Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego

Komitet Honorowy
Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego

Józef Kardynał Glemp, Prymas Polski
Arcybiskup Henryk J. Muszyński, Metropolita Gnieźnieński
O. Antonio Pernia, Generał Zgromadzenia Słowa Bożego
O. Eugeniusz Śliwka, Prowincjał Polskiej Prowincji Zgromadzenia Słowa Bożego

Komitet Naukowy
Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego

Ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Chrostowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Bp dr Stanisław Gądecki, Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne w Gnieźnie
Ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz SDB, Katolicki Uniwersytet Lubelski

Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego

Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek

Wydanie drugie

Redaktor naukowy wydania oryginalnego
William R. Farmer

Współredaktorzy
Sean McEvenue
Armando J. Levoratti
David L. Dungan

Redaktor naukowy wydania polskiego
Waldemar Chrostowski

Współredaktorzy
Tadeusz Mieszkowski
Paweł Pachciarek

VERBINUM
Wydawnictwo Księży Werbistów
Warszawa 2001

Tytuł oryginału
Commentarium Biblicum Catholicum Internationale

© International Catholic Bible Commentary, University of Dallas, Irving, TX 75062, 1997

© for the Polish edition by VERBINUM, 2000

Za zgodą Kurii Metropolitalnej Warszawskiej nr 2680/NK/00 z dn. 4.07.2000 r.

Sekretarz wydania polskiego
Ks. Edward Osiecki SVD

Konsultacja
z zakresu patrologii i liturgii
Ks. prof. dr hab. Emil Stanula
Ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor
z zakresu leksyki hebrajskiej
dr Maciej Tomal

Korekta
Elżbieta Burakowska
Joanna Grabowska
Krystyna Madziar
Barbara Olszewska
Elżbieta Pachciarek
Anna Sidorek
Hanna Stompor

Reprodukcja map przygotowanych dla wersji angielskiej *Komentarza* przez André LaCoque'a
Bogdan Gacukowicz

Skład komputerowy
Krzysztof Bożym
Bogdan Gacukowicz
Agnieszka Piasecka
OMEGA PRESS S.C.

Druk
Cieszyńskie Zakłady Wydawnicze
ul. Pokoju 1, 43-400 Cieszyn
tel. 033/8524205; fax 033/8522099

Ilustracja na okładce
Obraz *Różdżka Jessego* ze zbiorów malarstwa jasnogórskiego (poł. XVII w.). Przedstawienie to należy do serii 24 obrazów powstałych na podstawie wcześniejszego cyklu grafik, ilustrujących traktat maryjny *Pancarpium Marianum* Jana Dawida, wydany w Antwerpii 1607 roku. Obraz *Różdżka Jessego* jest dwudziesty. Tytuł w oryginale brzmi: VIRGA IESSE. Virga, parens floris, quem spiritus ille coronat; Nos tibi te nobis inservisse velis (Różdżka Jessego. Różdżko wydająca Kwiat uwieńczony Duchem Świętym; Zechciej, byśmy my wszczepili się w Ciebie, a Ty w nas!). Fotografię wykonał Zdzisław Sowiński

Wydawca polskiego tekstu zastrzega sobie wszelkie prawa publikacji. Upowszechnianie jakiejkolwiek części tego dzieła za pomocą środków elektronicznych, mechanicznych, nagrań magnetofonowych i reprintów wymaga pisemnej zgody wydawnictwa VERBINUM według obowiązujących zasad.

VERBINUM
Wydawnictwo Księży Werbistów
ul. Ostrobramska 98, 04-118 Warszawa
Warszawa 2000. Wyd. II. Zam. nr 8/2001

ISBN 83-7192-122-5

Przedmowa do wydania polskiego
Waldemar Chrostowski

Mówiąc o Piśmie Świętym w życiu Kościoła, konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, którą 18 listopada 1965 r. ogłosił II Sobór Watykański, przypomniała słowa św. Hieronima: „Nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa". Takie spojrzenie stanowi fundament wezwania, nawiązującego do wielkich encyklik biblijnych Leona XIII (*Providentissimus Deus,* 18 listopada 1897) i Piusa XII (*Divino afflante Spiritu,* 30 września 1943), aby wyznawcy Jezusa Chrystusa mieli szeroki dostęp do Pisma Świętego, dzięki pełniejszemu otwarciu przed nimi jego skarbów. Właśnie na tym opiera się też szczególne powołanie i odpowiedzialność egzegetów i teologów, którzy „powinni starać się, by wspólnym wysiłkiem pod nadzorem świętego Urzędu Nauczycielskiego, przy zastosowaniu odpowiednich pomocy naukowych, tak badać i wykładać boskie Pisma, by jak najliczniejsi słudzy słowa Bożego mogli z pożytkiem podawać ludowi Bożemu pokarm owych Pism, który by rozum oświecał, wolę umacniał, a serca ludzi ku miłości Bożej rozpalał" (*Dei Verbum* 23).

Zachęta do owocnego powrotu do Biblii i jej orędzia znalazła wyraz na wiele sposobów. Jednym z najważniejszych i najbardziej uprzywilejowanym stała się liturgia. Soborowa konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* zawiera ważne zalecenie: „Aby obficiej zastawić dla wiernych stół słowa Bożego, należy szerzej otworzyć skarbiec biblijny, tak by w ustalonym przeciągu lat odczytać wiernym ważniejsze części Pisma Świętego" (51). W wyniku posoborowej realizacji tego postulatu wierni otrzymali liczne przekłady Biblii na języki narodowe, dzięki czemu otrzymali również możliwość wspólnotowej i osobistej lektury ksiąg świętych. W stopniu przedtem nieznanym nasiliły się studia biblijne, a także karmione duchowością biblijną kaznodziejstwo, katecheza i nauczanie chrześcijańskie. Tak została zapoczątkowana i urzeczywistniona w Kościele katolickim wielka odnowa biblijna, o której można słusznie powiedzieć, iż wydała błogosławione owoce pogłębienia wiary i życia wyznawców Jezusa Chrystusa. Na szczególne podkreślenie zasługuje jej wymiar ekumeniczny, dzięki któremu członkowie różnych wyznań chrześcijańskich zbliżają się do siebie i nawzajem się ubogacają.

Z ducha i osiągnięć tej wielkiej odnowy wyrosła śmiała myśl o opracowaniu *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego.* Dojrzewała ona stopniowo, sam zaś komentarz, przygotowywany od początku lat dziewięćdziesiątych XX w., ukazał się dotąd w wydaniu angielskim i hiszpańskim. W pracach nad nim uczestniczyły dziesiątki wybitnych uczonych i popularyzatorów Pisma Świętego, którzy unaocznili i potwierdzili swoje kompetencje oraz zamiłowanie do jego czytania i objaśniania. W 1996 r., podczas pobytu prof. Williama R. Farmera w Polsce, pojawił się projekt, a wkrótce potem decyzja, by opracować również polskie wydanie tego monumentalnego dzieła. Nie było to łatwe przedsięwzięcie, zważywszy zarówno na jego rozmiary, jak i na konieczność niezbędnej adaptacji tekstów napisanych w różnych rejonach świata do warunków i potrzeb w naszym kraju. Decyzja o rozpoczęciu żmudnych prac została podjęta przez Zgromadzenie Słowa Bożego, którego charyzmat wymaga stałej troski o przybliżanie wiernym bogactwa objawienia Bożego, zawartego na kartach ksiąg świętych. Po wstępnych rozmowach i ustaleniach ruszyły prace nad przekładem i adaptacją różnojęzycznych tekstów. A chociaż nie zabrakło rozmaitych przeszkód i trudności, dobiegły one szczęśliwego kresu. Wielka w tym zasługa dziesiątków osób, których wiedza i zaangażowanie było koordynowane przez wydawnictwo VERBINUM.

Polskie wydanie *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego* ukazuje się w okresie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Jest to okazja wspaniała i wyjątkowa, jak wspaniały i wyjątkowy jest ów jubileusz, obchodzony za pontyfikatu Jana Pawła II. Ojciec Święty wielokrotnie wskazywał na ścisłe związki między egzegezą katolicką, a pogłębianiem zrozumienia tajemnicy wcielenia Syna Bożego, która stanowi sedno jubileuszowej radości i uroczystych obchodów. Także radość i prawdziwa duma z pontyfikatu Papieża-Polaka stanowiły doniosłą okoliczność, która cały czas sprzyjała kontynuacji i doprowadzeniu do końca podjętych prac. Dzieło, przygotowane w Kościele katolickim, zarówno w wydaniach obcojęzycznych, jak i w polskim, jest owocem współpracy ekumenicznej. Ukazuje się ono pod sam koniec XX w. oraz drugiego tysiąclecia, a zarazem u zarania następnego wieku oraz trzeciego tysiąclecia. Z jednej strony w pewnym stopniu wieńczy dotychczasowy dorobek biblistyki, a z drugiej otwiera ją na nowe, zapewne nieznane jeszcze możliwości, jakie stoją przed obecnym i kolejnymi pokoleniami uczonych, komentatorów, głosicieli słowa Bożego oraz wiernych. Właśnie na te horyzonty wskazuje podtytuł *Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*.

Książka składa się z trzech zasadniczych części. Pierwsza omawia zagadnienia ogólne, które wchodzą w skład problematyki wykładanej w ramach szeroko pojętej introdukcji do Pisma Świętego. Drugą stanowi komentarz, najpierw do wszystkich ksiąg Starego Testamentu, a następnie do wszystkich ksiąg Nowego Testamentu. Z racji ekumenicznych w wydaniu polskim dodano prezentację *Trzeciej Księgi Ezdrasza* i *Trzeciej Księgi Machabejskiej*, które zostały włączone do kanonu prawosławnego. Na część trzecią składają się artykuły

na temat wybranych zagadnień duszpasterskich, dotyczące przede wszystkim żywotności i oddziaływania Pisma Świętego, a także jego trwałej aktualności i przydatności w rozmaitych dziedzinach życia chrześcijańskiego. Taki układ pozwala na rzetelne i staranne zapoznanie się z naturą, powstaniem i przekazem ksiąg świętych, stanowi cenną pomoc do osobistego i wspólnotowego ich czytania i objaśniania, a także wychodzi naprzeciw potrzebom znalezienia odpowiedzi na trudne wyzwania i kwestie, wynikające z postulatu oparcia na Biblii całego życia i nauczania chrześcijańskiego. Wydanie wszystkich przemyśleń w jednym tomie powinno sprzyjać łatwiejszemu i szerszemu ich oddziaływaniu, bo jedno takie dzieło zastępuje kilka innych i stanowi swoistą bibliotekę, która może nam towarzyszyć niemal wszędzie.

W całym dotychczasowym polskim piśmiennictwie biblijnym nie było tak obszernego i wyczerpującego dzieła. Jest to znaczący powód do ogromnej satysfakcji autorów, redaktorów, tłumaczy oraz wydawcy. Powiększa ją fakt zgody wybitnych przedstawicieli Kościoła na włączenie ich do Komitetu Honorowego, dzięki czemu całe to ogromne przedsięwzięcie nabiera jeszcze większego znaczenia. Z kolei Komitet Naukowy *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego* dołożył wszelkich starań, aby polskie wydanie spełniało wszystkie wymogi jasności, przejrzystości, poprawności oraz naukowej i duszpasterskiej przydatności.

Można żywić nadzieję, że dzieło znajdzie trwałe miejsce i uznanie nie tylko w Polsce, lecz także w środowiskach polonijnych. Na potrzebę takiego kompendium wskazywano bowiem w kraju i za granicą od dawna i wielokrotnie. W żadnym przypadku nie zastąpi ono jednak czytania Pisma Świętego, lecz powinno mu towarzyszyć i je prawidłowo ukierunkować. Wolno oczekiwać, że egzemplarz Pisma Świętego oraz *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego* w bibliotekach i domowych biblioteczkach będą się znajdowały obok siebie. Najwięcej bowiem korzyści i pożytku przyniesie taka uważna lektura niniejszego komentarza, która towarzyszy pilnemu czytaniu i rozważaniu ksiąg świętych, a także do ich czytania i rozważania zachęca oraz prowadzi.

Ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Chrostowski

Warszawa, Święto Przemienienia Pańskiego w Wielkim Jubileuszu Roku 2000

Przedmowa do drugiego wydania polskiego
Waldemar Chrostowski

Pierwsze polskie wydanie Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego otwierała dedykacja:

Kościołowi w Polsce
w Wielkim Jubileuszu Roku 2000,
w dwudziestym drugim roku
pontyfikatu Jana Pawła II
i w sto dwudziestą piątą rocznicę
założenia Zgromadzenia Słowa Bożego
Polska Prowincja SVD

Czas Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 dobiegł końca 6 stycznia 2001 r., gdy Jan Paweł II uroczyście zamknął Drzwi Święte watykańskiej bazyliki Świętego Piotra. Pierwsze wydrukowane egzemplarze tego dzieła ujrzały światło dzienne 16 października 2000 r., czyli w dniu, w którym rozpoczął się dwudziesty trzeci rok pontyfikatu Papieża-Polaka. Zgromadzenie Słowa Bożego weszło w szóste ćwierćwiecze istnienia i działalności. Nakład pierwszego wydania rozszedł się w ciągu zaledwie kilku miesięcy i potrzebne stało się drugie wydanie.

Żywe zainteresowanie *Międzynarodowym komentarzem do Pisma Świętego* było w zasadzie do przewidzenia. Po pierwsze, jest to dzieło naprawdę dobre, opracowane starannie i wszechstronne, owoc współpracy międzynarodowej i ekumenicznej, o charakterze naukowym, a zarazem podręcznym. Po drugie, nie było dotąd w polskim piśmiennictwie biblijnym jednotomowego komentarza do całej Biblii, ubogaconego artykułami omawiającymi najważniejsze zagadnienia ogólne oraz wybrane zagadnienia duszpasterskie. Zarówno redaktorzy wydania oryginalnego, jak i wydania polskiego dołożyli starań, aby sprostać rygorom rzetelnej wiedzy akademickiej, odzwierciedlić aktualny stan wiedzy biblijnej, a zarazem wyjść naprzeciw potrzebom wszystkich, którzy chcą czytać i właściwie rozumieć Pismo Święte oraz zawarte w nim słowo Boże. Wysiłek przygotowania tego komentarza zbiegł się z przeżywaniem i obchodami Wielkiego Jubileuszu. Największą radość i wdzięczność Bogu przeżywaliśmy 8 stycznia 2001 r., gdy oprawiony w białą skórę egzemplarz tego dzieła został w Rzymie wręczony Janowi Pawłowi II.

Drugie wydanie polskie *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego* zostało poprzedzone powtórną staranną korektą całości dzieła. Zaktualizowano *Noty o członkach Komitetu Naukowego MKPŚ*. Najważniejsza zmiana polega na poprawieniu i uszczegółowieniu informacji podanych w zamieszczonym na końcu Przewodnika do map oraz na mapach. Te ostatnie powinny jak najwierniej przedstawiać geografię i topografię krajów biblijnych, gdyż ma to wielkie znaczenie dla prawidłowego ukazania i właściwego poznawania dziejów zbawienia opisanych na kartach Biblii. Zmieniona nieco została także szata graficzna okładki, aby można było łatwo odróżnić obydwa kolejne wydania dzieła.

Wielkie zainteresowanie Czytelników niniejszym komentarzem potwierdza, że przeżywamy w Polsce nową „wiosnę biblijną". Pierwsza miała miejsce po II Soborze watykańskim (1962-1965), gdy ukazał się przekład z języków oryginalnych, znany jako Biblia Tysiąclecia, i na nasz grunt przeszczepiono soborowe nauczanie na temat katolickiego sposobu czytania i objaśniania Pisma Świętego. Dzięki żmudnym wysiłkom tamtego pokolenia biblistów polskich przygotowano wiele przedsięwzięć i dzieł, które wywarły trwały wpływ na życie Kościoła w Polsce i w środowiskach polonijnych. Na przełomie XX i XXI w. oraz drugiego i trzeciego tysiąclecia przeżywamy powtórne ożywienie zainteresowania Pismem Świętym, połączone z jego nowymi przekładami na język polski, a także z obfitą literaturą dotyczącą rozmaitych aspektów studiów biblijnych. W ten nurt wpisuje się niniejszy komentarz. Nie tylko odzwierciedla obecny stan wiedzy biblijnej, lecz pod wieloma względami go także tworzy i kształtuje. Popularność pierwszego wydania wskazuje, że trafiło ono nie tylko do rąk specjalistów, lecz do znacznie szerszego kręgu czytelników. Właśnie taki cel przyświecał wydawcy, autorom, redaktorom i tłumaczom.

Drugie wydanie polskie *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego* ukazuje się w zmienionych okolicznościach. Przeżywamy pierwszy rok XXI wieku i trzeciego tysiąclecia, w który zostaliśmy wprowadzeni Listem Apostolskim Jana Pawła II *Novo millenio ineunte*. W epoce nieustannej aktywności, często gorączkowej i przeradzającej się „w działanie dla działania", Ojciec Święty zachęca: „Teraz winniśmy spojrzeć w przyszłość, «wypłynąć na głębię», ufając słowu Chrystusa: *Duc in altum!*" (nr 15). Dotychczasowe doświadczenia „powinny *wzbudzić nowe energie*", których owocem ma być skuteczny program duszpasterski na okres po Jubileuszu. Zadanie to staje się pilne, ponieważ „także ludzie naszych czasów, choć może nie zawsze świadomie, proszą dzisiejszych chrześcijan, aby nie tylko «mówili» o Chrystusie, ale w pewnym sensie pozwolili Go «zobaczyć» (...) Nasze świadectwo byłoby jednak niedopuszczalnie ubogie, gdybyśmy my sami

jako pierwsi nie byli tymi, którzy kontemplują oblicze Chrystusa" (nr 16). Mając to na względzie, Jan Paweł II podkreśla: „Kontemplacja oblicza Chrystusa winna czerpać inspirację z tego, co mówi o Nim Pismo Święte, które od pierwszej do ostatniej strony przeniknięte jest Jego tajemnicą, ukazywaną w niejasnym zarysie w Starym Testamencie, a w pełni objawioną w Nowym, co pozwala św. Hieronimowi stwierdzić stanowczo, że «nieznajomość Pisma to nieznajomość samego Chrystusa». Zachowując więź z *Pismem Świętym*, otwieramy się na działanie Ducha (por. J 15,26), z którego teksty biblijne biorą początek, a zarazem na *świadectwo Apostołów* (por. J 15,27), którzy bezpośrednio zetknęli się z Chrystusem, Słowem życia, widzieli Go na własne oczy, słyszeli własnymi uszami, dotykali rękami (por. 1J 1,1)" (nr 17). Twórcy niniejszego komentarza pragną wyjść naprzeciw tym potrzebom i oczekiwaniom, największą zaś satysfakcją byłoby, gdyby chociaż w części udało się je im zaspokoić i sprostać.

Istnieje jeszcze jedna nowa i ważna okoliczność, która określa kontekst tego drugiego wydania. Przeżywamy właśnie ogłoszony przez Sejm Rzeczypospolitej Rok Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W roku 2001 upływa bowiem sto lat od jego urodzin (3 VIII 1901) i dwadzieścia lat od jego śmierci (28 V 1981). Nie sposób wyrazić przeogromnych zasług wielkiego Prymasa Tysiąclecia, Kardynała i Męża Stanu, a zarazem sługi Bożego, którego proces beatyfikacyjny na szczeblu diecezjalnym został niedawno zakończony. Najbardziej właściwe są słowa, które 23 października 1978 r., podczas audiencji do Polaków, skierował do niego Jan Paweł II: „Czcigodny i Umiłowany Księże Prymasie! Pozwól, że powiem po prostu, co myślę. Nie byłoby na Stolicy Piotrowej tego Papieża-Polaka, który dziś pełen bojaźni Bożej, ale i pełen ufności rozpoczyna nowy pontyfikat, gdyby nie było Twojej wiary, nie cofającej się przed więzieniem i cierpieniem, twojej heroicznej nadziei. Twego zawierzenia bez reszty Matce Kościoła, gdyby nie było Jasnej Góry i tego całego okresu dziejów Kościoła w Ojczyźnie naszej, które związane są z Twoim biskupim i prymasowskim posługiwaniem". Dobrze, że ta świadomość jest bardzo żywa, na co wskazuje wpisanie Prymasa Tysiąclecia do panteonu najwybitniejszych Polaków dzięki utworzeniu pod koniec 1999 r. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Drugie polskie wydanie *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego* jest jednym z przejawów hołdu i czci dla Prymasa Tysiąclecia. Nowa „wiosna biblijna" w Kościele katolickim w Polsce jest bowiem również jego dziełem.

Ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Chrostowski

Warszawa, Środa Popielcowa 2001 roku.

Podziękowania

Publikacja polskiego wydania Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego *jest wydarzeniem, które wieńczy dziesięcioletni wysiłek wielu znamienitych biblistów z różnych zakątków świata. Chcieli oni w sposób sobie właściwy uczcić Wielki Jubileusz Roku 2000, dając do ręki duszpasterzom, katechetom i wiernym prosty, ale solidny komentarz do Pisma Świętego. Realizację pomysłu międzynarodowego grona biblistów podjęto w Uniwersytecie w Dallas, skąd koordynowano proces powstawania dzieła. Powstanie* Komentarza *poprzedziły międzynarodowe konferencje i sympozja biblistów w Stanach Zjednoczonych i Holandii, na których wypracowano kolegialnie schematy artykułów oraz idee przewodnie dla zaproszonych autorów.*

W 1997 r. ukazało się wielojęzyczne wzorcowe wydanie Komentarza, *tzw.* editio princeps, *które zostało wręczone Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II podczas specjalnej audiencji dla osób zaangażowanych w powstanie tego dzieła. Wydanie wzorcowe zawierało artykuły opublikowane w językach, w których zostały napisane. Stało się ono podstawą do przygotowania poszczególnych wersji językowych: angielskiej, francuskiej, hiszpańskiej, włoskiej i polskiej.*

Powstanie wydania polskiego zawdzięczamy Wydawnictwu Księży Werbistów VERBINUM, które zainteresowało się tym dziełem już w 1995 r. i włączyło się czynnie w międzynarodowy proces współpracy. Pierwsze artykuły zostały przetłumaczone na początku 1996 r. Formalną umowę z redakcją International Catholic Bible Commentary *w Dallas w osobie prof. Williama R. Farmera podpisano 12 września 1996 r. w Radomiu podczas dorocznego Spotkania Biblistów Polskich. Inicjatywa VERBINUM w sprawie wydania* Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego *spotkała się z życzliwym przyjęciem ze strony Polskiej Prowincji Zgromadzenia Słowa Bożego, a także ze strony Zarządu Generalnego. Jest rzeczą zrozumiałą, że werbiści zainteresowali się wydaniem tego dzieła, gdyż głoszenie słowa Bożego jest zgodne z charyzmatem misyjnym. Nie jest przypadkiem, że również hiszpańska edycja tego dzieła została przygotowana przez Editorial Verbo Divino – wydawnictwo księży werbistów w Prowincji Hiszpańskiej.*

Podjęcie się takiego zadania przerastało możliwości niewielkiej oficyny wydawniczej, jaką jest VERBINUM. Wiązało się to z jednej strony z koniecznością dobrania fachowego zespołu redaktorów, tłumaczy, konsultantów, korektorów, redakcji technicznej, a z drugiej z ogromnymi nakładami finansowymi i wysiłkiem koordynującym cały proces.

Dzisiaj, gdy dzieło jest gotowe, należy się cieszyć, że ujrzało ono światło dzienne, i podziękować wszystkim zaangażowanym w jego powstanie. W imieniu Polskiej Prowincji Zgromadzenia Słowa Bożego wyrażam wdzięczność Kościołowi w Polsce za życzliwe przyjęcie i możliwość rozwoju naszej wspólnoty zakonnej w ciągu minionych osiemdziesięciu lat. Niech ta Księga będzie dla Ludu Bożego wyrazem naszego hołdu i synowskim darem, który składamy na ręce Józefa Kardynała Glempa, Prymasa Polski i Arcybiskupa Henryka Muszyńskiego, Metropolity Gnieźnieńskiego. Jesteśmy dumni, że zgodzili się zaszczycić skład Komitetu Honorowego Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego.

Dzieło tak monumentalne – prawdziwa biblioteka – nie mogłoby powstać bez wysiłku wielu ludzi zaangażowanych w jego przygotowanie. Nie sposób wymienić ich wszystkich. Pragnę wspomnieć przynajmniej niektórych. Ks. prof. Waldemar Chrostowski i ks. dyrektor Antoni Koszorz w imieniu Verbinum zawarli umowę z Wydawcą editio princeps *i zainicjowali proces tłumaczenia. Ks. prof. Waldemar Chrostowski, wraz z bp. dr. Stanisławem Gądeckim i ks. prof. Ryszardem Rubinkiewiczem SDB, stanowią Komitet Naukowy niniejszego wydania, który czuwał cały czas nad naukową i teologiczną poprawnością tekstów. Nowy dyrektor VERBINUM, ks. dr Jerzy Skrabania, konsekwentnie kontynuował dzieło swego poprzednika przy współpracy ks. Edwarda Osieckiego, który koordynował całość prac nad* Komentarzem *i utrzymywał korespondencyjny kontakt z wydawcą oryginału. Szczególne podziękowanie kieruję do tłumaczy, konsultantów, redaktorów, składających tekst na komputerze, korektorów, którzy z entuzjazmem podjęli się trudnej pracy za symboliczne „Bóg zapłać!”. Mam świadomość żmudnej i wnikliwej pracy Pawła Pachciarka, Tadeusza Mieszkowskiego i Sylwestra Zalewskiego, którzy zadbali o poprawność merytoryczną przekładów i nadali całemu dziełu jednolity kształt. Jako konsultanci zaangażowali się specjaliści z pokrewnych dziedzin: śp. ks. prof. Emil Stanula CSSR, ks. prof. Wincenty Myszor i dr Maciej Tomal. Pamiętamy, że prace związane z* Międzynarodowym komentarzem do Pisma Świętego *były ostatnimi w ziemskim życiu ks. prof. Emila Stanuli. Niech im wszystkim wdzięczność Czytelników będzie nagrodą.*

Wydanie tego dzieła przez cztery lata absorbowało wysiłki całego zespołu VERBINUM i wiązało się z wydatkami, które wykraczały daleko poza możliwości finansowe wydawnictwa. Tym większa jest nasza wdzięczność dla Zarządu Generalnego Zgromadzenia Słowa Bożego, Arcybiskupstwa w Kolonii, Arcybiskupstwa w Monachium, organizacji Renovabis i Kirche in Not w RFN oraz Narodowego Banku Polskiego, skąd nadeszła istotna pomoc, bez której publikacja Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego *byłaby niemożliwa. Dzięki tej życzliwej pomocy niniejszy* Komentarz *stał się w nowym sensie dziełem międzynarodowym.*

Ks. dr Eugeniusz Śliwka

Prowincjał Polskiej Prowincji Zgromadzenia Słowa Bożego

Noty o redaktorach wydania oryginalnego

William R. Farmer
Emerytowany profesor Nowego Testamentu,
Perkins School of Theology
Research Scholar, University of Dallas, USA
William R. Farmer studiował, wraz z C. H. Doddem, filozofię religii i etykę chrześcijańską w Cambrigde. Wraz z Johnem Knoxem napisał pracę doktorską w Union Theological Seminary. W pierwszych pracach zajmował się historią społeczną judaizmu przed 70 r. po Chr., a następnie poświęcił się studiowaniu problemu synoptycznego. W latach 1965-1989 ściśle współpracował z Albertem C. Outlerem. Jego ostatnie publikacje koncentrują się na problemie początków chrześcijaństwa. Farmer jest Guggenheim fellow i fellow International Institute for Gospel Studies. Wiosną 1995 r. gościł jako Visiting fellow w Fitzwilliam College, Cambrigde.

David Laird Dungan
Lindsay Young Distiguished Professor of Humanities,
Department of Religious Studies, University of Tennessee, USA
David Laird Dungan, duchowny prezbiteriański, urodził się w Chinach w rodzinie duchownych prezbiteriańskich. Studia teologiczne ukończył w McCormick Teological Seminary w 1962 r., a doktorat uzyskał, pracując wraz z Kristerem Stendahlem i Helmutem Koesterem, w Harvard Divinity School. W pierwszych pracach zajmował się logiami Jezusa w listach Pawła i w starożytnych dokumentach ważnych dla studiów nad Ewangeliami. Opublikował wiele prac dotyczących problemu synoptycznego i jest autorem dzieła *The History of the Synoptic Problem*, wydanego w 1999 r. przez Doubleday Anchor Bible Reference Library.

Sean McEvenue
Profesor Starego Testamentu,
Concordia University, Montreal, Kanada
Studia Seana McEvenue'a u jezuitów, przede wszystkim w Toronto, wprowadziły go w zagadnienia biblijne i w myśl znakomitego teologa jezuickiego Bernarda Lonergana. Studia biblijne ukończył w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, gdzie napisał pracę doktorską w 1970 r. pod kierunkiem Norberta Lohfinka, SJ. Na jego publikacje składają się książki i artykuły zajmujące się przede wszystkim źródłami Pięcioksięgu i poświęcone problemom prawdy i znaczenia tekstów biblijnych. Jako główny cel stawia sobie wykorzystanie wypracowanej przez Lonergana metody teologicznej w nowym określeniu zadań interpretacji biblijnej.

Armando J. Levoratti
Profesor Starego Testamentu,
Seminario Mayor, La Plata, Argentyna
Armando J. Levoratti jest członkiem Papieskiej Komisji Biblijnej i redaktorem naczelnym „Revisita Bíblica", czołowego czasopisma z zakresu studiów biblijnych w Ameryce Łacińskiej. Wraz z Mateo Perdía, profesorem Nowego Testamentu, jest autorem przekładu całej Biblii z języka hebrajskiego i greckiego, opublikowanego jako *El Libro del Pueblo de Dios* (wersja przeznaczona dla wiernych w Argentynie). Jest także redaktorem naczelnym *Santa Biblica*, ekumenicznego i studyjnego wydania Biblii, opublikowanego w 1995 r. przez United Bible Society i używanego w całej Ameryce Łacińskiej zarówno przez protestantów, jak i katolików. Profesor Levoratti jest głównym konsultantem United Bible Society.

Noty o członkach Komitetu Naukowego MKPŚ

Waldemar Chrostowski (1951) – dr hab. teologii w zakresie nauk biblijnych, profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kapłan archidiecezji warszawskiej. Studia: Wyższe Metropolitalne Seminarium Duchowne w Warszawie (1970-1976), Papieski Instytut Biblijny w Rzymie (1978-1983), Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie (1979-1980,1982), Visiting Scholar University of Chicago (1989). Kierownik Katedry Egzegezy Starego Testamentu na Wydziale Teologicznym UKSW, dyrektor Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego, redaktor naczelny kwartalnika teologów polskich „Collectanea Theologica", konsultor Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego, wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich, od 1999 prorektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Autor kilkunastu książek o tematyce biblijnej i z zakresu dialogu chrześcijańsko-żydowskiego oraz ponad 1000 innych publikacji.

Stanisław Gądecki (1949) – dr teologii, biskup pomocniczy archidiecezji gnieźnieńskiej. Studia: Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne w Gnieźnie (1967-1973), Papieski Instytut Biblijny w Rzymie (1973-1976, 1977-1981), Franciszkańskie Studium Biblijne w Jerozolimie (1976-1977), Papieski Uniwersytet św. Tomasza „Angelicum" w Rzymie (1981-1982). Od 1982 wykładowca w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie, od 1989 członek Biblijnej Komisji Przygotowawczej II Synodu Plenarnego, w latach 1994-1996 przewodniczący Komisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem, od 1996 przewodniczący Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego. Autor kilkunastu książek o tematyce biblijnej oraz ponad 100 innych publikacji.

Ryszard Rubinkiewicz (1939) – prof. dr hab. teologii w zakresie nauk biblijnych, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kapłan Towarzystwa Salezjańskiego (SDB). Studia: Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego (1959-1965), KUL (1965-1969), Papieski Instytut Biblijny w Rzymie (1970-1973), Szkoła Biblijna i Archeologiczna w Jerozolimie (1972-1973). Kierownik Instytutu Nauk Biblijnych KUL, kierownik Katedry Literatury Międzytestamentalnej i Nauk Pomocniczych Biblistyki KUL, konsultor Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego, przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich, od 1997 członek Papieskiej Komisji Biblijnej. Autor kilku książek o tematyce biblijnej oraz ponad 150 innych publikacji.

Wykaz autorów

Samuel Oyin Abogunrin
Nigeria
Ewangelia według św. Łukasza

José María Abrego, SJ
Hiszpania
Księga Habakuka

Ofoso Adutwum
Ghana
Księga Rut

Jean-Noël Aletti, SJ
Francja
List do Rzymian

Ana Flora Anderson
Brazylia
Księga Przysłów
Księga Joela

Pablo R. Andiñach
Argentyna
Księga Zachariasza

Gonzalo Aranda Pérez
Hiszpania
Druga Księga Machabejska

Eduardo Arens Kuckerlkorn, SM
Peru
Apokalipsa św. Jana

Olivier Artus
Francja
Księga Liczb

Benedict M. Ashley
USA
Płciowość i Pismo Święte

Jesús Asurmendi Ruiz
Francja
Księga Ezechiela

Santiago Ausín
Hiszpania
Księga Nahuma

David L. Balás, OCist
Węgry/USA
Egzegeza patrystyczna Pisma Świętego

Giuseppe Bettenzoli
Włochy
Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza

Maria Clara Lucchetti Bingemer
Brazylia
Jezus Chrystus. Jezus historyczny a Chrystus wiary

D. Jeffrey Bingham
USA
Egzegeza patrystyczna Pisma Świętego

Joseph Blenkinsopp
Wielka Brytania
Profetyzm i prorocy

Lawrence Boadt, CSP
USA
Księga Rodzaju

Normand Bonneau, OMI
Kanada
Biblia a liturgia

François Bovon
Szwajcaria
Łukasz – autor Ewangelii i Dziejów Apostolskich
Kanoniczna struktura Nowego Testamentu

Barbara Bozak
Kanada
Księga Jeremiasza

Georg Braulik, OSB
Austria
Deuteronomistyczne dzieło historyczne

Camilla Burns, SND de N
USA
Wykorzystanie Prz 8 i innych tekstów o Mądrości w liturgii chrześcijańskiej (ekskurs)

Antony Campbell, SJ
Austria
Pierwsza i Druga Księga Samuela
Pierwsza i Druga Księga Królewska

José Cervantes Gabarrón
Hiszpania
Pierwszy List św. Piotra Apostoła

Waldemar Chrostowski
Polska
Imię Boże w Piśmie Świętym
Wprowadzenie do Zarys dziejów interpretacji biblijnej
Feministyczna interpretacja Pisma Świętego
Interpretacja Pisma Świętego w kontekście dialogu chrześcijańsko-żydowskiego

Enzo Cortese, OFM
Włochy
Wprowadzenie do Pierwszej i Drugiej Księgi Kronik oraz Księgi Ezdrasza i Księgi Nehemiasza

John F. Craghan
USA
Księga Wyjścia

Donald S. Deer
USA
Proces formowania się Biblii

Daniel G. Deffenbaugh
USA
Biblia i ekologia

Manuel Díaz Mateos, SJ
Peru
Apokalipsa św. Jana

David L. Dungan
USA
Problem synoptyczny
Biblia i ekologia

M. Timothea Elliott, RSM
USA
Pieśń nad Pieśniami

E. Earle Ellis
USA
Interpretacja Starego Testamentu w Nowym

Erik Eynikel
Holandia
Księga Jonasza
Wprowadzenie do Dzieje powstania Pisma Świętego

Denis Farkasfalvy, OCist
Węgry/USA
Drugi List św. Piotra Apostoła

Kathleen Farmer
USA
Księga Psalmów (42-89)

William R. Farmer
USA
Wprowadzenie do Dzieje powstania Pisma Świętego
Jezus historyczny. Boże wezwanie do wolności przez miłość
Kanon Ewangelii Kościoła

Cain Hope Felder
USA
List św. Jakuba Apostoła

Víctor Manuel Fernandez
Argentyna
Lamentacje

Reginald C. Fuller
USA
Księgi deuterokanoniczne

Jean Galot, SJ
Belgia
Jezus Chrystus. Mesjasz i Syn Boży

Florentino García Martínez
Hiszpania
Interpretacja biblijna w Qumran

Timothy Gollob
USA
W służbie słowa Bożego

Mark Goodwin
USA
List do Tytusa

Gilberto Gorgulho, OP
Brazylia
Księga Przysłów
Księga Jola

Adrian Graffy
Wielka Brytania
Księga Malachiasza

Paul D. Hanson
USA
Okres międzytestamentowy
i narodziny apokaliptyki

Daniel J. Harrington, SJ
USA
Księga Syracha

Paul Hinnebuscb, OP
USA
Biblia w ruchu charyzmatycznym

Jan Holman, SVD
Holandia
Księga Micheasza

Virgil Howard
USA
Ewangelia według św. Marka
Wprowadzenie do Żywe i skuteczne
słowo Boże
Biblia i głoszenie słowa Bożego

John C. Hurd
Kanada
Listy w Nowym Testamencie

Humberto Jiménez G.
Kolumbia
Pierwsza Księga Machabejska

Hans-Winfried Jüngling, SJ
Niemcy
Księga Psalmów (1-41)

Charles Kannengiesser
Kanada
Biblia we wczesnym Kościele

John Karavidopoulos
Grecja
Krytyka teksty Nowego Testamentu

Roch Kereszty, OCist
Węgry/USA
Eucharystia w Nowym Testamencie

Young Bong Kim
Korea Południowa
List do Filemona

John S. Kloppenborg
Kanada
Problem synoptyczny

Tomás Kraft, OP
Peru
Apokalipsa św. Jana

André LaCocque
Belgia
Księga Daniela
Przewodnik do map

Jan Lambrecht, SJ
Belgia
Pierwszy List do Koryntian

Patricia LeNoir
USA
Wprowadzenie do Żywe i skuteczne słowo Boże

Adrian Leske
Kanada
Ewangelia według św. Mateusza

Armando J. Levoratti
Argentyna
Księga Kapłańska
Moc słowa Bożego
Interpretacja Pisma Świętego

Norbert Lohfink, SJ
Niemcy
Przymierze (ekskurs)

José Loza Vera, OP
Meksyk
Księga Aggeusza

Margaret Y. MacDonald
Kanada
List do Efezjan

Temba L. J. Mafico
Zimbabwe
Księga Sędziów

Francis Martin
USA
Pierwszy, Drugi, Trzeci List św. Jana Apostoła
Prawda opowiedziana w Piśmie Świętym
Biblia w ruchu rekolekcji zamkniętych

Luca Mazzinghi
Włochy
Pierwsza Księga Kronik
Druga Księga Kronik

Sean McEvenue
Kanada
Prawda opowiedziana w Piśmie Świętym
Mądrość – sposób myślenia o Bogu
Przemoc i zło w Piśmie Świętym

Rui de Menezes, SJ
Indie
Księga Amosa

J. Maxwell Miller
USA
Archeologia i Pismo Święte

César Alejandro Mora Paz
Meksyk
List do Kolosan

Domingo Muñoz León
Hiszpania
Egzegeza rabinacka

Roland E. Murphy, OCarm
USA
Księga Hioba

Jerome Murphy-O'Connor, OP
Irlandia
Życie Pawła Apostoła

Enrique Nardoni
Argentyna
Drugi List do Tymoteusza
Sprawiedliwość, praca i ubóstwo
Wprowadzenie do listów pasterskich

Irene Nowell, OSB
USA
Księga Tobiasza

Mark O'Brien, OP
Australia
Pierwsza i Druga Księga Samuela
Pierwsza i Druga Księga Królewska

Mercy Amba Oduyoye
Ghana
Rodzina – perspektywa afrykańska

Teresa Okure, SHCJ
Nigeria
Ewangelia według św. Jana

Pedro Ortiz, SJ
Kolumbia
List do Filipian

Carolyn Osiek, RSCJ
USA
Nowotestamentowe zasady życia domowego (ekskurs)

Yuichi Osumi
Japonia
Księga Powtórzonego Prawa

Willemien Otten
Holandia
Biblia w średniowieczu

Samuel Pagán
Puerto Rico
Księga Estery

Henryk Paprocki
Polska
Trzecia Księga Ezdrasza
Trzecia Księga Machabejska

David B. Peabody
USA
Ewangelia według św. Marka

Anne-Marie Pelletier
Francja
Księga Izajasza

Rudolf Pesch
Niemcy
Piotr i Paweł

Albert Pietersma
Kanada
Wiarygodność tekstu Biblii

R. J. Raja, SJ
Indie
Księga Judyty
Inkulturacja orędzia biblijnego

Gianfranco Ravasi
Włochy
Księga Psalmów (90-150)

Pierre Reymond
Szwajcaria
List św. Judy Apostoła

Luis Heriberto Rivas
Argentyna
Księga Barucha
List Jeremiasza

Victor Salanga, SJ
Filipiny
Księga Abdiasza

Antony J. Saldarini
USA
Pięcioksiąg jako Tora w tradycji żydowskiej

Jordi (Jorge) Sánchez-Bosch
Hiszpania
Drugi List do Koryntian

Edesio Sánchez Cetina
Kostaryka
Księga Jozuego

Antoon Schoors
Belgia
Księga Koheleta

Hans-Harmut Schroeder
Niemcy
Pierwszy List do Tymoteusza

Philip L. Shuler
USA
Znaczenie terminu „ewangelia”
Ewangelia jako gatunek literacki

Horacio Simian-Yofre, SJ
Argentyna
Księga Ozeasza
Baal (ekskurs)
Prorocy zwani „mniejszymi”

Jean-Louis Ska, SJ
Belgia
Pięcioksiąg

George Soares-Prabhu, SJ
Indie
Pierwszy List do Tesaloniczan
Drugi List do Tesaloniczan

Jon Sobrino, SJ
Salwador
Jezus Chrystus. W perspektywie teologii wyzwolenia
Wyzwolenie jako wyzwanie

Barbara Strzałkowska
Polska
Feministyczna interpretacja Pisma Świętego

Elsa Tamez
Kostaryka
List do Galatów

Justin Taylor, SM
Nowa Zelandia
Dzieje Apostolskie

Albert Vanhoye, SJ
Francja
List do Hebrajczyków

José Vílchez, SJ
Hiszpania
Księga Mądrości

Benedict Thomas Viviano, OP
Szwajcaria
Chrześcijanin a państwo według Nowego Testamentu i we wczesnym Kościele
Nacjonalizm/patriotyzm a wiara chrześcijańska

Walter Vogels, MAfr
Belgia
Księga Sofoniasza
Dzień Pański (ekskurs)

D. W. Waruta
Kenia
Biblia i modlitwa w Afryce

Frederik Wisse
Kanada
Zbiór z Nag Hammadi
Wiarygodność tekstu Biblii

Bernard Wodecki, SVD
Polska
Dzieło misyjne a Pismo Święte

Michał Wojciechowski
Polska
Polskie przekłady Pisma Świętego (ekskurs)

Ida Zatelli
Włochy
Pierwsza i Druga Księga Kronik
Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza

Wykaz tłumaczy

Henryk Bednarek
Karol Boboli
Ewa Burska
Anna Kaniewska
Maria Kaniewska
Martyna Kulikowska
Agnieszka Kuryś
Tadeusz Mieszkowski
Paweł Pachciarek
Kaja Szwykowska
Bogusław Widła
Bernard Wodecki
Sylwester Zalewski
Maria Żurowska

Uwagi redakcyjne do wydania polskiego

Przekład *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego* został dokonany na podstawie *Commentarium Biblicum Catholicum Internationale*. W stosunku do tej tzw. *editio princeps* przekład nieco się różni. Po pierwsze, bibliografię zebrano w jeden blok i umieszczono na końcu *Komentarza,* w *Dodatku*. W bibliografii zachowano jednak taki sam podział jak artykułów w *Komentarzu*, tak że dotarcie do odpowiedniej literatury czy odnalezienie cytowanego w danym artykule autora nie powinny nastręczać żadnych trudności. Bibliografię obcojęzyczną uzupełniono bibliografią polską. Po drugie, wstępne artykuły w *editio princeps* podzielono na dwie części, *Zagadnienia ogólne* i *Wybrane zagadnienia duszpasterskie,* umieszczając te ostatnie po komentarzach do poszczególnych ksiąg biblijnych.

Autorzy artykułów byli zachęcani do korzystania z przekładów Pisma Świętego używanych przez społeczności, dla których były pisane poszczególne komentarze do ksiąg biblijnych. Wymagało to od tłumaczy i redaktorów wydania polskiego dostosowania odniesień, cytatów najpierw do *Biblii Tysiąclecia,* jako przekładu obowiązującego w liturgii, a następnie, jeśli zachodziła taka konieczność, do innego znanego polskiego przekładu Biblii, zwykle Biblii w przekładzie ks. Jakuba Wujka, każdorazowo zaznaczając cytowanie innej wersji niż *Biblii Tysiąclecia*. Przyjęcie za podstawę cytowania *Biblii Tysiąclecia* tłumaczy też pewne odchylenia w pisowni niektórych nazw własnych od uznanej w słownikach ortograficznych za pisownię poprawną, np. *Chetyta/chetycki* zamiast *Hetyta/hetycki* czy *Akkad/akkadyjski* zamiast *Akad/akadyjski.*

Jeśli chodzi o transkrypcję słów hebrajskich, to transkrypcja zastosowana w *Komentarzu* ma dwie cechy: z jednej strony dąży do oddania, na tyle na ile to możliwe, podstawowych cech pisowni języka hebrajskiego, z drugiej zaś jest transkrypcją uproszczoną.

Z pierwszego założenie wynika wprowadzenie litery spoza alfabetu języka polskiego – „q" dla oddania hebrajskiej spółgłoski emfatycznej *q* oraz znaków specjalnych: (') dla oddania *alep* oraz (‘) dla oddania *ajin*.

Konsekwencją drugiego założenia jest niejednoznaczność transkrypcji: litera „t" oddaje więc dwie hebrajskie spółgłoski – zębową bezdźwięczną *t* oraz zębową emfatyczną *ṭ*; litera „s" oddaje spółgłoskę zębową bezdźwięczną *s*, zębową emfatyczną *ṣ* oraz zębowodziąsłową *ś*.

Niejednoznaczna jest ponadto transkrypcja samogłosek, ponieważ pomijany jest ich iloczas.

Dla pozostania w zgodzie z tradycją biblistyczną, zrezygnowano z oddawania pewnych cech fonetyki języka hebrajskiego. Nie zaznacza się więc allofonów *w*, *ch, f* fonemów /b/, /k/, /p/, choć tak są one realizowane po samogłoskach. Uwzględnienie tej cechy fonetyki prowadziłoby bowiem do pisowni np. „Negew" zamiast „Negeb" albo „Szechina" zamiast „Szekina". Ponadto trudność stanowić mogłaby identyfikacja rdzenia czasownikowego, np. czasownik zapisany z uwzględnieniem realizacji wspomnianych fonemów *zachar* („pamiętać") pochodzi od rdzenia *z-k-r*, a nie - *z-ch-r*, jak wskazywałaby transkrypcja. Niestety, konsekwentne stosowanie tego założenia prowadzi do pewnych nietypowych na pierwszy rzut oka zapisów, np. „seper" zamiast „sefer". Zdecydowano się ponadto na oddanie emfatycznej spółgłoski *ṣ* za pomocą „s", a nie bliższego tu fonetycznie „c"; jednak wówczas otrzymalibyśmy postać „Cewa'ot" („zastępy"), a nie jak w polskich przekładach Biblii, np. BT, „Sebaot".

Na zakończenie należy jeszcze zaznaczyć, że końcowe *-h* pomija się w wymowie, choć występuje w pisowni. Tu jest zaznaczane, by odróżnić czasowniki *qara'* („wołać, wzywać, nazywać; czytać") od *qarah* („zdarzać się, przydarzać się").

Jeśli chodzi o transkrypcję słów greckich, to przyjęto również ich uproszczony zapis, stosowany np. w *Słowniku pisarzy antycznych,* a zatem: *alfa/a, beta/b, gamma/g, delta/d, epsilon/e, dzeta/z* (zgodnie z polska tradycją, choć *dz* lepiej odpowiadałoby brzmieniu greckiemu), *eta/e* (bez zaznaczania długości), *theta/th, jota/i, kappa/k, lambda/l, mi/m, ni/n, ksi/ks, omikron/o, ou/u* (zgodnie z wymową), *pi/p, rho/r, sigma/s, tau/t, ypsilon/y* (zgodnie z polską tradycją), *phi/f* (zgodnie z wymową), *chi/ch* (zgodnie z polską tradycją), *psi/ps, omega/o* (bez zaznaczania długości), ‘ (przydech mocny)/*h.*

Wykaz skrótów

Księgi Starego i Nowego Testamentu

Ab	Księga Abdiasza
Ag	Księga Aggeusza
Am	Księga Amosa
Ap	Apokalipsa św. Jana
Ba	Księga Barucha
Dn	Księga Daniela
Dz	Dzieje Apostolskie
Ef	List do Efezjan
Est	Księga Estery
Ez	Księga Ezechiela
Ezd	Księga Ezdrasza
Flm	List do Filemona
Flp	List do Filipian
Ga	List do Galatów
Ha	Księga Habakuka
Hbr	List do Hebrajczyków
Hi	Księga Hioba
Iz	Księga Izajasza
J	Ewangelia według św. Jana
1 J	Pierwszy List św. Jana Apostoła
2 J	Drugi List św. Jana Apostoła
3 J	Trzeci List św. Jana Apostoła
Jdt	Księga Judyty
Jk	List św. Jakuba Apostoła
Jl	Księga Joela
Jon	Księga Jonasza
Joz	Księga Jozuego
Jr	Księga Jeremiasza
Jud	List św. Judy Apostoła
Koh	Księga Koheleta
Kol	List do Kolosan
1 Kor	Pierwszy List do Koryntian
2 Kor	Drugi List do Koryntian
Kpł	Księga Kapłańska
1 Krl	Pierwsza Księga Królewska
2 Krl	Druga Księga Królewska
1 Krn	Pierwsza Księga Kronik
2 Krn	Druga Księga Kronik
Lb	Księga Liczb
Lm	Lamentacje
Łk	Ewangelia według św. Łukasza

1 Mch	Pierwsza Księga Machabejska
2 Mch	Druga Księga Machabejska
Mdr	Księga Mądrości
Mi	Księga Micheasza
Mk	Ewangelia według św. Marka
Ml	Księga Malachiasza
Mt	Ewangelia według św. Mateusza
Na	Księga Nahuma
Ne	Księga Nehemiasza
Oz	Księga Ozeasza
1 P	Pierwszy List św. Piotra Apostoła
2 P	Drugi List św. Piotra Apostoła
Pnp	Pieśń nad Pieśniami
Prz	Księga Przysłów
Ps	Księga Psalmów
Pwt	Księga Powtórzonego Prawa
Rdz	Księga Rodzaju
Rt	Księga Rut
Rz	List do Rzymian
Rdz	Księga Sędziów
1 Sm	Pierwsza Księga Samuela
2 Sm	Druga Księga Samuela
So	Księga Sofoniasza
Syr	Mądrość Syracha
Tb	Księga Tobiasza
1 Tes	Pierwszy List do Tesaloniczan
2 Tes	Drugi List do Tesaloniczan
1 Tm	Pierwszy List do Tymoteusza
2 Tm	Drugi List do Tymoteusza
Tt	List do Tytusa
Wj	Księga Wyjścia
Za	Księga Zachariasza

Apokryfy Starego i Nowego Testamentu

ApAdam	Apokalipsa Adama
ApAbr	Apokalipsa Abrahama
ApBarsyr	(2 Ba) Apokalipsa Barucha syryjska
2 Ba	ApBarsyr
CD	Dokument Damasceński
EwPt	Ewangelia Piotra
3 Ezd	Trzecia Księga Ezdrasza
4 Ezd	Czwarta Księga Ezdrasza
HenEt	Księga Henocha etiopska
HenSłow	Księga Henocha słowiańska
Jub	Księga Jubileuszów
3 Mch	Trzecia Księga Machabejska
4 Mch	Czwarta Księga Machabejska
PsSal	Psalmy Salomona
TestAbr	Testament Abrahama

TestAs	Testament Asera
TestBen	Testament Beniamina
TestDan	Testament Dana
TestHi	Testament Hioba
TestIss	Testament Issachara
TestIz	Testament Izajasza
TestJud	Testament Judy
TestLew	Testament Lewiego
TestRub	Testament Rubena
WnbMż	Wniebowzięcie Mojżesza

Literatura qumrańska

1 QH	Hodajot (Hymny)
1 QIza	Pierwszy rękopis Księgi Izajasza
1 QM	Milhamah (Reguła Wojny)
1 QpHab	Komentarz do Księgi Habakuka
1 QS	Serek hajjahad (Reguła Zrzeszenia)
1 QSa	Uzupełnienie Reguły Zrzeszenia
4 Q398	4 QMMT e (fragmenty „Niektórych z nakazów Tory”)
4 Q503-509	Numery 503-509 (Fragmenty tekstu liturgicznego)
4 QFlor	Florilegium (albo „Midrasz na czasy ostateczne”)
4 QMMT	Miqsat Ma‘aseh Torah (niektóre z nakazów Tory)
4 QpNa	Komentarz do Księgi Nahuma
4 QPrNab	Modlitwa Nabonida
4 QpsDan	Fragmenty apokryficzne tekstu, zaliczanego do cyklu utworów o Danielu
4 QTest	Testimonia
11 Q05	Zwój Psalmów
11 QPsa	11 Q05

Literatura rabinacka
W celu odróżnienia traktatów o tej samej nazwie przed skrótem ich nazwy umieszcza się następujące litery: m (Miszna), t (Tosefta), b (Talmud babiloński), j (Talmud jerozolimski).

Abot	Pirque ‘Abot
BB	Baba Batra
Ber	Berakot
BQ	Baba Qamma
Dem	Demai
DeutRab	Deuteronomium Raba
Er	Erubin
Git	Gittin
GnR	Genesis Raba
Hag	Hagiga
Jad	Jadajim
Jeb	Jebamot
Jom	Joma
Ket	Ketubbot
Mek	Mekilta
Men	Menahot
Ned	Nedarim
Nez	Neziqin
Nid	Niddah
Ohal	Ohalat
Pes	Pesahim
Qid	Qiddusin
Sab	Sabbat

Sanh	Sanhedrin
Seb	Sebi‘it
Seq	Seqalim
Sof	Soferim
Sot	Sota
Suk	Sukkot
Tam	Tamid
Toh	Toharot
Zab	Zabim

Dzieła pisarzy starożytnych

Ad Autol.	Teofil Antiocheński, Ad Autolicum
Ad Marc.	Tertulian, Adversus Marcionem
Adv. Eunom.	Grzegorz z Nyssy, Adversus Eunomium
Adv. haer.	Ireneusz, Adversus haereses
Ann.	Tacyt, Annales
Ant.	Józef Flawiusz, Antiquitates Judaicae
Apol.	Justyn, Apologia; Platon, Apologia
Barn.	List Barnaby
Bell.	Józef Flawiusz, De bello Judaico
Bib. Ant.	Pseudo-Filon, Starożytności biblijne
C. Ap.	Józef Flawiusz, Contra Apionem
Cat.	Cyryl Jerozolimski, Catechesis
1 Clem.	Pierwszy List Klemensa Aleksandryjskiego
2 Clem.	Drugi List Klemensa Aleksandryjskiego
De Dec.	Filon, De Decalogo
De praescr. haer.	Tertulian, De praescriptione haereticorum
De Prov.	Filon, De Providentia
De vir. ill.	Hieronim, De viris illustribus
Dial. cum Tryph.	Justyn, Dialogus cum Tryphono
Did.	Didache
Didasc. Apost.	Didascaliae Apostolorum
Ep.	Fulgencjusz, Epistula 2,29
Ep. ad Pol.	Ignacy Antiocheński, Epistula ad Policarpum
Eph.	Ignacy Antiocheński, Ad Ephesios
Geogr.	Strabon, Geographika (hypomnemata)
Geor.	Wergiliusz, Georgiki
Hom.	Meliton z Sardes, Homilia
Hist.	Herodot, Historiae (Dzieje); Liwiusz, Historiae (Dzieje Rzymu od założenia miasta)
Hist. eccl.	Euzebiusz, Historia ecclesiastica; Rufin, Historia ecclesiastica
In Flacc.	Filon, In Flaccum
In Ioan.	Orygenes, In Ioannem
In Mal.	Hieronim, In Malachiam
Leg. ad Gai.	Filon, Legatio ad Gaium
Magn.	Ignacy Antiochenski, Ad Magnesios
Mart. Pol.	Martyrium Polycarpi
Migr.	Filon, De Migratione Abrahami
Paed.	Klemens Aleksandryjski, Paedagogus
Phil.	Polikarp, Ad Philippenses
Philad.	Ignacy Antiocheński, Philadelphios
Rep.	Platon, Republica
Rom.	Ignacy Antiocheński, Ad Romanos
Sacr. AC	Filon, De Sacrificiis Abelis et Caini
Smyr.	Ignacy Antiocheński, Ad Smyrnos
Trall.	Ignacy Antiocheński, Ad Tralleos
Tract. in Joan.	Augustyn, Tractatum in Joannis evangelium
Vita	Józef Flawiusz, Vita Josephi

Dokumenty Kościoła

AAS	„Acta Apostolis Sedis”
DM	Dekret o działalności misyjnej Kościoła Ad gentes
KDK	Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes
KK	Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium
KKK	Katechizm Kościoła Katolickiego
KO	Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum

Encyklopedie, słowniki, podręczniki, prace zbiorowe i czasopisma

AB	Anchor Bible
ABD	Anchor Bible Dictionary
ABRL	Anchor Bible Reference Library
ACW	Ancient Christian Writers, New York: Newman 1946-
AnBib	„Analecta Biblica”
ANET	James Pritchard (red.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, wyd. 3, Princeton University Press 1969
ANF	Ante-Nicene Fathers, red. Alexander Roberts i James Donaldson, Buffalo: Christian Literature 1885-1896; repr. Peabody, Mass.: Hendrickson 1994
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
BEThL	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
Bib.	„Biblica”
BiKi	Bibel und Kirche
BiOr	Bibiotheca Orientalis
BIS	Biblical Interpretation Series
BJS	Brown Judaic Studies
BLS	Bible and Literature Series
BNTC	Black’s New Testament Commentaries
BTS	Bible et Terre Sainte
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
Byz/ByzLect	The Greek New Testament
CB	„Coniectanea biblica”
CBC	Collegeville Bible Commentary
CBH	Comentario Bíblico Hispanoamericano
CBQ	„Catholic Biblical Quarterly”
CBQ.MS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CCSG	Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout: Brepols 1977-
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout: Brepols 1953-
ClWS	Classics of Western Spirituality, London: 1978-
CRI	Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
CSCO	Corpus scriptorum christianorom orientalium, red. I. B. Chabot i in., Paris: Republicae; Leipzig: Harrasowitz; Louvain: Peeters 1902-
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienna: Geroldi 1866-
CuBi	Cultura Biblíca
DS	H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg in Br. 1976 (wyd. 36)
EKK	Evangelisch-katholische Kommentar
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon
EstB	„Estudios biblicos”
EstEcl	„Estudios Eclesiásticos”

FC	Fathers of the Church, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 1947-
FCB	Federal Council Bulletin
FOTL	Forms of the Old Testament Literature
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FTS	Freiburger Theologische Studien
FzB	Forschung zur Bibel
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller, Berlin: Akademie 1897-
GNO	Gregorii Nysseni opera, Leiden: E. J. Brill 1966-
GNS	Good News Studies
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HD	„Homo Dei"
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HNTC	Harper's New Testament Commentaries
HThKNT	Herder Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HUTh	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
HThR	„Harvard Theological Review"
ICC	International Critical Commentary
IDB	Interpreter's Dictionary of the Bible
IDBSup	Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplements
Interp.	„Interpretation"
ISBE	International Standard Bible Encyclopedia
ITC	International Theological Commentary
IVP.NT	InterVarsity Press New Testament Commentary Series
JAAR	„Journal of the American Academy of Religion"
JBL	„Journal of Biblical Literature"
JFSR	„Journal of Feminist Studies in Religion"
JPS	Jewish Publication Society
JSNT	„Journal for the Study of the New Testament"
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JSOT	„Journal for the Study of the Old Testament"
JThS	„Journal of Theological Studies"
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
La S.B.	La Sacra Bibia (Torino)
LeDiv	Lectio Divina
LFC	Library of the Fathers of the Holy Catholic Church, red. E. B. Pusey, J. Keble i J. H. Newman. Oxford 1838-1888
LHR	Lectures on the History of Religions
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MBC	Mercer Biblical Commentary
MD	„La Maison-Dieu"
MSSNTS	Monograph Series. Society for New Testament Studies
NAC	New American Commentary
NCBC	New Century Bible Commentary
NIBC	New International Biblical Commentary
NIC	New International Commentary
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
Not.	„Notitiae"
NPNF	Nicene and Post-Nicene Fathers, red. P. Schaff i in., dwie serie, New York: Christian Literature I887 1894; repr. Peabody: Hendrickson 1994
NT	„Novum Testamentum"

NT.S	Supplements to „Novum Testamentum”
NTMes	New Testament Message
NTS	New Testament Studies
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTMes	Old Testament Message
ÖTK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar
PG	Patrologia Graeca, red. J.-P. Migne, Paris 1857-1866
PL	Patrologia Latina, red. J.-P. Migne, Paris 1844-1864
PLS	Patrologiae Latinae Supplementum, red. A. Hamman, Paris 1957-1971
PO	Patrologia Orientalis, red. R. Graffin, P. Nau i in., Paris: Firmin-Didot 1907-
POK	Pisma Ojców Kościoła
PSP	Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy
PŚNT	Pismo Święte Nowego Testamentu
PŚST	Pismo Święte Starego Testamentu
PTA	Papyrologishe Texte und Abhandlungen, Bonn: Habelt 1968-
PTS	Patristische Texte und Studien, Berlin: De Gruyter 1964-
RB	„Revue Biblique”
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RNT	Regensburger Neues Testament
SACH	Studies in American Church History
SB	Sources Bibliques
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SBL.MS	Society of Biblical Literature. Monograph Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SC	Sources chrétiennes, red. H. de Lubac, J. Daniélou i in., Paris: Cerf 1942-
SP	Sacra Pagina
StLi	„Studia liturgica”
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
TU	Texte und Untersuchungen, Berlin: Akademie 1883-
VF	Verkündigung und Forschung
VT	„Vetus Testamentum”
WA	Luther Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]
WA.DB	- Deutsche Bibel
WBC	Word Bible Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WMWKB	Wprowadzenie w myśli i wezwanie ksiąg biblijnych
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	„Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft”
ZMis	„Zeszyty Misjologiczne”
ZNTW	„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft”
ŹMT	Źródła Myśli Teologicznej

Inne skróty

A	Kodeks Aleksandryjski
ad loc.	ad locum
ang.	angielski
arab.	arabski
aram.	aramejski
art.	artykuł, articulus
AT	Altes Testament
B	Kodeks Watykański
BP	Biblia poznańska
bp	biskup
BT	Biblia Tysiąclecia
BW	Biblia Wujka
C	Kodeks Efraima
cd.	ciąg dalszy
Chr.	Chrystus
cm	centymetr
cyt.	cytat
D	Deuteronomista
dosł.	dosłownie
dys.	dysertacja
dz. cyt.	dzieło cytowane
E	Elohista
f.	in folio
fasc.	fasciculum
frag.	fragment
franc.	francuski
FS	Festschrift
gr.	grecki
hebr.	hebrajski
hiszp.	hiszpański
in.	inny
itd.	i tak dalej
itp.	i tym podobne
J	Jahwista
jr	junior
jw.	jak wyżej
kan.	kanon
Kap.	Kapitel
km	kilometr
kol.	kolumna
ks.	księga, ksiądz
KUL	Katolicki Uniwersytet Lubelski
La	Vetus Latina
lm	liczba mnoga

lp	liczba pojedyncza
LXX	Septuaginta
łac.	łaciński
m	metr
m.in.	między innymi
n.	następny
n.p.m.	nad poziom morza
NAB	New American Bible
nacz.	naczelny
NCB	New Claredon Bible
niem.	niemiecki
NIV	New International Bible
NJV	New Jewish Version
NKJV	New King James Version
nn.	następni
np.	na przykład
n.p.m.	nad poziomem morza
nr	numer
NRSV	New Revised Standard Version
NT	Nowy Testament/New Testament/Neues Testament
ok.	około
oprac.	opracował
oryg.	oryginał
os.	osoba
OT	Old Testament
P	Pismo Kapłańskie (Dokument Kapłański, Kodeks Kapłański)
par.	pararela, paragraf
pol.	polski
poł.	połowa
popr.	poprawiony
por.	porównaj
poszerz.	poszerzony
p.p.m.	poniżej poziomu morza
pr. zbior.	praca zbiorowa
pref.	prefatio
przekł.	przekład
przyp.	przypis
q.	questio
Q	Quelle
r.	rok
REB	Revised English Bible
red.	redakcja, redaktor
repr.	reprint
rozdz.	rozdział
RSV	Revised Standard Version
S	Kodeks Synajski
s.	strona
sec.	sectio
ser.	seria
ST	Stary Testament

syr88	grecki rękopis (Ha)
św.	święty
t.	tom
tj.	to jest
tłum.	tłumaczenie, tłumacz
TM	tekst masorecki
tr.	traktat
tys.	tysiąc, tysiąclecie
tzn.	to znaczy
tzw.	tak zwany
UKSW	Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
ur.	urodzony
VL	Vetus Latina
W	Kodeks Wenecki
w.	wiersz, werset (przed cyframi arabskimi); wiek (po cyfrach rzymskich)
Wlg.	Wulgata
wyd.	wydanie, wydawca
z.	zeszyt
zm.	zmarły
zob.	zobacz
zwł.	zwłaszcza
zbior.	Zbiorowy

PROLOG

Postęp nauk biblijnych w XX w. jest imponujący. Krytyka form i krytyka tradycji wykazały, że za tekstami kryje się długi proces, wskutek którego każda tradycja biblijna osiągnęła swoją ostateczną postać. Idee i praktyki religijne poszczególnych okresów historycznych zostały rozjaśnione badaniami współczesnych im zjawisk w otaczającym świecie Bliskiego Wschodu. Lingwistyka porównawcza i badania semantyczne, dostarczające coraz ściślejszych definicji zmian w znaczeniu słów, jakie dokonywały się w historii, uświadomiły nam wagę, jaką pierwotnie przywiązywano do tekstów i ich oryginalnego znaczenia. Historię, stanowiącą tło dla obydwu Testamentów, udało się – często z pomocą zadziwiających odkryć archeologicznych – zrekonstruować w sposób dokładniejszy niż kiedykolwiek przedtem. Krytyka tekstu w swych poszukiwaniach najwcześniejszej formy tekstów biblijnych otrzymała nowy bodziec dzięki odkryciom rękopisów qumrańskich, starszych od wszystkich rękopisów dotąd dostępnych. Coraz większa wrażliwość na akcent teologiczny różnych ksiąg biblijnych znacznie poszerzyła naszą ocenę bogatej polifonii, która tworzy chór Pisma Świętego, a egzegeci Starego i Nowego Testamentu rozwiązywali tymczasem problemy związane z prawidłową interpretacją tekstu.

Nieodzownym narzędziem intelektualnym, które umożliwiło osiągnięcie tego postępu, stała się metoda historyczno-krytyczna. Metodę tę, co prawda, niekiedy wykorzystywano do podważenia historycznej podstawy chrześcijaństwa i autorytetu Pisma Świętego, ale prawdą jest też, iż żadna metoda nie jest całkowicie wolna od założeń filozoficznych i że w niektórych przypadkach związek metody z treścią jest tak ścisły, że praktycznie nie sposób określić, ile w pewnych badaniach biblijnych zależy od metody naukowej, a ile od przyjmowanych hipotez, uprzedzeń, oczekiwań i subiektywnych postaw emocjonalnych. Faktem zaś pozostaje, że Biblia jest zbiorem tekstów literackich i że dotarły one do współczesnego czytelnika jako przesłanie odmiennych kultur – starożytnego Izraela i wczesnego Kościoła. Co więcej, teksty Pisma Świętego są wyrazem odmiennego świadectwa o określonych wydarzeniach, które miały miejsce w szczególnym miejscu i czasie w historii. W konsekwencji, historyczne podejście do Biblii nie tylko jest uprawnione, ale także nieodzowne. Ponieważ słowo Boże jest od dawien dawna przepowiadane w słowach ludzkich, przeto Biblię można i trzeba czytać i studiować w świetle jej właściwego tła historycznego i w jej ówczesnym kontekście społecznym i kulturalnym. Natomiast z tej racji, że opowiada ona o wydarzeniach, które wywierały wpływ na życie starożytnych Izraelitów i pierwszych chrześcijan, jest rzeczą rozsądną wykorzystać narzędzia i techniki metody historycznej w celu lepszego zrozumienia etapów historii zapisanych w Biblii.

Teksty Biblii zostały napisane przez różnych autorów, i to ze względu na określone cele i dla historycznych społeczności, które nawiązywały do pewnych wcześniejszych tradycji. Księgi biblijne zazwyczaj przekazują pośrednie albo bezpośrednie informacje o swoich autorach, przeznaczeniu oraz okolicznościach i dacie powstania. Nie zawsze jednak tak jest. Na przykład, nie można osiągnąć żadnej pewności w kwestii, kto napisał List do Hebrajczyków. Cała nasza wiedza na ten temat sprowadza się do tego, że ułożył go ktoś niezwykle utalentowany, biegle znający grekę i dobrze obznajomiony z tradycją żydowską. Powszechnie się przyjmuje, że Paweł nie jest jego autorem, ale wszelkie próby wskazania konkretnego autora, tak dobrze znającego zarówno tradycję żydowską, jak i grecką, ostatecznie pozostają w sferze domysłów. Obecnie, gdy pytamy o autorstwo tego listu, stawiamy pytania natury historycznej i literackiej. W sprawie zatem takiej jak ta odwołanie się do kanonu i natchnienia nie mogłoby zostać uznane za odpowiedź możliwą do zaakceptowania. List do Hebrajczyków niewątpliwie jest częścią kanonu biblijnego, ale kanoniczny status tego tekstu nie daje odpowiedzi na pytanie o jego autorstwo, a ponieważ brak źródeł nie pozwala wyrobić sobie jasnego zdania na ten temat, nie możemy, jak się wydaje, uczynić niczego lepszego, jak zgodzić się z opinią wielkiego teologa Orygenesa, który zajmował się tą kwestią wcześniej, a mianowicie w III w., i doszedł do następującego wniosku: „Tylko Bóg wie, kto rzeczywiście napisał ten list" (Euzebiusz, Hist. eccl. 6,21).

W studiach biblijnych słowo „krytyka" nie zakłada krytyki sofistycznej. Terminu tego używa się raczej w sensie etymologicznym, czyli w sensie szczegółowego badania i odróżniania, aby wyrobić sobie właściwy sąd. Metodę historyczną nazywa się krytyczną nie dlatego, że krytykuje Biblię albo stara się wzbudzić sceptycyzm wobec prawdy orędzia biblijnego, lecz z tego powodu, że na każdym etapie korzysta z pomocy kryteriów naukowych, które starają się być możliwie obiektywne. Proces ten w zasadzie jest racjonalną refleksją nad danymi uzyskiwanymi w trakcie badań literackich, historycznych i archeologicznych. Metoda historyczno-krytyczna jako postępowanie naukowe nie ma destrukcyjnych zamiarów i w żadnym przypadku nie należy traktować jej jako niebezpiecznej dla wiary chrześcijańskiej, jako żywiącej wobec niej wywrotowe intencje czy nie mającej dla niej żadnego szacunku. Jeśli stosuje się ją w sposób właściwy, nie tylko w żadnym sensie nie okazuje się destrukcyjna, ale, przeciwnie, pomaga ustalić, jakie znaczenie nadawano tekstom biblijnym w ich pierwotnym, historycznym środowisku wtedy, gdy je pisano albo przekazywano.

Metoda historyczno-krytyczna, stosowana w sposób obiektywny, nie zakłada jako taka żadnego *a priori*. Oczywiście, żaden ludzki komentator nie jest w stanie zająć absolutnie bezstronnego i neutralnego punktu

widzenia i dlatego jeśli stosowaniu krytyki biblijnej towarzyszą pewne założenia czy nawet uprzedzenia, nie zależą one od samej metody, lecz od filozoficznych bądź hermeneutycznych wyborów, które mogą być tendencyjne. W takich przypadkach można zatem stawiać pytanie, czy pewne błędne wnioski należy wiązać z samą metodą czy ze sposobem, w jaki była ona stosowana od czasów oświecenia.

Do dzisiaj czołowi przedstawiciele krytyki historycznej nie osiągnęli jednomyślności w zasadniczych kwestiach metodologicznych, związanych z jej stosowaniem. Niemniej, postępy w biblistyce (osiągnięte także dzięki krytyce narracji, retoryki i reakcji odbiorcy) dowiodły wagi podejścia literackiego i efektywności metod literackich. W przypadku jednak Biblii nigdy nie można stosować krytyki literackiej w całkowitym oderwaniu od perspektywy historycznej, chociażby tylko z tej racji, że jej tekst jest tekstem starożytnym, powstałym w obcym kontekście kulturowym. Bez znajomości historii i kultur czasów biblijnych komentator może łatwo zniekształcić znaczenie tekstów biblijnych, narzucając obcy im punkt widzenia. Właśnie w tym zakresie rezultaty, uzyskane na drodze badań historyczno-krytycznych, okazały się bardzo wzbogacające i pełniły oraz nadal pełnią wartościową służbę wobec Kościoła. Sytuując historię izraelską i wczesnochrześcijańską w szerszym kontekście starożytnego Bliskiego Wschodu i świata śródziemnomorskiego, pokazuje ona, że wydarzenia biblijne, tak jak dokonywały się one najpierw w Izraelu, a później w Jezusie i Jego Kościele, nie miały miejsca w jakiejś atmosferze nierealności czy na ziemi niczyjej. Przeciwnie, podejście metody historyczno-krytycznej ustala bardzo realną i ścisłą relację między światem, opisywanym w Biblii, a światem, w którym żyjemy. Jej odwaga usuwania warstw filtracyjnych, które przyzwyczajenie i rutyna nakładały na czytelnika Pisma Świętego, a także zwrócenie większej uwagi na historyczne tło tekstów biblijnych, umożliwiło świeże podejście do Biblii, otwierając „nowe możliwości rozumienia świata biblijnego w jego oryginalności" (por. przedmowa kard. Josepha Ratzingera do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*). Tego rodzaju twierdzenia nie mogą jednak przeoczyć faktu, że metoda historyczna jest zjawiskiem historycznym i jako taka musi podlegać takiemu samemu dokładnemu badaniu, takiej samej krytyce i rewizji, jak inne elementy ludzkiej historii. Ale nawet gdyby trzeba przeprowadzić jej krytykę i dokonać pewnej rewizji, nie znaczyłoby to jeszcze w żadnym przypadku, że powinniśmy zrezygnować z niej całkowicie i absolutnie jako z metody, która przestała być użyteczna.

Rozpoczynając od badań literackich i historycznych, bynajmniej nie musimy ich deprecjonować, aby stwierdzić, że Biblia jest nie tylko literaturą, archeologią i historią. Jeden przykład powinien wystarczyć do wyjaśnienia tej kwestii. Powierzchowną warstwę ukrzyżowania Jezusa mogli oglądać wszyscy, którzy w tym czasie byli w Jerozolimie. Ukrzyżowanie to, jako historyczny fakt należący do przeszłości, było egzekucją, która została nakazana przez sąd i którą można starać się zrozumieć, biorąc pod uwagę ścieranie się sił religijnych i politycznych, które działały w Palestynie na początku ery chrześcijańskiej, gdy Poncjusz Piłat był rzymskim namiestnikiem Judei. Co jednak możemy – z czysto historycznego punktu widzenia – powiedzieć o wartości zbawczej śmierci Jezusa Chrystusa? Historyk jest w tym przypadku zupełnie bezradny. Może jedynie powiedzieć, co wczesny Kościół uczynił z krzyża, i stwierdzić, na przykład, że rozpamiętywanie krzyża Jezusa skłoniło chrześcijan do godnego uwagi zaparcia się samych siebie i podjęcia odważnego zobowiązania, a mianowicie szerzenia orędzia Jezusa. Żaden sąd historyczny nie może potwierdzić ani zaprzeczyć, że Jezus Chrystus żył, umarł i powstał z martwych, aby uwolnić nas od grzechu i obdarzyć nas nowym życiem. Boże, zbawcze znaczenie wydarzeń historycznych nie jest dostępne obiektywnej obserwacji historycznej; objawia się ono wyłącznie wierze dzięki mocy Ducha Świętego. Nawet jeśli historyk jest osobą wierzącą, nie może, polegając na badaniach literackich i historycznych, dostrzec, że Bóg był obecny i aktywny w wydarzeniu krzyża, poddając wszelki ludzki grzech sądowi i jednając grzeszną ludzkość z Bogiem.

W rezultacie opisowa wiedza historyczna rozróżnia między historią a teologią, określając najpierw historyczny charakter wydarzenia, a następnie znaczenie, jakie Kościół w nim odkrywa. Należy jednak unikać przeciwstawiania faktów historycznych ich interpretacji teologicznej. Teologiczna treść Pisma Świętego nie jest czymś dodanym do nieteologicznej treści historycznej. Pisarze biblijni nie oddzielają wydarzenia historycznego (śmierć Jezusa na krzyżu) od jego znaczenia zbawczego (śmierć Chrystusa „za nas"). Spostrzegają jedno wydarzenie zbawcze i go doświadczają – „Chrystus umarł za nasze grzechy zgodnie z Pismem" (1 Kor 15,3) – i mówią o tym swoim doświadczeniu za pomocą wielkiej różnorodności wyrażeń teologicznych. Zbawcze znaczenie śmierci Jezusa nie jest subiektywną interpretacją, narzuconą na wyłącznie historyczne wydarzenie. Wiara chrześcijańska nie jest rezultatem interpretacji soteriologicznej, lecz zostaje wzbudzona przez wydarzenie soteriologiczne, jakim jest odkupieńcza śmierć Jezusa Chrystusa za nas. Wiara jest niewątpliwie potrzebna do zauważenia i ujęcia tego znaczenia, ale niczego nie stwarza: jest ona sposobem widzenia, który jest dostosowany do postrzegania rzeczywistości Bożych i po prostu je rozpoznaje i uznaje. Obydwa elementy – fakty historyczne i rozumienie teologiczne – są wewnętrznie z sobą związane, tak że historycy, którzy zrzekają się odpowiedzialności teologicznej, po prostu zamykają oczy na teologiczne aspekty i implikacje badań biblijnych.

Krytyka biblijna stawia tylko takie pytania, na które może odpowiedzieć, korzystając ze swej metody, i zajmuje się tylko takim zbiorem faktów, które podlegają badaniom historycznym. Jej zadanie polega na

rekonstrukcji z możliwie największą dokładnością pełnego ludzkiego wymiaru tekstu biblijnego, ale nie jest w stanie przedostać się poza ludzkie czyny, doświadczenia, instytucje i idee, aby dostrzec obecność Boga z ludem Bożym w historii. Z tej racji nie należy oczekiwać od opisowej nauki historycznej niczego więcej, niż może ona, używając swych metod, osiągnąć w sposób kompetentny.

Innymi słowy, tekst, na którym skupia się krytyka historyczna, jest w swym charakterze teologiczny. Pisarze biblijni pisali „z wiary i dla wiary", aby dać świadectwo wydarzeniom, które doprowadziły ich do wiary, i wzbudzić albo powiększyć wiarę w swoich czytelnikach. Głosili obecność Boga z ludem Bożym w historii, rozjaśniając ich sytuację życiową, uwalniając ich od przeszłości i otwierając przed nimi przyszłość. W związku z tym Ewangelia Jana zawiera zdanie, które w bardzo realnym sensie można odnieść do całego orędzia biblijnego: „Te [znaki] zaś zapisano, abyście uwierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego" (J 20,31).

Jeśli sobie uświadomimy, że metoda historyczno-krytyczna bada tekst biblijny w ten sam sposób, w jaki badałaby każdy inny wyraz ludzkiego umysłu, nie możemy nie zdać sobie sprawy z nieadekwatności krytyki historycznej, co najmniej w tej postaci, w jakiej ją się szeroko akceptuje w badaniach Pisma Świętego jako świadectwa jedynego w swoim rodzaju objawienia się Boga ludowi Bożemu Starego i Nowego Testamentu oraz w ujawnieniu teologicznej treści Pisma Świętego. Odrywając tekst biblijny od nurtu życia Kościoła, zepchnęłaby go w przepaść zobiektywizowanej przeszłości, nie mającej nic do powiedzenia współczesności. Sami pisarze biblijni nigdy nie traktowali w taki sposób swojej własnej przeszłości. Ich przeszłość była raczej ustawicznym stawianiem pytań, wyzwaniem i konfrontacją.

Jest jeszcze inny temat, który wymaga szczególnego potraktowania w prologu do *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego*. Społecznym kontekstem krytyki biblijnej nie jest Kościół, lecz krąg biblistów, który nie jest wspólnotą wiary, lecz grupą podobną do każdej innej grupy zawodowej (cechu), wyróżniającej się swoistym „zawodowym" etosem i wyspecjalizowanym językiem technicznym. W ten sposób bibliści starają się zachować wolność intelektualną, aby mogli wykonywać swoją pracę, nie będąc krępowani interwencjami kościelnymi i cenzurą. Naukowcy ci istotnie mają zaufanie do środowiska naukowego oraz są przekonani, że wolna i otwarta dyskusja oraz krytyka naukowa są najlepszymi środkami ustrzeżenia się poważnych błędów w rozwoju nauki. Jeżeli jakiś fakt zostaje ustalony jako prawdziwy, to prawdę tę trzeba poddać krytyce innych naukowców, a nie władzy kościelnej.

Można zrozumieć niechęć wielu uczonych do uprawiania egzegezy biblijnej w kontekście eklezjalnym. Od samego początku szerokie kręgi kościelne oceniały stosowanie metod naukowych w badaniach Biblii jako nieodpowiednie, a godnym ubolewania skutkiem tej wzajemnej nieufności było niewykształcenie się wewnętrznej relacji między egzegezą historyczną a objaśnianiem Pisma Świętego w życiu Kościoła. Jedną zatem z ironii najnowszej historii Kościoła jest strata, która została spowodowana oddzieleniem tych dwóch różnych i często antagonistycznych dziedzin. W dziedzinie nauki badania Biblii były prowadzone w sposób maksymalnie naukowy, dynamiczny i przy międzynarodowej współpracy uczonych. Badania te nie pozostały ukryte w dziełach dostępnych tylko dla specjalistów. Obecnie istnieje ogromna literatura, z której mogą korzystać niespecjaliści we własnych próbach zrozumienia i interpretowania Pisma Świętego. Wiedza, która jest dostępna w tej dziedzinie, nie znalazła jednak jeszcze jakoś wyrazu w przepowiadaniu i nauczaniu Kościoła.

W konsekwencji tej szczególnej sytuacji odczuwa się potrzebę nowego czytania Biblii, zarówno w Kościele, jak i na podstawowym poziomie życia kościelnego. Istnieje głębia sensu w tekście Pisma Świętego, która pozostaje ukryta przed uczonym, dopóki tekst ten nie stanie się przedmiotem przepowiadania Kościoła i Kościołowi. Ostateczną treścią Pisma Świętego jest świat, w którym Bóg przychodzi w sądzie i łasce – treść, którą powinno się głosić i której należy słuchać, i która wydaje owoce w życiu, zanim ktokolwiek, nawet najznakomitszy uczony, jest w stanie właściwie pojąć jej naturę.

Dlatego proponujemy, na zasadzie alternatywy, egzegezę katolicką czy kościelną, tzn. czytanie Biblii, które objaśniając tekst biblijny, ma na uwadze przede wszystkim wspólnotę wiary. Jeżeli Biblia jest tekstem, który wyrósł z wiary i życia Kościoła za sprawą Ducha Świętego, musi istnieć wewnętrzna relacja między Kościołem a Biblią. Z jednej strony, Pismo Święte wyłoniło się z tradycji wspólnoty wierzących i stało się słowem Boga skierowanym do wspólnoty, a z drugiej – Kościół jest sługą i świadkiem żyjącego Słowa Bożego, którego świadkami byli apostołowie, i spoczywa na nim zadanie interpretowania Biblii we wszystkich nowych sytuacjach swego życia, wydobywając z niej wciąż nowe znaczenie, czerpiąc z niej natchnienie i życie. Katolicka, czyli powszechna, więź Kościoła powinna być hermeneutycznym miejscem i środowiskiem egzegezy Pisma Świętego.

Biblia i Kościół są związane wzajemną relacją. Wspólnota wiary nie może istnieć jako Kościół Jezusa Chrystusa niezależnie od ducha i mocy słowa Bożego, i na odwrót – słowo to ostatecznie zmierza do stworzenia i podtrzymania wspólnoty wiary. Biblia jest martwą literą, jeśli się jej nie czyta i się nią nie żyje w żywym Kościele. Tak samo Kościół jest martwą organizacją, jeśli go nie kształtuje, nie wzmacnia i stale nie odnawia

żywe słowo Boga. W świadectwie Biblii Kościół znajduje pokarm dla swej wiary, źródło dla swej myśli i wytyczną dla swej działalności. Kościół pozostaje żywy, wierny i aktywny tylko w takiej mierze, w jakiej słucha Słowa.

Bóg uczynił Pismo Święte konstytutywnym elementem Kościoła, aby przy pomocy Ducha Świętego mógł on wypełnić swoją misję głoszenia wszystkim narodom zbawczej mocy Ewangelii. Kościół ma zatem do odegrania istotną rolę w interpretacji świętych tekstów. Ten sam Duch Święty, który natchnął świętych autorów, nadal działa w Kościele za pośrednictwem różnych charyzmatów, zwłaszcza w zakresie nauczania i odpowiedzialności duszpasterskiej, i byłoby rzeczą błędną przeciwstawianie jednej władzy drugiej. Dla wspólnoty wiary Biblia nie jest archiwum przeszłości. Ludzkie słowa w Piśmie Świętym są tylko kanałami dla innego Słowa, a ostatecznym celem interpretacji kościelnej jest usłyszenie słowa Bożego w tych ludzkich słowach. Duch Święty działający przez Biblię umożliwia więc Kościołowi korygowanie samego siebie. Kościół powinien zostać całkowicie przepojony duchem Pisma Świętego, stając się „słuchającą wspólnotą", która pilnie zwraca uwagę na znaczenie słowa biblijnego i odnosi je do obecnych realiów, uwalniając Biblię od przeszłości, w której zamierzało ją zamknąć czytanie wyłącznie historyczne.

Autentycznie katolickim podejściem do Biblii jest podejście, które utrzymuje związek z życiem Kościoła oraz czerpie ducha i zamiar z perspektywy wiary, zakorzenionej w Piśmie Świętym jako słowie Bożym podanym w całkowicie ludzkich terminach. Katolicki komentator poważnie traktuje kanon Pisma Świętego, tak że żaden tekst biblijny nie może być ujmowany w oderwaniu od całości objawienia biblijnego. Spogląda na całe orędzie ze ściśle chrystologicznej perspektywy i z świadomością, że ostatecznie Biblia odnosi się do paschalnego misterium śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. W takim podejściu do Pisma Świętego konkretny tekst biblijny postrzega się jako należący do wielkiego nurtu tradycji – życia Kościoła, wraz z jego doniosłymi okresami kryzysu i odnowy – określającego rozwój doktryn i ich reinterpretacje.

Chociaż hermeneutyka postkrytyczna stara się przywrócić ciągłość z długą tradycją interpretacji biblijnej przed oświeceniem, nie odrzuca całkowicie metod historyczno-krytycznych na korzyść jakiegoś niemożliwego „powrotu" do czasów przedkrytycznych. Jeżeli wiara rodzi się z tego, co się słyszy, a tym, co się słyszy, jest słowo Chrystusa (por. Rz 10,17), to wierność Słowu wymaga opowiedzenia się za wszystkim, co zwiększa zdolność słyszenia słowa. Dlatego potrzebna jest taka perspektywa interpretacji biblijnej, która uwzględnia osiągnięcia historycznego studium Biblii, ale zarazem wychodzi poza ten paradygmat, aby ustosunkować się do pewnych jego nieodpowiedniości oraz odkryć formę interpretacji najbardziej odpowiednią dla całej treści i ostatecznego znaczenia Biblii. Określenie i uznanie jego granic nie oznacza zniszczenia pola badań historycznych, a raczej ukazanie jego prawdziwej wartości i znaczenia.

Niniejszy komentarz biblijny jest rzeczywiście międzynarodowy i ekumeniczny. Kościół Jezusa Chrystusa doświadczył bardzo różnych dziejów, gdy rozprzestrzeniał się ze wschodnich obszarów basenu Morza Śródziemnego do Europy i Afryki, a następnie do Azji i Ameryki. Wśród narodów tych kontynentów i na tych obszarach doznawał i przeżywał okresy głębokich kryzysów i prób określenia się na nowo. Przez wszystkie te wieki pozostał jednak wielką i żywotną siłą, ponieważ jego uniwersalne orędzie zostało przy pomocy Ducha Świętego dostosowane do tak bardzo różnych ludów i kultur. Niewątpliwie, wiara chrześcijańska ma pewne uniwersalne elementy stałe, ale nawet apostolskie świadectwo o wydarzeniu Jezusa Chrystusa zostało zawarte w pojęciowych formach kultur I w. po Chr. Bóg nigdy nie przestał przemawiać do ludu Bożego za pośrednictwem Pisma Świętego, ale orędzie to zapuszcza korzenie na bardzo różnym terenie. Założenia i postawy chrześcijan, na które zawsze wywiera wpływ miejsce, jakie zajmują oni w historii, stale i nieuchronnie wyraża się w kategoriach, które stanowią część swoistej kultury. Nasza interpretacja nosi ślady szczególnego czasu i kultury, swoistego zbioru tradycji i doświadczeń, i dlatego wiara chrześcijańska zawsze zakłada określoną formę kulturową i przybiera kształt w szczególnym czasie historycznym. Spostrzeżenie to pomaga zrozumieć, że słowo Boga wykracza poza kultury, w których zostało wyrażone, i posiada zdolność ubogacania ludzi w ich szczególnych środowiskach kulturowych. Pozwala to również postrzegać Ewangelię na wiele nowych i ożywczych sposobów.

Jesteśmy przekonani, że chrześcijanie każdego Kościoła lokalnego mogą wiele się nauczyć od swoich braci i sióstr, żyjących i pracujących w innych warunkach historycznych i kulturowych. Chociaż rozwój doktrynalny odzwierciedla zmiany warunków w różnych czasach i kulturach, jednak zasada interpretacji katolickiej i kościelnej pozostaje ta sama: egzegeci, którzy przedstawiają orędzie Biblii, opierają się na solidnej pracy naukowej i starają się uwzględnić najnowsze wyniki badań naukowych. Najpełniejsze zrozumienie wszystkich tekstów biblijnych uzyskuje się w ramach toczącego się życia i kolejnych aktów (re)interpretacji uniwersalnej wspólnoty wiary. A więc prace egzegetów są w pewnym sensie odbiciem ich własnych kultur.

Prezentację *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego* zakończymy ogólnym rozważaniem na temat najbardziej charakterystycznych cech Biblii. Biblia nie jest księgą wyłącznie wyroczni Bożych ani jedynie zbiorem arcydzieł literackich. Od Księgi Rodzaju do Apokalipsy św. Jana stanowi wielką i żywą jedność o tyle, o ile daje świadectwo o zbawczych czynach Boga, z których dla chrześcijan przyjście i dzieło Jezusa Chrystusa jest głównym i centralnym. Jezus Chrystus jest dla chrześcijan spoiwem, które łączy księgi Starego i Nowego Testamentu i zabezpiecza jedność Biblii. Wszystko, co było przedtem, było przygotowaniem na Niego i wszystko, co nastało po Nim – rzeczywistość Kościoła, głoszenie słowa, sakramenty, charyzmaty – jest drogą, na której Jezus Chrystus spotyka się z nami i staje się nam bliższy dzisiaj. Pospolite przeświadczenie, które w Starym Testamencie dostrzega tylko Prawo, a w Nowym Testamencie wyłącznie Ewangelię, i które w Bogu Izraela widzi świętego Prawodawcę, a w Bogu Jezusa Chrystusa – kochającego Ojca, nie odpowiada Biblii. Utrzymuje bowiem w ten sposób, że Biblia mówi o dwóch różnych bogach albo że Biblia mówi różnie o tym samym Bogu. Jednakże słowa: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli" (Wj 20,2), są, być może, najważniejszymi w całym objawieniu na Synaju, ponieważ w nich kryje się obietnica całego późniejszego objawienia.

Prawda jest całością. Nie ma żadnego wewnętrznego kanonu w kanonie Pisma Świętego. Wprawdzie znajdują się w nim księgi, które zajmują centralne miejsce, i księgi, które niejako są na marginesie, ale żadna z nich nie może być traktowana jako pozbawiona znaczenia. Żywotne i niekiedy zaskakujące świadectwo prawdy chrześcijańskiej można znaleźć w wyraźnie drugorzędnych pismach, np. w Księdze Rut czy w Liście do Filemona. Każda księga znajduje się w Piśmie Świętym ze względu na całość i ze względu na interpretację całości. Jedna część rozjaśnia drugą, a odniesienia do różnych ksiąg są nieodzowne, aby objaśnić znaczenie danego fragmentu w jakiejś konkretnej księdze.

Wielu biblistów, starając się być specjalistami, nie zajmuje się kwestiami, które dotyczą Biblii jako całości. Wolą ukazywać różnorodność i bogactwo Biblii. Jest to oczywiste, ponieważ Biblia jest rzeczywiście bardzo bogatym zbiorem różnych ksiąg, ale zarazem Kościół nazywa ten zbiór ksiąg „Biblią", dając w ten sposób do zrozumienia, że należy go pojmować jako jedną księgę.

Refleksję nad jednością Biblii można rozpocząć od nakreślenia narracyjnego zarysu historii biblijnej albo wyjść od 1 P 1,10-12, być może najbardziej obszernego tekstu w Nowym Testamencie na ten temat. Nasze refleksje proponujemy jednak rozpocząć od innego punktu wyjścia. Na początku zauważmy, że wybrany zbiór różnych pism chrześcijańskich – od Ewangelii według św. Mateusza do Apokalipsy św. Jana – Kościół nazwał Nowym Testamentem. Do czego w tym przypadku odnosi się wyrażenie „Nowy Testament"? Wydaje się rzeczą dość zaskakującą, że odnosi do czegoś, co powiedział prorok Jeremiasz. Tak więc zupełnie na początku tej refleksji spotykamy się z przykładem czegoś, co współczesna krytyka literacka nazywa intertekstualnością. Intertekstualność polega na słyszeniu echa jakiegoś tekstu w innym tekście, odkryciu (albo ponownym odkryciu, gdyż starożytni wiedzieli o tym intuicyjnie) prawdy, że żaden tekst nigdy nie jest prawdziwy w sposób zupełnie autonomiczny; żaden tekst nie powstał niezależnie od innych tekstów i żadnego nie czyta się niezależnie od innych. Każdy tekst powstaje na zasadzie wchłonięcia i przetworzenia innych tekstów; zawsze implikuje inne teksty. Tak jest również w przypadku Biblii. Późniejsi pisarze i teologowie wykorzystują wcześniejsze pisma, dokonując ich „ponownego odczytania" (relektury), które rozwija nowe aspekty znaczeniowe. Te związki intertekstualne są szczególnie liczne w pismach nowotestamentowych dzięki wielości aluzji do tekstów Starego Testamentu i bezpośrednich z nich cytatów. W jakimś tekście wyraźnie nawiązuje się do dawniejszych fragmentów, chcąc pogłębić ich znaczenie albo potwierdzić ich spełnienie się, co sprawia, że Biblia jako całość charakteryzuje się swoistym wewnętrznym ruchem i szczególną interrelacyjnością jej części (tzn. wewnętrzną jednością).

Słowa, występujące w wyrażeniu „Nowy Testament", znajdują się w Jr 31,31-34 (tytułem jasności należy pamiętać, że prorok używa słowa *berit* i że to słowo hebrajskie można tłumaczyć jako „przymierze" albo „testament"; wyrażenie „Nowe Przymierze" jest zatem równoważne z wyrażeniem „Nowy Testament"):

> Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana –
> kiedy zawrę z domem Izraela (i z domem judzkim)
> nowe przymierze.
> Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami,
> kiedy ująłem ich za rękę,
> by wyprowadzić z ziemi egipskiej.
> To moje przymierze złamali,
> mimo że byłem ich Władcą
> – wyrocznia Pana.
> Lecz takie będzie przymierze,
> jakie zawrę z domem Izraela
> po tych dniach – wyrocznia Pana:

Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa
i wypiszę na ich sercu.
Będę im Bogiem,
oni zaś będą Mi narodem.
I nie będą się musieli wzajemnie pouczać
jeden mówiąc do drugiego:
„Poznajcie Pana!"
Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego
poznają Mnie – wyrocznia Pana,
ponieważ odpuszczę im występki,
a o grzechach ich nie będę już wspominał.

Co jest „nowego" w nowym przymierzu, mając na uwadze jego charakter teologiczny? Sercem nowego przymierza pozostaje Prawo Boże, ale gdy Bóg po raz pierwszy dał Prawo Izraelowi, było ono wyryte na kamiennych tablicach, a tym razem, przeciwnie, Bóg chce je nadać w sposób bardziej wewnętrzny („w głębi ich jestestwa" i „na ich sercach", w. 33). Będzie ono nadane w sposób bardziej wewnętrzny jeszcze w innym sensie, ponieważ warunkiem zawarcia nowego przymierza będzie specjalne eschatologiczne objawienie wybaczenia przez Boga grzechów ludzkich: „Odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał" (w. 34).

Tekst ten, Jr 31,31-34, został w całości zacytowany w Nowym Testamencie (Hbr 8,8b-12). Fakt ten niewątpliwie wpłynął na decyzję Kościoła o nazwaniu pism, które dodał do swego kanonu, „Nowym Przymierzem" czy „Nowym Testamentem". Określenie to pozwoliło Kościołowi też dostrzec istotną relację tych pism do pism wcześniejszych, odniesionych do Jezusa jako do „Mojżesza i Proroka". Zgodnie z terminologią Jeremiaszową, Prawo i Proroków można by, retrospektywnie, nazwać księgami „Starego Testamentu" czy „Pierwszego Przymierza", ale ważniejszy w tym względzie jest fakt, że zgodnie z inną tradycją nowotestamentową (por. 1 Kor 11,23-27) sam Jezus związał swoją mękę z Jeremiaszowym nowym przymierzem.

Z tej perspektywy jedność Biblii opiera się na niezasłużonej łasce Bożej. Jeremiaszowa obietnica nowego przymierza, opartego na współczuciu Boga dla grzeszników, musiała wywrzeć głębokie wrażenie na Jezusie. Wynika to zupełnie jasno z faktu, że Jezus – zgodnie z 1 Kor 11,23-25 – w nocy, gdy został wydany, wziął chleb i pobłogosławił go, a następnie połamał i dał swoim uczniom, mówiąc: „To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę". Podobnie, po wierzeczy wziął kielich i powiedział: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we krwi mojej".

Sam Jeremiasz nie nawiązuje jednak w swej wypowiedzi o nowym przymierzu do śmierci ofiarniczej, tym mniej do krwi. Dlatego w Piśmie Świętym, znanym Jezusowi, musimy gdzie indziej szukać tekstu, który pozwolił Mu dostrzec związek między nowym przymierzem, o którym mówi Jeremiasz, a swoją przebłagalną śmiercią. Tekstem tym jest Iz 52,13-53,12. Mówi on, że zamiarem Boga było zbawienie Izraela i wszystkich narodów dzięki przebłagalnemu i odkupieńczemu cierpieniu i śmierci Sługi Pańskiego. Uznając potrzebę ujmowania pism w ich najgłębszej wzajemnej relacji, Jezus czytał Jeremiaszową obietnicę nowego przymierza, opartego na odpuszczeniu grzechów, w świetle słów Izajaszowych, mówiących o cierpieniach Sługi Pańskiego:

(...) On był przebity za nasze grzechy,
zdruzgotany za nasze winy.
Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas,
a w Jego ranach jest nasze zdrowie.
... On wyda swe życie na ofiarę za grzechy ...
Dlatego w nagrodę przydzielę Mu tłumy,
i posiądzie możnych jako zdobycz,
za to, że Siebie na śmierć ofiarował
i policzony został pomiędzy przestępców.
A On poniósł grzechy wielu,
i oręduje za przestępcami (Iz 53,5-12).

W czasach Jezusa ten, kto chciał skutecznie przewodzić w Izraelu, musiał być skutecznym komentatorem Pisma Świętego. Pionierska rola Jezusa jako „interpretatora Pisma" wyjaśnia, dlaczego przed opuszczeniem swych uczniów uznał za konieczne zebrać ich razem i zespolić w niewzruszoną *ecclesia*, której bram nie przemoże piekło (Mt 16,18). Dokonał tego ustanawiając obrzęd, do którego Kościół zaczął się odnosić jako do „Wierzeczy Pańskiej" (1 Kor 11,20). W świetle tego obrzędu bramy piekielne nie mogą przemóc *Ecclesia*, ponieważ gdziekolwiek wzmaga się grzech, tam jeszcze obficiej rozlewa się łaska (Rz 5,20).

Nigdzie w Biblii nie został tak mocno podkreślony wewnętrzny związek między przebłagalną śmiercią Jezusa Chrystusa a Iz 53 niż w Rz 3-5:

> (...) wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego krwi (3,23-25).
>
> Jezus, Pan nasz... został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia (4,24-25).
>
> Bóg zaś okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami (5,8).

Przez swoje słowa i czyny, które wypowiedział i których dokonał w nocy, gdy został wydany, Jezus wyraził się jasno dla tych, którzy mają oczy do widzenia i uszy do słyszenia, że Jego śmierć dokonała się zgodnie z Pismem (por. 1 Kor 15,3). Wcześniejsze rozważania pomagają nam zrozumieć, dlaczego wewnętrznej jedności Pisma Świętego, i to na jej najgłębszym poziomie, doświadczamy właśnie podczas sprawowania Eucharystii. Chociaż w czasie każdego czytania Pisma Świętego Bóg może objawić się w życiu wierzących, to jednak najodpowiedniejszym środowiskiem dla tego wydarzenia jest zgromadzenie liturgiczne. W liturgicznym głoszeniu słowa Boga wspólnota chrześcijańska ma udział w wiedzy wraz z całym ludem Bożym i wspólnotą apostolską, która wydała Pismo Święte. Doświadczenie objawiającej się i odkupieńczej miłości Boga nie należy do przeżyć wyizolowanej jednostki, lecz do wspólnoty wiary i tylko we wspólnocie zostajemy ujęci Bożą harmonią nowych i dawnych ksiąg świętych. Każde słowo przepojone modlitwą, każde słowo wypowiedziane w prawdzie i miłości przyczynia się do skuteczności Pisma Świętego i objawia jeszcze wyraźniej miłość Boga. Czujemy się zjednoczeni z Prawem i Prorokami dzięki celebracji łask Nowego Przymierza, przez które, dzięki zasługom śmierci Jezusa Chrystusa, jesteśmy zjednoczeni z Bogiem.

Eucharystia skupia naszą uwagę na centralnych epizodach dziejów postępowania Boga z ludem Bożym (tzn. cierpienia Jezusa Chrystusa zostały antycypująco poświadczone przez Izajasza; por. 1 P 1,11; Łk 24,44-46). Męka naszego Pana jest najsilniejszym teologicznym i narracyjnym ogniwem w intertekstualnym łańcuchu, który łączy Mojżesza i Proroków z księgami Nowego Testamentu. To właśnie w celebrowaniu Eucharystii stajemy, jako ochrzczeni członkowie Ciała Chrystusa, wobec kwestii życia i śmierci: czy w wierze przyjąć tajemnicę naszego niezasłużonego zbawienia czy nie, potwierdzić czy nie potwierdzić nasz udział w Jego Ciele.

tłum. Paweł Pachciarek

Jak korzystać z *Międzynarodowego Komentarza do Pisma Świętego*

Czego w MKPŚ nie ma

1) Ponieważ jest to komentarz międzynarodowy i katolicki, czyli powszechny, nie znajdzie się w nim jednolitego stylu, określonego jedną perspektywą. Współautorów zachęcano, aby pisali swoje komentarze dla czytelników, którzy żyją w ich ojczystym środowisku, tak że w tych komentarzach słyszymy głosy wszystkich kultur świata i dowiadujemy się z nich o miejscu, jakie w codziennym życiu przyznaje się w tych kulturach Biblii. Autorzy pochodzą z różnych krajów, kontynentów i kultur, z Ameryki Południowej, Europy, Afryki, Ameryki Północnej, Azji.

2) Nie ma w nim obszernych studiów o historii, geografii i archeologii Ziemi Świętej, a jedynie kilka map i wybór tych faktów i szczegółów, które mają bezpośredni związek ze zrozumieniem tekstu biblijnego.

3) Nie ma w nim haseł typowych dla słownika biblijnego.

4) Nie ma w nim wyczerpującego zestawu artykułów omawiających wszystkie aspekty studiów biblijnych. Pewne aspekty uwzględniono w artykułach ogólnych, o kryterium zaś wyboru decydowało pytanie: co czytelnicy, którzy są zaangażowani w pracy duszpasterskiej, powinni wiedzieć, aby w sposób właściwy mogli korzystać z Biblii?

5) Nie ma w nim kazań ani konkretnych duszpasterskich zastosowań idei biblijnych, ponieważ byłyby one, jak można się spodziewać, bardzo specyficzne i z tej racji możliwe do wykorzystania przez względnie niewielką liczbę osób i wspólnot lokalnych.

6) Nie ma w nim interpretacji wszystkich tekstów, uwzględniającej pełny kontekst biblijny. Jest to ideał, który nam przyświeca, i praca, którą zapoczątkowujemy w niniejszym komentarzu, o czym może świadczyć kilka miejsc, gdzie rzeczywiście Nowy Testament rozjaśnia Stary Testament i/albo Stary Testament – Nowy, ale tego rodzaju „intertekstualność" jest stosunkowo nową dyscypliną i niezmiernie wymagającą.

Co w nim jest

Celem *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego* jest umożliwienie wszystkim czytania Biblii z przyjemnością i korzyścią, pomagając odkryć starożytną prawdę biblijną, ustalić jej dokładne znaczenie, odczuć jej ciepło i siłę oraz odnieść ją do swego codziennego życia. Na każdym etapie stara się rozpoznać, jakich informacji może brakować współczesnemu czytelnikowi albo jakie biblijne formy myślenia mogą wydać mu się obce, i pomóc mu, dostarczając niezbędnych informacji. Komentatorzy zwykle nie mówią własnymi słowami na temat znaczenia tekstu biblijnego, lecz starają się umożliwić bezpośrednią jego lekturę i poznanie jego znaczenia za pośrednictwem samych słów biblijnych.

Z niniejszym *Komentarzem* jest podobnie jak z książką kucharską – nie chodzi głównie o to, aby ją tylko czytano (chociaż niektórzy po prostu lubią czytać przepisy kulinarne), ale by kierowała działaniem innych. Ten *Komentarz* ma być przewodnikiem w czytaniu Biblii, a więc jego sens ujawni się w pełni właśnie przy jej czytaniu.

Komentarz zawiera też dział artykułów ogólnych, traktujących o wybranych kwestiach objaśniania Biblii, wobec których staje się w trakcie jej czytania. Wiele z nich być może już teraz zajmuje uwagę tych, którzy czytają Biblię. Inne z pewnością pojawią się w przyszłości. Dla każdego uważnego czytelnika nastanie taki moment, w którym ucieszy się, że w komentarzu może znaleźć odpowiedzi na dręczące go pytania. Dopóki jednak pytania takie się nie pojawiają, nie ma powodu przejmować się faktem ich obecności w komentarzu.

Treścią *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego* są komentarze do poszczególnych ksiąg Biblii, które omawia się według powszechnie przyjętego porządku, jaki tradycyjnie nadawano im w pierwszym tysiącleciu ery chrześcijańskiej. W komentarzu nie umieszcza się samych tekstów biblijnych. Wszystkich czytelników natomiast zachęca się do sięgnięcia po odpowiednie ich tłumaczenie. Niektóre przekłady umieszczają księgi biblijne w innej kolejności i niekiedy z nieco innym podziałem na rozdziały i wiersze, a zdarza się nawet, że przekład jakiegoś wiersza różni się od tłumaczenia sugerowanego przez komentatora. Za pomocą jednak indeksów miejsc biblijnych, przypisów i odrobiny refleksji czytelnicy zapewne sami będą w stanie rozwiązać wszystkie tego rodzaju problemy. W polskiej wersji *Komentarza* za podstawę przyjęto tekst *Biblii Tysiąclecia* i wszystkie odmienne od niej lekcje zaznacza się w nawiasach. Ponadto wszystkie odsyłacze

do tekstu biblijnego podaje się według *Biblii Tysiąclecia*, przyjmując jedynie za komentarzami przedstawiony w nich podział treści ksiąg biblijnych.

Każdy komentarz został podzielony na dwie główne części: pierwsze czytanie i drugie czytanie. Chcąc odnieść maksymalną korzyść z komentarzy, czytelnik powinien przeczytać każdą księgę biblijną dwukrotnie.

Pierwsze czytanie polega na szybkim przeczytaniu danej księgi biblijnej, aby ogarnąć ją w całości i uchwycić jej główną ideę (albo przynajmniej niewyraźnie ją dojrzeć), ponieważ ogólna idea odgrywa decydującą rolę w ujęciu rzeczywistego kontekstu i sensu pojedynczych wersów i rozdziałów. Komentarze okażą się niewątpliwie wielką pomocą w rozpoznaniu kontekstu ogólnego, historycznej podstawy i duchowego sensu. Wiele niestosowności i błędów, które pojawiły się w interpretacjach Pisma Świętego w ciągu dwóch tysiącleci, ma bezpośredni związek z lekceważeniem tego pierwszego etapu.

Drugie czytanie polega na wolnym czytaniu, na poświęceniu nieco czasu na medytację czy, jeśli ktoś woli, rozkoszowanie się, czy nasycanie ogólnego ujęcia pasjonującymi szczegółami poezji, nauki i historii, w której autorzy biblijni faktycznie odkrywali ślady obecności Boga w swym życiu.

Wreszcie, w komentarzach znajduje się wiele ekskursów, objaśniających kluczowe słowa i pojęcia oraz wyjaśniających sprawy, które autorzy biblijni zakładali jako oczywiste. Ekskursy te umieszcza się w pobliżu rozdziałów biblijnych, w których określone pojęcie kluczowe pojawia się po raz pierwszy albo w sposób najbardziej zasadniczy, natomiast w innych miejscach jego wystąpienia jedynie odsyła się czytelnika do danego ekskursy.

Jak korzystać z *Międzynarodowego komentarza do Pisma Świętego*

Biorąc pod uwagę to, co zostało powiedziane, jest rzeczą oczywistą, że komentarza tego nie należy czytać przed lekturą Biblii, lecz w trakcie niej. Udziela on bowiem odpowiedzi na pytania, które zaczynają nurtować czytelnika w trakcie czytania Biblii albo które pojawiły się już wcześniej.

Najlepiej skorzysta się z niniejszego komentarza wtedy, gdy wybierze się jakąś księgę biblijną i zarezerwuje się tyle czasu, aby można było ją dwukrotnie – śledząc *Komentarz* – przeczytać. Często w pierwszej części *Komentarza*, w pierwszym czytaniu, podaje się zarys treści księgi. Rzeczą pożyteczną byłoby zaznaczyć go w tekście własnego egzemplarza Biblii, ponieważ ukazuje on strukturę danej księgi i wskazuje na nią jako wyraz określonego ujęcia rzeczywistości, w której objawiła się miłość Boga. W pierwszym czytaniu wskazuje się również na faktyczny temat całej księgi: czy mówi o jakimś wydarzeniu? czy mówi o wartościach moralnych? czy mówi o sposobach działania Boga? o wspólnocie? o obecności Boga? o naturze ostatecznej doskonałości ludzkiej? itp. Pytanie te wydają się proste, ale w rzeczywistości odpowiedź na nie wymaga wielorakiej pomocy. Jeśli uda się rozpoznać główny temat danej księgi, staje się też możliwe zrozumienie każdego jej wiersza czy rozdziału tak, jak zostały one napisane, tzn. jako wyraz refleksji nad określoną rzeczywistością.

Z *Komentarza* mogą oczywiście w sposób bardziej doraźny korzystać osoby głoszące kazania albo komentujące jakiś konkretny tekst biblijny w szkole, w kościele itp. Należy wtedy po prostu znaleźć komentarz do odnośnej księgi, a następnie interesujący rozdział i wiersz (wiersze) w drugiej jego części, czyli „w drugim czytaniu". Jednakże ta metoda nie pozwala w pełni wykorzystać walorów niniejszego komentarza. Określony tekst, oderwany od pozostałego tekstu Biblii, może jedynie „smakować jak lura", a „drugie czytanie" oderwane od ogólnego kontekstu, którego dostarcza „pierwsze czytanie", często może dodać do niej jedynie odrobinę nieco zwietrzałej soli. Księgi biblijne, które zwykle były pisane przez dziesiątki lat, a często nawet przez wieki, przez kilku autorów i redaktorów, są żywotnymi wyrazami fundamentalnego doświadczenia religijnego całej wspólnoty. Właśnie to fundamentalne doświadczenie, które jest przedmiotem „pierwszego czytania", określa znaczenie i siłę idei poszczególnych wierszy. Być może słyszeliśmy wiele kazań, które kaznodzieja rozpoczynał od pobieżnego nawiązania do jakiegoś tekstu biblijnego, a następnie, widocznie nie znajdując w nim niczego interesującego pod względem duchowym, szybko przechodził do innej myśli („To mi przypomina coś, co wydarzyło się w naszej parafii w ostatnim miesiącu..."). Biedny kaznodzieja rozumie wszystkie słowa wersetów, które przeczytał lub zacytował, ale nie ogarnia myślą księgi biblijnej, z której wziął dany werset, jako całości i dlatego nie ma pojęcia o fundamentalnej rzeczywistości czy tajemnicy, które rozjaśniają owe przytoczone wiersze.

Wszyscy czytający Biblię, stając wobec pojedynczego wiersza albo rozdziału, zapewne już mają jakiejś pojęcie o danej księdze jako całości, które nabyli podczas wcześniejszej lektury, i z pewnością podchodzą do tekstu z osobistym darem wiary i pojmowaniem tajemnicy Bożej objawionej w Słowie Bożym. Jednakże najbardziej skorzysta się z poszczególnych komentarzy, gdy rozpocznie się od „pierwszego czytania", a dopiero później przejdzie do „drugiego". Można to zrobić w czasie prywatnego studium, w grupach biblijnych, w klasach szkolnych, podczas rekolekcji, dni skupienia itp.

Inny pożytek z *Komentarza* może wyniknąć z przyjrzenia się tytułom ogólnych artykułów i stwierdzenia, które z nich wywołują określone emocje. W artykułach tych traktuje się o ważnych aspektach rozumienia Biblii. Mogą okazać się one też bardzo użyteczne dla tych, którzy się z nimi bliżej zapoznają. Artykuły te, wzięte razem i czytane w połączeniu z informacjami zawartymi w „pierwszym czytaniu", mogą służyć jako kompetentne i obszerne wprowadzenie do Biblii.

tłum. Paweł Pachciarek

Imię Boże w Piśmie Świętym
Waldemar Chrostowski

W hebrajskim tekście Starego Testamentu święte Imię Boga, objawione Mojżeszowi w scenie jego powołania u stóp góry Synaj (Wj 3,1-14), zostało zapisane jako JHWH. Nie wiemy dokładnie, jak czytano te cztery spółgłoski, znane jako tetragramaton, ponieważ w zapisie hebrajskim brakuje samogłosek, których należy się domyślać. Zapewne w okresie wygnania babilońskiego (VI w. przed Chr.) albo wkrótce później utrwalił się, w nawiązaniu do przykazania o święceniu Imienia Bożego, zakaz wymawiania go. Pobożni Żydzi surowo przestrzegają go do dzisiaj. Czytając tekst święty w oryginale w miejscu, w którym ono występuje, wymawia się „Adonaj", tzn. Pan.

W początkach ery chrześcijańskiej, gdy rozproszonym po świecie Żydom groziło zapomnienie języka hebrajskiego, a więc i sposobu wymowy tekstu świętego, rabini dokonali jego usamogłoskowienia, czyli tzw. wokalizacji. Wówczas pod spółgłoskami JHWH umieszczono samogłoski z „Adonaj" czyli a, o, a. Miały one przypominać, że czytelnik widzi wprawdzie tetragramaton, ale powinien czytać „Adonaj". Po tej linii poszła wcześniej Septuaginta, czyli powstała pod koniec ery przedchrześcijańskiej Biblia grecka, w której święte Imię Boże jest tłumaczone jako *Kyrios* („Pan"). Stało się to fundamentem nowotestamentowej chrystologii, co następnie podjęła Wulgata, przekładając „Dominus". Mówiąc nawiasem, czasami wskutek niewiedzy bądź nieporozumienia, dokonywano sztucznej zbitki, łącząc w czytaniu oryginalnego zapisu hebrajskiego jego spółgłoski z samogłoskami, co daje „JaHoWa(H)", wymawiane „Jehowa" (por. Świadkowie Jehowy).

W chrześcijaństwie nie ma zakazu wymawiania Imienia Bożego. Kierując się przyjętym tradycyjnie sposobem wymowy, którego świadectwem są również starożytne znaleziska epigraficzne, jest ono wymawiane jako Jahwe. Poszczególne tłumaczenia Biblii na języki nowożytne różnie radzą sobie z tym problemem. W pierwszym wydaniu *Biblii Tysiąclecia* (1965) występowało imię Jahwe, lecz we wszystkich kolejnych zostało zastąpione przez „Pan". W *Międzynarodowym komentarzu do Pisma Świętego*, po wnikliwej refleksji, został wybrany najbliższy oryginalnemu tekstowi hebrajskiemu zapis JHWH. Od Czytelnika zależy, czy i w jaki sposób będzie to Imię wymawiał. W każdym przypadku ma obowiązek głębokiej czci i szacunku, od wieków zakorzeniony w żydowskiej i chrześcijańskiej tradycji religijnej.

ZAGADNIENIA OGÓLNE

Moc słowa Bożego
Armando J. Levoratti

> Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikający aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca. Nie ma stworzenia, które by było przed nim niewidzialne, przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami tego, któremu musimy zdać rachunek (Hbr 4,12-13).

W tym dobrze znanym tekście biblijnym, odnoszącym się do słowa Bożego, mówi się, że jest ono *żywe i skuteczne, ostrzejsze niż obosieczny miecz*. Jeśli Bóg jest Bogiem, który działa z mocą, to słowu Bożemu nie może zabraknąć skuteczności i mocy. Podobnie jak „ostry miecz" i „strzała zaostrzona" (Iz 49,2), wszystko przenika na wskroś; żadne jego ostrze nie jest przytępione, zawsze tnie jednym albo drugim ostrzem, zbawiając albo wymierzając sąd.

Przenikająca moc słowa Bożego jest tak wielka, że dociera do największych głębin człowieka. Bada i osądza *pragnienia i myśli serca*. Przez serce rozumie się w tym przypadku, jak zresztą zawsze w Piśmie Świętym, centralną siedzibę osoby ludzkiej, głębinę życia ludzkiego we wszystkich jego aspektach – duchowym, intelektualnym, moralnym i emocjonalnym. W tym najbardziej wewnętrznym centrum osoby, gdzie są dokonywane codzienne wybory i podejmowane radykalne decyzje, wierzący jest ponownie powoływany do życia, „dzięki słowu Boga, które jest żywe i trwa" (1 P 1,23). Jest to miejsce, gdzie słowo musi zostać przyjęte i powinno być zachowane; to tu właśnie słowo dokonuje swego dzieła, jak tego doświadczyli uczniowie w drodze do Emaus: „Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?" (Łk 24,32). Słowo Boże nie przybiera jednak tylko kształtu słowa mówionego czy pisanego. Słowem Bożym może być też zdarzenie i dlatego powinno być zachowywane w sercu, jak to uczyniła Maryja z wydarzeniami z dzieciństwa Jezusa: „Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu" (Łk 2,19; por. 2,51).

Zasadniczy charakter i niewyczerpana żywotność i skuteczność słowa Bożego zostały jasno określone w Iz 55,10-11: „Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które pochodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa".

Słowo Boże jest zaproszeniem, wobec którego nie można pozostać obojętnym albo zachować milczenie, lecz musi zostać przyjęte albo odrzucone. Na końcu Kazania na Górze Jezus przeciwstawia tych, którzy słuchają Jego słów i je wypełniają, tym, którzy słuchają Jego słów, ale ich nie wypełniają. Pierwsi są podobni do człowieka, który buduje dom na skale, drudzy – do człowieka budującego dom na piasku (Mt 7,24-26 // Łk 6,47.49). Metafory te przywołują myśl o sądzie. Każdy zostanie osądzony według swej postawy wobec słowa. Chrystus zatem obwieszcza: „Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i są życiem" (J 6,63), ale o tym, który Go odrzuca, mówi: „Słowo, które powiedziałem, ono to będzie go sądzić w dniu ostatecznym" (J 12,48).

Słowo Boże w dziele stworzenia i historii zbawienia

Nawet codzienne słowa były w rozumieniu starożytnych Hebrajczyków czymś więcej niż tylko dźwiękami przekazującymi idee. Słowa nie uchodziły za przemijające dźwięki, które przestają istnieć, gdy ustaje drganie powietrza. Odczuwano, że są przepojone witalną mocą mówiącego i że skutkują, raz wypowiedziane, nawet wtedy, gdy ten, który je wypowiedział, nie jest obecny. Za szczególnie nasycone mocą uchodziło przekleństwo albo błogosławieństwo wypowiedziane na łożu śmierci; Izaak nie mógł odwołać błogosławieństwa, udzielonego przez pomyłkę Jakubowi (Rdz 27,27-40), a słowa umierającego Jakuba i Mojżesza uważa się za siłę określającą późniejszą historię pokoleń izraelskich (Rdz 49,1-27; Pwt 33,1-29). Z powodu mocy słowa Baalama JHWH najpierw nie pozwolił mu przekląć Izraela (Lb 22,2), a następnie zmienił jego przekleństwo w błogosławieństwo (Pwt 23,5; por. Ne 13,2). Jeszcze większe znaczenie miało wspominanie imienia Boga; nie należało tego czynić lekkomyślnie, jak upomina czwarte przykazanie. Chociaż Izraelici byli przeświadczeni, że przekleństwa i błogosławieństwa niechybnie sprawiają swe skutki, to jednak nie przypisywali tej skuteczności ostatecznie samym słowom, lecz mocy JHWH (por. Lb 23,8). Słowo wypowiedziane przez proroka kryło zatem w sobie moc JHWH i objawiało tkwiącą w nim potęgę w określonej sytuacji. Tej koncepcji zupełnie odpowiadają słowa, z jakimi do Jezusa zwrócił się setnik: „Powiedz tylko słowo, a mój sługa odzyska zdrowie" (Mt 8,8).

Stwórcze słowo Boga znajduje się u początku wszystkiego. Zarówno komunikuje, jak i stwarza rzeczywistość. Dzięki swej nieograniczonej mocy daje istnienie bytom, do których się zwraca. Jest pełnym mocy i płodnym źródłem, które wszystkiemu daje istnienie: „On przemówił, a wszystko powstało; On rozkazał, a zaczęło istnieć" (Ps 33,9). „Ty rzekłeś i stało się. Tyś posłał swego ducha, a on zbudował wszystko, i nie ma nikogo, kto by się sprzeciwił Twemu głosowi" (Jud 16,14). Świat, stworzony przez słowo Boga i wyłącznie

przez nie podtrzymywany, nosi więc Jego piętno, znak i ślady. Teraz rozumiemy, dlaczego świat jest wymowny i dlaczego „niebiosa głoszą chwałę Boga" (Ps 19,2).

Psalmiści lubują się w opisywaniu mistrzostwa słowa Bożego widocznego w siłach przyrody:

Na ziemię zsyła swoje orędzie,
mknie chyżo Jego słowo.
On daje śnieg niby wełnę,
a szron jak popiół rozsiewa.
Ciska swój grad jak okruchy chleba;
od Jego mrozu ścinają się wody.
Posyła słowo swoje i każe im tajać.
(Ps 147,15-18)

Słowo, które na początku objawiło swą moc nad otchłanią wód (Rdz 1,1-13; Hi 38,8-11; Syr 39,17) i każe milczeć morzu (Ps 65,8; 89,10; 107,29), dowodzi swej mocy także w historii ludzkości (por. Ps 136). Ono nakreśla plan Boży dla ludzkości i przeprowadza go mimo wszystkich kryzysów. Nie ograniczając wolności ludzkiego działania, słowo Boże objawia zamiary Boga co do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, a więc ma wybitnie prorockie znaczenie. Daje wyraz woli Bożej i zamiarom Bożym, celom Bożego przymierza łaski, ostrzega przed sądem z powodu niewierności. Nie jest martwą literą, wypowiedzią, która przemija, nie doczekawszy się odpowiedzi, gdy milkną jej ostatnie dźwięki.

Niekiedy słowo to poprzedza ingerencje Boga w historię; uprzedza je i zapowiada; idzie „przed Panem torując Mu drogę" (Łk 1,76; por. Iz 40,3; Mt 3,2; Łk 1,17). W ten sposób bardziej lub mniej jasno obwieszcza, jaka będzie przyszłość, zanim Bóg przemieni ją w przeszłość, a potęga ręki Bożej w wyznaczonym czasie spełnia obietnicę słowa Bożego. Niekiedy zaś przychodzi później, interpretując i rozświetlając głębiny znaczenia wydarzeń, należących już do przeszłości.

W innych przypadkach komunikowanie się Boga z ludzkim partnerem za pomocą słowa przybiera formę dialogu, ukazując w ten sposób, że wszystkie działania i spotkania nadają kształt doświadczeniu Boga w Biblii – doświadczeniu utrwalonemu za pomocą językowych i literackich form wyrazu. Z Mojżeszem Bóg rozmawiał twarzą w twarz, „w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte" (Lb 12,7-8), a zatem tak jak się rozmawia z przyjacielem (Wj 33,11). W rozmowie bardzo widoczny staje się antropomorficzny aspekt Boga Izraela, ale zarazem jednoznacznie zostaje potwierdzony Jego osobowy charakter.

Cały lud izraelski został wybrany i uprzywilejowany spośród wszystkich narodów z racji słowa, które do niego skierował Bóg: „Obwieścił swoje słowo Jakubowi, Izraelowi ustawy swe i wyroki. Żadnemu narodowi tak nie uczynił: o swoich wyrokach ich nie pouczył" (Ps 147, 19-20). Izrael był uprzywilejowanym ludem Boga dlatego, że słuchał słowa Bożego i odpowiedział na nie wiarą. Prawa nie trzeba było szukać na nieosiągalnych wysokościach niebios ani za morzami: „Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie; w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić" (Pwt 30,14). Paweł Apostoł odnosi ten tekst do „słowa wiary, którą głosimy" i która musi zostać wzbudzona w sercu i wyznana ustami (por. Rz 10,8-10).

Słowo Boże w języku ludzi

Bóg mówi do ludzi językiem ludzi, wykorzystując rozumne współdziałanie niektórych sług ludzkich i posyłając ich, aby mówili w Jego imieniu. Wysłannicy ci, prorocy, byli rzecznikami JHWH. Odczuwali nieodparty impuls, żeby głosić słowo, które słyszeli, gdy „ręka" Pańska była nad nimi (por. Ez 37,1), i mówili w imieniu JHWH jako rzecznicy Jego myśli i woli. Orędzie i misja do jego głoszenia były elementami tego samego przemożnego doświadczenia. Izajasz usłyszał głos JHWH, który mówił: „Kogo mam posłać? Kto by Nam poszedł?" i wiedział, że wezwanie to jest skierowane do niego: „Odpowiedziałem: Oto ja, poślij mnie!" (Iz 6,8). JHWH też oznajmił Jeremiaszowi: „Pójdziesz, do kogokolwiek cię poślę, i będziesz mówił, cokolwiek tobie polecę" (Jr 1,7).

W tym kontekście znaczące są biblijne opowiadania o powołaniu prorockim. Słowo Boże, całkowicie uprzednie, jest zupełnie niczym nie uzasadnioną inicjatywą: wezwanie zaskakuje Mojżesza na pustyni (Wj 3,1-4), a Samuela w jego dziecięcej prostocie (1 Sm 3,1-18). Amos porównuje wezwanie Boga do przerażającego ryku lwa: „Gdy lew zaryczy, któż się nie ulęknie? Gdy Pan Bóg przemówi, któż nie będzie prorokować?" (Am 3,8). Widzenie Świętego lękiem napełnia Izajasza, ponieważ czuje się „mężem o nieczystych wargach", mieszkającym „pośród ludu o nieczystych wargach" (Iz 6,5). Bardzo wymownym gestem Bóg kładzie własne słowa na wargach Jeremiasza (Jr 1,9) i powiada do niego: „Będziesz jakby moimi ustami" (Jr 15,19; por. 5,12-13; Łk 1,70; Dz 3,18.21). Bóg każe Ezechielowi zjeść zwój, na którym zostało spisane orędzie prorockie (Ez 2,8-3,3), a Ezechiel okazuje posłuszeństwo wezwaniu Bożemu, chociaż powiada: „I poszedłem zgorzkniały, z podnieceniem w duszy" (3,14). Głosząc: „Tak mówi Pan", prorocy potwierdzają misję, która została im zlecona,

swoją rezygnację z własnych słów. Tak więc każdy z nich może powiedzieć: „Jestem pełen mocy Ducha Pańskiego, sprawiedliwości i męstwa, abym ogłaszał Jakubowi jego występki, grzech jego – Izraelowi" (Mi 3,8).

Prorocy głosili swoje orędzie i je wyjaśniali w sytuacji, w jakiej się znajdowali. Swoim nowym i niepokojącym orędziem zagrażali przywilejom tych, w rękach których znajdowała się polityczna, ekonomiczna i religijna władza. Wystawiali na szwank swoją cześć i ryzykowali życiem, kwestionując przyjęte standardy społeczne i stawiając swoich słuchaczy przed koniecznością podjęcia decyzji moralnej. Nie było łatwą rzeczą głoszenie prorockiego słowa w takich okolicznościach, zawsze trudnych, często rodzących rozczarowanie, a czasami niebezpiecznych (por. Jr 26). Mimo wszystkich różnic osobowościowych proroków charakteryzowała pewna wspólna cecha i kreatywna witalność, które korespondowały z ich roszczeniem prawa do głoszenia słowa Bożego.

Słowo wiary

Słowo Boże jest „słowem wiary" (Rz 10,8). Wiara jest oczekiwaną odpowiedzią człowieka na głoszone słowo. Wierzymy słowu (J 4,50; por. Mk 1,15), ale słowo, będące przedmiotem wiary, daje też powód do autentycznego zaakceptowania siebie. Słowo Boże, jako uprzedzająca łaska, przynosi z sobą łaskę zapoczątkowania wiary: „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa" (Rz 10,17). Wierzący zatem przyjmuje orędzie „nie jako słowo ludzkie, ale – jak jest naprawdę – jako słowo Boga" (1 Tes 2,13). Jest ono, tak jak słowo apostolskie, głoszone i przyjmowane jako Ewangelia o Jezusie Chrystusie, aktywne i skuteczne ze względu na to, co oznajmia: słowo pojednania jedna (2 Kor 5,18-20), a słowo zbawienia zbawia (Rz 1,16; 1 Kor 1,18); słowo łaski przynosi łaskę (Dz 14,3; 20,32), a słowo życia albo żywe słowo udziela życia (Hbr 4,12). Usłyszane uchem i z radością powitane w sercu, żywe słowo Boże rodzi nas po raz drugi (1 P 1,23). Narodzeni przez słowo prawdy jesteśmy pierwocinami nowego stworzenia (Jk 1,18).

Słowo to bezustannie karmi zrodzoną wiarę, która przestanie wzrastać z chwilą, gdy nasze życie na ziemi dobiegnie kresu (Ef 2,8; por. Rz 12,3). O tym odżywczym charakterze słowa często mówi Pismo Święte. Księga Powtórzonego Prawa stale powtarza, że „nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana" (8,3; por. Dz 7,38) – tekst, który przytoczy Chrystus w czasie kuszenia na pustyni (Mt 4,4). Psalmista stara się wyrazić rozkosz, jaką rodzą słowa obietnicy: „Jak słodka jest dla mego podniebienia Twoja mowa: ponad miód dla ust moich" (Ps 119,103; por. 19,11), i dlatego pragnie znajdować w nich wciąż wspanialszy pokarm: „Otwieram swe usta i chłonę powietrze, bo pragnę twoich przykazań" (Ps 119, 131). Pośród utrapień, wzgardy i sprzeciwu Jeremiasz przypomina Bogu, z jaką gorliwością przyjmował słowo Boże: „Ilekroć otrzymywałem Twoje słowo, pochłaniałem je, a Twoje słowo stawało się dla mnie rozkoszą i radością mego serca" (Jr 15,16). W widzeniu i w geście o niezwykłej symbolice Bóg pozwala Ezechielowi zrozumieć, że pokarmem dla niego musi być słowo Boże: „Synu człowieczy, zjedz to, co masz przed sobą. Zjedz ten zwój i idź przemawiać do Izraelitów! (...) Zjadłem go, a w ustach moich był słodki jak miód" (Ez 3, 1.3). Później jasnowidz z Patmos otrzyma taki sam rozkaz od anioła Bożego (Ap 10,8-11).

Księga Mądrości wynosi słowo Boże ponad wszelki pokarm ziemski: „Panie, (...) nie urodzaj plonów żywi człowieka, lecz słowo Twoje utrzymuje ufających Tobie" (Mdr 16,26). W konsekwencji, straszliwą karą – strasznym głodem, jak powiada Amos – staje się pragnienie słowa Bożego wówczas, gdy nie można go znaleźć:

Oto nadejdą dni – wyrocznia Pana Boga –
gdy ześlę głód na ziemię,
nie głód chleba ani pragnienie wody,
lecz głód słuchania słów Pańskich.
Wtedy błąkać się będą od morza do morza,
z północy na wschód będą krążyli,
by znaleźć słowo Pańskie,
lecz go nie znajdą.
(Am 8,11-12)

Słowo Boże przynosi pociechę Bożą ludowi w otchłani jego egzystencji. Taki był zamiar Deutero-Izajasza: „Pocieszcie, pocieszcie mój lud! – mówi wasz Bóg. Przemawiajcie do serca Jeruzalem i wołajcie do niego, że czas jego służby się skończył, że nieprawość jego odpokutowana" (Iz 40,1-2). Psalmista zaś pokłada swoją największą nadzieję w słowie Boga: „W Panu pokładam nadzieję, nadzieję żywi moja dusza: oczekuję na Twe słowo" (Ps 130,5; por. 19, 8-12; 119, 49-50), a Orygenes powiada, że „słowo Boże jest lekarzem duszy" (*Komentarz do Księgi Wyjścia*, PL 12,269B).

Na początku było Słowo

To inny temat, który wymaga szczególnej uwagi. ST podkreśla dynamiczny, stwórczy i objawicielski charakter słowa Bożego. „Oto uczynię słowa moje ogniem w twoich ustach, a lud ten drewnem, które [ogień] pochłonie" – powiedział Pan do Jeremiasza (Jr 5,14); w innym zaś miejscu: „Czy moje słowo nie jest jak ogień – wyrocznia Pana – czy nie jest jak młot kruszący skałę?" (Jr 23,29). Natomiast jeśli zwrócimy się do NT, zauważymy, że aktywność, która charakteryzowała samego Boga, teraz cechuje też Jezusa. Jezusowi, gdy chciał spełnić swoją wolę, wystarczyło ją wypowiedzieć, co pozwala dostrzec, że w Jezusie jest moc słowa samego Boga. Jezus uzdrawiał samym słowem (Mt 8,3; Mk 7,34; Łk 7,14); na jedno Jego słowo demony opuściły opętanego (Mt 8,32); wiatry i jezioro były posłuszne Jego słowu (Mk 4,39) i Jego słowa przebaczenia wystarczyły do odpuszczenia paralitykowi jego grzechów (Mt 9,6; Mk 2,10-11).

W Ewangeliach synoptycznych wiele uwagi poświęca się nauce Jezusa. Mateusz starannie odnotowuje, że Jego słuchacze zdumiewali się autorytetem, z jakim nauczał (7,28), a wyczuwalne znaczenie, jakie nadaje się Jego słowom, ewangeliści w istocie rzeczy wiążą z samym Jezusem. Ponieważ słowa Chrystusa są skuteczne same przez się, wszystko, co powiedział, musi się spełnić: „Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą" (Mt 24,35).

Radykalnie nowa koncepcja słowa Bożego pojawia się w Ewangelii Janowej. Jan potwierdza preegzystencję, osobowy charakter i boskość Słowa oraz utożsamia je z Jezusem Chrystusem. Bóg zatem dopełnia w Jezusie Chrystusie długi proces objawienia, zamykając zbawczy zamiar Boży w ludzkim ciele i krwi.

W Prologu do swojej Ewangelii Jan mówi o „początku", gdy jeszcze nie było niczego, oprócz samego Boga (1,1). Jednak w tym tajemniczym początku Słowo było u Boga, tajemniczo zjednoczone z Bogiem, tak jak osoba z osobą, i było samym Bogiem. Nic nie zaistniało bez stwórczej interwencji Słowa. Ono jest zasadą każdego bytu, źródłem wszelkiego życia i światłem, które oświeca każdego człowieka. Nie pozostało jednak dalekie, obce światu, który jest dziełem Słowa: „Słowo stało się ciałem" (J 1,14), a Jego zamieszkanie pośród naszego grzechu i śmierci jest punktem kulminacyjnym całego objawienia Bożego.

Jezus przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie (J 18,37). W Ewangelii Jana nie ma mowy o wielości prawd: Jezus sam jest Prawdą i w sposób definitywny przynosi światu tę jedną i jedyną Prawdę Boga. „Ja" w ustach Jezusa ma tę samą godność co „Ja" wypowiadane przez JHWH: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca [o Nim] pouczył" (J 18,37).

Odkąd Słowo stało się ciałem, może być tylko jedno „Słowo Boże" w najściślejszym sensie tego terminu, a mianowicie Słowo mówione przez Ojca od wieczności i w określonym historycznym czasie objawiające się na ziemi w ciele. Jest jednak rzeczą oczywistą, że „Ten (...), kogo Bóg posłał, mówi słowo Boże" (J 3,34), i że skoro Słowo, które jest Bogiem, przyszło do całego świata, to dokonuje się proces, w którym głoszone i pisane słowa rodzą wiarę w zmartwychwstałego Pana.

Słowo, obietnica i przymierze

Słowo Boże zostało objawione w ramach porządku *obietnicy i przymierza*. Słowo jako *obietnica* mówi dzisiaj, co Bóg w przyszłości uczyni dla ludu Bożego. „Obiecać" znaczy „zaręczyć słowem"; obietnica raz wypowiedziana nie może być odwołana. Bóg nie może użyć mocy Bożej w taki sposób, żeby złamać obietnicę, którą złożył Bóg; byłaby to niewierność. Izrael bezustannie sławi JHWH za dochowanie wierności przysięgom danym Dawidowi, wybrańcowi Bożemu (Ps 89; 132), i wciąż przypomina Bogu o obietnicy, która jest źródłem odwagi i nadziei (Ps 119). Słowo Boże nie przeminie (Ps 119, 140; por. 19,8), nie ma w nim żadnego zakłamania ani podstępu (Ps 18,31). Obietnica Boża jest prawdziwa, ponieważ Bóg jest wierny.

W *przymierzu* Bóg dobrowolnie wiąże się z ludem Bożym, stając się jego Bogiem, jak on Jego ludem. Izrael nie był już ludem w pełni ukonstytuowanym, który dodatkowo stał się ludem Bożym; Izrael jest tylko w takiej mierze ludem, w jakiej jest ludem Bożym. Znaczenie przymierza polega na tym, że ustala relację z rozmówcą, odpowiedzialnym partnerem, zdolnym do udzielania odpowiedzi w autentycznym dialogu, którego nie sposób uniknąć. Bóg „znał" Izraela (Am 3,2), dlatego Izrael musi „znać" Boga (Oz 13,4; por. 4,1). W tekstach proroków przymierze nabiera bogatego małżeńskiego znaczenia intymności, naśladowania i wzajemnego obdarowania. Chcąc stać się godnym takiego przymierza, należy odpowiadać na wołanie, wyrażać zgodę na powołanie, dorastać do poziomu dialogu.

Słowo jest aktem jednej osoby adresowanym do drugiej; jest zaproszeniem do pewnego rodzaju osobowej relacji. Słowa oderwane od relacji osobowej stają się ostatecznie martwe i puste. Celem relacji Boga jest zawsze człowiek, istota, która może w sposób świadomy i wolny odpowiedzieć na miłość Boga. Dlatego na każdym etapie Bożego planu zbawienia Bóg domaga się od stworzenia odpowiedzi „tak" i na nią oczekuje: „tak" ludu w czasie zawierania pierwszego przymierza (Wj 24,3), jego „amen" w czasie odnowienia przymierza w czasach Ezdrasza (Ne 8,6), „niech się stanie" Maryi na początku nowego porządku (Łk 1,26-38), „amen", które ludzkość, w Jezusie Chrystusie, wypowiada na chwałę Boga (2 Kor 1,20-21), „przyjdź", które Oblubienica, pouczona przez Ducha, mówi do Pana (Ap 22,17).

Zarówno Bóg, jak i ludzki partner są skutecznie objęci procesem udzielania stwórczych mocy. Stwórcza moc Boga jest niewątpliwie suwerenna, ale przyszłość stworzonego porządku zależy w znacznej mierze od użycia mocy przez stworzenia. Stwarzając człowieka na swój obraz i tchnąc w jego nozdrza tchnienie życia (Rdz 1,26; 2,7), Bóg uczynił byt, który jest w stanie słuchać i odpowiadać (por. Wj 4,11), pojąć błogosławieństwo, które przynosi płodność (Rdz 1,28-30), a także przykazanie dotyczące zakazanego owocu (Rdz 2,16-17).

Bóg wywiera skuteczny do pewnego stopnia wpływ na każde wydarzenie, ale ponieważ przyszłość stworzenia w znacznej mierze zależy od sposobu, w jaki ludzie odpowiadają mocą, którą posiadają, oznacza to zarazem samoograniczenie suwerenności Bożej. Dlatego od początku stworzenia trzeba mówić o ryzyku Boga i możliwości Jego zranienia. W tym kontekście reprezentatywny jest tekst odnoszący się do osiedlenia się Izraelitów w Ziemi Obiecanej:

> Przeklinajcie Meroz! – rzekł Anioł Pana –
> bardzo przeklinajcie jego mieszkańców,
> *bo nie przybyli na pomoc Panu*,
> na pomoc Panu wśród bohaterów.
> (Sdz 5,23)

Przyjęcie słowa: słowo i Duch

Zdaniem Pawła, skuteczność Ewangelii nie zależy od osobowości tego, kto ją głosi, ani od sposobu, w jaki się ją przedstawia (1 Kor 1,17). Ewangelia jest „mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego" (Rz 1,16), witalną rzeczywistością, zdolną udzielić swego życia tym, którzy się z nią zetkną. W słowach Ewangelii obecny jest sam Chrystus wraz z odkupieńczą mocą swej śmierci i zmartwychwstania (1 Kor 15; por. Rz 1,4). „Słowo Życia" (Flp 2,16) rzeczywiście udziela nowego życia łaski; w „Dobrej Nowinie o waszym zbawieniu" (Ef 1,13) zbawieniem zostają obdarowani ci, którzy jej słuchają; „słowo (BT: „nauka") krzyża" jest głupstwem według światowych standardów, ale „mocą Bożą i mądrością Bożą" dla tych, którzy dostępują zbawienia (1 Kor 1,18.24). Dzięki wierze słowo Chrystusa przebywa w głębinach serca (Kol 3,16), udzielając bogactwa zbawienia, które Chrystus wyjednał przez swój krzyż i zmartwychwstanie (por. Ef 3,17).

Nie zaprzeczając wewnętrznemu dynamizmowi słowa Bożego i jego zbawczej mocy, tradycja chrześcijańska zawsze podkreślała duchową dyspozycję osoby, która się z nim spotyka. Nikt nie może zrozumieć Boga ani słowa Bożego inaczej, jak tylko dzięki wydarzeniu wiary, ale zarazem nikt nie jest w stanie dociec znaczenia natchnionego tekstu Pisma Świetego, nie będąc oświecony przez Ducha Świętego. Podobnie jak dzieło literackie pozostaje całkowicie obce dla tego, w którym nigdy nie została rozbudzona poetycka wrażliwość, tak Biblia pozostanie częściowo zamkniętą księgą dla tych czytelników i słuchaczy, którzy nie postępują w wierze pod przewodnictwem Ducha Świętego, aby odkryć w niej zbawcze orędzie: dla chrześcijan orędzie o Chrystusie. Z pewnością umknie im prawdziwe znaczenie Pisma Świętego; znajdą w jego tekście tylko odbicie swoich własnych myśli. Paweł Apostoł ujmuje to prosto i pięknie: „Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży" (1 Kor 2,11).

Słowo zostaje nam objawione i staje się dla nas słowem Boga przez wewnętrzne świadectwo Ducha Świętego. Duch Święty jest korelatem słowa. Bóg działa w nas w dwojaki sposób, *wewnątrz przez Ducha i z zewnątrz przez słowo*. Duch sprawia, że słowo staje się żywe, tak że słowo mówione tam i wówczas staje się słowem Bożym dla nas tu i teraz. W ten sposób Biblia nigdy się nie starzeje, ale zawsze jest nam współczesna, otrzymując wciąż nowe życie przez Ducha.

Chociaż światło Ducha Świętego jest konieczne, aby wejść w specyficzną sferę Pisma Świętego, błędem byłoby przeciwstawianie osobistego oświecenia przez Ducha Świętego autentycznej interpretacji podanej przez autorytatywne nauczanie Kościoła. Świadectwo Ducha wraz z działaniem słowa Bożego należy ujmować nie tylko w odniesieniu do indywidualnego wierzącego, lecz także wierzącej wspólnoty Kościoła. Słowo działa ze swą mocą, aby ukonstytuować wspólnotę wierzących (Dz 2,41; 6,7; 12,24; 19, 20), a Duch prawdy działa w Kościele jako jego wspomożyciel i pomocnik, aby doprowadzić go do całej prawdy (J 16,13). Nauczanie Kościoła nie może zastąpić wiary jego członków, lecz może i musi przewodzić jednostkowej wierze i pomagać każdemu odróżnić, co rzeczywiście pochodzi od Ducha, a co nie jest niczym innym niż urojeniem. Rola Kościoła polega na odróżnieniu, co wyrasta z autentycznej wiary, a co jest rezultatem przerostów w skomplikowanym mechanizmie ludzkiej imaginacji.

Odrzucenie słowa Bożego

Gdy czytamy teksty biblijne, które mówią o mocy słowa Bożego, doświadczamy chwil radości i podziwu, ale gdy patrzymy na nasz świat, rodzi się w nas wiele pytań. Jeśli słowo Boże jest tak potężne, dlaczego nie doświadczamy go głębiej? Dlaczego ta ciemność wokoło? Dlaczego tak łatwo uwikłać się w czynienie zła, a tak trudno robić to, co słuszne?

Pytania te stanowią problem, w którym ostatecznie mamy do czynienia z tajemnicą Boga i z komunikowaniem się Boga z ludźmi. Dotykamy tu samej istoty problemu zła i każda próba udzielenia właściwej odpowiedzi przekracza zdolności ludzkiego pojmowania. Bóg spotyka się z ludzkością zawsze w pewnej osłonie i nawet w manifestacjach „chwały" Bożej zjawiska, które się ogląda – światło i ogień – nie są Bogiem, a jedynie znakami obecności Bożej (por. Wj 13,21-22; 33,17-23).

W tym względzie musimy wyznać, że nikt z nas nie zna właściwej odpowiedzi na postawione wyżej pytania. W sferze wiary widzimy jedynie jak przez przyciemnione szkło (por. 1 Kor 13,12) i cała nasza wiedza ogranicza się do słabo oświetlonej przestrzeni pośród ciemności, ponieważ Bóg jest „Bogiem ukrytym" (Iz 45,15) i to ukrywanie się Boga nie staje się całkowicie jawne nawet w objawieniu Bożym. Niemniej również w tym przypadku słowo Boże oświeca nas w pewnej mierze (por. Ps 119,105) i dlatego ośmielamy się w ogóle mówić o tym trudnym przedmiocie.

W relacji Bóg – człowiek inicjatywa jest po stronie Boga. Jak widzieliśmy, jest to relacja właściwa przymierzu. Przymierze to albo wzajemnie wiążąca ugoda obejmuje łaskawe działanie Boga oraz radosną i wolną odpowiedź człowieka. Bóg z suwerenną wolnością okazuje wierność i daje poznać człowiekowi swą wolę w Dekalogu (Wj 20,1-17; Pwt 5,6-21), w złotej zasadzie postępowania (Mt 7,12), w największym przykazaniu (Mt 22,36-40) albo w słowach prorockich: „I czegóż żąda on od ciebie, jeśli nie pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości i pokornego obcowania z Bogiem twoim?" (Mi 6,8).

Znaczy to, że Bóg nie ucieka się do przemocy, aby doprowadzić do skutku zamiary Boże i przyśpieszyć realizację zbawczych celów Bożych. Potęga Boga nie ma nic wspólnego z przymusem. Bóg podjął decyzję o przeprowadzeniu dzieła Bożego w świecie, uzależniając się od ludzi. Stworzenie ma moc odrzucenia Boga, potęgę, aby uczynić świat innym, niż chciał go mieć jego Stwórca. Ta moc do zrealizowania siebie w sposób całkowicie niezależny i z największą autonomią jest tragiczną wielkością, która towarzyszy ludziom przez całą historię.

Śnieg i upał, zima i lato, słońce i gwiazdy, wiatr i huragan są posłuszne słowu Boga (por. Ps 148,8), ale ludzie są wolni i mogą je odrzucić. Niektórzy otwierają swoje serca na słowo i w nie wierzą. Inni zamykają swoje uszy, zamykają się w sobie i je odrzucają. „Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli" – powiada Ewangelia Jana (1,11), a na innym miejscu: „Światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło" (J 3,19).

Komunikowanie się implikuje słuchanie i mówienie. Jezus rozumie to, mówiąc kilka razy do swoich słuchaczy: „Kto ma uszy, niechaj słucha!" (Mt 13,9). Wiedząc, że słowo Boże może być przyjęte przez ludzi w różny sposób, Jezus powiada: „Uważajcie, jak słuchacie" (Łk 8,18). Słowa te są echem Ps 95:

Obyście usłyszeli dzisiaj głos Jego:
Nie zatwardzajcie serc waszych jak w Meriba,
jak na pustyni w dniu Massa,
gdzie Mnie wasi przodkowie wystawiali na próbę
i doświadczali Mię, choć dzieło moje widzieli.

(Ps 95,7-9; por. Wj 17,1-7; Lb 20,1-13)

Gdy Izrael raz po raz odrzucał wezwanie Boże, Bóg nie mógł go zmusić do okazania żalu. Izraela „nie" powiedziane Bogu nie mogło zostać siłą cofnięte, bez pogwałcenia relacji między Bogiem i ludźmi. To jest charakterystyczna cecha słabości Boga, którą poświadcza Biblia:

Ludu mój, cóżem ci uczynił?
Czym ci się uprzykrzyłem?
Odpowiedz Mi!

(Mi 6,3)

Triumf słowa Bożego

Jest jeszcze inny aspekt tajemnicy słowa Bożego, który trzeba wziąć pod uwagę: ma ono charakter definitywny, nieodwołalny. „Trawa usycha, więdnie kwiat, lecz słowo Boga naszego trwa na wieki" (Iz 40,8; por. Ps 119,89). Bóg nie odwołuje tego, co chce, czy tego, co mówi (Ps 110,4), a Chrystus powiada: „Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą" (Mt 24,35).

NT jest eschatologicznym przymierzem między Bogiem a odkupionym światem w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie. Przymierze to mogą złamać poszczególni ludzie, jeśli nie chcą wyrazić zgody na jego zachowywanie w swoim życiu, ale ponieważ jest ono wylaniem miłości Bożej, nie może zostać złamane przymierze między Bogiem a Kościołem.

Przyjście Chrystusa do nas jest ostateczną wypowiedzią, przekazującą to, co Bóg zamierzał powiedzieć ludziom. Słowo Boże zostało wypowiedziane w całej swej pełni, a Kościół jest, w najbardziej wewnętrznej swej istocie, wspólnotą tych, którzy słuchają słowa Bożego i go strzegą. Kościół jako „słuchająca wspólnota wiary" powinien doświadczać mocy słowa Bożego i wyzwalać ją wewnątrz i na zewnątrz swych widzialnych granic. Kościół, jako „filar i podpora prawdy" (1 Tm 3,15), musi „pod natchnieniem Ducha Świętego" wydobywać na światło dzienne wszystkie pierwotne głębiny słowa objawionego. Zwłaszcza podczas zgromadzenia eucharystycznego, gdy czyta się i wyjaśnia Pismo Święte, powinniśmy sobie uświadamiać, że i teraz Bóg mówi do ludu Bożego tak, jak czynił to na Synaju albo przez proroków. To sam Chrystus za pośrednictwem swych sług głosi Ewangelię Bożą do danej wspólnoty i spodziewa się od niej tej samej odpowiedzi miłującej wiary, jakiej oczekiwał od tych, do których przemawiał w Palestynie.

Wyzwolenie mocy słowa Bożego jest głównym zadaniem „sług słowa". Ich funkcja polega na stwarzaniu okazji, aby na nowo można było usłyszeć głos Chrystusa, i daniu szansy każdemu, aby mógł ponowić odpowiedź wiary, dzięki której wierzący jest włączony w Ciało Chrystusa. Za pośrednictwem ich głosu słowo Boże powinno przenikać jak miecz obosieczny, osądzając pragnienia i myśli serca. Powinno ono być nowym wyzwaniem dla wielkoduszności ludu Bożego i stawiać nowe wymagania jego miłości. (Por. artykuł *Żywe i skuteczne słowo Boże*.)

Niniejszy komentarz biblijny powinien okazać się pomocny w wypełnianiu tego zadania.

tłum. Paweł Pachciarek

Interpretacja Pisma Świętego
Armando J. Levoratti

Misją Kościoła jest zjednoczenie wszystkich ludzi z Bogiem dzięki wszczepieniu ich w Jezusa Chrystusa. To wcielenie w Chrystusa dokonuje się realnie dzięki przyjęciu przez poszczególnych ludzi orędzia chrześcijańskiego w osobowym akcie wiary i chrztu. Ponieważ zaś „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa" (Rz 10,17), jednym z zadań, które Kościół musi pełnić, aby wywiązać się ze swej misji, jest głoszenie Dobrej Nowiny: „Albowiem każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony. Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił?" (Rz 10,13-14).

W NT głównym celem przepowiadania było głoszenie Dobrej Nowiny tym, którzy jej nigdy przedtem nie słyszeli (Dz 2,14-42; por. Rz 15,20-21). W naszych czasach głoszenie słowa nadal spełnia ten cel, ale jego realizacja obecnie coraz powszechniej łączy się z przepowiadaniem słowa wewnątrz Kościoła. Takie przepowiadanie słowa odgrywało centralną rolę w życiu Kościoła i trudno sobie wyobrazić wspólnotę wiary nie wypełniającą tego zadania. Kościół ma świadomość, że jego powołaniem jest przekazywanie treści Pisma Świętego zarówno swoim własnym wyznawcom, jak i niewierzącym, i dlatego głoszenie słowa jest istotnym elementem jego służby pasterskiej.

Pierwszym źródłem wyjaśniania słowa Bożego w przepowiadaniu jest Pismo Święte. Dostarcza ono punktu wyjścia i zadaniem kaznodziei jest wydobycie z niego przesłania, które będzie faktycznie słowem Bożym dla konkretnego grona słuchaczy. Odniesienie jednak Biblii do życia nie jest tak łatwe, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Niekiedy relacja między Biblią a życiem jest stosunkowo prosta, ponieważ istnieje pewien bezpośredni związek między orędziem biblijnym a panującymi warunkami życia współczesnego społeczeństwa. Świat Biblii nie jest oderwany od zwykłego doświadczenia ludzkiego. Biblia zna nieuczciwość w spekulacjach rynkowych i wszelkiego rodzaju zbrodnie; mówi o dzieciach bawiących się i umierających na ulicach oraz o różnych sytuacjach szczęścia, rozpaczy i frustracji. Opowiada o ludziach na pustyni, których Bóg wyprowadził z niewoli, i jednocześnie narzekających na pożywienie, które Bóg im zsyła, i o uczniach, którzy zostali wybrani, aby pójść za samym Synem Bożym, ale wykazują chroniczne lenistwo umysłowe i skłonność do dezercji i zdrady. Biblia zna konflikty podwójnej lojalności; nie lekceważy złożoności odpowiedzialnych decyzji, a nawet dostrzega niejednoznaczność zarówno dobra, jak i zła. Chociaż historia nigdy się nie powtarza, to jednak utrzymują się pewne podstawowe podobieństwa. Daje się zauważyć wyraźną analogię między wieloma obecnymi sytuacjami i dawnymi wydarzeniami i okolicznościami biblijnymi, a wydarzenia przeszłości mogą być wskazówką i światłem dla tych, którzy chcą wiernie wypełniać wolę Bożą w obecnych czasach.

W bardziej złożonych przypadkach wypełnienie luki między „wtedy" a „teraz" nie jest łatwe. Przy trudnym tekście biblijnym może się okazać rzeczą niemożliwą przeniesienie jego treści w nasze czasy bez uchwycenia sensu samego tekstu. Konieczne jest wówczas podjęcie próby interpretacji, co wymaga czegoś więcej niż zwykłego czytania Pisma Świętego. Innymi słowy, aktualizacja orędzia biblijnego nie jest możliwa bez wnikliwej pracy hermeneutycznej, która wymaga odpowiedniego ćwiczenia, przygotowującego do właściwego zrozumienia tekstów biblijnych. A zatem hermeneutyka powinna być podstawową troską wszystkich, którzy pragną, żeby orędzie Pisma Świętego było nadal słuchane w naszych czasach.

Zadaniem kaznodziei w Kościele nie jest przekazywanie swoich własnych poglądów. Już ST, jak wynika to z obecnej w nim dyskusji na temat prawdziwego i fałszywego proroctwa, zdaje sobie sprawę z tego podstawowego wymogu. Fałszywym prorokom stale się zarzuca, że słowo ludzkie głosili jako słowo pochodzące od Boga i czynili to, aby zadowolić władców albo tłum (Jr 14,13; 23,14-40; 28). Natomiast prawdziwi prorocy nie głosili słowa, które wychodziło *od* nich, ale słowo, które przychodziło *do* nich. Sposób, w jaki słowo Boże przychodziło do Mojżesza, do Jeremiasza czy do Jonasza, świadczy, że prorocy nie tylko nie identyfikowali się ze słowem Bożym, ale że ich pierwszym odruchem było uchylanie się od powierzonej im misji głoszenia słowa Bożego jak od czegoś, co przekracza zdolności ludzkie (por. Wj 3,11; 4,10; Jr 1,6; Jon 1,3). Sam Jezus głosi prawdę, którą usłyszał od Ojca (J 8,40), a apostołowie, jako świadkowie życia i zmartwychwstania Jezusa, nie mogą nie mówić tego, co widzieli i słyszeli (Dz 4,20).

Podobnie Kościół może odważyć się mówić o Bogu, ponieważ Bóg przemówił do niego, a słowo, które przynoszą chrześcijańscy kaznodzieje, jest słowem Kościoła, a nie ich własnym. Podobnie jak Bóg kiedyś działał przez Chrystusa, tak samo teraz działa przez tych, którzy „stali się na wzór obrazu Jego Syna" (Rz 8,29; por. 2 Kor 3,18). To, co Chrystus uczynił w świecie dzięki swojej fizycznej obecności, czyni teraz w świecie i dla świata Jego wspólnota. Słowo, które głosił Jezus, nie może być słyszane w naszym współczesnym świecie, jeżeli nie jest głoszone przez Kościół. Wielkość heroldów Boga polega na ich nieustannym umieraniu dla własnego słowa, aby z całkowitą wiernością przekazywać słowo Boże (por. 1 Kor 2,1-5; 2 Kor 4,2; 1 Tes 2,4-7).

Dlatego też „słudzy słowa", chcąc postępować w duchu Jana Chrzciciela, powinni dawać świadectwo. W wyciągniętej ręce Jana Chrzciciela, wskazującego na Baranka Bożego (J 1,29), i w jego surowym napomnieniu: „Przygotujcie drogę Panu" (Mt 3,3) rozpoznajemy właściwe zadanie chrześcijańskich kaznodziei i nauczycieli, a mianowicie wskazywanie na przyjście Chrystusa, dawanie świadectwa o Jego przyjściu i prostowanie ścieżki na Jego przyjście. Przepowiadanie chrześcijańskie jest misją Kościoła, wspólnoty tych, do których zostało skierowane słowo Boże i którym powierzono to słowo, aby głosili je światu. Z tego powodu Paweł ostrzega swoich konwertytów przed fałszywym przekonaniem, że słowo Boże pochodzi od nich samych: „Czyż od was wyszło słowo Boże? Albo czy tylko do was przyszło?" (1 Kor 14,36).

W celu określenia tej roli NT sięga do różnych metafor, które wszystkie mają podkreślać myśl, że kaznodzieja jest powiernikiem i rozdzielającym dobra innej osoby. Jedną z metafor jest metafora „szafarza" (*oikonomos*), w której kryje się idea opiekowania się powierzonymi dobrami. Inne metafory to „głosiciel" (*keryks*) i „świadek" (*martys*). Kaznodzieje, jako szafarze w służbie Chrystusa (1 Kor 4,1-2), mają obowiązek „zarządzać" tajemnicami Bożymi zawartymi w Piśmie Świętym i „rozdzielać" je dzięki przepowiadaniu Ewangelii, jako głosiciele słowa Bożego (1 Tm 2,7; 2 Tm 1,11) są powołani do przekazywania orędzia takiego, jakie sami otrzymali, a jako świadkowie prawdy (Dz 1,8) muszą świadczyć na korzyść Jezusa Chrystusa przed trybunałem świata (por. Dz 20,24). We wszystkich tych metaforach akcent jest położony na to samo: posługa kaznodziei jest ze swej istoty uczciwą i odważną służbą słowu, które ma być głoszone „z całą odwagą" całemu światu (Dz 4,29; Flp 1,14; por. Dz 6,4; 8,4.25; 13,5; 18, 9-10; 1 Tes 1,8); kaznodzieje dobrze spełniają swoją misję, jeżeli uczciwie rozporządzają słowem Bożym, głoszą je i świadczą o nim (2 Kor 2,17; 4,2). Chcąc sprostać temu zadaniu, nie zniekształcając myśli tekstu i nie posługując się kazaniem jako okazją do narzucania własnego punktu widzenia, kaznodzieje muszą wykazać się niezwykłą troską i karnością umysłową i moralną.

Te wstępne uwagi pozwalają zrozumieć, że głównym problemem w przepowiadaniu jest problem natury hermeneutycznej. Kwestia hermeneutyki krytycznej w działalności „sług słowa" (Łk 1,2) polega na utrzymaniu napięcia między starannym obchodzeniem się z tekstem biblijnym a ukazaniem jego ważności w obecnych czasach, aby orędzie biblijne mogło dostarczyć ludowi Bożemu pociechy i przewodnictwa. Z jednej strony dzisiejsza metoda historyczna egzegezy wymaga interpretowania Pisma Świętego w jego pierwotnej intencji, ale z drugiej strony coraz lepiej uświadamiamy sobie dystans czasowy, jaki dzieli nas od tekstu. Chodzi więc o pytanie, jak przerzucić pomost między starożytnością tekstu a teraźniejszością Kościoła. W jaki sposób dany tekst może zachować ważność w zupełnie zmienionej sytuacji?

Definicja hermeneutyki jest nadal kwestią ożywionej dyskusji. W każdym razie, bez względu na taką czy inną jej definicję, można powiedzieć, że hermeneutyka jest pojęciem bardzo szerokim, obejmującym wszystkie elementy interpretacji Pisma Świętego. Jej zadanie polega na ustaleniu oryginalnego znaczenia tekstu, a następnie na wyrażeniu go we współczesnym języku i współczesnych formach myślenia. W rzeczywistości sposób interpretacji Pisma Świętego w znacznej mierze określa charakter Ewangelii głoszonej przez Kościół i Kościołowi.

Nie znaczy to jednak, że interpretacja biblijna ma związek tylko z przepowiadaniem. Jeśli Biblia rzeczywiście jest pierwszym źródłem naszej wiedzy o objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie, to czytanie i interpretacja Biblii mają niezwykle ważne znaczenie dla całego życia Kościoła. Sobór Watykański II wielokrotnie podkreślał, że żadne pismo biblijne „nie jest dla prywatnego wyjaśniania" (2 P 1,20), ale jednocześnie wyraźnie stwierdził, że zadanie czytania i interpretacji Biblii jest podstawowym obowiązkiem całego organizmu Kościoła. W naszych czasach czytanie i interpretacja Pisma Świętego realizują się nie tylko w formalnych sytuacjach badań biblijnych i w oficjalnym nauczaniu Kościoła, ale także w codziennym liturgicznym, duchowym i pasterskim życiu Kościoła. Pismo Święte jest czytane (często w bardzo oryginalny i odkrywczy sposób) w kręgach biblijnych, we wspólnotach podstawowych, w ruchach modlitewnych odwołujących się do Biblii albo przez osoby szukające głębszego zjednoczenia z Chrystusem dzięki uczestnictwu w rekolekcjach biblijnych i osobistej medytacji. Nie ulega wątpliwości, że większość tych ruchów i tendencji powstała pod wpływem uznania przez Sobór centralnego charakteru Pisma Świętego w życiu chrześcijańskim.

Uznanie zadania interpretacji Biblii za obowiązek Kościoła jako wspólnoty nie może zaciemnić faktu, że nie wszyscy wierni są jednakowo przygotowani do realizacji tego zadania. Dlatego Kościół potrzebuje specjalistów biblijnych, kaznodziejów i nauczycieli oraz autorytetu pasterskiego, który by inspirował i nadzorował udział wiernych, uczonych, sług słowa i duchownych w nieprzerwanym dziele interpretacji Biblii i ukazywania wiernym ważności orędzia biblijnego w dzisiejszym świecie.

Papieska Komisja Biblijna, z wyraźną aprobatą papieża Jana Pawła II, wydała w 1993 r. dokument zatytułowany *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*. Dokument ten powstał z inspiracji konstytucji dogmatycznej Soboru Watykańskiego II *O Objawieniu Bożym* (*Dei Verbum*), ale idzie dalej niż ona w próbie wskazania dróg „do takiej interpretacji Pisma Świętego, która ujawniałaby równocześnie ludzki i Boski charakter tej Księgi" (Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. bp Kazimierz Romaniuk, Pallottinum 1994, 24). Dokument ten jest doskonałym przewodnikiem hermeneutycznym i

zapoznanie się z nim jest ze wszech miar wskazane. Niniejsze rozważania nie są próbą zastąpienia tego dokumentu, ale mają na celu uzupełnić go pewnymi przemyśleniami.

Nie ulega wątpliwości, że właściwe rozumienie i skuteczne posługiwanie się Pismem Świętym wymaga czegoś więcej niż tylko hermeneutycznej analizy za pomocą krytycznych narzędzi badawczych. Orygenes, wielki teolog z początku III w., słusznie podkreślał, że interpretator Pisma Świętego musi być pouczony przez Ducha Świętego, który inspirował pisarzy biblijnych. Ten sam Duch Święty, działający w czasie powstawania Pisma Świętego, nadal działa w procesie jego interpretacji i głoszenia przez Kościół. Wiele stuleci później ten fragment nauki Orygenesa wywarł wpływ na Sobór Watykański II: „(...) Pismo Święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane" (*Dei Verbum* 12).

Ten rodzaj czytania wymaga przezwyciężenia naiwnej wiary w możliwość odkrycia pełnego znaczenia natchnionych tekstów, wychodząc z czysto historycznego, opisowego czy naukowego punktu widzenia, ponieważ słowo Boże nie znajduje żadnego przyjęcia, dopóki nie zostanie przypieczętowane wewnętrznym świadectwem Ducha Świętego, a serce ludzkie znajduje odpocznienie w Piśmie Świętym tylko za sprawą tego wewnętrznego świadectwa. Duch Święty nie udziela nowego i dotychczas nie słyszanego objawienia, a jedynie utrwala naukę Ewangelii w naszych sercach, zgodnie z obietnicą Jezusa: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszy, i oznajmi wam rzeczy przyszłe" (J 16,13).

Poniżej wskażemy na pewne ogólne zasady interpretacji biblijnej.

I. Zasada pierwsza: jedność Biblii

W ST i NT swoją zbawczą wolę i swój plan odkupienia objawia jeden i ten sam Bóg. W związku z tym między ST a NT istnieje podstawowe podobieństwo, które polega na wspólnocie idei, wierzeń i języka. Wszystkie wielkie tematy biblijne – Bóg, świątynia, wybranie, przymierze, ofiara, sprawiedliwość, odkupienie, grzech – pojawiają się w ST i NT oraz można wykazać, że obecność tych wspólnych tematów nie jest przypadkowa, ale organiczna. Te podstawowe terminy mają w ST szczególny charakter, którego nie przybierają w innych tekstach, i dostarczają kontekstu, w którym ich nowotestamentowe odpowiedniki otrzymały, w świetle wydarzenia Chrystusa, bardziej specyficzne konotacje. Wydarzenie Chrystusa przekracza wszystkie antycypacje starotestamentowe, ale w ST znajdują się rzeczywistości analogiczne. To prawda, że pisma ST nie objawiły miłości Bożej, która okazała się we wcielonym Synu Bożym (por. J 3,16), ale ukazują one, że Bóg zniżył się w tajemniczy sposób, aby ludzie mogli rozpoznać i zrozumieć Jego postępowanie, co także świadczy o łaskawości Bożej: „Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość" (Jr 31,3).

Zgodnie z przekonaniem, że ten sam Bóg, który przemawiał przez proroków, objawił się przez Jezusa Chrystusa, chrześcijanie od samego początku uznali ST za natchnione słowo Boże. Znaczy to, że chrześcijańskie korzystanie ze ST opiera się przede wszystkim na przeświadczeniu, że Bóg Izraela jest także Bogiem i Ojcem Jezusa Chrystusa. Co więcej, przeświadczenie to było niezbędne również dla chrześcijan, ponieważ sam Jezus nazywał Boga, o którym mówiło Pismo Święte, „Ojcem" i ujawnił, kim jest, podczas czytania Pisma w synagodze, w kontekście właściwym religii żydowskiej (por. Łk 4,16-21). Jezus był Żydem umiejącym czytać i pisać. Jego główną lekturą było Prawo i Prorocy. Jako Żyd, który powołał uczniów, aby za Nim poszli, Jezus nauczał i stał na czele wspólnoty, a sądząc z rezultatów Jego nauczania, można powiedzieć, jak Jezus odczytywał Prawo i Proroków. Ujmując Pisma w sposób całościowy, nauczył się czytać je oczami proroków, zwłaszcza w świetle Iz 52,13-53,12. W Pismach odkrył wolę Boga wobec Izraela, wobec samego siebie jako syna Izraela i wobec swoich uczniów. A zatem nie pojmiemy w pełni znaczenia słów Jezusa, jeżeli nie usłyszymy ich znowu na tle historii i proroctwa, mądrości i poezji Jego własnego ludu.

Naśladując przykład Jezusa, pisarze NT nieustannie odwoływali się do Mojżesza, proroków i psalmów. Przyjęli jako rzecz oczywistą autorytet owych Pism i wykorzystywali proroctwa, aby wykazać, że Jezus jest Mesjaszem obiecanym Izraelowi, i przedstawić wspólnotę chrześcijańską jako prawdziwy Izrael Boga. To apologetyczne zastosowanie Pisma nie było jednak ich głównym celem. ST miał istotne znaczenie dla wczesnego Kościoła, ponieważ ten pojmował siebie i Ewangelię Jezusa Chrystusa jako spełnienie się odwiecznego zamysłu Bożego, realizującego się już w historii Izraela. W samej rzeczy, ST był *środkiem, za pomocą którego sami apostołowie kształtowali pojęcia i język, umożliwiające im głoszenie Ewangelii. Z tego powodu znajomość Prawa i Proroków zawsze była kluczem do zrozumienia NT*.

Jeżeli zatem NT odwołuje się do ST, to jest także prawdą, że ST nieustannie spogląda poza siebie, ku spełnieniu się obietnic Bożych. Historia Izraela biegła od obietnicy do spełnienia, a ponieważ każde spełnienie było tylko częściowe, wskazywała zarazem na dalsze spełnienie, które miało dopiero nadejść. Nad ST unosi się jakby aura czegoś nie dokończonego i odnosi się wrażenie, że powinien być tego świadom umysł, który pogrążył się w tych pismach. Oczywiście Biblię hebrajską można czytać jako dzieło skończone i stanowiące jedność samą w sobie oraz zrozumiałe w swoim własnym świetle, ale właśnie ona zaszczepiła nadzieję na

przyjście Mesjasza, co oznacza, że wskazuje na coś, co ją przekracza i na co odpowiedzią, jak twierdzą chrześcijanie, jest Jezus. W samej rzeczy termin „mesjasz" wywodzi się z języka hebrajskiego i znaczy „pomazaniec", w języku greckim *christos*, stąd „Chrystus". W czasach Jezusa w Izraelu powszechnie oczekiwano na Mesjasza, a hebrajski odpowiednik słowa „mesjasz" stał się wówczas terminem technicznym oznaczającym idealnego króla z dynastii Dawidowej, który przywróci królestwo Izraela (por. Dz 1,6). Sam Jezus nie chciał, żeby nazywano Go Mesjaszem, i zabronił swoim uczniom mówić o sobie jako o Mesjaszu, ale wczesny Kościół, odnosząc ten tytuł do Jezusa, uznał Go za spełnienie się mesjańskich nadziei Izraela. A zatem także dla chrześcijan ST nie może być w pełni zrozumiały bez NT.

Reasumując powyższe rozważania, możemy sformułować następującą zasadę hermeneutyczną: dla chrześcijan ST otrzymuje swoje pełne znaczenie tylko w związku z Jezusem Chrystusem, którego przyjście przygotowuje, zapowiada i głosi. Natomiast NT może być pojmowany tylko jako spełnienie się tego, co Bóg zapoczątkował w historii Pierwszego Przymierza. Bez ST, jako danego od Boga kontekstu czy środowiska interpretującego, moglibyśmy wypaczyć znaczenie NT, naginając je do naszych pojęć. Bez NT można by mylnie pojąć ST jako objawienie Boga faworyzującego jeden wybrany naród, którego mesjańskie oczekiwania mogłyby zostać wypaczone w duchu mesjanizmu świeckiego. Tajemnica Chrystusa nie była „oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach" (Ef 3,4-5), ale była dostrzegana jakby z daleka; między zaś ST a NT istnieje tak głęboki i subtelny związek, że nic nie może ich rozdzielić.

Dla chrześcijan ST i NT są częściami jednej, wielkiej symfonii. Prorockie orędzie o zbawieniu zapowiada gruntownie nowy zbawczy akt Boga, wskazujący poza horyzont ST. Dlatego prawdziwie katolickie podejście do Biblii jest podejściem, które poważnie traktuje cały kanon Pisma Świętego: z jednej strony żaden tekst biblijny nie może być rozważany w oderwaniu od całości orędzia biblijnego, a z drugiej strony katolicki interpretator musi być świadom, że całe orędzie biblijne otrzymuje swoje ostateczne znaczenie w odniesieniu do paschalnej tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.

Ponieważ Biblia pochodzi od jednego Boga, jest rzeczą oczywistą, że Jego dzieło musi cechować pewnego rodzaju jedność. Jedność Biblii nie jest jednak zasadą, którą należy przyjąć jako samą przez się zrozumiałą, lecz trzeba jej *szukać*; jest ona nie tylko punktem wyjścia, ale i celem studiów, interpretacji i refleksji teologicznej. Innymi słowy, podstawowej jedności Biblii trzeba szukać w wierze, a zarazem *trzeba ją wypracować i określić egzegetycznie oraz teologicznie.*

II. Zasada druga: jedność a różnorodność w Biblii

Mając na uwadze jedność jednego Boga i wewnętrzną dynamikę wiary biblijnej, która śledzi ujawnianie się Jego planu zbawienia w czasie i przestrzeni, rozważaliśmy możliwość traktowania Biblii jako jedności. Nie możemy jednak nie dostrzegać różnorodności i specyficzności poszczególnych tekstów biblijnych. Różnorodność ta jest równie zdumiewająca, jak jedność, ponieważ nie jest to jedność, która znajduje wyraz w jednolitości, ale w wielkiej różnorodności. Jedność Biblii jest jednością „mnóstwa świadków" (Hbr 12,1).

Ponadto nie jest to jedność statyczna, ale jest to dynamiczna jedność procesu. Pismo Święte wyrasta z historii kontaktów Boga z Jego ludem Starego i Nowego Przymierza, a jego teksty odzwierciedlają całą różnorodność historii. Ilekroć zatem zajmujemy się Biblią, a zwłaszcza ST, obejmującym tak wielki przedział czasu, nie mamy do czynienia z jedną księgą, której jedyny autor uczynił z całości jedno dzieło. Biblia jako jedność obejmuje wielość – *ta biblia*, „księgi" – pisaną i redagowaną przez ponad dziesięć stuleci. Interpretując teksty biblijne, musimy więc starać się je odczytywać najpierw w środowisku, w jakim powstały, a następnie w kontekście całego rozwijającego się objawienia, którego są cząstką. Oznacza to, że dla właściwego zrozumienia całej Biblii ważna jest świadomość historycznego pochodzenia tekstu i zarazem świadomość nieprzerwanej nici przewijającej się przez wszystkie księgi ST i NT. W Biblii trzeba postrzegać zarówno różnorodność, jak i jedność i żadnej z tych cech nie można poświęcać dla drugiej. Nie jest możliwe sprowadzenie wszystkiego do płaskiej jednolitości, a próba wykazania, że ST i NT mówią to samo, świadczy o mylnym rozumieniu tych obydwu części Pisma Świętego.

Co więcej, chociaż NT przedstawia coś nowego, nie jest całkowicie nowy. Istnieje ważna ciągłość łącząca oba Testamenty, i to zarówno w sposobie udzielenia objawienia Bożego i jego treści, jak i w odpowiedziach, jakich ludzie na nie udzielali. Są zasady i idee przewijające się przez całość, różnie stosowane i wyrażane przez różnych pisarzy, ale zarazem dające pewną rzeczywistą miarę jedności całego tekstu. Jedność ta jest jednością procesu i rozwoju.

Obydwa Testamenty łącznie opowiadają jedną historię spotkania Boga z ludzkością. Zamiary i wola Boga są dostrzegane jednak z większą wyrazistością w NT. Jest to całkiem zrozumiałe, ponieważ ST daje świadectwo zbawczemu działaniu Boga, ale ostatecznego i pełnego objawienia oczekuje na końcu procesu historycznego, na końcu tego czasu. ST stawia pytania, na które nie daje odpowiedzi, i budzi nadzieje i oczekiwania, których nie spełnia. Stąd owo poczucie niedokończenia i oczekiwania, które jest charakterystyczne dla ST jako całości.

Natomiast NT głosi, że oczekiwane wydarzenie stało się rzeczywistością. Przymierze Boga z ludzkością zostało przypieczętowane raz na zawsze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. W przyjściu Jezusa Chrystusa spełniła się eschatologiczna nadzieja proroków i objawiło się królestwo Boże, tak że dzieło Chrystusa jest punktem kulminacyjnym, a nie zaprzeczeniem prawdy ST.

Teologowie przez stulecia starali się wywieść z Pisma Świętego w pełni jednolity i spójny system teologiczny. Wymyślali także różne techniki, które miały wykazać, że wszystkie teksty przemawiają jednym głosem. Biblistykę będzie jednak zawsze cechowała pewna różnorodność, ponieważ różnorodność istnieje w samym Piśmie. Różnorodność ta pozostawiła wyraźne ślady na ST, a tradycja we wczesnym Kościele także była zachowywana bardzo różnie w różnych jego nurtach. Oznacza to, że musimy wystrzegać się myśli, że różnorodność biblijna jest czymś złym czy wypaczonym. Niestety, przez długi czas panował pogląd, a w niektórych kręgach Kościoła panuje nadal, że przyjęcie jakichkolwiek przeciwnych głosów w Piśmie Świętym czy dopuszczenie do jakiejkolwiek rozbieżności w kościelnej jego interpretacji byłoby katastrofalne dla autorytetu słowa Bożego. Chwila refleksji jednak wystarczy, żeby zrozumieć, że jeżeli Bóg ma cokolwiek wspólnego z zawartym w Piśmie Świętym świadectwem o samym sobie, to na pewno nie ma nic przeciwko różnorodności jego charakteru.

Powinniśmy pamiętać o tym, co powiedzieliśmy o dynamicznej jedności Biblii. Każdy pisarz biblijny ma perspektywę, która w pewnym sensie jest jedyna w swoim rodzaju. Każdemu dane były pewne fragmenty prawdy. Ponieważ Bóg jest jednoczącą siłą pośród różnorodności, wiemy, że różnorodność jest tak samo ważna w zamyśle Bożym jak jedność. Można nawet powiedzieć, że teologiczny i praktyczny pluralizm we wspólnocie chrześcijańskiej ma swoje źródło w pluralizmie biblijnego świadectwa o Bogu.

Niekiedy stosunkowo łatwo dostrzec przyczyny rozbieżności. Na przykład w Rz 13,1-7 Paweł napomina chrześcijan w Rzymie, aby byli posłuszni „władzy świeckiej", natomiast Apokalipsa św. Jana nie ma żadnego respektu dla cesarstwa rzymskiego i jego władców. Paweł uważa władzę rzymską za ramię Boga, działające dla dobra obywateli, natomiast jasnowidz z Patmos widzi w cesarstwie rzymskim ramię Szatana. Te różne postawy wynikają z różnych sytuacji. Paweł, obywatel rzymski, pisał w czasach, kiedy cesarstwo rzymskie było mocarstwem broniącym prawa i porządku; Jan, wygnany z kraju z powodu głoszenia Ewangelii, pisał w czasach, kiedy władza rzymska usilnie przeciwstawiała się wierze chrześcijańskiej. Musimy pamiętać o tych różnych okolicznościach, jeżeli chcemy zrozumieć przesłanie różnych autorów, co oczywiście oznacza, że nie wolno po prostu odrywać orędzia od jego pierwotnego kontekstu i odnosić je niejako hurtem do naszej własnej sytuacji.

Nie ulega wątpliwości, że pierwszych rozdziałów Biblii nie powinno się czytać jako historycznej relacji naocznego świadka. Rdz 1 i 2 przekazują dwa różne opowiadania o stworzeniu i każda próba ich zharmonizowania wydaje się sztuczna. W Rdz 1 dzieła stworzenia, w sumie osiem, powstały w ciągu sześciu dni, przy czym trzeciemu i szóstemu dniu przypisano po dwa dzieła (Rdz 1,9-13.24-31). Te sześć dni stwórczej pracy, zakończonej odpoczynkiem siódmego dnia, przedstawia tydzień liturgiczny, który zarazem ukazuje, że szabat jest zakorzeniony w stworzonym porządku rzeczy. W Rdz 2 kolejność wydarzeń jest inna: „człowiek" nie pojawia się na końcu, a w tekście wyraźnie się zaznacza, że nie było jeszcze roślin ani zwierząt, kiedy został stworzony Adam. Obydwa opowiadania jednak poświadczają, że Bóg jest stwórcą wszystkiego i że ludzie, jako stworzeni przez Boga, całkowicie Jemu zawdzięczają swe życie. Rdz 1 i 2 dowodzą, że istnieje różnica między jednością teologiczną a jednolitością teologiczną. Obydwa opowiadania trzeba czytać na ich własnych prawach, szukając informacji, jakich udzielają o stwórczym dziele Boga.

Można przytoczyć jeszcze inny przykład. Porównanie Kazania na Górze (Mt 5-7) z Łukaszowym Kazaniem na Równinie (Łk 6,17-49) ukazuje wiele podobieństw między tymi dwiema mowami. Mateusz jednak umieszcza Jezusa na górze, Łukasz zaś u jej podnóża. Prostym wytłumaczeniem tej niezgodności jest spostrzeżenie, że w obu przypadkach ewangelistów nie interesował aspekt geograficzny wydarzenia, ale symboliczny. Mateusz najwyraźniej chce przeciwstawić Jezusa Mojżeszowi. Przedstawiając Jezusa nauczającego na górze, niewątpliwie pamiętał, że dawne Prawo zostało dane na górze Synaj (Wj 19,20-24,2). Dla Łukasza góra nie ma tego samego znaczenia symbolicznego, ale niewykluczone, że on także miał na myśli paralelę z Mojżeszem, ponieważ zgodnie z jego relacją Jezus, podobnie jak Mojżesz, wszedł na górę, aby się modlić, a następnie zszedł na równinę, aby nauczać.

Nasza gotowość uznania niezgodności w Piśmie Świętym odpowiada postawie Jezusa. Dyskusja o małżeństwie w Mt 19,3-9 pokazuje, że Jezus uważał, iż Pwt 24,1 wymaga korekty zgodnej z Rdz 1,27; 2,24, ujawniając tym samym niezgodność między tymi dwoma fragmentami: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było" (Mt 19,8). W ten sposób Jezus przeciwstawia ludzkie przyzwolenie, które uwzględnia ludzką rzeczywistą grzeszność, autentycznej woli Bożej, na jaką wskazuje porządek stworzenia.

W Biblii, a zwłaszcza w NT, nie znajdujemy bynajmniej systematycznego wykładu wiary chrześcijańskiej czy gotowego zestawu odpowiedzi na nasze wszystkie problemy, lecz serię dokumentów, napisanych w różnych okolicznościach, przy użyciu różnych terminów i z różnych punktów widzenia. A więc dokładnie to, czego

można by się spodziewać, ponieważ autorzy biblijni piszą w uwarunkowaniach własnej sytuacji, wyrażają własne doświadczenia i odzwierciedlają idee i własne środowisko. Każdy z nich daje świadectwo prawdzie w określonym kontekście historycznym i wypowiada słowa, które są istotne dla życia ludu Bożego. Nie musimy dyskredytować Koheleta dlatego, że mówi w tonacji znacznie różniącej się od tonacji Drugiego Izajasza, ani Listu św. Jakuba dlatego, że mamy wątpliwości, czy Paweł zaaprobowałby jego naukę. Nie powinniśmy też odrzucać Ewangelii Jana tylko dlatego, że jego opis działalności Jezusa nie mieści się w schemacie wspólnym dla Ewangelii synoptycznych.

Polifonia ta nie powinna być niczym zaskakującym. Jeżeli uświadomimy sobie, że księgi Pisma Świętego powstawały przez ponad tysiąc lat, i to w językach tak różniących się od siebie, jak język hebrajski i grecki, to byłoby dziwne, gdybyśmy nie odkryli na ich kartach wielu różnych głosów. Zdumiewającym faktem, który wyłania się z badań nad Biblią, jest jedność kryjąca się w głębszych jej warstwach, pod powierzchnią różnorodności.

Pojawia się w związku z tym trudna kwestia hermeneutyczna. Oczywiście nie każdy tekst biblijny można w równym stopniu odnieść do danej sytuacji, ale jeżeli Kościół zdaje sobie sprawę, że jest adresatem żywego słowa, to oprze się pokusie manipulowania Bogiem czy Pismem Świętym, aby wymusić pewnego rodzaju jednolitość Biblii. To, co jest nie do przyjęcia dla jednej grupy, może z niezwykłą siłą przemawiać do doświadczeń innej grupy.

III. Zasada trzecia: Bóg działający w historii

Objawienie w historii i przez historię. Bibliści podkreślali samoobjawienie się Boga w Jego wielkich czynach zbawienia, dając nam w ten sposób głębszy wgląd w historyczny charakter objawienia biblijnego. Religia biblijna jest związana z miejscami, imionami, wydarzeniami. Mamy do czynienia z objawieniem, które trzeba odczytywać oczami wiary w ramach pewnych faktów historycznych. Bóg jest aktywnie obecny w historii ludzkiej i znaczące wydarzenia są czynami Boga, nośnikami czy kanałami samoobjawienia się Boga.

Dokumenty wielu innych religii zajmują się przede wszystkim czynami bogów, natomiast Biblia jest czymś wyjątkowym właśnie z racji przedstawienia rzeczywistych wydarzeń, w których biorą udział konkretni ludzie. JHWH, Bóg Izraela, nie jest wieczną ideą ani absolutną zasadą etyczną, lecz Bogiem, który wysłuchiwał skarg swojego ludu i pamiętał o swoim przymierzu zawartym z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem; Bogiem, który widział ciężką dolę Izraelitów w Egipcie, ulitował się nad nimi i uczynił dla nich to, czego sami nie mogli dokonać (Wj 2,24-25). Poznać tego Boga znaczy doświadczyć Jego czynów w konkretnych sprawach i relacjach międzyludzkich. Gdyby JHWH wybrał na swój „święty lud" i „swoją własność" (Wj 19,5-6) panów egipskich, a nie niewolników hebrajskich, to objawiłby się zupełnie inny Bóg. Także Bóg Piotra, Pawła, Jana i Jakuba jest znany i czczony jako Bóg, który wskrzesił Jezusa z martwych.

Według Biblii tylko bezbożny głupiec może powiedzieć w swoim sercu: „Nie ma Boga" (Ps 14,1; 53,2). „Niebiosa głoszą chwałę Boga" (Ps 19,2) i nie ma potrzeby, jak przyjmuje ST i NT, udowadniać, że Bóg istnieje, ponieważ sam wszechświat jest wystarczającym świadectwem dla każdego o otwartym umyśle i uczciwym sercu (por. Mdr 13,1-9; Rz 1, 19-20). Nawet niegodziwy głupiec nie jest ateistą, ponieważ podaje w wątpliwość działanie Boga, a nie Jego istnienie. Nie zaprzecza on, że Bóg istnieje, a jedynie, że Bóg interweniuje w sprawach ludzkich, że będzie Sędzią i Zbawicielem; stąd jego odmowa podporządkowania się autorytetowi słowa Bożego. Chociaż Biblia wie, że królewska władza Boga jest rozpoznawalna w cudach Jego stworzenia, to jednak zarazem wie, że przyroda nie może objawić najgłębszych tajemnic łaski i miłości Bożej. Autor Hi 26 dostrzega panowanie Boga nad naturą w cudach ziemi, morza i niebios, ale konkluduje:

> Oto są ślady dróg Jego;
> jak mało o Nim się słyszy!
> (Hi 26,14)

Całe stworzenie mówi o niezwykłej i wszechogarniającej supremacji Boga. Najbardziej jednak znamiennym orędziem Biblii nie jest orędzie o istnieniu Boga, ale o zwróceniu się Boga do Izraela i do Kościoła, aby zawrzeć przymierze z całą ludzkością (por. Hbr 1,1-2).

ST opiera się na przekonaniu, że Bóg objawił samego siebie w określonych wydarzeniach historii Izraela. W ST nieomal nie opisuje się Boga ze względu na Jego przymioty, ale mówi się o Nim prawie wyłącznie ze względu na to, czego dokonuje i co nakazuje lub czego zakazuje. Dlatego też podstawowe znaczenie dla poznania JHWH mają Jego wielkie czyny związane z wyprowadzeniem Izraela z Egiptu. Wyzwolenie z „domu niewoli" stało się wzorem współczującej i potężnej pomocy ze strony JHWH: „Ja jestem JHWH (BT: „Pan"), twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli" (Wj 20,2).

Izraelici nie uznawali żadnego boga, który byłby immanentny naturze; Bóg jest Bogiem transcendentnym i osobowym, a zarówno historia ludzka, jak i natura całkowicie podlegają Jego władzy. Historia, w rozumieniu Izraelitów, jest procesem kontrolowanym przez JHWH i zmierzającym ku wyznaczonemu przez Niego celowi. Historia ludzka i natura jest wybraną przez Boga sferą Jego samoobjawienia; to samo można powiedzieć o Jego słowie. Księga Powtórzonego Prawa jasno wyraża tę postawę, przeciwstawiając ją religiom natury:

> Gdy podniesiesz oczy ku niebu i ujrzysz słońce, księżyc i gwiazdy, i wszystkie zastępy niebios, obyś nie pozwolił się zwieść, nie oddawał im pokłonu i nie służył, bo Pan, Bóg twój, przydzielił je wszystkim narodom pod niebem. A was Pan wybrał sobie, wyprowadził was z pieca do topienia żelaza, z Egiptu, abyście się stali Jego ludem, Jego własnością, jak dziś jesteście (Pwt 4,19-20).

Punktem kulminacyjnym przymierza Boga z Izraelem jest wcielenie Słowa: to samo Słowo, które było u Boga na początku i przez które wszystko się stało, które przemówiło ludzkim głosem w Prawie i przez usta proroków, „stało się ciałem i zamieszkało wśród nas" (J 1,14). Nie było tak, że gdy nastała pełnia czasu, wydarzenie historyczne stało się Słowem, lecz samo Słowo stało się wydarzeniem historycznym. Od tego momentu wyrażenie „słowo Boże" mogło mieć tylko ściśle określone i zasadnicze znaczenie: osobowe Słowo. Każde inne użycie tego wyrażenia jest ważne tylko o tyle, o ile rzuca światło na osobę Słowa, które stało się ciałem.

Historyczne doświadczenie i poznanie Boga. Najbardziej charakterystyczną cechą izraelskiej „świadomości Boga" jest ukształtowanie się jej na podstawie historycznego doświadczenia Izraela, które nawarstwiając się w miarę upływu czasu, pogłębiało tę wiedzę o Bogu. Kiedy Izraelici powierzyli swoje losy Bogu jako partnerowi w dialogu, rzeczywistość Boga stała się wyraźniejsza i jednocześnie ich przeznaczenie nabrało realnych kształtów. W wydarzeniu Wyjścia, na przykład, Bóg objawił się jako Ten, który podejmuje działanie poruszony określoną sytuacją: „Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekań jego na ciemiężców, znam więc jego uciemiężenie. Zstąpiłem, aby go wyrwać z ręki Egiptu (...)" (Wj 3-8). A zatem wczesne doświadczenie Izraela związane z jego Bogiem stało się konstytutywne dla późniejszej refleksji nad Bogiem i dla więzi Boga z Jego ludem (por. Oz 11,1; Am 2,10; Mi 6,1-5).

Doświadczenie zaś katastrofy i wygnania nauczyło Izrael, czego Bóg oczekuje od swojego wybranego ludu. Kiedy ostrzeżenia o klęsce, o których wielokrotnie przypominali prorocy, stały się rzeczywistością, a słowa proroków o zgubie sprawdziły się, tę ludzką katastrofę uznano za narzędzie gniewu Bożego i za swego rodzaju teofanię stosowną dla grzesznika. Klęska militarna, inwazja i narodowa katastrofa były karą, którą Bóg za pośrednictwem ludzi wymierzył Izraelowi za jego odstępstwo religijne. Dla proroków narodowa hańba była wezwaniem do wspólnotowego i osobistego nawrócenia w świetle głębszego rozumienia Boga działającego w historii (por. też Prz 3,11-12; Hbr 12,5-6).

Oto dlaczego tajemnica ludzkiego przeznaczenia nie może zostać objawiona w naturze, której nie jest znana tajemnica nieposłuszeństwa. Śnieg i upał, zima i lato, słońce i gwiazdy, wiatr i huragan są posłuszne słowu Bożemu (por. Ps 148,8). Ludzie, przeciwnie, mogą zejść z drogi zbawienia i chodzić własnymi drogami. Dlatego też tajemnicy ludzkiego przeznaczenia trzeba szukać w historii, która rozpoczęła się aktem nieposłuszeństwa wobec przykazania Bożego (por. Rdz 23), a obecnie jest sceną zbawczego działania Boga w Chrystusie.

Historia i słowo. Samoobjawienia się Boga są mocno zakorzenione w historii i żadnego z nich nie można potraktować jako wydarzenia odizolowanego od całości. Autentyczność wiary chrześcijańskiej opiera się na wydarzeniach, na narodzeniu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Gdyby tych wydarzeń nie było, nie byłoby zbawienia i próżna byłaby wiara (1 Kor 15,1-19). Wydarzenie jest jednak pozbawione znaczenia, jeżeli nie jest interpretowane w świetle wiary. Nie ma pełnego zrozumienia faktów bez słowa interpretacji, które niekiedy poprzedza zbawcze czyny Boga, przygotowując im drogę (por. Wj 3, 7-10), a niekiedy towarzyszy im czy następuje po nich, rzucając światło na ich znaczenie (por. Wj 15,1-21). Nie dziwi zatem fakt, że w stosunkach Boga z Jego ludem stałe doświadczenie działalności Bożej wzbudzało osoby, które wypowiadały takie słowa interpretacji. Osobami tymi byli prorocy i apostołowie.

Proroctwo jest niezbędnym elementem historii, w której uczestniczy Bóg. W ramach nieprzerwanych wzajemnych stosunków między Bogiem a Jego ludem prorocy (w najszerszym sensie tego słowa) pełnili wyraźnie określoną funkcję. Otrzymywali oni objawienie Boże w jeden z wielu możliwych sposobów udzielania go (por. Lb 12,6-8), a ich zadaniem było przekazanie tego orędzia Bożego ludowi Bożemu (Iz 6,9; Jr 1,7; Ez 3,4; Am 7,15). Proroctwo nie jest jednak biernym i obojętnym przyjęciem ukrytej prawdy. Prorocy w swojej posłudze zawsze byli świadomi, że wspomaga ich Bóg, że są Jego rzecznikami, nawet jeżeli nie każde „Tak mówi Pan (...)" było nową wiadomością nadprzyrodzoną. Prorocy byli raczej ludźmi, którzy duchem, sercem i całym życiem odzwierciedlali doświadczenia swojego ludu. Ich osobiste widzenie Boga dawało, w połączeniu z

tradycyjną wiarą Izraela, głęboki wgląd w wolę Boga i Jego plany wobec historii. Dzięki temu ukazywali oni znaczenie wydarzeń, czy to suszy, czy to inwazji wrogich wojsk, czy to upadku wielkiego imperium, takiego jak Asyria czy Babilon. Prorok, wielki czyn i jego znaczenie stanowiły jedność. Izrael był ludem, który miał zobaczyć i zrozumieć działanie Boga we wszystkim, co się wydarzyło, i udzielić na to stosownej odpowiedzi.

Apostołowie, podobnie jak prorocy, stali między Bogiem a Jego ludem, między Bogiem a historią, między Bogiem a wspólnotą wiary. Zostali wybrani przez Jezusa, aby towarzyszyli Mu w czasie Jego ziemskiego życia (Dz 1,21-22) i byli świadkami Jego zmartwychwstania (Dz 2,32; 10,40-41; 1 Kor 9,1-2; 15,5-8). Trzy Ewangelie synoptyczne przekazują, że przynajmniej jeden raz Jezus wysłał ich, aby wzywali do pokuty w obliczu nadchodzącego królestwa Bożego i uzdrawiali chorych (Mt 10,1-21; Mk 6,7-13; Łk 9,1-6). Misja ta była rozszerzeniem działalności Jezusa, jak wynika to z Jego słów: „Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje; a kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał" (Mt 10,40; por. Łk 10, 16; J 13,20). Po zmartwychwstaniu Jezusa apostołowie zostali posłani przez zmartwychwstałego Pana, „aby nauczali wszystkie narody" (Mt 28, 18-20; por. Mk 16,15-16; Łk 24,45-49; J 20,21-23; Dz 1,8). Świadectwo, jakie dawali nauce Jezusa, a nade wszystko Jego śmierci i zmartwychwstaniu, było fundamentem Kościoła. Stanowiło ogniwo między Jezusem a powielkanocną wspólnotą wiary. Życie Kościoła na zawsze jest zakorzenione w apostolskim doświadczeniu Chrystusa. Źródłem tego apostolskiego świadectwa były niewątpliwie słowa i czyny Jezusa (Ef 3,3-5), ale wiedza ta została ostatecznie i w pełni objawiona „przez Ducha" (Ef 3,5). Według Dziejów Apostolskich Duch został udzielony apostołom ze względu na świadectwo, które mieli dawać o Chrystusie (1,8). Czwarta Ewangelia wyraża się precyzyjniej: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy" (J 16,13). Przez Ducha słowo Boże ucieleśniło się w NT.

Dla interpretacji Biblii ważne jest właściwe rozumienie relacji między słowem a czynem. Każda forma dualizmu jest sztuczna. Czyny Boga są znaczące, ponieważ usytuowane są w ramach przekazu werbalnego. Pan „nie uczyni niczego, jeżeli nie objawi swego zamiaru sługom swym, prorokom" (Am 3,7), a prorok, tzn. osoba przekazująca słowo, obwieszcza czyn Boży, który ma się wydarzyć, i zarazem interpretuje relację między tym czynem a zamiarem Boga. Motywacja i zamiar Boga są niezbędnymi elementami opisu interwencji Bożej, a zamiar ten pozostałby nieznany, gdyby czyny zbawcze nie były powiązane z komunikacją werbalną.

Inne kanały objawienia. Pismo Święte jako całość i pomimo wielkiej różnorodności religijnych i teologicznych punktów widzenia, które można znaleźć w tekstach biblijnych, przedstawia dramat, jaki rozgrywa się w ramach relacji między Bogiem a historią ludzką. Każdy element w Biblii ma swoje ostateczne znaczenie w kontekście tej narracji. Musimy jednak uwzględnić także złożoność i wielowarstwowość tradycji biblijnych. Objawienie przez historię nie jest jedyną formą doświadczenia obecności i rzeczywistości Boga. Biblia na wiele różnych sposobów ukazuje związki Boga z ludzkością i dlatego wskazuje się, oprócz historii, także na inne sposoby objawienia, takie jak teofanie kultowe, wizje, sny, uniwersalny imperatyw Prawa i bezpośrednia werbalna komunikacja między Bogiem a ludzkim rozmówcą, np. Mojżeszem czy prorokami. Prorok, taki jak Jeremiasz, mógł rozmawiać, a nawet spierać się z Bogiem (por. Jr 12,1-2); mówi też, że „stał w radzie Pana" (23,18). Jego związek z Bogiem miał charakter osobistej więzi. Wstrząsającym osobistym doświadczeniem było także powołanie Izajasza na proroka (por. Iz 6,5). Samoobjawienie się Boga w słowach i widzeniach nie pozostaje bez związku z Jego samoobjawieniem się przez wielkie czyny, ale wydaje się, że nie ma dostatecznego powodu, aby to pierwsze jednostronnie podporządkować drugiemu. W Lb 12,6-8, na przykład, Bóg mówi do Aarona i Miriam: „Słuchajcie słów moich: Jeśli jest u was prorok, objawię mu się przez widzenia, w snach będę mówił do niego. Lecz nie tak jest ze sługą moim, Mojżeszem. Uznany jest za wiernego w całym moim domu. Twarzą w twarz mówię do niego – w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte. On też postać Pana ogląda". A zatem Biblia twierdzi, że Bóg rozmawiał z Mojżeszem „twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem" (Wj 33,11), i tym samym przekazywał mu wiedzę o samym sobie.

Sfera natury, jak widzieliśmy, jest jednym z najważniejszych sposobów manifestowania się Boga, a psalmy sławią Boga zarówno jako Stwórcę, jak i Odkupiciela, który działa w historii (por. Ps 136). Ponadto Biblia zawiera ważne wypowiedzi i nauki o Bogu, które nie wykazują ustawicznego i bezpośredniego odniesienia do faktów historycznych. Najlepszym tego przykładem jest literatura mądrościowa. W takich dziełach, jak Księga Hioba, Księga Przysłów i Księga Koheleta, trudno historię uważać za punkt odniesienia. W pismach tych kwestią nie jest interpretacja przeszłych wydarzeń historycznych, ale uwaga skupia się na ideach i praktykach, które przetrwały próbę czasu i opierają się na rozumieniu ludzkiego doświadczenia.

IV. Jak interpretować teksty narracyjne i historyczne

Opowiadania biblijne. Biblijny Izrael i wczesny Kościół nie kultywowali historii dla niej samej, ale celem opowiedzenia o cudach i zbawczych czynach, które Bóg zdziałał dla dobra swojego ludu. Jeżeli spodziewamy się historii w jej nowożytnej formie, to oczekujemy czegoś, czego autorzy natchnieni, a więc i Bóg, nie mieli

zamiaru nam przekazać. I tak, na przykład, każdy czytelnik Biblii zauważy od razu, że ST przedstawia JHWH jako działającego w świecie i w sprawach ludzkich. Obraz ten opierał się na założeniu przyjętym w kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu, że pewne wydarzenia i zbiegi wydarzeń były przypisywane działaniu Boga. W tej tradycji kulturowej naturę i historię uważano za sferę działania Boga, zwłaszcza w przypadku niezwykłych, spektakularnych, katastroficznych czy tajemniczych wydarzeń. Przyjmowano za rzecz oczywistą, że klęski naturalne, takie jak gwałtowne burze, trzęsienia ziemi, susze, zarazy i epidemie, są skutkiem działania sił nadprzyrodzonych. Niezwykłe czy niewytłumaczalne wydarzenia, np. zaćmienie słońca czy pojawienie się komety, przypisywano bezpośredniej interwencji boga, natomiast w powstawaniu i upadku państw, zmianach społecznych, wojnach i decyzjach zrządzonych przez los widziano pośrednie działanie bogów. Nie tylko cudowne czy nieoczekiwane wydarzenia traktowano jako znak ingerencji boskiej; także sny czy nagłe zmiany losów ludzkich automatycznie przypisywano czynnikom nadprzyrodzonym.

W niewielu tekstach biblijnych wątki o interwencji Boga mają tak wielką przewagę nad innymi wątkami i do tego stopnia określają strukturę narracji jak w Księdze Wyjścia. Przebieg wydarzeń jest w niej tak przeniknięty obecnością Boga, że można powiedzieć, iż JHWH krok po kroku prowadzi swój lud ku wolności. Postanowił wyprowadzić swój lud z ziemi niewoli i przyprowadzić go do ziemi obiecanej ich ojcom i chcąc zrealizować ten plan, objawia swoją przemożną władzę nad naturą i wydarzeniami ludzkimi (por. Wj 1-15).

Ten sposób opowiadania wydarzeń może być zaskakujący dla dzisiejszych czytelników, przywykłych do nowoczesnego myślenia naukowego i interesujących się wzajemnym oddziaływaniem sił natury i historii. Dlatego czytelnicy Biblii powinni przede wszystkim pamiętać, że przekonanie, iż Pan jest Bogiem, który czyni cuda, jest istotnym elementem wiary biblijnej, ale zarazem nie mogą zapomnieć, że przekonanie to pojawiło się i po raz pierwszy zostało sformułowane w świecie, w którym panował zupełnie inny schemat myślowy. Opowiadania biblijne nie są dziełem beznamiętnego historyka, który zna wszystkie techniki nowoczesnej historiografii; są one częścią powszechnego na Bliskim Wschodzie sposobu opisywania wydarzeń i wyrażania myśli. Ich celem było przede wszystkim przekazanie orędzia religijnego, a nie naukowe sprawdzenie czy zweryfikowanie ścisłości każdego źródła. Wydarzenia historyczne są ważne o tyle, o ile przekazują objawienie Boże. Stosowne jest zatem postawienie pytania, czy akcent należy położyć na określenie dokładnej natury plag egipskich czy na znaczenie Wyjścia jako wydarzenia zbawczego.

Formułując tę zasadę hermeneutyczną, krótko i zwięźle należy powiedzieć, że jednoczącym czynnikiem opowiadania biblijnego jest działanie Boga w biegu wydarzeń ludzkich. Z tego powodu musimy podkreślić różnicę między narratorem biblijnym a współczesnym historykiem. Starożytni narratorzy biblijni nie byli historykami w dzisiejszym sensie; na swój sposób byli oni także „prorokami". Dzisiejsi zaś historycy zajmują się relacjami o „zjawiskach widzialnych", a działanie Boga nie jest czymś, co można zobaczyć. Ponieważ nie można działania tego bezpośrednio obserwować ani zmierzyć, pozostaje ono poza zakresem zainteresowań ich dyscypliny. A ponieważ jest ono czymś, co znajduje się poza faktami, które mogą się znaleźć w źródłach historycznych, przeto jako historycy nie mogą go ani zanegować, ani potwierdzić. Jeżeli historyk potwierdza takie działanie, to potwierdzenie to jest raczej aktem wiary niż naukowym wnioskiem. Tak samo historyk niewierzący, który zaprzecza aktywności Boga w historii Izraela, nie wypowiada wniosku naukowego, ale wyraża sąd, który opiera na jakiejś innej podstawie.

Różne sposoby opowiadania wydarzeń historycznych. W Biblii znajdują się fragmenty, które wydają się przekazywać w bezpośredni sposób historyczne relacje sporządzone na podstawie naocznego świadectwa. Dobrym przykładem może być końcowy rozdział 2 Krl, gdzie opowiadanie o upadku Jerozolimy jest bogatsze w szczegóły w części dotyczącej opisu wydarzeń niż teologicznej interpretacji. Nie powinniśmy jednak czytać wszystkich opowiadań Pisma Świętego, jak gdyby były one relacjami naocznego świadka, i nie dostrzegać obrazowej formy, w jaką są niekiedy ujęte. W wielu przypadkach ramy historyczne są wypełnione poetyckim i obrazowym odtworzeniem historii, tak jak w Sdz 5,20: „Gwiazdy z niebios walczyły, ze swych dróg walczyły przeciw Siserze".

Trzeba jednak przyjąć, że dużą część opowiadań biblijnych można nazwać materiałem historycznym tylko w bardzo szerokim znaczeniu tego słowa. Wydarzenie Wyjścia, na przykład, jest silnie zakorzenione w każdej warstwie tradycji Izraela, ale charakter tych tradycji – epicki, liturgiczny, wyznaniowy, poetycki – wyklucza możliwość historycznej rekonstrukcji, która byłaby w pełni zadowalająca z historycznego punktu widzenia.

Problem historyczności. Chcąc zapobiec nieporozumieniom, trzeba jasno stwierdzić, że tego, co powiedzieliśmy, nie można w żadnym przypadku potraktować jako zaprzeczenia obecności w Biblii elementu historycznego ani jako sugestii, jak chcieliby niektórzy biblişci, że historyczna treść stanowi w wierze chrześcijańskiej znikomy element, jeśli w ogóle można o niej mówić. Wydarzenie zbawcze jest częścią historii ziemskiej i oddzielanie *kerygmatu* od tego, co rzeczywiście wydarzyło się w historii, byłoby odcinaniem wiary od jej korzeni, gdyż lektura Biblii nie pozostawia żadnych wątpliwości przynajmniej co do tego, że święci autorzy byli przekonani, iż Bóg interweniował w historii, aby spowodować to, co nazywamy faktami historycznymi.

Wydarzenie i jego interpretacja stały się nieodłącznym elementem badań biblijnych. Chociaż interpretacja jest niezwykle ważna, ponieważ ukazuje znaczenie, które należałoby dostrzec, to jednak wydarzenie nie jest bynajmniej czymś drugorzędnym; bez wydarzenia nie byłoby interwencji Boga, interpretacji ani ostatecznie objawienia czy odkupienia (por. 1 Kor 15,12-20).

Należałoby tutaj wprowadzić rozróżnienie między relacją biblijną a rzeczywistym wydarzeniem historycznym. Tekst narracyjny bez historycznego odniesienia (np. przypowieści Jezusa) może dostarczyć chrześcijańskiej samoświadomości i pojmowaniu świata podstawowych pojęć i kategorii. Równie skutecznym sposobem przekazania czytelnikowi prawdy może być opowiadanie fikcyjne albo historyczne. Co więcej, są opowiadania fikcyjne (np. przypowieść o miłosiernym Samarytaninie czy o synu marnotrawnym) bliższe realnemu życiu niż dobrze udokumentowane, ale suche i pozbawione życia relacje historyczne.

Uwagi te mają przeciwstawić się redukcjonistycznej tendencji utożsamiania prawdy z historią. Krytyka narracji koryguje takie próby. W Biblii prawda jest przekazywana za pomocą różnorodnych form i gatunków literackich, m.in. psalmów, modlitw, przypowieści i przysłów. Jeżeli uznamy, że sprawcze słowo Boże związane jest przede wszystkim ze zbawieniem, nauczymy się patrzeć na Biblię z pewnej perspektywy. Nie będziemy zaskoczeni, jeżeli przeczytamy, że Hiob, Tobiasz, Jonasz czy Judyta są postaciami literackimi, a nie osobami historycznymi. Żywe i charakterystyczne postacie, takie jak Hamlet czy Don Kichot, mogą ukazać ukryte aspekty ludzkiej egzystencji, których w inny sposób nie można byłoby wydobyć na światło dzienne. A zatem przede wszystkim trzeba szukać teologicznego znaczenia postaci przedstawionych w tekstach narracyjnych, czy to fikcyjnych, czy to historycznych.

Biblia jako dzieło literackie

Ponieważ wydarzenia i ich interpretacja zostały przekazane w postaci literackiej, przeto w badaniu orędzia biblijnego jest uprawnione stosowanie wszystkich metod i technik znanych w studiach literackich. Biblia stosuje wiele subtelnych środków przekazywania swojego orędzia i zrozumienie znaczenia tekstu zależy od umiejętności oceny owych środków. Prawdy w literaturze nie można znaleźć bez zrozumienia słów, wyrażeń, zdań, strof i innych środków retorycznych, co wymaga nie tylko zrozumienia intelektualnego, ale także zaangażowania estetycznego. Dlatego też pierwszym zadaniem czytelników Pisma Świętego jest otwarcie się na piękno i różne właściwości form literackich tekstu.

Dzieło literackie trzeba czytać jako pewną całość. Jego części trzeba najpierw interpretować, wychodząc od całości literackiej, na którą się składają, a nie od ich bezpośredniego zewnętrznego odpowiednika. A zatem analiza języka ukazuje w każdym przypadku pewien sposób wyrażania myśli, który szczególnie odpowiada organicznej jedności dzieła literackiego. Ze względu na tę organiczną jedność znaczenie dzieła jest związane z formą i treścią jako całością. Forma i treść semantyczna dzieła łącznie stanowią o jego znaczeniu. Jeżeli się zmieni układ i formalną organizację słów, otrzyma się inne dzieło.

Biblię, jako dzieło literackie, trzeba też interpretować zgodnie z gatunkiem literackim każdej części tekstu. Znaczy to, że niezbędne jest uwzględnienie różnych form literackich. Niekiedy określenie gatunku całości tekstu jest absolutnie konieczne do właściwej interpretacji tekstu. Poezji nie można interpretować jako prozy, przypowieści jako szczegółowego pisma teologicznego, apokaliptyki jako historii. Biblia przemawia w hymnach sławiących Boga, w nakazach moralnych i radach nauczycieli Izraela, w wypowiedziach proroków, w listach i pismach okolicznościowych, ale przeważnie w tekstach narracyjnych. Ta szeroka rozpiętość tekstów, z ich emocjonalną wymową i poetyckim pięknem, dowodzi umiejętności pisarzy biblijnych ujmowania orędzia w efektowne formy literackie. Duchowa głębia i poetyckie piękno tekstów biblijnych nadto wyjaśniają, dlaczego Pismo Święte stanowiło zawsze podstawowe źródło języka modlitwy i liturgii.

Chcąc zdefiniować poezję, zawsze odczuwamy pewien niepokój, że pomijamy coś istotnego, coś, czego nie potrafimy do końca zrozumieć. Niemniej wpływ autentycznej poezji na uczucie i wyobraźnię jest znacznie silniejszy niż wpływ języka potocznego. Ponadto charakterystyczne cechy wiersza – rytm, paralelizm, aliteracja itp. – są najważniejszymi nośnikami kultury ustnej, w której niezmiernie ważną rolę odgrywa pamięć, czyli utrzymanie żywej tradycji. Nic więc dziwnego, że znaczna część Biblii to poezja. Księga Psalmów, Księga Hioba, Pieśń nad Pieśniami i Lamentacje są w całości albo prawie w całości księgami poetyckimi; prorocy przekazują większą część swojego orędzia wierszem, a fragmenty wcześniejszej poezji zostały włączone do opowiadań prozą w taki sposób, że często łatwo zauważyć różnicę między dawniejszym wierszem a późniejszym opowiadaniem. To tłumaczy, dlaczego nasza estetyczna wrażliwość tak spontanicznie reaguje na niezliczone wersy poetyckie pojawiające się w ST, od pieśni Debory (Sdz 7) i lamentacji Dawida (2 Sm 1,17-27) do kosmologicznych pytań zadawanych Hiobowi z wichru (Hi 38,31), a nawet wyznań Jeremiasza, pieśni Cierpiącego Sługi i satyry proroka na śmierć babilońskiego tyrana (Iz 14,12).

Najpopularniejszą formą poezji w Biblii jest liryka, przybierająca zwykle formę triumfalnych ód opiewających zwycięstwa (por. Wj 15,1-18) czy wyrażająca radość, ból, smutek, dziękczynienie czy pochwałę,

np. 1 Sm 2,1-10; Łk 1,46-55.68-79 i Księga Psalmów. Najbardziej jednak typowym dla literatury biblijnej gatunkiem jest narracja. Właśnie w tej formie, a nie w bezpośrednich sformułowaniach doktrynalnych, znajduje wyraz wiara biblijna. Kilka ksiąg biblijnych ma charakter wyraźnie historyczny, ale jak widzieliśmy, celem narratorów biblijnych było przede wszystkim przekazanie orędzia religijnego, a nie naukowe sprawdzenie dokładności źródeł. Same wydarzenia historyczne są ważne o tyle, o ile przekazują objawienie Boże. Ponadto nie wszystko w opowiadaniach biblijnych opiera się na faktach, tzn. nie wszystkie opowiadania mają jednakowe odniesienie do rzeczywistych wydarzeń historycznych. Zwłaszcza ST zawiera kilka opowiadań, które są fikcyjne, chociaż skądinąd prawdziwe w tym sensie, że dają nam właściwy wgląd w związek między Bogiem a Jego ludem.

Księga Judyty, na przykład, przypomina nowelę ze wstawkami mówiącymi o faktach historycznych (inwazja Asyryjczyków). Opis wydarzeń jest fikcyjny, ale wiemy już, że fikcja może być sposobem ukazania prawdy. Główna postać w opowiadaniu, Judyta, której imię znaczy „Żydówka", uosabia cały naród żydowski w jego ufności pokładanej w Bogu i zdolności do stawienia czoła prześladowaniu i podejmowania wielkiego ryzyka. A zatem nowela o Judycie za pośrednictwem fikcji przekazuje prawdę, którą poświadczają stulecia walki Izraela z jego prześladowcami (por. komentarze do Księgi Estery i Księgi Jonasza).

Zgodnie z wieloma formami współczesnej teorii literatury (zwłaszcza tzw. nowej krytyki), dzieło literackie trzeba rozumieć w jego własnych terminach i w formie, w jakiej prezentuje się aktualnemu czytelnikowi, tzn. jako zamknięty system. Dzieło literackie stwarza „świat" tekstualny o własnej, specyficznej strukturze, własnej symbolicznej spójności i własnej zdolności do generowania komunikacji. Poprzednie jego etapy i wydania, nawet jeżeli można je określić, są w zasadzie nieistotne. Czas powstania może nie mieć większego znaczenia, ponieważ do zrozumienia dzieła nie jest potrzebne ani prześledzenie historii jego uformowania się, ani odtworzenie sytuacji historycznej, w której powstały jego składowe elementy. Nawet intencję autora można uznać za nieistotną. Dzieło literackie od momentu swojego powstania zaczyna żyć własnym, niezależnym życiem i nabiera własnego znaczenia. Jako takie powinno być interpretowane wewnątrz własnego układu odniesienia, w oderwaniu od historycznych czy innych faktów, do których się odnosi, i od okoliczności, w których powstało i w których było czytane.

Ta metoda analizy może być z pożytkiem zastosowana w badaniu Biblii, jeżeli krytyk literacki ma świadomość, że nie jest to jedyna ważna metoda studiowania Pisma Świętego. Biblia jest przede wszystkim słowem, które odnosi się do rzeczywistości. Dlatego też, chociaż na pewnym przejściowym etapie interpretacji można nie dostrzegać związku Biblii z rzeczywistością zewnętrzną wobec tekstu, nie można ignorować możliwości innych uprawnionych i koniecznych ujęć. Ponadto, założywszy, że Bóg przemówił w określonych okolicznościach historycznych, krytyka literacka musi być otwarta na historię. I sprawa ostatnia, chociaż nie najmniej ważna. Wielkie ryzyko podejmowania tego rodzaju krytyki literackiej polega na tym, że uczony, pozostając na poziomie badań formalnych, nie jest w stanie dotrzeć do autentycznego orędzia Biblii (por. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, zwł. I, A, 1-4).

Znaczenie Pisma Świętego

Egzegezę ogólnie uważano za naukę, mającą za zadanie odkrycie znaczenia określonego tekstu, zwłaszcza jeżeli tekst taki należy – ze względu na jego starożytne pochodzenie, odmienność kulturalną czy wewnętrzne trudności, jakie stwarza – czytać i analizować ze szczególną starannością, aby był właściwie zrozumiany.

W odniesieniu do Pisma Świętego egzegeza była zawsze uprawiana w życiu Kościoła, który od pierwszych wieków swojego istnienia uznawał, przechowywał i wiernie przekazywał Biblię jako słowo Boże. Ponadto w słowie tym Kościół znajdował podstawowy pokarm dla swojej wiary i odkrywał przewodnik w swoim życiu moralnym.

W rezultacie tej stałej praktyki egzegeza chrześcijańska ma długą historię, która pokazuje, że metody stosowane w interpretacji Pisma Świętego zawsze były ściśle związane z kulturalnymi uwarunkowaniami różnych stuleci i miejsc. Egzegeza biblijna zmieniała się zatem z wieku na wiek i zawsze nosiła piętno swojego czasu.

Jak widzieliśmy, podstawą nowoczesnej egzegezy naukowej jest zrozumienie dokładnego znaczenia danego tekstu biblijnego. Chcąc zatem zrozumieć określony fragment ST czy NT, trzeba postawić pytanie, które odnosi się do zrozumienia każdego tekstu w ogóle: „Co dany tekst znaczy?" Wierzący i niewierzący mogą zadać to samo pytanie, a uczciwa analiza jest w stanie wytłumaczyć wszelkie różnice w rozumieniu przez nich orędzia zawartego w tekście. Wiara nie zmienia treści ujętej i opisanej w takiej analizie naukowej i do tego miejsca wierzący i niewierzący powinni dojść do porozumienia co do rezultatów, nawet jeżeli będą się różnili w kwestiach wartości i prawdy orędzia.

Oczywiście, naukowe zrozumienie znaczenia danego tekstu nie wymaga żadnego osobistego zobowiązania egzegety wobec orędzia tekstu ani jego przyjęcia. Znaczy to, że *zrozumienie* i *przyjęcie* to dwie różne sprawy,

choćby były najściślej z sobą związane. Jeżeli jednak wierzymy, że teksty biblijne stawiają nas wobec Boga Jezusa Chrystusa, którego łaska oferuje nam usprawiedliwienie i wzywa nas do uświęcania, to należy postawić następne pytanie: „Co dany tekst znaczy dla mnie tu i teraz?" Przyjęcie orędzia jest ważne, o ile opiera się na zrozumieniu, ponieważ znaczenie dosłowne jest zarazem znaczeniem duchowym, i to w swej dosłowności, a nie pomimo niej. Innymi słowy, prawdy nie można rozdzielić, jak gdyby coś innego było prawdą kiedyś, a co innego dzisiaj; teksty biblijne mogą być ważne *dzisiaj* nie pomimo tego, ale ze względu na to, co było powiedziane *kiedyś*.

W związku z tym musimy powiedzieć kilka słów na temat *znaczenia* Biblii. Bez trudu rozumiemy takie wyrażenia, jak „każde słowo ma znaczenie", „życie nie ma już dla mnie żadnego znaczenia", „muzyka ma dla mnie duże znaczenie". Jeżeli jednak chcemy zdefiniować znaczenie znaczenia, stwierdzamy, że istnieje wiele różnych poglądów, na podstawie których można zdefiniować czy nawet opisać znaczenie. Słowniki niekiedy próbują pomóc czytelnikom, podając tzw. synonimy znaczenia (np. ważność, wartość, sens, odniesienie, desygnat), ale synonimy te w najlepszym razie mogą właśnie jedynie pomóc w rozjaśnieniu tej kwestii.

Nie wnikając głębiej w obecnie toczącą się dyskusję na ten trudny temat, możemy powiedzieć, aby praktycznie pomóc czytelnikowi w posługiwaniu się tym komentarzem biblijnym, *że znaczenie jest sensem, jaki czytelnik musi uchwycić w każdym słowie, zdaniu czy dziele, jeżeli ma je właściwie zrozumieć*. Powinniśmy jednak od razu dodać, że znaczenie tekstu jest wyrażone za pomocą wzajemnej relacji jego elementów (słów, zdań, obrazów itd.) i że dokładne znaczenia wszystkich elementów tekstu są określone nie tyle przez językowe, literackie i historyczne konteksty tekstu, ile przede wszystkim przez wzajemną relację owych elementów w samym tekście. Czytanie powinno się zaczynać od poznania tych wzajemnych relacji. W tekście trzeba najpierw badać znaczenie, jakie zawiera on sam w sobie: jego narracyjne czy retoryczne struktury, jego logikę i brak logiki, relację między znaczeniem a obrazem itd.

Większość dzieł literackich godnych lektury ma tak wiele możliwych „znaczeń" (np. intelektualne, symboliczne, emocjonalne), że stwierdzenie jednego dającego się wyodrębnić znaczenia może być całkowicie albo co najmniej częściowo mylące. Komentatorzy mogą skupić większą uwagę na jednej kwestii niż na innej, a jakaś księga biblijna może skłaniać do zastosowania jednej metody w większym stopniu niż w przypadku innej księgi. Komentarz będzie jednak bogatszy, jeżeli uwzględni różne sposoby rozumienia danego tekstu.

Sens dosłowny

Definicja *sensus literalis* (sensu dosłownego) jest kłopotliwą kwestią w historii egzegezy biblijnej. Nawet teraz termin „dosłowny" jest używany w różnych, a nawet przeciwnych znaczeniach. W zwykłej rozmowie o Biblii słowo to sugeruje ideę fundamentalizmu; przeciętna osoba, zapytana, kim jest fundamentalista, odpowie, że jest to „ktoś, kto rozumie Biblię dosłownie". A zatem, przytaczając jeden z najlepiej znanych przykładów, według dosłownej interpretacji opowiadania o stworzeniu w Księdze Rodzaju świat został stworzony w ciągu sześciu dni, biorąc słowo „dzień" w sensie dosłownym jako określenie oznaczające zwykłe dni. Należy jednak starannie odróżniać dosłowny sens tekstu biblijnego od „dosłownego" sensu przypisywanego fundamentalistom.

Sens dosłowny często definiuje się jako sens, który autor *miał na myśli* i który wyrażają jego słowa, przy czym intencji autora czy tego, co miał na myśli, nie można oddzielać od sensu, który przekazują słowa. Ta definicja sensu dosłownego nie jest jednak adekwatna. W rzeczy samej jest niezwykle trudno, jeżeli w ogóle możliwe, zinterpretować intencję autora, nie popadając z jednej strony w psychologizowanie, a z drugiej strony nie utrzymując, że tekst znaczy tylko to, co autor świadomie zamierzał powiedzieć.

Według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, „sens dosłowny Pisma Świętego to ten, który został wyrażony wprost przez ludzi jako pisarzy natchnionych. Będąc owocem natchnienia, ten właśnie sens jest również zamierzony przez Boga, głównego Autora tekstu natchnionego. Odkrywa się ten sens poprzez dokładną analizę tekstu, rozpatrywanego w jego kontekście literackim i historycznym" (*tamże,* 67). Jeżeli mamy do czynienia z tekstem metaforycznym, jego sens dosłowny nie wynika bezpośrednio z tłumaczenia słowa przez słowo (np.: „Niech będą przepasane biodra wasze", Łk 12,35), ale będzie to sens, który odpowiada metaforycznemu użyciu tego rodzaju wyrażeń („Bądźcie gotowi do działania"). Jeżeli chodzi o opowiadanie, to sens dosłowny nie musi wymagać przekonania, że przedstawione fakty rzeczywiście się wydarzyły, ponieważ opowiadanie nie musi wykazywać cech opowiadania historycznego, ale może być utworem fikcyjnym (por. *tamże*, II, B, 1).

Podstawą każdej egzegezy musi być takie rozumienie tekstu, jakie mieli jego autor i pierwsi słuchacze albo czytelnicy i jakie określa zmysł historyczny i nasza umiejętność wczucia się w środowisko, w którym dany tekst powstał. Oznacza to, że egzegeta musi być przede wszystkim historykiem, aby mógł zrozumieć okoliczności, w których za pomocą pewnego języka zostało wyrażone poszukiwane przez niego orędzie. Jeżeli sens dosłowny zostanie zignorowany, egzegeza traci swoją moc, a interpretacja biblijna zamienia się w gnostyckie czy subiektywne spekulacje.

Pisarze biblijni, przekazując swoją naukę, posługiwali się językiem, który można zidentyfikować pod względem historycznym i geograficznym; używali pewnych pojęć, które były dobrze znane ludziom im współczesnym i właściwe ich kulturze, takie jak naukowe, etiologiczne, etyczne i mityczne idee panujące w ich czasach. Ich stwierdzeń nie można oddzielić od przestarzałego języka, ponieważ nie mogli przekazywać swoich myśli w inny sposób niż za pomocą środków dostępnych w ich kulturze. Bardzo ważny jest jednak fakt, że za pośrednictwem modeli kulturowych i tematów wspólnych z religiami ludów sąsiednich w Biblii znalazło wyraz *nowe orędzie*.

I tak, na przykład, kosmogonia w Rdz 1, w której pierwszym żywiołem stworzenia jest woda, odpowiada babilońskiemu mitowi, z którym Izraelici mogli się zapoznać zwłaszcza w czasie wygnania. Jeżeli jednak pamiętamy, że celem Biblii nie jest przede wszystkim dostarczenie naukowych wyjaśnień ani zastępowanie nauki, to możemy przyjąć, że wszystkie te środki składają się na *język,* za pomocą którego starano się wyrazić pewne *orędzie*. W tym przypadku schemat naukowy jest tylko środkiem wyrazu i nie ma nic wspólnego z wiarą i orędziem, które autor stara się wyrazić. Ważne jest nie to, że świat został ukształtowany z wody, ale to, że pisarz, posługując się dawnymi kosmogenicznymi danymi, z których Rdz 1 zawiera swego rodzaju pozostałość, twierdzi, że jedyny Bóg na początku stworzył świat za pośrednictwem swojego wszechmocnego słowa.

Świadomość tego historycznego wymiaru jednak nie znaczy, że czytamy Biblię wyłącznie jako świadectwo przeszłości. Oznacza tylko, że czytamy ją jako słowo Boże przekazane w kontekście historii – historii Izraela i wczesnego Kościoła. Nie musimy odrzucać Rdz 1, z tej racji, że jako nauka jest już przestarzała; nie musimy też podejmować prób uzgodnienia Rdz 1 z dzisiejszymi danymi geologicznymi, sugerując, że każdy z sześciu dni odpowiada erze geologicznej. Trzeba tylko pamiętać, że Biblia, posługując się elementami kulturowymi jako kanałami komunikacji, przekazuje nam objawienie o Bogu.

Nie wszystko, co jest *w tekście*, jest *znaczeniem tekstu*, chociaż orędzie z konieczności zostało wyrażone za pomocą takiego języka. Nie jest możliwe podzielenie tekstu na dwie prawdy, ale jest możliwe oddzielenie, przynajmniej do pewnego stopnia, prawdy objawionej przez Boga od jej językowego wyrazu. Kiedy zostanie odkryte orędzie Boże w języku, który je wyraża, pojawi się nowe pytanie: dlaczego to orędzie jest ważne dla nas w obecnych czasach i czy nasz język jest zdolny wyrazić je dla nas tutaj i teraz.

Duchowe czytanie Biblii

Jak widzieliśmy, jest wiele możliwych podejść do Biblii: jako do literatury, jako do dokumentu historycznego, jako do podstawy teologii chrześcijańskiej i postępowania chrześcijańskiego. Rozważmy teraz dwa zastosowania Biblii: w pierwszym Pismo Święte wpływa bezpośrednio na osobiste życie czytelnika, natomiast drugie można określić jako egzegetyczne czy teologiczne, ponieważ teksty biblijne wywierają w nim bezpośredni wpływ na argumentację teologiczną czy historyczną. Z tym drugim typem wiąże się większość dyskusji naukowych, natomiast pierwszy odnosi się do większości ludzi sięgających po Biblię, tzn. tych, którzy czytają Biblię, aby podtrzymać związek z Bogiem, odnowić się duchowo i znaleźć moralne wskazówki, jak postępować w codziennym życiu.

Biblia nie została nam dana jako źródło głębokich dyskusji teologicznych, ale w celu poznania żywego Boga i pozostawania z Nim w żywym związku. W Piśmie Świętym prawda wiary jest bezpośrednio zorientowana na rzeczywiste życie. Chrystus staje się obecny w słowach Ewangelii w zbawczej mocy swojej śmierci i zmartwychwstania. „Słowo Życia" (Flp 2,16) w rzeczywistości przekazuje nowe życie łaski, a w Ewangelii „o waszym zbawieniu" (Ef 1,13) zbawienie jest udzielone tym, którzy jej słuchają. A zatem słowo Boże, kryjąc w sobie własną moc, wkracza bezpośrednio do naszego osobistego życia na wiele różnych sposobów.

Niewątpliwie uprawnione jest badanie tej prawdy w sposób naukowy, aby ją lepiej zrozumieć, ale nie możemy pozostać wierni prawdziwej naturze prawdy chrześcijańskiej, jeżeli zapomnimy o podstawowej intencji Boga w jej objawieniu. Chcąc więc rzeczywiście w pełni zrozumieć orędzie biblijne, musimy przyjąć Biblię taką, jaka ona faktycznie jest: *jako słowo Boże w ludzkim języku*. Czytelnik czy słuchacz, który ignoruje ludzkie uwarunkowania słowa Bożego, pozostaje na zewnątrz Pisma Świętego z racji dokonywania własnych, arbitralnych interpretacji; czytelnik czy słuchacz, który w słowach Pisma Świętego nie rozpoznaje słowa Bożego, też zatrzymuje się na zewnętrznej powierzchni tej świętej księgi. Tylko w wydarzeniu wiary i pod przewodnictwem Ducha Świętego człowiek jest w stanie egzystencjalnie przyjąć zbawcze orędzie Chrystusa. I tylko w ten sposób można, na podstawie egzegezy uwzględniającej wszystkie ludzkie czynniki tekstów biblijnych, przystąpić do teologicznej i duchowej egzegezy, która odkryje najgłębsze zamiary i pouczenia Boga.

Według Papieskiej Komisji Biblijnej sens duchowy Pisma Świętego można zdefiniować jako „sens wyrażany przez teksty biblijne, czytane pod natchnieniem Ducha Świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, któremu ta tajemnica daje początek" (*tamże*, 70). Ostatecznym celem egzegezy chrześcijańskiej jest duchowe zrozumienie Pisma Świętego w świetle udzielonym przez Ducha Świętego, ale ten sens duchowy nie może jednak być nigdy pozbawiony swego związku z sensem dosłownym, który pozostaje

nieodzowną jego podstawą. Konsekwentnie, sensu duchowego nie można mieszać z subiektywną interpretacją, lecz wynika on raczej z badania tekstu w relacji do rzeczywistych faktów, które dla danego tekstu nie są czymś obcym.

Czytanie duchowe, we wspólnocie albo indywidualne, odkryje sens duchowy tylko w takiej mierze, w jakiej jest utrzymane w tej perspektywie. Ścisła jedność tych obu podejść wyklucza dychotomię między egzegezą naukową a interpretacją duchową. Jedynie subiektywna inspiracja w tym kontekście jest niewystarczająca. Sens duchowy, jeżeli ma być uznany za sens tekstu biblijnego, musi poświadczać jego autentyczność. W ten sposób łączą się z sobą trzy poziomy rzeczywistości: tekst biblijny, tajemnica paschalna i obecne okoliczności życia w Duchu.

Warunkiem uchwycenia wszystkich rezonansów słowa Bożego jest duchowe czytanie Pisma Świętego w usposobieniu modlitewnym. Modlitwa ta może przyjmować różne formy w zależności od czytanego tekstu i od uwarunkowań życiowych. Są modlitwy uwielbienia, dziękczynienia, pokuty i ufności; są też prośby dla siebie i dla innych. Niekiedy, gdy „nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami" (Rdz 8,26).

Sensus plenior

Obrońcy tzw. *sensus plenior* (sensu pełniejszego) widzą potrzebę wyjścia poza historyczną interpretację pewnych tekstów biblijnych. Jeżeli istnieje zasadnicza ciągłość między zbawczymi i objawicielskimi czynami Boga w ST i NT, to można by słusznie powiedzieć, że prorocy widzieli „jakby w zwierciadle, niejasno" to, co późniejsi pisarze biblijni, oświeceni nowym objawieniem, mogli zobaczyć wyraźniej. Egzegeci, mając do czynienia z proroctwami, często z trudem poszukują odpowiedzi na pytanie, co prorocy mieli na myśli, gdy wypowiadali dane proroctwo w swoich własnych czasach, a jednak gdy NT ukazuje spełnienie się danego proroctwa, jego sens staje się w pełni zrozumiały. Podobnie jak w każdym momencie strzała zmierza do swojego celu, tak teksty ST są w pewnym sensie brzemienne spełnieniem, którego punktem kulminacyjnym miał być Chrystus i Kościół.

Termin *sensus plenior*, jako specyficzny rodzaj sensu biblijnego, ma raczej krótką historię (sięgającą do około 1925 r.). Twierdzi się jednak, że tylko nazwa jest nowa. W rzeczywistości przyjmuje się, że idea kryjąca się za tym terminem jest bardzo dawna, sięgająca egzegezy Ojców Kościoła i NT.

Sensus plenior bezpośrednio łączy się z *sensem dosłownym* tekstu biblijnego, czyli ze znaczeniem wyrażonym przez autora ludzkiego, ale zarazem ujawnia on intencję Boga, której ludzki autor nie znał w pełni. Inaczej mówiąc, sens dosłowny jest sensem słów zamierzonym przez świętych pisarzy, natchnionych do skomponowania tekstu na określonym etapie objawienia Bożego, natomiast sens pełniejszy jest sensem, który Bóg, znający od początku cały plan zbawienia, zamierzył w momencie, gdy natchnął autora ludzkiego do napisania tekstu. Ten głębszy sens, zamierzony przez Boga, ale nie w pełni postrzegany przez autora ludzkiego, stawał się i staje się wyraźny w późniejszych czasach, kiedy tekst był i jest czytany w świetle nowego objawienia albo dalszego postępu w rozumieniu objawienia Bożego. Chociaż święty pisarz nie uświadamiał sobie jasno tego znaczenia, można je słusznie nazwać sensem biblijnym, ponieważ było zamierzone przez Boga, który jest głównym autorem Pisma Świętego.

Szukanie sensu pełniejszego wymaga zastosowania się do pewnych wskazówek. Właściwy *sensus plenior* nie może zastąpić egzegezy historycznej, ale należy go ujmować jako rezultat takiej egzegezy. Sens pełniejszy, jako głębsze znaczenie, musi mieć rzeczywisty związek z sensem dosłownym; powinien być już obecny czy ukryty w tekście i powinien wynikać z samego tekstu, ponieważ znaczenie nie może stać się „pełniejsze", dopóki nie zostanie określony historyczny sens dosłowny tekstu. Każde zniekształcenie czy zaprzeczenie oczywistego znaczenia nie jest sensem pełniejszym. Dlatego też przejście od sensu dosłownego do sensu pełniejszego można porównać z obrazem widzianym najpierw w półmroku wieczoru, a później w jasnym świetle dnia. Nic się nie zmieniło ani nie zostało dodane, ale światło dnia rozjaśniło to, co przedtem było ledwie widoczne.

W ST jest wiele fragmentów wykorzystanych przez autorów NT w sposób, który wydaje się przemawiać za koncepcją *sensus plenior*. Typowym przykładem jest „znak Emmanuela" w Iz 7,1-17. W tym przypadku nic nie wskazuje, że prorok ma na myśli jakieś przyszłe wydarzenie; dlatego bardzo trudno wywieść, że mówił o Jezusie Chrystusie czy o nie nazwanym z imienia Mesjaszu. Nie chodzi o narodzenie z dziewicy, ale o kolejność wydarzeń w okresie tzw. koalicji syro-efraimskiej: młoda kobieta jest brzemienna i urodzi syna, a zanim dziecko to pozna, co to jest dobro i zło, Pan rozprawi się z wrogimi królami. W NT kontekst Mt 1,23 ujawnia pełniejszy sens proroctwa o ‘*almah*, posługując się przekładem Septuaginty: „Oto dziewica (*parthenos*) pocznie".

Wiele zastrzeżeń wysunięto przeciw uznaniu *sensus plenior* za sens biblijny. Niektórzy egzegeci nie chcą uznać sensu biblijnego, który nie był znany świętemu autorowi, i nie chcą spekulować na temat intencji Boga w formowaniu języka biblijnego i jego późniejszego rozwoju. Jeżeli świadectwo biblijne jest orędziem

przekazanym za pomocą słów autorów ludzkich, to ryzykowne byłoby założenie, że byli oni niekiedy narzędziami ułomnymi, natchnionymi do mówienia czegoś, co było w pełni znane tylko Bogu.

Dlatego też argumentowano, że mówienie o *sensus plenior* nie oddaje istoty rzeczy. Trafniejsze byłoby raczej wyrażenie „nowe odczytanie" (relektura), tzn. późniejsza lektura dawniejszych tekstów, która ukazuje nowe aspekty znaczenia, niekiedy różniące się od pierwotnego sensu (por. Oz 11,1 i Mt 2,15; Pwt 25,4 i 1 Kor 9,9; 1 Tm 5,18).

Sama Biblia jest od początku do końca przesiąknięta taką relekturą, czy to pogłębiającą znaczenie dawniejszych fragmentów, czy to informującą o ich spełnieniu się. Czytając NT, na przykład, napotykamy liczne aluzje i wyraźne cytaty ze ST, a historia interpretacji biblijnej pokazuje, jak Kościół odczytywał na nowo Biblię we wcześniejszych czasach i jak czyni to obecnie.

A oto przykład ilustrujący ten problem. Panuje powszechna opinia, że żydowska tradycja mesjańska sięga wstecz do wyroczni Natana (2 Sm 7,1-17), która obiecywała Dawidowi dynastię i tron trwające na wieki (w. 16). Proroctwa tego jednak nie można określić jako mesjańskiego w ścisłym sensie tego słowa, ponieważ obiecuje nieprzerwaną ciągłość dynastii Dawida, a nie przyjście jednego, nowego władcy. Innymi słowy, teksty mesjańskie przepowiadają jakiś ostateczny stan rzeczy (pokój bez końca), natomiast wyrocznia Natana zapowiada pewne następstwo wydarzeń związanych z dynastią Dawida. Trudno jednak też zaprzeczyć tak oczywistemu faktowi, jakim był kres królestwa Dawidowego w 587 r. przed Chr. Ta katastrofa jasno uświadomiła większości ludzi, że monarchia w Izraelu była instytucją skazaną na niepowodzenie, lecz wyrocznię Natana odczytano na nowo w nowej historycznej sytuacji. A zatem obietnica o tronie na wieki obudziła nadzieje na przywrócenie monarchii, a zbawcze zamysły JHWH wobec Izraela przyjęły kształt obiecanego Króla Zbawcy, Mesjasza, czyli Pomazańca.

Wczesny Kościół w podobny sposób zinterpretował Jezusa w świetle Pisma Świętego i zarazem na nowo odczytał Pismo Święte w świetle wydarzenia Jezusa. Na zasadzie niejako dialektycznej relacji między wydarzeniem a słowem Pismo Święte objawia znaczenie wydarzeń i wydarzenia objawiają znaczenie Pisma Świętego.

Pozostaje kwestią otwartą, czy termin „sens pełniejszy" przetrwa i będzie użyteczny, czy też stanie się elementem jakiejś adekwatniejszej klasyfikacji. Odpowiedź na to pytanie przyniesie raczej twórczy rozwój teologii biblijnej, a nie roztrząsanie samego terminu i ulepszanie jego definicji.

Typologia

Interpretację typologiczną stosowano w Kościele od czasów NT i stosuje się ją nadal. Kiedy Paweł mówi: „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nowa Pascha" (1 Kor 5,7), interpretuje odkupiającą śmierć Jezusa w terminach typologicznych. NT łączy Jezusa Chrystusa z postaciami i wydarzeniami ST, ponieważ Ewangelia wypełnia to, co było obecne jako obietnica w owych prefiguracyjnych wydarzeniach.

Ten sposób czytania ST stosowali także w różnych celach Ojcowie Kościoła. Niekiedy posługiwali się typologią w celach apologetycznych, niekiedy dla zbudowania moralnego albo w celu rozwinięcia jakiejś szczególnej prawdy teologicznej. Przeciwko Marcjonowi, który wskazywał na radykalną sprzeczność między gniewnym Bogiem Izraela a Ojcem Jezusa Chrystusa, bronili jedności ST i NT przez odwoływanie się do typologii i alegorii, szukając znaczenia chrześcijańskiego w trudnych do wytłumaczenia tekstach biblijnych.

Typologię definiowano jako analogiczny sposób myślenia i mówienia, który skupia uwagę na dwóch albo więcej rzeczywistościach (np. Adamie i Chrystusie) i ujmuje w ten sposób istniejący między nimi związek. W tej próbie znalezienie typologicznych odpowiedniości między ST a NT kluczowym słowem jest „rzeczywistość". Typologia koncentruje się na wydarzeniach historycznych; w ich centrum znajduje się ziemskie życie Jezusa Chrystusa jako najważniejsze wydarzenie spośród wszystkich zbawczych czynów Bożych, które poświadcza Pismo Święte. Zastosowania typologii nie można jednak ograniczać do odpowiedniości między wydarzeniami. W bogatym metaforycznym i symbolicznym języku Pisma Świętego porównuje się z sobą osoby (Mojżesz – Jezus), instytucje (Izrael – Kościół), prawa (nie zawiążesz pyska wołowi młócącemu zboże – zapłata dla kapłanów), budynki (namiot na ziemi – przybytek niebieski) i rytuały (Pascha – Wielkanoc). Zwłaszcza kapłańska funkcja Chrystusa staje się bardziej zrozumiała na tle kapłaństwa lewickiego (szczególnie roli arcykapłana, struktury systemu ofiarnego i Dnia Przebłagania).

W tym typie interpretacji znaczenie postaci starotestamentowej trzeba rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: jej znaczenia historycznego i jej typologicznego związku z zapowiedzią przyszłego wydarzenia. Rzeczywistość finalna nazywa się antytypem, a wcześniejszy odpowiednik typem. A zatem typologia należy do egzegezy historycznej, ale zarazem dostrzega podobieństwo między dwiema albo więcej rzeczywistościami, które Bóg z rozmysłem tak wzajemnie z sobą zharmonizował, że jedna jest wydarzeniem zapowiadającym drugą, a druga kontynuacją i wypełnieniem pierwszej. Dlatego też intencją interpretacji typologicznej nie jest powrót do jakiegoś ahistorycznego czy akrytycznego punktu widzenia. Jedynym założeniem, na którym się opiera, jest

przekonanie, że „czas się wypełnił" (Mk 1,15) i że znaczenie określonego wydarzenia w historii Izraela staje się bardziej zrozumiałe, jeżeli zestawi się je z jego antytypem w NT (i na odwrót). Pierwsze stworzenie jest dopełnione przez nowe stworzenie. Pierwszy człowiek, Adam, stworzony na obraz Boga, aby był odbiciem chwały Bożej, uzyskuje swoje prawdziwe przeznaczenie w nowym Adamie, Jezusie Chrystusie. W Nim chwała Boża znajduje doskonałe odbicie i w Nim zostaje stworzone nowe człowieczeństwo. Typy starotestamentowe nie tylko jednak odpowiadają swoim nowotestamentowym antytypom; niekiedy mogą być ich antytezą, tak jak w przypadku Adama i Jezusa Chrystusa. Jezus, podobnie jak Adam, reprezentuje ludzkość, ale w przeciwieństwie do Adama, który przyniósł śmierć, Jezus przynosi przebaczenie grzechów i życie wieczne.

Cokolwiek autorzy NT rozumieli przez termin „wypełnienie" (spełnienie), nie mieli na myśli jakiejś doskonałej zgodności między dawną obietnicą a obecnym jej urzeczywistnieniem. Nie należy spodziewać się dokładnej zgodności szczegółów, ponieważ rzeczywistość ta przekraczała obietnicę i przewyższała wszystko, co zapowiadał Pierwszy Testament. Prorocy nie pisali Ewangelii przed Ewangelią. Ich prorocka wizja była niewyraźna; mogli liczyć najwyżej na uchwycenie mglistego zarysu, jakby przez mgłę, tego, co miały przynieść czasy mesjańskie (por. 1 P 1,10). Interpretacja typologiczna zdaje sobie sprawę z tego, że zbawcze dobra ST nie dorównują dobrom Nowego Przymierza; były tylko „cieniem przyszłych dóbr", a nie ich prawdziwym obrazem (por. Hbr 10,1). Oto dlaczego Chrystus mógł mówić o błogosławionych oczach swoich uczniów, oglądających rzeczy, które „wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło ujrzeć" (Mt 13,16-17).

Ponowne podkreślanie jedności Biblii sprawiło, że bibliści znów zainteresowali się typologią, ale ten powrót zainteresowania nie odbył się bez wyrażenia poważnych wątpliwości co do istnienia autentycznej odpowiedniości między wydarzeniami czasowo oddalonymi od siebie i należącymi do różnych kontekstów historycznych i religijnych. Nieporozumienia związane w różnych okresach z interpretacjami typologicznymi nie powinny jednak przesłaniać faktu, że egzegeza ta w istocie rzeczy odegrała centralną rolę w rozwoju myśli chrześcijańskiej, a jeżeli Bóg, który „przemawiał niegdyś do ojców przez proroków", jest tym samym Bogiem, który „w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna" (Hbr 1,1-2), to uzasadnione jest twierdzenie, że pozostawił On swój znak także w historii o starotestamentowym ludzie przymierza.

Próby określenia związku między ST i NT często prowadziły do *alegorii*. Obrońcy ważności interpretacji typologicznej jednak podkreślają, że istnieje wyraźna różnica między typologią a alegorią. Interpretacja typologiczna stara się ustalić godne uwagi analogie między wydarzeniami, osobami czy rzeczami w ST a podobnymi wydarzeniami, osobami czy rzeczami w NT w historycznych ramach objawienia. Egzegeza historyczna musi poprzedzać i podbudowywać każdą interpretację typologiczną. Natomiast alegoria poszukuje ukrytego znaczenia, leżącego u podstaw oczywistego sensu danego tekstu. Ten drugorzędny czy wtórny sens, odkrywany przez alegorię, nie musi być związany z historycznymi ramami objawienia. Historia interpretacji alegorycznej pokazuje nawet, że najczęściej ignoruje ona sens dosłowny i wydobywa sens, który nie ma nic wspólnego z pierwotnym wydarzeniem.

Rozróżnienie to jest bardzo pożyteczne w przeprowadzeniu granicy między uprawnioną i nieuprawnioną typologią oraz w niedopuszczeniu do mnożenia się interpretacji ekstrawaganckich, ale nie można go nadużywać, ponieważ często trudno odróżnić to, co typologiczne, od tego, co tylko alegoryczne. Prawdą jest, że odniesienie do historii jest głównym kryterium odróżnienia typologii od alegorii, ale prawdą jest także, że trudno jest wyodrębnić zbawcze czyny Boże w interpretacji podanej w tekstach biblijnych. Nie ulega wątpliwości, że elementem konstytutywnym typu nie jest zasadniczo osoba czy wydarzenie samo w sobie, ale osoba czy wydarzenie, o ile są one przedstawione w Piśmie Świętym, i sposób, w jaki są przedstawione. W rezultacie typ może być tworem czysto biblijnym, tak jak Melchizedek „bez ojca, bez matki" (Hbr 7,3). Niewątpliwie ten królewski kapłan z Jerozolimy miał rodziców, ale milczenie Biblii w tej kwestii jest tym, co konstytuuje go jako typ niebiańskich narodzin Chrystusa. Nie zmienia to jednak faktu, że podstawą typu jest zwykle rzeczywistość, która istniała sama w sobie, zanim stała się tematem opowiadania biblijnego.

Założenia

W znanym eseju Rudolf Bultmann negatywnie odpowiedział na pytanie, czy możliwe jest uprawianie egzegezy bez jakichkolwiek założeń. Każda interpretacja, zauważa, zawiera określone, uprzednie rozumienie. I rzeczywiście, do naszej interpretacji wprowadzamy zbyt dużo samych siebie – naszą kulturę, nasze tradycje, nasze założenia teologiczne, tak że nie jest możliwa jakaś bezzałożeniowa egzegeza. Nikt nie komunikuje się ze światem w sposób bezpośredni. Myśl nie funkcjonuje w próżni. Jest zakorzeniona w kompleksie idei, postaw, poglądów i różnego rodzaju interesów (ekonomicznych i politycznych), które kształtują w dużym stopniu nieświadome tło naszego myślenia i działania. Chcąc żyć, trzeba wybierać pewne wartości, a odrzucać inne, i owych wartości nie można przechowywać w oddzielnych, zarezerwowanych tylko dla nich, dziedzinach czy sferach. Są one częścią naszego życia, z konieczności uwikłane w akt istnienia. Za ich pośrednictwem postrzegamy i interpretujemy inne przedmioty, osoby czy wydarzenia.

Ponadto każdy egzegeta czy czytelnik Biblii podchodzi do tekstu z własnymi pytaniami i z pewnym pojęciem o temacie, który się w nim porusza. Jeżeli jest to prawdziwe w odniesieniu do czysto historycznego i krytycznego zadania egzegezy, to o ile bardziej nasze założenia odgrywają kluczową rolę w szerszym hermeneutycznym założeniu, które ma wydźwięk teologiczny i praktyczne zastosowanie. Jest po prostu niemożliwe, abyśmy do tekstów biblijnych *nie* wnosili naszego własnego doświadczenia wiary i Kościoła. Prawdziwa *selektywność* naszej hermeneutyki odnosi się po większej części do naszych tradycji, a nie naszej egzegezy.

W podejściu do Biblii z naszymi empirycznymi, kulturalnymi i kościelnymi założeniami, kryje się pewne niebezpieczeństwo, ponieważ jest zawsze możliwe niejako „wczytywanie w" tekst naszych własnych idei zamiast „odczytywanie z" tekstu tego, co jest w nim zawarte. Podejście to nie jest jednak złe samo w sobie. Co więcej, inaczej nie potrafimy. Wszystko, co robimy, wymaga pewnych założeń o naturze tego, z czym mamy do czynienia, i jeśli każdy obserwator wprowadza pewien zbiór założeń i postaw do postrzegania i interpretacji rzeczywistości, to odnosi się to także do interpretatora Biblii. To „przed-rozumienie" jest nie tylko stale obecnym czynnikiem, który trzeba uwzględniać, ale jest także niezbędne w zadaniu interpretacji. Bez niego nie byłoby możliwe w ogóle żadne rozumienie, ponieważ orędzie może zrozumieć tylko ten, kto zna język, w którym się je przekazuje. Poza tym tylko silne zaangażowanie się w przedmiot interpretacji może stworzyć relację komunikacji między tekstem a interpretatorem i umożliwić właściwe badanie tekstu. Każda interpretacja funkcjonuje tylko wtedy, kiedy interpretator ma pewne, choćby najbardziej ograniczone, rozumienie tego, co ma być przedmiotem interpretacji, i im bardziej doceniamy wartość naszego wysiłku, tym wyraźniej dostrzegamy to, o czym mówi tekst.

To przed-rozumienie jest zawsze obecne, ale funkcjonuje w różny sposób. Jego negatywny wpływ staje się łatwo widoczny, kiedy interpretator nie pozwala Biblii mówić tego, co jest sprzeczne albo nie zgadza się z określonym punktem widzenia. W rezultacie teologiczne bogactwo orędzia biblijnego zostaje zawężone; wiele jego podstawowych znaczeń zostaje przemilczanych, a bogata polifonia tekstów biblijnych zostaje zredukowana do pojedynczego monotonnego czy tendencyjnego głosu. Dlatego też prawdziwy początek mądrości hermeneutycznej polega na zdaniu sobie sprawy, w stopniu, w jakim jest to tylko możliwe, z dokładnych konturów naszych założeń. Samoświadomość ta umożliwia nam ograniczanie i kontrolowanie negatywnych wpływów naszych własnych punktów widzenia.

Wiele przykładów w historii interpretacji biblijnej mogłoby potwierdzić tę opinię, ale jeden z nich jest szczególnie wymowny. Jezus przyszedł na świat, który już miał autorytatywne Pismo Święte i w którym już istniała wspólnota interpretująca to Pismo Święte. Biblijny charakter ówczesnego judaizmu jest faktem historycznym, a przyczyną konfliktu Jezusa z przywódcami żydowskimi i ostatecznie Jego śmierci była właśnie interpretacja Pisma Świętego. Co więcej, najbardziej istotne znaczenie dla działalności Jezusa i powstania wiary chrześcijańskiej miał nowy sposób rozumienia Pisma Świętego. Ta nowa hermeneutyka (nowa, a jednak nie w pełni nowa, ponieważ była innym ujęciem wielowiekowej tradycji prorockiej) doprowadza Prawo do jego ostatecznego celu zgodnego z wolą Bożą (por. Mt 5,17-20). Jezus ukazuje się jako interpretator Tory, wydobywający na światło dzienne jej najgłębsze znaczenie. W pewnych przypadkach nauka biblijna została rozszerzona, aby ukazać to, co znajduje się u korzeni zakazanych czynów. Uczniowie Jezusa nie mogą zatem poprzestać na samym zakazie zabijania, ale muszą też powstrzymywać się od gniewu i obrazy, które prowadzą do zabójstwa (Mt 5,21-22). W innych przypadkach radykalizacja posunęła się tak daleko, że litera Tory została unieważniona, a mianowicie w odniesieniu do rozwodów, przysięgi i prawa odwetu (Mt 5,33-42; Mk 10,1-12). Sam Jezus był posłuszny Prawu (por. Łk 10,25-28) i w takim stopniu uznawał autorytet uczonych w Piśmie i faryzeuszów, w jakim byli wierni Mojżeszowi (Mt 23,2). Kiedy dochodziło jednak do konfliktu między „literą" a „duchem", słowa Tory i szacowne tradycje Jego narodu musiały ustąpić przed zbawczą wolą Boga.

W przeciwieństwie do Jezusa rabini w Jego czasach korzystali z tradycyjnej metody interpretacji, dzięki której odnajdywali w Piśmie Świętym autorytatywne potwierdzenie wierzeń, praktyk i ogólnej struktury swojej wspólnoty religijnej. Ponieważ Pismo Święte uważano za nieomylne w każdym słowie, taką samą nieomylność przypisywano ich interpretacjom Pisma Świętego i strukturom religijnym, które się na nich opierały. Tradycje tego rodzaju stały się tak niewzruszone i dominujące, że rabini nie widzieli żadnego innego możliwego sposobu czytania Tory. Podważanie czy jakiekolwiek zaprzeczenie tradycyjnej interpretacji uchodziło za bluźnierstwo, jak gdyby było zaprzeczeniem samego Boga. W rezultacie wspólnota zamknięta w takich autorytatywnych interpretacjach nie była przygotowana do wysłuchania słów Jana Chrzciciela czy Jezusa, kiedy głos proroków zaczął przez nich na nowo przemawiać.

Nauczanie i postępowanie Jezusa było tak śmiałym wyzwaniem rzuconym ustalonemu światu żydowskiej pobożności, że Jezus nawet nie próbował załagodzić powstałych w związku z tym napięć. Prawo i Prorocy miały się wypełnić, ale „tradycje starszych" nie cieszyły się takim samym przywilejem (Mt 15,1-9). Przywódcy religijni ludu żydowskiego często znajdowali się w błędzie, ponieważ nie znali ani „Pisma ani mocy Bożej" (Mk 12,24). Ta nieznajomość Pisma w rzeczywistości oznaczała jego błędną interpretację, która wynikała z czytania Pisma według ludzkiego punktu widzenia (Mk 7,8-13; 10,4-9). Jezus utożsamiał spełnianie woli Bożej z

miłością (Mt 22, 34-40), natomiast niektórzy przywódcy niezmiennie definiowali je w kategoriach swych przepisów legalistycznych (Mt 12,1-14; Mk 7,1-5). Wielu z nich widziało w Jezusie zagrożenie przyszłości całej religii i struktury społecznej, a ci, którzy najbardziej szanowali Pismo i je studiowali, byli też najbardziej zatwardziali w tej głuchocie. A zatem postępowanie Jezusa przyśpieszyło konflikt, który doprowadził do Jego śmierci.

Krytyka recepcji

W związku z tym, co powiedziano wyżej o założeniach, możemy wspomnieć teraz o tzw. krytyce recepcji. Ta metoda analizy skupia się na czytelniku i procesie czytania, próbując określić, jaką rolę odgrywa konkretny czytelnik w ustaleniu znaczenia tekstu. Główną zasadą tego podejścia jest warunek, żeby tekstu literackiego nie ujmować jako rzeczy samej w sobie, jako przedmiotu. Czytanie jest w istocie rzeczy aktualizacją znaczenia i badanie literatury musi być także badaniem nas samych jako czytelników; tradycyjną krytyczną dyskusję trzeba rozszerzyć o takie kwestie, jak cele, motywy postawy i uczucia konkretnego czytelnika. Zgodnie z tymi podstawowymi uwagami, krytycy zainteresowani tą rolą czytelnika dokładają coraz większych wysiłków, aby na nowo określić cele i metody badań literackich.

Pomimo przywiązywania znacznej wagi do samej czynności czytania, nie ma jeszcze powszechnej zgody co do tego, jak rozumieć reakcję czytelnika na czytany tekst. Wydaje się, że krytyka recepcji, daleka od jednej drogi rozwoju, przedstawia obraz bardzo wielu dróg rozchodzących się w różne strony. Niemniej jednak wspólne dla wszystkich podejść zorientowanych na odbiorcę jest założenie, że znaczenie nie istnieje poza jego realizacją w umyśle czytelnika. Nie ma jakiegoś bazowego czy neutralnego języka literackiego, którego nie byłaby w stanie zabarwić percepcja i odpowiedź konkretnego czytelnika. Rola czytelnika, kiedyś uważana za mało ważną i oczywistą, teraz wysunęła się na plan pierwszy.

Na stole, na półce, w księgarni książka jest przedmiotem wśród wielu innych przedmiotów. Wyprodukowana z papieru i farby drukarskiej, leży na swoim miejscu, dopóki ktoś nie przyjdzie i nie uwolni jej z tego stanu materialności, bierności. Otóż, jest tylko jeden sposób, aby znaczenie książki urzeczywistniło się w żywym umyśle, a mianowicie czynność czytania. Znaczenie przychodzi do czytelnika w procesie czytania; i ponieważ nie jest ono dostępne w tekście ani za pomocą tekstu niezależnie od czytelnika, trzeba poważnie traktować rolę czytelnika w określeniu znaczenia tekstu. Czytanie jest dynamicznym, konkretnym i czasowym doświadczeniem, a nie percepcją o charakterze przestrzennym.

Ten pogląd na proces czytania relatywizuje konwencjonalną opinię, że znaczenie tekstu jest niczym zawartość orzecha, która po prostu oczekuje na wydobycie jej przez czytelnika. W rezultacie krytyka recepcji proponuje inne rozumienie znaczenia. Znaczenia nie uważa się już za coś gotowego; nie jest cechą czy własnością samego tekstu, ale jest raczej funkcją doświadczenia czytelnika w procesie czytania tekstu. Odchodzi się więc od statycznego i obiektywnego znaczenia przywiązanego do tekstu na rzecz znaczenia bardziej subiektywnego, doświadczonego przez czytelnika w czasowym procesie doświadczenia czytania. Innymi słowy, znaczenie jest *wydarzeniem, a nie zawartością*.

Podejścia, radykalnie zorientowane na czytelnika, podkreślają nieokreśloność tekstu. Literatura, w tym ujęciu, jest „sztuką kinetyczną", czyli sztuką, która nie znosi stagnacji. Obiektywność tekstu jest iluzją, a znaczenie jest wytworem czytelnika. Otwiera to drogę do wielkiej subiektywności. Sam tekst jest wymyślany w procesie czytania. Najbardziej istotnym czynnikiem znaczenia nie jest przestrzenna forma tekstu na stronicy, ale czasowy proces czytania; w rezultacie to właśnie czytelnik jest tym, który „tworzy sens". Jeżeli znaczenie nie jest już własnością tekstu, ale wytworem działania czytelnika, problem nie polega na tym, „co utwory znaczą", ale „co utwory sprawiają", albo nawet „w jaki sposób czytelnicy tworzą znaczenie".

Słaba strona takiego ujęcia jest oczywista. Wydaje się, że zaciera ono różnicę między *znaczeniem* a *percepcją znaczenia*. Co ważniejsze, nie uwzględnia ono samotranscendencji w procesie czytania. W procesie czytania przedmiotem myśli czytelnika jest myśl kogoś innego. Czytelnik myśli myśl, która należy do świata innego umysłu. Doświadczenie czytania dowodzi, że dzieło literackie żyje własnym życiem w umyśle czytelnika.

Ujęcia mniej radykalne, biorące pod uwagę często pomijane aspekty recepcji w przekazie literackim, uwzględniają też charakter samego tekstu. Czytelnik aktywnie uczestniczy w tworzeniu znaczenia tekstu, ale z tej niewątpliwie twórczej aktywności nie wynika, że znaczenie jest wytworem wyłącznie subiektywnej percepcji. Nawet jeżeli rzeczą ważną jest wzajemne odniesienie do siebie subiektywnego i obiektywnego elementu procesu czytania, trzeba przyjąć, że są właściwe i błędne, lepsze i gorsze odczytania tekstu, i uświadomienie sobie tej różnicy jest zadaniem egzegezy.

Krytyka recepcji sprzyja samorefleksyjnemu czytaniu. Stanowi ważny krok w kierunku samoświadomej i samorefleksyjnej praktyki krytycznego badania tekstu. Odsuwając dzieło literackie od centrum uwagi i umieszczając na jego miejscu percepcyjną aktywność czytelnika, otwiera nową perspektywę badawczą. Jako praktyka krytyczna, która ma pomóc czytelnikowi w czytaniu tekstu z większą świadomością, krytyka recepcji

może także pomóc zwrócić uwagę na ważne kwestie, np.: „Z jaką samoświadomością czytamy teksty?", czy: „Z jaką świadomością i wrażliwością na nie odpowiadamy?" Kiedy lepiej zdajemy sobie sprawę z tego, co robimy podczas czytania tekstu, nasze czytanie i nasza odpowiedź na nie stają się bardziej świadome wzajemnego oddziaływania na siebie tekstu i czytelnika. Lepsza jest rozpoznana i kontrolowana subiektywność niż obiektywność, która ostatecznie okazuje się iluzją. Krytyka jest jednak na miejscu. Kiedy rozważa się wewnętrzne procesy, dzięki którym literatura urzeczywistnia się w indywidualnym czytaniu, zdumiewa nas zasadnicza aktywnobierna natura roli czytelnika. Czytelnicy zdobywają doświadczenie, zapominając o sobie, wyrzekając się siebie; umierając, jeśli tak można powiedzieć, aby tekst mógł żyć własnym życiem.

Biblia jako całość

Literatura biblijna powoli rozrastała się w ciągu wieków. Autorzy biblijni, tworząc swoje pisma, opierali się na różnych tradycjach i dlatego większość tekstów biblijnych jest dziełem wielu autorów. Słowo było przekazywane najpierw w formie ustnej przez poetów, proroków, apostołów i historyków epickich, a dopiero później redaktorzy i skrybowie wydawali je w formie pisanej, dodając do nich swoje własne opinie i komentarze teologiczne. Pięcioksiąg, na przykład, jest utworem bardzo złożonym, składającym się z wielu różnych gatunków literackich i osobnych jednostek tekstu. Do cytowanych w nim źródeł należy księga „Wojen Pana" (Lb 21,14-15), gdzie słowo „księga" (hebr. *seper*) oznacza pisaną relację (por. Wj 32,32; Lb 5,23; Pwt 17-18; 24,3), a w Lb 21,27 pieśń o upadku Moabu przypisuje się bliżej nie określonym „pieśniarzom" (hebr. *moszelim*), co niekoniecznie musi zakładać jakieś źródło pisane. Innym źródłem wymienionym w ST jest „Księga Jaszar" (Księga Sprawiedliwego), z której pochodzą pieśń pod Gibeonem (Joz 10,13), lamentacja Dawida (2 Sm 1,18) i hymn Salomona (według greckiej wersji 1 Krl 8,13).

W NT Ewangelie, które go rozpoczynają, są zapisem czynów i pouczeń Jezusa, o których pamięć zachowała się w różnych grupach uczniów i o których wspomnienia zostały zebrane, aby przekazać to, co wydarzyło się ich Mistrzowi. Nawet listy Pawła, które miały literackie początki, dają świadectwo ustnym tradycjom i je zawierają (1 Kor 11, 23; 15,3-8).

Z tego, co powiedziano, jasno wynika, że Biblia jest depozytem tradycyjnego materiału, przechowywanego przez wspólnotę wiary. Nie można sobie wyobrazić chrześcijańskiej wspólnoty wiary bez tradycji, które pomagają ją zrozumieć i zachować. Tradycje kształtują życie wspólnoty, a wspólnota interpretuje i przekształca materiał tradycyjny. W ten sposób lud Boży i jego Pismo Święte rozrastają się w procesie wzajemnego oddziaływania.

Niemniej jednak ani Izrael, ani wczesny Kościół nie byli niewolnikami swoich tradycji. Pojawiały się nowe sytuacje, dawne tradycje były stosowane w nowy sposób, a nawet ta sama tradycja mogła zostać zinterpretowana zupełnie inaczej. Zwykłe porównanie błogosławieństw w Ewangelii Mateusza z błogosławieństwami w Ewangelii Łukasza pokazuje, że nawet wypowiedzi Jezusa nie uważano za stałe i niezmienne. W Ewangelii Łukasza cztery błogosławieństwa przeciwstawia się czterem przekleństwom (6,20-26) i wszystkie są podane w formie zdań bezpośrednich w drugiej osobie liczby mnogiej („Błogosławieni jesteście..."). W Ewangelii Mateusza jest dziewięć błogosławieństw i ani jednego przekleństwa (5,3-12), a wszystkie, z wyjątkiem ostatniego, są sformułowane w trzeciej osobie liczby mnogiej („Błogosławieni, którzy..."); Łukasz interpretuje ubóstwo i głód w sensie dosłownym, natomiast Mateusz rozumie je w sensie duchowym (np. „ubodzy w duchu", „łakną i pragną sprawiedliwości"). Swoboda, z jaką autorzy biblijni wykorzystują tradycyjny materiał, prowadzi nas w naturalny sposób do kwestii, która wersja jest bliższa słowom samego Jezusa.

Ponieważ większość tekstów biblijnych stanowi finalny produkt dłuższej historii tradycji, wynika stąd oczywisty wniosek, że prześledzenie losów tekstu od jego aktualnego stanu aż do jego źródeł i odtworzenie procesu jego powstawania jest postępowaniem najbardziej uzasadnionym. W istocie rzeczy z wielką energią i pomysłowością starano się prześledzić etapy, które przebyły owe tradycje, zrodzone w różnych okolicznościach i w różnych miejscach (przeważnie w ośrodkach kultu) oraz stale łączone w ciągłe i coraz obszerniejsze teksty narracyjne. A zatem można stwierdzić rozwój określonych tradycji w procesie ich adaptacji przez kolejne pokolenia. Metody krytyki historycznej i literackiej mają przede wszystkim wyjaśnić proces formowania się tekstów biblijnych i, co ważniejsze, odpowiedzieć na pytanie, co dany tekst znaczył dla jego autora i jego wspólnoty.

To skupienie się na małej jednostce ma istotne znaczenie w egzegezie, ale zarazem jednak rozbicie tekstu na elementy składowe może prowadzić do fałszywego wniosku, że rekonstrukcja pierwotnego kontekstu historycznego jest ostatnim krokiem w rozwiązaniu zadania hermeneutycznego. Z jednej strony egzegeci niekiedy ograniczają swoje zadanie do drobiazgowej analizy ksiąg biblijnych, aby zidentyfikować ich źródła i określić datę powstania różnych dokumentów. Z drugiej strony w pewnych kręgach biblistów istnieje tendencja do przeceniania ważności tego, co uważa się za oryginalne i wczesne, jak gdyby tylko to było autentyczne. Tak

zwane podejście kanoniczne, które stało się ważnym aspektem hermeneutyki biblijnej w ostatnich latach, słusznie występuje przeciw tym tendencjom.

W odróżnieniu od podejścia historycznego kanoniczne rozumienie Pisma Świętego podejmuje *teologiczne* zadanie interpretacji biblijnej, wychodząc od stwierdzenia, że tylko perspektywa kanoniczna jest dla Kościoła autorytatywna. Natchnione Pismo Święte jest Pismem Świętym właśnie dlatego, że Kościół uznał je za regułę swojej wiary i swojego życia. Każda z ksiąg staje się księgą biblijną w świetle kanonu jako całości. Stąd punktem wyjścia egzegezy kościelnej musi być Biblia taka, jaka jest w swej obecnej formie. Prorok mógł kierować swoje słowa do Izraelitów wiele stuleci przed nami, ale w liturgii Kościoła jego słowa, jako pismo kanoniczne, są adresowane do wspólnoty chrześcijańskiej. Nawet jeżeli Księga Izajasza składa się z trzech części, oddzielonych od siebie, gdy chodzi o czas napisania, ponad dwoma stuleciami, interpretacja całości musi być przeprowadzona w świetle Pisma Świętego, przyjętego za normę wiary przez wspólnotę wierzących.

W rezultacie podejście kanoniczne zwraca szczególną uwagę bardziej na końcową formę tekstów biblijnych, a nie na osobne elementy, z których zostały uformowane. Akcent pada nie na formę pierwotną, ale na księgę w jej finalnej formie, w jakiej istnieje w Biblii. Bez względu na wcześniejsze etapy rozwojowe, odkryte wewnątrz obecnego tekstu i poza nim, autorytatywna dla Kościoła jest tylko najpóźniejsza perspektywa teologiczna księgi. *Teksty* kanoniczne muszą być czytane w *kontekście* kanonicznym. Pojedyncze biblijne fragmenty trzeba interpretować w świetle całej Biblii. Nawet jeżeli istnieje dowód, że celem stworzenia jakiejś istniejącej całości wykorzystano wiele źródeł (tak jak w przypadku Pięcioksięgu), jesteśmy zobowiązani zrozumieć tę całość, a nie po prostu wyjaśniać jej oddzielne części.

Relacja między ST i NT staje się istotnym elementem podejścia kanonicznego. Traktuje ono poważnie chrześcijańskie przekonanie, że ST i NT są nośnikiem objawienia Bożego. Ponieważ Kościół wyznaje, że ST i NT *razem* tworzą Pismo Święte, każdy z nich musi być rozumiany w świetle drugiego. Oznacza to coś więcej niż tylko ustalenie związku historycznego. W ramach wiary w zamysł Boży poświadczony w ST i NT podejście kanoniczne stara się zrozumieć tę rzeczywistość Bożą, słuchając podwójnego świadectwa, ST i NT.

Ta kanoniczna perspektywa zawiera elementy o niezaprzeczalnej wartości. Jest niewątpliwie prawdą, że wspólnota wierzących stanowi najbardziej odpowiedni kontekst dla czytania Biblii jako Pisma Świętego. Ponieważ księgi święte są środkiem, za pomocą którego Bóg nadal przekazuje w dzisiejszym świecie swoje objawienie, każda próba ujęcia tekstu biblijnego z jakiegoś domniemanego obiektywnego punktu wyjścia jest niewłaściwa dla zrozumienia jego znaczenia teologicznego. Egzegeza teologiczna może być uprawiana tylko w ramach wiary. W opinii Kościoła wiara i Duch Święty wzbogacają egzegezę. Ponadto Kościół uznaje harmonię całej Biblii, wynikającą z jej natchnienia Bożego i jedności jej świadectwa wobec objawienia Bożego. Trzeba szukać całego objawienia w całej Biblii. Kryterium zrozumienia poszczególnych części Biblii jest całość świadectwa biblijnego. Taka jest zasada katolickości Kościoła.

Kiedy jednak zwolennicy podejścia kanonicznego oświadczają, że wiązanie egzegezy z badaniami historycznymi naraża na niebezpieczeństwo teologiczne zadanie egzegezy, znajdują się w błędzie. Zdrową zasadą hermeneutyki biblijnej jest ustalenie, przynajmniej w sensie pierwszego kroku w procesie interpretacji, co dany tekst znaczył w swoim pierwotnym kontekście. Bez względu na to, czy analizujemy określony tekst w formie kanonicznej czy w innej, powinniśmy starać się odtworzyć kontekst, w którym został on napisany, i wielu tekstów biblijnych nie można zrozumieć, jeżeli nie poznamy, chociaż częściowo, ich tła historycznego. Ponadto trzeba brać pod uwagę każdy etap historii objawienia, a to znaczy, że nie można lekceważyć historycznego wymiaru Pisma Świętego. Czytanie Biblii całkowicie w oderwaniu od jej tła historycznego prowadzi do nadmiernych uproszczeń i arbitralnych ujednoliceń. Stały dialog między historykiem a egzegetą-teologiem jest konieczny, a nie może on być owocny, jeżeli udziałowi historyka przypisuje się podrzędne znaczenie.

I wreszcie, jest jeszcze inny czynnik, który zasługuje na uwagę, a mianowicie istnienie w Biblii wielu tradycji teologicznych. Wewnątrz tych tradycji występują zarówno różnice doktrynalne, jak i różne języki. W rezultacie mogą być, i w rzeczywistości są, różne teologie biblijne. Różne poglądy, nie tylko na ostateczny obraz teologii biblijnej, ale także na same zasady, na których opiera się ujęcie danego tematu, zawsze istniały i zawsze będą istnieć. Taki stan rzeczy budzi w nas wątpliwości co do absolutnego charakteru kanonu jako jedynej zasady hermeneutycznej. Jedno ujęcie nie wystarczy, żeby w pełni wykonać zadanie interpretacji biblijnej. Fakt pluralizmu teologicznego zarówno w Biblii, jak i w Kościele świadczy, że podejście kanoniczne musi brać pod uwagę zarówno zróżnicowanie teologiczne, jak i jedność Biblii.

Pismo Święte i Tradycja

Tradycja apostolska. Zawsze uważano, że chrześcijaństwo nie rozpoczęło się wraz z NT. Początkiem Kościoła było doświadczenie i wyznanie, że „Jezus Chrystus jest Panem" (Flp 2,11), a z tego doświadczenia i wiary wyłoniły się teksty Pisma Świętego. Jezus i apostołowie głosili słowo. Ich mowy przekazywały

Ewangelię, a nowe życie promieniujące ze wspólnot apostolskich rozprzestrzeniało się coraz bardziej. Żywe słowo poprzedzało wszystkie zapisy Ewangelii i było głoszone równolegle z relacjami pisanymi, których celem było wyrażenie i pogłębienie życia wspólnotowego w Duchu Świętym. Tak samo pozostała część NT jest pisanym świadectwem Kościoła apostolskiego o objawieniu Bożym w Jezusie Chrystusie. Trzeba je uważać za utrwalenie wcześniejszego przepowiadania, za *rezultat* objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie.

Stary Testament. ST jest także rezultatem długiego procesu formowania się i rewizji tradycji, które poprzedzają tekst kanoniczny. Te tradycje ludu Bożego były wspomnieniami i pouczeniami, które przekazywano z pokolenia na pokolenie drogą różnych autorytatywnych kanałów, takich jak kręgi proroków i narratorów, kapłanów i mędrców. Wiele rąk przez wiele lat połączyło się we wspólnym dziele, którego zwieńczeniem jest tekst. Tradycje ustne stopniowo krystalizowały się, przybierając postać dokumentów pisanych; proces kompilacji i redakcji doprowadził w końcu do ostatecznego uformowania ksiąg. Później owe księgi uznano za Pismo Święte.

Pismo Święte i Tradycja. Uformowanie się Pisma Świętego nie przerwało jednak strumienia tradycji Kościoła. Istnienie Pisma Świętego zmieniło charakter tradycji pobiblijnej. Po śmierci apostołów Pismo Święte zaczęło odgrywać rolę prawie wyłącznego, autentycznego źródła, pochodzącego z czasów biblijnych. Z tego powodu tradycja kościelna przyjęła w znacznej mierze interpretacyjną funkcję w odniesieniu do poprzedzającej ją części tradycji, tzn. tej jej części, którą reprezentuje Pismo Święte.

Dla wiary katolickiej Pismo Święte zatem jest tak nieodłączne od tradycji, że w istocie rzeczy jest jej częścią – nawet więcej niż częścią, jest jej najważniejszym elementem. Biblia i tradycja to nie to samo co Pismo Święte i pewien obcy element, bez którego byłoby ono niekompletne. Pismo Święte i tradycja apostolska to nie dwie niezależne od siebie absolutne całości; tworzą one jedność, ponieważ pochodzą z jednego źródła – jedynego w swoim rodzaju objawienia Bożego; przenikają i wyjaśniają się wzajemnie. Innymi słowy, tradycja oznacza Biblię przeniesioną albo raczej pozostającą w swojej własnej atmosferze, swoim oryginalnym środowisku, swoim naturalnym świetle. Gdyby Pismo Święte zostało oderwane od żywej tradycji Kościoła, Biblia stałaby się niezrozumiała. Byłaby w istocie rzeczy oderwana od rzeczywistości, o których mówi.

Pismo Święte zawiera wszystkie prawdy wiary chrześcijańskiej, przynajmniej w zalążku. Pismo Święte potrzebuje jednak tradycji do jego *właściwej* interpretacji. Tradycja nie polega na dodawaniu czegoś do treści pism biblijnych. Identyfikuje się ona ściśle z życiem Kościoła, a rozumienie Kościoła jest niezbędne w interpretacji, wyjaśnianiu i zastosowaniu orędzia biblijnego do nowych sytuacji Kościoła i świata. Tylko w kontekście tej żywej tradycji wierzący Kościół może czytać i zrozumieć Biblię.

Przykład Pawła Apostoła. Zilustrujmy to twierdzenie na przykładzie Pawła Apostoła. Był on niewątpliwie wielkim teologiem, ale nie pozostawił żadnej „teologii systematycznej", jakie tworzyli późniejsi teolodzy. Napisał tylko serię listów, adresowanych do określonych wspólnot i nawiązujących do konkretnych sytuacji i trudności, jakie wyłoniły się we wczesnych wspólnotach chrześcijańskich. Ponieważ Paweł pisał do wspólnot, które już przyjęły jego naukę (por. 1 Tes 4,1), nie musiał powtarzać podstawowych zasad wiary chrześcijańskiej. Mógł przyjąć, że są znane, i nawiązywać do nich tylko w celu wyjaśnienia konkretnych kwestii czy skorygowania fałszywych poglądów.

Paweł uważał jednak siebie za ogniwo w łańcuchu tradycji sięgającej do Jezusa, którego autorytet nadal jest obecny w Kościele. Mówi do Koryntian: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem" (1 Kor 15,3). I jeszcze: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem" (1 Kor 11,23). To pierwsze stwierdzenie należy do doktrynalnego *credo* dotyczącego śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. To drugie stanowi część liturgicznego opisu Ostatniej Wieczerzy. Przedmiotem tradycji chrześcijańskiej są zatem zarówno czyny, jak i słowa. A zatem tradycja okresu apostolskiego tworzyła środowisko, w którym rozwijało się objawienie, o ile apostołowie wyjaśniali znaczenie słów i czynów Jezusa.

Oznacza to, że Paweł komunikował się z wierzącymi we wspólnocie wiary. Jego listy miały pomóc, zgodnie z ich pierwotną intencją, chrześcijanom w głębszym zrozumieniu tego, w co już wierzyli. Nawet jeżeli był on rzeczywiście apostołem na mocy szczególnego powołania i objawienia się mu uwielbionego Chrystusa (Ga 1,15-16; por. 1 Kor 9,1), starał się utrzymać łączność z Dwunastoma, a zwłaszcza z „filarami" Kościoła (Piotrem, Jakubem i Janem, Ga 2,9). Na płaszczyźnie fundamentalnej wiary głoszone przez niego słowa określała Ewangelia, którą otrzymał i którą przekazywał (1 Kor 15,1-11); niekiedy ostatecznym argumentem Pawła było odwołanie się do przykładu i tradycji pierwszych wspólnot chrześcijańskich w Judei (1 Kor 11,16).

Ponadto, pamięć Kościoła o tym, co wydarzyło się nocy, w której Jezus został wydany (1 Kor 11,23-27), została przekazana Pawłowi ustnie przez tych, którzy byli apostołami przed nim. Narracja Pawłowa jest najwcześniejszą istniejącą pisaną formą tej tradycji, a to wyraźnie dowodzi, że pisma NT poprzedziło to, co było znane i głoszone od początku. W tym sensie tradycja i Pismo Święte rozpoczęły i kontynuowały swoją egzystencję w Kościele, przenikając się we wzajemnym, życiodajnym związku.

Warto jeszcze wspomnieć o kwestii, która wyłoniła się w Antiochii, dotyczyła jedności samego Kościoła. Kiedy Paweł Apostoł zganił Piotra za to, że nie chciał on brać „udziału w posiłkach z tymi, którzy pochodzili z pogaństwa", uczynił tak, ponieważ uważał, że Piotr nie idzie „słuszną drogą, zgodną z prawdą Ewangelii" (Ga 2,14). W owym czasie żadna z Ewangelii kanonicznych (Mt, Mk, Łk i J) nie była jeszcze napisana. Niemniej jednak Ewangelia, jako Ewangelia głoszona i stosowana w życiu, miała charakter normatywny, i to do tego stopnia, że obowiązywała nawet apostołów. Ewangelia, do której odwoływał się Paweł, była przekazywana ustnie i dopiero później została utrwalona w formie pisemnej w Ewangeliach synoptycznych.

Świadectwo Ojców Kościoła. Świadectwo patrystyczne z II i III w. jednomyślnie potwierdza, że to, co zostało zachowane i co musi być zachowane w Kościele, to „tradycja apostolska", tzn. zbiór podstawowych prawd pochodzących od apostołów i zawartych w Piśmie Świętym. Tradycja i Pismo miały, najwyraźniej zgodnie z pierwotnym zamysłem, istnieć w organicznej wzajemnej zależności od siebie, natomiast każde z nich miało swoją własną względną autonomię i swój własny autorytet: tradycja apostolska, ponieważ była rozumieniem przez Kościół zbawczego dzieła Chrystusa; Pismo Święte zaś ze względu na niezmienność napisanego słowa i natchnienie Biblii. Dla Ireneusza, żyjącego pod koniec II w., podział objawienia Bożego na dwa źródła – Pismo Święte i tradycję – byłby zupełnie nie do pomyślenia, ponieważ istnieje tylko jedna tradycja, apostolska co do źródła i kościelna co do przekazu. Pismo Święte uważano za wydestylowaną esencję nauki apostolskiej i nie mogło być mowy o żadnym sztywnym podziale na Pismo Święte i tradycję.

Pismo jako probierz Tradycji. Nie można tolerować tendencji przeciwstawiania Pisma Świętego tradycji. W istocie rzeczy są to dwie różne, ale organicznie z sobą związane rzeczywistości. Każda spełnia własną specyficzną funkcję. Z jednej strony nasza wiedza o natchnieniu Pisma Świętego i o jego szczególnym autorytecie jako środka przekazu słowa Bożego opiera się na tradycji, pochodzącej od Kościoła apostolskiego. Z drugiej strony tradycja opiera się na Piśmie Świętym ze względu na to, że nieustannie przypomina ono o prawdzie wiary chrześcijańskiej i prowadzi do jej pełni.

Trzeba jednak dodać, że jedną z przyczyn utrwalenia słowa w formie pisanej i oddzielenia go od innych tradycji było, według wszelkiego prawdopodobieństwa, poczucie, że tradycja jest narażana na wszelkiego rodzaju zanieczyszczenia. Wiemy przecież, jak przeszłość łatwo ulega zapomnieniu i wypaczeniu. Kiedy tylko żywa obecność teraźniejszości oddala się od nas, natychmiast zaczyna blednąć i stawać się coraz bardziej problematyczna. Chcąc uniknąć takich negatywnych wpływów, konieczne jest wyraźne odróżnienie tradycji w najściślejszym sensie od szerokiego strumienia tradycji, które także ukształtowały się w historii Kościoła, ale nie mogą powoływać się na autorytet samoobjawiającego się Boga. Przeprowadzając to rozróżnienie, Kościół pokłada ufność w przewodnictwie i asystencji Ducha, obiecanego przez Chrystusa (J 14,15-17; 16,5-15). To przewodnictwo zostało obiecane w szczególny sposób tym, którzy spełniają funkcję nauczycielską w Kościele, ale mimo wszystko nawet tradycja apostolska jest przekazywana przez słabe istoty ludzkie, które przechowują bezcenny „skarb w naczyniach glinianych" (2 Kor 4,7).

Ponadto, słowa zmieniają swoje znaczenie w ciągu historii i trudno zaprzeczyć, że nasze religijne formuły, w tym wiele będących w stałym użyciu przez stulecia, stale narażone są na niebezpieczeństwo korozji. W konsekwencji przekazywanie wiecznych tematów we wciąż nowym języku należy do ważnych obowiązków Kościoła, co znaczy, że Kościół musi co jakiś czas na nowo przemyśleć i sformułować treść swojej wiary. Trzeba jednak jasno zdawać sobie sprawę, że przepowiadanie nie zastępuje Pisma Świętego. Przeciwnie, każda próba ożywienia i odnowienia dokonuje się w takim tylko stopniu z inspiracji Ducha Świętego, w jakim czerpie swoją naturę i intencję z natchnionego Pisma Świętego.

Rozważania te nieuchronnie zwracają naszą uwagę na relację między tradycją a kanonem biblijnym. Kiedy Kościół formułował kanon, zobowiązał się do zachowywania reguły owych szczególnych pisemnych sformułowań swojej wiary. Tradycja, która stała się Pismem Świętym, nie została usunięta z powodu uformowania się Pisma Świętego, ale odtąd Pismo Święte było miarą i probierzem kościelnego przepowiadania. Tak więc Pismo Święte, jako niezmienna i oparta na woli Bożej norma obowiązująca po wszystkie czasy w Kościele, jest miarą i kryterium nadającym ważność przepowiadaniu, a nie przepowiadanie jest miarą ważności Biblii. Kościół podporządkowuje się autorytetowi Pisma Świętego, aby zachować czystość swojej wiary i móc przeprowadzić krytykę wszystkich innych opinii, tendencji i ideologii. W ten sposób cała posługa słowu *jest podporządkowana* Pismu Świętemu.

Kościół jako autentyczny interpretator Pisma Świętego. Kiedy z katolickiego punktu widzenia mówimy, że Kościół jest autentycznym interpretatorem Pisma Świętego, nie znaczy to, że Kościół będzie wypowiadał się w autorytatywny sposób w sprawach filologii, krytyki literackiej, archeologii i innych dyscyplin pochodnych. Co więcej, Kościół rzadko w sposób uroczysty i pozytywny definiował sens konkretnych tekstów biblijnych. Jak czytamy w encyklice *Divino afflante Spiritu,* „spomiędzy wielu rzeczy w Piśmie Świętym w księgach prawnych, historycznych, dydaktycznych i prorockich jest tylko niewiele takich, których sens został przez autorytet

Kościoła wyjaśniony" (według E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, 572). Interpretacja proponowana przez Ojców jest także ważną zasadą hermeneutyki katolickiej, ale „i teksty, co do których Ojcowie Kościoła są jednomyślni, nie są wiele liczniejsze" (*tamże*). W rezultacie „pozostaje ich [tekstów] wiele, i to w stosunku do bardzo ważnych zagadnień, których wyjaśnienie i zbadanie pozostawione jest swobodnie przenikliwości i zdolnościom egzegetów katolickich" (*tamże*).

Wiążące deklaracje doktryny kościelnej obowiązują jednak wiernych, jeżeli dotyczą prawd objawionych przez Boga *dla naszego zbawienia*. Dopiero wtedy, kiedy na podstawie badań tekstu biblijnego określi się jego historycznie uwarunkowane elementy, staje się możliwe wyodrębnienie sformułowań dotyczących zbawienia, które będą dla Kościoła ważne po wszystkie czasy. Następnie konieczne jest wyrażenie danej prawdy o zbawieniu w języku współczesnym.

Aktualizacja

Jeżeli poważnie traktujemy roszczenie Biblii do bycia środkiem, za pomocą którego Bóg mówi żywe słowo Boże, to powinniśmy wyciągnąć stąd wniosek, że Bóg przez Pismo Święte może przemawiać do nas w naszej obecnej sytuacji życiowej. Musimy więc nie tylko starać się zrozumieć, co słowa Pisma Świętego znaczyły w czasach, kiedy je pisano, ale także co znaczą one dzisiaj. Egzegeza dopiero wtedy rzeczywiście jest wierna właściwemu zamysłowi tekstów biblijnych, kiedy próbuje powiązać zawarte w nich orędzie z doświadczeniem wiary w naszym obecnym świecie: „(...) egzegeci katoliccy nigdy nie powinni zapominać o tym, że wyjaśniają Słowo Boże. Ich zadanie nie kończy się na odkryciu źródeł tekstu, na określeniu jego gatunku literackiego i procesu jego powstawania. Ich praca osiągnie swój kres dopiero wtedy, gdy ukaże sens tekstu biblijnego, jako wciąż aktualnego Słowa Bożego" (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, III, C, 1, 88-89).

Istnieje wyraźny związek między *inkulturacją* a *aktualizacją*. Inkulturacja dostosowuje tekst biblijny do innego środowiska kulturalnego; aktualizacja dostosowuje go do innego czasu. Inkulturacja bierze pod uwagę wielką różnorodność współczesnych kultur, aktualizacja zaś stara się odkryć, co tekst biblijny ma do powiedzenia we współczesnej sytuacji ludu Bożego. W istocie homilia liturgiczna jest lapidarnym wyrazem aktualizacji, ale dokonuje się ona również wszędzie tam, gdzie słowo Boże staje się czymś żywym i bezpośrednio obecnym dla określonego audytorium: w czytaniu liturgicznym i *lectio divina* (pobożne, duchowe, medytacyjne czytanie), w kazaniu, katechezie i ewangelizacji. W ten sposób Biblia i sakramenty stają się uprzywilejowanymi narzędziami, za pomocą których Bóg buduje Kościół w każdym czasie.

Wyjaśnianie współczesnego znaczenia Pisma Świętego musi zaczynać się od właściwego określenia sensu dosłownego. To wstępne zadanie jest konieczne, ponieważ nie można mówić o aktualizacji, jeżeli nie dostrzega się dystansu między dwoma momentami w czasie, jednym odpowiadającym kulturalnemu i historycznemu środowisku tekstu biblijnego i drugim odpowiadającym czasom i miejscu interpretatora. Co więcej, ta świadomość dystansu czasowego sprzyja aktualizacji, ponieważ ukazuje, że teksty biblijne powstały w odpowiedzi na sytuacje przeszłości i w języku uwarunkowanym okresem, w którym je pisano. A zatem wyraźnie zaznacza się obecność dwóch biegunów, a zadaniem interpretatora jest przerzucenie pomostu między nimi.

Świadomość dystansu między narracją biblijną a sytuacją obecną wytwarza dialektyczny ruch od jednego do drugiego bieguna. Ruch ten rozpoczyna się od skupienia uwagi na analizie historycznej tego, co tekst biblijny znaczył dla jego autora, kiedy go pisał. Następnie wracamy do naszych czasów i staramy się wyrazić nasze rozumienie tekstu w sposób ukazujący jego ważność w naszej sytuacji tu i teraz. W tym miejscu musimy przyznać, że wiele barier oddziela nas od czasów biblijnych i kultury biblijnej i byłoby nieuczciwością bagatelizowanie intelektualnych trudności, jakie napotykamy w naszej lekturze Biblii. Należy więc zadać zasadnicze pytanie, czy i jak współczesny interpretator może odebrać pisma tak odległe, tak obce i niekiedy tak odmienne jak pisma biblijne w sposób, który miałby znaczenie dla dzisiejszych odbiorców.

Papieska Komisja Biblijna wysunęła pewne sugestie dotyczące aktualizacji. Po ustaleniu sensu dosłownego danego tekstu następnym krokiem musi być słuchanie słowa w kontekście własnej konkretnej sytuacji. Następnie aktualizacja wychodząca z wiary, w kontekście Kościoła, wymaga identyfikacji tych aspektów obecnej sytuacji, które wyakcentowuje czy podaje w wątpliwość tekst biblijny. W ten sposób wspólnota wiary będzie mogła wydobyć z pełni znaczenia zawartego w tekście biblijnym te elementy, które mogą oświetlić obecną sytuację zgodnie ze zbawczą i osądzającą wolą Boga w Chrystusie (por. *tamże*, IV, A, 1).

Aktualizacja wyrasta z wiary Kościoła, która odbiera Biblię jako orędzie Boże skierowane zarówno do samego Kościoła, jak i całego świata. W odróżnieniu od metody ściśle historyczno-krytycznej wymaga ona wiary i zajmuje się przede wszystkim teologicznym znaczeniem orędzia biblijnego. Pismo Święte jest głosem zarówno z przeszłości, jak i z teraźniejszości. Jego orędzie zostało wyrażone w ludzkich słowach, w formach, które z konieczności są zależne od kultury, ale w słowach proroków i apostołów rozbrzmiewa głos Ducha Świętego, który uczy nas *dzisiaj* „prawdy, jaka z woli Boga miała być przez Pismo Święte utrwalona dla

naszego zbawienia" (*Dei Verbum* 11). Wierni muszą świadomie podjąć ryzyko aktualizacji orędzia chrześcijańskiego, wiedząc, że tylko w ten sposób wiara może zachować swoją integralność.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Zarys dziejów interpretacji biblijnej

Wprowadzenie
Waldemar Chrostowski

Księgi Starego Testamentu wyrosły z żywej, przyjętej jako święta (hebr. *qadosz*), Tradycji biblijnego Izraela. Była ona pieczołowicie zbierana, zabezpieczana, przechowywana, a także poddawana wciąż nowej reinterpretacji oraz aktualizacji, stosownie do zmieniających się okoliczności i potrzeb w życiu ludu Bożego wybrania. W czasach silnych kryzysów, np. podczas wygnania babilońskiego czy w okresie hellenistycznym, gdy życie „stróżów Tradycji" było poważnie zagrożone, dokładano wszelkich starań, aby to, co najcenniejsze i najważniejsze dla tożsamości biblijnego Izraela, utrwalić na piśmie. Tak powstały księgi, które złożyły się na Stary Testament. Zapisy jeszcze bardziej zintensyfikowały proces stale ponawianej aktualizacji Tradycji, zarówno tej, która nie doczekała się zapisów, jak pozostałej, traktowanej jako normatywna dla wiary i postępowania. W ten sposób zaistniało zjawisko, które w naszych czasach otrzymało nazwę egzegezy wewnątrzbiblijnej, dzięki której rozmaite wątki i motywy obecne w jednych księgach były poddawane przemyśleniu i nowej wykładni w innych, jakie powstały później.

Na tym gruncie rozwinęła się także egzegeza Starego Testamentu w Nowym. Jej sedno stanowi wiara w Jezusa jako Mesjasza (Chrystus) i Syna Bożego. W tym świetle uczniowie Jezusa i Jego wyznawcy czytali i objaśniali cały Stary Testament. Jednak wkrótce drogi chrześcijan, czyli Kościoła, oraz tych Żydów, którzy nie uwierzyli w Jezusa, czyli Synagogi, rozeszły się. Obie wspólnoty religijne nie tylko miały i mają odmienny kanon Pisma Świętego (Biblia hebrajska w judaizmie oraz Stary i Nowy Testament w chrześcijaństwie), lecz – co ma równie brzemienne konsekwencje – inaczej czytają i objaśniają Pismo Święte.

Wiele cennego światła na to, jak judaizm u schyłku ery przedchrześcijańskiej i w początkach ery chrześcijańskiej interpretował księgi święte Starego Testamentu, rzucają teksty odnalezione w latach 1947-1956 w Qumran i innych miejscach Pustyni Judzkiej. Świadczą one dobitnie, że żydowskie życie religijne było wówczas silnie zróżnicowane. Zatem judaizm rabinacki, rozwinięty na gruzach życia żydowskiego rozgromionego w 70 r. przez Rzymian, podjął tylko jeden z nurtów tej uprzednio złożonej i bogatej wielopostaciowości. Ponieważ rabini rozpoczęli i kontynuowali ostrą konfrontację z chrześcijaństwem, egzegeza rabinacka wyraźnie odzwierciedla to uwarunkowanie oraz je współtworzy. W zupełnie innym kierunku poszła egzegeza pisarzy wczesnochrześcijańskich i Ojców Kościoła, rozwinięta na podstawie uznania Jezusa Chrystusa i przyjęcia orędzia Nowego Testamentu. Ma ona dla chrześcijaństwa ogromne znaczenie, bo stała się jednym z filarów Tradycji, traktowanej w Kościele katolickim jako drugi – obok Pisma Świętego – nurt objawienia. Stała się ona zarazem punktem oparcia dla rozwijanej następnie egzegezy średniowiecznej.

Historia egzegezy biblijnej, również tej najstarszej, wymownie potwierdza, że w czytaniu i objaśnianiu Biblii dochodzą do głosu najrozmaitsze uwarunkowania. Ich rozpoznawanie i zgłębianie jest celem hermeneutyki biblijnej, czyli teorii interpretacji Pisma Świętego, która stara się określić i usystematyzować zasady jego interpretacji.

Interpretacja biblijna w Qumran

Florentino García Martínez

W odróżnieniu od chrześcijańskiej koncepcji Pisma Świętego, opierającej się na jednolitej wizji ST jako kanonicznego czy autorytatywnego zbioru pism objawionych, w pismach z Qumran, tak jak w późniejszym judaizmie rabinackim, spotykamy się z postawą odmienną wobec każdej z trzech wielkich części „Biblii": Prawa, Proroków i Pism. Ta trójdzielność zdaje się zawierać *implicite* w słynnym zdaniu z 4 QMMT 95: „napisaliśmy to, abyś mógł pojąć księgę Mojżeszową [i słowa] proroków oraz Dawida". Skoro jednak w tym samym dokumencie (103) mówi się jedynie o „[księdze] Mojżeszowej ... [słowach pro]roków", skoro Dawida w pismach qumrańskich z całą pewnością uważa się za proroka (11 QPsa 27,11) i skoro w odniesieniu do Księgi Psalmów zastosowano ten sam rodzaj interpretacji (*peszer*) jak w odniesieniu do pism prorockich, możemy się ograniczyć do rozważania interpretacji „ksiąg Tory" i „ksiąg proroków", jak je nazywa *Dokument Damasceński* 7,15-17. Ponieważ jednak interpretacja każdej z owych części opiera się na odmiennej zasadzie hermeneutycznej, musimy je rozważyć osobno.

Zasadniczą postawę grupy, której zawdzięczamy bibliotekę qumrańską, wobec Tory wyraża rdzeń *drsz* i wywodzące się zeń słowa, np. *midrasz*. W późniejszej literaturze rabinackiej słowa te jasno i wyraźnie znaczą „interpretować", ale w Qumran podstawowym sensem tego rdzenia słownego nie jest badanie, dedukcja czy interpretacja Tory (jakkolwiek te znaczeniowe odcienie zawierają się w nim *implicite*), ale zastosowanie, pouczenie czy decyzja dotycząca dokładnego wypełnienia Prawa, natomiast słowo *midrasz* oznacza zbiór (czyli księgę) tych zastosowań.

W jednym z fragmentów *Reguły Zrzeszenia* (1 QS 8,12-15) został przedstawiony zamiar stworzenia w przyszłości przez tę grupę prawdziwej wspólnoty, oddzielonej od reszty Izraela, która całą swoją energię skupi na „przygotowaniu drogi [JHWH]. Fragment ten dostarcza też zwięzłego opisu aktywności owej grupy, a mianowicie Tory, co Pan nakazał przez Mojżesza, aby postępować doskonale według tego wszystkiego, co zostało objawione na wieki wieków" (*Tłumaczenia rekopisów z Qumran*, według przekł. Witolda Tylocha, KiW 1997). Aktywność ta, *drsz* Tory, która pozwala zastosować objawiony tekst do wszystkich okoliczności życiowych, ma w ramach wspólnoty charakter stały i ciągły od chwili jej założenia, jak to wynika z *Reguły Zrzeszenia* (1 QS 6,6-8): „Również w miejscu, gdzie będzie dziesięciu, niech nie zabraknie męża dniem i nocą badającego Prawo [*doresz betorah*]. Wielcy zaś będą czuwać wspólnie przez trzecią część wszystkich nocy w roku, aby czytać Księgę i badać [*lidrosz*] Prawo oraz wspólnie odmawiać błogosławieństwa" (*tamże*, 98). Prawny kontekst „zastosowania normy (*miszpat*)" określa właśnie ową aktywność w odniesieniu do Tory – aktywność, która umożliwia zgodne z nią postępowanie w każdej okoliczności. Zbiór owych decyzji określa się jako *midrasz*.

Władza podejmowania tego rodzaju decyzji została nadana kapłanom, „synom Sadoka" i członkom przymierza, a ostatecznie sięga objawienia Bożego. 1 QS 5,7-9 powiada wyraźnie: „(...) i zobowiąże się przysięgą, że całym sercem i całą duszą nawróci się do Prawa Mojżeszowego zgodnie z tym wszystkim, co nakazał (Bóg) i zgodnie z tym, co zostało objawione synom Sadoka, kapłanom, którzy strzegą Przymierza i badają Jego wolę, oraz większości mężów ich Przymierza" (*tamże*, 95).

Dla wspólnoty z Qumran cała Tora została ogłoszona przez Mojżesza, lecz ma ona dwojaki aspekt: jedna część Tory jest dostępna wszystkim, ponieważ została objawiona (*nigleh*); druga zaś pozostaje zakryta (*nistar*) i objawia się tylko dzięki aktywności wspólnoty. Ten „zakryty" element wymaga pośrednictwa aktywności wspólnoty (*drsz*), aby mógł się „objawić" jej członkom. A zatem mogą oni być całkowicie wierni Prawu i tym się różnić od pozostałych ludzi. Jedną z funkcji Nauczyciela (1 QS 9,16-20) jest właśnie nauczanie członków wspólnoty „wszystkiego, co zostało objawione"; powinien on „ukryć wskazania Tory przed mężami nieprawości", ale zarazem przekazać członkom wspólnoty sposób zastosowania Tory w życiu codziennym: „pouczać ich o tym, co zostało odkryte, aby czynili tak w tym czasie i aby odłączyli się od tego, który nie oczyścił swojej drogi z każdej nieprawości".

Skoro zatem wszystkich ludzi obowiązuje cała Tora, zarówno jej część „objawiona", jak i „zakryta", i skoro ta „zakryta" część znana jest tylko członkom wspólnoty, to *darasz* Tory kształtuje świadomość i sumienie wspólnoty oraz skłania jej członków do odłączenia się od tych, którzy nie mają w niej udziału (4 QMMT 92-93). *Darasz* jest wymagane od wszystkich członków, a ten, kto się od niego uchyla, podlega karze, którą może być nawet usunięcie ze wspólnoty (CD 20,1-8).

Zasadniczą postawę wspólnoty z Qumran wobec Proroków (i Pism, o ile można mówić o trójczłonowym podziale Biblii) określa termin *peszer*, a więc słowo kojarzone z interpretacją marzeń sennych. W Qumran termin ten jest jednak terminem technicznym na oznaczenie eschatologizacji, jakiej poddaje się tekst prorocki i jego odniesienie do rzeczywistości wspólnoty, która żyje w „czasach ostatnich". Najbardziej jasny w tym względzie jest tekst 1 QpHab 7,1-8. Powiada się w nim, że prawdziwy sens słów proroka Habakuka odnosi się

do końcowego okresu dziejów, do „dni ostatnich”, które są teraźniejszością wspólnoty, chociaż znaczenia tego nie dostrzegał sam prorok. Jest więc rzeczą oczywistą, że ów głęboki sens tekstu, wykraczający poza to, co święty autor zrozumiał, znany jest tylko wspólnocie i że owo poznanie zawdzięcza ona objawieniu, otrzymanemu przez Nauczyciela Sprawiedliwości, „któremu Bóg ukazał wszystkie tajemnice słów swoich proroków”.

Reasumując: we wspólnocie qumrańskiej interpretacja tekstu biblijnego odgrywa zasadniczą rolę w założeniu wspólnoty; interpretacja ta jest stałą aktywnością, pozwalającą określić tożsamość wspólnoty i odróżnia ją od innych ludzi; interpretacja ta jest autorytatywna i obowiązkowa, a jej ostateczną podstawą jest objawienie. Wszyscy, którzy jej nie akceptują, zostają usunięci ze wspólnoty.

tłum. Ewa Burska

Egzegeza rabinacka

Domingo Muñoz León

Na ogół narodziny judaizmu rabinackiego datuje się na 70 r., w którym została zburzona Jerozolima. Wcześniej w Palestynie i w diasporze istniało wiele nurtów (faryzeusze, saduceusze, essеńczycy [w tym qumrańczycy], zeloci, samarytanie, apokaliptycy itd.). Po zburzeniu Jerozolimy Sanhedryn został przeniesiony do Jawne, gdzie pod kierownictwem rabina Jochannana ben Zakkaja rozpoczęła się reorganizacja judaizmu, w którym miały odtąd przeważać tendencje faryzeizmu.

Po zburzeniu świątyni Tora pisana (Pięcioksiąg) i Tora ustna stały się centralnym punktem odniesienia. Oprócz Tory zostaje też ustalony kanon Proroków i Pism. Słowo Boże (księgi święte) stało się światłem, które wszystkiemu nadawało kierunek w nowej sytuacji. Synagoga, która już dawniej była ważną instytucją, stała się teraz miejscem kultu i nauczania, zwłaszcza w szabat i w inne świąteczne dni. W strukturze synagogalnej liturgii centralne miejsce zajęło czytanie Tory, tłumaczenie jej na aramejski (targumy) i wyjaśnianie tekstu biblijnego (homilie). W *bet ham-midrasz* analizowano znaczenie tekstu biblijnego i przedstawiano opinie różnych rabinów na temat jego interpretacji. W ten sposób powstały liczne szkoły interpretacji, które na początku II w. skupiły się wokół dwóch głównych nauczycieli: rabina Akiby i rabina Jiszmaela. Ich opinie zostały włączone do późniejszych midraszy. Inni pisarze, jak autor *Czwartej Księgi Ezdrasza,* za wszelką cenę starają się znaleźć w Piśmie Świętym (zwłaszcza w ponownym odczytaniu Tory i w wypełnieniu się proroctwa Daniela) odpowiedź na ówczesną sytuację narodu żydowskiego.

Zasady egzegezy rabinackiej

Dla rabinów Pismo Święte jest autorytatywną normą prawdy. Jest ono słowem Bożym, objawieniem udzielonym Mojżeszowi i przekazanym prorokom. Biblię należy ujmować jako całość; nie ma w niej żadnego przedtem ani potem. Zawiera ona w sobie pełnię sensu, co znalazło swój wyraz w powiedzeniu: „Tora ma siedemdziesiąt oblicz". Biblia zachowuje znaczenie po wsze czasy; konsekwentnie wszystko się w niej zawiera.

Inne ważne zasady odnoszą się do sensu mesjańskiego i wybrania Izraela jako kluczy interpretacyjnych.

Według rabinów wraz z Torą pisaną Izrael otrzymał na Synaju Torę ustną (*Torah sze-be-'al peh*), w której Bóg dał wyraz całej swej postawie wobec Izraela i która jest gwarantem prawdziwości sensu Biblii. Jacob Neuser mówił o Torze podwójnej, aby wyrazić ową symbiozę objawienia pisanego i ustnego.

Metody egzegezy rabinackiej

Jakkolwiek owocem egzegezy rabinackiej są dzieła o bardzo różnorodnym charakterze, które powstały w różnych czasach, można wyróżnić pewien zespół metod, sposobów postępowania i technik, stanowiących wspólne dziedzictwo. Tradycja usystematyzowała je w serie reguł hermeneutycznych, takich jak siedem reguł Hillela czy trzydzieści dwie reguły Rabbiego Josefa z Galilei. Dla nas ważne są następujące:

Argumentacja a minori ad maius albo na odwrót. Rabini nazywali ją *Qal wa-chomer* („lekkie i ciężkie"). Jest to pierwsza reguła Hillela.

Poszukiwanie miejsc paralelnych (w ramach samej Biblii); regułę tę nazywa się także *Gezerah szawa* („zasada równoznaczności"). To druga reguła Hillela. Chodzi o analogię między dwoma tekstami czy przypadkami. Używa się jej dla wyjaśnienia sensu jakiegoś urywka czy wysunięcia podobnego wniosku. Na niej opiera się częste zastępowanie wyrazu „słowo" wyrazem „chwała", i na odwrót, w targumach.

Inne odczytanie tekstu przez jego odmienne wokalizowanie, czyli punktację (*'al tikra'*: „nie czytaj tak..., lecz").

Poszukiwanie drugiego znaczenia (*tarte maszma',* które wydobywa bogactwo tekstu.

Wypracowanie zasady (*binjan*) na podstawie dwóch czy większej liczby tekstów, którą następnie stosuje się do wielu innych (trzecia i czwarta reguła Hillela).

Zwrócenie uwagi na kontekst: wniosek wyciągnięty z kontekstu (*dabar hal-lamed me-'in-jano*). To siódma reguła Hillela.

Gematria, czyli interpretacja jednego słowa na podstawie drugiego, mającego taką samą wartość liczbową liter.

Notorikon: rozłożenie słowa, którego każda litera daje początek nowemu słowu.

Aluzja (*remez*): niezwykle płodna metoda, w której punktem odniesienia mogą być słowa, postacie czy tradycje.

Peszer: poszukiwanie uaktualnionego sensu, zwłaszcza w pismach prorockich. Metoda ta była stosowana przede wszystkim w Qumran.

Hermeneutykę żydowską wyróżniają nadto inne cechy, takie jak stosowanie alegorii, przypisywanie znaczenia najmniejszym szczegółom punktacji w tekście biblijnym (rabin Akiba), a w niektórych przypadkach spekulacje oparte na rozważaniach kabalistycznych.

Podstawowe pisma, owoc egzegezy rabinackiej

Egzegetyczna twórczość żydowska jest bardzo bogata. Jeszcze przed pojawieniem się judaizmu rabinackiego powstało wiele dzieł egzegetycznych, takich jak literatura apokaliptyczna, pisma z Qumran, dzieło Filona itp. Możemy także zakładać istnienie targumicznych przekładów w I w., choć zachowały się tylko niektóre fragmenty z Qumran (poza *Targumem Księgi Hioba*).

Pośród pism, które zostały już zredagowane w okresie judaizmu rabinackiego, należy wymienić następujące:

Targumy

Chodzi o tłumaczenia Biblii dokonywane zasadniczo z myślą o ich wykorzystaniu w synagodze. Przekłady te nie są zwykłymi wersjami tekstu oryginalnego, lecz próbami jego dostosowania do mentalności i zainteresowań uczestników nabożeństwa. A zatem tłumacze zmieniają nazwy miejsc, które mogłyby mieć znaczenie w kulcie politeistycznym, używają substytutów, takich jak „słowo", „chwała *Szekinah*", aby wskazać na interwencje Boga w dzieło stworzenia, Jego manifestacje i zbawcze czyny, unikają antropomorfizmów i rozwijają sens tekstu biblijnego za pomocą obszernych parafraz. Zachował się *Targum Neofiti*, główny przedstawiciel palestyńskiego targumu do Pięcioksięgu (napisany w języku galilejsko-aramejskim). Bardziej oficjalnym przekładem jest *Targum Onkelosa* do Pięcioksięgu napisany w języku babilońsko-aramejskim. Tak zwany *Targum Pseudo-Jonatana* jest późniejszą kompilacją, połączeniem *Targumu palestyńskiego* i *Targumu Onkelosa*. Wielkie znaczenie ma także *Targum Jonatana* do Proroków, napisany w języku babilońsko-aramejskim i uznany za tekst oficjalny. Istnieje również targumiczny przekład do hagiografów.

Midrasze

Egzegetyczne komentarze judaizmu powstawały na przestrzeni wielu wieków. Wyliczmy te zasadnicze z wczesnego okresu:

Midrasze tannaickie (o tendencji chalachicznej): *Mekilta de-rabbi Jiszmael* (komentarz do Księgi Wyjścia); *Sipra* do Księgi Kapłańskiej; *Sipre* do Księgi Liczb i Księgi Powtórzonego Prawa. Powstały one w drugiej połowie III w. i stanowią przykład wielkiego wysiłku egzegetów, aby z tekstu wydobyć sens zgodny z Miszną.

Midrasze egzegetyczne. Główny tekst, *Bereszit rabbah*, powstał pod koniec IV albo na początku V w. W komentarzach tych autorzy starają się dać odpowiedź na sytuację Żydów pod panowaniem władców chrześcijańskich. Wskazują oni, że ostatecznie zatriumfuje Izrael.

Midrasze homiletyczne. Począwszy od V w. pojawia się seria komentarzy, które można zaliczyć do literackiego gatunku homilii (rozwinięcie omawianego tekstu i objaśnienie go w świetle innego tekstu). Ogólnie chodzi o pisma używane w szabat i w inne dni świąteczne. Istnieje wiele tego typu tekstów:*Wij-jikra rabbah*; *Pesiqta' de rab Kahana'*; *Tanhuma'*; *Pesiqta rabbati* itp.

Egzegetyczna twórczość nie ustała w okresie późnego judaizmu, a swój szczytowy rozwój osiągnęła w dziełach wielkich średniowiecznych komentatorów, m.in. Rasziego i Majmonidesa. Należy też wspomnieć o egzegezie mistycznej, której reprezentatywnym przykładem jest *Księga Zochar (Blasku)*.

Miszna i Talmud

Jakkolwiek nie są to dzieła we właściwym tego słowa sensie egzegetyczne, stanowią owoc egzegezy rabinów. Miszna (połowa III w.), składająca się z sześciu porządków (*Zera'im, Mo'ed, Naszim, Nezikin, Qodaszim i Toharot*) obejmuje całe, religijne i świeckie, życie Izraela. Jest wyrazem Tory ustnej. Talmud (w swej podwójnej wersji, palestyńskiej i babilońskiej) jest encyklopedycznym komentarzem Miszny i stanowi najświetniejszy pomnik literatury żydowskiej.

Dowartościowanie egzegezy rabinackiej

W swym całokształcie egzegetyczna twórczość rabinów jest wyrazem ich ogromnego wysiłku, aby odkryć sens Pisma Świętego i zastosować go do aktualnej sytuacji narodu Izraela. Dogłębna znajomość języka biblijnego i symbioza tekstu biblijnego z liturgicznym i społecznym życiem sprawiają, że interpretacja ich zawsze jest pełna treści. Z pewnością rabini wielokrotnie posługują się sztucznymi metodami i technikami, nie odpowiadającymi historyczno-krytycznym kryteriom. Ponadto położenie nacisku na Prawo w aspekcie czystości rytualnej, a więc akcentowanie podejścia przeciwnego ujęciu chrześcijaństwa, które podkreśla wypełnienie się proroctw mesjańskich, skłaniało do przypuszczeń, że ich interpretacja musi być selektywna. Niemniej jednak hermeneutyka żydowska przedstawia sobą wielką wartość, a dla egzegety chrześcijańskiego poznanie jej punktów widzenia stanowi wielką pomoc w zrozumieniu tekstu Biblii. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993 r.) wskazuje, że jednym ze sposobów podejścia do tekstu biblijnego jest „odwołanie się do żydowskich tradycji interpretacji" (I, C. 2), a w części dotyczącej aktualizacji (IV, A. 2) wylicza niektóre metody egzegezy żydowskiej.

tłum. Ewa Burska

Biblia we wczesnym Kościele
Charles Kannengiesser

Kościół inspirowany duchową mocą Biblii jako siłą napędową swojej najwcześniejszej ekspansji, wyłonił się z nowego rozumienia Pisma Świętego, do jakiego doszli uczniowie Jezusa Chrystusa. Twierdzili oni, że pozostają wierni tradycyjnemu rozumieniu ksiąg świętych swej żydowskiej przeszłości, ale dzięki spotkaniu z Jezusem znaleźli w owych księgach nowe orędzie. Historia ich doświadczenia, podzielanego przez ich braci w wierze, doprowadziła do powstania Nowego Testamentu. Taka jest duchowa moc Biblii, która *zawsze pobudza umysły czytelników do nieoczekiwanych nowych idei, jeżeli tylko ich proces czytania jest kierowany wewnętrzną dynamiką tego, co czytają.* Krótki przegląd egzegezy Filona i Ojców Kościoła może zilustrować tę tezę.

Filon (ok. 13-20 przed Chr. – ok. 50 po Chr.) był jednym z najwybitniejszych członków wspólnoty żydowskiej w Aleksandrii. Był zamożny i miał duże wpływy polityczne, ale największym wyzwaniem było dla niego napisanie własnego komentarza do Biblii. Sam, bez niczyjej pomocy, napisał pierwszy ciągły komentarz do Tory. Rozpoczynając od Rdz 1,1 napisał trzydzieści oddzielnych esejów, w których podał szczegółowe wyjaśnienie znaczenia konkretnych wersetów i rozdziałów Biblii. Długo po jego śmierci dzieło to dostało się w ręce niejakiego Pantaenosa, pierwszego znanego nauczyciela chrześcijańskiego w Aleksandrii. Chociaż napisane przez Żyda, stało się źródłem nauczania dla lokalnych wspólnot chrześcijańskich i inspiracją dla Orygenesa, największego interpretatora Biblii chrześcijańskiej spośród wszystkich uczonych aleksandryjskich.

Filon był głęboko przywiązany do swojej tradycji wiary, co było dla niego wystarczającym powodem, aby pokazać, że tradycję religijną przodków można pogodzić z aleksandryjską kulturą jego czasów. Z tego względu sformułowania Tory przywodziły mu na myśl różnego rodzaju refleksje, nawiązujące do współczesnych mu tendencji myślowych i sposobu życia. Powoływał się na całe kulturalne i filozoficzne dziedzictwo właściwe społeczeństwu aleksandryjskiemu, aby w odpowiedni sposób przekazać wielorakie znaczenie Tory. Tak wielka była siła inspiracji, jaką znalazł w świętych pismach, że mógł pozwolić sobie na pochwałę pół tysiąca lat greckiej kultury i greckiej duchowości, nie sprzeniewierzając się ani jednemu przekonaniu religijnemu judaizmu. Filon ocalił tym samym kulturalne wartości, które podzielał ze swoimi współczesnymi, ponieważ Biblia jako źródło inspiracji spełnia z natury rzeczy funkcję hermeneutyczną. Innymi słowy, *Biblia jest siłą angażującą interpretatorów biblijnych i ich adresatów w proces nowego samorozumienia i nowego rozumienia ich własnego świata*.

Tym bardziej jest to prawdziwe w odniesieniu do chrześcijan, którzy stają się interpretatorami Pisma Świętego. W pierwszych wiekach Kościoła innowacyjna moc Biblii działała na podobieństwo nuklearnego źródła energii, wytwarzając wciąż nowe postawy wiary w umysłach wierzących, nowe sakralne i świeckie instytucje we wspólnocie wiary, nowe sposoby inkulturacji samej Biblii. Te duchowe reakcje łańcuchowe prowadziły do powstania zupełnie nowych zbiorów pism natchnionych, od najwcześniejszych opowiadań ewangelijnych do Apokalipsy św. Jana. Hermeneutyczny dynamizm Pisma Świętego pozwolił określić kryteria kanonicznej akceptacji pism NT, takie jak ich jednomyślne przyjęcie w najważniejszych wspólnotach kościelnych albo ich niekwestionowane orędzie. Na przykład, we wspólnotach II w. krążyło dwadzieścia albo więcej ewangelii, ale tylko cztery zostały ostatecznie przyjęte do tzw. kanonu. *Sama Biblia, przez wewnętrzne wymogi przyjęcia jej w wierze chrześcijańskiej, rozstrzygnęła o tego rodzaju przyjęciu w większym stopniu niż jakikolwiek zewnętrzny autorytet*.

Inspirująca siła Pisma Świętego na nowo kształtowała czas i przestrzeń dla wierzących, stwarzając świat wczesnego Kościoła. Uroczystości liturgiczne doprowadziły do powstania nowego kalendarza. Dzień zmartwychwstania Pana, trzeci dzień po piątku, według relacji ewangelijnej, stał się dniem sprawowania Eucharystii, naszą niedzielą. Cały rok prowadził do kulminacyjnego wydarzenia Niedzieli Wielkanocnej, z przygotowawczym okresem Wielkiego Postu i radosnym przedłużeniem aż do Zielonych Świąt. Epifania, upamiętniająca chrzest Jezusa i Jego „objawienie się" jako Chrystusa, była innym, bardzo starym świętem. Boże Narodzenie zaczęto obchodzić w Rzymie znacznie później, w IV w. Wkrótce święta chrześcijańskie, umotywowane chrześcijańskim czytaniem Pisma Świętego, wyznaczały cykl wszystkich pór roku, tak jak w żydowskiej i wszelkiej innej tradycji religijnej.

Przestrzeń także zaczęła być kształtowana zgodnie z nowymi wyobrażeniami biblijnymi. Główne ośrodki miejskie w imperium rzymskim będą nosiły nazwę od imienia Piotra, a więc miejsc utożsamianych z tradycją kościelną związaną z Piotrem, takich jak Jerozolima, dla wierzących matka wszystkich miast (Dz 2), Antiochia (gdzie zostały napisane *Ewangelia Piotra*, *Dzieje Piotra,* a nawet *Apokalipsa Piotra*), Rzym (gdzie Piotr, zgodnie ze starożytną tradycją, miał umrzeć śmiercią męczeńską) i Aleksandria (gdzie Marek, uważany za sekretarza Piotra, był czczony jako założyciel lokalnego Kościoła). Od czasów NT świadomość biblijna nada członkom Kościoła nowe poczucie *oikumene* całego zamieszkanego świata, do którego Jezus posłał swoich uczniów, jak czytamy w Mt 28,19: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody (...)". A zatem duchowa moc

Biblii stworzyła dla chrześcijan rozległą, obejmującą cały świat przestrzeń. I w ciągu zaledwie kilku pokoleń kupcy i żołnierze głosili, za cenę życia, Chrystusa w całym imperium, od północnych krańców Europy aż do brzegów rzymskiej Afryki i od Syrii na Bliskim Wschodzie aż do południowych miast Hiszpanii. W pierwszych wiekach istnienia Kościoła tysiące ludzi, przechodząc przez katechumenat i przyjmując chrzest, stawało się nowymi chrześcijanami, członkami zupełnie nowego typu wspólnoty społecznej i politycznej, rozsianej po całym świecie rzymskim. W Afryce rzymskiej w V w. Augustyn sławił Państwo Boże, jak je nazwał, oparte przede wszystkim na pełnej mocy prawdzie Pisma Świętego.

Chrześcijańscy interpretatorzy Biblii, służąc starożytnemu Kościołowi w swoim własnym sakralnym wymiarze przestrzeni i czasu, przekazali wierzącym nowe poczucie ich ludzkiej godności. Rodzice zaprzestali porzucać nowo narodzone dziewczynki i odrzucili niesprawiedliwy system patriarchalny. Przywódcy Kościoła, opierając się na Piśmie Świętym, przejęli role wczesnych proroków w Izraelu jako reformatorów społecznych. Szerzyli argumenty, które zachęcały do dobrego postępowania, i pocieszali lud Boży, głosząc nadzieję na przyszłość przepowiedzianą w Piśmie Świętym. Nawet powołania ascetyczne znajdowały poparcie w Piśmie Świętym. Kobiety, we wczesnej młodości albo przedwcześnie owdowiałe, poświęcały się Bogu, czerpiąc wzory z Biblii. Niebawem ascetyzm mężczyzn uznano za zastępczą formę męczeństwa i począwszy od końca III w., po heroicznych czasach prześladowań, zaczął się rozwijać ruch wczesnego monastycyzmu. Pismo Święte otworzyło drogę wielu podróżom duchowym, nie tylko do klasztorów, ale także w sferze intelektualnej i artystycznej.

Innymi słowy, Biblia była hermeneutycznym impulsem, skłaniającym umysły wierzących do stałej krytycznej oceny i ponownej definicji wartości ludzkich. Biblia, podobnie jak większa część klasycznej literatury religijnej powszechnie ujmowana jako orędzie o przyszłym życiu, faktycznie przekształciła społeczeństwa w taki sposób, że nawet późne imperium rzymskie, znajdujące się już na krawędzi swojego upadku, nie oparło się procesowi chrystianizacji.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Biblia w średniowieczu
Willemien Otten

Wprowadzenie

Kultura wieków średnich – okresu trwającego w przybliżeniu od upadku imperium rzymskiego do początku reformacji (500-1500) – była kulturą głęboko biblijną chyba bardziej niż jakakolwiek inna kultura od powstania chrześcijaństwa. Odnosi się to nie tylko do teologii średniowiecznej, która przez długi czas utożsamiała się ze sztuką egzegezy biblijnej, ale także do celów cywilizacji średniowiecznej w ogóle. Zobaczymy to wyraźniej, jeżeli uświadomimy sobie, jak średniowieczne ideały polityczne i administracyjne właściwe prorockiemu przewodnictwu, władzy królewskiej i papiestwu ostatecznie znalazły wyraz w duchowo-militarnych wyprawach krzyżowców, mających na celu zdobycie Jerozolimy, albo jeżeli spojrzymy na romańskie i gotyckie katedry, tak bogato ozdobione motywami biblijnymi, rozsiane w średniowiecznym krajobrazie przykrytym „białą szatą kościołów".

Nazwanie kultury średniowiecznej ogólnie kulturą biblijną pozwala podkreślić, że wpływy biblijne były w tym okresie wszechobecne. Odgrywanie przez Biblię fundamentalnej roli w średniowieczu łatwo można zilustrować przykładami, natomiast znacznie trudniej określić dokładny zakres wpływów biblijnych, ponieważ centralny charakter Biblii był często przyjmowany bez bliższych wyjaśnień. Akceptując podstawową przesłankę, że Biblia odgrywała centralną rolę w całej kulturze średniowiecznej, w niniejszym eseju rozważy się prymat Biblii w średniowieczu, wyodrębniając te aspekty, które są bardziej charakterystyczne dla kultury średniowiecznej niż dla jakiegokolwiek innego okresu rozwoju kultury na Zachodzie. Rozważymy kolejno następujące kwestie:

a) Biblia jako słowo Boże, tzn. jako ucieleśnienie bezpośredniej i potężnej obecności Boga;

b) Biblia jako najwyższe źródło prawdy, tzn. jako zbiór wszelkiej mądrości, ludzkiej i Boskiej;

c) Biblia jako najwyższy autorytet teologiczny, wyraźnie widoczny w egzegezie i teologii systematycznej średniowiecza.

I. Biblia jako słowo Boże

Chociaż Frankowie jako pierwsi stali się chrześcijanami w średniowiecznej Europie, a mianowicie po przyjęciu chrztu przez Chlodwiga (ok. 500 r.), Europa nie odzyskała swojej pierwotnej jedności aż do powstania królestwa Karola Wielkiego (768-814). Dopiero od renesansu karolińskiego pojawiają się pierwsze charakterystyczne cechy kultury średniowiecznej. Karol Wielki, wzorujący się na starotestamentowym królu Dawidzie i ukoronowany na cesarza przez papieża Leona III w 800 r., nadał swoim rządom charakter biblijno-rzymski, który odtąd będzie cechował całą kulturę średniowieczną. Chociaż dominacja kultury rzymskiej pozostała widoczna w używaniu łaciny jako języka warstw wykształconych i w rozwoju prawa rzymskiego, rola Biblii polegała na znacznie głębszym teologicznym podbudowywaniu kultury średniowiecznej, która jako całość opierała się na dążeniu do wiecznego zbawienia. Biblia, jako księga zawierająca słowo Boże, była ważna nie tylko dlatego, że stanowiła najbardziej bezpośrednie ucieleśnienie autorytetu Boga, ale zwłaszcza dlatego, że otwierała ludziom drogę do zbawienia, którego pośrednikiem był Kościół. W społeczeństwie, w którym umiejętność czytania i pisania nie była szeroko znana, a jej wartość bardzo wyolbrzymiana, Biblia była postrzegana jako księga pochodząca z nieba i zawierająca orędzie o prawdzie transcendentnej.

W ślad zatem za swoimi patrystycznymi poprzednikami czytelnicy średniowieczni uważali tekst biblijny za dzieło całkowicie Boże. Jego interpretacja także uchodziła za świętą, o ile w sprawach egzegezy biblijnej chrześcijanie średniowieczni byli przyzwyczajeni sięgać najpierw do Ojców Kościoła (zwłaszcza zachodnich, Ambrożego, Hieronima, Augustyna i Grzegorza Wielkiego), zanim ośmielili się podać własną interpretację. Autorytet Ojców Kościoła ustępował tylko autorytetowi Biblii, której tekst był często czytany jedynie dzięki wyciągom przytaczanym w ich dziełach. Te wpływowe siły Biblii i Ojców Kościoła zaczęły łącznie formować łańcuch opartych na tekście biblijnym nakazów, które prowadziły średniowiecznego chrześcijanina od jego współczesnego środowiska do losu Adama w raju. Wobec braku dostatecznej informacji o historycznym pochodzeniu ksiąg biblijnych, psychologiczne działanie tego łańcucha było silniejsze, niż możemy to sobie wyobrazić w naszym gruntownie zmodernizowanym świecie. Chociaż dzięki badaniom Biblii i Ojców Kościoła średniowieczny czytelnik mógł utrzymywać więź kulturalnej kontynuacji z wydarzeniami opisanymi w Biblii, to jednak o wiele większe znaczenie miała dla niego więź transcendentnej duchowej kontynuacji, którą także odczuwał. Jeżeli w Adamie cała ludzkość stała się ofiarą grzechu, to w Chrystusie wszyscy zostali odkupieni.

Niebiańskie zbawienie, którego kultura średniowieczna tak wytrwale szukała i po które zbiorowo i pełna nadziei zwróciła się do Biblii jako słowa Bożego, stało się realnie dostępne za pośrednictwem Chrystusa w kontekście Kościoła. Chrystus był więc centralną zasadą całej średniowiecznej interpretacji biblijnej.

Czytanie opowiadań biblijnych w średniowieczu, zarówno zawartych w ST, jak i NT, oznaczało przede wszystkim, że czytano je jako etapy wspólnej pielgrzymki prowadzącej od grzechu Adama do zbawienia przez Chrystusa i dalej, do sądu ostatecznego. Chodziło jednak nie tylko o refleksję nad słowami. Czytanie opowiadań biblijnych było dla średniowiecznych wierzących okazją do wzięcia udziału w dramacie biblijnym, tak aby ciemności ich własnej ziemskiej egzystencji mogło rozjaśnić światło niebios. Oczywiście Chrystus był Tym, który uformował hermeneutyczną zasadę, dzięki której średniowieczni wierzący mogli nie tylko koordynować interpretację ST z interpretacją NT, ale także bezpośrednio wiązać los postaci biblijnych, np. Abrahama, Mojżesza czy Jana Chrzciciela, ze swoim własnym życiem. A zatem centralne orędzie Biblii, jako konkretnego ucieleśnienia autorytetu Boga, budziło w świetle pośrednictwa Chrystusa raczej pociechę i nadzieję niż lęk i przerażenie. I chociaż wielu średniowiecznych wierzących było analfabetami, nie ma powodu sądzić, że to orędzie biblijne do nich nie dotarło, ponieważ można je było także znaleźć przedstawione nad drzwiami albo na kapitelach średniowiecznych kościołów. Wpływ Biblii w średniowieczu był rzeczywiście wszechobecny.

II. Biblia jako źródło prawdy

Kiedy Karol Wielki doprowadził do nowego stopnia jedności cywilizacji europejskiej, przekształcając Europę w imperium chrześcijańskie, Biblia *implicite* stała się jego główną księgą. Chociaż jej podstawowa rola nadal była związana z obietnicą zbawienia, sięgano do niej także w innych celach. Zgodnie ze znanym powiedzeniem Jezusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem" (J 14,6), średniowieczni intelektualiści na ogół widzieli w tych słowach zachętę do szukania mądrości, zarówno świętej, jak i świeckiej, w Biblii jako głównym źródle prawdy. Głęboko zakorzenione przekonanie, że Bóg jest tożsamy z Prawdą, tłumaczy fakt, że aż do XII w. nie istniało właściwie rozróżnienie na teologię i filozofię, ponieważ obie dyscypliny korzystały z Biblii jako swojego podstawowego dokumentu. Tłumaczy to również, dlaczego Biblię studiowano także w innych dyscyplinach sztuk wyzwolonych, od gramatyki aż do astronomii.

Oprócz Biblii dostępne były także inne dokumenty dotyczące prawdy filozoficznej, np. platoński mit o stworzeniu, *Timajos,* chociaż było ich mniej niż w czasach patrystycznych. Idąc za wzorem dyskusji patrystycznej, myśliciele średniowieczni wrócili do dawnej kwestii, czy korzystanie ze źródeł niechrześcijańskich jest dozwolone w kulturze, która uważa siebie za chrześcijańską. Rozwiązali ten problem, podkreślając zasadniczą harmonię między prawdą biblijną i filozoficzną. Chcąc uzasadnić swoją tezę, że objawienie biblijne i filozofia naturalna nie wykluczają się wzajemnie, myśliciele średniowieczni odwołali się do porównania mającego wykazać, że Księga Pisma i Księga Natury zawierają identyczne prawdy. Przecież Bóg objawił swoją mądrość nie tylko wszystkim chrześcijanom, ale także całemu stworzeniu. Sama Biblia dawała do zrozumienia, że stworzenie może dostarczyć wartościowej wiedzy o Bogu, jak wynika ze słów Pawła w Rz 1,20: „(...) niewidzialne Jego [Boga] przymioty (...) stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła". A zatem nie tylko Biblia, ale całe stworzenie może, jak uważano, objawić chwałę Bożą. Ten paralelizm między Naturą a Pismem Świętym umożliwił myślicielom średniowiecznym uzgodnienie istniejącej wiedzy o naturze, czerpanej głównie od filozofów starożytnych, np. Platona i Arystotelesa, z prawdami otrzymanymi w Biblii. W ich opinii było to możliwe bez narażania na szwank integralności Biblii czy jej epistemologicznego prymatu jako bezpośredniego objawienia Bożego.

Odkrycie innych dzieł Arystotelesa w połowie XII w. doprowadziło jednak filozoficzną wiedzę o naturze do takiego stopnia złożoności, że szybko przejęła ona rolę, którą dotychczas odgrywała Biblia w tym zakresie. Dalszy rozwój filozofii i powstanie uniwersytetów stopniowo powiększały rozłam między rozumem (tzn. filozofią) a wiarą (tzn. prostym obstawaniem przy prawdach biblijnych), chociaż teolodzy scholastyczni, jak Tomasz z Akwinu, usilnie dążyli do połączenia obu dziedzin. Stopniowo jednak nauka odsuwała się od Biblii jako ważnego źródła, a w ostatnich etapach rozwoju teologii scholastycznej można nawet zaobserwować zmniejszenie się autorytetu Biblii, o czym świadczy fakt, że wykłady o *Sentencjach* Piotra Lombarda stały się ważniejsze niż wykłady o Biblii. Niemniej jednak analogia między Księgą Natury a Księgą Pisma pozostała na ogół nienaruszona w ciągu całego średniowiecza, a tym samym przetrwała w nim potrzeba doprowadzenia do ścisłej zgodności mądrości filozoficznej z podstawową prawdą o zbawieniu zawartą w Piśmie Świętym.

III. Biblia w średniowiecznej egzegezie i teologii

Przyjmując Chrystusa za hermeneutyczną zasadę interpretacji biblijnej, myśliciele średniowieczni potwierdzili ważną strategię, którą przejęli od swoich patrystycznych poprzedników: egzegezę typologiczną.

Wyjaśniając Biblię przez pryzmat chrystologii, wykazali, że jedność orędzia biblijnego, zwłaszcza wzajemne oddziaływanie ST i NT jako proroctwa i spełnienia, ma dla nich kluczowe znaczenie. Jedność ta nigdzie nie znalazła wyraźniejszego ucieleśnienia niż w życiu i śmierci Chrystusa, tak jak opisują je Ewangelie i uobecniają kościelne sakramenty chrztu i Eucharystii.

Właśnie dlatego, że średniowieczna egzegeza biblijna wykazuje tak fundamentalną i niezmienną jedność, można zrozumieć, że mogła też dać początek tak niewiarygodnej różnorodności. Średniowieczni egzegeci, podobnie jak ich patrystyczni poprzednicy, wyodrębniali różne warstwy egzegezy, ale ponieważ wszystkie one były głęboko zakorzenione w tej samej, leżącej u ich podstaw zasadzie chrystologicznej, nie burzyli przez to podstawowej jedności orędzia biblijnego. Najbardziej znanym podziałem egzegezy średniowiecznej był podział na cztery części, które uwieczniono w następującym wierszu:

Litera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia,

co można przełożyć jako:

Litera uczy czynów Boga,
sens alegoryczny – tego, w co się wierzy,
sens moralny – jak postępować,
sens anagogiczny – dążenia do wyższego celu.

Fakt, że ten poczwórny podział jest zakorzeniony w podstawowej chrystologicznej jedności Biblii średniowiecznej, która była zarówno kulturalnym, jak i teologicznym ideałem, może tłumaczyć, dlaczego egzegeci i teolodzy średniowieczni mogli go stosować w tak swobodny i elastyczny sposób. Zamiast skomplikowanych czterech poziomów często korzystali z podziału podwójnego, a mianowicie podziału na literę i ducha tekstu albo na historię i alegorię. Jest to podstawowe rozróżnienie, które tkwi u podstaw większości egzegez biblijnych w średniowieczu, chociaż sens moralny czy tropologiczny nadal przeważał w kręgach klasztornych.

Chociaż średniowiecze słusznie podziwia się jako okres egzegezy duchowej, nie oznacza to, że egzegeci średniowieczni nie doceniali sensu historycznego. Literę tekstu uważano za bardzo ważną, ponieważ bez niej inne interpretacje, np. alegoria, byłyby pozbawione solidnej podbudowy. Sens dosłowny czy historyczny zyskał na znaczeniu w XII w. Jego ważność jeszcze wzrosła, gdy teologia stała się osobną dyscypliną na nowych uniwersytetach. A zatem chociaż dzisiejsza egzegeza historyczno-krytyczna może mieć swoje bezpośrednie źródło w ideach humanizmu i renesansu, pobrzmiewa w niej także echo pewnych tendencji średniowiecznych. Egzegeza alegoryczna wprawdzie odgrywała czołową rolę w średniowieczu, a powaga pewnych autorytetów, np. Tomasza z Akwinu, zawsze była wysoko ceniona, ale nie miało to bynajmniej hamować rozwoju egzegezy krytycznej wskutek wykluczenia rzetelnych badań nad dosłownym sensem tekstu.

W późniejszym średniowieczu stopniowo rozwijała się coraz większa specjalizacja egzegezy. Rozwinięta egzegeza średniowieczna różniła się jednak od nowoczesnej egzegezy akademickiej tym, że egzegeza średniowieczna zawsze pozostawała częścią większego średniowiecznego paradygmatu kulturalno-teologicznego. Jedność tego modelu reprezentował Kościół. Chociaż średniowieczni egzegeci coraz bardziej angażowali się w poszukiwanie prawdy dyskursywnej, to jednak nadal zajmowali się przede wszystkim wyższą, zbawczą prawdą, której zawsze gotowi byli podporządkować zgłębianie wiedzy naukowej. W związku z tym trzeba wspomnieć o ważnym kryterium średniowiecznej egzegezy biblijnej, a mianowicie *caritas*, czyli miłości. Według dzieła Augustyna *O nauce chrześcijańskiej* (3,10,14), podstawowego podręcznika egzegezy średniowiecznej, tylko egzegeza głosząca prymat miłości Boga i bliźniego była możliwa do przyjęcia w Kościele chrześcijańskim. Stosując tę zasadę, myśliciele średniowieczni potwierdzili nie tylko, że podstawą egzegezy, oprócz rozumu, jest miłość, ale także że miłość ostatecznie przewyższa rozum.

Egzegeza biblijna w średniowieczu była uprawiana głównie przez duchownych, jak zresztą cała nauka pozostawała w zasadzie w rękach duchowieństwa. We wczesnym średniowieczu egzegeza kwitła w klasztorach i w szkołach katedralnych. Ponieważ kontakty między nimi były ożywione, poglądy egzegetyczne rzadko ograniczały się tylko do jednego ośrodka. Kiedy ostatecznie nauczanie intelektualne skupiło się na uniwersytetach i kiedy duchowe idee rozwinęły się poza środowiskami scholastycznymi, różne grupy zaczęły uprawiać różne rodzaje egzegezy. Egzegeza klasztorna zwracała się coraz bardziej do wewnątrz, koncentrując się w coraz większym stopniu na indywidualnej duszy. W egzegezie scholastycznej, która zawsze była bardziej wyczulona na sens dosłowny, tendencja sporządzania systematycznych zestawień danych egzegetycznych doprowadziła w końcu do powstania teologii jako niezależnej dyscypliny akademickiej. Chociaż wysoko ceniono korzystanie z materiałów biblijnych, dokonywało się ono teraz w ramach rozprawy teologicznej. Przykładem jest *Suma teologiczna* Tomasza z Akwinu. Tomasz daje w niej wyważoną interpretację swojego

materiału biblijnego, podobnie jak robili to Ojcowie Kościoła, ale jego wszechstronny system teologiczny prowadzi go zarazem poza zainteresowania ściśle egzegetyczne i patrystyczne, obejmując pełny zakres świętej teologii: od natury i atrybutów Boga do kwestii eschatologicznych. Takie ujęcie znacznie przekracza skalę biblijnych komentarzy z wczesnego średniowiecza, w których wzajemne przenikanie się egzegezy i teologii systematycznej niekiedy prowadziło do strukturalnego chaosu, ale także różni się ono od dzisiejszych ujęć, w których widoczna jest złożona wzajemna zależność między współczesną egzegezą jako odrębną, rządzącą się własnymi prawami dyscypliną teologiczną a innymi dyscyplinami teologicznymi, takimi jak teologia systematyczna i moralna; na ten temat wypowiadała się w 1993 r. Papieska Komisja Biblijna. Te wszystkie trzy ujęcia, tzn. wczesnośredniowieczne komentarze biblijne, *Sumę teologiczną* Tomasza z Akwinu i dzisiejszą katolicką egzegezę akademicką, łączy jednak, zapewniając tradycji katolickiej wyraźną kontynuację, idea *fides quaerens intellectum*, jako motyw leżący u podstaw całej teologicznej i biblijnej interpretacji.

Chociaż Tomasz z Akwinu jest typowym przedstawicielem scholastycznego egzegety-teologa, to jednak zakon dominikanów, do którego należał, także zainicjował wraz z bratnim zakonem franciszkanów, nowe ważne zastosowanie Biblii, a mianowicie bardziej nastawione na zdobycie świeckich odbiorców. Zakony żebrzące św. Dominika i św. Franciszka, założone w celu wspomagania biednych w środowisku miejskim i niedopuszczenia do szerzenia się herezji, przywiązywały dużą wagę do kaznodziejstwa jako istotnego elementu swojej służby. Dla homiletycznych celów tych zakonów pierwszorzędne znaczenie miało zdobycie wiedzy biblijnej i przekazanie jej tym, którzy na ogół byli pozbawieni opieki duszpasterskiej. Podobnie jak rzeźbione portale czy witraże katedr gotyckich, tak samo płomienne kazania wygłaszane przez członków tych zakonów w późnym średniowieczu, gdy łacinę coraz bardziej wypierał język rodzimy, przyczyniały się do szerzenia wiedzy o Biblii wśród wszystkich ludzi. Ważną rolę odgrywały też misteria, w których pewne sceny biblijne inscenizowano dla publiczności, oraz literatura mistyczna i pobożnościowa, wywierająca wpływ na coraz większe rzesze świeckich, wykształconych obywateli pod koniec średniowiecza. Kobiety stanowiły znaczną część tego świeckiego audytorium. Ich wkład do mistycyzmu późnego średniowiecza ukazuje nam jeszcze inne ważne zastosowanie tematów biblijnych, zwłaszcza tematu karmienia się przez wspólnotę chrześcijańską cierpieniami Chrystusa.

Chociaż późny okres średniowiecza często krytykowano za abstrakcyjny charakter dysput scholastycznych, to jednak krytykę tę można zrównoważyć, wskazując na znaczenie tego okresu w podtrzymaniu kultury Biblii. Dzięki bowiem tylko teologicznej aktywności zarówno świeckich, jak i duchownych, tzn. ich kazaniom, służbie i literaturze skierowanej do coraz większej rzeszy odbiorców w późnym średniowieczu, siła oddziaływania Biblii została zachowana, tak że mogła być źródłem nowych inspiracji teologicznych aż do obecnych czasów.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Interpretacja Starego Testamentu w Nowym
E. Earle Ellis

I. Charakterystyczne cechy języka NT

1) Uwagi ogólne

Frazeologia starotestamentowa pojawia się w NT niekiedy jako element własnego sposobu wyrażania się autora, który przyswoił go sobie pod wpływem Pisma Świętego (1 Tes 2,4; 4,5). Najczęściej jednak pojawia się ona w formie cytatów i zamierzonych aluzji. Lars Hartman (*Exegesis* 134) wskazuje trzy powody cytowania jakiegoś autora przez innych autorów: dla poparcia swojego poglądu uznanym autorytetem (Mt 4,14); dla przywołania na pamięć serii skojarzeń (Mk 12,1-2) i dla uzyskania efektu stylistycznego (Tt 1,12). Słusznie zauważa, że aluzję do ST można niekiedy rozpoznać dopiero po wzięciu pod uwagę całego kontekstu badanego fragmentu tekstu.

Jak można było się spodziewać, w pismach greckich cytaty ze ST są często zgodne z Septuagintą (LXX), greckim przekładem powszechnie używanym w I w. Nie jest tak jednak w każdym przypadku, ponieważ pochodzą one niekiedy z innych greckich parafraz aramejskich (targumów) albo niezależnych przekładów tekstu hebrajskiego. Oprócz używania różnych wersji danego tekstu cytaty te mogą także różnić się od LXX z powodu niedostatecznej pamięci. Wyjaśnienie takie jest jednak mniej prawdopodobne niż to, które zostało zaproponowane w przeszłości (Ellis, *Paul's Use*, 11-16.150-152). Częściej, jak wykażemy niżej, cytaty odbiegają od LXX ze względu na zamierzoną zmianę, tzn. przez swobodny przekład i odpowiednie rozwinięcie albo przez posłużenie się inną tradycją tekstu, która lepiej służy celom nowotestamentowego autora. Warianty tekstu w cytacie stają się zatem ważną wskazówką dotyczącą nie tylko interpretacji pojedynczego fragmentu ST, jakiej dokonuje autor, ale także jego poglądu na ST jako całość.

2) Formuły wprowadzające

Formuły cytatów, zwykle używające form czasownikowych pochodzących od bezokoliczników „mówić", „pisać", odpowiadają formom występującym w innych pismach żydowskich, takich jak ST (np. 1 Krl 2,27; 2 Krn 35,12), zwoje z Qumran (np. 1 QS 5,15; 8,14), Filon i rabini (np. Filon, Migr. 118; mAbot 3,7; Ellis, *Paul's Use*, 48-49). Lokalizują one cytaty, odnosząc je do księgi czy autora, czy rzadziej do epizodu biblijnego, np. „pismo o Eliaszu" (Rz 11,2) czy „gdzie mowa o krzaku" (Mk 12,26). Niekiedy wymieniają określonego proroka (Dz 28,25), daną, która może być ważna dla nauki NT (np. Mk 12,36; France, *Jesus,* 101-102). Kiedy jedna księga jest wymieniona z nazwy, a inna cytowana, formuła może być przypadkowym błędem, który nie ma nic wspólnego z nauczaniem, albo, co jest bardziej prawdopodobne, cytowany tekst można uważać za interpretację (Mt 27,9) albo rozwinięcie (Mk 1,2) fragmentu z wymienionej z nazwy księgi.

Formuły wprowadzające często podkreślają Boski autorytet ST, chociaż nie w sposób abstrakcyjny, ale w ramach właściwej interpretacji i zastosowania jego nauki. A zatem formuła „Pismo (*he grafe*) mówi" może wprowadzać eschatologiczne, tzn. „schrystianizowane" podsumowanie albo rozwinięcie ST (J 7,38; Ga 4,30), a *grafe* może być przeciwstawione tradycyjnym interpretacjom (Mt 22,29). Implikuje to, że objawicielski charakter Pisma Świętego jako „słowa Bożego" jest obecny w aktualnej interpretacji. Wyrażając się słowami Renee Bloch (*Midrash* 109), Pismo Święte „zawsze zawiera żywe Słowo skierowane osobiście do ludu Bożego i do każdego z jego członków (...)". B. B. Warfield (*Inspiration* 148) wyraża to podobnie: „Pismo Święte uważa się za żywy głos Boga, przemawiającego w jego wszystkich częściach bezpośrednio do czytelnika". Formuła „jest napisane" może też mieć zamierzoną konotację specyficznej i właściwej interpretacji Pisma Świętego (Rz 9,33; 11,26), nawet gdyby owa konotacja nie zawsze była prawdziwa (Mt 4,6).

Niekiedy można przeprowadzić wyraźne rozróżnienie między czytaniem a znajomością czy słuchaniem Pisma Świętego. Widać je w opowiadaniu o dworzaninie etiopskim (Dz 8,30) i, pośrednio, w wystąpieniu Jezusa w synagodze w Nazarecie (Łk 4,16-17.21). Można zaś je założyć, tak jak zakłada się w pismach rabinackich (Daube, *Rabbinic Judaism*, 433-436), w formule: „Czy nie (*uk*) czytałeś?", co znaczy: „Czytałeś, ale nie zrozumiałeś". Formuła ta w NT jest wkładana tylko w usta Jezusa i zazwyczaj podczas dyskusji albo wyjaśnień dotyczących Pisma Świętego (np. Mt 12,3.5; 19,4; por. Doeve, *Jewish Hermeneutics*, 105-107).

Kilka formuł jest związanych z określonymi kręgami we wspólnocie chrześcijańskiej (Ellis, *Old Testament*, 79-82). Dziewięć cytatów z *legei kyrios* („mówi Pan") odzwierciedla prawdopodobnie działalność proroków chrześcijańskich. Cytaty z *hina plerothe* („tak miało się spełnić"), występujące zwłaszcza w Ewangelii Mateusza i Ewangelii Jana, mogą mieć podobne źródło. Oba rodzaje cytatów zawierają twórczo zmienione formy tekstów,

ułatwiające eschatologiczne zastosowanie fragmentów ze ST, takich jak pojawiające się w zwojach z Qumran (Ellis, *Paul's Use*, 139-147), do doświadczeń i rozumienia wczesnego Kościoła. Praktyka ta, znana z judaizmu I w., była charakterystyczna zarówno dla proroków, jak i nauczycieli (Ellis, *Prophecy*, 55-60.130-132.182-187).

Trochę podobne są fragmenty z *pistos ho logos* („słowo zasługujące na wiarę"), występujące w listach pasterskich (1 Tm 1,15; 4,9; 2 Tm 2,9-3,1a; Ellis, *Pastoral Letters*, 664). Wydaje się, że są to pouczenia proroków chrześcijańskich (por 1 Tm 4,1.6, *tois logois tes pisteos*) i/albo natchnionych nauczycieli, które Paweł wykorzystał w swoich listach. Chociaż nie zawierają one cytatów ze ST, niektóre z tych „zasługujących na wiarę powiedzeń" mogą odnosić się do interpretacji ST (np. 1 Tm 2,13-3,1a; Tt 1, 9.14; 3,5-8; por. Ellis, *Old Testament*, 82-83). Prawdopodobnie pochodzą z kręgów prorockich zajmujących się nauczaniem.

3) Formy i techniki cytowania

a) *Cytaty połączone* z dwóch albo więcej tekstów pojawiają się często w różnych formach: łańcucha fragmentów (Rz 15,9-12), komentarza (J 12,38-41; Rz 15,9-11) i łączonych czy mieszanych z sobą cytatów (Rz 3,10-18; 2 Kor 6,16-18). Z wyjątkiem ostatniego typu owe wzory były powszechnie stosowane w judaizmie i w literaturze klasycznej (Johnson, *Quotations*, 92-102). Ich celem było rozwinięcie tematu i może egzemplifikacja zasady podanej w Pwt 19,15, że w sprawach sądowych konieczne są zeznania dwóch świadków. Niekiedy (np. Rz 10,18-21) łączono, tak jak czynili to rabini, cytaty z Prawa, Proroków i Pism. Takie kombinacje układano zwykle w połączeniu z kluczowymi słowami, istotnymi dla danego tematu (np. „kamień", „wybrany" w 1 P 2,6-9).

b) *Testimonia*. Cytaty „poświadczające" mesjańskość Jezusa były przedmiotem szczególnego zainteresowania wczesnego Kościoła. Niekiedy pojawiają się one jako cytaty łączone (Hbr 1); kombinacje takie prawdopodobnie tkwią u podstaw innych cytatów w NT (Ellis, *Old Testament*, 70-72). „Świadectwa" te miały przeważnie charakter tematycznych kombinacji ułożonych dla celów edukacyjnych i apologetycznych i, jak można sądzić na podstawie *testimonia* z Qumran (4 QTest), niektóre z nich mogły być rozpowszechniane w formie pisanej w okresie apostolskim. Hipoteza, że zebrano je w jakiejś swego rodzaju przedkanonicznej „księdze świadectwa", używanej przez Kościół w apologetyce antyżydowskiej, jest jednak mniej prawdopodobna.

Testimonia wyraźnie zakładają pewne chrystologiczne rozumienie określonych fragmentów i nie są zwykłymi tekstami dowodowymi, których dobór ma charakter przypadkowy. Pierwsi chrześcijanie, podobnie jak Żydzi XX w., nie mogli, tak jak my to czynimy, z tradycyjnych sformułowań po prostu wywieść „chrześcijańskiej" interpretacji jakiegoś słowa czy fragmentu biblijnego. Dlatego same teksty dowodowe musiałyby się im wydawać zupełnie arbitralne, jeżeli nie bezsensowne.

Według C. H. Dodda (*According to the Scriptures* 78-79.107-108) cytaty „poświadczające" były wybierane z szerszych kontekstów ST i miały odnosić czytelnika do tych kontekstów, które wcześniej i jako całość zostały zinterpretowane z chrystologicznego punktu widzenia. Na przykład Mateusz w 1,23, cytując Iz 7,14, prawdopodobnie ma na myśli całą sekcję Iz 6,1-9,6, na co wskazują dodana fraza „Bóg z nami" (Iz 8,8.10 LXX) i częste odwoływanie się do tej sekcji w NT. Dodd (*According to the Scriptures* 126) słusznie zauważył, że *testimonia* były rezultatem zastosowania „pewnej metody badań biblijnych". Ale jaka dokładnie była to metoda? Mogła ona obejmować, jak uważa Dodd, systematyczną analizę chrystologiczną niektórych sekcji ST. Poza tym metoda ta prawdopodobnie odpowiadała formie i metodzie wykładu biblijnego, stosowanego w ówczesnym judaizmie i znanego nam jako midrasz.

4) Cytat i midrasz

a) Hebrajski termin *midrasz* znaczy „komentarz" (por. 2 Krn 13, 22; 24,27) i w przeszłości kojarzono go głównie z pewnymi rabinackimi komentarzami ST. Ostatnio używa się go w szerszym sensie, tzn. w odniesieniu zarówno do pewnego rodzaju działalności, jak i gatunku literackiego, zarówno do sposobu objaśniania Pisma Świętego, jak i końcowego rezultatu badań (Ellis, *Prophecy*, 188-192). A zatem „dom midraszu" (*bet ham-midrasz* Syr 51, 23 [BT: „dom nauki"]) był miejscem, gdzie przedstawiano takie objaśnienie (a nie biblioteką komentarzy). Według Bloch (*Midrash* 32-33) istotą midraszowej procedury było takie uwspółcześnienie Pisma Świętego, aby można je było zastosować do aktualnej sytuacji albo nadać mu w niej sens. Widać to w interpretacyjnych przekładach tekstu hebrajskiego (= ukryty midrasz), np. w greckiej Septuagincie i aramejskich targumach (Gooding, *Relics*). Na przykład, „Aramejczycy i Filistyni" w Iz 9,11(12) stają się w Septuagincie ówczesnymi „Syryjczykami i Grekami". Procedura ta jest widoczna też w bardziej formalnych wzorach „tekst +

wyjaśnienie" (= wyraźny midrasz), np. w komentarzach rabinackich. Obydwa rodzaje midraszy pojawiają się w judaizmie I w., w literaturze wspólnoty z Qumran.

b) *Ukryty midrasz* pojawia się w słowach dwuznacznych, w interpretacyjnych zmianach w cytatach ze ST i w bardziej wyszukanych formach (Ellis, *Old Testament*, 92-96). Pierwszy typ polega na grze słów. I tak Mateusz w 2,23 nawiązuje do przybycia Jezusa do Nazaretu jako „spełnienia się" proroctw identyfikujących Mesjasza jako *nazaoraios* (Nazirejczyk? Sdz 13, 5.7 LXX) albo *neser* („odrośl", Iz 11,1; por. 49,6; 60, 21; Betz, *Jesus der Herr*, 399-401). Być może podwójne znaczenie „wywyższenia" w J 3,14; 12, 32-34, tzn. „powieszenie" i „uwielbienie", nawiązuje do tłumaczenia aramejskiego (*zeqaf*) w Iz 52,13, które oddaje oba znaczenia; terminologia ta znajduje wyjaśnienie w Ewangeliach synoptycznych, w których Jezus przepowiada, że „będzie zabity, ale po trzech dniach zmartwychwstanie" (Mk 8,31; por. Łk 18,33). Z podobnym słowem dwuznacznym możemy mieć do czynienia w Dz 3,22-26, gdzie „wskrzeszenie" najwyraźniej odnosi się zarówno do działalności Mesjasza przed zmartwychwstaniem, jak i do Jego zmartwychwstania.

Drugi rodzaj można znaleźć w Rz 10,11: „Pismo bowiem mówi: «Każdy (*pas*), kto wierzy w Niego, nie dozna wstydu»" (BP).

Słowa „każdy" nie ma w tekście ST; jest to interpretacja Pawła wpleciona w cytat, dzięki której cytat ten lepiej odpowiada jego argumentacji (10,12-13). Podobnie w cytacie z Rdz 21,10 w Ga 4,30 wyrażenie „synem moim Izaakiem" Paweł zastąpił wyrażeniem „synem wolnej", aby dostosować ten cytat do swojej argumentacji. Bardziej wyszukane zastosowania tej samej zasady będą omówione niżej.

Bardziej rozwinięte formy ukrytego midrasza pojawiają się (1) w cytatach złożonych z różnych tekstów ST i zmienionych tak, żeby dostosować je do aktualnej sytuacji, i (2) w opisie aktualnego wydarzenia za pomocą frazeologii biblijnej, aby związać dane wydarzenie z odpowiednimi fragmentami ze ST. Uwspółcześnione cytaty złożone pojawiają się np. w 1 Kor 2,9; 2 Kor 6,16-18. Posługiwanie się frazeologią biblijną do opisania i tym samym do wyjaśnienia znaczeń aktualnych i przyszłych wydarzeń jest zabiegiem bardziej subtelnym i odzwierciedla różne zainteresowania: wydarzenie wydaje się tkwić w centrum zainteresowania, a aluzje do ST wprowadza się w celu oświetlenia go i wyjaśnienia. Ten rodzaj midraszu występuje np. w Łukaszowych opowiadaniach o dzieciństwie, w apokaliptycznej mowie Jezusa (Mt 24,15//
Mk 13,14//Łk 21,20) i w Jego odpowiedzi podczas procesu (Mt 26,64//Mk 14,62//Łk 22,69) oraz w Apokalipsie św. Jana, gdzie około 70 procent wersetów zawiera aluzje do ST (Ellis, *New Directions*, 12-15).

W opowiadaniach o dzieciństwie Jezusa zwiastowanie Maryi (Łk 1,26-38) nawiązuje do Iz 6, 1-9,7 – np. do Iz 7,13 (w. 27, *parthenos*, *eks oiku David*); 7,14 (w. 31); 9,6-7 (w. 32-35) – fragmentu Izajasza, który, jak wykazał C. H. Dodd (*According to the Scriptures* 78-82), jest głównym źródłem wczesnej egzegezy chrześcijańskiej. Są w nim prawdopodobnie także aluzje do Rdz 16,11 (31); 2 Sm 7,12-16 (w. 32.35[?], *huios theu*); Dn 7,14 (w. 33b) i Iz 4,3; 62,12 (w. 35, *hagion klethesetai*). Wydaje się, że *Magnificat* (1,46-55) i *Benedictus* (1,68-79) zostały skomponowane na tej samej zasadzie. Jest rzeczą prawdopodobną, że tę literacką postać nadali rodzimej tradycji o wydarzeniach towarzyszących narodzeniu Jezusa prorocy wczesnego Kościoła jerozolimskiego (Ellis, *Luke*, 27-29.67-68).

Odpowiedź, jakiej Jezus udzielił na procesie wobec Wysokiej Rady (Mt 26,64//Mk 14,62// Łk 22,69), jest powtórzeniem słów Ps 110,1 i Dn 7,13. Jest ona przypuszczalnie podsumowaniem znanej odpowiedzi Jezusa, podsumowaniem wyrażonym w słowach Biblii, których „mesjańska" egzegeza została wypracowana we wspólnocie chrześcijańskiej albo, co jest bardziej prawdopodobne, została przekazana uczniom przez Jezusa. To, że Jezus korzystał w czasie swojej ziemskiej działalności zarówno z Ps 110,1, jak i Dn 7,13, jest wysoce prawdopodobne (por. France, *Jesus*, 101-103).

Mowa apokaliptyczna (Mt 24//Mk 13//Łk 21), która także nawiązuje do Dn 7,13, składa się z Jezusowego midraszu na temat pewnych fragmentów z Księgi Daniela, uzupełnionego innymi powiedzeniami Pana i przeformułowanego przez ewangelistów i ich poprzedników „w coś w rodzaju traktatu prorockiego" związanego z doświadczeniami Kościoła. W procesie przekazu midrasz ten „stracił wiele ze swoich przedtem prawdopodobnie wyraźnych związków z tekstem ST" (Hartman, *Prophecy*, 242). Jeżeli ta rekonstrukcja faktów jest poprawna, to dowodzi ona nie tylko, że nauka Jezusa była uwspółcześniana w sposób podobny do midraszowej interpretacji tekstów ST, ale także, iż wyraźny midrasz Pana modyfikowano w taki sposób, że odniesienia do ST w znacznym stopniu adaptowano, chociaż nie utracono ich zupełnie, do aktualnej sytuacji. Proces ten w tym przypadku jest posunięty znacznie dalej niż w przypadku omawianych wyżej cytatów złożonych.

Przytoczone przykłady sugerują, że midrasz ukryty niekiedy zakłada albo rozwija bezpośredni komentarz ST, tzn. wyraźny midrasz. Możemy teraz przystąpić do omówienia tej formy wczesnej egzegezy chrześcijańskiej.

c) *Wyraźny midrasz* w NT jest pokrewny zarówno midraszowi typu *peszer*, znanemu z Qumran, jak i pewnym rodzajom midraszy występujących w wykładach rabinackich. Starożytne wykłady rabinów zachowały

się w źródłach datowanych na kilka stuleci po pismach NT. Ich ogólna struktura wykazuje jednak daleko idące paralele z wczesną praktyką chrześcijańską, ponieważ (1) jest mało prawdopodobne, żeby rabini zapożyczali swoje metody wykładu od chrześcijan i (2) podobne wzory można znaleźć u żydowskiego pisarza z I w., Filona (np. Sacr. AC 76- 87; por. Ellis, *Old Testament*, 96-101). Powstały one przypuszczalnie nie tylko jako „kazania" czy „homilie", ale także jako „komentarze", tzn. nie tylko jako uzupełnienie kultu synagogi, ale także jako wytwór szkoły synagogalnej. Typem mowy, który jest najbardziej pokrewny z komentarzem nowotestamentowym, jest midrasz znany jako „wstęp" czy „wprowadzenie". W synagodze występował on zwykle w następującej formie:

Tekst (z Pięcioksięgu) na dany dzień
Drugi tekst, „wstęp" czy „wprowadzenie" do mowy;
Objaśnienie zawierające dodatkowo cytaty ze ST, przypowieści albo inny komentarz, połączone z tekstem wstępnym za pomocą odpowiednich słów-haseł;
Tekst końcowy, zwykle powtarzający tekst na dany dzień albo nawiązujący do niego.

Listy NT często wykazują, z pewnymi modyfikacjami, ogólny zarys takiego właśnie wzoru (por. Ellis, *Prophecy*, 155-157). Taka struktura pojawia się najwyraźniej w Rz 9,6-29:

w. 6-7: Temat i tekst początkowy: Rdz 21,12.
w. 9: Tekst drugi, uzupełniający: Rdz 18,10.
w. 10-28: Objaśnienie zawierające dodatkowe cytaty (13.15.17.25-28) i połączone z tekstami początkowymi za pomocą słów-haseł *kalein* i *huios* (12.24-26.27).
w. 29: Tekst końcowy, nawiązujący do tekstu początkowego za pomocą słowa-hasła *sperma*.

W Ga 4,21-5,1 tekst początkowy komentarza jest sam w sobie podsumowaniem fragmentu z Księgi Rodzaju, ukrytym midraszem wprowadzającym kluczowe słowo *eleuthera*. Jest to zapewne podsumowanie Pawła, ale może być zaczerpnięte z midraszu na temat Księgi Rodzaju, podobnego do *Księgi Jubileuszy* albo do qumrańskiego *Apokryfu Genesis* (por. Ellis, *Prophecy*, 190-191.224-226).

w. 21-22: Wprowadzenie i tekst początkowy. Por. Rdz 21.
w. 23-29: Objaśnienie z dodatkowym cytatem, połączone z tekstem początkowym i końcowym za pomocą słów-haseł *eleuthera* (w. 22.23. 26.30), *paidiske* (w. 22.23.30.31) i *ben/ huios = teknon* (w. 22.25.27.28. 30.31).
4,30-5,1: Tekst końcowy i zastosowanie, odnoszące do tekstu początkowego. Por. Rdz 21,10.

Wzór w 2 P 3,3-13 jest podobny, chociaż nie tak wyrazisty. Podobnie jak w Ga 4, „tekst" początkowy jest selektywnym podsumowaniem fragmentu biblijnego:

w. 3-4: Temat: cytowane proroctwo chrześcijańskie.
w. 5-6: Tekst początkowy (z zastosowaniem eschatologicznym). Por. Rdz 1-7.
w. 7-12: Objawienie (z dodatkowym cytatem: 8), połączone z tekstem początkowym i końcowym za pomocą słów-haseł *uranos* (w. 5.7.10.12), *ge* (w. 5.7.10), *apollumi* (w. 6.9, por. 7). Por. *hemera* (w. 7.8.10.12).
w. 13: Tekst końcowy i zastosowania. Por. Iz 65,17.

Powyższe przykłady pokazują, że złożony, objaśniony cytat i interpretujące podsumowanie większego fragmentu Pisma Świętego mogą pełnić funkcję „tekstu" w midraszu. Wykorzystywanie krótkich, wyraźnych midraszy jako „tekstów" w bardziej rozwiniętym schemacie komentarza jest tylko rozszerzeniem tej samej praktyki (np. Rz 1,17-4,25; por. Ellis, *Prophecy*, 217-218). Za przykład może posłużyć 1 Kor 1, 18-3,20, złożony z następujących sekcji, połączonych z sobą za pomocą słów-haseł, np. *sofia* i *moria.*

1,18-31: „Tekst" początkowy.
2,1-5: Objaśnienie/Zastosowanie.
2,6-16: „Tekst" dodatkowy.
3,1-17: Objaśnienie/Zastosowanie.
3,18-20: Testy końcowe: Hi 5,13; Ps 94,11.

Ewangelie synoptyczne także wykazują wzory egzegetyczne podobne do wzorów stosowanych przez rabinów (por. Ellis, *Prophecy*, 157-159.247-252). Mt 21,33-44 odpowiada starożytnej formie mowy synagogalnej:

w. 33: Tekst początkowy Iz 5,1-2.
w. 34-41: Objaśnienie za pomocą przypowieści, połączone z tekstem początkowym i końcowym za pomocą słowa-hasła *lithos* (w. 42.44, por. 35; Iz 5,2, *saqal*); por. *oikodomein* (w. 33.42).
w. 42-44: Teksty końcowe: Ps 118,22-23; Dn 2, 34-35. 44-45.

W Łk 10,25-37 pojawia się nieco inny wzór, nazywany w pismach rabinackich *jelammedenu rabbenu* („niech nasz nauczyciel uczy nas"), w którym stawia się problem czy pytanie, a następnie udziela się odpowiedzi. Oprócz początku w formie pytania wykazuje on na ogół strukturę midraszu „wstępu".

w. 25-27: Dialog obejmujący pytania i teksty początkowe: Pwt 6,5; Kpł 19,18.
w. 28: Drugi tekst: Kpł 18,5.
w. 29-36: Objaśnienie (za pomocą przypowieści) połączone z tekstem początkowym za pomocą słów-haseł *plesion* (w. 27.29.36) i *poiein* (w. 28.37a.37b).
w. 37: Końcowa aluzja do tekstu drugiego (*poiein*).

W Mt 19,3-8 jest podobnie:

w. 3-5: Pytanie z odpowiedzią w formie tekstów początkowych: Rdz 1,27; 2,24.
w. 6: Objaśnienie połączone z tekstem początkowym za pomocą słów-haseł *duo*, *sarks*, *mia*.
w. 7-8a: Cytat dodatkowy (Pwt 24,1), formułujący problem, z objaśnieniem.
w. 8b: Aluzja końcowa do (interpolowanego!) tekstu początkowego (*ap arches*).

Jak zgodnie poświadczają Ewangelie, dyskusje z uczonymi w Piśmie, tzn. teologami, na temat znaczenia Pisma Świętego stanowiły ważny aspekt publicznej działalności Jezusa. Były one niewątpliwie dłuższe, niż wskazują na to podsumowujące relacje Ewangelii, jakkolwiek miały ten sam ogólny schemat. W każdym razie wzór *jelammedenu*, znany i stosowany przez rabinów, stanowi literacką formę często używaną przez tych, którzy przekazywali Ewangelie. Wzorem stosowanym w pismach rabinackich zazwyczaj nie jest dialog, ale biblijny dyskurs jednego rabina. Pod tym względem struktura egzegetyczna w Rz 9-11 jest bliższa modelowi rabinackiemu niż tradycje ewangelijne (por. Ellis, *Prophecy*, 218-219).

Trzeba odnotować także pewne różnice między egzegezą rabinacką a nowotestamentową:

1) Midrasze w NT często nie mają tekstu początkowego z Pięcioksięgu, tzn. nie używają szabatowego tekstu z lekcjonarzowego cyklu synagogalnego.

2) Często brakuje w nich drugiego, wstępnego tekstu.

3) Mają często tekst końcowy, który nie odpowiada tekstowi początkowemu ani do niego nie nawiązuje.

4) Mają orientację eschatologiczną (por. Ellis, *Prophecy*, 163-165). Niemniej jednak w swojej ogólnej strukturze wzory nowotestamentowe wykazują pewne pokrewieństwo ze schematem rabinackim, zbyt wyraźne i bliskie, aby było przypadkowe.

d) Komentarz znany jako *peszer midrasz* pojawia się w pismach z Qumran, np. w komentarzu do Księgi Habakuka (1 QpHab 3,1-3). Jego nazwa pochodzi od hebrajskiego słowa używanego w formule wyjaśniającej, „wyjaśnienie (*peszer*) tego". Formuła ta i jej wyraźny odpowiednik „jest to" (*hu'ah*) niekiedy wprowadzają cytat ze ST (CD 10,16) albo, co jest bardziej charakterystyczne, komentarz następuje po cytacie. Obie formuły występują w ST; ta druga oddana jest w Septuagincie przez *hutos* (*estin*). Por. Iz 9,14-15; Za 1,9-10; Dn 5, 25-26; 4 QFlor 1,2-3; Ellis, *Prophecy*, 160.201-205.

Oprócz formuły *peszer* qumrański ma jeszcze inne cechy wspólne z procedurą midraszową. Podobnie jak omawiane wyżej midrasze, używa on albo tworzy wariantowe formy-teksty starotestamentowe, odpowiednio przygotowujące tekst do interpretacji w komentarzu. Także w nim tekst jest połączony z komentarzem za pomocą słów-haseł. *Peszer* qumrański występuje ponadto w różnego rodzaju wzorach komentarza: antologii (4 QFlor), pojedynczych cytatów (CD 4,14) i komentarza do danej księgi ST (1 QpHab).

Szczególne znaczenie dla badań NT ma fakt, że *peszer* qumrański, różniący się od rabinackiego midraszu, ale bardzo podobny do wczesnej praktyki chrześcijańskiej, ma charakter zarówno charyzmatyczny, jak i eschatologiczny. Jako *egzegeza eschatologiczna*, postrzega on ST jako obietnice i proroctwa, które spełniły się w czasach autora i jego wspólnoty, która zapoczątkowuje „nowe przymierze" „ostatnich (*'acharit*) dni" i która stanowi „ostatnie (*'acharon*) pokolenie" przed przyjściem Mesjasza i nastaniem królestwa Bożego (por. Jr 31,31; 1 QpHab 2,3-7; 7,2).

Ta charakterystyczna cecha, formuła *peszer* połączona z perspektywą eschatologiczną, pojawia się w wielu cytatach w NT:

Rz 9,7-9: „«w Izaaku uznane będzie twoje potomstwo» (Rdz 21,12), tzn. (*tut estin*) ...synowie obietnicy są uznani za potomstwo. Albowiem to jest (*hutos*) słowo obietnicy... a Sara będzie miała syna" (Rdz 18,10).

Ef 5,31-32: „«Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem» (Rdz 2,24). Tajemnica jest to (*tuto ... estin*) wielka... w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła".

Ga 4,22-24: „Przecież napisane jest, że Abraham miał dwóch synów (por. Rdz 21). Są to (*hutai ... eisin*) dwa przymierza..." (BT: „...niewiasty te wyobrażają dwa przymierza").

Dz 2,4.16-17: „I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami... Jest to (*tuto estin*) spełnienie się przepowiedni proroka Joela: «...wyleję Ducha mojego...»" (Jl 2,28) (BT: „...ale spełnia się przepowiednia...").

Peszer qumrański uważała wspólnota za *egzegezę charyzmatyczną*, dzieło osób natchnionych, jak Nauczyciel Sprawiedliwości i inni mędrcy (*maskilim*). W proroctwach ST, podobnie jak w proroctwach Księgi Daniela (9,2.22-23; por. 2,19.24), widziano „tajemnicę" (*raz*), wymagającą wyjaśnienia (*peszer*), którego mogą udzielić tylko *maskilim*. Por. 1 QpHab 7,1-8; 1 QH 12,11nn.

e) Od midraszu do *testimonia*: „Słowa wyrwane z ich kontekstu biblijnego nigdy nie mogą być *testimonium* dla umysłu żydowskiego. Słowo staje się *testimonium* czegoś dopiero wtedy, kiedy określi się jego znaczenie za pomocą innych części Pisma Świętego". Ta wnikliwa uwaga J. W. Doeve'a (*Jewish Hermeneutic* 116) wychodzi poza wzmiankowaną wyżej tezę C. H. Dodda, że cytaty „poświadczające" w NT wywodzą się z midraszy, tzn. objaśnień odnośnych fragmentów ST.

Pogląd Doeve'a potwierdza wiele przykładów „chrześcijańskiej" interpretacji tekstu, przyjętej w danym objaśnieniu i założonej w innym miejscu w cytacie „poświadczającym" tego samego tekstu (por. 1 Kor 1,18-31 z 2 Kor 10,17; Ellis, *Prophecy*, 192-197.213-218).

1) Objaśnienie w Dz 2,17-35 i to, na którym opierają się Mt 24//Mk 13//Łk 21, odnoszą odpowiednio Ps 110,1 i Dn 7,13 do Jezusa. Interpretacja ta jest założona w Mt 26,64//Mk 14, 62//Łk 22,69.

2) Autor Hbr 2,6-9, stosując procedury midraszu, dochodzi do wniosku, że Ps 108 odnosi się do Jezusa; takie właśnie zrozumienie Ps 8 (i Ps 110) jest założone w 1 Kor 15,27 i Ef 1, 20.22.

3) Tekst Dz 13,16-41 jest prawdopodobnie (przerobionym) midraszem, który wykazuje, że 2 Sm 7,6-16 odnosi się do Jezusa. Ta interpretacja 2 Sm 7 jest założona w *testimonia* w Hbr 1,5 i 2 Kor 6,18.

Midraszowe objaśnienia w przytoczonych wyżej przykładach oczywiście nie poprzedzają bezpośrednio cytowanych *testimonia*. Stanowią jednak pewnego rodzaju matrycę, od której, jak się wydaje, pochodzą interpretacje „poświadczające". Pokazują one ponadto, że prorocy i nauczyciele we wczesnym Kościele nie ograniczali się tylko do cytowania tekstów dowodowych, ale starali się ustalić za pomocą egzegetycznej procedury chrześcijańskie rozumienie ST.

Możemy posunąć się jeszcze dalej. Przypowieści rabinackie często pojawiają się w midraszach jako komentarze do tekstów ST. Przypowieści Chrystusa także pojawiają się w kontekście egzegetycznym, np. w Mt 21,33-34 i Łk 10,25-37. W innych miejscach, kiedy pojawiają się niezależnie albo w zespołach tematycznych, niekiedy nawiązują do fragmentów ST (Mk 4,1-20 do Jr 4,3; Łk 15,3-6 do Ez 34,11). Prawdopodobnie takie niezależne i zgrupowane przypowieści powstawały w kontekście objaśniającym, od którego je później oddzielono. Jeżeli tak było, to aktualny kontekst przedstawia w formowaniu się tradycji ewangelicznej etap wtórny wobec ich zastosowania w wyraźnym schemacie komentarza.

II. Założenia interpretacji nowotestamentowej

1) Zasady ogólne

Dla wielu czytelników chrześcijańskich, nie mówiąc o czytelnikach żydowskich, nowotestamentowa interpretacja ST wydaje się w najwyższym stopniu arbitralna. Na przykład, Oz 11,1 („i syna swego wezwałem z Egiptu") odnosi się do izraelskiego doświadczenia Wyjścia; dlaczego Mt 2,15 odnosi ten werset do pobytu Jezusa w Egipcie? W Ps 8,4-8 „syn człowieczy" (*ben 'adam*) obdarzony „chwałą" i „władzą" nawiązuje do Adama albo do króla Izraela; dlaczego Hbr 2,8-9 i 1 Kor 15,27 odnoszą ten tekst do Jezusa? Jeżeli Rdz 15,6 i 2 Sm 7 są zapowiedzią przyszłości Izraela, na jakiej podstawie autorzy NT mogą odnosić je do Jezusa i Jego uczniów, do których należą zarówno poganie, jak i Żydzi?

Jak wykazano wyżej, metoda, za pomocą której usprawiedliwia się takie chrześcijańskie interpretacje ST, stanowi poważny i logiczny sposób objaśniania tekstów. Samą metodę można oczywiście krytykować, ale nasza

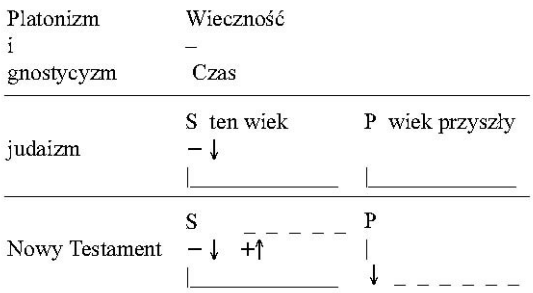
nowoczesna metoda historyczno-krytyczna także nie jest wolna od wad: chociaż może wykazać, że pewne interpretacje są błędne, nie może dostarczyć powszechnie akceptowanej interpretacji dowolnego fragmentu biblijnego. „Metoda" jest z konieczności narzędziem ograniczonym i w istocie rzeczy spełnia drugorzędną rolę w sztuce interpretacji. Bardziej podstawowe znaczenie mają perspektywa i założenia, które określają ujęcie tekstu przez interpretatora (por. Ellis, *Prophecy*, 163-172; tenże, *Old Testament*, 101-121).

Perspektywa, z której autorzy NT interpretują ST, jest niekiedy wyraźnie określona, a niekiedy można ją wywieść z ich języka. Pochodzi ona częściowo ze współczesnych im poglądów żydowskich, częściowo zaś z nauki Jezusa i doświadczenia rzeczywistości Jego zmartwychwstania. Oprócz tego chrystologicznego ukierunkowania ważną rolę odgrywają głównie cztery czynniki: określone rozumienie historii, człowieka, Izraela i Pisma Świętego.

2) Zbawienie jako historia

Jezus i Jego apostołowie postrzegają historię w ramach dwóch wieków, tego wieku (*aion*) i wieku przyszłego (np. Mt 12,32; Mk 10,30; Łk 20,34-35; Ef 1,21; Hbr 9,26). Wydaje się, że perspektywa ta nawiązuje do proroków ST, którzy zapowiadali „koniec (*'acharit*) czasów" i „dzień Pański" jako czas ostatecznego odkupienia ludu Bożego i zniszczenia jego wrogów (np. Iz 2,2; Dn 10,14; Mi 4,1). Staje się ona bardziej określona w pismach apokaliptycznych, podkreślających kosmiczny wymiar i (często) bliskość odkupienia oraz, wraz z doktryną dwóch wieków, radykalną różnicę między czasem obecnym a przyszłym. Ten punkt widzenia jest wyraźnie widoczny w orędziu Jana Chrzciciela, że „bliskie jest królestwo niebieskie" i że Ten, który przyjdzie po nim, Jezus, dokona ostatecznego sądu i odkupi naród (Mt 3,2.10-12).

Podwójne spełnienie sądu i wybawienia, charakterystyczne dla judaizmu apokaliptycznego, staje się w nauczaniu Jezusa i Jego apostołów spełnieniem *dwuetapowym*. Królestwo Boże jako „wybawienie", którego judaizm spodziewał się przy końcu tego wieku, uważa się za już obecne w tym wieku w osobie i dziele Jezusa (Mt 12,28; Łk 10,9; Rz 14,17; Kol 1,13). Królestwo jako „sąd" (i ostateczne wybawienie) oczekuje na drugiego, przychodzącego w chwale, Mesjasza. Perspektywę tę można przeciwstawić perspektywie platonizmu i judaizmu apokaliptycznego:



Platońska, a później gnostycka myśl zapowiadała wyzwolenie *od* materii i ucieczkę od czasu i historii w momencie śmierci. Biblijna, żydowska nadzieja wiązała się ze zmartwychwstaniem cielesnym, odkupieniem materii w ramach czasu: po wieku obecnym, od stworzenia (S) i upadku (-↓) do przyjścia Mesjasza (P), miał nastąpić przyszły wiek pokoju i sprawiedliwości pod rządami Boga. Nowotestamentowa modyfikacja apokaliptyki żydowskiej opierała się na przekonaniu, że w działalności, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Mesjasza wiek przyszły, przyszłe królestwo Boże, nastał już, choć w ukrytej formie, w obecnym, złym wieku, ale jego publicznej manifestacji należy oczekiwać dopiero w momencie paruzji (P) Jezusa. A zatem, jak mówi O. Cullmann, dla Jezusa „królestwo Boże nie zwieńcza bezsensownej historii, ale zaplanowany proces Boży" (*Salvation* 233). Tak samo dla autorów NT wiara w Jezusa oznacza wiarę w historię Jezusa, tzn. historię odkupiającej działalności Boga w historii Izraela, której punktem kulminacyjnym i spełnieniem jest Jezus.

Z tego powodu misję i nauczanie Jezusa można wyrazić w NT w terminach *historii zbawienia*, „składającej się z następstwa wydarzeń specjalnie wybranych przez Boga, które rozegrały się w kontekście historycznym" (Cullmann, *Salvation*, 25). Chociaż termin *oikonomia* („plan", „układ") użyty w Ef 1,10 reprezentuje tę ideę, tzn. ułożony przez Boga plan, to jednak wyrażenie „historia zbawienia" nie pojawia się w NT. Koncepcja *oikonomia* zaznacza się najwyraźniej w sposobie, w jaki NT odnosi aktualne i przyszłe wydarzenia do wydarzeń, osób i instytucji w ST. Związek ten zwykle określa się jako odpowiedniość typologiczną.

3) Typologia

a) Interpretacja typologiczna najlepiej wyraża podstawowy stosunek najwcześniejszego chrześcijaństwa do ST. Jest ona nie tyle systemem interpretacji, ile historyczną i teologiczną perspektywą, z której wczesna wspólnota chrześcijańska spoglądała na samą siebie. Należy ją jednak, jako metodę hermeneutyczną, odróżnić od znaczenia *typos* („model", „wzór"), tak jak termin ten był powszechnie używany w świecie greckim.

Interpretacja typologiczna, tylko okazjonalnie używająca terminu *typos,* pojawia się ogólnie mówiąc jako *typologia przymierza* i *typologia stworzenia*. W Rz 5, gdzie Chrystusa porównuje się z Adamem i przeciwstawia się Go Adamowi, typowi (*typos*) „Tego, który miał przyjść" (5,14), widoczna jest typologia stworzenia, natomiast typologia przymierza pierwsza pojawia się w 1 Kor 10,6.11, gdzie wydarzenia Wyjścia mają być typami (przykładami) „dla nas", rzeczami, które miały się wydarzyć, „aby posłużyć nam za przykład" (*typikos)* i zostały spisane „ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów". Typologia przymierza zgadza się z żydowskim przekonaniem, że wszystkie zbawcze czyny Boga są naśladowaniem wzoru Wyjścia; jest to zatem właściwy dla Jezusa i Jego apostołów sposób wyjaśniania ostatecznego odkupienia mesjańskiego. Mówiąc bardziej ogólnie, typologia przymierza ujmuje całość ST jako proroctwo. Nie tylko osoby i wydarzenia, ale także jego instytucje były „cieniem przyszłych dóbr" (Hbr 10,1).

b) Typologia NT ma orientację na wskroś chrystologiczną. Jezus jest prorokiem jak Mojżesz (por. Dz 3,22-23); swoją męką i śmiercią doprowadza stare przymierze do jego właściwego celu i kresu (Rz 10,4; Hbr 10,9-10) i ustanawia nowe przymierze (Łk 22,20.29). Jako mesjański „syn Dawida", tzn. „syn Boży", jest odbiorcą obietnic, tytułów i atrybutów, będących udziałem królów dynastii Dawidowej (np. 2 Sm 7,14; Ps 2,7; Am 9,11-12; por. J 7,42; Dz 13,33; 15,16-18; 2 Kor 6,18; Hbr 1,5).

Ponieważ nowe przymierze, które dopełnił Jezus swoją śmiercią, umożliwia nowe stworzenie zapoczątkowane przez Jego zmartwychwstanie, typologię przymierza można było łączyć z typologią stworzenia: Jezus, jako „eschatologiczny Adam" i „Syn Człowieczy", tzn. „syn Adama" (Ps 8,4-8; por. 1 Kor 15,27.45), jest początkiem nowego porządku stworzenia, który można porównywać do obecnego porządku albo mu go przeciwstawiać. Połączenie to w listach Pawła i w Liście do Hebrajczyków opiera się bezpośrednio na zmartwychwstaniu Jezusa, ale jest już pośrednio obecne w nauczaniu Jezusa, np. w Jego powiedzeniu o zburzeniu i odbudowaniu świątyni (Mt 26,61//Mk 14,58), w Jego obietnicy „raju" udzielonej jednemu ze złoczyńców (Łk 23,42-43) i w Jego nauce o rozwodzie opartej na Rdz 2,24 (por. Mt 19,3-9). Jest prawdopodobnie pośrednio obecne także w Jego samookreśleniu siebie jako Syna Człowieczego (Mt 26,64//Mk 14,62//Łk 22,69), a więc określeniu, które wywodzi się z Dn 7,13-14. 27 z aluzjami do Ps 8 i Ez 1,26-28. Wyrażenie „Syn człowieczy" w Ps 8 odnosi się nie tylko do (mesjańskiego idealnego) króla Izraela, ale także do Adama; podobnie zwrot „Syn Człowieczy" w Dn 7,13-14 nawiązuje nie tylko do narodowego odrodzenia, ale także do „władzy" i „chwały" nowego stworzenia. W judaizmie apokaliptycznym także Izrael był kojarzony z Adamem, a nowe przymierze z odnowionym stworzeniem (TestLew 18; 1 QS 4,22-23). Jezus i Jego uczniowie podzielali te przekonania i objaśniali je ze względu na misję i osobę Jezusa.

c) Starotestamentowy typ nie tylko odpowiada rzeczywistości nowej ery, ale stanowi także jej antytezę. Jezus, podobnie jak Adam, jest początkiem nowej ludzkości, ale w przeciwieństwie do Adama, który przyniósł śmierć, przynosi przebaczenie i życie. Jezus jest „prorokiem jak Mojżesz", ale w przeciwieństwie do Mojżeszowej posługi potępienia, posługa Jezusa niesie usprawiedliwienie i sprawiedliwość. Podobnie Prawo jest, jako wyraz sprawiedliwości Bożej, „święte, sprawiedliwe i dobre", a jego przykazania (Wj 20), podbudowane etyką miłości (Kpł 19,18), mają być przestrzegane przez wierzącego (Rz 7,12; 13,8; Ga 5,14). Niemniej jednak uczynki Prawa nigdy nie były zamierzone jako środki zbawienia człowieka i dlatego Prawo, jako takie, może go tylko potępić.

Można więc mówić o typologii „syntetycznej" i „antytetycznej", aby odróżnić sposób, w jaki dany typ, w mniejszym lub większym stopniu, odpowiada rzeczywistości nowego wieku albo różni się od niej. Na przykład, Abraham reprezentuje typologię syntetyczną (tzn. jego wiara), ale nie antytetyczną (tzn. jego obrzezanie; Ga 3). Mojżesz i Wyjście mogą reprezentować oba typy (Hbr 11,28-29; 1 Kor 10,1-4.6-10; 2 Kor 3,9); tak samo Jerozolima (Ga 4,25-26; Ap 11,8-21,2). Stare Przymierze, tzn. Prawo, częściej reprezentuje typologię antytetyczną.

d) Ponieważ historia zbawienia jest także historią zniszczenia (Cullmann, *Salvation*, 123), obejmuje ona *typologię sądu*. Potop i Sodoma (Łk 17,26-30; 2 P 2,5-6; Jud 7) i przypuszczalnie przepowiedziane zniszczenie Jerozolimy w 70 r. (Mt 24,3) stają się typami eschatologicznego sądu Bożego. Nieposłuszny Izraelita jest typem nieposłusznego chrześcijanina (1 Kor 10,11-12; Hbr 4,11); wrogowie Izraela są typem (żydowskich) wrogów Kościoła (Ap 11,8; Rz 2,24) i, być może, typem Antychrysta (2 Tes 2,3-4; Ap 13,1-10).

e) W znakomitym i wartościowym przyczynku do nowotestamentowej hermeneutyki, a mianowicie *Typos* Leonard Goppelt określa zasadnicze cechy interpretacji typologicznej. 1) W odróżnieniu od alegorii egzegeza typologiczna traktuje słowa Pisma Świętego nie jako metafory kryjące w sobie głębsze znaczenie (*hyponoia*), ale jako zapis wydarzeń historycznych, z których dosłownego sensu wyłania się znaczenie tekstu (17-18, 201-202). 2) W odróżnieniu od egzegezy opartej na „historii religii", interpretacja typologiczna szuka znaczenia aktualnych, nowotestamentowych sytuacji w świetle określonej historii, tzn. historii zbawienia Izraela. Opierając się na wydarzeniach ST, interpretuje ona znaczenie aktualnego czasu zbawienia, a także, na odwrót, widzi w aktualnych wydarzeniach typologiczne proroctwo przyszłego spełnienia (194-205). 3) Podobnie jak midrasz rabinacki, egzegeza typologiczna objaśnia tekst ze względu na współczesną sytuację, ale z wzięciem pod uwagę różnic historycznych, czego brak w interpretacjach rabinackich (28-32). 4) Identyfikuje typologię ze względu na dwie podstawowe cechy, historyczną odpowiedniość i eskalację, w której zamierzona przez Boga prefiguracja znajduje dopełnienie w kolejnym i donioślejszym wydarzeniu (202).

W doskonałym eseju w *Exegetica* (Tübingen 1967,369-380) Rudolf Bultmann odrzucił tezę Goppelta, że historia zbawienia jest konstytutywnym elementem egzegezy typologicznej, i starał się wykazać, że typologia wywodzi się raczej z poglądu na historię jako powtarzające się cykle wydarzeń (por. Barn. 6,13). Chociaż judaizm łączył dwie perspektywy, NT, na przykład, w swej typologii Adam/Chrystus reprezentuje model czysto cykliczny, paralele między początkiem czasu a końcem czasu.

Profesor Bultmann jednak (369-370), interpretując nowotestamentowe, hermeneutyczne ujęcie w kontekście tradycyjnej myśli greckiej, chyba nie dostrzega, że element rekapitulacji w typologii nowotestamentowej nigdy nie jest tylko powtórzeniem, ale zawsze występuje w połączeniu ze zmianą klucza, w którym pewne aspekty danego typu nie zostały powtórzone, inne zaś uległy intensyfikacji. Goppelt dostarczył lepszych argumentów egzegetycznych i ważnego układu odniesienia, ułatwiających zrozumienie sposobu, w jaki NT posługuje się ST.

4) Inne założenia

a) NT, zgodnie z koncepcją zawartą w ST, dostrzega w człowieku istotę zarówno indywidualną, jak i zbiorową. Ukazuje jego zbiorowy wymiar, aspekt najtrudniejszy do właściwej oceny przez człowieka Zachodu, przede wszystkim w kategoriach Jezusa i Jego Kościoła (np. Mt 26,26-28//Mk 14,22-25//Łk 22,19-20; Kol 1,24). Nowotestamentowa wiara w Jezusa obejmuje wcielenie w Niego: to właśnie znaczy spożywanie Jego ciała (J 6,35.54), bycie Jego ciałem (1 Kor 12,27), chrzest zanurzający w Nim (Rz 6,3) albo chrzest w Jego imię (1 Kor 1,13; Dz 8,16), utożsamienie się z Nim (Dz 9,5-6), bycie w zbiorowym Chrystusie (2 Kor 5,17), który jest „namiotem" (Hbr 9,11 [BP]) albo „domem" (2 Kor 5,1) w niebie, eschatologicznej świątyni Boga.

Egzystencję zbiorową można też nazwać chrztem „w [imię] Mojżesza" (1 Kor 10,2), byciem „w osobie Abrahama" (Hbr 7,9-10) albo „w Adamie" (1 Kor 15,22) i, na najbardziej elementarnej płaszczyźnie, zjednoczeniem męża i żony w „jedno ciało" (Mt 19,5//Mk 10,7; Ef 5, 29-32). Nie chodzi tylko o metaforę, jak skłonni jesteśmy przyjąć, ale o wypowiedź ontologiczną o tym, kim i czym jest człowiek. Realizm tej idei dobrze wyraża określenie „zbiorowa osobowość" (por. Ellis, *Old Testament*, 110-112).

Przedłużenie osobowego wymiaru przywódcy o wymiar zbiorowości, tak żeby obejmował „należące" do niego indywidualne osoby, rzuca światło na cytowanie wielu fragmentów ST. Wyjaśnia, w jaki sposób obietnicę daną Salomonowi (2 Sm 7,12-16) można uważać za spełnioną nie tylko w Mesjaszu (Hbr 1,5), ale także w Jego uczniach (2 Kor 6,18) i, podobnie, w jaki sposób świątynię eschatologiczną można identyfikować zarówno z indywidualną osobą (Mt 26,61//Mk 14,58; J 2,19-22), jak i zbiorowym Chrystusem (1 Kor 3,16; 1 P 2,5). Według wszelkiego prawdopodobieństwa leży też u podstaw przekonania wczesnych chrześcijan, że ci, którzy należą do Chrystusa, mesjańskiego króla Izraela, stanowią prawdziwy Izrael (por. Ellis, *Paul's Use*, 136-139). W konsekwencji ów wymiar zbiorowości wyjaśnia, z jednej strony, chrześcijańskie odniesienie do niewierzących Żydów Pism pierwotnie adresowanych do pogan (Dz 4,25-28; Rz 11,9-10), a z drugiej odniesienie do Kościoła Pism pierwotnie adresowanych do narodu żydowskiego (2 Kor 6,16-18; 1 P 2,9-10).

Osobowość zbiorowa dostarcza także przesłanki, na podstawie której indywidualną, egzystencjalną decyzję (Mk 1,17; 2 Kor 6,2) można ujmować w ramach historii zbawienia narodu czy ludzkości. Niektórzy uczeni widzą pewne napięcie między tymi dwiema perspektywami albo nawet uważają, że się one wzajemnie wykluczają. Niemniej jednak, jak twierdzi Oscar Cullmann (*Salvation* 248), decyzja dotycząca teraźniejszości w NT nie jest sprzeczna z perspektywą zbawczo-historyczną, ale jest jej podporządkowana: „Wiara Pawła w historię zbawienia stwarza w każdym momencie decyzję egzystencjalną". W kontekście wspólnoty bowiem powstaje decyzja indywidualna: historii uniwersalnej i historii indywidualnej nie można od siebie oddzielić.

Historia zbawienia często pojawia się w NT jako historia indywidualnych osób: Adama, Abrahama, Mojżesza, Dawida, Jezusa; są oni jednak indywidualnymi osobami, które mają także wymiar zbiorowy obejmujący naród czy ludzkość. Decyzja, do której wzywa ludzi NT, odnosi się właśnie do nich. Nie jest to nigdy decyzja podejmowana między izolowaną jednostką a Bogiem, ale raczej decyzja, żeby „porzucić dawnego

człowieka", Adama, i „przyoblec człowieka nowego", Chrystusa (Ef 4,22-24), aby zostać uwolnionym od zbiorowości „w Mojżeszu" i „w Adamie" (1 Kor 10,2; 15,22) zostać „zanurzonym" w Chrystusie i „przyoblec się" w Chrystusa (Ga 3,27), tzn. zostać włączonym do „proroka jak Mojżesz" i do eschatologicznego Adama nowego stworzenia, w którym historia zbawienia ma znaleźć swoje dopełnienie (1 Kor 15,45; por. Dz 3,22-26).

b) Wcześni prorocy i nauczyciele chrześcijańscy objaśniają ST za pomocą czegoś, co można by nazwać *egzegezą charyzmatyczną*. Podobnie jak nauczyciele z Qumran (por. wyżej), wychodzili oni od przekonania, że znaczenie ST jest „tajemnicą", której „interpretacja" nie może być dziełem rozumu ludzkiego, ale wyłącznie Ducha Świętego (1 Kor 2,6-16; por. Mt 13, 11; 16,17). Na podstawie objawienia uzyskanego od Ducha są przekonani o swojej zdolności właściwego zinterpretowania Pisma Świętego (Mt 16,17; Mk 4, 11; Rz 16,25-26; Ef 3,3-6; 2 P 3,15-16). Poza tym sądzą, że ci, którzy nie mają tego daru, nie mogą „poznać" prawdziwego znaczenia słowa Bożego (Mt 22,29; 2 Kor 3,14-16).

Ten pogląd na zadanie proroków i nauczycieli chrześcijańskich nie oznacza, że pisarze NT posługiwali się logiką czy nie stosowali zasad i metod hermeneutycznych. Ukazuje on jednak, na czym polega ostateczny wpływ i autorytet ich interpretacji. Zgodnie z tym akceptacja ich interpretacji Pisma Świętego, jako przewyższających wiele innych interpretacji, starożytnych czy współczesnych, także nie opiera się w ostatecznym rozrachunku na stosowanej przez nich logicznej procedurze czy metodzie egzegetycznej, ale raczej na przekonaniu o ich prorockim charakterze i prorockiej roli.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Egzegeza patrystyczna Pisma Świętego
David L. Balás i D. Jeffrey Bingham

WPROWADZENIE

Większość artykułów, zajmujących się egzegezą patrystyczną, omawia metody egzegetyczne stosowane przez Ojców Kościoła albo według kolejnych okresów ery patrystycznej, albo według rejonów geograficznych czy według języków (wschodnich, zachodnich, greki, łaciny), łączonych z poszczególnymi grupami Ojców. W innych artykułach zwraca się uwagę, czy dany Ojciec lub grupa Ojców Kościoła stosowała metodę zasadniczo alegoryczną (aleksandryjską) czy dosłowną (antiocheńską). W niniejszym artykule dostrzega się korzyści płynące z takich podejść i do pewnego stopnia się je uwzględnia. Jednak jego cel jest inny. Dopełniając komentarz biblijny, skupia on uwagę na dwóch aspektach. Po pierwsze, w przypadku większości ksiąg Pisma Świętego zorientować w istniejących komentarzach i homiliach patrystycznych, i to zarówno jeśli chodzi o wydania krytyczne, jak i w miarę możności przekłady. Czytelnik znajdzie podstawową bibliografię tych dzieł po każdym omówieniu głównych grup ksiąg biblijnych występujących w ramach kanonu, np. Pięcioksięgu, Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Po drugie, artykuł ten traktuje o tym, jak Ojcowie Kościoła przyjmowali, interpretowali i wykładali większość ksiąg czy części Biblii. Ma on w sposób wybiórczy pokazać, jak chrześcijanie pierwszych sześciu wieków interpretowali Biblię w swych staraniach zrozumienia Boga i świata, oddawania czci Bogu, rozwijania prawdziwej doktryny i miłowania Boga i bliźniego. Za pośrednictwem komentarzy, homilii, traktatów teologicznych i korespondencji Ojców Kościoła artykuł ten daje czytelnikowi pewne wyobrażenie o tym, jak chrześcijanie w środowisku innym niż nasze odczytują ten sam tekst w podobny, a zarazem przecież całkowicie inny sposób. Dopełnia on zatem międzynarodowy charakter niniejszego komentarza biblijnego, ukazując w aspekcie historycznym, jak interpretacja chrześcijańska, chociaż zawiera elementy odrębności różnych kultur, to jednak ujawnia także elementy ciągłości i trwałości. Należy żywić nadzieję, że niniejszy skrótowy przegląd patrystycznej egzegezy ksiąg biblijnych pomoże Czytelnikowi w lepszym zrozumieniu świętych tekstów.

Niektóre księgi (mianowicie Księga Kapłańska, Księga Rut, Pierwsza i Druga Księga Kronik, Księga Ezdrasza, Księga Nehemiasza, Księga Estery, Księga Micheasza, Księga Nahuma, Księga Tobiasza, Księga Judyty, dodatki do Księgi Estery i Księgi Daniela, List Jeremiasza, Drugi List św. Piotra i List św. Judy) nie zostały omówione z powodu niewielkich ram tego artykułu oraz znacznie mniejszej roli tych ksiąg w rozwoju współczesnej myśli chrześcijańskiej. W komentarzach do poszczególnych ksiąg biblijnych Czytelnik może jednak znaleźć interesujące uwagi również o tych księgach we fragmentach poświęconych ich pozycji we wczesnym Kościele.

Na końcu niniejszego *Komentarza* została zamieszczona krótka bibliografia dotycząca patrystycznej egzegezy biblijnej. Pomocny w zorientowaniu się w rozwoju i historii egzegezy patrystycznej oraz w bibliografii na ten temat może okazać się artykuł D. Farkasfalvy'ego *Interpretation of the Bible* w *Encyclopedia of Early Christianity*, wyd. 2, pod red. E. Fergusona (Garland 1997) i M. Simonettiego *Exegesis. Patristic* w *Encyclopedia of the Early Church*, pod red. A. Di Bernardina, (Oxford 1992). Dalszy podstawowy wykaz mów i homilii Ojców na temat NT można znaleźć w pracy H. J. Siebena *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament*, Instrumenta Patristica 22 (The Hague: Martinus Nijhoff International 1991). Dodatkowej literatury należy szukać w następujących opracowaniach: H. J. Sieben, *Exegesis Patrum*, Sussidi Patristici 2 (Roma: Istituto Patristico Augustinianum 1983); *Bibliographia Patristica*, 32 tomy, red. W. Schneemelcher i K. Schäferdiek (Berlin: de Gruyter 1959-1994). Krótkie uwagi w aspekcie liturgicznym opierają się głównie na J. P. Langa *Dictionary of the Liturgy* (New York: Catholic Book Publishing 1989). Autorzy niniejszego artykułu wyrażają wdzięczność profesor Pameli Bright i profesorowi Charlesowi Kannegiesserowi za ich informacje na temat patrystycznych interpretacji kilku ksiąg ST. Autorzy także czują się wielce zobowiązani wobec Johna Browna, Davida Dickinsona, Roberta Judge'a, Bryana Litfina, Petera Martensa, pani Beth Motley oraz Jonathana Yatesa za ich wkład do tego artykułu.

PIĘCIOKSIĄG

Księga Rodzaju

Najwcześniejszymi chrześcijańskimi omówieniami materiału Księgi Rodzaju są, jak się wydaje, komentarze i homilie na temat znajdującego się w pierwszym rozdziale opowiadania o sześciu dniach stworzenia. Prace te,

Hexaemera, mogły mieć charakter pobożnościowy, pisane na chwałę Bogu i z podziwu dla stwórczego majestatu Boga, bądź „techniczny", wyjaśniający proces stwórczego aktu Boga. Autorami tych prac byli: Meliton z Sardes, Rodon, Kandyd, Apion, Maksym, Hipolit, Wiktoryn z Petawium, Sewerian z Gabala, Bazyli z Cezarei, Grzegorz z Nyssy, Ambroży i Jan Filiponos (Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 4,26,2; 5,13,8; 5,27; Hieronim, *Listy* 84,7; *Żywoty sławnych mężów* 61). Niestety większość tych prac się nie zachowała, poza pracami ostatnich pięciu autorów i fragmentem z pracy Wiktoryna.

Egzegeci wczesnego Kościoła, przede wszystkim Ojcowie greccy, napisali także kilka komentarzy i homilii na inne tematy z Księgi Rodzaju. W dodatku do komentarzy na temat *Hexameronu* Hipolit zajmował się także dalszymi opowiadaniami Księgi Rodzaju, ale z tych jego prac ocalały tylko fragmenty. Trzynaście ksiąg Orygenesa na temat Księgi Rodzaju zaginęło, ale niektóre ich fragmenty zachowały się w katenach, a także szesnaście jego homilii. Komentarze Euzebiusza z Emezy i Diodora z Tarsu zachowały się tylko we fragmentach w katenach, natomiast dzięki szczęśliwemu odkryciu papirusów w Tura w 1941 r. znamy obecnie komentarz Dydyma Ślepego z Aleksandrii. Oprócz własnej interpretacji Dydym przedstawia też Orygenesową wykładnię rozdz. 1-3, której się trzyma. Interpretacji tej alegorii towarzyszy dualistyczna antropologia zaczerpnięta z odmiennych relacji o stworzeniu Adama (Rdz 1,2) oraz o Adamie i Ewie przed upadkiem i po upadku (Rdz 3). Zachowały się dwie serie homilii Jana Chryzostoma na temat Księgi Rodzaju: dziewięć homilii wygłoszonych w Wielkim Poście w 386 r. i sześćdziesiąt siedem w 388 r. Ta druga seria dostarcza niemal całościowego komentarza do Księgi Rodzaju. Z komentarza do Księgi Rodzaju Teodora z Mopsuestii zachowały się we fragmentarycznej formie w zasadzie tylko niektóre części jego komentarza pierwszych trzech rozdziałów. Siedem ksiąg *Pracy koronkowej* (*Glaphyra*) Cyryla Aleksandryjskiego, poświęconych Księdze Rodzaju, podaje chrystologiczną interpretację jej wybranych fragmentów – Cyryl podaje wykład duchowy (typologiczny) i dosłowny. Komentarz Teodoreta do Ośmioksięgu (Pięcioksiąg, a nadto Księga Jozuego, Księga Sędziów i Księga Rut) zachował się w całości, natomiast komentarz Gennadiusza do Księgi Rodzaju i Prokopa do Ośmioksięgu jedynie we fragmentach.

Komentarze Ojców greckich dopełnili swymi pracami Ojcowie łacińscy, Hieronim i Augustyn, oraz Efrem Syryjczyk. Hieronim jest autorem komentarza, w którym korzystał z *Hexapli* Orygenesa i hebrajskich źródeł i tradycji. Trzy traktaty Augustyna świadczą o nieco innym podejściu. Pierwszy komentarz napisany przeciw zarzutom podnoszonym przez manichejczyków przeciwko naukom i językowi Księgi Rodzaju, był bardzo alegoryczny. Drugi, chociaż wciąż polemicznie wymierzony przeciwko zarzutom manichejczyków, był próbą egzegezy dosłownej. Augustyn doprowadził komentarz jedynie do Rdz 1,26 i zarzucił swój plan (393 r.). W latach 401-415 napisał ostateczne dzieło poświęcone Księdze Rodzaju. Komentarz ten składa się z dwunastu ksiąg i zawiera egzegezę Księgi Rodzaju do 3,24, podając w zasadzie wyjaśnienie teologiczne. Ten trzeci komentarz stara się być dosłowny, ale przyjmuje sens alegoryczny. Augustyn także podejmował trudne tematy z Księgi Rodzaju w swych *Problemach zachodzących w Księdze Rodzaju* i w *Uwagach do Księgi Rodzaju*. Komentarz Efrema traktuje początkowe rozdziały Księgi Rodzaju bardziej szczegółowo niż dalsze, świadczy o powiązaniach z tradycjami rabinackimi, skupia uwagę na teologicznym zagadnieniu wolnej woli oraz nie jest niewolniczo typologiczny.

Inne interpretacje Księgi Rodzaju, będące dopełnieniem *Hexaemera*, komentarze i homilie zawierały omówienia wydarzeń i osób występujących w tekstach narracyjnych. Hipolit objaśniał błogosławieństwa Jakuba udzielone synom (Rdz 49). Grzegorz z Nyssy i Bazyli z Cezarei (czyli Pseudo-Bazyli) zajmowali się stworzeniem ludzkości. Ambroży był autorem homilii i traktatów o raju i upadku, Kainie i Ablu, Noem, Abrahamie, Izaaku, Józefie i patriarchach. Rufin z Akwilei również napisał komentarz do Rdz 49, czyli błogosławieństw patriarchów.

L. Boadt przedstawił kilka zasadniczych kategorii, które ułatwiają zrozumienie interpretacji Księgi Rodzaju podawanej przez Ojców Kościoła (por. komentarz do Rdz). Mówiąc szczegółowo, czytając ich teksty, można np. łatwo zauważyć posługiwanie się przez nich motywami Boga Stwórcy w modlitwach i wyznaniach wiary, ocalenia Noego z potopu w liturgii chrztu, historii Adama zarówno w paraleli do Chrystusa, jak i w przeciwstawieniu do Niego, motywem nadziei na odkupienie ludzkości przez nasienie-potomstwo Ewy (Rdz 3,15) czy motywem patriarchów jako typów Chrystusa, chrześcijan i wiary patriarchów, będącej zapowiedzią wiary Kościoła.

W uzupełnieniu do tych kategorii Czytelnik być może uzna za wartościowe też następujące patrystyczne interpretacje Księgi Rodzaju (por. Jean Daniélou, *From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers*, t³um. W. Hibberd [Westminster, Md: Newman 1960], 11-149). Ireneusz, Tertulian, Cyryl Jerozolimski i Grzegorz z Nyssy patrzyli na Kościół jako na antytyp raju z Rdz 2-3. Z tego raju (Kościoła) została wygnana nieodkupiona ludzkość, ale ochrzczona, po zamieszkaniu w niej Ducha powraca do niego (*Przeciw herezjom* 5,10,1; *Przeciw Marcjonowi* 2,4; *Procatechesis* 15,16; *O Chrzcie Chrystusa*).

Wczesny Kościół patrzył na ofiarę Izaaka jako na typ ofiary Chrystusa (Rdz 22,1-14). Chrystus jest jak Izaak jedynym pierworodnym bardzo umiłowanym synem, tak samo Chrystus. Izaak niesie drewno na ogień ofiarny, podobnie Chrystus zawisł na drzewie (krzyża), przybity gwoździami. Jak Izaak został wybawiony przez swą

wiarę, tak samo Chrystus. I jak baranek został w końcu ofiarowany zamiast Izaaka, tak Chrystus, baranek duchowy, został ofiarowany za świat (Grzegorz z Nyssy, *Homilia o zmartwychwstaniu* 1; Jan Chryzostom, *Homilie do Księgi Rodzaju* 47,3).

W sformułowaniach doktrynalnych dość znaczącą rolę odegrały pewne zwroty z Księgi Rodzaju. Zdaniem Atanazego wyrażenie „uczyńmy człowieka" z Rdz 1,26 dowodzi, że Syn był zawsze z Ojcem, zgodnie z tym, co mówi się o obecności Słowa z Bogiem Ojcem na początku (J 1,1). Ukazuje także, że Ojciec stworzył przez Syna wszystkie rzeczy, całe stworzenie (*Mowy przeciw arianom* 2,31; 3,29). Idee te o (odwiecznej) obecności Syna z Ojcem i o Synu jako pośredniku Ojca w dziele stworzenia przeciwstawiają się tezie ariańskiej o stworzenia Syna. Pierwsze *credo* z Sirmium (351 r.), chociaż w swych sformułowaniach nie było na tyle korzystne, by Atanazy mógł powrócić na swój urząd biskupi w Aleksandrii, i choć nie zawierało żadnej wzmianki o tym, że Syn ma tę samą substancję (*homousios*) co Ojciec, przytacza Rdz 1,26 w sposób podobny do Atanazego. Według Atanazego każdy, kto przeczy, że w tym tekście Ojciec zwraca się do Syna, lub (Marceli z Ancyry?) przyjmuje, iż w tym tekście Bóg mówi jedynie do siebie, podlega anatemie (Atanazy, *O synodach* 27,14). Germinus, który najpierw opowiadał się po stronie arian, ale potem porzucił ich doktrynę, chociaż nigdy nie przyjął sformułowań nicejskich, wydobył inny aspekt Rdz 1,26. Skupił się na zwrocie „na nasz obraz", wskazując, że sformułowanie brzmi „nasz", nie „mój" czy „twój". Oznacza to, że wyklucza się wszelką różnicę między bóstwem Syna i Ojca (Hilary z Poitiers, *Fragmenty historyczne* B V,VI,1-2).

Rdz 19,24 musiało także zwracać uwagę: „(...) Pan spuścił (...) deszcz siarki i ognia od Pana", ponieważ wzmiankę o dwóch Panach pojmowano jako odniesienie do Ojca i Syna. Atanazy cytuje to miejsce, aby wykazać, że już w ST Syn, przed Jego wywyższeniem po zmartwychwstaniu, a nawet jeszcze przed wcieleniem, był już wiecznie Panem i Królem (*Mowy przeciw arianom* 2,13). Także pierwsze *credo* z Sirmium przytacza to miejsce, żeby nauczyć, że wzmianka w nim o dwóch Panach wskazuje na Ojca i Syna. *Credo* to rzuca anatemę na każdego, kto sądzi, że Bóg sam spuścił karę (Atanazy, *O synodach* 22,17). To interpretacyjne rozróżnianie między Ojcem i Synem i odniesienie tytułu „Pan" do obydwu powstało, jak się wydaje, już w czasach Justyna (*Dialog z Żydem Tryfonem* 127,5). Zarówno Ireneusz, jak i Tertulian kontynuują tradycję rozróżnienia między Ojcem i Synem i wspólnego im tytułu (*Adversus haereses* 3,6,1; *Przeciw Prakseaszowi* 16,2). W końcu Grzegorzowi z Nazjanzu posłużyło ono za szczególne uzasadnienie twierdzenia, że Ojciec nigdy nie był bez Słowa (Syna) i dlatego był zawsze Ojcem (*Mowy teologiczne* 3,17 [*Mowy* 29,17]).

Księgę Rodzaju czyta się w Wielkim Poście, w Wigilię Wielkanocną, w Zielone Świątki, w Boże Ciało, w okresie zwykłym i Mszach z okazji chrztu i sakramentu małżeństwa. Ma ono pouczyć wierzących o ich zależności od Boga, jako że życie jest owocem stworzenia, a odkupienie – przymierza.

Księga Wyjścia

Od początku Ojcowie Kościoła poświęcali wielką uwagę Księdze Wyjścia (wiele podanych tu informacji zawdzięczamy dziełu Jean Daniélou, *From Shadows to Reality* 153-226). Klemens Rzymski (*Pierwszy List Klemensa* 40-43,53), *List Barnaby* (4,12,14-15), Justyn (*Dialog z Żydem Tryfonem*) i Ireneusz (*Adversus haereses* 4,30-31) – wszyscy oni zapoczątkowali i antycypowali szeroką typologiczną interpretacje osób, wydarzeń i tematów Księgi Wyjścia, które w sposób szczególny urzeczywistniły się w Chrystusie i Jego Kościele. Pod tym względem Ojcowie wzięli przykład z proroków żydowskich i samych nowotestamentowych pisarzy, z których pierwsi antycypowali na wygnaniu nowe Wyjście, a drudzy pojmowali wcielenie Syna i dar Ducha Świętego jako spełnienie tego nowego Wyjścia. Przeważają interpretacje chrystologiczne, eklezjologiczne i moralne Księgi Wyjścia.

Wielu Ojców Kościoła uważało Jezusa za drugiego czy nowego Mojżesza – temat ten występuje już w Ewangelii według św. Mateusza. Euzebiusz, na przykład, rozwinął tę interpretację (*Ewangeliczny dowód* 3,2), pojmując Chrystusa jako najwyższego Prawodawcę. Chrystus zapoczątkował nowe życie i wyzwolił wierzących z bałwochwalczego świata dla nieba, czego zapowiedzią jest nowe prawo ogłoszone w Kazaniu na Górze. Mamy tu do czynienia z paralelą do pierwszego Mojżesza, który także był prawodawcą (otrzymał Prawo na górze Synaj) i wyzwolił Żydów z bałwochwalczego świata Egiptu, prowadząc ich do Ziemi Obiecanej. Ojcowie dostrzegali jeszcze inne paralele między Jezusem a Mojżeszem: Jezus, podobnie jak Mojżesz, pościł na pustyni przez czterdzieści dni; jak Bóg sprawił cud manny, tak Jezus rozmnożył chleb; jak Mojżesz podczas Wyjścia rozkazał morzu, by się rozstąpiło, tak Jezus uciszył swym rozkazem burzę na jeziorze; jak Żydzi przeszli przez Morze Czerwone, tak Jezus chodził po wodzie; jak twarz Mojżesza promieniała po jego spotkaniu z Bogiem na Synaju, tak Jezus został widzialnie uwielbiony w czasie przemienienia na wysokiej górze; jak zostało wysłanych dwunastu zwiadowców, tak również zostało wyznaczonych dwunastu apostołów; jak Mojżesz wezwał Jozuego, by objął dowództwo nad Izraelem, tak Jezus powołał Piotra, by przewodził Kościołowi. Do tego obszernego katalogu porównań można dodać znaczący i wyraźnie typologiczny obraz Mojżesza modlącego się z rozpostartymi ramionami w czasie bitwy z Amalekiem jako typ Jezusa, wiszącego na krzyżu z rozpostartymi

ramionami (por. np. *List Barnaby* 12,2; Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 90,4; Cyprian, *Testimoniorum libri* 2,21; 89; Tertulian, *Przeciw Marcjonowi* 3,18; Orygenes, *Homilie do Księgi Wyjścia* 11,4; Grzegorz z Nyssy, *Żywot Mojżesza* 2,147-151,153).

Duchowa interpretacja Wyjścia dokonana przez Pawła w 1 Kor 10,1-4 zawierała odniesienie do Chrystusa, skały. W Wj 17,6 Mojżesz uderza laską w skałę na Horebie i wytryska woda. Dla Ojców Kościoła wydarzenia związane z Wyjściem są uderzająco podobne do wydarzeń w życiu Chrystusa. Na przykład, kiedy Chrystus, skała, został przebity włócznią na krzyżu, również z Jego boku wypłynęła woda (por. J 7,37; Cyprian, *Zbiór listów* 63,8; Grzegorz z Elwiry, *Tractatus XX Origenis* 15). Innym przykładem typologii jest wydarzenie w Mara i jej gorzkie wody (Wj 15,25; uczynienie wód słodkimi przez wrzucenie do nich drewna), w których widziano typ chrztu. Jednakże akcent w tym przypadku różni się od akcentu, który podkreśla typ chrztu, jakim było przejście przez Morze Czerwone. Chrzest, którego typem jest „Mara", akcentował udzielenie życia, natomiast chrzest, którego typem jest przejście przez Morze Czerwone, był symbolem sądu, który ominął ochrzczonego. Wydarzenie w Mara komentuje Tertulian (*O chrzcie* 9), Dydym Ślepy (*O Trójcy Świętej* 2,14) i Ambroży (*Misteria* 3,14).

Nie powinno dziwić, że kluczowe wydarzenie zbawcze w Wyjściu, przejście narodu żydowskiego przez Morze Czerwone, stało się głównym źródłem typologii Ojców Kościoła dotyczącej chrztu z wody. Jednakże wiele interpretacji chrztu, podanych przez Ojców, wykraczało poza to, co według NT spełniło się w Jezusie Chrystusie. Ojcowie mówili o codziennym spełnianiu się Wyjścia w życiu Kościoła, tzn. w chrzcie i w Eucharystii (na podstawie przejścia przez morze i spożywania manny). Przejście przez Morze Czerwone było typem chrztu (por. co wyżej na ten temat mówi Paweł), który Ojcowie łączyli z odkupieniem – co raz Bóg uczynił z wodą, czyni stale za jej pośrednictwem w życiu Kościoła (Tertulian, *O chrzcie* 8,9; Dydym Ślepy, *O Trójcy Świętej* 2,14). W dziele Dydyma Egipt przedstawiał świat, wody – zbawienie i chrzest, a faraon ze swym wojskiem – diabła i jego moce (por. również Zenon z Werony, *Kazania* 7). Inni egzegeci podkreślali wyższość chrześcijańskich sakramentów nad typami Wyjścia (Ambroży, *Misteria* 3,13; *O sakramentach* 1,4,12; Bazyli z Cezarei, *O Duchu Świętym* 14). Wspaniały katalog rozległej egzegezy typologicznej wydarzeń związanych z wyjściem z Egiptu znajdujemy u Augustyna *Przeciw Faustusowi z Riez* (12,29-30).

Końcowym tematem, który należy poruszyć, są interpretacje moralne, mistyczne i ascetyczne, do jakich zachęcała Księga Wyjścia. Na pierwszym miejscu trzeba wymienić Grzegorza z Nyssy z jego *Żywotem Mojżesza*, w którym ilustruje w sposób typologiczny, sięgając do przykładów i wydarzeń z życia Mojżesza, nieustanną podróż duszy chrześcijańskiej do doskonałości. Grzegorz interpretował Wj 20,21 (wiersz mówiący o zbliżaniu się Mojżesza do Boga skrywającego się w ciemności) w kategoriach dążenia duszy na drodze poznania do wizji ukrytego, niedostępnego Boga (*Żywot Mojżesza* 2,162-169).

Od Jana Kasjana Księga Wyjścia stała się symbolem życia monastycznego jako drogi prowadzącej do Boga (*Konferencja z Ojcami* 24, 24-25): dostarczała przykładów z życia monastycznego (*Konferencja* 3,3-4), ostrzeżeń przeciwko pokusom (3,7) i duchowej walki (5,14-16). Na wydarzenia, opisane w Księdze Wyjścia, zaczęto coraz częściej patrzeć jako na przykłady życia duchowego (por. Grzegorz Wielki, *Moralia* oraz Cezary z Arles, *Mowy* 95-116).

Do Księgi Wyjścia sięga często mszał rzymski, głównie w wigilię Wielkanocy, w Zielone Święta, w Niedzielę Trójcy Świętej i w III Niedzielę Wielkiego Postu. W Liturgii Godzin korzysta się z niej w pierwsze trzy tygodnie Wielkiego Postu. Wydarzenia Paschy odnosi są do Jezusa, nowego i wielkiego Baranka paschalnego, który wyzwolił swój lud z więzów grzechu.

Księga Liczb

Do Księgi Liczb Ojcowie nie sięgali tak często jak do innych ksiąg Pięcioksięgu. Jednakże Orygenes (*Homilie do Księgi Liczb*), Augustyn (*Problemy zachodzące w Księdze Liczb*), Cyryl Aleksandryjski (*Glaphyra do Księgi Liczb*), Teodoret (*Rozprawa o Księdze Liczb*) oraz Prokop z Gazy (*Katena do Księgi Liczb*) pozostawili po sobie znaczący wkład w jej wykładnię.

Także przedstawiona w niej grupa sławnych osób i wydarzeń była często przedmiotem komentarzy. Czwarta wyrocznia Balaama, a zwłaszcza Lb 24,17 stanowiła dla wielu Ojców źródło zarówno inspiracji, jak i zakłopotania, ponieważ Balaam odgrywał rolę zarówno proroka (Lb 24,17 i „wschodząca Gwiazda z Jakuba" były traktowane jako zapowiedź wcielenia), jak i łajdaka (Lb 25, skłaniającego Izrael do nierządu z Baal-Peorem). Lb 24,17 stanowiło dla Ojców Kościoła kluczowe miejsce: „Widzę go, lecz jeszcze nie teraz, dostrzegam go, ale nie z bliska, wschodzi gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło". Od najwcześniejszych pism Kościoła, wiersz ten był interpretowany jako zapowiedź wcielenia Chrystusa. Justyn (*Dialog z Żydem Tryfonem* 106; 126) wspomina o tym wierszu, ale nie o Balaamie, który wypowiedział to proroctwo. Ireneusz (*Adversus haereses* 3,9,2) uważał ten wiersz za chrystologiczny, a zarówno Atanazy (*Mowa o wcieleniu Słowa* 33), jak i Laktancjusz (*Boże nauki* 4,13) przypisywali go nie Balaamowi, lecz Mojżeszowi.

Jednakże Cyprian (*Traktaty* 12,2,10) oraz Augustyn (*O różnych zagadnieniach do Symplicjana* 2) wymienili Balaama jako wypowiadającego to proroctwo. Chrystologiczna typologia tej wyroczni opierała się na związku między „gwiazdami". Większość Ojców bowiem uważała, że gwiazda prowadząca Mędrców do Dzieciątka Jezus została przepowiedziana przez Balaama mówiącego o „Gwieździe z Jakuba" (chociaż sam Augustyn był przeciwny takiej interpretacji). Orygenes posuwał się tak daleko, że przypisywał Balaamowi zapoczątkowanie sekty magów, włączając do niej także tych, którzy przybyli zobaczyć Dzieciątko Jezus (por. Orygenes, *Homilie do Księgi Liczb* 13,7; 15,4; *Przeciw Celsusowi* 1,59; 1,60). Niektórzy Ojcowie Kościoła udowadniali, że nawrócenie się Balaama to typ przyszłego nawrócenia się pogan. Jego okrzyk: „Niech umrę śmiercią sprawiedliwych! Niech taki jak ich będzie mój koniec!" (Lb 23,10), uważano za znak jego zbawienia – zarówno Orygenes, jak i Hieronim widzieli w Balaamie przykład zbawienia pogan (Hieronim, *Komentarz do Księgi Ezechiela* 6).

Oprócz postaci Balaama, Ojców Kościoła zajmowało wydarzenie z wężem miedzianym opisane w Lb 21,4-9. Ignacy interpretował je chrystologicznie (por. J 3,14). Według niego Słowo zostało podwyższone jak wąż na pustyni (*List do Smyrneńczyków* 2). Taki sam związek dostrzega się w *Liście Barnaby* (12), gdzie w wężu miedzianym widzi się typ Chrystusa; grzesznik odrodzi się dzięki nadziei i wierze w Niego. Również Tertulian interpretuje to wydarzenie jako zapowiedź męki Chrystusa, ale inaczej je pojmuje. Mojżesz zawiesił węża na drzewie jako narzędzie ocalenia Izraela. Wydarzenie to było zapowiedzią krzyża Pana, na którym został umieszczony szatan (jako wąż), by każdy, kto został zraniony przez węża, mógł spojrzeć na krzyż i dostąpić zbawienia (*Przeciw Żydom* 10).

Innym miejscem, do którego często powracają Ojcowie, to Lb 12,1-10, służące jako podwójne napomnienie: zarówno pokora Mojżesza, jak i próba schizmy, podjęta przez Aarona i Miriam, były moralną wskazówką dla Kościoła, jedna pozytywną, druga negatywną. Bardzo podkreślano wierność Mojżesza, szczególnie jego pokorę. *Pierwszy List Klemensa* (43) mówił o Mojżeszu jako o tym, który okazał się wierny w całym domu Boga, a Ignacy (*List do Efezjan* 1; *List do Magnezjan* 12), Ireneusz (*Adversus haereses* 3,6,5), Cyprian (*Zbiór listów* 51,16), *Konstytucje apostolskie* (7,1,7) i Grzegorz z Nazjanzu (*Listy do Kledoniusza*) przypominają o tym napomnieniu do pokory, zachęcając, by być pokornym sługą Boga jak Mojżesz.

Na chorobę Miriam, która była rezultatem owej próby odszczepieństwa, zwracają uwagę m.in. Ireneusz (fragm. 31) oraz *Konstytucje apostolskie* (6,1,1), podkreślając, że ci, którzy są sprawcami schizmy, zostaną ukarani, tak jak kara spotkała Miriam. Inny znany przypadek odszczepieństwa w Księdze Liczb (16), bunt Koracha, Datana i Abirama i ich próba przywłaszczenia sobie funkcji kapłańskich, posłużył jako ostrzeżenie przed konsekwencjami schizmy w życiu i kulcie Bożym wczesnego Kościoła. Częste odniesienia do tego wydarzenia mamy w *Konstytucjach apostolskich* (2,3,10; 2,4,27; 3,1,11; 6,1,1; 7,1,10); wydarzenie to analizuje również Ambroży (*Listy* 63,52-55) i Augustyn (*O chrzcie przeciw donatystom* 1,8-10; 2,9; 3,24).

Sceny przedstawiające wydarzenia z życia Aarona i Miriam, opisane w Księdze Liczb, ukazują malowidła w synagodze z Dura. W liturgii fragmenty z Księgi Liczb czyta się podczas Mszy św. w Okresie Zwykłym i w trzecim tygodniu Adwentu, w piątym tygodniu Wielkiego Postu i w niektóre święta, m.in. święto Podwyższenia Krzyża Świętego. Księgę Liczb wykorzystuje się także w Liturgii Godzin w czwartym tygodniu Wielkiego Postu. Sens tej księgi sprowadza się do tego, że moc i majestat Boga zajmują centralne miejsce w życiu wierzących. Wierzący nie powinni oddalać się od Boga, jak to czynili Izraelici.

Księga Powtórzonego Prawa

Księga Powtórzonego Prawa nie przyciągała uwagi Ojców wczesnego Kościoła, tak wypada sądzić, wziąwszy pod uwagę liczbę odniesień do niej i porównując je z liczbą odniesień do innych ksiąg Pięcioksięgu, np. Księgi Rodzaju. Jednak nie znaczy to, że Księga Powtórzonego Prawa w ogóle nie była dostrzegana. Pwt 30,15 było ulubionym fragmentem wczesnego Kościoła („Masz przed sobą dwie drogi, wybierz którą chcesz"); to orędzie o wyborze dobra przeciwstawionego złu kojarzyło się z podobnym tematem w Rdz 2, którego obrazem było znajdujące się w ogrodzie rajskim drzewo poznania dobra i zła. Zarówno Klemens Aleksandryjski (*Kobierce* 5,11), jak i Tertulian (*Napomnienie o czystości* 2,3) łączyli Rdz 2,9 z Pwt 30,15.

Niektóre teksty z Księgi Rodzaju były wykorzystywane w dyskusjach chrystologicznych. *Szema'* Izraela, Pwt 6,4, była tekstem, na podstawie którego arianie starali się wykazać, że jedynie Ojciec jest prawdziwie Bogiem, w przeciwstawieniu do Syna, który jest podporządkowany Ojcu. W sporach z arianami najbardziej znaczącym miejscem było zapewne Prz 8,22, natomiast arianie opierali swoje twierdzenie o jedyności Boga na Pwt 6,4. A więc, według Atanazego, argumentacja arian była następująca: „Zważywszy, że o Bogu się mówi, że jest jeden i jedyny i pierwszy, jak można mówić, że Syn jest Bogiem? Gdyby bowiem Syn był Bogiem, nie mógłby powiedzieć «ja sam» czy «Bóg jest jeden»" (*Mowy przeciw arianom* 3,7).

Pwt 6,4 miało także wielkie znaczenie dla Ojców Kapadockich, którzy byli autorami formuły o istnieniu w Bóstwie trzech hipostaz (osób). W przeciwieństwie do arian, którzy odmawiali pełni bóstwa Synowi, Bazyli z

Cezarei, jego brat, Grzegorz z Nyssy, i Grzegorz z Nazjanzu spotkali się z zarzutem odrzucenia jedności Boga na rzecz „trzech bogów". Wobec takiej krytyki Grzegorz z Nazjanzu raz po raz wyraźnie stwierdzał zarówno jedność bóstwa, jak i różność osób. Grzegorz z Nyssy przytaczał Pwt 6,4 zwłaszcza w swej argumentacji za wyznawaniem jedynie jednego Boga (*Do Ablabiusza o tym, że nie ma trzech bogów*).

Jednakże chrystologiczne aspekty Księgi Powtórzonego Prawa nie ograniczały się, według Ojców, do tego rodzaju tematów dogmatycznych, jak doktryny trynitarne. Na przykład, w *Ewangelicznym dowodzie* Euzebiusza znajdujemy szesnaście paraleli (6,96-101) przeprowadzonych między życiem Mojżesza i Jezusa – jedna z paraleli zachodzi między obietnicą ziemi świętej, daną przez Mojżesza, a wskazywaniem przez Jezusa na królestwo Boże (por. również wyżej szersze omówienie paraleli Mojżesz/Jezus w Księdze Wyjścia).

Dzisiaj posługiwanie się w liturgii Kościoła tekstami Księgi Powtórzonego Prawa jest dość częste, w tym kilka razy w Wielkim Poście oraz w Okresie Zwykłym. Odnoszą się one do zbawienia Bożego i błogosławieństw Bożych udzielanych wybranemu ludowi.

KSIĘGI HISTORYCZNE

Księga Jozuego

Ważne wydarzenia Księgi Jozuego były dla Ojców Kościoła typami tego, co miało się zdarzyć w przyszłości. Niezależnie od tego, że pewne wydarzenia i tematy przedstawione w tej księdze sprzyjały typologicznemu ich odczytywaniu, już same imiona „Jezus" i „Jozue" były w języku greckim homonimami, stanowiąc oczywiste leksykalne źródło dla częstych typologii Jozue-Jezus. Miedzy innymi Tertulian (*Przeciw Marcjonowi* 3, 16), Hieronim (*Listy* 53) i Augustyn (*Przeciwko Faustusowi Manichejczykowi* 12,322) wnosili na podstawie identyczności tych imion o ich typologicznym znaczeniu.

Typowa interpretacja Księgi Jozuego wskazywała na wyższość Jezusa i Ewangelii nad Mojżeszem i Prawem. Podobnie jak Mojżesz nie mógł wprowadzić Izraelitów do Ziemi Obiecanej i ten przywilej przypadł Jozuemu, tak Prawo, które nie mogło zapewnić zbawienia, zostało zastąpione Ewangelią Jezusa, która wprowadziła duchowego Izraela do wiecznej Ziemi Obiecanej. Taką interpretację podaje Orygenes w *Homiliach do Księgi Jozuego*, a także Ireneusz w dziele *Dowód prawdziwości nauki apostolskiej* (40) i Tertulian w dwóch dziełach, *Przeciw Marcjonowi* (3,15.18; 4,7) i *Przeciw Żydom* (9,10). W podobnym duchu Tertulian utrzymywał (*Przeciw Żydom* 4), że siedmiodniowy marsz wokół Jerycha wskazywał na przejściowy status szabatu jako dnia odpoczynku.

W innych typologicznych interpretacjach Księgi Jozuego porównywano dom Rachab i purpurowy powróz zwisający z jej okna do Kościoła i krwi Chrystusa. Również Klemens Rzymski (*Pierwszy List Klemensa* 12) i Justyn Męczennik (*Dialog z Żydem Tryfonem* 111,3-4) dostrzegają związek z krwią Chrystusa. Dzięki Ireneuszowi (*Adversus haereses* 4,20) i Orygenesowi (*Homilie do Księgi Jozuego* 3,4-5) rozwinięto eklezjalny wymiar tego typu. Powszechna interpretacja głosiła, że podobnie jak ocalenie przy zdobywaniu przez Żydów Jerycha mogło przyjść z domu Rachab, tak samo zbawienie może przyjść jedynie od tych, którzy są w Kościele. Interpretacja Cypriana była podobna (*O jedności Kościoła* 8), kiedy cytował Joz 2,19, gdzie czytamy: „Jeżeli ktokolwiek wyjdzie z drzwi twego domu, krew jego spadnie na jego głowę". Inną interesującą typologią jest typologia chrztu, którą Ojcowie Kościoła, idąc za 1 Kor 10,2, tradycyjnie łączyli z Wyjściem i przejściem przez Morze Czerwone (por. np. Tertulian, *O chrzcie*). Jednakże od Orygenesa zaczyna się wyraźna transformacja tej typologii, zmierzająca do ukazania Wyjścia nie jako typu chrztu, lecz jako typu przystąpienia katechumena do chrześcijaństwa, natomiast typem chrztu miało być przejście Jordanu (*Homilie do Księgi Jozuego* 4,1). Dalsza tradycja chrześcijańska trzymała się, w przeciwieństwie do Orygenesa, typologii Wyjście-chrzest (np. Grzegorz z Nyssy, *O chrzcie Chrystusa*). Równolegle z tą interpretacją eklezjologiczną zaczęto eschatologiczne łączyć Jerycho z typem świata, który zostanie zburzony, z wyjątkiem Kościoła (domu Rachab), na końcu czasów (Hilary, *Traktat o tajemnicach* 2,9-10).

Epizody z życia Jozuego zostały przedstawione na mozaice z V w. w Santa Maria Maggiore w Rzymie; sceny ukazują m.in. przejście przez rzekę Jordan, Rachab pomagającą zwiadowcom oraz zdobycie Jerycha i Aj. Księgę Jozuego czyta się w Okresie Zwykłym i w IV Niedzielę Wielkiego Postu. Czytania te pouczają o suwerennej władzy Boga, a także o potrzebie czynnej wiary i potrzebie jej wyrażania w modlitwach w imieniu wierzących.

Księga Sędziów

Księga Sędziów nieczęsto przyciągała uwagę późniejszych pisarzy żydowskich (Syr 46,11-12) i nowotestamentowych (Hbr 11,32) – to samo można powiedzieć o Ojcach Kościoła. Istnieją jednak pewne

tematy, które możemy dostrzec we wczesnych interpretacjach chrześcijańskich Księgi Sędziów. Kiedy Ojcowie chcieli podkreślić krnąbrność Żydów, a zwłaszcza niebezpieczeństwo bałwochwalstwa, przypominali sceny z Księgi Sędziów ukazujące stałe powroty do takich właśnie grzechów (por. Tertulian, *Scorpiace* 3; Cyprian, *Traktaty* 12,1,1; *Konstytucje Apostolskie* 5,2,12). Jednakże zostały pokazane także pozytywne refleksje nad Księgą Sędziów. Zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego historia Żydów, w tym okres sędziów, dowodzi, że myśl hebrajska była starsza nawet od filozofii greckiej (*Kobierce* 1,21). W *Konstytucjach Apostolskich* o pobożności żydowskiej wspomina się w związku z takimi postaciami jak Jozue, Gedeon, Manoach, Samson, a zwłaszcza Debora, która prawdopodobnie była wzorem dla diakonis we wczesnym Kościele (7,2,37; 8,1,2; 8,3,20).

Wczesne interpretacje Księgi Sędziów świadczą także o patrystycznej skłonności do chrystologicznej egzegezy ST. Jednym z przykładów jest interpretacja postaci Gedeona i znaku runa (Sdz 6,36-40), jaką podał Orygenes. Za pierwszym razem, kiedy rosa spadła tylko na runo, przedstawia ona Słowo Boże, prawo Boże dane ludowi Izraela, który jest runem. Za drugim razem, kiedy rosa spada tylko na ziemię, przedstawia ona pierwsze przyjście Chrystusa i dotarcie Ewangelii za pośrednictwem apostołów i ewangelistów do całego świata, który jest ziemią (*Homilie do Księgi Sędziów* 8,4). Interpretatorzy przed Orygenesem, np. Ireneusz, rozróżniali już między runem przedstawiającym Izraela i ziemią przedstawiającą resztę świata (*Adversus haereses* 3,17,3).

Skłonności Ojców Kościoła do egzegezy moralnej można dopatrywać się w ich interpretacji Księgi Sędziów. Być może z typologicznego punktu widzenia najbardziej trudnym dla egzegezy wydarzeniem w Księdze Sędziów był tragiczny ślub Jeftego, który ostatecznie kazał mu złożyć w ofierze własną córkę (Sdz 11,39-40). Orygenes w szóstej księdze swego *Komentarza do Ewangelii według św. Jana* zastanawia się nad znaczeniem śmierci męczenników. Uświadamiając sobie trudność, jaką przedstawia ślub Jeftego, gdyż sugeruje obraz okrutnego Boga, Orygenes wyciąga wniosek, że śmierć męczenników, w tym śmierć córki Jeftego, w pewien sposób krzyżuje zamiary potęgom zła. Ich śmierć zatem łagodziła cierpienia tych wierzących, którzy uniknęli męczeństwa. Tę w pewnym sensie pozytywną interpretację czynu Jeftego, zakwestionował Hieronim, który potępił ślub Jeftego jako nierozważny (*Przeciw Jowinianowi* 1,23). Następni interpretatorzy przyjęli interpretację Hieronima, ale także wyrażali uznanie dla Jeftego z tego powodu, że ostatecznie dochował wierności uczynionemu przez siebie ślubowi (por. Hbr 11,32; Teodoret, *Rozprawa o Księdze Sędziów* 20; Ambroży, *O dziewictwie* 2,5-3,10).

Podobnie jak Ojcowie Kościoła podkreślali wierność sędziów Bożych na tle nieposłuszeństwa Izraela, tak liturgia podejmuje temat wierności Boga w Księdze Sędziów i wzywa wierzących do życia wiary w Duchu Świętym. Księgę Sędziów czyta się podczas Mszy św. w Okresie Zwykłym, a także 19 grudnia.

Pierwsza i Druga Księga Samuela oraz Pierwsza i Druga Księga Królewska

Pierwsza i Druga Księga Samuela stanowiły pierwotnie jedną księgę, która została podzielona przez kompilatorów Septuaginty ze względów praktycznych (długość). Tak samo było w przypadku Pierwszej i Drugiej Księgi Królewskiej. W Septuagincie wszystkie te cztery księgi są zgrupowane pod tytułem *Księgi Panowań*. Te cztery księgi zawierają tematy, które stanowiły źródło nie tylko dla Kronikarza, lecz także dla NT i refleksji wczesnego Kościoła na ich temat.

Chociaż materiał z Ksiąg Samuela i Ksiąg Królewskich był często wykorzystywany we wczesnym Kościele, rzadko spotyka się specjalne odniesienia do nich. Jednakże pisarze patrystyczni (tak samo jak nowotestamentowi) byli świadomi ciągłości istniejącej między takimi postaciami jak Dawid, Eliasz, Elizeusz i Jezus. Nie powinno więc budzić zdziwienia, że te postacie ST interpretowano alegorycznie, odnosząc je do Jezusa. Na przykład, namaszczenie Dawida, jego zajmowanie się pasterstwem i zwycięstwo nad Goliatem wskazywało na chrzest Jezusa, Jego metaforycznie pojmowaną działalność pasterską i zwycięstwo nad grzechem (obszerne refleksje na temat Dawida można znaleźć w komentarzach do Księgi Psalmów Orygenesa, Atanazego z Aleksandrii, Euzebiusza z Cezarei, Hilarego, Grzegorza z Nyssy i Augustyna). Warto także wspomnieć o opowiadaniu o wróżce z Endor, która wywołała ducha Samuela ze świata umarłych (1 Sm 28) – zdarzenie, które podsunęło Orygenesowi myśl, że Samuel jest typem Chrystusa, jako że obydwaj zstąpili do świata umarłych i stamtąd powrócili (*Homilia do Drugiej Księgi Królewskiej* 6-8). Poza tym w okresie sporów z donatystami (w IV w.) donatyści dowodzili na konferencji w Kartaginie, że postawa „męża Bożego" z 1 Krl 13 wspiera ich stanowisko, że nie wolno uczestniczyć w sakramentach sprawowanych przez grzesznych kapłanów. Zwrócili uwagę na rywalizujący kult wprowadzony przez Jeroboama po rozpadnięciu się Izraela na dwa królestwa, gdyż w tym „schizmatycznym" kulcie nie uczestniczył „mąż Boży" ani nie ucztował z Jeroboamem. Według donatystów, nawet gdyby grzech ten mógł być zmazany, prorocy ST nie braliby udziału w ofiarach tych, którzy dopuścili się pewnych grzechów – a sądzono, że Jeroboam uczestniczy „w schizmie" (*Akta konferencji w Kartaginie* 3,258).

Pierwszą Księgę Samuela czyta się w Okresie Zwykłym i w IV Niedzielę Wielkiego Postu. Wskazuje ona na miłosierne dzieła Boga w historii. Drugą Księgę Samuela czyta się w Okresie Zwykłym, a także w IV Niedzielę Adwentu. Mówi ona o Dawidzie jako o namaszczonym przez Boga królu, zapowiadającym Jezusa Chrystusa Mesjasza, który wyzwoli swój lud. Pierwszą i Drugą Księgę Królewską czyta się w Okresie Zwykłym (Drugą Księgę Królewską czyta się także w trzecim tygodniu Wielkiego Postu) – obydwie mówią o przymierzu Bożym i posłaniu przez Boga proroków, aby pokazywali ludziom prawe drogi postępowania.

Pierwsza i Druga Księga Machabejska

Pierwsza i Druga Księga Machabejska zostały uznane za księgi kanoniczne przez synod w Hipponie (393 r.), w Kartaginie (397 r.) i ostatecznie Sobór Trydencki (1546 r.). Powoływali się na nie często w swych pracach pisarze wczesnochrześcijańscy, tacy jak Klemens Aleksandryjski, Tertulian, Cyprian z Kartaginy, Euzebiusz z Cezarei, Ambroży z Mediolanu, Augustyn oraz Hieronim. Druga Księga Machabejska miała szczególne znaczenie, ponieważ zawierała wyraźne potwierdzenie stworzenia *ex nihilo* (2 Mch 7,28; Orygenes, *O zasadach* 2,1,5; *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 1,17,103). Zawiera także miejsca dotyczące modlitw za zmarłych (2 Mch 12,43-45), ważne dla rozwoju i obrony nauki o czyśćcu. Ponadto szczególny oddźwięk w prześladowanym wczesnym Kościele wywoływały relacje o męczeństwie w Drugiej Księdze Machabejskiej. Grzegorz z Nazjanzu, Euzebiusz z Cezarei, Jan Chryzostom, Gaudencjusz, Euzebiusz z Emezy i Leon sławili dzielność bohaterskich Machabeuszy, a Cyprian (*Zachęta do męczeństwa* 11), jak również Orygenes (*Zachęta do męczeństwa* 22-27) uważali tych żydowskich męczenników za wzór męstwa i wierności do naśladowania przez chrześcijan. Niektórzy upatrują także echa Drugiej Księgi Machabejskiej w rozważaniach Ignacego Antiocheńskiego o czekającym go męczeństwie. Kościół kanonizował później męczenników machabejskich i poświęcił ich czci bazylikę w Antiochii, w miejscu, z którym hagiografowie związali ich śmierć, poniesioną faktycznie w Jerozolimie. Wczesny Kościół czcił jednak w szczególności anonimową matkę siedmiu synów męczenników. Jej pobożność i wierność w obliczu ofiary, jaką złożyło jej siedmiu synów, skłoniła Grzegorza z Nazjanzu do utożsamienia jej z prototypem Maryi, która także miała stracić szlachetnego Syna dla słusznej sprawy (*Mowy* 15). Najwcześniejszy komentarz do Księgi Machabeuszów napisał Bellator na żądanie Kasjodora w VI w., ale dzieło to się nie zachowało.

KSIĘGI MĄDROŚCIOWE I POETYCKIE

Księga Hioba

Księgę Hioba komentowało wielu Ojców wczesnego Kościoła. Chociaż była ważna dla wielu pisarzy schyłku I i II w., dopiero od Klemensa Aleksandryjskiego i Cypriana Księga Hioba zaczyna odgrywać coraz większą rolę. Na liście jej komentatorów jest Orygenes (jego komentarz, niestety, zaginął), Atanazy z Aleksandrii, Dydym z Aleksandrii, Julian Arianin, Jan Chryzostom, Augustyn, Julian z Eklanum, Hezychiusz z Jerozolimy oraz Grzegorz Wielki. Wcześni pisarze chrześcijańscy (również ikonografowie) wykorzystywali historię i osobę Hioba zarówno w nauczaniu moralnym, jak i doktrynalnym. Odnotujmy kilka krótkich przykładów.

Liczni Ojcowie Kościoła powoływali się na Hioba jako na przykład pokory, cierpliwości, łagodności i wytrwałości w cierpieniu (por. Bazyli z Cezarei, *Homilie* 20, 7 [dotyczy pokory]; Jan Chryzostom, *Homilie do listów św. Pawła*, 1 Kor 10,4). Ujmowanie Hioba w aspekcie moralnym jest tak powszechne, że ikonografia chrześcijańska przedstawia go jako postać wyobrażająca główne cnoty, zwłaszcza cierpliwość i poddanie się woli Bożej. Hiob był często przedstawiany jako pokryty wrzodami i siedzący na kupie gnoju (Hi 2,8).

Pisarze chrześcijańscy, tacy jak Tertulian, który napisał całe dzieło o cnocie cierpliwości, rozwijają tę moralną interpretację Hioba. Tertulian w dziele *O cierpliwości* mówił swym czytelnikom, że historia Hioba została dana na świadectwo wspólnocie chrześcijańskiej. Zachęcał Kościół do naśladowania Hioba, gdyż był on zwycięskim bojownikiem, którego czci oddawanej Bogu nie zdołał podważyć nawet szatan (*O cierpliwości* 14). Także Ambroży włączył wielki temat Hioba jako wzór moralny do swego dzieła *O modlitwie Hioba i Dawida*. Dla Ambrożego Hiob był atletą odnoszącym zwycięstwo przez cierpienia. Pan rozmyślnie zachował przy życiu jego żonę, by była dla niego dodatkowym powodem pokus (Hi 2,9-10; *O modlitwie* 2,4). Hiob osiągnął zwycięstwo, kiedy Pan obwieścił jego prawość. Wybitny przykład takiej moralnej interpretacji Hioba znajdujemy w trzydziestej piątej księdze traktatu *Moralia in Job* (*Moralia*), Grzegorza Wielkiego, który przedstawia bogatą tradycję egzegetyczną dotyczącą postaci Hioba. Grzegorz patrzy na Hioba jako na typ Chrystusa; cierpienia Hioba okazały się zarówno oczyszczające, jak i odkupiające. Cierpienia, zdaniem

Grzegorza, należy przyjąć, ponieważ oczyszczają duszę człowieka i zarazem budzą w nim myśl o zjednoczeniu z Bogiem.

Niezależnie od tych w znacznej mierze moralnych interpretacji Księgi Hioba wczesny Kościół dopatrywał się specjalnego znaczenia doktrynalnego w Hi 14,4-5; 19,25-26 i 41,1. Hi 14,4-5 podsumowuje szersze rozważania o grzeszności ludzkości, jej słabości i śmiertelności. Augustyn odwołał się do tego miejsca, aby podtrzymać swe twierdzenie, że wszyscy ludzie wszystkich wieków opanowani są przez grzech i potrzebują sakramentów (np. *Przeciw dwom listom pelagian* 4,4; por. Orygenes, *Homilie do Księgi Kapłańskiej* 8,3,5; *Homilie do Ewangelii według św. Łukasza* 14,3,5). Hi 19,25-26 zawierała, w rozumieniu wczesnego Kościoła (zarówno jeśli chodzi o literaturę, jak i o ikonografię), zapowiedź przez Hioba swego cielesnego zmartwychwstania. Do miejsca tego odwoływano się w nauce o przyszłym zmartwychwstaniu umarłych (*Pierwszy List Klemensa* 26; Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 18,15). Natomiast Hi 41,1, miejsce, w którym Bóg pyta, czy Hiob jest w stanie ujarzmić Lewiatana, smoka (BT: „krokodyla"), wczesny Kościół pojmował jako tekst nauczający o odkupieniu przez Chrystusa mocą Jego zwycięstwa nad diabłem (Orygenes, *O zasadach* 4,1,5; Grzegorz Wielki, *Moralia* 33,7,14).

Księgą Hioba posługuje się liturgia w Okresie Zwykłym oraz w Mszach za zmarłych i w sakramencie chorych. Księga zachęca chrześcijan do znoszenia przeciwności w ufnym poddaniu się Bogu, do uznania ograniczoności ludzkiego poznania i do ufnej nadziei na zbawienie.

Księga Psalmów

Jeśli chodzi o autorów NT, Księga Psalmów jest najczęściej cytowaną przez nich księgą ST. W okresie Ojców Kościoła Psałterz nie stracił nic ze swego znaczenia. Do wybitnych interpretatorów Księgi Psalmów należą Orygenes, Euzebiusz z Cezarei i Grzegorz z Nyssy, Ambroży, Hieronim, Jan Chryzostom, Teodor z Mopsuestii, Augustyn, Cyryl Aleksandryjski i Teodoret.

Wiele psalmów, do których raz po raz sięgali autorzy NT, budziło również duże zainteresowanie Ojców. Zasadniczymi psalmami, które były uwzględniane w tradycjach egzegetycznych obydwu okresów, to Ps 2, 22, 34, 51, 104, 110, 118 i 119. W interpretacji psalmów, jaką przedłożyli Ojcowie Kościoła, centralne miejsce zajmował motyw mesjański.

Kilka psalmów, do których często odsyłał NT, np. Ps 69, 79, 98, 105 i 106, przyciągało w okresie patrystycznym względnie małą uwagę. Natomiast inne psalmy, np. Ps 1, 45 i 50, do których często sięgali Ojcowie, zwracały nieznaczną uwagę w NT. Ps 1 jest pod tym względem typowy. Chociaż ani razu nie jest cytowany w NT, Ojcowie niemal powszechnie traktują zwrot „szczęśliwy mąż" w w. 1-2 jako odnoszący się do Chrystusa i, w konsekwencji, do wszystkich chrześcijan. Ponadto niektórzy, dokonując ekstrapolacji niektórych tekstów, np. Rz 5,12-21 i 1 Kor 15,47, uważali, że zwrot „występny [mąż]" w w. 4-6, odnosi się do Adama, pierworodnego grzesznika (por. np. Augustyna, *Objaśnienia Psalmów* 21).

We wczesnych sformułowaniach doktrynalnych psalmy zdawały się dostarczać podstawowych elementów chrystologii Kościoła. Justyn uzasadniał dogmat o cielesnym wstąpieniu Chrystusa do nieba, odwołując się do Ps 24,7-8. Przez „bramy", występujące w tych wierszach, rozumiał bramy niebieskie, przez które Chrystus wszedł do nieba (*Apologia pierwsza* 51). Następnie Ps 132,11 posłużył Ireneuszowi za świadectwo Dawidowego dziedzictwa Jezusa, Jego urzędu królewskiego i narodzenia z Dziewicy. Ireneusz posłużył się tym wersetem w celu dopełnienia swej interpretacji Iz 7,14 (*Adversus haereses* 3,21,5). Orygenes powołał się na Ps 16,10, aby uzasadnić wzajemne związki między nauką o zstąpieniu Chrystusa do piekieł i nauką o Jego zmartwychwstaniu. Rozumował, że skoro Chrystus został zrodzony w sposób jedyny w swoim rodzaju (z dziewicy) i skoro wiódł jedyne w swoim rodzaju życie (bezgrzeszne), zwrot „bo nie pozostawisz duszy mojej w Szeolu" musi odnosić się do Chrystusa, gdyż był On także jedynym, który został wskrzeszony z umarłych. Według Orygenesa ta właśnie wyjątkowość Chrystusa nie pozwoliła Mu pozostać na stałe w świecie umarłych (*Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 1,220). Chociaż pierwszy komentarz do Księgi Psalmów napisał Orygenes, niestety zachowało się z niego tylko dziewięć homilii do Ps 36-38 i kilka innych fragmentów.

Cyprian z Kartaginy pisząc apologię dla swego „syna" Kwiryna, zestawił fragmenty z Ps 45, 46, 68 i 82 w celu poparcia tezy, że Chrystus był w pełni Bogiem. Zwłaszcza Ps 45 dostarczył Cyprianowi świadectwo boskości Chrystusa. Cyprian cytuje w. 7-8: „Tron Twój, o Boże, trwa wiecznie, berło Twego królestwa – berło sprawiedliwe. Miłujesz sprawiedliwość, wstrętna ci nieprawość, dlatego Bóg, twój Bóg, namaścił cię olejkiem radości hojniej niż równych ci losem" (*Trzy księgi świadectw przeciw Żydom do Kwiryna* 2,6)

Odwołanie się Cypriana do Ps 45 okazało się zapowiedzią odkrycia znaczenia tego psalmu. W IV w. Ps 45 znalazł się w centrum kontrowersji ariańskiej. Arianie odczytywali w. 7-8 jako dowód, że Syn Boży jest podporządkowany Bogu Ojcu. Słowa, że Chrystus został „namaszczony" przez Boga, w połączeniu z wnioskiem, że został zatem wyniesiony jedynie z powodu swej cnoty i prawego postępowania, miały z pewnością znaczyć, że jest niższy od Ojca. Odpowiedzi na to stanowisko arian udzielił m.in. Atanazy z

Aleksandrii. W pierwszej mowie ze swoich *Mów przeciw arianom* Atanazy poświęcił cały rozdział odrzuceniu rozumienia tego miejsca przez arian. Wykazanie błędności ich rozumowania polegało na uwypukleniu innych elementów w. 7, a mianowicie: „Tron Twój, o Boże, trwa wiecznie", i w. 8 – „Bóg, twój Bóg". Zdaniem Atanazego wiersze te mówią wyraźnie, że psalmista przyznaje wieczność nie tylko Bogu Ojcu, lecz jeszcze komuś innemu. Dlatego wiersze te należy odczytywać jako stwierdzenie, że Chrystus różni się od rzeczy stworzonych (*Mowy przeciw arianom* 1,12,46).

Teodor z Mopsuestii w swoim komentarzu do Księgi Psalmów nowatorsko podzielił Psałterz na pięć wielkich kategorii: psalmy doktrynalne, psalmy pochwalne, psalmy prorockie, psalmy dydaktyczne i psalmy napominające (*Commentary on the Psalms*, Devreese edition 205-206). Teodor także uważał, że autorem wszystkich psalmów kanonicznych jest król Dawid, natomiast w przeciwieństwie do powszechnego chrystologicznego ich odczytywania uważał, że jedynie cztery psalmy (Ps 2, 8, 45 i 110) zawierają proroctwa odnoszące się do Chrystusa (Devreese edition 469-470).

Także Hieronim napisał komentarz do Księgi Psalmów i Psałterz stanowił podstawę jego wielu homilii. Dwa przykłady z jego homilii pokazują, w jaki sposób kontynuował tradycję wykorzystywania psalmów w celach chrystologicznych i trynitarnych. W *Homilii 21*, która odwoływała się do tekstu Ps 92, Hieronim traktuje sformułowanie z w. 11, które brzmi: „Wywyższyłeś mój róg jak u bawołu", jako aluzję do krzyża Jezusa, przez który zatriumfował On nad szatanem i wywyższył wiernych. W *Homilii 22*, opartej na Ps 94, Hieronim pojmował w. 22 jako ostatecznie zbijający błąd arian. Wiersz ten brzmi: „Lecz Pan został uczyniony moją twierdzą" (BT: „Pan będzie moją obroną"; BW: „A Pan stał mi się ucieczką"). Ze słów tych Hieronim wyciągał wniosek, że skoro wszyscy zgadzają się, iż słowa te zostały napisane w odniesieniu do Boga Ojca i skoro wiążą one z Nim ideę bycia „uczynionym" (ideę, którą arianie wiązali z Synem Bożym), przeto rozumowanie arian jest całkowicie zwodnicze. Nawet arianom nigdy by się nie śniło, żeby przypisywać wieczność Bogu Ojcu.

Augustyn, poza tym, że Psałterz uczynił przedmiotem swego najdłuższego dzieła, będącego jakby komentarzem, *Objaśnienia Psalmów*, korzystał także z psalmów jako podstawy swego publicznego nauczania i teologicznych polemik. Na przykład, w swej rozprawie *Przeciwko dwóm listom pelagian* (27,4), akceptując pewne miejsce z *Testymoniów* Cypriana, przypomniał również czytelnikom, że Cyprian jest autorytatywnym źródłem, jeśli chodzi o dogmat o grzechu pierworodnym. Po stwierdzeniu tym przytoczył Ps 51,7: „Oto zrodzony jestem w przewinieniu i w grzechu poczęła mnie matka", zauważywszy przedtem, że jest to jeden z kilku tekstów, na które pelagianie nie potrafią znaleźć właściwej odpowiedzi.

Od początku okresu patrystycznego Psałterz zajmował poczesne miejsce w życiu Kościoła. Psalmy towarzyszyły odprawianiu Eucharystii, liturgii słowa, codziennemu oficjum, obrzędom zaślubin i pogrzebu.

Według tradycji śpiewanie psalmów na modłę antyfon wprowadził Ignacy Antiocheński. Bliższe prawdy jest przeświadczenie, że psalmy były śpiewane podczas sprawowania liturgii Kościoła od połowy II w. Klemens Aleksandryjski wspomina o psalmach wykonywanych podczas świąt (*Ekshortacja do pogan* 12; *Nauczyciel* 2,4). Także Tertulian potwierdza korzystanie z Psałterza w liturgii Kościoła. Pisał, że na agapach w jego czasach każdy uczestnik musiał wstać i zaśpiewać jakiś hymn z Pisma Świętego (*Apologia* 39). Praktyki te stały się normą. Na przełomie V w. Augustyn obronił śpiewanie psalmów w czasie sprawowania Eucharystii (*Księga przeciw Hilaremu* 1, por. *Retractationes* 2,11).

Powstający ruch monastyczny podtrzymał wielkie znaczenie Księgi Psalmów. Właśnie w tym okresie Psałterz zaczął stanowić główną część codziennego oficjum. Na Zachodzie rozwinęły się trzy różne schematy posługiwania się Księgą Psalmów. Według schematu rzymskiego (gregoriańskiego) i benedyktyńskiego śpiewano cały Psałterz w ciągu jednego tygodnia, natomiast według schematu ambrozjańskiego zwykle śpiewano wszystkie sto pięćdziesiąt psalmów w ciągu dwóch tygodni. W Kościele wschodnim psalmy zazwyczaj recytowano w ciągu jednego tygodnia, chociaż śpiewano je dwukrotnie w całości w każdy tydzień Wielkiego Postu.

Również w środowisku monastycznym zaczęto śpiewać psalmy podczas składania ślubów zakonnych. Na przykład, w *Regule św. Benedykta* Ps 119,116 został uznany za kluczowy element ceremonii przyjmowania nowicjuszy do wspólnoty mnichów. Według tej reguły nowicjusz musiał złożyć na ołtarzu pisemną prośbę o przyjęcie i głośno wyrecytować: „Podtrzymaj mnie według swojej obietnicy, bym żył; nie zawiedź mojej nadziei!" (58). Modlitwę tę następnie powtarzała trzy razy cała wspólnota.

Śpiewanie psalmów podczas ceremonii pogrzebu chrześcijańskiego można datować przynajmniej od III w. Jednym z psalmów wykorzystywanych przy tej okazji jest Ps 114. Używano go zarówno w *commendatio animae* („poleceniu duszy") w czasie umierania człowieka, jak i jako procesjonalnego śpiewu, kiedy ciało wprowadzano do kościoła i wyprowadzano z kościoła na cmentarz.

Od schyłku okresu patrystycznego nauczenie się na pamięć wszystkich psalmów stało się warunkiem udzielenia święceń kapłańskich. Zarówno drugi kanon Soboru Nicejskiego II, jak i Grzegorz Wielki przewidywali wykluczenie z urzędu kapłańskiego każdego, kto nie znał na pamięć całego Psałterza.

Podobnie jak w przypadku biblijnej literatury mądrościowej, psalmy szybko stały się dla wczesnych chrześcijan źródłem etyki i drogowskazem moralnego postępowania. Rufin we wprowadzeniu do swego

tłumaczenia części Orygenesowych *Homilii do Księgi Psalmów* pisze, że „[Orygenesa] wykład psalmów trzydziestego szóstego, trzydziestego siódmego i trzydziestego ósmego ma charakter etyczny i ma umocnić bardziej odpowiednie drogi życia; raz uczy sposobu nawrócenia się i pokuty, innym razem oczyszczenia i postępu duchowego" (*Rufinus' Preface to the Translation of Origen's commentary on Psalms 36, 37 and 38*, tłum. W. H. Fremantle, NPNF, druga seria, 3,566).

Psalmy w liturgii czyta się częściej niż jakąkolwiek inną księgę kanonu chrześcijańskiego. Używa się ich w każdej Liturgii Słowa, w Mszy św., w czasie sprawowania sakramentów, w wigiliach i w Liturgii Godzin. Służą zbudowaniu wierzących swą zapowiedzią Chrystusa, która spełnia się w NT, swym nieustannym nauczaniem wiary i nadziei oraz pokrzepiającym przypominaniem o opatrzności, miłosierdziu i mocy Boga. Psalmy są wzorcem modlitwy, wyznania grzechów, oddawania chwały i dziękczynienia.

Księga Przysłów

W literaturze patrystycznej Księga Przysłów, Księga Koheleta (Eklezjastesa) i Pieśń nad Pieśniami uważa się za grupę, stanowiącą zbiór rozważań, którego autorem jest Salomon, na temat różnych dziedzin wiedzy ludzkiej. Stosunek między tymi trzema księgami odzwierciedla *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami* Orygenesa. Wyrazista treść moralna *Księgi Przysłów* dostarczała Ojcom źródeł do pouczeń etycznych, ale rzadko komentowali całą księgę. Większość tych interpretacji zachowała się we fragmentach albo w postaci katen. Interpretacje Księgi Przysłów odpowiadają egzegetycznym podejściom poszczególnych autorów – nie może zatem budzić zdziwienia alegoryczna i duchowa egzegeza stosowana przez Orygenesa. Prz 22,20-21 („Czyż już nie pisałem tobie trzy razy [słów pełnych] rad i wskazań, by cię nauczyć prawości i prawdy, byś wiernie zdał sprawę temu, kto cię posłał?", *O zasadach* 4,2,4) uznał Orygenes za racjonalną przesłankę swego hermeneutycznego podejścia, a zwłaszcza rozumienia Biblii. Wiersze przemawiały za koncepcją wyróżniania wielu sensów w Piśmie Świętym: dosłownego (historycznego), moralnego i duchowego (alegorycznego). Odpowiadała temu nie tylko antropologia teologiczna Orygenesa (ciało/dusza/ duch), lecz także potrójna klasyfikacja chrześcijan (zwyczajni/robiący postępy/doskonali). Na szczególną uwagę ze wszystkich zachowanych pism patrystycznych na temat Księgi Przysłów zasługują *Homilie do początku Księgi Przysłów* Bazylego z Cezarei – bardzo ceniony komentarz, który był także często cytowany w katenach. Podejście Bazylego do Prz 1,1-5, podobnie jak wielu jego poprzedników (np. Hipolita w *O Księdze Przysłów*), polegało na podkreślaniu i ukazywaniu z szacunkiem nauk moralnych zawartych w tej księdze, o czym świadczą jego wykłady tych wierszy.

Chociaż egzegeta antiocheński Teodor z Mopsuestii nie przeczył kanoniczności Księgi Przysłów, przypisywał jej mniejszy stopień natchnienia, co potępił Sobór Konstantynopolitański II (553 r.). Księga Przysłów miała stać się jednak polem bitwy dla poważniejszej i bardziej długotrwałej kontrowersji, a mianowicie tej, którą wszczął Ariusz i jego zwolennicy, postulując ontologiczne podporządkowanie Syna Ojcu. W Prz 8,22 upersonifikowana Mądrość mówi: „Pan mnie powołał do życia na początku swych dróg dla swojego dzieła" (według Septuaginty), a w 8,25 Mądrość znów mówi o sobie: „Zanim góry zostały założone przed pagórkami zaczęłam istnieć". Justyn, Orygenes, Tertulian i inni patrzyli na w. 25 jako na wiersz normatywny, podkreślający „poczęcie" czy zrodzenie Mądrości, a na w. 22 jako na wiersz wyrażający podobną myśl (i w ten sposób wykluczający wszelką myśl o „stworzeniu" Mądrości). Wierszy tych używano więc przed interpretacją Ariusza w celu rozróżniania między Ojcem i Synem i między Synem a resztą stworzenia. Od wystąpienia jednak Ariusza uważano, że w. 22 mówi zdecydowanie o „stworzoności" (a nie „zrodzoności") Mądrości. Częściowo kwestia ta miała związek ze ścisłym łączeniem w NT „mądrości" z Chrystusem. Odniesienia do Logosu w Ewangelii Jana i Pawłowe odniesienia do Chrystusa jako do „mądrości Bożej" (1 Kor 1,24) oraz jako do „pierworodnego wobec każdego stworzenia" (Kol 1,15) skłoniły arian do wyciągnięcia wniosku, że Chrystus jest stworzony i, co za tym idzie, nie jest wieczny z Ojcem. Epifaniusz w rzeczywistości uważał, że Prz 8,22 zapoczątkowało kontrowersję ariańską (*Apteczka* 69,12,1).

Księga Koheleta (Eklezjastesa)

W NT nie jest bezpośrednio cytowana Księga Koheleta, i bardzo rzadko Ojcowie Apostolscy powołują się na nią. W III w. księga ta stała się przedmiotem większego zainteresowania, a pierwsze patrystyczne komentarze pochodzą od Hipolita i Orygenesa; z obydwu dzieł zachowały się jedynie fragmenty. Jeden z uczniów Orygenesa, Grzegorz Cudotwórca, napisał parafrazę zatytułowaną *Metafraza* (*Komentarz) Księgi Eklezjastesa*, która jest najwcześniejszym kompletnie zachowanym dziełem na temat Księgi Koheleta. Parafraza Grzegorza jest ważna, ponieważ proponuje nowe odpowiedzi na pozornie heterodoksyjne twierdzenia zawarte w Księdze Koheleta, zwłaszcza dotyczące hedonizmu, a także dające wyraz sceptycyzmowi. Pracę Grzegorza

charakteryzuje próba zharmonizowania tych trudnych miejsc, czy to przez przekształcenie tekstu Septuaginty na użytek swego przekładu, czy przez ustępstwo na rzecz heterodoksyjnych twierdzeń. Grzegorz przyjmował, że te nastręczające trudności twierdzenia albo są twierdzeniami młodszego, głupszego Salomona, albo jakiegoś nieokrzesanego rozmówcy. Hermeneutyka ta, sugerująca obecność hipotetycznego rozmówcy, nazywa się *prosopopoeia* i znaczy „dramatyzacja", czyli „wkładanie słów (mów) w usta występujących postaci". Użyczyła ona środków interpretacyjnych napięć występujących w Księdze Koheleta wielu następnym interpretatorom, również w czasach nowożytnych.

Prozopopeją posługiwał się zarówno Grzegorz z Nyssy w *Homiliach o Księdze Eklezjastesa*, jak i Hieronim w *Komentarzu do Księgi Eklezjastesa*, by oczyścić Salomona z zarzutów „epikureizmu". Pod koniec VI w. Grzegorz z Agrigentum napisał obszerny *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, który obok dzieła Hieronima należy do najlepszych patrystycznych komentarzy do tej księgi. W Prologu Grzegorz cytuje Prz 30,33 („Bo uciskanie mleka daje masło") i utożsamia mleko z bardziej „oczywistym" tj. dosłownym, odczytaniem tekstu, natomiast masło przedstawia u niego „tajemnicę", czyli sens duchowy. Grzegorz posługiwał się obydwoma podejściami interpretacyjnymi, ale nie szedł niewolniczo za żadnym z nich (to samo można powiedzieć o dziele Hieronima). W jego komentarzu jest obecny ton apologetyczny i moralizujący, nawiązujący do wcześniejszych dzieł (by zrównoważyć naukę „hedonistyczną"), natomiast jego skłonność do sensu dosłownego ujawnia się w większej, niż wcześniejszych autorów, akceptacji tych miejsc.

Innym tematem sprawiającym kłopoty egzegetom był sceptycyzm Koheleta, wyraźnie rzucający się w oczy w początkowych wierszach tej księgi: „Marność nad marnościami – wszystko marność" (1,2). Takie wiersze były pożywką dla idei *contempus mundi*, („pogardy dla świata"), przyswojonej później przez kościelną tradycję ascetyczną i artykułowanej nie tylko przez już wspomnianych pisarzy patrystycznych, lecz także przez komentatorów średniowiecznych.

Pieśń nad Pieśniami

Najwcześniejszy zachowany komentarz chrześcijański do Pieśni nad Pieśniami pochodzi od Hipolita. Zapoczątkowuje długą tradycję interpretacji alegorycznej, która przedstawia Chrystusa jako Oblubieńca, a Kościół jako Oblubienicę. Ta teologia zaślubin, zakorzeniona w Ef 5, miała zapanować w interpretacji patrystycznej po komentarzu i homiliach Orygenesa do Pieśni nad Pieśniami. Orygenes starał się uniknąć wszelkich interpretacji, które mogłyby dawać wyraz jakiemuś przesłaniu ziemskiemu czy cielesnemu, chociaż nie odmawiał tej księdze, jako dramatowi o małżeństwie, znaczenia dosłownego. Na przykład, rozumiał słowo: „Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust" (1,2) jako wezwanie do przybycia Oblubieńca, które przewyższa objawienia-„pocałunki" Mojżesza i proroków (*Pierwsza homilia do Pieśni nad Pieśniami* 2). Równolegle z egzegezą chrystologiczną i eklezjologiczną Orygenes interpretował Pieśń nad Pieśniami jako obraz wznoszenia się duszy do zjednoczenia z Bogiem. Hieronim przyjął egzegezę Orygenesa. To jemu, a także przekładowi Rufina tych komentarzy, zawdzięczamy zachowanie homilii Orygenesa i części jego komentarza do Pieśni nad Pieśniami.

W ten sposób interpretacje alegoryczne stały się normą we wczesnym Kościele. Często piersi oblubienicy w Pnp 4,5 i 7,8 były interpretowane jako przedstawiające historię zbawienia ST i NT. Dla Ambrożego kwiatem z Pnp 2,1 był Chrystus, który wyrósł z Dziewicy Maryi, by przynieść woń wiary całemu światu (*O Duchu Świętym* 25,38). Według Cyryla Aleksandryjskiego Pnp 3,1 opisywała niewiasty szukające zmartwychwstałego Zbawiciela w poranek Wielkanocny, a Pnp 5,1 zapowiadała Ostatnią Wieczerzę (*Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, *ad locum*). Grzegorz z Nyssy, Teodoret i Aponiusz kontynuowali w swych komentarzach do Pieśni nad Pieśniami Orygenesową interpretację Kościoła jako Oblubienicy. Grzegorz podkreślał rolę Eucharystii w zjednoczeniu Chrystusa z Kościołem. W Afryce Północnej pojmowanie przez Orygenesa Kościoła jako Oblubienicy „bez zmazy" przyczyniło się do wzbudzenia kontrowersji na temat prawdziwego zasięgu Kościoła wskutek utraty przez niego czystości czy poddania się naciskom tego świata. Pieśń nad Pieśniami została również włączona do liturgii Kościoła.

Teodor z Mopsuestii, w jaskrawym przeciwieństwie do innych interpretatorów, obrał w swym komentarzu dosłowne podejście do Pieśni nad Pieśniami. Idąc za antiocheńskimi tendencjami hermeneutycznymi, dowodził, że księgi tej nie należy pojmować jako mówiącej o Chrystusie i Kościele, lecz należy ją odczytać wyłącznie jako pieśń miłosną. Salomon napisał ją, aby śmiało sławić piękno ludzkiej miłości wobec krytyki jego małżeństwa z księżniczką egipską. W ten sposób możliwe posłużenie się tą księgą w celu zbudowania chrześcijan, zostało sprowadzone do minimum. Podejście Teodora potępił w 533 r., sto lat po jego śmierci, Sobór Konstantynopolitański II.

Mądrość Syracha (Eklezjastyk)

Aluzje do tej księgi pojawiają się już w *Didache* (4,5), *Liście Barnaby* (19,9), w tekstach Tertuliana (*Napomnienie o czystości* 2) i Klemensa Aleksandryjskiego (*Miscellanea* 1,13), który sugerował, że dzieło to napisał Salomon i że wywarło ono wpływ na greckiego filozofa Heraklita (*tamże* 2,5,24). Mądrość Syracha cytuje zarówno Hipolit (*Homilia o psalmach* 1,7), jak i Euzebiusz (*Historia kościelna* 7,30,14), a na Wschodzie cytowali ją tacy pisarze chrześcijańscy jak Bazyli z Cezarei, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy i Jan Chryzostom. Orygenes w swoich homiliach często odsyłał do Mądrości Syracha, tak jak Augustyn, zwłaszcza w swych *Objaśnieniach Psalmów*. Autorytet Mądrości Syracha potwierdziły wyraźnie synody w Hipponie (393 r.) i w Kartaginie (397 i 419 r.), które oficjalnie uznały tę księgę za kanoniczną. W VI w. Pateriusz skompilował z licznych odniesień Grzegorza Wielkiego do Mądrości Syracha quasi-komentarz, który dwa wieki później natchnął Bedę do podjęcia podobnego przedsięwzięcia. Chociaż dopiero w IX w. Rabanus Maurus napisał pierwszy pełny komentarz do tej księgi.

Księga Mądrości

Księgę tę, znaną także jako Mądrość Salomona, napisał nieznany hellenistyczny Żyd w I w. przed Chr., chociaż wielu wczesnych pisarzy chrześcijańskich, w tym Klemens Aleksandryjski, Tertulian i Cyprian, przyjmowało, że jej autorem był Salomon. Do Księgi Mądrości robi po raz pierwszy aluzję Klemens Rzymski (*Pierwszy List Klemensa* 27,5) i być może wkrótce potem Ignacy (*List do Magnezjan* 8,2b) oraz Barnaba (20,2). Innymi wczesnymi świadkami są Ireneusz (*Adversus haereses* 4,83,3), *Kanon Muratoriego* (68-70), Tertulian (*Przeciw Walentynianom* 2,2), Orygenes (*Przeciw Celsusowi* 3, 72) i Cyryl Jerozolimski (*Katechezy* 9,15). Kasjodor podaje, że zarówno Ambroży, jak i Augustyn głosili kazania o Księdze Mądrości (*Wskazania* 5), chociaż się one nie zachowały. Kasjodor polecił także Bellatorowi napisanie pełnego komentarza do Księgi Mądrości (osiem *Ksiąg wykładów o Księdze Mądrości*), chociaż ten dokument z VI w. też się nie zachował. W VII w. Pateriusz zebrał rozsiane komentarze Grzegorza Wielkiego do Mądrości Syracha i Księgi Mądrości, a w IX w. benedyktyn Rabanus Maurus napisał najwcześniejszy zachowany pełny komentarz do Księgi Mądrości. Chociaż Hieronim zaliczył Księgę Mądrości do pseudoepigrafów, Klemens Aleksandryjski i Augustyn uważali ją za kanoniczną i ich stanowisko oficjalnie potwierdziły synody w Sardes (347 r.), Kartaginie (397 r.), Trullański (692 r.) oraz Sobór Trydencki (1546 r.).

Dziewiętnaście rozdziałów Księgi Mądrości stanowiło dla Ojców niewyczerpalne źródło (sam Augustyn do Mądrości Salomona odsyła ponad osiemset razy); zwłaszcza Mdr 7,22-8,1 była ulubionym tekstem wczesnych pisarzy chrześcijańskich. We fragmencie tym Mądrość została spersonifikowana i scharakteryzowana za pomocą dwudziestu jeden przymiotów, m.in. przez takie teologicznie prowokujące stwierdzenia jak: „Jest odblaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci" (Mdr 7,26; por. Hbr 1,3), czy: „Jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przeczystym wypływem chwały Wszechmocnego" (Mdr 7,25). Przy niezliczonych okazjach wcześni pisarze chrześcijańscy łączyli Mdr 7 z takimi chrystologicznie znaczącymi miejscami NT jak Kol 1,15; 2 Kor 4,4; Hbr 1,4 i J 14,9.10 (np. Orygenes, *Zachęta do Męczeństwa* 35). Ta chrystologiczna odpowiedniość stała się szczególnie ważna w IV w. tzn. od początków arianizmu, a debata ariańska podniosła także kwestie pneumatologiczne, o których, jak się zdawało, wypowiadała się Mądrość Salomona. Na przykład, Ambroży łączył Mdr 7, 22.23 z 1 Kor 3,6-16, aby wyjaśnić rolę Ducha Świętego w udzielaniu i krzewieniu mądrości i umiejętności rozróżniania duchów w Kościele (*O Duchu Świętym* 3,6). Teolog donatysta Tykoniusz, współczesny Ambrożemu, dokonał takiego samego połączenia tekstów. W końcu księga ta stała się również znacząca dla rozwoju idei męczeństwa we wczesnym Kościele. Księga Mądrości łączyła prawe cierpienie z darem wiecznego życia (Mdr 1,12-16; 2,7-5.23; 10,1-19.22), a autor *Listu do męczenników Lionskich* (177 r.) odnosił ten stosunek do męczenników chrześcijańskich, którzy w swym cierpieniu łączyli się ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa.

PROROCY WIĘKSI

Księga Izajasza

Pierwszy komentarz do Księgi Izajasza dał wspólnocie chrześcijańskiej Orygenes. Niestety, ta obszerna praca złożona z trzydziestu ksiąg, nie zachowała się. Zostało jednak przekazanych do naszych czasów dziewięć homilii Orygenesa o Księdze Izajasza, przełożonych na łacinę przez Hieronima. Najwcześniejszy zachowany komentarz do Księgi Izajasza pochodzi od Euzebiusza z Cezarei, ucznia Orygenesa. Poza tym zachowało się

sześć homilii Jana Chryzostoma, komentarz Pseudo-Bazylego do Iz 1-16, komentarz Hieronima, komentarz Cyryla Aleksandryjskiego, komentarz Teodoreta z Cyru, scholia Hezychiusza z Jerozolimy i kateny Prokopa z Gazy.

Ogólnie rzecz biorąc, komentarze i homilie są tworem myśli chrześcijańskiej odczytującej teksty prorockie w świetle wydarzenia Chrystusa. (Takie ukierunkowanie niniejszego artyku³u zawdzięczamy esejowi R. L. Wilkena *In novissimis diebus: Biblical promises, Jewish Hopes and Early Exegesis,* „Journal of Early Christian Studies" 1[1993] 1-19.) Wiek mesjański, na który, jak często sądzili także Żydzi, miało wskazywać wiele materiału z Księgi Izajasza, miał nadejść w Jezusie. Dla chrześcijan oczekiwania mesjańskie Żydów, wyrażone w Izajaszowym zwrocie „na końcu czasów" (Iz 2,2), stały się rzeczywistością. Obietnice w Iz 2,2-4 odnosiły się do czasów cesarstwa rzymskiego, jakie nastąpiły po Chrystusie, czasów zbawienia, powszechnego Kościoła, nowej wspólnoty, która niesie Ewangelię światu.

Jeśli komentatorzy wczesnego Kościoła odczytali Księgę Izajasza, mało się interesując oryginalnym kontekstem historycznym, to dlatego, że nastał – ich zdaniem – nowy kontekst. Chociaż dla komentatorów najważniejszy był sens chrystologiczny, to jednak uwzględniali oni, czasem szeroko, historyczne uwarunkowania proroctw, a w kwestiach innych niż chrystologiczne posługiwali się alegorią.

To nowe podejście chrześcijańskie do historii doprowadziło też niektórych wczesnych chrześcijan do odczytywania innych miejsc w Księdze Izajasza jako proroctw, które zapowiadały, że Żydzi nie uwierzą w Jezusa. Tak np. zinterpretował Izajasza Orygenes (*Przeciw Celsusowi* 2,8) i Cyprian (*Traktaty* 12,1,3). Cyprian dodatkowo wykładał Iz 1,2-4 jako miejsce odnoszące się do Żydów nierozumiejących Jezusa, natomiast Tertulian odniósł Iz 1,2 do ich niewiary zarówno w Syna, jak i Ojca (*O modlitwie* 2). Ewangelizacja pogan i nieszczęścia, jakie spadły na Izrael po 70 r. po Chr., określiły kontekst chrześcijańskiej interpretacji tej księgi prorockiej.

Materiał Księgi Izajasza służył jednak we wczesnych jej interpretacjach chrześcijańskich różnym celom. Iz 1,11-14 pouczał o nieprzemijającej czystości cnót duchowych, a także o zaprzestaniu składania starotestamentowych ofiar (*List Barnaby* 2). Z Iz 1,16-20 chrześcijanin dowiadywał się o potrzebie pokuty (*Pierwszy List Klemensa* 8,4) i o chrzcie z wody na odpuszczenie grzechów (Justyn, *Apologia* 61). Klemens Rzymski w swych zainteresowaniach eklezjologicznych znajdował w Iz 60,7 prorockie potwierdzenie apostolskiego urzędu biskupów i diakonów (*Pierwszy List Klemensa* 42,5), natomiast Cyprian w swych eklezjologicznych kłopotach odkrywał w Iz 2,12; 14,13-16 zachętę do pokory i wyzbycia się pychy (*Listy* 54,3). Oczywiście, fragment o cierpiącym Słudze, Iz 53,1-12, kształtował zarówno wiarę, jak i praktykę Kościoła. Klemens Rzymski przytoczył cały ten fragment, aby pouczać wiernych o pokorze na przykładzie Pana Jezusa Chrystusa (*Pierwszy List Klemensa* 16). Orygenes cytuje prawie cały ten urywek, aby objaśnić zapowiedź śmierci Zbawcy za grzeszników – śmierci, która miała okazać się dobrodziejstwem, zbawieniem (*Przeciw Celsusowi* 2,54-55). Również dla Atanazego Iz 53,
3-10 było proroctwem o śmierci Chrystusa – śmierci, którą Ten, który miał naturę Boską, poniósł dla zbawienia wszystkich, a nie ze względu na siebie samego (*O wcieleniu słowa* 34). Grzegorz z Nazjanzu odczytuje Iz 53,4.5 w duchu 2 Kor 5,21 i Ga 3,13. Pan utożsamił się z grzechem i przekleństwem w takim sensie, że wziął je na siebie, niósł je i zdjął z grzeszników (*Listy* 101). Dla Augustyna Iz 53,7 wskazuje na pierwsze – uniżone, ukryte, ciche – przyjście Chrystusa, po którym nastąpi Jego przyjście pełne chwały (*Homiletyczny wykład Ewangelii św. Jana* 4,2).

W procesie konfliktów doktrynalnych i rozwoju doktryny materiał z Księgi Izajasza odgrywał wiele ról. Ireneusz dowodził przeciwko Teodocjonowi, Akwili i ebionitom, że w Iz 7,14 jest mowa o poczęciu z *dziewicy*, a nie z młodej kobiety. Bóg czuwał nad przekładem z hebrajskiego na grecki (Septuaginta) i przekład ten jest zgodny z wiarą apostolską (*Adversus haereses* 3,21,1-4). Wbrew gnostykom, którzy alegoryzowali proroctwa Izajasza dotyczące końca czasów, czyniąc z nich idee odnoszące się do gnostyckiej pleromy, Ireneusz dowodził, że nie mają one z taką interpretacją nic wspólnego. Mówiły raczej – zgodnie z Apokalipsą św. Jana – o nastaniu czasów królestwa i odnowieniu stworzenia (*Adversus haereses* 5,35,1-36,3). Również wbrew gnostykom Ireneusz łączył proroctwa z Iz 11,1-4 i 61,1-2 z chrztem Jezusa i zstąpieniem na Niego Ducha Świętego, o czym jest mowa np. w Mt 3,16-17. Przez to przeciwstawiał się tezie gnostyków, że z pleromy zstąpił na Jezusa duchowy „Chrystus" (*Adversus haereses* 3, 9,3; 3,17,1).

Orygenes upatrywał w dwóch serafinach, o których wspomina się w Iz 6, Syna i Ducha Świętego (*Homilie o Księdze Izajasza* 1,2; *O zasadach* 1,3,4). Mogło to dać powód do napisania anty-Orygenesowego traktatu *O wizji Izajasza* 6,1-7. Hieronim także dał wyraz swoim zastrzeżeniom do tej interpretacji Orygenesa w swym *Komentarzu do Księgi Izajasza* (3,6,2) i w liście do Damazego (*Listy* 18A,4, 1-5,7). Hieronim dostrzega Chrystusa w Panu siedzącym na tronie i przemawiającym, a w serafinach – obydwa Testamenty.

Roli Księgi Izajasza w dyskusjach teologicznych nie należy ograniczać do dysputy nad wizją z rozdziału 6. Dużo materiału z niej zajmowało ważne miejsce w rozwoju doktryny trynitarnej. Arianie posługiwali się Iz 1,2, aby obalić twierdzenie, że chrystologiczny termin „zrodzony" odnosi się do udziału Syna w naturze Ojca. Według nich prorok używał terminu „syn" w odniesieniu do tych, którzy nie mają natury podobnej do Boga

(Euzebiusz z Nikomedii, *List do Paulina z Tyru*; Aleksander Aleksandryjski, *List do Aleksandra z Tesaloniki* 10-11; Atanazy, *Obrona definicji nicejskiej* 9-10). Aleksander Aleksandryjski jednak wyjaśniał, że miejsce odnosiło się do tych, którzy zostali adoptowani jako synowie Boży, a nie do Syna, który był Synem z natury (*List do Aleksandra z Tesaloniki* 32). Na Iz 45,14 powoływał się Atanazy, aby dowieść Boskiej istoty Syna, gdyż mówi się w tym miejscu o oddawaniu Mu czci (*Przeciw arianom* 2,23), natomiast Ambroży przytaczał to miejsce, by uzasadnić jedność substancji Boskiej (*O wierze chrześcijańskiej* 1,3,27). Według Bazylego Wielkiego Iz 48,16 mówi o Boskiej naturze Ducha Świętego (*Przeciw Eunomiuszowi* 3,2,4; *O Duchu Świętym* 19,49). Iz 53,8 było miejscem szczególnym. Aleksander Aleksandryjski przytoczył je dwa razy w swym *Liście do Aleksandra z Tesaloniki* (21,46) w celu podkreślenia, że Syn został zrodzony z Ojca, ale dodaje, iż Jego hipostaza i Jego zrodzenie pozostają poza możliwościami ludzkich dociekań. W ten sposób Aleksander starał się zapobiec ariańskim spekulacjom na temat zrodzenia Syna. Jednakże arianie posługiwali się tym tekstem, by zapobiec braniu zbyt na serio sformułowań nicejskich o Synu, mającym taką samą substancję jak Ojciec; Syn był w ich mniemaniu podporządkowany Ojcu (formuła sirmijska [*blas-femia*] w piśmie Hilarego, *O synodach* 11). Cyryl Jerozolimski jednak sądził, że słowa proroka mówią o wieczności Syna (*Katechezy* 11,5).

W liturgicznym używaniu ST przez Kościół Księga Izajasza zajmuje miejsce zaraz po Księdze Psalmów. Czyta się ją w Adwencie, w okresie Bożego Narodzenia, w Wielkim Poście i w Wielkim Tygodniu. Czytania te przypominają ludowi Bożemu, że święty, sprawiedliwy Bóg dał nam we wcielonym Synu cierpiącego, ale ostatecznie zwycięskiego zbawcę.

Księga Jeremiasza

Zachowało się dwadzieścia homilii Orygenesa o Księdze Jeremiasza po grecku i czternaście po łacinie. Fragmenty komentarzy Cyryla Aleksandryjskiego do tej księgi można znaleźć w katenach. Zachował się komentarz przypisywany Janowi Chryzostomowi, ale jego autorstwo jest sporne. Komentarz Teodoreta do Księgi Jeremiasza traktuje zarówno o tej księdze, jak i o Lamentacjach i Księdze Barucha. Komentarz Hieronima do Księgi Jeremiasza jest chyba ostatnim. W katenach zachowały się także fragmenty komentarzy do Księgi Jeremiasza Efrema (czy Pseudo-Efrema).

W Księdze Jeremiasza wcześni Ojcowie Kościoła znajdowali materiał, który mówił im o ich miejscu w historii zbawienia, posłudze, etyce i moralności oraz problemach teologicznych.

Ulubionym tekstem, jeśli chodzi o samookreślenie się chrześcijan wobec innych grup, jest Jr 2, 12-13, gdzie prorok gromi lud za zapominanie o Panu i wykopywanie „cystern popękanych". Przeciwników tych zestawia się z Kościołem, wiarą chrześcijańską, tak że mogą nimi być Żydzi (Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 14,1; Tertulian, *Przeciw Żydom* 13) lub heretycy (Ireneusz, *Adversus haereses* 3,24,1). Wezwanie proroka Jeremiasza skierowane do ludu, by obrzezał swe serca zgodnie z oczekiwaniem nowego przymierza (4,3-4), przybiera formę prośby kierowanej do Żydów, aby nawrócili się na chrześcijaństwo (Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 28,2) i rękojmi tożsamości jednego Boga proroka i apostoła Nowego Przymierza (Tertulian, *Przeciw Marcjonowi* 1,20,4). Afrahat pojmuje Jr 6, 30 jako wskazówkę, że królestwo Boże zostało odebrane Żydom, którzy zostali odrzuceni (*Rozprawy* 5,21). Księga Jeremiasza staje się w tym przypadku niejako echem orędzia i samorozumienia Kościoła.

Księga Jeremiasza dostarcza także nauk moralnych. Jr 5,8 służy porównaniu lubieżnego zachowania się z zachowaniem się koni (Ireneusz, *Adversus haereses* 5,8,3; Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 9,13). Jr 9,23-24 pełni funkcję wezwania do pokory chrześcijańskiej (*Pierwszy List Klemensa* 13) i zachęty do ufności w Bogu i oddawania Mu chwały (Cyprian, *Traktaty* 12, 3,10). Jr 20,9 poucza, według Orygenesa, o potrzebie wyznania grzesznych słów pałających w sercu grzesznika i o żalu za nie (*Homilie o Księdze Jeremiasza* 19,8-9).

W rozwoju nauki Kościoła materiał Księgi Jeremiasza odgrywał ważną rolę. Wyjaśnienie bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa, jakie podał Ireneusz w polemice z tymi, którzy utrzymywali, że był On jedynie człowiekiem, opiera się na Jr 17,9: „Jest człowiekiem, a któż potrafi go poznać" (według Septuaginty). Tekst ten mówi o człowieczeństwie Pana, ale także o bezkresnej głębi Jego bóstwa objawionej jedynie przez Boga. Chrystus jest Synem Człowieczym i Synem Bożym (*Adversus haereses* 3,18,3; 3,19,2; 4,33,11). Zdaniem Tertuliana do tego samego miejsca może – polemizując z Marcjonem i Żydami – odwoływać się chrześcijańska nauka o dwóch przyjściach Chrystusa – jednym w uniżeniu i drugim chwalebnym (*Przeciw Marcjonowi* 3,7).

Grzegorz z Nazjanzu w swoich rozważaniach o Bogu poświęcił dużo miejsca wyjaśnianiu niepojmowalności Boga, opierając się na Jr 23,24 (*Mowy* 2,8-11). Na Orygenesie robiło duże wrażenie Jr 20,7: „Zwiodłeś mnie, Panie, i jestem zwiedziony" (BW). Miejsce to przedstawia Boga jako ojca czy lekarza, który może zwodzić dziecko czy pacjenta dla jego ostatecznego dobra. Powinno ono uświadamiać wierzącym ich dziecinny stan umysłu, tak że Bóg poucza ich jak dzieci, nie jak dorosłych (*Homilie o Księdze Jeremiasza* 19,20).

W kontrowersji na temat Trójcy Świętej Atanazy przytaczał Jr 2,13, miejsce odnoszące się do Ojca: „Mnie, źródło żywej wody". Ponieważ Syn jest życiem (J 14,6), przeto jest absurdalne, gdy arianie przypuszczają, że

„był czas, gdy Go nie było". Uczyniłoby to Ojca wyschniętym źródłem pozbawionym życia (*Obrona definicji nicejskiej* 3,12; *Mowy przeciw arianom* 1,19). Ten sam biskup aleksandryjski przytaczał Jr 9,10 (9,9 w Septuagincie) i 23,22 (23,18 w Septuagincie) na poparcie formuły nicejskiej mówiącej, że Syn jest z istoty czy substancji Ojca (*List do Afrykańczyków*). Atanazy upatruje w greckim sformułowaniu tych tekstów (*hypostemati*, *hyparksis*) prorockie poświadczenie języka nicejskiego.

Poza tym, ponieważ wczesna wspólnota chrześcijańska odczytywała proroków w świetle nowego wieku, zapoczątkowanego przez wydarzenie-Chrystusa, Księga Jeremiasza dostarczała jej wizji chrystologicznej i soteriologicznej. Orygenes odczytywał Jr 11,19: „Włóżmy drewno w chleb jego" (BW) jako miejsce wskazujące na ukrzyżowanie Chleba Życia, Nauczyciela, Słowa rękami tych, którzy sprzeciwiali się Jego naukom (*Homilia o Księdze Jeremiasza* 10,2). Także Atanazy łączy drzewo, drewno z Jr 11,19 z prorocką zapowiedzią krzyża (*O wcieleniu Słowa* 35). Oczywiście Ojcowie przyznawali szczególne miejsce Jr 31,31-34, tekstowi mówiącemu o nowym przymierzu. Ireneusz podkreśla nowość, tzn. jego wolność, błogosławieństwo Ducha, wiarę w Chrystusa, nowy sposób życia, różniący się w pewien sposób od przymierza Mojżesza. Podkreśla jednak także jedność, która z Bożego postanowienia łączy obydwa przymierza (*Adversus haereses* 4,9,1; 4,33,14). Cyprian w swych traktatach przytacza cały ten fragment, mówiąc o prorockim oczekiwaniu nowego przymierza i przymierza z Kościołem pogan (*Traktaty* 12,1,11). Zdaniem Hieronima miejsce, wraz z innymi, wskazuje, że aż do końca czasów sprawiedliwość ludzi nie będzie doskonała (*Dialog przeciw pelagianom* 2,25-26). Według zaś Augustyna miejsce to podkreśla błogosławieństwo mocy do wypełnienia Prawa dzięki temu, że Duch wypisze je w ludzkich sercach. Bojącymi się stają się ci, którzy mają upodobanie w Prawie; kto wykracza poza nie, staje się miłującym (*Duch a litera* 32-42).

W liturgii Księgę Jeremiasza czyta się w Okresie Zwykłym, w Wielkim Poście i w Mszach obrzędowych, w tym pokutnych, przy zawieraniu małżeństwa, przy udzielaniu chrztu dorosłym, składaniu ślubów zakonnych i o powołania. Słowa proroka Jeremiasza napominają wierzących, by dążyli do prawego życia, nie trzymając się Prawa wypisanego na kamieniu, lecz tego, które pisze Duch Boży w naszych sercach.

Lamentacje

Euzebiusz podaje, że posiadał pięć ksiąg *Komentarza do Lamentacji* Orygenesa (*Historia kościelna* 6,32,2). Niestety, zachowały się z nich tylko fragmenty. Teodoret zamieszcza uwagi o Lamentacjach w swym *Komentarzu do Księgi Jeremiasza*. Z komentarza Olimpiodora do Lamentacji także zachowały się jedynie fragmenty w katenach.

Jak słusznie zauważa Victor Manuel Fernández w swoim komentarzu do Lamentacji zamieszczonym w niniejszym tomie, ważnym tekstem dla wczesnych chrześcijan było Lm 4,20. Niezależnie od tego, że tekst ten odnoszono do Chrystusa jako duchowego pokarmu wierzących, wcześni chrześcijanie dopatrywali się w Lm 4,20 zapowiedzi wcielenia, krzyża i męki Chrystusa. Ponieważ nos, organ służący do oddychania, wystaje nieco z twarzy, Justyn uważał, że pośrodku ludzkiej twarzy zarysowuje się krzyż. W ten sposób Lm 4,20: „Tchnieniem nozdrzy naszych jest Chrystus Pan" (BW: „Tchnienie ust naszych, Chrystus Pan"; BT: „Pomazaniec Pański – nasze tchnienie") zapowiadało, według Justyna, ukrzyżowanie Chrystusa (*Apologia* 55,1-6). Również Ireneusz dopatrywał się w Lm 4,20 zapowiedzi męki Pana. Podkreśla jednak zarówno odniesienie do „tchnienia" w 4,20a, które przekłada słowem „Duch", jak i do frazy „w jego cieniu". Takie połączenie terminów było proroctwem gorzkiego, skrytego wcielenia („w jego cieniu") Ducha Chrystusa (*Dowód prawdziwości nauki apostolskiej* 71). Także w rozumieniu Orygenesa miejsce to mówiło o pierwszym przyjściu Chrystusa Pana, pokornym wcieleniu (*Homilie o Księdze Jozuego* 8,6). Jednakże zwrot „cień, w którym żyjemy" (BT: „w jego cieniu będziemy żyć") mógł także odnosić się do śmiertelności w obecnym wieku, która rzuca cień nawet na doświadczanie przez wierzących nieśmiertelności w tym życiu (*Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* 15,12). Aleksandryjczyk odczytywał to miejsce także w sensie umiarkowanie pozytywnym jako mówiące o obecnym doświadczeniu chrześcijanina. „Jego cień, w którym żyjemy wśród narodów", kontrastuje z cieniem Prawa, w którym żyją nieodkupieni. Żyjący w cieniu wierzący ma pewien udział w Chrystusie, jako drodze, prawdzie i życiu, ale jest to uczestnictwo jakby przyćmione. Wierzący ciągle oczekuje doskonałego odkupienia w przyszłości (*Komentarz do Pieśni nad Pieśniami* 3).

Jak więc widzimy, język Lm 4,20 mógł służyć zrozumieniu przez chrześcijanina obecnego stanu napięcia między dwoma światami, światem śmierci i żałości oraz światem nieśmiertelności i radosnego uniesienia – stanu odzwierciedlającego mękę Pana przed Jego chwałą. Takiego samego tematu dopatrywano się w Lm 3, 34: „Gdy pod nogami się depcze wszystkich jeńców kraju". Grzegorz z Nazjanzu dostrzegał w tych słowach odniesienie do ciała i cielesności („kraju") tarasującego chrześcijaninowi („jeńca") drogę do Boga (*Mowa teologiczna* 2,12 [*Mowy* 28,12]). Tematu walki chrześcijanina żyjącego w stanie obecnym doszukiwano się nadto w Lm 3,27.28.30.31. Te wiersze posłużyły Hieronimowi za podstawę do opisania charakteru ascetycznego życia anachoretów. I w końcu, wcześni chrześcijanie znajdowali w Lamentacjach słowa, które mogły wyrażać ich

głęboką żałość. W swej *Mowie pogrzebowej na śmierć Melecjusza*, biskupa Antiochii, Grzegorz z Nyssy zacytował Lm 1,4: „Drogi Syjonu w żałobie". Grzegorz wiedział, że Jeremiasz wypowiedział te słowa dawno temu w związku ze swym głębokim smutkiem z powodu konieczności opuszczenia Jerozolimy, lecz te słowa żałości odczuwano także jako aktualne we wspólnocie opłakującej Melecjusza.

Księga Barucha

Księga Barucha, do której Ojcowie Kościoła często odwoływali się jako do księgi stanowiącej integralną część Księgi Jeremiasza, dostarczyła bogatego materiału wczesnej myśli chrześcijańskiej. Teodoret odnosił się do niej w swym komentarzu do Księgi Jeremiasza, a również Olimpiodor napisał do niej komentarz. Księga Barucha wywierała wpływ na kształtowanie się myśli Kościoła w zakresie eschatologii, objawienia i wcielenia, a nadto gnozy chrześcijańskiej i świętości małżeństwa.

Ireneusz, najwcześniejszy Ojciec Kościoła, który przytacza Księgę Barucha, rozumie słowa skierowane do Jerozolimy w 4,36-37; 5,1-9 jako prorockie oczekiwanie przez Jeremiasza odnowy eschatologicznego Jeruzalem w królestwie poprzedzającym nastanie nowej ziemi (*Adversus haereses* 5,35,1-2). Interpretował także Ba 3,37[38], gdzie mówi się o Bogu rozmawiającym z ludzkością, jako słowa, które wypełniły się w prorockiej posłudze objawieniu za pośrednictwem Słowa Ojca, a także w posłudze objawieniu samego wcielonego Słowa (*Adversus haereses* 4,20,4.8). Tertulian nawiązywał do tego miejsca, mówiąc o posłudze objawieniu Słowa Bożego w całej historii odkupienia (*Przeciw Prakseaszowi* 16,3). Nawet później, w IV w., Ba 3,37[38] kojarzono z wcielonym życiem Syna pośród ludzkości. To właśnie wtedy Bóg rozmawiał z ludzkością (Ambroży, *O wierze chrześcijańskiej* 5,18,222). Według Klemensa Aleksandryjskiego Ba 3,13, obiecujące wieczny pokój temu, który chodzi drogami Bożymi, mówi o szczęśliwości idącej za poznaniem (*Wychowawca* 1,10). Klemens znajdował także w słowach Ba 3,10, mówiących o skalaniu się Izraela w cudzym kraju, ostrzeżenie przed zażyłością z obcym partnerem (tj. nie małżonkiem).

Chrześcijanie z IV w. sięgali także do Księgi Barucha, formułując swą naukę o Trójcy Świętej. Atanazy interpretował Ba 3,12 w taki sam sposób, w jaki posługiwał się tekstami Jr 2,13; 17,12 przeciw arianom. Jeśli Ojciec jest „źródłem mądrości", nie mógł nigdy być bez Syna, byłby wówczas wyschniętym źródłem (*Obrona definicji nicejskiej* 3,12; *Mowy przeciw arianom* 1,19). Ponadto słowa z 4,20,22, dotyczące wieczności Boga, stanowiły dla Atanazego podstawę w dowodzeniu wieczności Syna. Wbrew arianom, mówiącym: „był czas, kiedy Go nie było", Atanazy argumentuje, że Ten, który wyraża i objawia Ojca (por. np. Mt 11,27; J 14,8-9; Hbr 1,3), który jest wieczny, musi sam być wieczny (*Mowy przeciw arianom* 1,12). Hilary, mając to samo na celu, a mianowicie ukazanie boskości Syna i ukazanie Go jako osoby odrębnej od Ojca, cytuje Ba 3,35[36]-37[38] (*O Trójcy Świętej* 4,42). W przeciwieństwie do posługiwania się tym tekstem przez arian, którzy odwołując się do języka w 3,35[36], wnosili o wyłącznej jedyności Boga, aby podkreślić odrębność Ojca i Syna, Hilary obiera inną drogę. Kładzie nacisk na 3,35[36]-37[38], aby pouczyć, że ST poświadcza istnienie Syna, „Boga", który zamieszkał wśród ludzi na ziemi (3,36[37]-37[38]). Więc termin „Bóg" (3,35[36]) nie może być przyznany jedynie Ojcu, gdyż On rozmawiając z ludzkością, nie wcielił się na ziemi (3,36[37]-37[38]).

Księga Ezechiela

Dla dopełnienia ze wszech miar pożytecznego omówienia patrystycznych komentarzy do Księgi Ezechiela i posługiwania się przez Ojców Kościoła tekstem Ez 37 i 47, jakie przedstawił w niniejszym tomie w swym komentarzu tej księgi J. A. Ruiz, warto jeszcze poczynić parę uwag.

Wczesny Kościół uważał wizję Boga w Ez 1 za wizję centralną w częściowym, postępującym objawianiu przez Boga ludzkości swej natury. Według Ireneusza naturę wizji w rozdziale pierwszym objaśnia Ez 1,28: była to wizja tego, co podobne do chwały Boga. Jest ona zatem przyczynkiem do podjętego przez Ireneusza zagadnienia postępu ludzkości – zgodnego z ekonomią zbawienia – na drodze ku coraz bardziej bezpośrednim wizjom Boga. Prorocy nie oglądali Boga tak, jak miał Go oglądać Syn, a wizja wcielonego Syna antycypowała pełniejszą wizję Boga w królestwie eschatologicznym. Również według Orygenesa wizja opisana w Ez 1,15 nie jest bezpośrednio widzeniem Boga. Jest to wizja dobrych rzeczy, rodzaj życia osiągalnego przez wierzących w obecnym wieku. Jednakże jest to tylko *cień* pełnego życia dostępnego w przyszłej chwale, gdy nie będziemy już mieli ciała i będziemy zjednoczeni z Bogiem i Jego Synem (*Rozmowa z Heraklidesem* 173-174). Podobnie w rozumieniu Grzegorza z Nazjanzu wizja Ezechiela nie była oglądaniem istoty czy natury Boga. Żaden człowiek w obecnym stanie rzeczy, przed chwałą eschatologiczną, nie widział natury czy istoty Boga (*Mowa teologiczna* 2,19; por. 17 [*Mowy* 28,19]).

Dla Aleksandryjczyków, Klemensa i Orygenesa, Ez 18,4: „Umrze tylko ta osoba, która zgrzeszyła", stanowiło podstawę do rozważań nad świętością i naturą śmierci. Klemens (*O doskonałości duchowej* 3,140)

dowodził, że miejsce to odnosi się w taki sam sposób do chrześcijan odrzucających złe namiętności, w jaki odnoszą się one do słów Pawła mówiących o śmierci starego człowieka i powstaniu do życia (Ef 4,22.24). W ten sposób można się stać ofiarą godną przyjęcia (por. Rz 12,1). Orygenes jednak odczytywał to miejsce inaczej. Świadczą o tym jego rozważania o śmierci duszy, śmiertelności i nieśmiertelności. Według niego miejsce to mówi o śmierci duszy, gdy ulega ona grzechowi, a więc o odłączeniu jej od Boga, tzn. życia (*Homilie o Księdze Kapłańskiej* 9,11; *Rozmowa z Heraklidesem* 168-172; *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 13,59).

Dla Grzegorza z Nyssy, który polemizował z ideą, że wcielenie obejmowało jedynie ciało ludzkie, a nie duszę ludzką, Ez 18,20 miało charakter decydujący. Grzegorz rozumował, że jeśli Chrystus przyszedł, by zbawić zgubionych, to znaczy, żeby zbawić cały ich byt. Ez 18,20 mówi o śmierci grzesznej duszy, tak jak 18,4, która, według niego, nastąpiła bezpośrednio po upadku pierwszego człowieka, ponieważ ludzkość odeszła wówczas od Boga; śmierć cielesna nastąpiła później. Ponieważ więc ludzkość spotyka śmierć zarówno duchowa, jak i cielesna, Zbawca musiał wziąć na siebie wszystko, co zostało utracone (*Przeciw Eunomiuszowi* 2,13).

Ponadto dla wczesnych chrześcijan rozdz. 18 mógł odgrywać ważną rolę, pouczając o potrzebie pokuty i wytrwałości w życiu chrześcijańskim. Ez 18,18-32 mówiące, że Panu zależy raczej na pokucie i prawości grzesznika, niż na jego śmierci, oraz pouczające o tym samym 33,11 były miejscami, na które często się powoływano (czynili to np. Atanazy Aleksandryjski, *Listy* 3 [Wielkanoc 331 r.]; *Żywot św. Antoniego* 18; Bazyli z Cezarei, *Listy* 41,2; Hieronim, *Listy* 122,1; 147,3). Pouczające może być dużo wcześniejsze posłużenie się przez Tertuliana Ez 33,11, gdyż dowodzi, jak odmienna atmosfera teologiczna może doprowadzić do odmiennego odczytywania tego samego tekstu. Tertulian odwołuje się do tego miejsca przeciw teologicznemu dualizmowi Marcjona, który przyjmuje istnienie dwóch bogów, jednego dobroci i drugiego sprawiedliwości. Dostrzega w nim potwierdzenie wiary w jednego Boga, który w swym miłosierdziu oczekuje na pokutę grzesznika, ale który też sprawiedliwie wymierzy mu karę. Miejsce to, zdaniem Tertuliana, mówi też o jednym Bogu, którego mogą kochać ci, którzy są Mu posłuszni, lecz którego powinni bać się grzesznicy (*Przeciw Marcjonowi* 2,13).

W końcu należy zauważyć, jak wczesny Kościół często pojmował błogosławieństwo nowego przymierza w Ez 36,25-27. Pan obiecał Izraelowi oczyszczenie wodą, nowe serce i nowego ducha. Obietnice te spełniły się w rozumieniu wczesnych chrześcijan w odrodzeniu mocą chrztu (por. np. Grzegorz z Nyssy, *O chrzcie Chrystusa*; Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 3,15; 16,30).

W liturgii Kościoła czyta się Księgę Ezechiela w wigilię Wielkanocy, w Zielone Święta, w uroczystość Chrystusa Króla, w V Niedzielę Wielkiego Postu i w Okresie Zwykłym. Prorok zachęca wspólnotę wierzących, by mieli na względzie błogosławieństwa Nowego Przymierza, zmartwychwstanie, uświęcające dzieło Ducha Świętego i królewską łaskawość Boga w zbawieniu.

Księga Daniela

Niektóre części Księgi Daniela zajmowały szczególne miejsce w myśli i praktyce Kościoła. Materiał Księgi Daniela był przedmiotem traktatów teologicznych, polemicznych i apologetycznych, a także komentarzy. Motywy obecne w opowiadaniach tej księgi prorockiej były także bardzo popularne w ikonografii kościelnej.

Postępowanie Daniela i jego towarzyszy, opisane w pierwszym rozdziale, jest dla Hipolita przykładem wierności i czystości oczekiwanej od chrześcijan (*Komentarz do Księgi Daniela* 1,8,12). Dowodzi także, według Orygenesa, autentyczności Daniela jako prawdziwego proroka Kościoła w odróżnieniu od fałszywych proroków pogan (*Przeciw Celsusowi* 7,7).

Kamień, który odłączył się od góry, mimo że nie dotknęła go ręka ludzka (Dn 2,34.35), był interpretowany chrystologicznie, w kontekście przymierza, i eklezjologicznie. Miał oznaczać: dziewicze poczęcie i tajemnicze wcielenie Syna Boga Ojca (Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 76,1; Efrem, *Komentarz do Księgi Daniela* 5,206); chwalebne, pełne mocy, niszczące drugie przyjście Chrystusa na końcu czasów, kładące kres doczesnym królestwom, aby ustanowić królestwo wieczne (Ireneusz, *Adversus haereses* 5,26,1-2; Tertulian, *Przeciw Żydom* 14); nadejście nowego przymierza, prawa, które przewyższy i zamknie stare prawo i zastąpi je nowym, obrzezaniem duchowym (Tertulian, *Przeciw Żydom* 3); Kościół, Ciało Chrystusa, który rozszerzył się na całą ziemię (Tykoniusz, *Księga reguł* 1), i dlatego ci, którzy mówią o skażeniu i podziale Kościoła (np. donatyści), nienawidzą swego brata i potykają się ślepi o skałę (Augustyn, *Homilia o Pierwszym liście św. Jana* 1,18,13). Takie interpretacje często pozostają pod wpływem licznych obrazów biblijnych „kamienia" i „góry".

Trzech młodzieńców w piecu ognistym (Dn 4), których nie pochłonął ogień, było ważnym obrazem soteriologicznym we wczesnej sztuce chrześcijańskiej. Powszechne kojarzenie czwartej postaci, która poza nimi była w piecu, z Chrystusem, Synem Bożym odnajdujemy już w pismach Ireneusza (*Adversus haereses* 4,20,11) i Hipolita (*Komentarz do Księgi Daniela* 3,92). Pokuta zaś Nabuchodonozora (Dn 4,25-37) posłużyła za przykład pobudzania innych do pokuty i poprawy (Tertulian, *O pokucie* 11). Hieronim w swym *Komentarzu do Księgi*

Daniela kładł nacisk na historyczne i dosłowne odczytywanie doświadczeń Nabuchodonozora, odmawiając im wszelkich symbolicznych odniesień.

Opowiadanie o Danielu w jaskini lwów (Dn 6) było cennym materiałem dla medytacji wczesnego Kościoła. Modlitwa Daniela, będąca jego odpowiedzią na wydany przez króla dekret i jego cudowne zachowanie się przy życiu, były wzorem nieustannej modlitwy chrześcijan i dostąpienia błogosławieństwa (Orygenes, *O modlitwie* 12,2; 13,2). Cierpienia Daniela doznane z rąk Dariusza pouczają, że chrześcijan spotyka prześladowanie ze strony złych ludzi i dlatego nie powinni wszczynać sporów miedzy sobą (*Pierwszy List Klemensa* 45). Według Cypriana także wskazują, że w wierze i nadziei jest miejsce na bojaźń Bożą (*Traktaty* 12,3,20). Historia o Danielu była często przedstawiana we wczesnej ikonografii kościelnej jako obraz budzący nadzieję na zbawienie, zmartwychwstanie.

Szczególne zainteresowanie wczesnych chrześcijan budziły cztery bestie z Dn 7 i cztery części obrazu z Dn 2. W większości interpretacji pierwsze trzy bestie miały oznaczać królestwa Babilonu, Persji (Medo-Persji) i Grecji. Za czwarte królestwo uważano powszechnie Rzym (Hipolit, *Komentarz do Księgi Daniela* 7,1-7), zgodnie z Cyrylem Jerozolimskim, który twierdził, że interpretacja ta wywodzi się z tradycji Kościoła (*Katechezy* 15,13). Komentatorzy syryjscy proponują jednak alternatywne rozumienie czwartego królestwa. Interpretacja Afrahata nie do końca jest przejrzysta. Z jednej strony wydaje się, że utożsamia on czwarte królestwo z Rzymem, ale z drugiej strony odnosimy wrażenie, iż wierzy, że trzecie i czwarte królestwo wspólnie oznaczają królestwo Aleksandra, czyli Grecję (*Rozprawy* 5,19). Efrem w swym *Komentarzu do Księgi Daniela* (5,206) wymienia te cztery królestwa jako królestwa Babilończyków, Medów, Persów (Cyrus) i Greków (Aleksander).

„Mały róg" z Dn 7,8 rozumieli Ojcowie Kościoła zarówno historycznie, jak i eschatologicznie. Hipolit w jednym miejscu odnosił go do Antiocha Epifanesa, ale w innych do Antychrysta (*Komentarz do Księgi Daniela* 2,2-3; 3,7,19). Hieronim, wbrew Porfiriuszowi, podkreślał bezcelowość rozumienia przez „mały róg" Antiocha, a nie Antychrysta, ale wydaje się dopuszczać ortodoksyjną interpretację upatrującą w nim Antiocha, będącego proleptycznym (z wyprzedzeniem) urzeczywistnieniem czy typem Antychrysta (*Komentarz do Księgi Daniela* 7,7-8; 8,5.9.14). Syryjscy komentatorzy wolą, jak można było oczekiwać, interpretację historyczną. Dla Afrahata (*Rozprawy* 5,20) i Polichroniusza (*Komentarze do Księgi Daniela* 11) zwrot „mały róg" oznacza Antiocha, zgodnie z identyfikacją czwartego królestwa.

Jeśli jednak chodzi o interpretację wyrażenia „Syn Człowieczy" w Dn 7,13, nie tak łatwo określić stanowisko syryjskich komentatorów. Polichroniusz nie utożsamia go z nikim, Afrahat (*Rozprawy* 5,21) odrzuca interpretację, że wyrażenie to odnosi się do Żydów, i odnosi je do Chrystusa w Jego pierwszym przyjściu, a Efrem (*Komentarz do Księgi Daniela* 5,215) proleptycznie (wyprzedzająco) do czasów Machabeuszy, ale ostatecznie do Chrystusa. Inni komentatorzy, poza Syryjczykami, odczytują to miejsce zarówno chrystologicznie, jak i w perspektywie historycznej i eschatologicznej. Według Justyna (*Dialog z Żydem Tryfonem* 31) odnosi się ono do drugiego przyjścia Chrystusa, tak samo według Ireneusza (*Adversus haereses* 4,8,11) i Tertuliana (*Przeciw Żydom* 14). Laktancjusz łączył je ze wstąpieniem Jezusa do nieba w obłoku (*Boże Nauki* 47; por. Dz 1,9). Według Hieronima tekst ten wiąże się z Dz 1,11 i Flp 2,6-8. Odnosi się więc do Syna Człowieczego jako Syna Bożego, który jest równy Bogu, który przyjął ciało ludzkie i powróci z nieba (*Komentarz do Księgi Daniela* 7,13,14).

W średniowieczu doszło do tego, że w sporach między władcą a papieżem, odstępczym zakonem a papieżem i reformatorem a papieżem zaczęto utożsamiać Najwyższego Kapłana z Antychrystem z Księgi Daniela, a jego czyny z ohydą spustoszenia. Reformacja protestancka, szczególnie pisma Marcina Lutra, wciąż powielały to utożsamianie. Komentarz jednak Jana Kalwina do proroka Daniela podkreślał interpretację historyczną, dostrzegając w czwartym królestwie Rzym, a w małym rogu – Antiocha.

W liturgii Kościoła Księgę Daniela czyta się np. w XXXIII Niedzielę, w uroczystość Chrystusa Króla i w trzydziestym czwartym tygodniu. Czyta się ją w Wielkim Poście i w Mszach za chrześcijan prześladowanych. Czytania są zachętą dla ludu Bożego, ukazując suwerenną władzę Boga nad wydarzeniami i ostateczne zwycięstwo nad pokusami i przeciwnościami.

PROROCY MNIEJSI

„Dwunastu proroków mniejszych" (Ozeasz, Joel, Amos, Abdiasz, Jonasz, Micheasz, Nahum, Habakuk, Sofoniasz, Aggeusz, Zachariasz, Malachiasz) wymienia już jako pewną jednostkę literacką Księga Syracha: „A kości dwunastu proroków niech wypuszczą pędy ze swego grobu" (49,10). Ten zwyczaj odsyłania do owych proroków jako „dwunastu" był powszechnie stosowany w wykazach ksiąg kanonicznych, ale Ojcowie Kościoła często cytują ich indywidualnie. Określenie „prorocy mniejsi" pochodzi od Augustyna; bierze się z tego, że ich teksty są krótsze (*Państwo Boże* 18,29). Euzebiusz podaje (*Historia kościelna* 6,36,3), że Orygenes poświęcił dwunastu prorokom przynajmniej dwadzieścia pięć ksiąg, z których zachowały się jedynie fragmenty do Księgi

Ozeasza. Księgi te omawiali w obszernych komentarzach Cyryl Jerozolimski, Teodor z Mopsuestii, Teodoret z Cyru i Hieronim. Dzieło Hieronima, przypadające na ostatnie lata jego życia, odznacza się wielką erudycją.

Księga Ozeasza

Dla pisarzy patrystycznych kwestia interpretacji małżeństwa Ozeasza była szczególnie kłopotliwa. Julian z Eklanum, który także, podobnie jak Cyryl, Teodor z Mopsuestii, Teodoret i Hieronim, napisał komentarz do Księgi Ozeasza, zwraca uwagę na to, że różnice interpretacji w tej sprawie mają głównie charakter regionalny (*Komentarz do Księgi Ozeasza* 1,2-5). Aleksandryjczycy interpretowali polecenie Boga alegorycznie. Szkoła ta twierdziła, że małżeństwo to, gdyby faktycznie zostało zawarte, wystawiłoby Ozeasza na pośmiewisko i że Bóg nigdzie indziej w Biblii nie domaga się naruszenia swych poprzednio objawionych praw.

Antiocheńczycy, przeciwnie, twierdzili, że małżeństwo to zostało faktycznie zawarte. Teodor (*Komentarz do Księgi Ozeasza* 1,3) i Teodoret (*Rozprawa o Księdze Ozeasza* 1,2) dowodzili, że małżeństwo to wiąże się z prawdziwymi imionami i miejscami i że kobieta, żona Ozeasza, rzeczywiście wydała na świat potomstwo. Istotą tego fragmentu nie jest legalistyczne trzymanie się poleceń Bożych, lecz niezachwiane posłuszeństwo Ozeasza woli Bożej (Teodoret, *Rozprawa o Księdze Ozeasza* 1,2,5). Prorok wybiera absolutne dobro moralne. Nawet Cyryl Aleksandryjski starał się obalić twierdzenie anonimowego interpretatora, który twierdził, że małżeństwo musiało być czysto symboliczne, gdyż Ozeasz nie posłuchałby dosłownie takiego polecenia Boga. Cyryl, podobnie jak inni, zwrócił uwagę na historyczne wskazówki podane w tekście, takie jak rzeczywiste imiona dzieci proroka (*Komentarz do Księgi Ozeasza* 1,15, 12nn.). Inne polecenia Boga, zauważa Cyryl, wydają się bardziej odrażające niż to, które każe prorokowi poślubić nierządnicę (1,19,1nn.; 20,28nn.). W rzeczywistości sam Chrystus obcował z grzesznikami, co mistycznie przedstawia czyn Ozeasza (1,21,9nn.; 22,3nn.). Ozeasz wydobył Gomer z hańbiącego położenia i zapewnił jej prawne miejsce w społeczeństwie (Oz 1,22.26nn.). Interpretacja Cyryla, choć nie pozostająca pod bezpośrednim wpływem innych komentatorów, odpowiada próbie udowodnienia historyczności małżeństwa Ozeasza, podjętej przez Antiocheńczyków, takich jak Teodor z Mopsuestii i Teodoret.

Hieronim odnotowuje, że na temat Księgi Ozeasza pisali Apolinary z Laodycei, Orygenes i Pieriusz (wstęp do *Komentarza do Księgi Ozeasza*). W swej własnej pracy zamierzał na prośbę Dydyma z Aleksandrii uzupełnić krótki komentarz Orygenesa. Jeśli zaś chodzi o metodę hermeneutyczną, nie jest do końca konsekwentny. We wstępie ujawnia predylekcję do alegorycznej interpretacji małżeństwa Ozeasza, gdyż „Bóg nakazuje tylko rzeczy zasługujące na cześć, ani nie czyni, nakazując ludziom coś szpetnego, postępowania sromotnego postępowaniem szacownym" (wstęp do *Komentarza do Księgi Ozeasza*). Jego interpretacja Oz 1,2 zdaje się jednak wskazywać, że małżeństwo proroka uważa za rzeczywiste. Taka różnorodność podejścia dowodzi pewnej elastyczności interpretatorów patrystycznych, z jaką podchodzili do Pisma Świętego – ostrzega to nas przed zbyt rygorystycznym wyznaczaniem linii między szkołą „antiocheńską" i „aleksandryjską".

Księga Joela

Orygenes komentując Księgę Joela, zdradził charakterystyczne skłonności alegoryczne w zakresie hermeneutyki. Na przykład, w swym komentarzu do tej księgi wyróżnia kilka warstw znaczeniowych w Oz 1,11-12 – tekście, w którym przepowiada się suszę, jaka dotknie pola, winnice i ogrody Judy. Poza dosłownym aspektem tego tekstu, Orygenes wyróżnia aspekt duchowy odnoszący się do spustoszenia, jakiego doświadczyli Żydzi przez Rzymian za odrzucenie Mesjasza, i tropologiczny odnoszący się do duszy, będącej niczym ogród, który rozkwita, kiedy pielęgnuje cnotę, i który usycha od grzechu.

Ważnym miejscem dla Cypriana było Jl 2,12-16. Odwoływał się do niego, by mówić o miłosierdziu Boga tym, którzy wyparli się wiary, lecz żałując, szukali drogi powrotu do Kościoła (np. *O upadłych* 36).

Ponieważ Jl 2,28-32 zostało zacytowane w Dz 2, jest to jedno z niewielu miejsc z „proroków mniejszych", co do którego Ojcowie jednogłośnie się zgadzają, że należy je odczytywać w świetle NT. Ireneusz w *Adversus haereses* dostrzega więź, która łączy prorockie oczekiwania ze spełnieniem apostolskim, skoro na proroka powołuje się sam Piotr (3,12,1). Tertulian nadaje temu miejscu zabarwienie montanistyczne w *O zmartwychwstaniu* (63); tendencję tę zawiera również *Męczeństwo Perpetuy i Felicyty* (wstęp), które mogło pozostawać pod jego wpływem. Ambroży przytacza Jl 2,28 cztery razy w *O Duchu Świętym*, aby udowodnić, że wylanie Ducha Bożego przepowiadali prorocy żydowscy (1,18.85.92; 2,22; por. *O tajemnicy wcielenia Pańskiego* 6,59). Również Teodor z Mopsuestii rozumiał Jl 2,28-32 w sensie chrystologicznym, odnosząc to miejsce do Pięćdziesiątnicy (*Komentarz do Księgi Joela* 2,28-32).

Księga Amosa

Fragment z Księgi Amosa: „On to jest, który tworzy góry i stwarza wichry, myśli ludzkie poznaje, wywołuje jutrzenkę i ciemność, stąpa po wyżynach ziemi. Pan, Bóg Zastępów, jest imię Jego" (4,13), był bardzo ważnym miejscem dla Ojców Kościoła. Pełnił on zasadniczą funkcję w dyskusjach trynitarnych. W Septuagincie mamy frazę „i oznajmia swego Chrystusa ludziom", którą posługiwali się ortodoksyjni komentatorzy patrystyczni, by wskazać na odrębność Syna od Ojca (Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi* 28). Grzegorz z Nazjanzu podkreślał jednak współdziałanie Ojca i Syna w nieustannym podtrzymywaniu stworzonego porządku (*Mowy* 30,11). Atanazy szczegółowo omówił ten wiersz i znalazł w nim decydujący dowód przeciwko duchoborcom, którzy przeczyli boskości Ducha Świętego (*Listy do biskupa Serapiona* 1,3; *O Duchu Świętym* 2,6). Nie ma powodu, by przyjmować, że stworzony „wicher" (*pneuma*) odnosi się do Ducha Świętego, dowodził, gdyż Pismo Święte używa określonego rodzajnika, kiedy chce wskazywać na trzecią osobę Trójcy Świętej. Ambroży również odrzucał wykorzystywanie Am 4,13 przez heretyków (O *Duchu Świętym* 2,6,48). Miejsce to, jego zdaniem, nie odnosi się do Ducha Świętego, lecz do „grzmotu" wcielenia, do „Synów Grzmotu" (braci Jezusa) i do głosu Boga przy chrzcie Pana (2,6,54-57).

Księga Amosa była również ważna w dyskusjach chrystologicznych i eklezjologicznych. Słowa o nadchodzących ciemnościach i lamencie, zamianie świąt w żałobę z Am 8,9-10 interpretowano jako zapowiedź zaćmienia się słońca przy ukrzyżowaniu Chrystusa. Takiego zdania byli Ireneusz (*Adversus haereses* 4,33,12), Tertulian (*Przeciw Żydom* 10,17.19; 13,14; *Przeciw Marcjonowi* 4,42,5), Laktancjusz (*Nauki Boże* 4,19,3) i Cyprian (*Trzy księgi świadectw przeciw Żydom do Kwiryna* 2,23). Bazyli jednak odnosi ten wiersz do prześladowania i zamętu w Kościołach wschodnich (*Listy* 243).

Am 9,11, gdzie mówi się o upadającym „szałasie Dawida", Hilary z Poitiers interpretował jako miejsce mówiące o ciele Chrystusa (por. komentarz w niniejszym tomie). Według Hieronima jednak mówi ono o zastąpieniu Synagogi żydowskiej przez Kościół, do którego nawrócą się wszystkie narody. Ireneusz interpretował to miejsce podobnie, argumentując przeciw marcjonitom, że Bóg ST obiecał słowami Amosa objawić się poganom i zbudować nowy namiot Dawida (*Adversus haereses* 3,12,14). Gdzie indziej jednak pojmuje to miejsce jako wskazujące na zmartwychwstanie ciała Chrystusa (*Dowód prawdziwości nauki apostolskiej* 38,62).

Księga Abdiasza

Odniesienia do Księgi Abdiasza są w pismach Ojców Kościoła bardzo rzadkie. Jak czytamy to w komentarzu do tej księgi zamieszczonym w niniejszym tomie, Teodor z Mopsuestii, Cyryl Aleksandryjski i Teodoret rozumieli tę księgę w świetle rywalizujących z sobą braci Ezawa i Jakuba. „Edom", jako ród i potomstwo Ezawa, stał się symbolem wszystkich, którzy przeciwstawiają się Izraelowi. Z tego rozwinęła się myśl, że „Edom" jest personifikacją diabła.

Dla Ojców łacińskich Edom był typem przedstawiającym grzech świata, wroga Kościoła i duszy. Augustyn modyfikuje tę w dużej mierze antagonistyczną interpretację Edomu, mówiąc, że podobnie jak Ezaw jest „częścią" reprezentującą cały Edom, tak Edom jest częścią reprezentującą całość narodów pogańskich. Augustyn interpretował Ab 21 jako miejsce odnoszące się do chrześcijan, a zwłaszcza do apostołów, jako tych, którzy „wkroczą na górę Syjon" (Judei), by „bronić" (BT: „sądzić") górę, tj. głosić poganom ewangelię zbawienia, wybawienia z królestwa ciemności (*Państwo Boże* 18,31).

Hieronim komentował Księgę Abdiasza przynajmniej z dwóch różnych okazji. Kiedy był bardzo młody, ułożył komentarz do Księgi Abdiasza, którego później się wyparł. Kiedy ponownie podjął ten projekt (ok. 396 r., w czasie kontrowersji orygenesowskiej), żałował swej wcześniejszej próby z powodu jej skrajnej alegoryzacji.

Księga Jonasza

Na osobę Jonasza powoływano się we wczesnym Kościele najczęściej spośród „dwunastu proroków mniejszych" i najczęściej ją też przedstawiano w sztuce. O tej obfitości odsyłań pisał z przenikliwością Hieronim: „Wiem, że dawniejsi interpretatorzy, zarówno greccy, jak i łacińscy powiedzieli wiele na temat tej księgi i nie tyle rozwiązali wiele problemów, ile zaciemnili jej znaczenia" (*O Księdze Jonasza* 76,377).

W myśli patrystycznej motyw śmierci i zmartwychwstania był często formułowany w ramach zarówno egzegezy typologicznej (Jonasz był „typem", a Jezus „antytypem"), jak i pisarstwa apologetycznego czy teologicznego, broniącego czy wyjaśniającego zmartwychwstanie Chrystusa (np. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 107 i Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy* 2,106.109). Hieronim podjął ten temat, także jako temat

powszechności Bożego planu zbawienia, gdy pisał w związku z Księgą Jonasza: „Rozbicie się statku jest tu figurą męki Pana, Jonasz wzywa tu świat do pokuty, a pod imieniem Niniwy oznajmia zbawienie pogan" (*Listy* 53).

Rozwijając temat poszerzającego się zasięgu zbawienia Bożego, Hieronim pisał w innym miejscu, że Cyprian z Kartaginy nawrócił się na chrześcijaństwo, medytując nad Księgą Jonasza. Szczególnie znamienną interpretację powszechności zbawczego planu Bożego zawiera komentarz Cyryla Aleksandryjskiego do tej księgi, twierdząc, że prawdziwym powodem misji Jonasza był uniwersalny plan Boży. Teodoret (*O Księdze Jonasza*) bardziej zdecydowanie dowodził, że zbawienie Żydów i pogan były korelatywne, zapisane w jednej rubryce zbawienia Bożego. Augustyn komentując odmowę Jonasza udania się do Niniwy, interpretował tę jego niechęć jako oznakę zazdrości Izraela o zbawienie pogan (*Listy* 102,30-38).

Motywy zbawienia i zmartwychwstania znalazły wyraz także w sztuce. Historia Jonasza była najczęściej przedstawianą sceną z ST. Przeważnie jej tematem było wrzucenie Jonasza do morza i połknięcie go przez potwora (co było aluzją do męki i zmartwychwstania Chrystusa), wyrzucenie go na ląd i w końcu jego odpoczynek pod bluszczem (BT: „krzew rycynusowy"). Ostatni epizod był różnie przedstawiany. Czasami Jonasz był beztroski, co mogłoby sugerować chrześcijańskie przetworzenie pogańskiego mitu o Endymionie przeniesionym do Elyzjum, będącego paralelą Jonasza umieszczonego w raju. Innym razem Jonasz wydaje się smutny, co zdaje się podkreślać jego niechęć do szerzenia zbawczego orędzia Bożego wśród pogan.

W czasach nowożytnych Księga Jonasza spotkała się z szerokim zastosowaniem liturgicznym zarówno w tradycji judaistycznej (czyta się ją w Dzień Pojednania), jak i chrześcijańskiej. Od Soboru Watykańskiego II Jon 3 czyta się w pierwszym tygodniu Wielkiego Postu, a Jon 1-3 w dwudziestym siódmym tygodniu co dwa lata. Anglikanie i episkopaliści przytaczają Jon 3-4 w niedzielę najbliższą daty 21 września, a luteranie sięgają do Jon 2,2-9 w wigilię Wielkanocy i do Jon 3,1-5.11 w III Niedzielę po Objawieniu Pańskim.

Księga Habakuka

Ojcowie Kościoła interpretowali zwykle Księgę Habakuka w świetle NT. Zwrot „a sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierności" (Ha 2,4) był szczególnie ważny ze względu na jego użycie w Rz 1,17. Ireneusz w świetle Rz 1,17 uważał, że przyjście Chrystusa jest wypełnieniem słów proroka (*Adversus haereses* 4,34,2). Prorocy i apostołowie pochodzą więc od tego samego Boga. Według Tertuliana Habakuk zapowiadał rodzaj wiary, jaką wykazała się kobieta, która namaściła stopy Jezusa (*Przeciw Marcjonowi* 4,18; por. Łk 7,3nn.) lub wszyscy usprawiedliwieni przez Chrystusa (5,3). Uważano, że „wiara" w Boga otwiera nowe drogi poznania. Klemens Aleksandryjski przytaczał Ha 2,4, by udowodnić, że wiara musi poprzedzać „transcendentalną kontemplację" tematów Boskich przez duszę (*Kobierce* 2,2). Podobnie Cyprian posługuje się tym wersetem, by wykazać, że wiara w Chrystusa jest konieczna do zrozumienia Pisma Świętego (*Trzy księgi świadectw przeciw Żydom do Kwiryna* 1,5), i by dostrzec wielkie cuda, których człowiek dostępuje w życiu (3,42).

Księga Sofoniasza

Księgę Sofoniasza interpretowano często eschatologicznie, zwłaszcza łącząc grozę sądu ostatecznego z motywem „Dnia Pańskiego". Cyprian wiąże nieuchronność przyszłego gniewu Bożego (So 3,8) z poleceniem Jezusa, żeby się nie mścić, gdyż zemsta należy do samego Boga (*Trzy księgi świadectw przeciw Żydom do Kwiryna* 3,106; por. *O pożytku cierpliwości* 21). Orygenes polemizując z poglądem Celsusa, że ludy ziemi nigdy nie zostaną zgromadzone w jednym królestwie Boga, interpretuje So 3,7-13 jako proroctwo, które z pewnością się spełni (*Przeciw Celsusowi* 8,72). Bóg pokona zło i jednego dnia zapanuje zgoda między ludźmi. Księga Sofoniasza zawierała także, według Ojców Kościoła, odniesienie chrystologiczne. Na przykład, Cyprian interpretował słowa „bo już przygotował Pan ofiarę" (So 1,7) jako mówiące o ukrzyżowanym Jezusie (*Przeciw Żydom* 2,20).

Księga Aggeusza

Ogólnie rzecz biorąc, mała Księga Aggeusza rzadko jest wspominana przez Ojców Kościoła. Mogła jednak oddziaływać na nich przy podejmowaniu różnych tematów. Na przykład, wywierała ona wpływ na ich poglądy teologiczne, historyczne i moralne.

Cyprian odpierał zarzut pogańskiego przeciwnika, że panują wojny i głód, ponieważ chrześcijanie porzucili dawnych bogów. Posłużył się słowami z Ag 1,9, by udowodnić coś przeciwnego: Bóg płonie obecnie gniewem przeciwko tym, którzy w dalszym ciągu czczą bałwany (*Do Demetriana* 6; por. *Trzy księgi świadectw* 3,20). W

dziesiątej księdze *Historii kościelnej* Euzebiusz rozważa chwałę kościołów odbudowanych po ustaniu prześladowań i porównuje Paulina z Tyru do Zorobabela. Na przykładzie bazyliki tego biskupa proroctwo Aggeusza, że chwała świątyni żydowskiej będzie przywrócona (por. 2,9) „już nie jest słowem tylko, ale rzeczywistością się stało. Jest bowiem teraz naprawdę: Ostatnia świetniejsza od pierwszej" (*Historia kościelna* 10,4,45-46). Inne historyczne interpretacje miały charakter ogólniejszy: „Poruszenia", o których mowa w Ag 2, 6-7, odnosili Ojcowie Kościoła do wielkich epok historii zbawienia. Odsłaniają one przejście od dawniejszych czasów ciemności do nowego wieku Ewangelii. Orygenes interpretował „ziemię" jako epokę w czasach Mojżesza i Platona, cechującą się mniejszym stopniem zrozumienia, „ląd" jako ziemię chrześcijańską, na której teraz żyje (*Przeciw Celsusowi* 7,30; por. 2,30). Według Grzegorza z Nazjanzu miały miejsce „dwie wielkie zmiany sposobu życia ludzi w ciągu historii świata", od bałwochwalstwa do Prawa i od Prawa do Ewangelii – należy dodać jeszcze jedno „poruszenie", które nastanie na końcu czasów, kiedy przeobrażeniu ulegnie ta ziemia (*Mowy teologiczne* 5,25 [*Mowy* 31,25]).

Księgą Aggeusza posługiwano się także do formułowania pouczeń moralnych. Na przykład Klemens Aleksandryjski interpretował Ag 1,6 jako przywołanie do odpowiedzialności fiskalnej. Ten, kto chciwie gromadzi pieniądze czy wydaje je rozrzutnie, straci wieczną nagrodę, kładąc pieniądze do „dziurawego mieszka" (*Chrystus nauczyciel* 2,3; *Kobierce* 3,56,2).

Księga Zachariasza

Księga Zachariasza należy do najszerzej przytaczanych przez Ojców Kościoła ksiąg „proroków mniejszych". Dzieje się tak dlatego, że wiele proroctw Zachariasza interpretowano w tradycji chrześcijańskiej jako odnoszące się do życia i działalności Jezusa. Jednak ci, którzy skłaniali się do egzegezy antiocheńskiej, zwłaszcza Teodor z Mopsuestii, byli niechętni przyjmowaniu innych interpretacji poza historyczną w odniesieniu do miejsc, które miały ważne znaczenie chrystologiczne dla innych autorów patrystycznych i autorów NT.

Za 9,9, miejsce opisujące zwycięskiego króla Jerozolimy jadącego na „oślątku, źrebięciu oślicy", odnoszono do triumfalnego wjazdu Chrystusa do Jerozolimy, opisanego w Mt 21,4-5. Justyn Męczennik widzi w tym wydarzeniu nowotestamentowym wypełnienie proroctwa, które dowodzi, że Jezus jest Chrystusem (*Dialog z Żydem Tryfonem* 53). Klemens Aleksandryjski dostrzega w źrebięciu „uduchowionych" chrześcijan, „nieujarzmionych przez grzech" i potrzebujących Chrystusa jako „nauczyciela" (*Chrystus nauczyciel* 1,5,15). Teodor z Mopsuestii ściśle ogranicza znaczenie tego wersetu do powrotu Zorobabela z wygnania (*Komentarz do Księgi Zachariasza* 9,9). Odniesienia w Ewangelii do Chrystusa były możliwe dlatego, że Jezus charakteryzował się tymi samymi cechami, jakimi Zorobabel odznaczał się w opisie Zachariaszowym.

Kiedy prorok mówi o patrzeniu z boleścią „na tego, którego przebili", Ojcowie Kościoła dopatrywali się w tym jeszcze jednego odniesienia do Chrystusa. Cyprian odnosił ten werset do historycznego wydarzenia ukrzyżowania Jezusa, odbieranego jako prawdziwe świadectwo spełniające to, co przepowiedział Zachariasz (*Trzy księgi świadectw przeciw Żydom do Kwiryna* 2,20). Ignacy posługiwał się tym wersetem, zbijając nauki doketów utrzymujących, że Jezus nie przyjął naprawdę ciała ludzkiego (*List do Tralian* 10) i nie miał materialnego ciała zmartwychwstałego (*List do Smyrneńczyków* 3). Z czasem temu wersetowi nadano interpretację eschatologiczną. Ireneusz odnosił go do drugiego przyjścia Chrystusa na sąd, kiedy grzesznicy poniosą karę za swą niewiarę i odrzucenie Syna Człowieczego (*Adversus haereses* 4,33,11). Tertulian postępuje tak samo, próbując ukazać błąd Żydów i Marcjona nie rozumiejących dwóch przyjść Chrystusa, jednego w uniżeniu, drugiego w wywyższeniu (*Do Żydów* 14; *Przeciw Marcjonowi* 6,7). Ambroży jednak skupia uwagę w tym wierszu na „wylanie Ducha", interpretując je jako odniesienie do łaski Ducha Świętego (*O Duchu Świętym* 1,12,127).

Tertulian nadaje Za 13,7-9 znaczenie martyrologiczne – uderzenie pasterza i rozproszenie się owiec (w. 7) odnosi do kleru, który porzuca swe zgromadzenie, a w oczyszczającym ogniu (w. 9) widzi „płomień prześladowań" wypróbowujący stałość wyznawców wiary (*O prześladowaniach* 11,3). Zwykle jednak miejsce to odnoszono do rozproszenia się uczniów, kiedy Jezus został pojmany, by postawić Go przed sądem i skazać na śmierć. Interpretacji tej trzyma się np. Justyn Męczennik (*Dialog z Żydem Tryfonem* 53). Według Orygenesa figurą „uderzenia" Chrystusa Pasterza było uderzenie przez Mojżesza skały, z której wypłynęła woda. Woda także wypłynęła z boku Chrystusa, co przedstawia Słowo Boże (*Homilia o Księdze Wyjścia* 11,2).

Za 14 zwykle odnoszono do drugiego przyjścia Chrystusa.

Księga Malachiasza

Jak zauważa się w komentarzu zamieszczonym w niniejszym tomie, słowa z Ml 1,11: „Na każdym miejscu dar kadzielny będzie składany imieniu memu i ofiara czysta" Ojcowie Kościoła rozumieli w sensie

eucharystycznym. Według Justyna Męczennika, Ireneusza i Cyryla Jerozolimskiego słowa o ofiarach, które nie mogą być przyjęte (w. 14), odnoszą się do kultu żydowskiego, zastąpionego przez ucztę chrześcijańską. Również Tertulian uważa, że tekst ten mówi o zastąpieniu Izraela przez Kościół, ale poszerzając temat sakramentalny, interpretuje ofiary jako duchowe dary czci i posłuszeństwa, jako sławiące hymny i jako święte modlitwy (*Przeciw Żydom* 9; por. *Przeciw Marcjonowi* 3,22; 4,1).

Słowa o „aniele (wysłanniku) Pana" w Ml 3,1 interpretowano jako mówiące albo o Janie Chrzcicielu, albo o samym Chrystusie. Hieronim widział w wysłanniku Jana Chrzciciela, a w tym, „który przybędzie do swej świątyni" – Jezusa. Ireneusz (*Adversus haereses* 3,11,4) i podobnie Tertulian sądzili, że owym wysłannikiem jest Jan, będący niejako „aniołem" w swej przepełnionej Duchem posłudze świadka (*Przeciw Żydom* 10; por. *Przeciw Marcjonowi* 4,18). Klemens Rzymski jednak interpretuje Ml 3,1-2 jako obietnicę powrotu Chrystusa (*Pierwszy List Klemensa* 23). Cyryl Jerozolimski także odczytuje ten tekst eschatologicznie, ale nie tylko jako odniesienie do drugiego przyjścia, lecz do obydwu przyjść Chrystusa (*Katechezy* 15,2).

Słowami z Ml 3,6: „Ja, Pan, nie odmieniam się" posługiwali się Ojcowie w nauczaniu o niezmienności Boga. Orygenes zbijał twierdzenia stoików, którzy utrzymywali, że Bóg jest ciałem podległym zmianom (*Przeciw Celsusowi* 1,21). Nawet wówczas kiedy Bóg raczył stać się człowiekiem, nie zmienił się, wbrew temu, co sądził Celsus (4,14; por. 6,62). Aleksander Aleksandryjski odpierając zarzuty arian, posługiwał się tym tekstem, by wykazać, że nigdy nie było takiego czasu, żeby Ojciec był bez Syna (*Listy o herezji ariańskiej* 2,3). Hilary z Poitiers dowodzi współwieczności Ojca i Syna, istniejących stale i niezmiennie (*O Trójcy Świętej* 4,8; 7,27; 11,47).

Wyrażenie „słońce sprawiedliwości" (Ml 3,20) pojmowano chrystologicznie. Jezus, jako prawdziwe Słońce, powinien być, według Cypriana, czczony cały dzień (*O modlitwie Pańskiej* 35). Według Orygenesa Pan otwiera, jak świt, nowy dzień światłem poznania (*Homilie o Księdze Wyjścia* 7,8; por. *Homilie o Księdze Kapłańskiej* 9, 10,2), przeciwstawionym zwykłej „lampie" Prawa (*Homilie o Księdze Kapłańskiej* 13,2,1).

EWANGELIE I DZIEJE APOSTOLSKIE

Ewangelia według św. Mateusza

Poczynając od wypowiedzi Ireneusza o kanonie czterech Ewangelii oraz jego specjalnej wzmianki o Ewangelii według św. Mateusza i jej egzegezy nie mamy wątpliwości co do posługiwania się przez wczesny Kościół pierwszą Ewangelią. Natomiast świadectwa zebrane przez E. Massaux (*The Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature Before Saint Irenaeus,* 3 tomy, New Gospel Studies 5, 1-3, tłum. N. J. Belval i S. Hecht [Macon, Ga.: Mercer University Press 1990-1993]) oraz przez W. D. Köhlera (*Die Reception des Matthäusevange-liums in der Zeit von Irenäus* 2, 24 [Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck 1987]), wyraźnie do-wodzą, że w Kościele wykorzystywano Ewangelię według św. Mateusza w różnych pracach w końcu I w. czy na początku II w.

Chociaż Hieronim zauważa, że znał komentarz do tej Ewangelii (prawdopodobnie do czterech Ewangelii) pochodzący od Teofila z Antiochii, to jednak zdaje się kwestionować przeświadczenie, że rzeczywiście wyszedł on spod pióra Teofila (por. *O sławnych mężach* 25; *Listy* 121,6; *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, wstęp). Komentarz, opublikowany najpierw w 1575 r. pod imieniem Teofila i odkryty ponownie i wydany przez Zahna w 1883 r., jest w rzeczywistości kompilacją komentarzy innych autorów, pochodzącą z V w. Hieronim także podaje, że znał greckie komentarze do Ewangelii według św. Mateusza autorstwa Hipolita z Rzymu, Orygenesa, arianina Teodora z Heraklei, Apolinarego z Laodycei, Dydyma z Aleksandrii oraz łacińskie komentarze Wiktoryna z Petawium, Hilarego i Fortunata z Akwilei (*Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, wstęp). Komentarze Dydyma i Wiktoryna zaginęły, a z komentarzy innych autorów zachowały się jedynie fragmenty, wyjąwszy części zachowane z dzieła Orygenesa liczącego dwadzieścia pięć ksiąg i krótkiego komentarza Hilarego. Zasadniczo alegoryczny *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* Hilarego zwraca uwagę na Mateuszowy wątek wrogości Żydów do Chrystusa i Jego Kościoła i włączenia pogan. Zachowane części komentarza Orygenesa składają się z części greckiej, traktującej o Mt 13,36-22,33, i anonimowego łacińskiego przekładu, traktującego o Mt 16,13-27,63. Zachowało się także osiem homilii Orygenesa o Ewangelii według św. Mateusza. Jego komentarz, jak to wykazał K. J. Torjesen (*Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Patristische Texte und Studien 28 [Berlin: de Gruyter 1986] 105-107) jest napisany w taki sposób, by prowadzić czytelnika od poznawania Chrystusa Logosu jako człowieka do doskonałego pojmowania Go jako istoty Boskiej. Orygenes nie lekceważy dosłownego sensu relacji Mateusza, lecz wydobywa z niej nauki duchowe. Na przykład uznaje historyczne znaczenie przemienienia Jezusa sześć dni po rozmowie z uczniami o Jego tożsamości i męce (Mt 16,21-28; 17,1-2), ale wydarzenie to, według Orygenesa, poucza, że człowiek duchowy, który pragnie doskonałej wizji Logosu, musi wyjść poza sześć dni, które są

pożądaniami i namiętnościami świata, gdyż świat został uczyniony w sześć dni (*Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* 12,36).

Inne greckie dzieła, poświęcone Ewangelii według św. Mateusza, obejmują *Scholie* Atanazego z Aleksandrii, dziewięćdziesiąt homilii Jana Chryzostoma, fragmenty komentarza Cyryla Jerozolimskiego i kilka homiletycznych fragmentów zachowanych pod imieniem Ammoniusza z Aleksandrii, które jednak uważa się za fałszywe. Najstarszym jednak, kompletnie zachowanym komentarzem do Ewangelii według św. Mateusza, jest zbiór homilii, dzieło Chryzostoma. Homilie Chryzostoma, pełne moralnych nauk dotyczących cnotliwego życia chrześcijanina, eksponują także tematy teologiczne. Przeciwstawiając się manichejczykom, rozwijają temat jedności Boga, a przeciwstawiając się arianom – traktują o równości Ojca i Syna w świetle słabości Jego człowieczeństwa.

Łacińska lista dzieł, poświęconych Ewangelii według św. Mateusza, a nie wymienionych w wykazie Hieronima, obejmuje następujące pozycje: czterdzieści homilii i sześćdziesiąt traktatów Chromacjusza z Akwilei; anonimowy częściowy komentarz do Mt 24, przypisywany Wiktorynowi z Petawium lub Ambrozjasterowi; niekompletny łaciński komentarz fałszywie przypisywany Chryzostomowi, a w rzeczywistości napisany przez jakiegoś arianina z V w.; komentarz samego Hieronima oparty na Orygenesie; składający się z dwóch ksiąg traktat Augustyna o Kazaniu na Górze, jego wyjaśnienia czterdziestu siedmiu trudnych miejsc z Ewangelii Mateusza (i pięćdziesiąt jeden z Ewangelii Łukasza), dowodzenie zgodności czterech Ewangelii oraz objaśnienie siedemnastu miejsc z Ewangelii Mateusza. Augustyn wygłosił także kilka kazań na temat Ewangelii Mateusza.

Wczesny Kościół powszechnie uważał Ewangelię według św. Mateusza za najwcześniejszą, ułożoną w języku hebrajskim dla Żydów przez poborcę podatków, który został apostołem. Później przełożono ją na grekę. Tę tradycję po raz pierwszy poświadcza Papiasz. Chociaż późniejsi pisarze w pewnym stopniu wychodzą od jego świadectwa, niektórym Ojcom nie można odmówić niezależnej wiedzy i to wspólne świadectwo wydaje się sięgać poza samego Papiasza (Papiasz w Euzebiusza *Historii kościelnej* 3,39,16; Ireneusz, *Adversus haereses* 3,1,1; Orygenes w Euzebiusza *Historii kościelnej* 6,25,4; Euzebiusz, *Historia kościelna* 3,24,6; Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 14,15; Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, wstęp; *O sławnych mężach* 3).

Według Ireneusza pierwotna interpretacja Ewangelii według św. Mateusza znajduje bezpośredni wyraz w genealogii. Mateusz napisał ją, aby udowodnić Żydom, że Chrystus pochodził z pokolenia Dawida (fragm. 27) i przekazać nieco więcej informacji o skromnym, znakomitym człowieczeństwie wcielonego Słowa (*Adversus haereses* 3,11,8). Cyryl Jerozolimski spieszył wyjaśnić katechumenowi, że pojęcie genealogii, czyli rodowodu w Mt 1,1, odnosi się do ciała Chrystusa. Chrystus był synem Dawida „na końcu wieków" (Hbr 9,26), natomiast Synem Bożym przed wszystkimi wiekami, gdyż został odwiecznie zrodzony z Ojca (*Katechezy* 11,5). Odczytanie pierwszego wiersza z Ewangelii Mateusza przez Orygenesa w jego *Komentarzu do Ewangelii według św. Jana* (1,22) odsyła czytelnika do Ewangelii Janowej. Orygenes, wraz z Ireneuszem, zwraca uwagę, że Ewangelia Mateusza jest zorientowana na oczekiwanie Mesjasza Dawidowego. W tym jednak kontekście stwierdza, że tylko Ewangelia według św. Jana potwierdza bóstwo Jezusa. Mateusz, Marek i Łukasz w rozumieniu Orygenesa czekają na Janowe podkreślenie prawdy, że Słowo jest Bogiem. Jednakże chociaż Ireneusz dostrzega, że genealogia i inne miejsca Ewangelii podkreślają człowieczeństwo Jezusa, nie ma trudności w odnalezieniu mocnych świadectw o bóstwie Jezusa. Na przykład w *Adversus haereses* (3,9,2) jest dla niego oczywiste, że wskazuje na nie tytuł Emmanuel, „Bóg z nami" (Mt 1,23), i dar Mędrców – kadzidło (Mt 2,11).

Kazanie na Górze (Mt 5-7) stało się przedmiotem wnikliwej refleksji teologicznej i moralnej Kościoła. W polemikach Ireneusza z gnostykami słowa z Mt 5,17: „Nie przyszedłem znieść [Prawa albo Proroków], ale wypełnić" pełniły zasadniczą funkcję. Stanowią one podstawę tezy Ireneusza o jedności między czynami i naukami Pana Nowego Przymierza a objawieniem udzielonym w dawnej ekonomii zbawienia (*Adversus haereses* 4,34,2). Te słowa Pana mówią jednak – zdaniem biskupa Lyonu – także o rozszerzeniu przez Pana zakazów Prawa Starego Przymierza. Jezus wypełnia Prawo, wyjaśniając jego pouczenia dotyczące wewnętrznych pragnień i myśli. Prawo nie zabrania jedynie zewnętrznych czynów, lecz odnosi się także do wewnętrznej strony człowieka. A zatem nauczanie Jezusa dotyczące takich spraw jak gniew i pożądanie (zabójstwo i cudzołóstwo, Mt 5,1-32) są wypełnieniem oraz poszerzeniem Prawa przez Jezusa (*Adversus haereses* 413,1,3). Klemens Aleksandryjski zgadza się z tym stanowiskiem. Wypełnienie przykazań prawa oznacza dla chrześcijanina, mającego prawdziwą wiedzę, porzucenie pragnień rzeczy niedozwolonych, myślne zapobieżenie temu, co jest zakazane (*Miscellanea* 4,18,113). Interpretacja Ireneusza, będąca odpowiedzią na stanowisko Marcjona, dostarczyła wspólnocie chrześcijańskiej pozytywnego zrozumienia tych słów Pana. Interpretacja ta była potrzebna, gdyż Marcjon, jak podaje Tertulian, nie uznał słów z Mt 5,17 za słowa Pana i dowodził, że Chrystus przyszedł jako przeciwnik Prawa i Proroków (*Przeciw Marcjonowi* 4,7.9.12.36; 5,14). Sam Tertulian dowodzi, w jaki sposób Chrystus swoimi czynami i słowami potwierdzał prawdę powiedzenia zapisanego w Mt 5,17. Sprzeciwiając się dualizmowi zarówno gnostyków, jak i marcjonitów, słowa z Mt 5,17 są

dla Kościoła II w. świadectwem ciągłości w historii zbawienia, i to w zakresie teologii i przymierza. Późniejsze katechetyczne nauczanie będzie podkreślało ciągłość między ST i NT, obierając za podstawę ten właśnie tekst Mateusza (Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 4,33).

Innym powiedzeniem Pana z Mateuszowego zapisu Kazania na Górze, które w znacznym stopniu kształtowało wczesną myśl chrześcijańską, było błogosławieństwo człowieka o czystym sercu: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą" (Mt 5,8). Wraz z innymi tekstami biblijnymi (np. Hi 19,25-27; 1 J 3,1-2; 1 Kor 13,12) błogosławieństwo to przyczyniło się do rozwoju w Kościele nadziei na oglądanie Boga. Według Ireneusza powiedzenie to wskazuje na oglądanie Boga przez ludzi w różnym stopniu w zależności od ekonomii historii objawienia. W przeszłości, w czasach Starego Przymierza, niektórzy oglądali Boga pod jakąś postacią, na sposób prorocki; kiedy nastało Nowe Przymierze, niektórzy widzieli Boga jako wcielonego na sposób adopcyjny; ci zaś, którzy będą żyli w czasach przyszłego królestwa, będą oglądali Boga bezpośrednio, na sposób ojcowski (*Adversus haereses* 4,9,2; 4,20,5). Orygenes interpretując ten tekst, podkreśla jednak widzenie mistyczne, duchowe, poznanie Boga nie oczyma cielesnymi, lecz czystym, niesplamionym umysłem, sercem (*Przeciw Celsusowi* 6,4,69; 7,33,45). Ponieważ Bóg z natury jest niewidzialny, widzieć Boga oznacza poznać Go i dlatego słowa Chrystusa odnoszą się do władz intelektualnych, a nie do władz zmysłowych (*O zasadach* 1,1,8-9). Po śmierci umysł i inteligencja będą się stopniowo wznosiły, zdaniem Orygenesa, ku doskonałej wizji, poznaniu Boga, będącemu udziałem ludzi o niesplamionych, duchowo wykształconych, racjonalnych umysłach, intelektach. Umysły te będą postępowały ku doskonałemu poznaniu racji i przyczyn dróg Bożych (*O zasadach* 2, 11,6-7). Także Bazyli Wielki odnosi ten tekst do wewnętrznej kontemplacji, ale skupia się na czymś innym. Podobnie jak organy zmysłowe, które odbierają wrażenia, trzeba leczyć kiedy zostaną uszkodzone, tak znajdujący się w ciele, uwięziony umysł potrzebuje zwrócenia jego uwagi na właściwą wiarę. Kontemplacja takiej wiary obejmuje kontemplację czystej nauki o Trójcy Świętej (*Listy* 8,12). Dzięki takiej trynitarnej kontemplacji widzi się Boga.

Oprócz Kazania na Górze także pozostały materiał Ewangelii Mateusza kształtował myśl wczesnego Kościoła. Mt 11,27 i paralelne miejsce w Ewangelii według św. Łukasza (10,22) dostarczyły odpowiednich terminów w rozwoju ortodoksyjnej teologii i chrystologii. Drugą częścią powiedzenia Chrystusa: „Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić", posłużył się Ireneusz w swej polemice z gnostykami. Nauczali oni, że jest dwóch bogów, nieznany, wieczny Ojciec i zły stwórca ST. Gnostycy znali słowa Chrystusa przekazane w Mt 11,27 (Łk 10,22), ale odczytywali to miejsce „nikt *nie znał* Ojca, tylko Syn" aby podkreślić całkowite ukrywanie się Ojca, zanim został objawiony przez przyjście Syna (*Adversus haereses* 4,6,1). Przed przyjściem Chrystusa Ojciec gnostyków był nieznany i dlatego nie był nim znany Bóg ST. Ireneusz jednak nie odczytuje słów Chrystusa jako wskazujących na jakiś szczególny moment objawienia. Powiedzenie to podkreśla, że Syn jest prawdziwym, doskonałym pośrednikiem objawienia Ojca, pośrednictwo, które Syn pełnił w historii odkupienia, pełnił również przed swym wcieleniem (*Adversus haereses* 4,6,2-7). Według więc Ireneusza słowa Chrystusa głoszą – wbrew gnostykom – Jednego Ojca objawianego w każdym czasie przez Słowo, Syna, i wzywają Żydów, by przyjęli Syna wraz z Ojcem. Także Klemens Aleksandryjski akcentuje jedność Boga objawianego wyłącznie przez Syna (*Miscellanea* 8,10,58), natomiast Orygenes zwraca uwagę na właściwości Słowa jako objawiciela Ojca (*Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 1, 277-278), a Cyryl Jerozolimski – na naturalny związek między przyjęciem Ojca i przyjęciem Syna (*Katechezy* 10,1).

Większość jednak interpretacji tego miejsca koncentrowała się w IV w. na jego implikacjach trynitarnych. Cyryl Jerozolimski w swych katechezach podkreślał doskonałą wzajemną znajomość Ojca i Syna, wskazującą na równą Ich godność w bóstwie (*Katechezy* 4,7; 6,6). Grzegorz z Nyssy w polemice przeciw subordynacjonizmowi Eunomiusza wskazywał na wyłączną rolę Syna jako pośrednika Ojca w dziele zbawienia i upatrywał w powiedzeniu Syna, zapisanym w Mt 11,27, potwierdzenie równości Syna z Ojcem w istocie i w chwale (*Przeciw Eunomiuszowi* 1,32; 2,4). Atanazy Aleksandryjski napisał zaś traktat, w którym przeciwstawia się ariańskiej interpretacji słów Chrystusa („Wszystko przekazał Mi Ojciec mój" [Mt 11,27]). Gnostycy swą interpretacją zwrócili uwagę Ireneusza na drugą część tego wiersza, natomiast arianie na pierwszą: „Wszystko przekazał mi Ojciec mój". Według arian słowa te wskazywały na jakiś moment przed wcieleniem, kiedy Syn został uczyniony Panem stworzenia. Jeśli tak było, argumentowali, nie istnieje wiecznie z Ojca, gdyż w przeciwnym razie musiałby być odwiecznie Panem. Dlatego musiał istnieć taki czas, kiedy Go nie było, a to znaczy, że Syn musi być stworzony (*Wszystko...* 1; *Przeciw arianom* 3,26). Atanazy jednak dowodzi, że słowa te odnoszą się do wcielenia Syna. Syn będąc wieczny tak jak Ojciec, nie został Panem bez uprzednich zasług. „Wszystko" odnosi się raczej do upadłej ludzkości, którą Ojciec powierzył Synowi, aby ją odkupił, uzdrowił przez swe zbawcze wcielenie (*Wszystko...* 2-3). Jest to powierzenie w celu zbawienia, nie w celu rządzenia, gdyż rządzenie należało już do Ojca. Jednak w innym miejscu Atanazy wyjaśniał ten tekst inaczej. Nadto podkreśla, że nie odnosi się on do przywileju danego Synowi, jak gdyby Syn nie posiadał odwiecznie pełnej chwały. Nie odnosi go też do wcielenia. Otóż interpretuje ten tekst jako odsłaniający różnicę między osobami Syna i Ojca. Ostrzegając przed sabelianizmem (modalizmem), biskup Aleksandrii podkreśla, że słowa Chrystusa po prostu

wyjaśniają stosunek Syna do Ojca. Stosunek ten polega na tym, że Syn jest tak samo wieczny jak Ojciec, ale jako Syn otrzymuje od Ojca dziedzictwo wszystkich rzeczy (*Przeciw arianom* 3,35-36). Takie rozumienie pierwszej części powiedzenia, zapisanego w Mt 11,27, a więc odniesienie go do dziedzictwa Syna jako jednorodzonego, posłusznego Syna Ojca można znaleźć także w tekstach Cyryla Jerozolimskiego (*Katechezy* 7,5; 10,9). Chociaż posługiwanie się przez arian pierwszą częścią Mt 11,27 mogło zwrócić uwagę Atanazego na tę część powiedzenia, to jednak w polemice z arianami odwoływał się także do jego drugiej części. Powiedzenie Syna, że zna Ojca, Tego, który jest niewidzialny, niestworzony, oddziela Syna od stworzeń, które nie mogą zobaczyć oblicza Boga i pozostać przy życiu (Wj 33,20), i łączy Go z istotą Ojca, jako że obaj dzielą wszechwiedzę właściwą Bogu (*Przeciw arianom* 2,22,44). Wreszcie, druga część Mt 11,27 kształtuje pogląd Atanazego na wieczne rodzenie *Syna*. Według Atanazego Słowo nie stało się Synem we wcieleniu. To mogłoby znaczyć, z powodu szczegółowego użycia terminu „syn", że do momentu wcielenia Słowo nie znało Ojca. Jeśli jednak Ojciec został objawiony ludowi ST i jeśli powiedzenie to ogranicza poznanie i objawienie Ojca do *Syna*, to Słowo musiało więc być także Synem przed wcieleniem (*Przeciw arianom* 4,23). W ten sposób wczesna myśl chrześcijańska, czy to antygnostyczna, czy antyariańska, musiała podkreślać wieczną naturę poznania Syna, które posiada On przez całą historię odkupienia.

Oczywiście wszelkie zajmowanie się rolą Ewangelii według św. Mateusza we wczesnym Kościele musi uwzględniać słowa, jakie Pan, według Mt 16,18-19, skierował do Piotra. Wczesne rozwinięcie tego tematu znajdujemy w traktacie Cypriana *O jedności Kościoła katolickiego* (4). Aktualnie istnieją dwie wersje zinterpretowania przez Cypriana tego miejsca – wersja powszechnie uważana za wcześniejszą, później została zrewidowana przez samego Cypriana. W obydwu redakcjach akcent Cypriana spoczywa na jedności Kościoła opartej na jedności biskupów, której paradygmatem jest zbudowanie Kościoła przez Pana na *jednym* apostole, Piotrze. Według Cypriana wszyscy apostołowie są równi. Wydaje się, że miejsce to nie przyznaje wyższości Piotrowi czy Rzymowi, lecz jedynie pełnienie przez niego funkcji centrum jedności apostołów, z których w przyszłości zostaną wywiedzione różne linie episkopalne. W innej egzegezie tego miejsca Ojcowie skupiają uwagę na słowach Pana: „I na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą", jako wskazujących na kilka prawd. Mogą one wskazywać na trwałość Kościoła w przeciwieństwie do ekonomii ST (Atanazy Aleksandryjski, *Przeciw arianom* 4, 34). Mogą też wskazywać na bóstwo Jezusa, gdyż jedynie jako Bóg mógł Chrystus postanowić własnym autorytetem, że Piotr będzie podstawą Kościoła (Ambroży, *Wykład prawdziwej wiary* 4,5,57). Mogą nadto wskazywać na wiarę Piotra jako podstawę Kościoła, wyznanie przez Piotra, że Jezus jest „Mesjaszem, Synem Boga żywego" (Mt 16,16) – w tej interpretacji wyrażenie „na tej skale" oznaczałoby chrystologiczną wiarę Piotra (Augustyn, *Homiletyczny komentarz do listu św. Jana* 10,1). A chociaż później w interpretacji kościelnej tego miejsca nie umniejszano wyznania Piotra, jego wiary (np. Leon Wielki, *Listy* 44,1; *Kazania* 62, 2), to jednak ze słów Pana do Piotra wnoszono o pierwszeństwie autorytetu stolicy rzymskiej jako siedziby Piotrowej. Czasami łącząc te słowa z J 21,17 i Łk 22,31, uważano, że przyznają one Piotrowi dzięki jego wytrwałej posłudze i jego rzymskim następcom pewną wyższą tożsamość, rolę i autorytet (Leon Wielki, *Mowy* 3,3; Grzegorz Wielki, *Listy* 7,37).

Dochodzimy na koniec do roli Mt 28,19 w wierze i praktyce wczesnego Kościoła. Już u Ireneusza słowa Pana przed wniebowstąpieniem: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego", zajmują ważne miejsce w jego soteriologii. Pouczają one, że trynitarny porządek chrztu, nakazany przez Pana, ma moc odrodzenia, w której mogą mieć udział wszystkie narody (*Adversus haereses* 3,17,1). Cyprian podtrzymuje to samo soteriologiczne znaczenie słów Pana, kiedy wysuwa zastrzeżenia wobec pojednania z odstępcami na mocy poręczeń w imieniu wyznawców i męczenników. Pokoju i przebaczenia mogą dostąpić narody nie przez powołanie się na czyjeś imię czy jakieś poręczenie, lecz jedynie przez chrzest w imię Trójcy Świętej (Cyprian, *Listy* 27,3). W podobny sposób podkreśla konieczność chrztu w imię Trójcy Świętej przeciwko tym, którzy umniejszali znaczenie wiary szafarza chrztu. Dowodzi, że jeżeli szafarz chrztu nie ma wiary w Trójcę Świętą, wiara chrzczonego znajduje się w niebezpieczeństwie, i tak samo odpuszczenie grzechów (*Listy* 73,
5-6). Takiego zdania jest też Grzegorz z Nyssy. Twierdzi, że słowa w Mt 28,19 są tajemniczymi słowami o ponownych narodzinach chrześcijanina, przeobrażeniu z istoty zniszczalnej w niezniszczalną, ze śmiertelnej w nieśmiertelną na podobieństwo Boskości. Grzegorz jednak podkreśla trynitarne znaczenie tych słów. Tytuły „Ojciec", „Syn" i „Duch" mówią, że są to właściwe tytuły trzech osób, a nie tytuły bluźniercze, jakie proponują heretycy. Tytuły te, nadane przez Pana, Słowo, są regułą wiary, prawdy i pobożności, prowadzącą wiernego do należytej wiary w Boga. Pan używa słowa „imię", w liczbie pojedynczej, zaznaczając bezpośrednio jedność istoty trzech osób Boskich. Grzegorz także wykazuje, że Pan nigdy bliżej nie określał tego jednego imienia. A to dlatego, że istota bóstwa jest nieogarniona i nie może być nazwana (por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy* 40,45 [*O chrzcie świętym*]). Pan więc wymienił trzy tytuły nie dlatego, by wskazać na jakąś różnicę w naturze czy substancji między trzema osobami Boskimi, lecz ze względu na ich szczególne właściwości, tak że prawdziwa wiara w Boga ma postać wiary trynitarnej. Tytuły wyróżniają trzy osoby Boskie w taki sposób, że mimo ich rozróżnienia Ojciec, Syn i Duch są ujmowani jedynie w ich wzajemnej do siebie relacji. I tak np. wiara w Ojca

przywołuje wiarę w Syna Ojca, który jest zawarty w tytule „Ojciec" (*Przeciw Eunomiuszowi* 2,1-3). Augustyn modlitwę na końcu dzieła *O Trójcy Świętej* 15, 51 zaczyna od nawiązania do słów z Mt 28,19, zapowiadając późniejsze szczególne miejsce tego tekstu w teologicznych dociekaniach. Pan nie mówiłby o naszym Bogu jako Ojcu, Synu i Duchu, gdyby Bóg nie był Trójcą. I Pan nie nakazałby chrztu w imieniu kogoś, kto nie byłby Bogiem.

Ewangelia według św. Marka

Ewangelii według św. Marka poświęcano w okresie patrystycznym stosunkowo mało uwagi z powodu występowania większej liczby szczegółów w innych relacjach synoptycznych. Jednakże Ojcowie w różnych pismach posługiwali się selektywnie tą Ewangelią.

Spośród pisarzy patrystycznych najwcześniej poświadcza Ewangelię według św. Marka Papiasz, cytowany przez Euzebiusza (*Historia kościelna* 3,39). Papiasz łączy Ewangelię Marka z głoszeniem Ewangelii przez Piotra, którego słowa przekazywał Marek „z wielką dokładnością". Fakt, że Ewangelia ta jest relacją z drugiej ręki, tłumaczy, dlaczego niektóre wydarzenia w Ewangelii Marka występują w innym porządku, niż mógłby je zapisać naoczny świadek, chociaż nic w Markowej relacji nie zostało opuszczone czy błędnie podane. Klemens Aleksandryjski przypomina, że Marek wobec nalegań wielu chrześcijan w Rzymie podjął się napisania Ewangelii, nie będąc w tym przedsięwzięciu zachęcany ani odstręczany przez Piotra (Euzebiusz, *Historia kościelna* 6,25). Także Tertulian widzi związek między Markiem i Piotrem (*Przeciw Marcjonowi* 4,2,5), podobnie Orygenes (Euzebiusz, *Historia kościelna* 6,25). Ireneusz twierdzi, że Marek zaczął pisać Ewangelię zaraz po śmierci Piotra (*Adversus haereses* 3,1,1). Nazywa dzieło Marka Ewangelią o charakterze „prorockim", objawioną przez Syna Bożego za pośrednictwem Ducha, który unosi się nad Kościołem i przypomina „zwierzę (…) podobne do orła w locie", wspomniane w Ap 4,7 (*Adversus haereses* 3,11,8). Uważa, że charakterystyka ta jest właściwa, ponieważ Ewangelia rozpoczyna się od proroctwa Izajasza i ma charakter „zwięzłego streszczenia", czym zwykło być proroctwo. Orygenes zgadzał się, że Marek podał pewną skróconą wersje wydarzeń (*Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 6,129-131) i przedstawiał początki Ewangelii, natomiast Jan, podkreślając bóstwo Jezusa, jej spełnienie (*Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 1,22).

Homilie Hieronima o Ewangelii według św. Marka (fałszywie przypisywane Janowi Chryzostomowi) są najpełniejszymi zachowanymi traktatami o tej Ewangelii napisanymi przez Ojców Kościoła. Zachowały się fragmenty komentarzy do Ewangelii według św. Marka Teodora z Mopsuestii, a także kazania oparte na tekstach Marka pióra takich Ojców jak Jan Chryzostom, Augustyn i Piotr Chryzolog. Zachowały się także dzieła na temat Ewangelii według św. Marka błędnie przypisywane Hieronimowi i Teofilowi.

Ewangelia według św. Łukasza i Dzieje Apostolskie

Podobnie jak w przypadku Ewangelii według św. Mateusza, nie ulega wątpliwości, że wczesny Kościół posługiwał się Ewangelią według św. Łukasza co najmniej od czasu, gdy Ireneusz wymienia wśród ksiąg kanonicznych cztery Ewangelie. Jednakże jeszcze zanim biskup Lyonu napisał *Adversus haereses*, nie można wykluczyć posługiwania się tą Ewangelią przez niektórych Ojców Apostolskich oraz Justyna Męczennika. Ireneusz podaje, że zarówno Marcjon, jak i gnostyk Walentyn znali Ewangelię według św. Łukasza i byli niekonsekwentni uznając niektóre jej fragmenty, a redagując inne (*Adversus haereses* 3,14,3-4). Już w II w. i na początku III w. przyjmowano, i to zarówno po stronie ortodoksyjnej, jak i heretyckiej, że Ewangelia według św. Łukasza reprezentuje ewangelię Pawłową, dla pogan (*Adversus haereses* 3,1,1; Tertulian, *Przeciw Marcjonowi* 4,2,5; Orygenes, *Homilie o Ewangelii według św. Łukasza* 1).

Najwcześniejszym znanym komentarzem do Ewangelii według św. Łukasza było dzieło Orygenesa, zachowane jedynie w kilku fragmentach. Na szczęście zachowało się trzydzieści dziewięć jego homilii o tej Ewangelii. Przełożył je Hieronim w 390 r. Z tekstów innych Ojców greckich zachowały się scholia do Łukasza zarówno Euzebiusza z Cezarei, jak i Atanazego z Aleksandrii, a także fragmenty komentarzy Dionizego Aleksandryjskiego, Apolinarego z Laodycei, Teodora z Mopsuestii i Tytusa z Bostry. Komentarz do Ewangelii według św. Łukasza Cyryla Aleksandryjskiego, w rzeczywistości seria stu pięćdziesięciu sześciu homilii, zachował się kompletny w wersji syryjskiej; dysponujemy tylko trzema całymi jego homiliami o tej Ewangelii po grecku, natomiast reszta zachowana w języku greckim istnieje tylko we fragmentach. Po łacinie zachowały się fragmenty ariańskiego komentarza do Ewangelii według św. Łukasza, *Traktaty o Ewangelii według św. Łukasza*. Ambroży był jedynym łacińskim Ojcem, który ułożył komentarz do Ewangelii według św. Łukasza. Jak się wydaje, komentarz ten był przejrzaną i zredagowaną kompilacją wybranych homilii o tej Ewangelii. Chociaż Augustyn nie napisał komentarza do Ewangelii Łukasza, objaśnił z niej pięćdziesiąt jeden miejsc w

swym traktacie o trudnych miejscach w Ewangelii Mateusza i Łukasza, a także wygłosił kilka kazań na temat Ewangelii według św. Łukasza.

Dysponujemy fragmentami z kilku patrystycznych komentarzy i homilii do Dziejów Apostolskich, pochodzących od kilku autorów, w tym Orygenesa, Dydyma z Aleksandrii, Teodora z Mopsuestii i Cyryla Aleksandryjskiego. Jedynym dużym zachowanym zbiorem homilii jest zbiór pięćdziesięciu pięciu kazań Jana Chryzostoma. Zachowało się dodatkowo jeszcze osiem homilii Chryzostoma: cztery dotyczące początku tej księgi i cztery o innych miejscach Dziejów Apostolskich, w tym o miejscu dotyczącym zmiany imienia Pawła. Z Ojców łacińskich należy wspomnieć kilka homilii Augustyna na temat Dziejów Apostolskich oraz poświęcony im alegoryczny poemat Aratora.

Ewangelia według św. Jana

Spośród wczesnych Ojców Kościoła Ignacy Antiocheński prawdopodobnie znał Czwartą Ewangelię i nią się posługiwał. To samo można powiedzieć o Justynie Męczenniku. To, że nie powoływał się na nią wyraźnie, mogło być spowodowane tym, że niektóre koła rzymskie (nazywane przez Epifaniusza *alogoi*) przeciwstawiały się Czwartej Ewangelii jako heretyckiej. Tacjan, uczeń Justyna, który później został enkratytą, używał Ewangelii według św. Jana jako szkieletu do swej harmonii czterech Ewangelii, *Diatessaronu*. Posługiwał się nią także Meliton z Sardes. Wyraźnie cytuje ją Teofil z Antiochii w swym *Do Autolika* (2,22): „Stąd święte pisma i wszyscy natchnieni przez Ducha uczą nas, a jeden z nich, Jan, mówi: «Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga»" (J 1,1). Warto zauważyć, że w katakumbach rzymskich spotyka się przedstawienia scen z Ewangelii według św. Jana (zwłaszcza wskrzeszenia Łazarza), pochodzące prawdopodobnie z II w. (F.-M. Braun, *Jean le théologien et son évangile dans l'église ancienne. Etudes bibliques* [Paris: J. Gabalda 1959] 149-156).

Aleksandryjski gnostyk Walentyn, który przeniósł się do Rzymu (ok. 160 r.), niemal z pewnością posługiwał się Ewangelią według św. Jana. *Ewangelia Prawdy* (ok. 150 r.?) Walentyna zawiera liczne jej echa. Ptolemeusz, wczesny uczeń Walentyna, napisał komentarz do jej Prologu, przypisując go „Janowi, uczniowi Pana" (Ireneusz, *Adversus haereses* 1,8,5). Herakleon, inny walentynianin, był autorem pierwszego znanego komentarza do Czwartej Ewangelii (ok. 170 r.), którego obszerne fragmenty przytacza Orygenes w komentarzu do Ewangelii według św. Jana. Ekscerpty z pisma walentynianina Teodota przechowały się w tekstach Klemensa Aleksandryjskiego.

Ireneusz z Lyonu, jako pierwszy wyraźnie poświadczający kanon obejmujący cztery Ewangelie, posługiwał się szeroko Ewangelią według św. Jana w swym *Adversus haereses*, zbijając argumenty gnostyków i Marcjona oraz objaśniając wiarę ortodoksyjną. W swej syntezie teologicznej, akcentując jedność historii zbawienia, traktował o niemal wszystkich głównych tematach Ewangelii według św. Jana. Wyraźnie np. dostrzegał, że „życie" i „wieczne życie", które zakłada wiarę w Jezusa, nie jest życiem biologicznym czy jedynie kontynuacją istnienia duszy, lecz jest komunią z Bogiem Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym.

Także Tertulian posługiwał się w wielkim stopniu Ewangelią według św. Jana, szczególnie w kwestii rozróżniania Ojca i Syna w Jedności Boga (por. zwłaszcza *Przeciw Prakseaszowi*). W podobnym duchu posługuje się Ewangelią według św. Jana Hipolit Rzymski.

Klemens Aleksandryjski, zdaniem Euzebiusza, pisał, że „(...) Jan jako ostatni, widząc, że Ewangelie rzecz całą ujmowały ze strony materialnej, na prośbę swych uczniów i za Ducha natchnieniem napisał Ewangelię duchową" (Euzebiusz, *Historia kościelna* 6,14,7).

Pierwszym patrystycznym komentarzem, z którego zachowały się duże fragmenty, jest komentarz Orygenesa. Euzebiusz wiedział o trzydziestu dwóch księgach (będących komentarzem J 1-13), z których zachowało się w przybliżeniu jedynie osiem i pół. Na szczęście mamy ich tekst grecki. Pierwszych pięć ksiąg napisał Orygenes stosunkowo wcześnie, kiedy przebywał jeszcze w Aleksandrii, a resztę później w Cezarei. Pierwsze księgi komentarza są bardzo rozwlekłe: Księga 1 jest całkowicie poświęcona J 1,1. Księga 2 dochodzi do J 1,7. Te pierwsze wiersze Prologu Jana dały Orygenesowi okazję do wyłożenia swej chrystologii i teologii Trójcy Świętej, a także pewnych ogólnych zasad jego poglądu na stworzony wszechświat. Istnieją liczne paralele między nauką zawartą w tych księgach komentarza a nauką obecną w *O zasadach* (dziele napisanym mniej więcej w tym samym czasie, ale zachowanym całkowicie jedynie po łacinie). „Duchowa egzegeza" Orygenesa jest często bardzo bliska Czwartej Ewangelii. „Rodzaj głębszego znaczenia, jaki Orygenes znajduje, sięga od najbardziej arbitralnego alegoryzowania do dogłębnej próby zrozumienia symbolizmu tej Ewangelii" (M. F. Wiles, *The Spiritual Gospel: The interpretation of the fourth Gospel in the early Church* [Cambridge: University Press 1960] 23). Orygenes jest niemal jedynym starożytnym komentatorem, który systematycznie badał kluczowe terminy Jana, takie jak „duch", „prawda", „życie", „światło", „poznanie" i „chwała", oraz często podejmował próbę wniknięcia w ich głębszy sens.

Ewangelia według św. Jana odgrywała od samych początków podstawową rolę w dyskusjach trynitarnych i chrystologicznych i dlatego przyciągała szczególną uwagę w wielkich sporach w IV i V w. Niestety, duża część komentarzy napisanych w tym kontekście nie zachowała się czy ocalała jedynie w postaci fragmentarycznej w katenach (por. Wiles, *The spiritual Gospel*, 4-5). Zachowało się jednak kilka ważnych komentarzy. Na pierwszym miejscu wymieńmy zbiór osiemdziesięciu ośmiu homilii autorstwa Jana Chryzostoma, wygłoszonych w Antiochii (ok. 391 r.) i zawierających staranny wykład całej Ewangelii Jana. Jeśli chodzi o Zachód, to zachował się Augustyna *Homiletyczny wykład Ewangelii św. Jana*, obejmujący również całą Ewangelię. Tworzą go sto dwadzieścia cztery „kazania", niektóre rzeczywiście wygłoszone, a inne tylko podyktowane. Ogólnie, grupę pierwszą (1-54) datuje się na okres wcześniejszy (ok. 406-418 r.), a drugą na późniejszy (ok. 416-420 r.). Obydwie te prace mają charakter pastoralny i zawierają istotne treści teologiczne. Chryzostom, chociaż rozwija naukę Ewangelii w polemice z arianami, bliski jest egzegezie antiocheńskiej, czyli bardziej praktycznej i mniej skłonnej do badania głębszego znaczenia symbolicznego. Egzegeza Augustyna jest bardziej pokrewna teologii Jana.

Z początków V w. zachowały się dwa wielkie komentarze greckie, Teodora z Mopsuestii i Cyryla Aleksandryjskiego. Komentarz Teodora, zachowany w całości jedynie w przekładzie syryjskim, jest typowy dla szkoły antiocheńskiej: ma charakter praktyczny i dosłowny (chociaż tam, gdzie tekst wyraźnie domaga się tego, daje interpretację symboliczną). Chrystologia Teodora także odzwierciedla skłonności antiocheńskie. Monumentalny komentarz Cyryla jest wybitnie teologiczny, wykorzystujący szeroko interpretację duchową. W warstwie doktrynalnej walczy z arianami i z chrystologią uprawianą w Antiochii, chociaż Nestoriusz nie jest wymieniony po imieniu i z tego powodu komentarz datuje się na lata przed 429 r. Fragmenty z kilku komentarzy greckich skompilował J. Reuss (red.), *Johannes-Kommentare aus der Griechischen Kirche*, TU 89 (1966). Reprezentują one komentarze Apolinarego z Laodycei, Teodora z Heraklei, Dydyma z Aleksandrii, Teofila z Aleksandrii, Cyryla Aleksandryjskiego (czyli Pseudo-Cyryla), Ammoniusza z Aleksandrii i Focjusza z Konstantynopola.

Istnieją oczywiście liczne komentarze, które nie odegrały tak ważnej roli, autorstwa teologów bizantyńskich oraz zachodnich autorów średniowiecznych. Ze złotego okresu scholastyki zasługuje na specjalne wymienienie komentarz Tomasza z Akwinu (*Komentarz do Ewangelii według św. Jana*). Ułożony na podstawie wykładów Tomasza, wygłoszonych w Paryżu, przez sekretarza Tomasza Reginalda z Piperno, został poprawiony przez samego Tomasza i jest uważany za jedno z jego najbardziej wyróżniających się dzieł poświęconych Pismu Świętemu.

Dzięki specjalnemu zainteresowaniu i obfitości najnowszych badań poświeconych patrystycznej interpretacji Ewangelii według św. Jana, a także podejmowaniu na wielką skalę prób podsumowania charakteru tej interpretacji, możemy przedstawić bibliografię tego rodzaju opracowań.

LISTY PAWŁA APOSTOŁA I LIST DO HEBRAJCZYKÓW

Chcąc odpowiednio przedstawić kwestię patrystycznej recepcji i interpretacji listów Pawła Apostoła, należy przypomnieć zmiany w tej kwestii, jakie dokonały się w ciągu ostatnich kilku dziesięcioleci.

Profesor William Babcock napisał we wstępie do swej pracy *Paul and the Legacies of Paul* ([Dallas: Southern Methodist Praess 1990] XIII), w której zebrał referaty przedstawione na międzynarodowej konferencji naukowej w Dallas w 1987 r.: „W ciągu minionego półtorawiecza oceny miejsca Pawła i spuścizny Pawłowej we wczesnej historii chrześcijaństwa zmierzały, zwłaszcza wśród uczonych protestanckich, do przybrania niepokojąco stereotypowego wzorca". Zdaniem Babcocka ten „wzorzec obejmuje przynajmniej cztery elementy", które syntetycznie można ująć następująco:

1) „Teologia Pawła przemawiała najsilniej – i była najbliższa właściwemu zrozumieniu – w tych nurtach chrześcijaństwa, które miały stać się marginesowe czy heretyckie według standardów tego, co miało zostać dominującą tradycją."

2) „Tradycje, które ostatecznie nadały chrześcijaństwu trwały kształt, nie zwracały uwagi na Pawła, albo błędnie go rozumiały (...)".

3) „Jedynie wraz z Augustynem pojawiło się na Zachodzie łacińskim na przełomie IV i V w. coś w rodzaju odrodzenia się rzeczywiście centralnych motywów myśli Pawłowej, a w szczególności właściwego rozumienia wielkiego tematu Pawłowego, tzn. usprawiedliwienia przez łaskę i wiarę (...)".

4) „Grecka tradycja chrześcijańska nigdy przed Augustynem ani po nim nie doszła do właściwej oceny Pawła (...)".

„Paul and the Legacies of Paul prezentuje szereg studiów, które kreślą bardzo odmienny i bardziej złożony obraz (...)" (ten też obraz potwierdzają studia przytoczone w bibliografiach zamieszczonych na końcu tomu). „Sugerują one, że Paweł bynajmniej nie był postacią pomijaną czy marginesową w tym nurcie, który miał się stać «ortodoksyjnym» chrześcijaństwem, że «ortodoksyjne» odczytanie Pawła nie było po prostu jakimś

naturalizowaniem jego myśli i że Paweł z całą pewnością wywarł formatywny wpływ zarówno na greckie, jak i łacińskie chrześcijaństwo" (notatka wydawnicza na tylnej obwolucie *Paul and Legacies of Paul*).

Recepcja i interpretacja listów Pawła zaczynają się już w NT. Pierwszymi tego przykładami są tzw. listy deutero-Pawłowe (według większości egzegetów 2 Tes, Kol (?), Ef i listy pasterskie), które oczywiście Ojcowie bez żadnych zastrzeżeń uważali za listy Pawłowe (por. omówienie ich stanowiska w obecnym komentarzu).

Jeśli chodzi o Ojców Apostolskich, to list Klemensa do Koryntian, listy Ignacego i list Polikarpa do Filipian odzwierciedlają wpływy listów Pawłowych. Zdumienie wzbudza fakt, że większość apologetów nie posługiwała się listami Pawłowymi – *List do Diogneta* jest znamiennym wyjątkiem. Następujący fragment (i kilka innych) zdradza niewątpliwie wpływ Pawła, zwłaszcza Listu do Rzymian:

> I oto On (...) jako okup za nas oddał własnego Syna: świętego za nieprawych, niewinnego za grzeszników, sprawiedliwego za niesprawiedliwych, nieśmiertelnego za śmiertelnych. Cóż bowiem innego mogło zakryć grzechy nasze, jak nie Jego sprawiedliwość? W kimże innym mogliśmy zostać usprawiedliwieni, jak nie w jednym Synu Bożym? O, cóż za słodka przemiana, co za niezbadane wyroki, co za nieoczekiwane dobrodziejstwo: jeden sprawiedliwy pokrywa mnóstwo nieprawości, sprawiedliwość jednego usprawiedliwia masy grzeszników. (*List do Diogneta* 9,2-5, tłum. ks. Marian Michalski, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1975, 120).

Oczywiście kilku autorów gnostycznych również odwoływało się do Pawła. Marcjon próbował poprzeć swe odrzucenie ST i przeciwstawianie „Bogu"-Stwórcy ST dobrego Boga Jezusa Chrystusa zbiorem listów Pawła, często dramatycznie okaleczonych.

Dla Ireneusza i Tertuliana *corpus* Pawłowy stanowi integralną część NT (zasadniczo taki, jaki znamy). Przede wszystkim Ireneusz w *Adversus haereses* uwzględnił interpretację praktycznie całego Pawłowego *corpus* (wraz z innymi pismami NT) w swej antygnostyckiej i antymarcjonowej teologii (por. R. Norris, *Irenaeus' Use of Paul in his Polemic Against the Gnostics,* w: *Paul and the Legacies of Paul*, 79-98).

Począwszy od III w., odnotowuje się znaczną liczbę wyraźnych komentarzy listów Pawła („Od Hieronima dowiadujemy się o dwudziestu greckich komentarzach poświeconych różnym listom Pawła [...] których większość jest nam nieznana [...]" [Angelo di Bernardino /red./ *Encyclopedia of the Early Church*, por. artykuł *Paul III, Commentaries on the Pauline Epistles* M. G. Mary]). Poniżej wymienimy tylko te komentarze i homilie, a przynajmniej większe ich części, które się zachowały (jeśli chodzi o szczegółowe omówienie i wydania fragmentów, por. bibliografię patrystycznej egzegezy Pawła).

Orygenes był chyba pierwszym komentatorem wszystkich listów Pawła, chociaż poza jego komentarzem Listu do Rzymian (w łacińskim przekładzie Rufina i częściowo po grecku) zachowały się jedynie fragmenty. Jan Chryzostom pozostawił nam kompletny zbiór homilii o wszystkich listach Pawła oraz komentarz do Listu do Galatów – wszystkie szczęśliwie się zachowały. Z komentarzy Teodora z Mopsuestii jedynie komentarze „mniejszych" listów Pawła (czyli w porządku kanonicznym od Listu do Galatów do Listu do Filemona) ocalały w całości we wczesnym przekładzie łacińskim, chociaż posiadamy liczne fragmenty oryginałów greckich. W oryginalnej grece zachowały się krótkie, ale systematyczne komentarze Teodoreta do wszystkich listów Pawła.

Od autorów greckich późniejszego patrystycznego czy bizantyńskiego okresu zachowały się komentarze lub fragmenty komentarzy do listów Pawła, np. Jana z Damaszku, Focjusza z Konstantynopola, Oikumeniosa z Tricca (X w.), Teofilakta (XI w.) i Euthymiosa Zigabenosa (początek XII w.).

Pierwszym łacińskim autorem, komentującym listy Pawła, był Mariusz Wiktoryn. Dysponujemy jedynie fragmentami jego komentarzy do Listu do Galatów, Listu do Efezjan i Listu do Filipian. Autor, któremu nadano miano Ambrozjaster (nieznany autor z IV w., którego prace przypisywane były błędnie Ambrożemu), pozostawił nam obszerne komentarze do wszystkich listów Pawła. Zachowały się komentarze autorstwa Hieronima do Listu do Filipian, Listu do Galatów, Listu do Efezjan i Listu do Tytusa. Pelagiusz, którego komentarze poprzedziły jego spory z Augustynem, napisał krótkie komentarze do trzynastu listów Pawła.

Posiadamy komentarz Augustyna do Listu do Galatów i kilka, jednakże niekompletnych, traktatów o Liście do Rzymian, zarówno z okresu przed jego sporem z Pelagiuszem, jak i po nim. Kasjodor i jego szkoła pozostawili nam ortodoksyjne przepracowanie komentarzy Pelagiusza.

W Kościele syryjskim Efrem (czyli Pseudo-Efrem) skomentował wszystkie listy Pawła. Przechowały się w języku ormiańskim i pośrednio po łacinie.

Z wybitniejszych autorów średniowiecznych, komentujących listy Pawła, wymieńmy Hugona ze św. Wiktora, Piotra Lombarda, Tomasza z Akwinu i Dionizego Kartuza.

Jeśli chodzi o reformatorów protestanckich, to należy wymienić przede wszystkim komentarze Lutra Listu do Rzymian i Listu do Galatów, które miały podstawowe znaczenie dla jego teologii usprawiedliwienia i wywierały ogromny wpływ na myśl protestancką. Kalwin opublikował komentarze do wszystkich listów Pawła (Strasbourg 1539). Spośród katolickich komentatorów z XVI i początków XVII w. należy wymienić Kajetana

(Tomasza de Vio), którego komentarz do listów Pawła został opublikowany w Rzymie w 1529 r., i Korneliusza de Lapide (Antwerpia, 1614 r.).

Dzięki szczególnemu zainteresowaniu i obfitości najnowszych badań w zakresie patrystycznej interpretacji listów Pawła, a także przeogromnemu zadaniu stawiającemu sobie za cel syntetyczne ujęcie charakteru tej interpretacji, możemy czytelnikowi zaoferować bibliografię opracowań będących rezultatem tych wysiłków. Uwzględniona została także bibliografia informująca o miejscu Listu do Hebrajczyków we wczesnym Kościele.

LISTY KATOLICKIE

Euzebiusz z Cezarei donosi nam o *Zarysach* (*Hypotyposeis*) Klemensa Aleksandryjskiego, ośmiu księgach interpretacji wybranych miejsc z ST i NT, obejmujących listy katolickie, *List Barnaby* i *Apokalipsę św. Piotra* (*Historia kościelna* 6,14,1). Fragmenty komentarzy Pierwszego Listu św. Piotra, Listu św. Judy i Drugiego Listu św. Jana zachowały się w łacińskim przekładzie Kasjodora *Zarysów dotyczących listów kanonicznych*. Focjusz w swej *Bibliotece* (*Bibliotheca Codex* 109) scharakteryzował *Zarysy* Klemensa jako naświetlające zarówno myśl ortodoksyjną, jak i bezbożną. Oprócz tych fragmentów *Zarysów* Klemensa, zachowało się nadto i jest znanych kilka komentarzy patrystycznych. Dydym z Aleksandrii napisał komentarz do Listu św. Jakuba, Pierwszego i Drugiego Listu św. Piotra, Pierwszego, Drugiego i Trzeciego Listu św. Jana oraz Listu św. Judy, chociaż jego autorstwo kwestionowano na początku naszego wieku. Zachował się także komentarz do tych samych listów Pseudo-Oikumeniosa, a także komentarz przypisywany czasem Hilaremu z Arles, jakkolwiek budzi on wątpliwości i datuje się prawdopodobnie na koniec VII czy początek VIII w. Pięćdziesiąt fragmentów dotyczących listów katolickich zachowało się w katenach pod nazwiskiem Jana Chryzostoma, a trzydzieści osiem scholiów przypisuje się Cyrylowi Aleksandryjskiemu. Zachowało się także dziesięć homilii Augustyna rozwijających temat miłosierdzia na podstawie Pierwszego Listu św. Jana.

List św. Jakuba

List św. Jakuba kształtował wczesną moralność chrześcijańską i praktyki duchowe, ponieważ stale odwoływano się do niego w nauczaniu cnót, o których traktował. Orygenes nawoływał chrześcijan, żeby się modlili o spełnienie przez Boga w ich życiu słów z Jk 1,22 („Wprowadzajcie słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami [...]"), mocą oczyszczenia ich z grzechów i ożywienia w nich dobra przez Chrystusa i Ducha (*Homilie do Księgi Rodzaju* 2,6). Mówił nadto, że słowa z Jk 4,17 uczą o osobistej odpowiedzialności za unikanie grzechu, skoro Słowo Boże ujawniło im różnicę między dobrem i złem (*O zasadach* 1,3,6). Waleriusz poświecił homilię Jk 4,6, gdzie jest mowa o cnocie pokory (*Homilie* 14). Augustyn wygłosił kazania oparte na Jk 1,19-22; 2,10 i 5,12.

Z teologicznego punktu widzenia słowa z Listu św. Jakuba: „(...) od Ojca świateł, u którego nie ma przemiany ani cienia zmienności" (1,17) okazały się ważne w dyskusjach trynitarnych. Hilary z Poitiers stwierdza, że arianie powoływali się na to miejsce, by zaakcentować wyłączność Bóstwa Ojca i zaprzeczyć boskości Syna (*O Trójcy Świętej* 4,8). Atanazy wyciąga z niego inny wniosek. Wywodzi, że arianie błędnie uważają, że Bóg ma jakość i istotę, mówiąc, iż Syn jest podobny Ojcu jedynie w możności (jakości). Kłóci się to z niezłożonością Boga co do istoty, niezłożonością, której potwierdzenie dostrzega w Jk 1,17 (*List do biskupów Afryki* 8). Cyryl Jerozolimski przytacza cały ten wiersz w swym wykładzie o Ojcu, by wskazać na wieczne ojcostwo i zrodzenie Syna, które nie oznaczają żadnej zmiany w bóstwie (*Katechezy* 7,5). Także Augustyn cytuje go w swych rozważaniach o tajemnicy substancji Boga, tajemnicy o niezmiennym Bogu, który stwarza zmienne rzeczy (*O Trójcy Świętej* 1,2-3). W dyskusjach chrystologicznych Cyryl Aleksandryjski odsyłał do Jk 1,17, by sprzeciwić się idei jakiegokolwiek zmieszania boskiego Słowa z ciałem. W boskiej naturze Słowa nie mogła dokonać się żadna zmiana, żadne następstwo (*List do Jana z Antiochii* 107e-108a).

Jk 2,14-26, miejsce, które miało stać się nieco kłopotliwe w późniejszych rozważaniach soteriologicznych, było wykorzystywane we wczesnym Kościele bez zwracania uwagi na napięcie istniejące między Pawłem i Jakubem. Grzegorz z Nazjanzu pouczał chrześcijan, że wiara i uczynki są martwe, jeśli się je od siebie oddzieli (Jk 2,17). Dlatego chrześcijanin ma czynić dobrze, wyznając prawdy wiary (*Mowa o chrzcie świętym* 45). Ambroży po prostu mówił, że prawdziwa wiara w Chrystusa jest jedynie wtedy owocna, kiedy zwieńczona jest dobrymi uczynkami (*Wykład wiary* 2, Pref. 14). Zdaniem Augustyna wiarą, która nie jest wiarą złych duchów (Jk 2, 19), jest ta, którą podtrzymuje miłością Duch Święty (*O Trójcy Świętej* 15,32).

W wiekach średnich pojawiły się pewne napięcia i były próby pojednania dostrzeganych różnic między Pawłem i Jakubem dotyczących wiary i uczynków. Na przykład, Julian z Toledo odczytywał Jk 2,24 nie tyle jako odrzucenie usprawiedliwienia przez samą wiarę (por. Rz 3, 28), ile jako pouczenie o fałszywości przekonania, że można poniechać dobrych uczynków (*Antithesis* 2,77). Później, w okresie reformacji, niektórzy

przeciwnicy reformatorów powoływali się na Jk 2,21-24, odpierając naukę o usprawiedliwieniu przez samą wiarę. Jan Kalwin odpowiadał, że Jakub nie traktuje o sposobie usprawiedliwienia, lecz prosi chrześcijan, by spełniali dobre uczynki, które dowodzą prawości i są jej owocem (*Institutio christianae religionis* 3,17, 11-12).

List Jakuba wykorzystuje się w liturgii, np. w III Niedzielę Adwentu, w Mszach w różnych intencjach i przy różnych okazjach, w Mszach obrzędowych o pojednanie i podczas udzielania sakramentu namaszczenia chorych. List ten poucza wierzącego o dopełniającym się stosunku między wiarą i dobrymi uczynkami, zwłaszcza o konieczności dopełnienia wiary miłością bliźniego, sprawiedliwością społeczną i czystością moralną.

Pierwszy List św. Piotra

Dwa miejsca z 1 P, które mogły wpłynąć na pewne sformułowania *Credo*, to 3,19 i 4,6: „W nim poszedł ogłosić [zbawienie] nawet duchom zamkniętym w więzieniu"; „Dlatego nawet umarłym głoszono Ewangelię (...)". Te dwa miejsca pomogły sformułować naukę o zstąpieniu Chrystusa do piekieł między Jego śmiercią i zmartwychwstaniem. Na przykład, Orygenes podkreślał, że Chrystus wzywał do nawrócenia nie tylko wtedy, gdy żył w ciele, lecz także wtedy, gdy Jego dusza opuściła ciało i zstąpiła do piekieł, by głosić zbawienie innym bezcielesnym duszom (*Przeciw Celsusowi* 2,43). Grzegorz z Nazjanzu pojmował zstąpienie do piekieł także jako wybawienie: kiedy Chrystus zstąpił do piekieł, wybawił z nich dusze. Myśl ta została rozwinięta w głoszenie triumfalnego wyzwolenia zmarłych (*Mowy teologiczne* 3,20). Rufin jeszcze szerzej ujmował znaczenie zstąpienia do piekieł. Według niego Chrystus zstąpił do zmarłych, by głosić im zbawienie i wywieść pobożnych zmarłych z krainy rozkładu (*Komentarz do Składu Apostolskiego* 28-29). Klemens Aleksandryjski interpretował te miejsca jednak odmiennie, w sposób nie związany z wyznawaniem w *Credo* prawdy o zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Słowa „dusze" i „zmarli" odnosił do chrześcijan, którzy przedtem byli niewierzącymi, do chrześcijan, w których duszach ożył Chrystus (*Komentarz do Pierwszego Listu św. Piotra* [fragmenty] 3,18.20; 4,6).

1 P 2,22-23 dostarczył bogatego słownictwa rozważaniom trynitarnym i soteriologicznym wczesnego Kościoła, a także nauczaniu moralnemu. Fragment ten mówi o bezgrzeszności Chrystusa i o Jego ufnym znoszeniu cierpień jako przykładzie dla wierzących w utrapieniach. Atanazy z Aleksandrii odsyłał do tego miejsca w swym *Drugim liście wielkanocnym* (5), aby zachęcić chrześcijan do naśladowania w swym postępowaniu Chrystusa. Natomiast Grzegorz z Nyssy w rozprawie *Przeciw Eunomiuszowi* (6,3) twierdzi, że fragment ten broni udziału Syna w istocie Ojca również we wcieleniu. Heretycy (anomejczycy) argumentowali, że Chrystus przyjąwszy naturę ludzką, wyraźnie różni się od Ojca, który ma naturę nie podlegającą cierpieniu. Natomiast Grzegorz zauważa, że Chrystus nie przyjął „pasji" w sensie wypaczonej natury, gdyż „On grzechu nie popełnił, a w Jego ustach nie było podstępu" (2,22). Przyjął tylko właściwości ciała i duszy narażające Go na niewygodę. Także Cyryl Jerozolimski odsyłał do tego fragmentu (*Katechezy* 13,3-4). Jego jednak zdaniem słowa w 1 P 2,22 należy najpierw rozważyć jako słowa proroka Izajasza (53,9), a następnie jako słowa, które objawiają prawdziwą chwałę krzyża. Chrystus nie umarł za własne grzechy, lecz za grzechy innych i na tym polega prawdziwe odkupienie i zbawienie.

W kwestii jedności dwóch natur Chrystusa ważną rolę odegrał fragment 1 P 4,1: „Chrystus cierpiał w *ciele*". Cyryl Aleksandryjski odwołał się do niego przeciwko tym, którzy sugerowali zmieszanie niecierpiętliwego bóstwa Słowa z ciałem. Chrystus cierpiał nie w niecierpiętliwej naturze Boga, lecz w swym ciele (*Listy* 39,107e-108b; *Do Jana z Antiochii*). Taki wniosek z 1 P wysunął już Atanazy z Aleksandrii w swym teologicznym dziele przeciw arianom. W jego rozumieniu arianie skoncentrowali się na człowieczeństwie Chrystusa do tego stopnia, że zaliczyli Go do stworzeń. Atanazy przeciwstawia się tej herezji argumentując, że sformułowanie „w ciele" z 1 P 4,1 wskazuje na słabość Chrystusa ograniczoną do natury cielesnej, która należy do Jego człowieczeństwa. Należy przyjąć, że słowa Apostoła odróżniają tego rodzaju przymioty właściwe stworzeniu od boskiej natury Słowa (*Mowy przeciw arianom* 3,34-35).

Spotykamy się również z zainteresowaniem we wczesnym Kościele fragmentem o potopie-chrzcie w 1 P 3,20-21. Według Cypriana wzmianka o ośmiu ludziach w arce ocalonych przez wody potopu poucza o konieczności sakramentu chrztu w jednym, niepodzielonym Kościele (*Listy* 73,11; 74,15; 75,2). Tertulian na typologię między arką i Kościołem zwrócił uwagę już w swym dziełku *O bałwochwalstwie* (24), typologie arkapotop, Kościół-chrzest rozwinął w dziełku *O zachwycie* (8). Ziemia jest naszym ciałem, potop naszym chrztem, gołębica, która powróciła do arki, Duchem Bożym przynoszącym pokój Boży.

1 P czyta się w liturgii Kościoła np. w niedziele Okresu Wielkanocnego, w I Niedzielę Wielkiego Postu, w Mszach w święto Katedry Świętego Piotra Apostoła, i w święto św. Marka ewangelisty. Poucza o chrzcie i przypomina wierzącemu o błogosławieństwach trwałego duchowego dziedzictwa niebieskiego i o konieczności bycia gotowym do naśladowania Jezusa w cierpieniu.

Pierwszy, Drugi i Trzeci List św. Jana Apostoła

Chociaż R. Brown (*The Epistles of John: Translated with Introduction, Notes, and Commentary*, The Anchor Biblie, Garden City, NY: Doubleday 1982, 6-9 [por. s. 3-13 na temat miejsca 1, 2, 3 J w tradycji Kościoła]) mówi o pewnych „możliwych echach" 1 J we wczesnej literaturze chrześcijańskiej II w., to jednak prawdopodobne posłużenie się tym listem stwierdza się jedynie w pismach Justyna (por. np. *Dialog z Żydem Tryfonem* 123,9: „My, którzy zachowujemy przykazania Chrystusa, nazywani jesteśmy prawdziwymi dziećmi Boga – i takimi rzeczywiście jesteśmy" – słowa, które da się porównać z 1 J 3,1) i w *Liście do Diogneta* (por. 10,2,3). Według tegoż samego autora można „wskazać na znajomość jednego lub więcej listów Jana" potwierdzoną po raz pierwszy w *Liście do Filipian* Polikarpa (por. 7,1: „Każdy bowiem, kto nie wyznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest Antychrystem" – słowa, które można porównać z 2 J 7 i 1 J 4,2-3). Ireneusz w *Adversus haereses* przytacza wyraźnie zarówno teksty z 1 J, jak i 2 J, ale tak jakby był to jeden list. 3 J jest wzmiankowany we wczesnej literaturze chrześcijańskiej dopiero w połowie III w. i dopiero pod koniec IV w. zaczyna powoli przeważać przekonanie, że wszystkie trzy listy Janowe są kanoniczne (Brown, *The Epistles of John* 11-13).

Jeśli chodzi o komentarze, to kilku Ojców, komentujących tzw. listy „katolickie", włączało także krótkie uwagi o 1-3 J (por. bibliografię do listów katolickich). Główny komentarz do 1 J zachował się w postaci dziesięciu homilii wygłoszonych przez Augustyna (sześć w Tygodniu Wielkanocnym 415 r., pozostałe cztery między Tygodniem Wielkanocnym i świętem Wniebowstąpienia). Wszystkie rękopisy kończą się na homilii dziesiątej dotyczącej 1 J 5,1-3, a więc nie obejmującej 1 J 5,4-21. Homilie te można nazwać także traktatem o miłosierdziu: „Nie istnieje żaden inny temat, o którym mógłbym chętniej mówić, niż miłosierdzie; żadne też inne Pismo święte nie wysławia miłosierdzia żarliwiej" (8,14; według przekł. ang. J. Burnaby'ego w: *Augustine's Later Works*, 327-28). Augustyn łączy miłosierdzie (jak 1 J) z miłością Boga do ludzi, objawioną szczególnie we wcieleniu Syna i zesłaniu Ducha Świętego (por. zwłaszcza homilię siódmą), ale większą część jego homilii zajmuje zachęta do braterskiej i siostrzanej miłości, która paradoksalnie obejmuje także wrogów jako potencjalnych braci i siostry (por. homilię ósmą).

APOKALIPSA ŚW. JANA

Na występowanie możliwych śladów Apokalipsy Janowej w pismach Ojców Apostolskich niewielu się zgadza, ale Justyn Męczennik daje świadectwo swej znajomości tego proroczego pisma (*Dialog z Żydem Tryfonem* 81,15). Meliton z Sardes, według Euzebiusza z Cezarei (*Historia kościelna* 4,26,2) napisał dzieło *O diable i Apokalipsie Janowej*, które się nie zachowało, a Teofil z Antiochii posługiwał się Apokalipsą Janową w swym dziele *Przeciwko herezji Hermogenesa* (Euzebiusz, *Historia kościelna* 4,24,1). Ireneusz sięga często do Apokalipsy Janowej w swym dziele *Adversus haereses*. Twierdzi, że Jan, uczeń Pana, napisał ją (4,20,11; 4,30,4) pod koniec panowania Domicjana (5,30,3) i zaświadcza o znajomości kilku rękopisów tej księgi (5,30,1). Była więc ona wcześnie szeroko znana w Kościołach Azji Mniejszej, Syrii i Galii. Jeśli chodzi o Galię, to Kościoły w Lyonie i Wiedniu z pewnością były zaznajomione z językiem Apokalipsy Janowej i dają temu wyraz w swych listach do Kościołów Azji i Frygii (Euzebiusz, *Historia kościelna* 5,1,8-61). W tym samym przedziale czasowym drugiej połowy II w. wymienia się ją wśród akceptowanych ksiąg Pisma Świętego w Italii (*Fragment Muratoriego*).

Hipolit Rzymski, autor zaginionej *Rozprawy o Ewangelii według św. Jana i Apokalipsie*, która zachowała się jedynie we fragmentach, świadczy o nieustającym zainteresowaniu w Italii tą księgą na przełomie wieku. Liczne odwoływania się Tertuliana do Apokalipsy Janowej, a także zapowiadany, ale zapewne nie napisany komentarz Orygenesa wskazują na poczesne jej miejsce w Afryce Północnej. Na szczęście zachowało się trochę scholiów Orygenesa do Apokalipsy. Zbiór, przedstawiony przez Harnacka jako scholia Orygenesa, zawiera jednak scholia innych autorów, w tym Ireneusza i Klemensa Aleksandryjskiego. Apokalipsa św. Jana spotkała się też z krytykami i przeciwnikami. Marcjon odrzucał ją (Tertulian, *Przeciw Marcjonowi* 4,5). Gajusz z Rzymu przypisywał ją gnostykowi Ceryntowi (Euzebiusz, *Historia kościelna* 3,28,1), wymieniając spośród innych możliwych powodów niechęć do chiliazmu. Alogowie, sekta o antymontanistycznych tendencjach z II w. z Azji Mniejszej, także odrzucali Apokalipsę Janową (wraz z Ewangelią Jana), i przypisywali ją Ceryntowi (Epifaniusz, *Apteczka* 51,3,1-6). Szydzili z niej, ponieważ według nich zajmowała się niepraktycznymi sprawami, takimi jak anioły i trąby (Ap 8,2), i wytykali jej rzekomo błędne odniesienie (Ap 2,18-29) do Kościoła w Tiatyrze (Epifaniusz, *Apteczka* 51,32,2-33,1). Dionizemu z Rzymu były znane te powiązania Apokalipsy Janowej z Ceryntem oraz historia jej odrzucenia. Sam jej nie odrzucał, chociaż nie sądził, by jej autorem był Jan Apostoł, lecz uważał, że jest nim jakiś inny Jan z Azji. Księga ta, według niego, została napisana surowym stylem i zawiera tajemnice, które kryją głębszy, niedosłowny sens. Znamienne, że opinie te

były reakcją na księgę egipskiego biskupa Neposa *Odparcie alegorystów*, którzy głosili chiliazm, opierając się na Apokalipsie św. Jana (Euzebiusz, *Historia kościelna* 7,24-25).

Euzebiusz, który jest naszym źródłem większości powyższych wiadomości, sam nie zajmował zbyt entuzjastycznego stanowiska wobec Apokalipsy Janowej. Nie odrzuca jednak tej księgi wprost, zauważając, że opinia w kwestii uznania jest równo podzielona. Był skłonny umieszczać ją wśród takich spornych pism jak *Pasterz*, *List Barnaby* i *Nauki dwunastu Apostołów*. Wahania Euzebiusza w kwestii uznania Apokalipsy mogły wynikać z jego odrzucania chiliazmu powszechnie odnajdywanego w tej księdze Jana. Taka futurystyczna, ziemska, królewska eschatologia (by nie wspomnieć o jej skrajnej, wersji Cerynta) była nie do przyjęcia dla jego wizji ówczesnego chrześcijańskiego cesarstwa Konstantyna. Ponadto dystans, jaki zachowywał do Apokalipsy Jana Euzebiusz i ci, których stanowiska referował, mógł wynikać z możliwego powiązania jej z montanizmem. Chociaż mamy w tym przypadku dużo przypadkowych świadectw, nie jest wykluczone, że montaniści posługiwali się wizjami Jana jako modelami własnych wizji, a ich chiliastyczna eschatologia została uformowana przez jego Apokalipsę.

Najwcześniejszym zachowanym komentarzem do Apokalipsy Jana jest komentarz Wiktoryna, biskupa Petawium (poniósł śmierć męczeńską ok. 304 r.). Tekst oryginału komentarza został ustalony dopiero w 1916 r. – istnieją trzy jego recenzje. Najbardziej znana jest recenzja Hieronima, który poprawił łacinę, poczynił inne stylistyczne zmiany redakcyjne oraz zmienił czy usunął miejsca, świadczące o chiliazmie Wiktoryna. Chociaż Hieronim uważał biskupa Petawium za chiliastę (*O sławnych mężach* 18) i chociaż komentarz biskupa dosłownie interpretuje Ap 20,21, to jednak w komentarzu pojawia się wiele interpretacji alegorycznych i typologicznych. Na przykład, podobnie jak u Ireneusza (*Adversus haereses* 3,11,8) cztery zwierzęta z Ap 4 to cztery Ewangelie, dwudziestu czterech starców – Prawo i Prorocy, białe szaty z Ap 6,11 – Duch Święty, Niewiasta z Ap 12 – Kościół, starożytny jak patriarchowie, a Smok – diabeł, zabójca od samego początku (por. J 8,44). Należało się tego spodziewać, bo Hieronim też pisze o jego naśladowaniu Orygenesa (*List* 62). Zdaniem Wiktoryna siedem czasz (Ap 7-8) z większą emfazą podsumowuje wydarzenia, o których mowa w wizjach siedmiu trąb (Ap 7-8). Nie chodzi o porządek wydarzeń w Apokalipsie Janowej, lecz o ich znaczenie. Opisują one sąd i ucisk. Z historycznego punktu widzenia Bestią z Ap 13 był Neron, a z eschatologicznego punktu widzenia właśnie Neron wskrzeszony z otchłani ma być Antychrystem. Pierwsze zmartwychwstanie opisane w Ap 20,4-6, jest paralelą opisu zmartwychwstania przez Pawła w 1 Tes 4,13-18; 1 Kor 15,51-54. Zmartwychwstanie to daje moc zapisanym w księdze życia, odtąd nieśmiertelnym, do królowania z Chrystusem nad wszystkimi narodami na ziemi przez tysiąc lat, zanim zabrzmi druga trąba. Hieronim oczywiście opuścił tę interpretację w swej recenzji. Zastąpił ją interpretacją podkreślającą królowanie jako prawość, dziewiczą czystość wierzącego. Gdzie indziej, opierając się na wzmiance o stu czterdziestu czterech tysiącach tych, którzy zachowali dziewiczość (Ap 14,1-5), dowodzi, że wszyscy, którzy nie zachowali swej czystości, są skalani (*Przeciw Jowinianowi* 1,40).

Wiktoryn w swym chiliazmie ukazuje ciągłość z wcześniejszymi chiliastami. Podobne interpretacje Ap 20,21, a mianowicie jako czasu ziemskiej szczęśliwości, odnowy następującej po pierwszym, dosłownie rozumianym zmartwychwstaniu, po którym nastąpi drugie zmartwychwstanie, któremu będzie towarzyszył sąd, możemy znaleźć w Justyna *Dialogu z Żydem Tryfonem* (81), Ireneusza *Adversus haereses* (5, 35,1-36,3), Tertuliana *O zmartwychwstaniu* (25); *Przeciw Marcjonowi* 3,25.

Następnym komentarzem, po komentarzu Wiktoryna, jest zachowany jedynie we fragmentach komentarz Tykoniusza, donatysty. Tykoniusz idzie za Wiktoryna rozumieniem wydarzeń rekapitulowanych przez futurystyczne ich opowiedzenie. Wyjątkowość tego rozumienia polega na jego wyrazistych zainteresowaniach eklezjologicznych. Tysiąclecie, o którym mówi się w Ap 20, jest obecnym – między dwoma przyjściami Chrystusa – doświadczeniem Kościoła, ponieważ Chrystus już spętał diabła (por. Mt 12,29, Łk 11,22). W Ap 12 ogólnie opisuje się nieustanną walkę między Chrystusem i diabłem, ale bardziej szczegółowo odsłania się w nim życie Kościoła (donatystycznego), który brzemienny Ewangelią rodzi tych, w których ukształtował się Chrystus. Jednak szatan prześladuje chrześcijan, Kościół, ciało Chrystusa za pośrednictwem fałszywego Kościoła (katolickiego). W komentarzu Tykoniusza można dopatrzyć się kilku zasad hermeneutycznych zarysowanych w jego *Księdze reguł*. Egzegeza Tykoniusza dostarczyła Kościołowi głównego paradygmatu interpretowania Apokalipsy Jana w latach następnych.

Chociaż Augustyn nigdy nie napisał komentarza do Apokalipsy Jana, w swym *Państwie Bożym* (20,7-10) przedstawił interpretację Ap 20 pokrewną figuratywno-eklezjologicznej interpretacji Tykoniusza.

Ostatnimi komentarzami łacińskimi z okresu patrystycznego były komentarze Hieronima, Prymazjusza i Apryngiusza. Jedną z kilku recenzji dosłownego, chiliastycznego komentarza Wiktoryna była, jak wspomnieliśmy wyżej, recenzja Hieronima. Komentarz Prymazjusza łączy z sobą myśl Tykoniusza i Augustyna. Rękopis Apryngiusza, opublikowany po raz pierwszy w 1900 r., zawiera jedynie komentarz do 1,1-5, 7 i 18,6-22, 21. Luka od 5,8 do 18,5 w rękopisie została uzupełniona materiałem Hieronima-Wiktoryna. Zachowały się krótkie noty Kasjodora do Apokalipsy Jana, wykazujące odniesienia do Tykoniusza oraz wpływy zarówno Wiktoryna, jak i Augustyna. Zachowało się także dziewiętnaście homilii Cezarego z Arles o Apokalipsie Jana,

chociaż wcześniej klasyfikowano je błędnie jako *Wykład Apokalipsy* Augustyna. Homilie te odzwierciedlają eklezjologiczne interpretacje Tykoniusza: tysiąclecie, wzmiankowane w Ap 20, to panowanie Kościoła w świecie, pierwsze zmartwychwstanie – odrodzenie, nastanie nowej Jerozolimy (Ap 21) – powszechne rozprzestrzenienie się Kościoła.

Najwcześniejszym zachowanym greckim komentarzem do Apokalipsy św. Jana jest komentarz Oikumeniosa (VI w.), który doceniając alegorię, interpretuje materiał tej księgi albo jako odnoszący się do przeszłego czasu wcielenia Chrystusa, albo do sytuacji obecnej, albo do końca czasów. Niewiasta i jej Syn-Mężczyzna, którego porodziła (Ap 12), to – według niego – Maryja i Jezus. Niewiasta i Dziecię są zagrożone przez Smoka, ale Dziecię zostaje ocalone przez Boga, natomiast Niewiasta ucieka na pustynię na tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni. Znaczy to, że szatan podsuwa Herodowi, by zabił Jezusa, ale niebieski Ojciec zsyła Józefowi sen i rodzina ucieka do Egiptu, pozostając tam tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni, aż do śmierci Heroda. Podobnie tysiąclecie, o którym jest mowa w Ap 20, odnosi się symbolicznie do wcielenia. Interpretacja ta nie wyklucza możliwości upatrywania przez Oikumeniosa w Apokalipsie prześladowań na końcu czasów za sprawą Antychrysta. Andrzej z Cezarei znał, jak się zdaje, komentarz Oikumeniosa i posługuje się nim we własnym komentarzu. Andrzej interpretuje materiał w sposób eklektyczny, poszukując odpowiedniej interpretacji na drodze odkrywania sensu dosłownego, tropologicznego czy alegorycznego. Dla Andrzeja, inaczej niż dla Oikumeniosa, Niewiasta i Dziecko z Ap 12 to Kościół i chrześcijanie, którym daje życie, natomiast tysiąclecie z Ap 20 to czas od pierwszego przyjścia Chrystusa aż do chwili powszechnego poznania Boga. Pierwsze zmartwychwstanie, wzmiankowane w Ap 20,4, nie ma charakteru eschatologicznego, lecz odnosi się do odrodzenia duchowego.

Apokalipsa św. Jana była zatem dla wczesnego Kościoła źródłem wiedzy o wcieleniu Chrystusa, okresie między wcieleniem i końcem czasu utrapień i ostatecznej szczęśliwości oraz życiu Kościoła między tymi granicami czasów. Zawsze istniała kwestia rozumienia liczby 666 i tożsamości Antychrysta, i to zarówno pod względem historycznym, jak i eschatologicznym – podejścia były bardzo zróżnicowane, od niezwykle spekulatywnych do bardzo trzeźwych i powściągliwych. Interpretacje zaś bogatej symboliki Apokalipsy św. Jana bywały i bardzo fantastyczne, i bardzo przyziemne. Podejście hermeneutyczne określało, co ktoś był w stanie zobaczyć w tej księdze. Historia Apokalipsy św. Jana we wczesnym Kościele nie jest jednak tylko historią różnych interpretacji, które czasami prowadziły do odmiennych opinii na temat pożyteczności tej księgi, a nawet jej kanoniczności. Jest to także historia posługi tej księgi w kształtowaniu wiary Ciała Chrystusowego w pierwszych wiekach.

W szczególności język Apokalipsy św. Jana przyczynił się do rozwoju chrystologii w ramach liturgii Kościoła. Określenie Baranka i Słowa jako Króla królów i Pana panów (Ap 17,14; 19,16) pozwoliło Orygenesowi zwrócić się do Chrystusa jako do „Skarbu skarbów" (*Homilia o Księdze Jeremiasza* 8,5-6; por. Kol 2,3; Mt 13, 46). Cyprian w swych *Traktatach* (12,2,6) przytacza Janową wizję Chrystusa z Ap 1,12-18, by mówić o odwiecznej mocy Syna, otrzymanej od Ojca po zmartwychwstaniu. Grzegorz z Nazjanzu dostrzega potwierdzenie bóstwa Syna w słowach Ap 1,8 – tekście, który odnosi do Syna: „Który jest, Który był i Który przychodzi, Wszechmogący" (*Mowy teologiczne* 3,17 [*Mowy* 29,17]). Cyryl Jerozolimski nie dlatego przedstawiał Pana Jezusa Chrystusa jako Lwa (Ap 5,5), że pożera ludzkość, lecz że jest mocnym, budzącym ufność Królem, który przeciwstawia się szatanowi, owemu ryczącemu, pożerającemu, oszukańczemu lwu (*Katechezy* 10,3).

Apokalipsa św. Jana odgrywała dużą rolę w liturgii Kościoła. Czyta się ją w Wielki Czwartek, w niedziele Okresu Wielkanocnego, w święto Wniebowzięcia, Wszystkich Świętych, w Dzień Zaduszny, w uroczystość Chrystusa Króla i w Okresie Zwykłym. Księga ta zachęca do ostatecznego triumfu nad grzechem, śmiercią i szatanem.

tłum. Henryk Bednarek

Prawda opowiedziana w Biblii
Poetyka biblijna i kwestia prawdy
Francis Martin i Sean McEvenue

Słowo „poetyka" pochodzi od greckiego słowa, które znaczy „robić", „czynić", „sprawiać". Poezja „sprawia" rzeczywistość ze słów. Słowa te są prawdziwe w odniesieniu do literackiego środka wyrazu, który zwykle nazywamy poezją, a także w odniesieniu do opowiadania, które „sprawia" wydarzenie i je uobecnia. Kiedy ten proces „robienia" czy „sprawiania" jest prawdziwy? Mówiąc prosto, funkcja poetycka jest prawdziwa, gdy pozwala nam uczestniczyć w tej intencjonalnej rzeczywistości. A więc poemat o wielkości i zarazem kruchości życia ludzkiego jest prawdziwy, jeśli prawdziwie przekazuje nam ten właśnie aspekt rzeczywistości. Dla przykładu przypatrzmy się następującym wersom z Hi 14:

Człowiek zrodzony z niewiasty
ma krótkie i bolesne życie,
wyrasta i więdnie jak kwiat,
przemija jak cień chwilowy;
a z gniewem na niego spoglądasz
i stawiasz przed swoim sądem.

W odniesieniu do opowiadania możemy powiedzieć, że opowiadanie historyczne jest prawdziwe, jeżeli przedstawia faktyczne wydarzenie w taki sposób, który pozwala nam zrozumieć, co się wydarzyło, i umożliwia nam realny kontakt z owym wydarzeniem.

Mówiąc o poetyckiej czy „sprawczej" funkcji sztuki, filozofowie często posługują się terminem „naśladowanie" czy „imitacja". Musimy jednak pamiętać, że przez słowo „naśladowanie" czy „imitacja" rozumieją oni akt, mocą którego jedna forma rzeczywistości zostaje przeniesiona w inny rodzaj egzystencji. Krajobraz Cezanne'a odnosi się do faktycznie istniejącego pola, wraz z drzewami i górami w tle, i nadaje mu inny sposób istnienia, a mianowicie istnienie linii i koloru „sprawionych" z farby olejnej. Na przykład, gdyby ci ktoś powiedział, „zrób imitację tego krzesła", a ty byś zrobił drugie krzesło, to nie zrobiłbyś imitacji tego krzesła w sensie poetyckim, lecz jego reprodukcję. Gdybyś jednak zrobił zdjęcie tego krzesła albo ułożyłbyś o nim poemat liryczny, byłaby to imitacja krzesła. Imitacja ta byłaby poetycko prawdziwa, gdyby komuś przekazała realną wiedzę o tym krześle.

Wiele tekstów biblijnych ma formę utworu poetyckiego albo opowiadania, a zasadniczo wszystkie zostały napisane w formie literackiej, a nie w formie – jak nazywają ją krytycy literatury – „mimetycznej". Niestety, słowa „opowiadanie", „poezja" i „literatura" często sugerują coś przyjemnego, a nie prawdziwego, czy nawet błahego, a nie poważnego. Literatura biblijna jest jednak wyrazem słowa Bożego, które jest prawdziwsze i poważniejsze niż wszystkie inne teksty. Poniżej najpierw przypatrzymy się szczególnie uważnie poezji biblijnej, a następnie opowiadaniu biblijnemu.

Prawda w poezji

1) Znaczenie w poezji

Trudność w przypadku literackich form pisanych i mówionych polega na tym, że zawsze wymagają one interpretacji, ponieważ mówią jedno, ale faktycznie znaczą coś innego. Na przykład, ktoś może powiedzieć: „Abraham Lincoln był wielki", albo pochwalna mowa pogrzebowa może zaczynać się od słów: „Maria Kowalska nadal żyje wśród nas". W każdym przypadku mówiący powiedział coś, ale każdy wie, że znaczy to coś innego. Chcąc zatem zrozumieć jakiś tekst literacki, trzeba dociec, co zostało powiedziane, i zarazem dostrzec wszystkie zamierzone różnice między słowami i znaczeniami, aby na podstawie wszystkich owych różnic pojąć, o co właściwie chodzi.

Tę umysłową pracę wykonujemy dzień w dzień, nawet o niej nie myśląc ani nie dostrzegając w niej nic problematycznego. O kimś, kto nie jest w stanie jej wykonać, mówi się, że „wszystko bierze dosłownie", i uważa się, że mu czegoś nie dostaje. Jest to też powód, że pytając, na przykład, co znaczy obraza, uważamy za niewystarczającą odpowiedź składającą się z definicji słów samej obrazy.

Ta różnica między słowami a znaczeniem nie jest rzeczą błahą; jest sprawą ludzkiej inteligencji. Chcemy przekazać innym rzeczywistości, które są zbyt złożone i zbyt subtelne, aby można je było „powiedzieć" wprost. Mówiąc, że Abraham Lincoln był wielki, mamy na myśli (i momentalnie wyrażamy) wiele rzeczy: po trosze

jego prawość i talent, jego wielkość w porównaniu z innymi, jego rolę w historii, być może jego pomnik w Waszyngtonie, nasze osobiste uczucia, jakie do niego żywimy. Gdybyśmy nie chcieli posłużyć się literacką formą wyrazu, lecz wolelibyśmy posłużyć się formą „mimetyczną", musielibyśmy napisać bardzo długi i nużący tekst, żeby to wszystko powiedzieć. Mimetyczny sposób pisania jest naśladownictwem, w którym poszczególne słowa są dokładnie zdefiniowane, aby precyzyjnie odpowiadały określonym elementom rzeczywistości. Książki telefoniczne są mimetyczne, takimi są też teksty naukowe, filozoficzne i prawnicze. Język mimetyczny posługuje się ściśle określonym zbiorem słów technicznych, a nie sugestywnych, a jego logika stara się dokładnie oddać kontury omawianego przedmiotu, aby osiągnąć maksymalną precyzję, sprawdzalność i obiektywność. Mimetyczna forma unika subiektywnych horyzontów i nie chce się subiektywnie wiązać z opisywanym przedmiotem; chce obywać się bez przedstawień obrazowych i uczuć, aby pozostać rzeczową i ilościowo precyzyjną. Cechy te są cenne w przypadku osiągnięcia niektórych celów, ale ten rodzaj pisania nie nadaje się do potwierdzenia takich rodzajów prawdy, które są dla nas najbardziej żywotne. Żywotne prawdy są często prawdami złożonymi, obejmującymi zarówno subiektywne, jak i obiektywne perspektywy, i często zawierają wymiary transcendentne, domagające się języka, który raczej sugeruje i łączy, niż rozdziela i redukuje. Prozą mimetyczną można by, na przykład, coś napisać na temat patriotyzmu, ale nie byłaby ona odpowiednim środkiem wyrazu tego, co z taką łatwością wyraża się podczas śpiewania hymnu narodowego. Filozofia może zajmować się problemem „dobra", ale jej system pojęciowy, niezależnie jak jest wyrafinowany, pomija je mimetycznie, śledząc ludzkie modele myślowe i nigdy nie wznosząc się na poziom takiej międzyosobowej świadomości transcendencji, jaka znajduje wyraz nawet w najprostszych psalmach.

Z tego powodu istnieje wielka różnica w sposobach czytania tekstów literackich i tekstów mimetycznych. Chcąc zrozumieć teksty mimetyczne, trzeba najpierw starać się zrozumieć techniczne znaczenie nadane każdemu słowu na mocy konwencji albo na mocy wyraźnej definicji przedłożonej przez autora, a następnie na tej podstawie stopniowo tworzyć sobie szerszy obraz. Chcąc zaś zrozumieć teksty literackie, trzeba rozpocząć od owego szerszego obrazu: od formy całego tekstu literackiego oraz jego wszystkich relacji między słowami i obrazami, i emocjami. Wychodząc z tego ogólnego rozumienia, można przejść do określenia dokładnego znaczenia każdego słowa w ramach tej całości. Oczywiście, w rzeczywistości oscylujemy między rozumieniem całości a rozumieniem każdego słowa, ale zasadniczo proces zrozumienia poematu przebiega od całości do jej części. Z tego też powodu krytyka literacka kładzie tak wielki nacisk na ustalenie najpierw dokładnego zakresu tekstu, który chce się zrozumieć, i na przeczytanie go w całości. Z tej racji niniejszy komentarz zaleca dwukrotne czytanie danej księgi biblijnej: pierwsze, aby zobaczyć całość, i drugie, aby przyjrzeć się szczegółom jej części.

Istnieje jeszcze inny wymiar „znaczenia", na który należy zwrócić uwagę podczas lektury tekstów literackich. Znaczenie wiąże się nie tylko z relacjami między słowami, lecz także z relacją między osobą mówiącą a osobą słuchającą. Jeżeli podchodzi do ciebie ktoś obcy i opowiada ci, podając wiele imion, historie o swojej rodzinie, możesz powiedzieć zupełnie szczerze (prawdziwie), że dla ciebie nic to nie „znaczy". Gdyby opowiadał je swojej siostrze, zapewne przekazywałby jej pewne informacje, dodając nowe, korygując dawne itp., a więc jego słowa mogłyby mieć dla niej nawet wielkie znaczenie. Dla ciebie jednak nie mają żadnego znaczenia. Z tej racji, że ani on, ani jego opowiadanie nie pozostają w żadnej relacji do ciebie, rozumiesz wprawdzie wszystko, co mówi, ale nie ma to dla ciebie takiego znaczenia, jakie ma dla niego.

Natomiast gdyby mówił on o czymś, co – niezależnie od przekazywanych informacji – dotyczyłoby uniwersalnych cech piękna i wartości w taki sposób, że wzbudziłyby one twój gniew albo sympatię, albo podziw itp., to miałoby to przecież dla ciebie jakiejś znaczenie. Powiedział to wszystko w taki sposób, że nawet obcy może się do tego odnieść. Tak dobierał swoje słowa, aby nadać im znaczenie, tzn. coś, czym można podzielić się z inną osobą, w tym przypadku nawet z obcym. Literatura zazwyczaj ma taki charakter. Gdy zauważamy, że niektórzy są nudni, myślimy, że lubią oni po prostu dźwięk swojego głosu, nie dbając o znaczenie jako relację ze słuchaczami.

Mając na uwadze takie rozumienie literatury, tzn. takie, że jej znaczenie przekracza to, co się mówi, i jest czymś, w czym ma udział pisarz i czytelnik, możemy zapytać, w jaki sposób możemy efektywnie czytać poezję biblijną. Krótko przedstawimy trzy praktyczne kwestie, które można odnieść do każdego tekstu literackiego, a odpowiedzi na nie powinny pomóc czytelnikowi zrozumieć tekst i odpowiednio na niego zareagować.

2) Pierwszy krok w czytaniu poezji

Pierwszy krok w zrozumieniu jakiegoś poematu polega na określeniu jego początku i końca, a następnie ujęciu go jako zunifikowane słowo, dostrzegając zarazem formę jego poszczególnych części i ich wzajemne relacje. To jest kwestia *formy*. Jest to pierwszy krok, ponieważ tylko w ten sposób czytelnik może się ustrzec przed czytaniem go z własnej perspektywy i w świetle własnej logiki. Czytanie rozpoczyna się od zanegowania

samego siebie: wychodzenia poza samego siebie dzięki cierpliwemu postrzeganiu, jak ktoś inny (zwłaszcza ktoś z innej kultury i epoki) organizuje dyskusję na jakiś temat w sposób bardzo odmienny od naszych oczekiwań.

Ten jednostkowy aspekt dotyczący formy studium może radykalnie zmienić naszą percepcję tekstu. Na przykład, Wj 15 mówi, że Mojżesz i lud izraelski zaśpiewał pieśń, gdy Egipcjan pochłonęło Morze Czerwone. Wielu czytelników ma chęć odrzucić tę pieśń, ponieważ czują się urażeni jej gwałtownym językiem. Pieśń ta zaczyna się w w. 1b:

Będę śpiewał ku czci JHWH
Hura, hura, hura!
Konia i jeźdźca pogrążył w morzu!

To jest pierwsza strofa pieśni, kontynuowanej w w. 17-18, w których się mówi, że JHWH osadził Izrael na górze swego dziedzictwa, w miejscu swego zamieszkania, w swej świątyni, gdzie JHWH jest królem na zawsze. Wiersz 1, czytany w oderwaniu, budzi w czytelniku bardzo negatywne reakcje wobec gwałtownego Boga, który jest mściwy i pełen gniewu, a gdy ktoś stara się przedstawić całą tę pieśń w jej ogólnym kontekście, studenci czy czytelnicy Biblii często podejrzewają, że jest to próba usprawiedliwienia tekstu, a nie ukazania tekstu w całej jego prostocie. Gdyby zaczęto od kwestii formy i od samego początku potraktowano ten wiersz jako część całego poematu, nie powstałby żaden problem. Cały poemat jest bowiem usytuowany w kontekście liturgii sprawowanej w świątyni jerozolimskiej. Nie wyczekuje się żadnego wojska; dookoła nie leżą porozrzucane zwłoki. Zgromadzenie wiernych zdumiewa się tajemnicą swego wyzwolenia i swego przywileju oddawania chwały Bogu w Jerozolimie. Wspominają potęgę JHWH, która przywiodła ich do tego miejsca, przywołując na pamięć wydarzenie, które miało miejsce co najmniej trzysta lat wcześniej. Śpiewają pieśń Mojżesza i dawnego Izraela, podobnie jak my śpiewamy pieśń o królu Arturze w Anglii albo o Joannie d'Arc we Francji, albo o Spartakusie we Włoszech. Ich pieśń jest pieśnią, która sławi potęgę Boga, a nie przemoc wojenną.

Oczywiście, badanie form literackich w Biblii wychodzi daleko poza kwestię granic i jedności tekstu, a uczonym obecnego wieku udało się wyróżnić i dokładnie opisać wiele form literackich w tekście biblijnym. Odkrycia te okazały się bardzo użyteczne w „ożywieniu" wielu tekstów. Niestety praca ta nie znalazła jeszcze wyrazu w wielu przekładach Biblii na współczesne języki. Tradycyjny podział na rozdziały nie jest z pewnością dobrym przewodnikiem. Nawet lekcjonarze liturgiczne zostały ułożone bez zwracania uwagi na ten podstawowy aspekt znaczenia. Czytelnicy mogą znaleźć pewną pomoc w komentarzach biblijnych, jeśli są one oczywiście ogólnie dostępne. Mówiąc praktycznie, w czasie czytania Biblii należy dołożyć starań, żeby, po pierwsze, przynajmniej ustalić, w którym miejscu zaczynają się i kończą poszczególne jednostki literackie, tak żeby można je było czytać jako jednostki. Po drugie, jeśli jakaś jednostka nie jest zbyt długa, opłaca się trud starannego jej przepisania w sensownych wierszach (tzn. jedno zdanie w jednym wierszu) i zaznaczenia podziałów, powtórzeń i odpowiedniości za pomocą zakreślaczy albo kolorowych ołówków. Następnie cierpliwa medytacja z pewnością ujawni formę tekstu, co pozwoli dostrzec, w jaki sposób autor uporządkował i nadał jedność słowu. Jeśli ktoś chce przeczytać ze zrozumieniem jakiś tekst w czasie sprawowania liturgii, metoda ta jest bardzo przydatna i ważna.

Innym kluczem do czytania poezji biblijnej ze zrozumieniem jest spostrzeżenie, że poetycki tekst biblijny nie charakteryzuje się ani rymem, ani rytmem, w przeciwieństwie do wielu polskich utworów poetyckich. Poezję biblijną cechują struktury paralelne, w których po każdym wersie następuje wers ściśle paralelny, tak że obydwa wersy należy czytać łącznie. Niekiedy jest dodany trzeci wers paralelny i wtedy wszystkie trzy należy czytać łącznie. Jest rzeczą ważną, żeby zrozumieć tę zasadę, analizując kilka konkretnych przykładów. Pożyteczne byłoby przeczytanie mowy Elifaza w Hi 22 i poświęcenie nieco czasu na jej analizę, żeby zobaczyć, iż każdy wers ma dwa wersy paralelne (technicznie zwane stychami).

W większości utworów poetyckich paralelizmy nie są stosowane tak mechnicznie jak w Hi 22. Warto byłoby pod tym względem przeczytać Ps 104 i zauważyć, że rozpoczyna się on od zwrotu: „Błogosław, duszo moja, Pana!", ale bez paralelnego stychu, i że cały ten poemat kończy się tą samą frazą (w. 35). Ta metoda rozpoczynania i kończenia jednostki literackiej tymi samymi słowami jest figurą retoryczną zwaną „inkluzją". Używa się jej często w Biblii i służy ona za ważną wskazówkę, jak daleko sięga dana jednostka literacka. Wracając do figury stychów paralelnych, łatwo zauważyć, że pozostała część w. 1 składa się z dwóch paralelnych stychów, a w. 2-4 mają po dwa paralelne stychy każdy. Wiersz 5 ma dwa stychy, ale drugi nie zawiera treści paralelnej do pierwszego. Wiersz 8 ma podobną budowę. Wiersze 3 i 15 mają po trzy paralelne stychy.

Paralelna forma nie jest więc stosowana rygorystycznie, a jednak dostrzeżenie paraleli i zwrócenie uwagi, z jakiego powodu poeta z nich rezygnuje, jest kluczem zrozumienia biblijnego utworu poetyckiego. Na przykład, w w. 1 słowa „O Boże mój, Panie, jesteś bardzo wielki!" są jako takie tak banalne i abstrakcyjne, że mogą znaczyć wszystko albo nic, ale paralelny stych podsuwa konkretne obrazy: sugeruje, że wielkość Boga znajduje wyraz w czymś jako widzialna, jako odziana czy okryta. Drugi stych sam w sobie jest płytki, tak jak płytki jest

stych pierwszy, ale obydwa razem wywołują szczególne podniecenie, oczekiwanie w czytelniku. Następnie w w. 2 obydwa stychy, ze swymi dwoma oddzielonymi od siebie i niemożliwymi do pogodzenia z sobą obrazami odzienia, budzą poczucie podziwu, natomiast wzięte oddzielnie nie wydają się sugestywne. Jeśli przeanalizuje się zestawienie czterech pierwszych wierszy, wydaje się ono sugerować, że najprzemożniejszą metaforą obecności Boga w naszym życiu jest obraz słońca. Ta technika zestawiania paralelnych stychów jest, być może, najważniejszym kluczem do zrozumienia zasady budowy poetyckich utworów biblijnych. Uważne przypatrzenie się jej nigdy nie jest stratą czasu.

Odczuwa się, że niektóre poetyckie utwory biblijne są bardziej ekspresyjne niż inne. O tej różnicy często decyduje wspaniałość obrazów albo siła poety w przywoływaniu wcześniejszych tekstów biblijnych, ale najczęściej umiejętność posługiwania się paralelnymi stychami jako środkiem wyrazu, któremu nie jest w stanie dorównać tekst prozatorski.

3) Drugi krok w czytaniu poezji

Gdy uchwyciło się formę tekstu i zrozumiało, co autor chciał przez nią powiedzieć, a także paradygmat jej wewnętrznych relacji jako jednolitej wypowiedzi, powstaje kwestia *znaczenia*. O czym mówi tekst?

Kwestia ta wydaje się łatwa, ale często zaskakują nas trudności, gdy chcemy na nią odpowiedzieć. O czym mówi tekst? Poezja i inne utwory literackie często gromadzą kilka rzeczywistości, rzekomo nie mających z sobą nic wspólnego, i zestawiają je, nie mówiąc, jaki jest tego sens. Zwykle są do dyspozycji jakieś klucze, takie jak długość albo liczba powtórzeń. Gdzie jest widoczny szczególny wysiłek autora? Pomocą może okazać się umiejętność odróżniania przez czytelnika w danym utworze materiałów konwencjonalnych od elementów wyjątkowych, specjalnie wypracowanych przez autora. Gdzie autor chodził po cienkiej linii? Chcąc zdać sobie z tego sprawę, potrzebna jest wrażliwość na tekst, tak jak jest ona nieodzowna w codziennej konwersacji, np. gdy trzeba odgadnąć, o co chodzi rodzicom, dziecku albo przyjacielowi czy jaka jest ich intencja. Indywidualny czytelnik nie jest pozostawiony sam sobie w swej wrażliwości, gdyż cały Kościół uczestniczy w procesie właściwego odczytania Pisma Świętego.

Jeśli powrócimy do Wj 15, możemy zapytać: w którym miejscu autor zdobył się na specjalny wysiłek? Narzucają się dwie odpowiedzi. Po pierwsze, w pierwszej części poematu zwracają uwagę wypowiedzi o mocy Bożej: gwałtowny język w w. 1 i 3 i archetypiczne obrazy w w. 5,8,10 i 12. Po drugie, równie godny uwagi jest fakt, że w. 21 dosłownie powtarza w. 1. Ta figura retoryczna („inkluzja") służy nadaniu tej jednostce literackiej formy i określeniu jej granic. W tym jednak przypadku służy połączeniu tej pieśni z opowiadaniem o Miriam i wszystkich pozostałych śpiewających kobietach. Dlaczego tekst ten został dodany? Wiadomo, o czym on mówi, ale co to znaczy?

Można wnosić, że Wj 15,1-21 koncentruje się, z jednej strony, na mocy JHWH jako objawionej w wydarzeniach nad Morzem Sitowia, a z drugiej na samym śpiewaniu. Ta jednostka literacka wzbudza w czytelniku (czyli „znaczy") uczucia weselenia się z mocy JHWH i sławienia Go zarówno za Jego interwencję w przeszłości, jak i Jego ogromną potęgę w teraźniejszości.

Często podczas czytania tekstu biblijnego czujemy się zagubieni, nie mogąc dociec jego znaczenia. Wiemy jednak, że każdy tekst biblijny, niezależnie od jego pierwotnego źródła i celu, należy pojmować jako tekst mówiący coś o Bogu i ludzkości. Nie mamy w tym przypadku do czynienia z literaturą świecką. Jest zatem uzasadnione i często pożyteczne postawienie pytania: W jakiej sferze znaczenia albo w jakiej *instytucji społecznej* ma Bóg ingerować?

W Wj 15 instytucją społeczną nie jest Morze Sitowia, chociaż właśnie o nim mówi tekst. Jest nią coś, co interesowało Izrael kilka wieków później w Jerozolimie. Używa się słowa „król", ale na oznaczenie JHWH, a nie człowieka. W w. 13 występuje słowo „łaska" (słowo często używane w kontekście przymierza), ale nie zostało zaakcentowane. Mówienie, że tekst ten dotyczy przymierza, oznaczałoby wyczytanie z niego czegoś, co nie jest najprawdopodobniej w nim zawarte. Podobnie, tekst ten nie dotyczy wybrania. Poemat ten niewątpliwie traktuje o czynach mocy Bożej w wyzwoleniu, prowadzeniu oraz osiedleniu się Izraela w Judzie i Jerozolimie. „Sferą znaczenia albo instytucją społeczną" nie jest w tym przypadku monarchia ani Prawo, ani rodzinne zasady moralne, ani nawet kult, ale oczekiwanie interwencji Boga w sferę bezpieczeństwa narodowego. Poemat sławi potęgę Boga i taka jest też intencja, która jest w nim zawarta. Gdy raz ustaliliśmy, o czym poemat ten mówi, powinniśmy go przeczytać ponownie, nie żałując czasu, by w nim zasmakować, ponieważ każdy jego fragment nabierze dla nas teraz nowego życia i ukaże się w nowym świetle.

Jeśli chodzi o znaczenie, to należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną sprawę. W wielu przypadkach, gdy w jakimś tekście biblijnym cytuje się wcześniejszy fragment, trzeba zadać sobie trud zapoznania się z owym wcześniejszym fragmentem, żeby odkryć jego złożone znaczenie. Autor (dla którego wcześniejszy tekst był znanym mu świętym pismem) przywołuje go jako kontekst zrozumienia i wyrażenia swej myśli i włączenia go w religijne doświadczenie swej tradycji. To przypominanie obecne w wielu tekstach biblijnych jest źródłem ich

siły wyrazu i zakłada uznanie, że te same tajemnice Boże są objawiane sukcesywnie w różnorodności wyrażeń i doświadczeń. Znany przykład, ilustrujący tę sytuację, można znaleźć w Łk 4,16-21, gdzie Jezus cytuje Iz 61,1-2 i odnosi to miejsce do samego siebie. Chcąc zdać sobie sprawę z prostego znaczenia tych wersów, trzeba mieć na uwadze całe przepowiadanie Izajasza i tradycję prorocką, ponieważ i Jezus ma je całe na myśli. To właśnie do całego tego przepowiadania odnoszą się słowa Jezusa!

4) Trzeci krok w czytaniu poezji

Po zrozumieniu tekstu biblijnego jako stanowiącego jednostkową wypowiedź, ujęciu tego, co on mówi, i uświadomieniu sobie do pewnego stopnia pełni jego znaczenia, powstaje kwestia dotycząca *realności*. W co w danym przypadku rzeczywiście wierzymy i na co wyrażamy zgodę? Chodzi o pytanie typu „no i co z tego?".

Jak powiedzieliśmy wyżej, teksty literackie wykazują wymiar znaczeniowy, który istnieje między autorem i czytelnikiem. Pierwotnie dany tekst został zaadresowany do czytelników żyjących na starożytnym Bliskim Wschodzie, w specyficznym kontekście historycznym, ale powstawanie kolejnych świętych tekstów odnosiło go z czasem do wielu innych kontekstów, a pełny kanon biblijny został przyjęty przez Kościół dla czytelników wszystkich wieków. Między autorem i czytelnikiem istnieje pewne znaczenie w każdym czasie, również obecnie, a znaczenie to jest odczuwane jako żądanie kierowane do czytelnika.

I znowu – nie zawsze można łatwo odpowiedzieć na pytanie „no i co z tego?" Wydaje się rzeczą zbyt prostą pozostawienie owego żądania w sferze podświadomości, a więc pominięcie go. Często się zdarza, że podoba nam się jakaś powieść czy jakiś film i opowiadamy o nich innym, natomiast inna powieść czy film nie przypadają nam do gustu i je odrzucamy, nie próbując ustalić nawet powodu. Odrzucenie może przybierać różne formy: może po prostu ogarnąć nas złość na jakąś książkę czy na jakiegoś autora albo możemy zacząć zwalczać pewne idee wyrażone w książce, albo nie chce się nam nawet spojrzeć na jakąś książkę. Jeśli to, co czytamy, jest tekstem biblijnym, powinniśmy bardzo poważnie potraktować takie reakcje. Uczeni mogą się ćwiczyć w reagowaniu na teksty literackie wyłącznie w kategoriach estetycznych, ale w przypadku większości czytelników, zwłaszcza w odniesieniu do tekstów biblijnych, reakcja na teksty literackie – akceptowanie ich albo odrzucanie – najczęściej zależy od żądań, jakie one im stawiają. Biblia zawsze stawia żądania, często osobiste żądania podjęcia działania albo żądania natury politycznej, moralnej czy duchowej. „Słuchanie" z wiarą tekstu biblijnego jako słowa Bożego obejmuje zwracanie uwagi na jego żądania, podejmowanie decyzji i wprowadzanie ich w życie.

Osobiste żądania są rzeczywistością subiektywną, ponieważ zależą nie tylko od znaczenia literackiego, lecz także od osobistego indywidualnego kontekstu czytelnika. Tylko ta osoba może je odczuwać i je zidentyfikować. Jeśli kogoś pociąga jakiś tekst, można w tym widzieć zaproszenie łaski, jeśli zaś ktoś zachowuje chłód wobec tekstu biblijnego, może to być znakiem osobistego opierania się łasce. Żądania tekstu biblijnego są rzeczywiście słowem Boga kierowanym do indywidualnego czytelnika i z tego powodu jest rzeczą ważną, by krytycznie się zastanowić nad znaczeniem, jakie odkryliśmy, naszym zdaniem, w tekście, a następnie zastanowić się nad naszą reakcją na nie: Co dokładnie Bóg każe mi zrobić albo kim właściwie każe mi być? Ponadto: Jak powinienem zareagować na to żądanie? Późniejsza analiza tego doświadczenia stanowi ważny element poszukiwania orientacji duchowej.

Prawda w opowiadaniu

Wśród form literackich opowiadanie zajmuje szczególne miejsce w Biblii i w teologii. Z tej racji powinniśmy zwrócić szczególną uwagę na zrozumienie jego form i jego prawdy.

Czy kiedykolwiek stawiamy sobie pytanie, dlaczego tak wiele materiału w Biblii to opowiadania? Są w niej prawa, refleksje mądrościowe i pieśni pochwały, a także listy, słowa zachęty i ostrzeżenia, ale większość materiału biblijnego ma charakter opowiadania. Czytamy i słuchamy o czynach i słowach Adama i Ewy, Abrahama, Debory, Mojżesza, Dawida i wielu innych, zwłaszcza Jezusa. W słowach i przez słowa Pisma Świętego doświadczamy wydarzeń, które nie są tylko historią ludzką, ale także objawieniem Boga. Właśnie o tym mówi *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*:

> Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1,9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2,18; 2 P 1,4) (…). Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą (*Dei Verbum* 2).

W poniższym materiale zastanowimy się nad tajemniczym procesem, dzięki któremu słowa biblijnych opowiadań „obwieszczają czyny [Boga] i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą". Zobaczymy wówczas, jak ocenić tę tajemnicę, która nadaje znaczenie wszystkim innym, a mianowicie tajemnicę obecności Jezusa Chrystusa, naszego Pana, wśród nas i Jego zbawczego dzieła. Jest to „tajemnica woli" Jego, o której mowa w cytowanym wyżej tekście, tzn. plan Boży jako objawiony.

1) Natura opowiadania

Na początku podajmy definicję opowiadania. Opowiadanie jest literackim przedstawieniem jakiejś złożonej akcji. Istnieje wiele gatunków literackich: liryka, która wyraża wewnętrzne uczucie; opis, który przedstawia jakąś rzeczywistość, ale nie jej przemieszczanie się w czasie; kronika, która faktycznie podaje listę wydarzeń, ale nie wiąże ich z formą narracyjną. Tylko opowiadanie przedstawia całe wydarzenie, mówiąc o jego „początku, środku i końcu" w sposób, który ukazuje przebieg wydarzenia i pozwala je ocenić.

Rozważmy następujący przykład: Katarzyna ze Sieny była kobietą głębokiej modlitwy, płonącą miłością do Boga i do innych, łączącą niezłomną czystość z wielkim współczuciem i odważną w swych przedsięwzięciach. Jest to krótki opis Katarzyny ze Sieny. Można by także napisać o niej poemat liryczny, dając w nim wyraz swemu podziwowi dla niej i dla darów, jakich udzielił jej Bóg. Można by też sporządzić listę głównych wydarzeń z jej życia, która by ilustrowała to, co zostało podane w opisie, tzn. napisać kronikę jej życia. Przypuśćmy jednak, że ktoś chciałby przekazać o niej informacje w formie opowiadania:

> Katarzyna odwiedzała młodego człowieka, który znalazł się w więzieniu za morderstwo. Początkowo skazaniec drwił z niej, gdy chciała mu coś powiedzieć o miłosierdziu Bożym, ale później, przekonany jej wizytami i jej troską o niego, posłuchał jej słów i pojednał się z Bogiem. W dniu egzekucji Katarzyna towarzyszyła mu w drodze na miejsce, gdzie miał zostać ścięty. Gdy wszedł na podwyższenie, poraził go strach. Katarzyna pomogła mu uklęknąć, a następnie przytuliła jego głowę do swej piersi, pocieszając i umacniając go w jego pragnieniu przyjęcia śmierci w duchu zadośćuczynienia Bogu za swoją zbrodnię.

Gest Katarzyny staje się w jakimś stopniu zrozumiały dzięki słowom tej historii, opowiadania, i zarazem można sobie zdać sprawę, jaką była ona osobą. W geście tym można bezpośrednio i intuicyjnie dojrzeć jej człowieczeństwo, które w nim się ujawniło. Według słów Soboru Watykańskiego II jej czyn i słowa tego opowiadania są „z sobą powiązane", aby objawić coś z tego, co Bóg uczynił z tej świętej. Lepszy narrator mógłby ubrać tę historię w piękniejsze słowa, ale przemówiłby – choć może barwniej przedstawiony – do nas i nas poruszył ten sam czyn. To stanowi samą istotę opowiadania, które jest – powtórzmy – literackim przedstawieniem złożonej akcji. Rozważmy teraz inne aspekty opowiadania.

2) Poziomy opowiadania

Gdyby można było prześwietlić promieniami rentgenowskimi tekst biblijny, odkryłoby się, że pod aktualnym tekstem leży kilka warstw, które na użytek tego artykułu można zredukować do trzech: wydarzenie, fabuła i „organizacja". *Wydarzeniem* jest „to, co się przytrafiło"; może ono być wymyślone przez narratora albo zapożyczone z narracyjnej historii kultury, albo – jak w naszym przypadku – zdarzeniem historycznym. Wydarzenie, jak już wiemy, staje się obecne w słowach albo dzięki nim. W naszym przypadku wydarzeniem są wysiłki Katarzyny mające na celu pozyskanie dla Boga młodego człowieka, jego pojednanie się z Bogiem, pomoc i pociechę, jaką Katarzyna okazała skazańcowi w obliczu śmierci. Na drugim poziomie wydarzeniu temu trzeba nadać kształt, tzn. trzeba rozwinąć je i przedstawić w *fabule*. Akcja powinna ukazać życie zarówno Katarzyny, jak i owego młodego człowieka, tzn. początek, środek i koniec ich losów, a zatem stanowić ramy opowiadania. Zrobić to dobrze jest sztuką, zwaną narracją, jak już dawno temu zauważył Arystoteles. Wreszcie istnieje bardziej złożona warstwa, leżąca już pod wierzchnią warstwą tekstu narracji. Można ją nazwać *organizacją*. Organizacja odnosi się do całego kompleksu obrazów, aluzji, rezonansów i skojarzeń, potoku myśli i uczuć wywołanych słowami. To właśnie na tym poziomie opowiadanie w sposób znaczący dokonuje interpretacji wydarzenia. Jeżeli *wydarzenie* można by porównać do pokoju, to *fabuła* jest jego architekturą, a *organizacja* meblami, które się w nim znajdują.

Rozumienie warstw w opowiadaniu jest bardzo ważne, aby zdać sobie sprawę, co robią natchnieni autorzy, gdy szczegółowo opowiadają o jakimś wydarzeniu. Wszyscy narratorzy są interpretatorami, a nie są wyjątkami ci, których poucza i oświeca Duch Święty. W samej rzeczy starożytni, którzy znacznie głębiej rozumieli to

prawo narracji niż my z naszym mechanicznym poglądem na pisanie historii, bardzo poważnie traktowali swoją odpowiedzialność.

W celu przybliżenia tej myśli weźmy jako przykład wydarzenie opowiedziane w Lb 13-14 i porównajmy ten tekst z opowiedzeniem tego samego wydarzenia w Pwt 1,19-2,1. W Księdze Liczb czytamy, że Bóg polecił Mojżeszowi wysłać zwiadowców, aby zbadali ziemię, którą Pan obiecał dać ludowi. Gdy powrócili, zdali barwną relację o urodzajności ziemi, którą jednak zakończyli słowami, że jej mieszkańcy są zbyt potężni, by mogli pokonać ich Izraelici: „Nie możemy wyruszyć przeciw temu ludowi, bo jest silniejszy od nas" (Lb 13,31). Tylko Kaleb zachęca lud, by polegał na Panu i posłuszny słowom Boga wyruszył i zajął ziemię. Lud posłuchał jednak pozostałych zwiadowców i nie wyruszył do obiecanej ziemi. W rezultacie cały lud został skazany na czterdziestoletnią wędrówkę po pustyni.

Autor Księgi Powtórzonego Prawa rolę narratora o tym wydarzeniu rezerwuje dla Mojżesza. W swej mowie, skierowanej do ludu tuż przed jego wejściem do ziemi, Mojżesz przypomina mu o jego przeszłości. Samo wydarzenie przedstawia jednak inaczej. Zwiadowcy zostali wysłani, ponieważ lud nie chciał posłuchać Mojżesza. Po prostu się bał wejść do ziemi, którą Bóg mu obiecał, i wziąć ją w posiadanie. Sprawozdanie zwiadowców ma charakter wyłącznie zachęcający: „Kraj, który nam daje Pan, nasz Bóg, jest dobry" (Pwt 1,25). Mojżesz opisuje reakcję ludu na to sprawozdanie: „Lecz nie chcieliście iść i wzgardziliście nakazem Pana, waszego Boga. Szemraliście w namiotach" (Pwt 1,26-27). Tylko ze wzmianki o szemraniu ludu dowiadujemy się o trudnościach, na które wskazywali zwiadowcy. Mówiąc, że to lud sugerował wysłać zwiadowców, i pomijając milczeniem negatywną część ich raportu, narrator dokonał interpretacji wydarzenia, podkreślając, że największym grzechem Izraela była nieufność okazana Panu. Innymi słowy, *wydarzenie* w obydwu opowiadaniach jest takie samo i taka sama jest zasadnicza *fabuła*, ale organizacja materiału przesuwa jego akcent i stanowi o jego interpretacji.

Czytających Biblię zachęca się do zastosowania tego sposobu rozumienia również do Ewangelii, zwłaszcza Ewangelii synoptycznych, gdzie stale mamy do czynienia z tym samym *wydarzeniem* (z życia Jezusa), ujętym w takiej samej *fabule*, a jednak nieco inaczej interpretowanym ze względu na sposób, w jaki każdy z autorów Ewangelii organizuje opowiadanie. Przypatrzmy się np. historii o synu setnika w Mt 8,5-13 i Łk 7,1-10 albo, jeszcze lepiej, trzem opowiadaniom o uzdrowieniu teściowej Piotra (Mt 8,14-15; Mk 1,29-31; Łk 4,38-39). W tych trzech krótkich anegdotach (opowiadanie Mateusza składa się tylko z trzech słów!) możemy łatwo dostrzec niektóre zasady teologiczne, które leżą u podstaw każdej z Ewangelii. Zwróćmy uwagę, że jedynie opowiadanie Mateusza mówi, że dom należy do Piotra, że nikt nie interweniuje w jej sprawie u Jezusa, że gdy teściowa została uzdrowiona, wstała i usługiwała tylko *Jemu* (a nie całej grupie jak w Mk i Łk). Nadto zauważmy, że w Ewangelii Łukasza Jezusowa metoda uzdrawiania nie polega na ujęciu jej ręki (Mt) i podniesieniu jej (Mk), lecz na rozkazaniu gorączce, żeby ją opuściła, a więc potraktowaniu jej tak, jak to czynił z demonami, o czym mówią inne teksty tej Ewangelii. Każda z tych różnic, a jest ich jeszcze więcej, jest częścią i fragmentem teologicznego rozumienia Jezusa przez poszczególnych ewangelistów. Powrócimy do tego tematu i omówimy go nieco dokładniej.

3) Punkt widzenia

Gdy oglądamy jakiś film, rzadko zwracamy bezpośrednią uwagę na fakt, że reżyser opowiedział pewną historię nie tylko za pomocą czynów i słów aktorów, lecz także, i to w znacznym stopniu, ze względu na kąt czy punkt widzenia, który narzuca widzom kamera: czy oglądamy panoramiczny widok, gdy bohater pędzi na koniu do boju, czy widzimy wyraz twarzy bohatera, bohaterki, ich przeciwników? W dobrze reżyserowanym filmie prawdopodobnie oglądamy wszystkie te trzy elementy i ponadto ich nasilanie się, eskalację. Ten rodzaj sztuki narracji jest domeną reżysera. Opowiadania literackie również mają swój punkt widzenia; w rzeczywistości mają ich kilka, a nie tylko jeden. Wymieńmy trzy, które mają istotne znaczenie w rozumieniu opowiadania biblijnego. Przede wszystkim *zakres akcji*: W jakim zakresie powinno się opowiedzieć jakąś historię? Następnie *pozycja narratora*: Gdzie znajduje się narrator, gdy opowiada jakąś historię? Wreszcie, w przypadku opowiadań nie będących fikcją, *wizja historii*: Jakie miejsce w historii zajmuje opowiadane wydarzenie? Powiedzmy o każdym z nich kilka słów.

Zakres akcji jest określony przez narratora. Można sobie wyobrazić, że opowiedziana historia o Katarzynie jest znacznie dłuższa i nie ogranicza się tylko do przedstawienia życia Katarzyny i skazańca przed jego straceniem i losów Katarzyny po jego śmierci. Faktycznie, większość opowiadań obejmuje wiele epizodów, które są umiejętnie z sobą powiązane w celu skonstruowania ogólnej akcji. Dobrym tego przykładem jest historia Józefa opowiedziana w Rdz 37-50. Każdy z jej epizodów jest budowany na poprzednim, a w końcu narrator podnosi zasłonę i ukazuje perspektywę Bożą tej opowieści, tak że można w niej dostrzec antycypację tajemnicy zdrady Jezusa i jej konsekwencji: „Ale teraz nie smućcie się i nie wyrzucajcie sobie, żeście mnie sprzedali. Bo dla waszego ocalenia od śmierci Bóg wysłał mnie tu przed wami" (Rdz 45,5). Inne długie

opowiadania składają się z anegdot, które mogłyby funkcjonować samodzielnie, ale w rzeczywistości tak nie jest. Można wziąć tu pod uwagę np. epizody zawarte w Księdze Samuela i w Księgach Królewskich, a zwłaszcza te, które znajdują się Ewangeliach synoptycznych.

W niektórych opowiadaniach narrator jakiejś historii znajduje się wyraźnie między nami i tym, o czym opowiada; w innych z trudem go można w ogóle dostrzec. Różnicę tę można opisać za pomocą terminów „opowiadanie" i „przedstawianie" jakiejś historii, które oddają sens wyrażenia *pozycja narratora*. Gdy autor opowiada jakąś historię, zwraca się bezpośrednio do nas i jesteśmy świadomi przez cały czas jego obecności; tak jest w przypadku obydwu Ksiąg Machabejskich. W opowiadaniu „przedstawiającym" skupiamy się na akcji i przypatrujemy się, jak rozwija się ona – jeśli tak można powiedzieć – przed naszymi oczyma. Ta perspektywa jest najczęściej stosowana w opowiadaniach biblijnych, ponieważ cała uwaga koncentruje się na działaniu (akcji) Boga, które manifestuje się w działalności (akcji) ludzi uwikłanych w wydarzeniu. I tak w 1 Sm 17 czytamy historię o Dawidzie i Goliacie. Po informacji o położeniu obozów Filistynów i Izraelitów, na scenę wstępuje Goliat i widzimy, jak chodzi dumnym krokiem, słyszymy, jak urąga Izraelitom, przypatrujemy się, jak szykuje się do walki. Następnie akcja zostaje przyhamowana, aby przedstawić trzech synów Jessego i wyjaśnić nieoczekiwane pojawienie się Dawida w obozie; Dawid słyszy wyzwanie Goliata i dowiaduje się o nagrodzie, jaką Saul obiecał temu, kto zabije Goliata. Śmiałe słowa, którymi Dawid zwraca się do Saula, zostały ujęte w ramy wspominające o dwóch przeszkodach: rozgniewani bracia Dawida, którzy starają się go powstrzymać przed podjęciem wyzwania, i krępująca ruchy zbroja, w którą Saul chce go ubrać. Następnie tempo akcji nagle wzrasta. Na polu walki, rozciągającym się między obydwoma obozami, pojawia się olbrzym w pełnym rynsztunku, nadal przechwalający się, urągający i rzucający pogróżki, i Dawid, który uzbrojony jedynie wiarą w Boga, biegnie naprzeciw niego i wyrzuca z procy kamień. Teraz „obiektyw przybliża obraz" i widzimy, jak „kamień utkwił w czole" i Filistyn upadł twarzą na ziemię. Gdy Dawid odcina głowę Goliata jego własnym mieczem, oglądamy scenę będącą potwierdzeniem słów psalmisty: „Jedni wolą rydwan, drudzy konie, a nasza siła w imieniu Pana, Boga naszego" (Ps 20,8). W ten sposób w słowach opowiadania zostaje objawiony Bóg w Jego czynach.

Jednym z najbardziej godnych uwagi aspektów opowiadania biblijnego jest *wizja historii*; to jest trzeci punkt widzenia, który chcemy omówić. Pisanie historii może być pożyteczne, ale znacznie mniej użyteczne nawet od poezji (zdaniem Arystotelesa), ponieważ traktuje ono o poszczególnych wydarzeniach, a nie o ogólnych zasadach, które jedynie zasługują na poważną refleksję. Historia świata pozabiblijnego może posłużyć do usprawiedliwienia obecnej sytuacji, np. przewagi pewnych narodów, ale największa jej wartość polega na zachowaniu pamięci o osiągnięciach wielkich ludzi, którzy mogą stać się dla nas wzorem. Z tej racji najbardziej popularną formą historii była biografia. Plutarch, jeden z najbardziej płodnych biografów starożytności, mówi, że pisze biografie sławnych mężów, gdyż ich cnoty są niby zwierciadło, w którym możemy zobaczyć, jak ułożyć i ozdobić nasze własne życie. Istotnie, takie obcowanie ze szlachetnymi postaciami wyzwala go z niecnych i występnych wrażeń, jakich dostarcza kontakt z mniej wartościowym towarzystwem, i ma nadzieję, że tak też stanie się w przypadku jego czytelników (*Żywot Timoleona*). Głównym zatem celem historii jest wspomaganie wysiłków zmierzających do doskonalenia samego siebie.

W rozumieniu świata biblijnego świat jest teatrem, w którym bezustannie objawia się Bóg i Jego zbawczy plan. Przeszłość nie jest tylko przeszłością; jest nadal obecna w wielbieniu Boga przez Jego lud i wciąż się aktualizuje w pamięci ludu o wielkich rzeczach dokonanych przez Boga:

> Cośmy słyszeli i cośmy poznali,
> i co nam opowiedzieli nasi ojcowie,
> tego nie ukryjemy przed ich synami.
> Opowiemy przyszłemu potomstwu
> chwałę Pana i Jego potęgę,
> i cuda, których dokonał.
> Albowiem nadał On w Jakubie przykazania
> i ustanowił Prawa w Izraelu,
> aby to, co zlecił naszym ojcom,
> podawali swym synom,
> aby to poznało przyszłe pokolenie,
> synowie, co się narodzą,
> że mają pokładać nadzieję w Bogu
> i nie zapominać dzieł Boga (Ps 78,3-7).

W biblijnym rozumieniu historii pamiętać o czynach Boga znaczy mieć taką świadomość ich obecności, że wpływają one na obecne działania. „Zapominać dzieła Boga", jak mówi psalm, nie znaczy, że wychodzą one

komuś z pamięci, lecz że to, co Bóg uczynił dla swego ludu, nie odgrywa już żadnej roli w życiu jego członków, nie zmienia ich i nie określa ich postępowania; już nie „pokładają nadziei w Bogu".

Z racji tej odmiennej wizji historii punkt widzenia opowiadania biblijnego ujawnia wyjątkowe rozumienie rzeczywistości. Głównym bohaterem historii jest Bóg, który jest zawsze obecny dla swego ludu. A zatem opowiadania o aktywności Bożej w przeszłości są zawsze nacechowane obecną rzeczywistością. Tłumaczy to rolę liturgii, w której są rozpamiętywane czyny Boga i w której się na nie odpowiada, głosząc chwałę Boga i składając Mu ofiary, a także wyjaśnia, dlaczego opowiadanie jest głównym środkiem przekazu objawienia. Łukasz donosi Teofilowi, że chce „ułożyć opowiadanie o zdarzeniach, które się dokonały pośród nas", aby „się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk, których [mu] udzielono" (Łk 1,1-4), a Jan mówi, że napisał swą książkę (Ewangelię), „abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego" (J 20,31). A zatem Łukasz i Jan mocno tkwią w tradycji starożytnych narratorów, którzy uobecniali czyny Boga swoim słuchaczom i czytelnikom, aby przez wiarę, która jest zawsze odpowiedzią na objawienie, mogli żyć w znajomości Boga i w posłuszeństwie Jego woli.

Odpowiedzi na pytanie, jak narratorzy rozumieją historię, możemy poszukiwać nie tylko w samych opowiadaniach, lecz także w uwagach, które robią, żeby być pewnym, iż ich słuchacze i czytelnicy właściwie pojmują cel tego, o czym się im mówi. W historii o cudzołóstwie Dawida i zabójstwie przez niego Uriasza nie tylko znajduje wyraz ironia z wyrachowanej złej woli Dawida, lecz ponadto autor z perspektywy swej wiary zauważa, że „postępek jednak, jakiego dopuścił się Dawid, nie podobał się Bogu" (2 Sm 11,27). Na przemożną zaś władzę Boga nad historią zwraca się uwagę, podkreślając, iż słowo Boże się wypełniło: Chiel utracił (składając ofiarę z dziecka?) swego pierworodnego, gdy kładł fundamenty pod odbudowę Jerycha, a swego najmłodszego syna, gdy stawiał bramy, „według zapowiedzi Pana, którą wyrzekł przez Jozuego, syna Nuna" (1 Krl 16,34; co do proroctwa por. Joz 6,26). Ostatni akt upadku, którego doświadczył Izrael, został opowiedziany w 2 Krl 17 i opatrzony taką uwagą: „Aż wreszcie Pan odrzucił Izraela od swego oblicza, tak jak zapowiedział przez wszystkie sługi swoje, proroków" (2 Krl 17,23). Przykładów takich uwag jest pełno w starotestamentowych opowiadaniach, które zachowały swój „przedstawiający" punkt widzenia.

4) Syntetyczny opis opowiadania w Biblii

Przed podjęciem dyskusji na temat bardzo szczególnej roli opowiadania w Ewangeliach i na zasadzie przygotowania do tej dyskusji zatrzymajmy się na chwilę, żeby zastanowić się, czego nauczyliśmy się o opowiadaniu i dlaczego jest ono tak ważnym środkiem przekazywania objawienia.

Po pierwsze, o samym objawieniu: widzieliśmy, że jest ono realizowane przez działanie Boga, przekazujące wiedzę o samym Bogu i o zbawczym planie Bożym i udzielające samego Boga. To zaś działanie jest przekazywane za pomocą słów, czczone w pochwałach, określane w zachęcie moralnej i stale uobecniane w opowiadaniu. Rzeczywiste znaczenie tego światła objawienia może być jedynie ocenione w sile innego światła, a mianowicie światła wiary, będącej działaniem w nas Boga, któremu się poddajemy. Psalmista powiada: „W Twej światłości [wiary] oglądamy światłość [objawienia]" (Ps 36,10).

Po drugie, o opowiadaniu, ponieważ ono uobecnia działanie, jest w sposób szczególny objawicielskie, a to jest cecha, dzięki której jest ono najbardziej znaczącą formą literacką w Biblii. Przypomnijmy, jak „objawia się" Katarzyna przez działanie, które się o niej opowiada, i czego dowiadujemy się o Bogu, gdy czytamy o aktywności Boga w życiu Dawida i wielu innych osób, o których opowiada się w Piśmie Świętym. Właśnie to, co Arystoteles uważał za nieważne, okazuje się najbardziej ważnym aspektem życia. Ludzie, a nawet Bóg, mówią o samych sobie w sposób najbardziej doskonały przez indywidualne działania i wydarzenia.

Po trzecie, ponieważ opowiadanie ma wiele poziomów, możemy powiedzieć, że dla autorów biblijnych ponowne opowiedzenie jakiegoś epizodu stanowi okazję do zinterpretowania go przez przedstawienie tego samego wydarzenia i fabuły za pomocą inaczej zorganizowanej narracji. Jeśli chodzi o punkt widzenia, przekonaliśmy się, jak Biblia pieczołowicie kształtuje poszczególne opowiadania albo anegdoty, i to nawet wówczas, gdy stanowią one część rozleglejszego działania (akcji), tak że jesteśmy w stanie dojrzeć ustawicznie obecną aktywność Boga pośród ludu Bożego. Stylistyczna cecha „przedstawiania" nam działania, a nie „opowiadania" nam o nim, wzbogaca objawicielską siłę opowiadania biblijnego. Pokora i dyskrecja autorów pozwalają nam bezpośrednio zetknąć się z działaniem Boga.

Wreszcie, po czwarte, objawione rozumienie natury historii zawarte w opowiadaniu biblijnym przygotowuje nas do przyjęcia wyjątkowej mocy Pisma Świętego, polegającej na tym, że Pan staje się obecny dla nas. Spróbujmy teraz zastosować wszystkie te spostrzeżenia do narracyjnego wymiaru Ewangelii.

5) Narracyjny czas Ewangelii

Najważniejszą rzeczą, o której powinniśmy pamiętać, mówiąc o opowiadaniach ewangelijnych, jest przekonanie, że nie zostały one napisane, by przechować, pielęgnować czy strzec pamięć o zmarłym i otaczanym czcią Mistrzu, lecz byśmy mogli za ich pośrednictwem spotkać żyjącego Pana. Ponieważ Jezus powstał z martwych, historie o Nim różnią się od historii o innych osobach. Jest prawdą, że Bóg jest obecny w opowiadaniach ST, które mówią o działaniu Bożym za pośrednictwem wielkich postaci i wydarzeń historii Izraela – działaniu, które będzie kontynuowane i zostanie dopełnione w bliżej nieokreślonej przyszłości. Chrześcijanie jednak przyjmują, że obecność Boga w Jezusie Chrystusie jest wyjątkowa, a fakt, że Jezus nadal żyje, znaczy, iż jest On zarówno obecny w historii, jak i poza nią.

Chcąc zdać sobie sprawę ze znaczenia tego faktu dla rozumienia opowiadań ewangelijnych, musimy pamiętać, że w przypadku człowieczeństwa Jezusa, tak jak w przypadku każdego innego człowieka, śmierć kładzie pieczęć na życiu. Wszystko, co mieliśmy w czasie życia, wszystkie relacje, jakie nawiązaliśmy w tym życiu, pozostają częścią nas po śmierci. Fakt, że niektóre z tych wydarzeń i relacji wciąż może jeszcze cechować nieład grzechu, stanowi podstawę nauki katolickiej o potrzebie oczyszczenia po śmierci. W istocie, tylko wówczas, gdy zostajemy postawieni w obecności Boga w sposób ostateczny i wieczny, wydarzenia naszego życia nabierają swego prawdziwego znaczenia. W przypadku Jezusa, oczywiście, nie ma problemu grzechu, ale trzeba uwzględnić dodatkowy fakt, a mianowicie że istnieje On teraz w uwielbionym i przemienionym człowieczeństwie, które mimo to jest tym samym człowieczeństwem, jakie miał na ziemi. Dzięki temu Jego historia jest obecnie częścią Jego uwielbionej egzystencji. To dlatego Apokalipsa św. Jana mówi o Nim nawet teraz jako o Baranku, który wciąż nosi znaki poniesionej śmierci (Ap 5,6).

Znaczenie tego faktu dla interpretacji opowiadań o Jezusie jest przeogromne. Zarówno starotestamentowe, jak i nowotestamentowe opowiadania zostały napisane w sposób, który pozwala zastosować ich znaczenie do następnych pokoleń, natomiast szczególna cecha Ewangelii polega na tym, że mówią one o Jezusie. Wszystko, co Jezus Chrystus uczynił i wycierpiał, nadal żyje w Jego uwielbionym człowieczeństwie i w tym Jego uwielbionym stanie nabierają swego pełnego znaczenia wydarzenia z Jego życia. Fakt ten był dobrze znany autorom Ewangelii, którzy w subtelny sposób prowadzą nas do zrozumienia, jakie znaczenie mają te wydarzenia dla nas teraz, pozwalając nam za pośrednictwem tekstu nawiązać łączność z Panem, który żyje. Przeanalizujmy kilka przykładów tego zabiegu literackiego. Wołanie uczniów o pomoc w czasie burzy na jeziorze Marek zapisuje jako wyraz przerażenia: „Nauczycielu, nic Cię to nie obchodzi, że giniemy?" (Mk 4,38), ale te same słowa kierowane do Jezusa w Ewangelii Mateusza oddane są w terminach liturgicznych, najprawdopodobniej używanych w Mateuszowej wspólnocie, a nadal stosowanych w rycie bizantyjskim: „*Kyrie soson*, Panie, ratuj, giniemy!" (Mt 8,25). Włączając wołanie uczniów do modlitwy swej wspólnoty, Mateusz ustanawia związek między nimi a każdym pokoleniem wierzących, którzy utrzymują łączność z Jezusem, który żyje.

Niekiedy słowa Jezusa zostają usytuowane w takim kontekście, że intencja odniesienia ich przez autora do przyszłego pokolenia jest oczywista. Przykładem może w tym przypadku być zachęta do czuwania, zawarta w opisie agonii Jezusa w Ogrodzie Oliwnym. Nie tylko pierwsi uczniowie, lecz każde pokolenie wierzących, którzy usłyszeli słowa o teraz zmartwychwstałym Chrystusie, musi doświadczyć osamotnienia, lęku i braku zrozumienia: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie; duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe" (Mk 14,38). Niekiedy to, co przekazywano w tradycji, zostało zmienione, aby ukazać odniesienie do współczesnej sytuacji. Za przykład może posłużyć Mateuszowa wersja tradycyjnego materiału, który występuje też w Łk 13,26-27. W Ewangelii Łukasza Jezus w swoim upomnieniu o ciasnych drzwiach ostrzega swych słuchaczy, że chociaż „wtedy" zaczną powoływać się na fakt, że jedli i pili z Nim i że nauczał On na ich ulicach, zostaną odrzuceni. W Mt 7,22-23 ich słowa, świadczące o ich szczególnym prawie do Jezusa, zostały wyrażone za pomocą terminów, które wydają się właściwe dla uczniów powielkanocnych: „Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia i nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą Twego imienia, i nie czyniliśmy wielu cudów mocą Twego imienia?" Po ostrzeżeniu padają słowa o sądzie, którego kryterium będzie pełnienie lub niepełnienie woli Ojca.

Uważna lektura NT ukaże prawdę twierdzenia, że autorzy Ewangelii, opowiadając o życiu Jezusa, kierowali wzrok w dwóch kierunkach: spoglądali wstecz na wydarzenia, jakie miały miejsce w życiu Jezusa, i spoglądali w przyszłość, w której oczyma wiary widzieli dopełnienie tych samych wydarzeń w zmartwychwstałym człowieczeństwie tego samego Jezusa. Jeśli weźmiemy teraz pod uwagę to, co ustaliliśmy na temat opowiadania, dostrzeżemy, w jaki sposób opowiadane wydarzenia są objawieniem. W opowiadaniu przedstawiane są czyny Jezusa, a w tych czynach – uzdrowienie ślepego, przebaczenie grzesznicy itd. – Jezus objawia nie tylko siebie, lecz także Ojca: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także Ojca" (J 14,9). Każdy nowotestamentowy teolog może interpretować te wydarzenia nieco inaczej, przekazując tę samą rzeczywistość: to jest właśnie proces, o którym wcześniej mówiliśmy jako o „organizacji". Zwróćmy uwagę na obecne w różnych krótkich opowiadaniach wspomniane trzy wymiary punktu widzenia – wydarzenie, które się przekazuje, „przedstawianie" jako sposób jego przekazywania i wizja historii, która jest specyficzna dla wiary chrześcijańskiej.

Teraz jesteśmy też w stanie zauważyć, w jaki sposób narracyjna funkcja opowiadań ewangelijnych łączy się z liturgicznym życiem Kościoła. W cyklu rocznym obchodzimy różne wydarzenia związane z Jezusem: narodzenie, pierwsze publiczne wystąpienie, kuszenie, cierpienie, śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego. Wszystkie te wydarzenia, ponieważ istnieją one w swym dopełnionym i przemienionym stanie w zmartwychwstałym człowieczeństwie Jezusa, są wciąż źródłami łaski dla nas. Prawdziwym centrum tej przemienionej aktywności historycznej jest akt miłości, w którym Chrystus umarł i w którym teraz trwa na wieki. Stanowi to tajemnicę liturgicznego życia Kościoła. W podobny sposób wydarzenia te, a zwłaszcza śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie, uobecniają się wobec nas w tekście Ewangelii i przez niego. Zarówno liturgia, jak i święty tekst wprowadzają nas do tajemnicy, tzn. do planu Bożego, jak został on objawiony w ziemskim życiu Jezusa, a teraz chwalebnie jaśnieje w niebiosach, i w takiej formie, jaką nadają mu kolejne pokolenia Kościoła, aż wszyscy staniemy się świadkami jego dopełnienia w zmartwychwstaniu.

W tej tajemnicy akcja opowiadania uobecnia nam zarówno przeszłość, jak i przyszłość, a dzięki zmartwychwstałemu człowieczeństwu Jezusa Chrystusa, który cierpiał, żeby wejść do swej chwały, opowiadanie, najbardziej ludzki sposób komunikowania się, stało się środkiem łączącym nas z żyjącym Panem, który jest źródłem naszego życia.

tłum. Paweł Pachciarek

Żywe i skuteczne słowo Boże

Wprowadzenie
Virgil Howard i Patricia LeNoir

W każdej części tego artykułu zajmujemy się w taki lub inny sposób żywotną i dynamiczną relacją między Biblią i Kościołem pod hasłem „Wyzwolenie potęgi Biblii". Założenie zawarte w tytule brzmi, że większość chrześcijan, nawet przy rozbieżnościach dotyczących terminologii, logiki i wysnutych wniosków, zgodziłaby się, że Kościół został zrodzony poza Biblią, że jest przez nią prowadzony i nią się karmi, i to do tego stopnia, że może mówić o Biblii jako o „słowie Bożym". Istnieje jednak również poczucie, że Kościoły instytucjonalne mogą ograniczyć i wypaczać Pismo Święte w swoim wysiłku wzmocnienia i unormowania wiary i posługi Kościoła. Jak może do tego dochodzić i co Kościół może uczynić, aby zreformować swoje życie w tej dziedzinie?

Pismo Święte i moc Boga

Paweł mówi o Chrystusie jako o „mocy Bożej" (1 Kor 1,24), o Tym, w którym Bóg jedna stworzenie z jego Stwórcą (Rz 5,10-11; 2 Kor 5,18-19; Kol 1,20), ustala właściwą relację między światem a Bogiem (Rz 3,21-26; 2 Kor 5,21; Flp 1,11), ustanawia pokój między Bogiem a ludzkością (Rz 5,1; 1 Kor 16,11; Ef 2,14.17; 6,15), sprawia nowe stworzenie (2 Kor 5,17; Ga 6,15; 2 P 3,13; Ap 21,5). Używa jednak tego samego szczególnego określenia do opisu kerygmatu krzyża (1 Kor 1,18) i samej Ewangelii (Rz 1,16). Inaczej mówiąc, to, co uobecnia Chrystusa, jest tą samą mocą Bożą, która działa w Chrystusie. Nie należy się zatem dziwić, że Kościół rozpoznał w Piśmie Świętym działanie tej samej „mocy Bożej", gdyż właśnie w Piśmie Świętym została powierzona Kościołowi wszystko przeobrażająca wizja Boga zbawiającego stworzenie. Wizja ta, potwierdzona w Piśmie Świętym, czy to ukazana w opowiadaniach o wyjściu (z Egiptu) i przymierzu, czy przedstawiona w historii o ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu Jezusa, czy to znajdująca wyraz w obrazach winnicy i *szalom* czy królestwa Bożego, czy to stwarzająca lud Boży w postaci Izraela i Kościoła i do niego się odnosząca, nie tylko opisuje i sławi nowe stworzenie, ale wciela się w nie w taki sposób, że każde nowe pokolenie zdolne jest doświadczyć jej wezwania, daru i wyzwania. Wizja ta uobecnia się w taki sposób, że Bóg może kontynuować przez nią swe dzieło zbawienia stworzenia. Wizja nowego stworzenia podaje w wątpliwość świat „jaki jest" i zastępuje go światem, w którym „ucałują się sprawiedliwość i pokój" (Ps 85,11). Biblia, tak jak Chrystus i Ewangelia, jest mocą Bożą działającą dla zbawienia, odtworzenia i odnowy stworzenia.

Jeżeli jednak tak jest, jaki sens może mieć mówienie o „wyzwoleniu" mocy Biblii? Jeżeli Biblia jest rzeczywiście mocą Bożą, czy Izajasz nie wypowiedział ostatniego słowa?

> Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg
> spadają z nieba
> i tam nie powracają,
> dopóki nie nawodnią ziemi,
> nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju,
> tak iż wydaje nasienie dla siewcy
> i chleb dla jedzącego,
> tak słowo, które wychodzi z ust moich,
> nie wraca do mnie bezowocne,
> zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa.
> (Iz 55,10-11).

Znowu bardzo pouczające jest porównanie z Jezusem. Obraz Jezusa jako „wcielenia" Boga zawiera w sobie manifestacje zarówno władzy i majestatu (J 1,14-18; Kol 1,19), jak i niemocy i słabości (Mk 6,5; Łk 13,34-35; Dz 10,37-39). Podobnie Pismo Święte uczestniczy nie tylko w mocy swego Chrystusa, ale i w Jego niemocy, nie tylko w Jego władzy, ale i w Jego poniżeniu. Pismo Święte dzieli los Chrystusa, bo i ono narażone jest na niezrozumienie, niewiarę, odrzucenie i przemoc, i – jak w przypadku Jezusa – wszystko to może je spotkać nie tylko ze strony ludzi stojących na zewnątrz, ale i tych, którzy wyznają wiarę i miłość. Niestety, zbyt często można przywołać historyczne sytuacje, w których moc Pisma Świętego została nadużyta dla usprawiedliwienia wojen, pogromów i tortur, a zwłaszcza przeciwko Żydom, ale także przeciwko innym grupom etnicznym i religijnym; dla usprawiedliwienia niewolnictwa i przemocy wobec ludzi kolorowych; dla zachowania ekonomicznych i politycznych przywilejów niewielu i niedoli wielu; dla pobłogosławienia domowej przemocy wobec dzieci i kobiet; oraz odmowy pełni praw ludzkich kobietom i osobom niepełnosprawnym. Natomiast w

Kościołach często zauważyć można czysto formalne i powierzchowne posługiwanie się Pismem Świętym, a więc nie przybierające formy, lecz pozbawiające jej właściwej mocy. Poza tym odnotowuje się obojętność wobec powszechnej nieznajomości Pisma Świętego w niektórych odłamach Kościoła.

Być może więc pierwszym krokiem, jaki powinni dla wyzwolenia mocy Pisma Świętego, aby mogło ono realizować swe dzieło dalszego zbawiania stworzenia przez Boga, zrobić ci, którzy kochają Pismo Święte i są powołani, by dzielić się jego znajomością z powierzonymi ich opiece, jest *zdanie sobie sprawy* z własnych możliwości ułatwienia pełnienia przez Pismo Święte swej misji *bądź* jej utrudnienia. Świadomość taka prowadzi jednak od razu do pytania, jak ci, którzy kierują Kościołem, mogą skuteczniej przyczynić się do *włączenia* Pisma Świętego w jego zbawcze dzieło. Jak możemy oddać się pełniej do dyspozycji mocy Bożej?

Wstępna odpowiedź, być może niezbyt oczywista na pierwszy rzut oka, brzmi: *Kościół będzie tym pełniej uczestniczył z Pismem Świętym w zbawczym dziele Bożym, im pełniej powierzymy się radykalizmowi i bogactwu biblijnej wizji posługi Boga wobec stworzenia.* Odpowiedź ta obejmuje co najmniej jego holistyczny, przekształcający i inkluzywny charakter wizji biblijnej.

1) *Holistyczny charakter wizji biblijnej*. Jednym z największych darów Biblii jest jej zdecydowane stwierdzenie istnienia żywych i dynamicznych wzajemnych relacji między wszystkimi zjawiskami. Stwierdzenie to już jest obecne w biblijnym spostrzeżeniu zależności między Bogiem a światem i określa sposób podejścia do każdego aspektu rzeczywistości. Mimo że obydwa Testamenty starannie odróżniają Boga od tego, co Bóg stworzył, to jednak nie są w stanie mówić o jednym bez drugiego. Nie da się wydzielić z Biblii naukowych wyjaśnień świata ani wyłącznie utylitarnego skatalogowania „zasobów naturalnych", ponieważ „do Pana należy ziemia i to, co ją napełnia, świat i jego mieszkańcy" (Ps 24,1), i dlatego nie sposób powiedzieć „ziemia", nie mówiąc jednocześnie „Pan". Spekulacja filozoficzna czy teologiczna o Bogu „jako takim" jest jednak tak samo obca Biblii, bo Bóg jest przede wszystkim Tym, który żywi ptaki i przyodziewa zioła (Mt 6,25-33), i Tym, który dostrzega udrękę, słyszy narzekania ciemiężonych, zna cierpiących i zstępuje, by ich wyzwolić (Wj 3,7-12). Nie sposób więc powiedzieć „Bóg", nie mówiąc jednocześnie „świat". Każdy inny aspekt stworzenia ma swój udział w tej podstawowej wzajemnej relacji między Stwórcą i stworzeniem.

Nic więc nie należy tylko do sacrum *albo* tylko do świata, ale wszystko należy rozpatrywać w kategoriach współzależności obydwóch, z których każde może służyć za nośnik drugiego. Nic nie jest tylko fizyczne *albo* tylko duchowe, we wszystkim przejawiają się obydwa wymiary. Żadna istota ludzka nie jest bytem tylko społecznym *albo* tylko indywidualnym, ale każdy z tych aspektów określa i definiuje drugi. Ani Kościół, ani świat nie mogą żyć i rozwijać się niezależnie od siebie i nie mogą się w pełni zrealizować inaczej, jak tylko we wzajemnym związku. Słowo Boże skierowane do stworzenia nie jest tylko łaską *albo* tylko sądem, bo mówienie o jednym jego aspekcie bez drugiego byłoby jego zniekształcaniem, i tylko obydwa razem ukazują jasno zaangażowanie Boże w stworzenie. Kiedykolwiek Kościół ulega starodawnej pokusie myślenia dualistycznego, posłuch dla niego słabnie, a Pismo Święte zostaje oddane na służbę obcych mu kategorii filozoficznych i religijnych. Jego wizja bogatej i złożonej sieci wzajemnych odniesień i współzależności, wzajemności i pełności zostaje zaciemniona, staje się jednostronna i ignoruje ważne aspekty świata i Bożej w nim aktywności. Wola odczytywania i szacunek dla jednoczącej biblijnej wizji rzeczywistości może pomóc Kościołowi ustrzec się fragmentaryzacji własnego życia. Takie podejście pozwoli Pismu Świętemu realizować swoje dzieło i w ten sposób uprzedzić moment, kiedy Bóg nas „na nowo zjednoczy w Chrystusie" (Ef 1,10).

2) *Przekształcający charakter wizji biblijnej*. Jeżeli jest prawdą, że Pismo Święte jest przejawem mocy Boga w Jego dziele zbawienia stworzenia, to hermeneutycznemu pytaniu: Co ten fragment Pisma Świętego *znaczy*? musi towarzyszyć inne: Co ten fragment Pisma Świętego *czyni*? Chociaż z pewnością istnieją fragmenty mające na celu ustanowienie i potwierdzenie istniejących struktur i praktyk, jest rzeczą oczywistą, że realna dynamika Biblii ma na celu przekształcenie i odnowę. Pisarze biblijni nie uważali, że gromadzą i przekazują informacje religijne, choć można wiele fragmentów czytać w takim nastawieniu i czerpać z nich pożytek duchowy. Nie uważali się także za historyków, a w żadnym razie nie w oświeceniowym znaczeniu tego słowa, chociaż i w tym przypadku można czytać Biblię ze względu na jej interpretację historii i czerpać korzyści z takiej lektury. Ostatecznie pisarze sądzili, że opowiadają historię o Bogu i stworzeniu, o Bożym marzeniu o ziemi, a zwłaszcza o rodzinie ludzkiej, o Bożym nieprzerwanym i delikatnym odnawianiu i odradzaniu stworzenia wyobcowanego z siebie i ze swego Stwórcy. Oprócz opowiadania tej historii i wielokrotnego jej opowiedzenia w Biblii znajdują się medytacje i kazania na jej temat oraz jej interpretacje mające służyć codziennemu życiu. Wszystko to ma na celu takie postawienie czytelnika-słuchacza wobec historii o Bogu, żeby poczuł się zaproszony do stania się cząstką tej historii Bożej dzięki wzięciu w niej udziału. Nie jest kwestią, czy czytelnik-słuchacz jest objęty ową historią; jedynym pytaniem jest, czy rozpozna w niej swoje miejsce, przejmie się nią i będzie starał się nią żyć. Oznacza to przekształcenie świata. Słuchać czy czytać *jako Pismo Święte* słowa: „Ojciec mój, Aramejczyk błądzący (...)" oznacza albo *stać się* kimś, kto przybył do Egiptu, był tam surowo traktowany, wołał do Pana i został stamtąd wyprowadzony mocną ręką Pana, albo *stać się* kimś, kto surowo traktował Aramejczyka, kimś, od którego przodkowie zostali uwolnieni (Pwt 26,1-15). W obydwu przypadkach jest się wezwanym do wejścia w historię Bożą i postawionym wobec pytania, co to oznacza tu i teraz dla podejmowania

decyzji i oceny rzeczy. Czytać *jako Pismo Święte* słowa: „Jezus przyszedł do Galilei i głosił Ewangelię Bożą (...)" oznacza wejść w nowe czasy, które „się wypełniły", które są pełne Boga, i być postawionym wobec pytania, co oznacza teraz żyć całkowicie w pełnej obecności łaski (Mk 1,14-15).

Jednym ze sposobów wyzwolenia potęgi Biblii jest słuchanie jej jako zaproszenia do ponownego przemyślenia naszej własnej historii, naszych czasów, naszego świata, nas samych w świetle wizji biblijnej, aby wziąć udział w naszej własnej przemianie w nowe stworzenie, pozwolić poruszyć siebie przez jej wartości, zobowiązania i nadzieję. Interpretator, ksiądz, nauczyciel czy kaznodzieja, który nauczył się podchodzić do Pisma Świętego w pełnej świadomości wchodzenia w czas przemiany, będzie starał się, by tego rodzaju doświadczenie stało się też udziałem innych.

3) *Inkluzywny charakter wizji biblijnej*. Jeżeli biblijna percepcja Boga i stworzenia jest holistyczna i jej intencją jest przemiana tego świata w nowe stworzenie, to staje się też jasne, że z wizji biblijnej niczego nie można wyłączać. Inkluzywność nie opiera się na dobrej woli człowieka czy jego hojności, ale na Bożej woli stwarzania. Izrael ciągle zabiegał o zrozumienie swoich związków z innymi narodami i jako byt socjopolityczny często był z nimi w stanie wojny, natomiast nigdy całkowicie nie zapomni, że jego wybranie wiązało się z ich pomyślnością (Rdz 12,3; Iz 49,6). „Obcy" cieszy się szczególną ochroną prawa (Pwt 10,18-19; 16,11.14; 24,19-21; por. Ps 146,9; Hi 29,16), a szczególną uwagę zwraca się na najbardziej słabych członków własnego społeczeństwa (Pwt 24,17-21; Ps 68,5). Kościół w NT jest opisany jako wspólnota w Duchu, w której nie odgrywają roli różnice płci, wieku czy przynależności do klasy społecznej (Dz 2,16-21 cytat z Jl 3,1-2; Ga 3,28). Jezusa konsekwentnie przedstawia się jako Tego, który lekceważy granice między czystym a nieczystym, bogatym a biednym, żydem i poganinem, mężczyzną i kobietą, aby zjednoczyć całą rodzinę ludzką w królestwie Bożym. Wczesny Kościół starał się znaleźć takie językowe środki wyrazu wiary, które mogłyby być przyjęte zarówno przez żyda, jak i poganina. Takimi i innymi niezliczonymi sposobami Pismo Święte nie zezwala, żeby żadna osoba czy grupa znalazła się poza zasięgiem radykalnej miłości Bożej.

Radykalna inkluzywność wizji biblijnej wykracza poza rodzinę ludzką, bo stworzenie „również (...) zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych" (Rz 8,21). Natura również głosi chwałę Boga (Ps 19,1-4; 104,5; 145,11) i składa Bogu dzięki (Ps 145,10), a jednocześnie oczekuje „dobrej nowiny" i odnowy (Iz 11,6-9; Ap 22,1-2). (Por. artykuł *Biblia i ekologia.*)

Istnieją też inne sposoby opisu bogactwa wizji biblijnej i wydają się one sugestywne. W umożliwianiu Pismu Świętemu wykonywania swego zadania najważniejsza jest stała troska Kościoła o dochowanie wierności biblijnej wizji zbawczego działania Boga. Na czym jednak ta wierność polega w rzeczywistej posłudze Kościoła?

Pismo Święte a Kościół

Posługa słowu przybiera różne formy, takie jak ewangelizacja, katecheza, celebracja liturgiczna i teologia (*Dyrektorium ogólne o katechizacji* 17). Pismo Święte, które jest dla „Kościoła podporą i siłą żywotną (...), utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego" (*Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* 21), ma decydujący głos w określeniu samego posługiwania słowa i jego umożliwienia.

Ewangelizacja, głoszenie królestwa Bożego zapoczątkowane przez Jezusa z Nazaretu (Mt 4,17-23; Mk 1,14-15; Łk 11,20), stanowi samą istotę misji Kościoła. Od początku Kościół głosił całemu światu Ewangelię o królestwie Bożym, pojednaniu świata z samym Bogiem (Mt 28,16-20; Rz 9,9-17; 2 Kor 5,16-20; 2 Tm 4,5). Najistotniejsze w ewangelizacji jest dzielenie się biblijną historią o łasce Bożej z tymi, którzy albo nigdy o niej nie słyszeli, albo nie odnosili jej do siebie. Ewangelizacja jednak w rozumieniu biblijnym jest nierozdzielna od wszystkiego innego, co Kościół robi, ponieważ dzielenie się Ewangelią może oznaczać dzielenie się mocą uzdrawiania (Mt 10,1.8), pożywieniem (Mt 14,13-21 i par.) i odpuszczeniem grzechów (Mt 9,2-8; Łk 24,47; J 20,23).

Katecheza, „forma działania Kościoła, która prowadzi zarówno wspólnoty, jak i poszczególnych wiernych do dojrzałości" (*Dyrektorium ogólne o katechizacji* 21), czerpie z długiej tradycji biblijnej. Studia, uczenie się i nauczanie były zawsze ważnym i żywotnym wyrazem wiary Izraela (Pwt 6 i Ps 119 są typowymi przykładami). Jezus pozostawał w tej tradycji, ucząc zarówno uczniów, jak i rzesze (Mt 5,1-2; 7,18; 9,35; 13), i powoływał uczniów do służby nauczania (Mt 13,51-52; 28,19-20; J 21,15-19). Paweł uważał nauczanie za dar Ducha (1 Kor 12,8.29), a autor Pierwszego i Drugiego Listu do Tymoteusza uważa je za stały obowiązek pasterski (2 Tm 4,2.5). Ponieważ na wiarę składają się treść i tradycja, która wymaga przechowywania i przekazywania, ponieważ wspólnota chrześcijańska czerpie z przeszłej historii wiary, aby ukształtować swój własny charakter, ponieważ lud Boży wymaga pouczenia w zakresie prywatnego i wspólnotowego (rodzinnego) czytania Pisma Świętego i modlenia się jego słowami, kluczowe znaczenie ma edukacja chrześcijańska.

Sprawowanie liturgii leży w samym sercu Kościoła. Tak było i w Izraelu, co wyraźnie widać z ilości materiału, jaki w Biblii hebrajskiej poświęca się wyjaśnianiu pochodzenia kultu (Wj 3,12; 12,1-32; 13,1-6) czy opisowi jego wzorcowych form (Pwt 26,1-11; Iz 6,1-13), czy ostrzeżeniom przed kultem oderwanym od czynienia sprawiedliwości (Am 5,21-24; Mi 6,1-8; Iz 58,5-14). Tak samo było we wczesnym Kościele (Dz 2,41-47; Rz 12,1-2; 1 Kor 11 i 14). W kulcie Kościół doświadcza ponownego samopoświęcenia się Boga dla świata, najpełniej w Jezusie Chrystusie, i naszej ludzkiej odpowiedzi na dar Boży w gorliwym sprawowaniu liturgii. Oprócz Eucharystii homilia była główną formą artykułowania tego doświadczenia. (Por. artykuł *Biblia i głoszenie słowa Bożego.*)

Teologia, pojmowana w bardziej ograniczonym sensie jako systematyczna i krytyczna refleksja nad prawdą wiary chrześcijańskiej, przenika obydwa Testamenty. Przykład jej uprawiania znajdujemy w Dz 15 i potwierdzony w 1 P 3,15. Teologowie Kościoła są sługami słowa i tych, którzy żyją słowem. Celem refleksji teologicznej jest udzielanie pomocy wierzącym w bardziej odpowiedzialnym myśleniu, głoszeniu i działaniu w świetle wiary. Innymi słowy, teologia ma prowadzić do doskonalszej miłości Boga i stworzenia Bożego.

W kontekście służby słowu można wspomnieć także o innych sferach posługi Kościoła. Na przykład, posługa w zakresie sprawiedliwości społecznej i pokoju, podstawowa i obecna we wszystkich rodzajach posług już wymienionych, jest też jednym z głównych celów aktywności Kościoła. W Biblii hebrajskiej niewiele jest pism, w których w taki czy inny sposób nie mówiłoby się o trosce Boga o sprawiedliwość i pokój w świecie (Wj 20,1-17; 2 Sm 12,1-15; Iz 58,5-14; Am 5,21-24; Mi 4,1-4; 6,1-8). Według Ewangelii Łukasza Jezus określił swoją własną posługę w kategoriach wizji Izajaszowej (Łk 4,18-19), a Kościół starał się wcielić tę wizję we własne życie (Dz 6,1-6; Mt 25,31-46; Jk 1,26-27; 2,14-26). W swojej działalności na rzecz sprawiedliwości społecznej Kościół staje wraz z Jezusem po stronie pozbawionych należnych im praw i potrzebujących.

Troska pasterska o osoby znajdujące się w różnych sytuacjach krytycznych, takich jak choroba czy śmierć bliskich, samotność i rozpacz, kryzys małżeński i rodzinny, jest innym sposobem włączania się przez Kościół w posługę Jezusa. Jezus troszczył się o ludzi na różne sposoby. Uzdrawiał, nauczał, jadł z grzesznikami i oddał swoje życie dla zbawienia świata (Mk 2,1-11; J 10,11-30; 13,1-11). Naśladując Go, nowotestamentowy Kościół otaczał troską członki Ciała Chrystusa (Mt 18,10-35; Dz 2,43-47; 1 Kor 12-14; Flp 2,5-11; 1 Tm 5,17-22). Wszyscy chrześcijanie, jako członki Ciała Chrystusa, są wezwani do troski o innych członków Kościoła i całą rodzinę ludzką.

Nie mniej niż posługa słowa, kształtowana, inspirowana i pogłębiana przez Pismo Święte, jest sakramentalna posługa Kościoła. Obrzędy sakramentalne towarzyszą ważniejszym momentom w życiu wspólnoty wiernych i poszczególnych jej członków. Lud Boży wie, że są to momenty szczególne. Sakramenty są zgromadzeniami ludzi wokół słowa, wody, oliwy, światła, chleba i wina; zgromadzeniami, w których wierzący uczestniczą w procesjach, błogosławieństwach, stają, siadają, klękają, odpowiadają, śpiewają, modlą się i słuchają; zgromadzeniami wokół ludzi starych, młodych, małżonków, samotnych, chcianych i niechcianych, radosnych i zasmuconych. W celebracji *Eucharystii* Pismo Święte przypomina Kościołowi o wielorakim bogactwie sakramentu: wyraz *radosnego dziękczynienia* (Mt 6,26-27; por. Mk 14,22-23; Łk 22,17-19; 1 Kor 11,24-25), *wspomnienia* lub *upamiętnienia* (1 Kor 11,24; Łk 22,19 [dłuższy tekst]), *komunii* (1 Kor 10,16-18), *poświęcenia* (Mt 26,28; Łk 22,20 [dłuższy tekst]; 1 Kor 11,25; Hbr 9,14; 13,15), *obecności Chrystusa* (Mt 26,26.28; 1 Kor 10,16), *proklamacji* i *eschatologicznego dopełnienia* (1 Kor 11,26). Pismo Święte dostarcza podobnego bogactwa obrazów związanych z chrztem: *zjednoczenie z Jezusem Chrystusem* (Rz 6,1-11; Ga 3,27; Ef 1,13), *przyjęcie do Kościoła* (1 Kor 12,4.13; Ga 3,28; 1 P 2,10), *dar Ducha Świętego* (Dz 2,1; J 3,5; Tt 3,5; Ef 1,13), obmycie oznaczające *odpuszczenie grzechów* (Dz 2,38; 22,16; 1 Kor 6,11; Hbr 10,22), *nowe narodzenie* (J 3,5; Tt 3,5), zwrócenie się do Boga (1 P 3,21). Inne sakramentalne akty Kościoła czerpią z tego samego symbolicznego bogactwa Pisma Świętego, co powinno je zabezpieczyć przed każdą próbą ich ograniczenia czy pozbawienia znaczenia.

W tych wszystkich specyficznych formach posługi Kościołowi jest dana możliwość kształtowania i nakarmienia się Pismem Świętym i uczestniczenia wraz z nim we wcielaniu Bożego planu zbawienia stworzenia. Jak już jednak zauważyliśmy, Kościół może też zlekceważyć Pismo Święte albo nadużyć go i w ten sposób przeszkodzić posłudze Boga w świecie za jego pośrednictwem. Jest to szczególnie ważne dla tych, którym powierzono troskę o parafię, by ciągle czuwali nad sposobami wykorzystania Pisma Świętego. Czy jest ono brane dostatecznie poważnie pod uwagę w planowaniu pracy duszpasterskiej? Nie oznacza to bezmyślnego powtarzania słów Pisma Świętego po każdym zdaniu albo przed każdą posługą pasterską, ale przemyślaną i celową wolę natchnienia Pismem Świętym każdego aspektu życia Kościoła i jego posługi. Jak dobiera się czytania z Pisma Świętego do wydarzeń liturgicznych i pasterskich? Jak poszczególne teksty zostają zinterpretowane przez sam fakt włączenia czegoś czy pominięcia w pewnych czytaniach, albo umieszczenia ich w lekcjonarzu i roku kościelnym? Jak wprowadza się do czytań? Za pomocą jakich formuł liturgicznych i dobranych do kontekstu słów? Ponieważ większości tekstów Pisma Świętego słucha się w kontekście liturgicznym, w jaki sposób przygotowuje się lektorów do odpowiedniego ich czytania? Co robi się dla osób o upośledzonym wzroku czy słuchu? Jak typowo traktuje się lekcje w homilii i jakie towarzyszą im obrazy wzięte

z hymnów i modlitw? Jakie możliwości stwarza się wiernym do rozważania obrazów i słów biblijnych i udzielenia odpowiedzi na nie w formie liturgicznej lub osobistej? Wszystko to są bardzo konkretne sposoby badania stosowania Pisma Świętego w Kościele i szukania odpowiedzi na pytanie, czy takie jego stosowanie oddaje radykalność i bogactwo biblijnej wizji zbawczego działania Boga.

Oprócz tego rodzaju przeglądu obecnych praktyk są sprawy, które duszpasterz lub parafia mogą podjąć, by wzmocnić posługę Pisma Świętego w Kościele.

1) Możemy pracować nad stworzeniem i pielęgnowaniem w Kościele *kultury czytania i studiowania* Biblii, pewnego etosu, pozwalającego traktować czytanie i studiowanie Biblii nie jako coś niezwykłego, lecz normalnego. Wielu wierzących ma w pamięci – gdy myślą lub mówią o miejscu Biblii w Kościele – obraz Biblii dostępnej tylko dla duchownych. Słuszne czy nie, takie obrazy ciągle jeszcze wykazują choćby szczątkowy wpływ i należy się mu przeciwstawić pozytywnym działaniem. Wielokrotnie zwracano uwagę, że jeden z najbardziej znaczących paragrafów *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym* zaczyna się od słów: „Wierni Chrystusowi winni mieć szeroki dostęp do Pisma Świętego". W późnej starożytności sądzono, że człowiek czyta książki, by dopełnić swą osobowość i właściwie postępować w społeczeństwie. Wychowanie spodziewało się wzrostu i przemiany jako normalnego i oczekiwanego wyniku lektury. Średniowieczny monastycyzm wytworzył praktykę *lectio divina*, która koncentruje życie wokół czytania Pisma Świętego, również z oczekiwaniem wzrostu i przemiany całej egzystencji człowieka. Taka atmosfera nie sprzyja idolizacji Biblii ani powierzchownie pobożnemu rozumieniu i deklamowaniu słów Pisma Świętego, ale ośmiela chrześcijan do *studiowania* Biblii. Tworzenie takiej atmosfery powinno być wsparte dostępnością egzemplarzy Biblii, np. w sanktuariach, bibliotekach parafialnych, domach. Biblie zapisane w alfabecie Braille'a i na taśmach magnetofonowych powinny być dostępne dla osób o upośledzonym słuchu czy wzroku. Ponadto Biblia powinna być dostępna w więcej niż jednym dobrym, nowoczesnym tłumaczeniu, opatrzonym odpowiednimi uwagami objaśniającymi. Należy udostępnić słowniki biblijne, konkordancje, atlasy i stosowne komentarze. Jeszcze ważniejsza jest możliwość spotkania z innymi chrześcijanami, zainteresowanymi lekturą Biblii, by wymieniać z nimi swoje uwagi i poglądy. Czytanie i studiowanie Biblii jest dialogiem z pisarzami i interpretatorami, a praca w grupach daje konkretny wyraz temu dialogowemu charakterowi studiowania Biblii. W Ameryce Łacińskiej doświadczenia osób uczestniczących w studiowaniu Biblii we wspólnotach podstawowych stały się punktem zwrotnym w ich życiu. Duszpasterze i wspólnoty kościelne z różnych warstw etnicznych i ekonomicznych w USA jednomyślnie potwierdzają, że całkowicie zmieniło się ich rozumienie swojej misji w świecie, ponieważ bardzo wielu członków włączyło się w poważne i systematyczne studiowanie Biblii. Wskazuje to na jeszcze inny element, który powinien towarzyszyć kulturze czytania Biblii, a mianowicie możliwość udzielenia odpowiedzi na Pismo Święte w życiu człowieka, czyli stwarzanie czasu i miejsca, które dadzą ludziom szansę spożytkowania przemyśleń i energii zdobytych w czasie studiowania Biblii w służbie Kościołowi i światu. Jest jeszcze jedna sprawa o kluczowym znaczeniu dla tworzenia takiej kultury w Kościele.

2) Jako kapłani, duszpasterze i nauczyciele mamy szansę szczególnej roli we wspólnocie. Oddanie się regularnemu i zdyscyplinowanemu studiowaniu Pisma Świętego i gotowość do wspólnego studiowania go z parafianami może stać się potężnym wsparciem dla ich własnej praktyki. Świadomość, że każdy może zwrócić się do swojego przewodnika duchowego z pytaniami dotyczącymi Biblii czy jej fragmentów lub ważnych, a niekiedy bolesnych problemów, wynikłych ze starannego czytania Pisma Świętego, może być niezwykle pomocna i zachęcająca dla parafianina. Ponadto, często zdarza się duszpasterzom, którzy zachęcali parafian do studiów biblijnych, że sami czerpią korzyści z tego, czego od nich się dowiadują, i z własnego dalszego studium, do którego zachęcają ich pogłębione pytania ludzi świeckich. Studiowanie Pisma Świętego ze świeckimi może zachęcić duszpasterza do stałego poszukiwania nowych jego tłumaczeń i wydań. Może to oznaczać zainteresowanie się nowszymi seriami komentarzy biblijnych. Może też zachęcać do uczestnictwa w dyskusyjnych grupach osób świeckich czy duchownych na temat czytań biblijnych. Istnieje wiele sposobów ulepszania roli nauczyciela i przewodnika wspólnoty i jest to kluczowe zadanie przewodnika duchowego.

Żadne z tych zadań nie jest łatwe. W kulturze wielu krajów istnieją postawy, które przeciwstawiają się takiej subkulturze. Nawet niektóre pozostałości naszej własnej tradycji chrześcijańskiej, takie jak klerykalizm, zdają się temu przeciwdziałać. Dlatego na zakończenie dwa słowa zachęty i nadziei.

Po pierwsze, nikt z nas nie jest pozostawiony sam sobie w tym zamierzeniu. Wyzwolenie potęgi Biblii w Kościele jest zadaniem zbiorowym w kilku znaczeniach tego słowa. Pismo Święte jest darem Boga dla całego ludu Bożego, a nie dla poszczególnych grup czy jednostek w Kościele. Ponadto powstanie, przechowanie i interpretacja Pisma Świętego są związane z autorami i kompilatorami pism biblijnych, i wspólnotami, które oni reprezentują, z tymi, którzy przez stulecia studiowali i interpretowali Biblię dla Kościoła, z wiernymi wszystkich epok, którzy czytali i interpretowali Biblię w swoim życiu, oraz z działającym w nich i przez nich wszystkich Duchem Bożym. Współpraca ta jest czasem pełna napięć i sporów, czasem radosna i harmonijna, rzadko łatwa. A czasem przypomina stan awanturniczego upojenia. Nie mamy jednak żadnego powodu, aby nie ufać, że mimo to Duch Święty sprawia jednak cud i dobra nowina Boga jest wciąż opowiadana i słuchana (Dz 2).

W końcu dobrze by było przypomnieć sobie, że praca nad wyzwoleniem potęgi Pisma Świętego, by lepiej spełniało swoją posługę w świecie, jest ostatecznie, jak wszystko, co ma autentyczne znaczenie, kwestią miłości. Pismo Święte, tak jak ci, którzy je interpretują, zrodziło się z miłości Bożej, codziennie jest przez tę miłość wspierane i pewnego dnia znajdzie w niej swoje dopełnienie. To zaś oznacza, że ostatecznie nasza praca nad Pismem Świętym zależy mniej od naszej teologii objawienia, od metod hermeneutycznych czy technik homiletycznych, a bardziej od naszej pasji przebywania z nim, słuchania go, postępu w jego znajomości i przemieniania się pod jego wpływem. Kochać Pismo Święte z pasją może nie wystarczyć, by je uchronić przed lekceważeniem czy nadużywaniem, ale bez tego rodzaju miłości nadzieja doświadczenia w nim „mocy Bożej ku zbawieniu" (Rz 1,16) jest bardzo słaba.

tłum. Karol Boboli

Biblia a liturgia
Normand Bonneau

W tradycji chrześcijańskiej liturgię uważano zawsze za miejsce *par excellence* przeznaczone do interpretacji Pisma Świętego, które w sposób zupełnie naturalny zastało włączone do liturgii, a szczególnie do liturgicznej proklamacji (tzn. głoszenia słowa Bożego w kontekście zgromadzenia liturgicznego). Pismo Święte stało się przez to w pełni tym, czym jest – słowem Bożym, obecnym i czynnym.

Żywotność Pisma Świętego wyrasta z prawdziwej natury samej liturgii. Jest ona zrytualizowanym wyrazem trwającego dramatu relacji wiernych i ich zmartwychwstałego Pana, który kształtuje ich na obraz swojej śmierci i zmartwychwstania. Ukazanie podstawowych cech charakterystycznych celebracji liturgicznej jest więc ważne dla oceny szczególnego sposobu funkcjonowania i interpretacji w jej kontekście Pisma Świętego. Głównym zadaniem tego artykułu jest opisanie zasad leżących u podstaw liturgicznego wykorzystania Pisma Świętego. Artykuł zatem przedstawi działanie tych zasad na przykładzie krytycznego przeglądu podstawowych aspektów czytań na niedziele i święta.

Biblia a liturgia

Liturgiczna interpretacja Biblii nie jest czymś obcym, jakby dodanym z zewnątrz. W dużym stopniu jest tak z tej racji, że „Biblia i liturgia przedstawiają tę samą postawę istot ludzkich wobec Boga, tę samą wizję świata i interpretację historii do tego stopnia, że życie liturgiczne nie może istnieć bez wprowadzenia do Biblii, a liturgia ze swojej strony podaje Biblię z żywym komentarzem, który umożliwia ukazanie jej pełnego znaczenia" (Martimort 140).

Tę bliską relację między Biblią a liturgią można dostrzec np. w ich wzajemnym oddziaływaniu na siebie jako źródeł. Biblia zawiera wiele fragmentów, których źródłem i kontekstem jest liturgia (psalmy, hymny i kantyki). Obrzędy liturgiczne pozostawiły ślady na kształcie i treści takich podstawowych opowiadań, jak opowiadanie o święcie Paschy (Wj 12,1-13.6), objawieniu przymierza na Synaju (Wj 19-24), podboju Ziemi Obiecanej (Joz, zwłaszcza rozdz. 6), chrzcie Jezusa i Ostatniej Wieczerzy w Ewangeliach, żeby wymienić tylko najbardziej oczywiste przykłady. Jednak i w innych przypadkach wymagania liturgiczne wpłynęły na kompozycję całych ksiąg (np. Joz, Pwt, być może Ap). W końcu korzystanie z tekstów świętych w liturgii okazało się jednym z decydujących elementów w procesie, który doprowadził do określenia kanonów Pisma Świętego, żydowskiego i chrześcijańskiego (van Olst).

Z kolei Biblia jest jednym z głównych źródeł liturgii, na co wskazano w *Konstytucji o liturgii świętej* Soboru Watykańskiego II: „Pismo Święte ma doniosłe znaczenie w odprawianiu liturgii. Z niego bowiem wyjęte są czytania, które wyjaśnia się w homilii, oraz psalmy przeznaczone do śpiewu. Z niego czerpią swe natchnienie i swego ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne. W nim też trzeba szukać znaczenia czynności i znaków" (24). Modlitwy eucharystyczne, a także większość prefacji nawiązuje do tekstów i aluzji biblijnych. Błogosławieństwo wody chrzcielnej jest przypomnieniem potężnych czynów Boga w historii zbawienia. Nawet modlitwa tego rodzaju, co słowa odmawiane przez zgromadzenie liturgiczne przed przyjęciem Komunii św. („Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja"), jest adaptacją słów setnika, którego syna (lub sługę) uzdrawia Jezus (Mt 8,8 = Łk 7,6-7) (Chauvet 123).

Misterne splatanie się Biblii i liturgii w ciągu stuleci wytworzyło bogatą tradycję, która wciąż stanowi niewyczerpane źródło nowych znaczeń dla każdego pokolenia wierzących.

Liturgia jako kontekst interpretacji

Trzy zasadnicze cechy charakterystyczne liturgii określają przyswajanie i interpretowanie Pisma Świętego: 1) liturgia jest działaniem (akcją); 2) liturgia jest chrystocentryczna; 3) liturgia jest zorientowana duszpastersko.

Liturgia jest działaniem. I. H. Dalmais wskazuje na właściwą naturę liturgii, porównując ją z teologicznym przedsiębiorstwem, w którym egzegezę krytyczną można uważać za jeden z oddziałów. „Liturgia jest operacją czy działaniem (*ergon*), a nie głównie rozmową (*logos*)." Liturgia i egzegeza odnoszą się do różnych wymiarów ludzkiego doświadczenia. Egzegeza dąży do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego, natomiast liturgia aktualizuje historię zbawienia, którą tekst biblijny głosi.

Ponieważ liturgia i egzegeza mają różne cele, stosują różne środki wyrazu. „[Liturgia] używa symbolu jako uprzywilejowanego środka wyrazu; należy on do świata myśli poetyckiej, która wytwarza produkt (...)". Egzegeza jest formą śledztwa teologicznego, zajmuje się „konceptualną lub pojęciową myślą", która dąży do

zdefiniowania i zrozumienia swojego przedmiotu na drodze wnioskowania i argumentacji (Dalmais 229, 259). To podstawowe rozróżnienie powoduje, że niekiedy liturgiczne przedstawienie danego fragmentu biblijnego może różnić się od jego interpretacji, proponowanej przez egzegezę krytyczną.

Działanie liturgii (*ergon*) jest opisane w 5, 6 i 7 paragrafie *Konstytucji o liturgii świętej* Soboru Watykańskiego II. Marsili streszcza ich istotę następująco:

Liturgia jest świętym działaniem, przez które – za pomocą obrzędów – realizuje się w Kościele kapłańskie dzieło Chrystusa, tzn. uświęcenie rodzaju ludzkiego i oddawanie chwały Bogu (Marsili 634).

Dwa zasadnicze aspekty tej definicji są szczególnie istotne dla zrozumienia kwestii, jak liturgia przyswaja i interpretuje Pismo Święte.

Liturgia jest chrystocentryczna. Centrum liturgii jest Jezus Chrystus i Jego dzieło zbawienia. Przez ofiarowanie samego siebie na krzyżu, jako doskonałe wypełnienie woli Ojca, Jezus wcielił i zrealizował Boże pragnienie zbawienia rodzaju ludzkiego. W liturgii ta tajemnica zbawienia, nazywana misterium paschalnym ze względu na przejście Jezusa przez śmierć do pełni życia, jest aktualizowana dla celebrującej wspólnoty i pośród niej. Odniesienie tej aktualizacji do głoszenia Pisma Świętego skłania *Konstytucję o liturgii świętej* do twierdzenia, że Chrystus jest obecny nie tylko w zgromadzonych, ich przewodniczącym i w znakach chleba i wina, ale „(...) jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas On sam mówi" (7).

Liturgia jest zorientowana duszpastersko. Dzieło Chrystusa uobecnione w liturgii uświęca ludzkość, tak że ludzie mogą oddawać prawdziwą cześć Bogu. To właśnie oznacza duszpasterskie zorientowanie liturgii. Zgromadzenie wiernych korzysta przede wszystkim z działania Bożego w Chrystusie: przez chrzest, Eucharystię itd. wierni zostają odkupieni, zbawieni, pojednani i uświęceni. Jako uświęceni stają się więc czynnymi podmiotami liturgii dzięki oddawaniu chwały Bogu w jedności ze zmartwychwstałym Chrystusem, obecnym wśród nich. Związek zmartwychwstałego Chrystusa ze zgromadzeniem wiernych aktualizuje historię zbawienia spełnioną w paschalnej tajemnicy Chrystusa w tu i teraz zebranej wspólnocie i dla niej. Dlatego liturgia jest najbardziej pełnym wyrazem tajemnicy zbawienia jako wydarzenia teraźniejszego. W rezultacie, kiedy w jej kontekście głosi się Pismo Święte, słowo Boże staje się wydarzeniem zbawienia.

Trzy podstawowe aspekty liturgii – *działanie Boga* w *Chrystusie* dla *zbawienia* ludzkości – przenikają każde użycie Pisma Świętego w liturgii, a najłatwiej je dostrzec w czytaniach na niedziele i święta, zwłaszcza w zasadach ich wyboru i przyjętych kryteriach ich podziału.

Lekcjonarze niedzielne i świąteczne

Lekcjonarz można zdefiniować jako „uporządkowany wybór fragmentów Pisma Świętego, przeznaczony do głośnego czytania w czasie publicznego sprawowania kultu przez wspólnotę religijną" (Reumann 116). Rodzaj i częstotliwość publicznego sprawowania kultu przez wspólnotę określa wybór i podział fragmentów biblijnych.

W liturgii rzymskokatolickiej używa się dwóch podstawowych rodzajów lekcjonarzy: lekcjonarze używane w sprawowaniu Eucharystii i lekcjonarze używane w Liturgii Godzin. Spośród sześciu rodzajów lekcjonarzy eucharystycznych najważniejszy jest lekcjonarz niedzielny i świąteczny ze względu na dominujące miejsce w tradycji chrześcijańskiej zarówno niedzieli, jak i Eucharystii. Używanie lekcjonarza w niedzielę i jego używanie podczas odprawiania Eucharystii są fundamentami, z których można wywieść dwie zasady liturgicznego stosowania Pisma Świętego: chrystocentryzm i zorientowanie duszpasterskie.

Chrystocentryczne zorientowanie lekcjonarza niedzielnego

1) Niedzielna Eucharystia

Nie da się przecenić wielkiego znaczenia niedzieli w tradycji chrześcijańskiej, co *Konstytucja o liturgii świętej* tłumaczy następująco: „Zgodnie z tradycją apostolską, która wywodzi się od samego dnia Zmartwychwstania Chrystusa, misterium paschalne Kościół obchodzi co siedem dni, w dniu, który słusznie nazywany jest dniem Pańskim albo niedzielą (...). Niedziela jest zatem najstarszym i pierwszym dniem świątecznym (...)" (106). Ze względu na to znaczenie niedzieli chrześcijanie od początku uznawali ją za najwłaściwszy czas celebrowania Ostatniej Wieczerzy, obrzędowego wyrazu misterium paschalnego.

Zmartwychwstanie Jezusa nie tylko przywiodło pierwsze pokolenie wiernych do gromadzenia się pierwszego dnia tygodnia, lecz także, jako wydarzenie rozpoczynające eschatologiczne zbawienie Boże, natchnęło chrześcijan do 1) czytania dawnych pism świętych Izraela w nowym świetle, o czym świadczy ewangelijne opowiadanie o uczniach idących do Emaus (Łk 24,13-35, zwłaszcza w. 27); 2) interpretacji misterium paschalnego i jego aktualizacji w życiu, o czym świadczą listy NT; 3) spisania historii o Jezusie w Ewangeliach.

A zatem zarówno niedzielna celebracja Wieczerzy Pańskiej i powstanie pism, które miały stać się NT, mają swe źródło w paschalnym misterium śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

Istnieje dowód, że do połowy II w. czytanie Pisma Świętego było stałym elementem niedzielnej Eucharystii (por. Justyn, *Pierwsza Apologia* 67). Opierając się na tej starożytnej tradycji, *Konstytucja o liturgii świętej* opisuje to niedzielne doświadczenie w następujących słowach: „W tym bowiem dniu wierni powinni schodzić się razem dla słuchania słowa Bożego i uczestniczenia w Eucharystii, aby wspominać Mękę, Zmartwychwstanie i chwałę Pana Jezusa i składać dziękczynienie Bogu, który «ich odrodził przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa dla nadziei żywej» (1 P 1,3)" (106).

W tak przepełnionym Chrystusem kontekście jak niedzielna Eucharystia, Ewangelie zachowują swoje niezwykle dostojne miejsce. Wyrazem tego jest podstawowa struktura lekcjonarza na niedziele i święta. Ma on układ trzyletniego cyklu czytań, przy czym jedna z Ewangelii synoptycznych przypada na jeden rok: Ewangelia Mateusza na Rok A, Ewangelia Marka na Rok B i Ewangelia Łukasza na Rok C (fragmenty z Ewangelii Jana czyta się głównie w Wielkim Poście i w Okresie Wielkanocnym). Na każdą niedzielę i święto przewidziane są trzy czytania: pierwsze ze ST (z wyjątkiem niedziel Wielkiego Postu, kiedy pierwsze czytanie jest wzięte z Dziejów Apostolskich), drugie z pism apostolskich, trzecie i najważniejsze z Ewangelii. Prawie w każdym przypadku wyjątki z Ewangelii nadają charakter zarówno okresom liturgicznym, jak i każdej niedzieli i świętu.

Ponadto, chrystocentryczny kontekst niedzielnej Eucharystii stanowi o interpretacji paschalnej wszystkich jej trzech czytań. Każdy tekst biblijny jest oświetlony przez misterium paschalne, a każdy z kolei tekst biblijny pogłębia i rozszerza zrozumienie samego misterium. Trzy czytania przewidziane na każdą niedzielę i dzień świąteczny odgrywają zawsze – bez względu na ich treść – te same role w liturgii. Pierwsze czytanie, ze ST, stanowi kontekst Ewangelii Jezusa, odnosząc ją do historii zbawienia, której ośrodek i wypełnienie chrześcijanie upatrują w samym Jezusie. Drugie czytanie, z pism apostolskich, dostarcza przykładów, jak pierwsi chrześcijanie interpretowali paschalne misterium Jezusa i odnosili je do swojego życia.

Paradygmat tej fundamentalnej jedności czytań przejawia się w liturgicznej dramaturgii Wigilii Wielkanocnej. Czytania ze ST, które dostarczają rozległej perspektywy historii zbawienia, głosi się przy świetle świecy paschalnej (paschału) – symbolu zmartwychwstałego Chrystusa. Czytanie z Listu do Rzymian interpretuje śmierć i zmartwychwstanie Jezusa w kategoriach chrztu, podczas którego – jeśli udziela się go w czasie wielkosobotnich obrzędów – nowi kandydaci zostają zanurzeni w te tajemnice. Opowiadanie ewangelijne o pustym grobie zapowiada zmartwychwstanie Jezusa, centralną tajemnicę wiary, którą wyznają nowi kandydaci. Ponieważ wszystkie pozostałe obrzędy są wzorowane na tym paradygmacie liturgii Wigilii Wielkanocy, przeto wszystkie wyjątki z Pisma Świętego czytane podczas Eucharystii w niedziele i dni świąteczne kąpią się w blasku paschalnego misterium Chrystusa.

2) Rok liturgiczny

Orientacja paschalna lekcjonarza na niedziele i święta przejawia się nie tylko w funkcji każdego z trzech czytań, ale także w sposobie, w jaki doborem i układem perykop biblijnych wyróżnia się poszczególne okresy roku liturgicznego.

Rok liturgiczny jako całość wypływa z misterium Chrystusa i na nie wskazuje. Okresy liturgiczne stopniowo wydobywają różne aspekty tego misterium, celebrowanego przede wszystkim w niedzielę, dniu Pańskim. Orientacja chrystocentryczna roku liturgicznego staje się oczywista, kiedy ogólną strukturę i układ czytań w obecnym lekcjonarzu ocenia się w świetle innych możliwych rozwiązań.

Komisja Soboru Watykańskiego II do rewizji lekcjonarza, opracowując obecny lekcjonarz, kierowała się następującymi założeniami:

> (...) odrzucono, co najmniej pośrednio, inne sposoby wywiązania się z tego zadania. Lekcjonarz nie miał być ułożony wokół motywu „historii zbawienia" (pojmowanej jako linia biegnąca od stworzenia do drugiego przyjścia) czy wokół systematycznej prezentacji teologicznego nauczania Kościoła, czy zgodnie z literacką analizą części Biblii, którą chciałoby się wykorzystać. Wybór i układ czytań nie miał też na celu przede wszystkim zachęcać wiernych do prowadzenia bardziej chrześcijańskiego życia. Lekcjonarz miał głosić mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa, w pełni urzeczywistnione w Nim i stające się rzeczywistością w nas, którzy przez wiarę i chrzest zostaliśmy do Niego dołączeni (Skudlarek 33-34).

Zgodnie z tym zasady liturgiczne mają pierwszeństwo przed egzegetycznymi, katechetycznymi, parenetycznymi i innymi w wyborze i układzie perykop biblijnych w niedzielnym lekcjonarzu.

Duszpasterskie zorientowanie lekcjonarza niedzielnego

Ponieważ czytania biblijne zawarte w lekcjonarzu na niedziele i święta są osadzone w celebrowaniu Eucharystii, mają orientację duszpasterską. Aktualizują one prawdziwy powód istnienia Kościoła: umożliwienie ludziom doświadczenia zbawienia Bożego w sytuacji historycznej, w której żyją. Liturgia ma związek ze wspólnotą zgromadzoną tu i teraz. „Historia", którą celebruje się w liturgii, jest historią zbawienia aktualizowaną w teraźniejszości, gdzie spotykają się przeszłość i przyszłość jako pamięć i oczekiwanie. Tak jest w przypadku każdej niedzieli i święta, w istocie w każdym obrzędzie liturgicznym.

Rok liturgiczny grupuje niedziele i dni świąteczne w okresy liturgiczne. „Historia" o każdym z tych okresów podkreśla szczególny aspekt tej orientacji duszpasterskiej. Okres Wielkiego Postu opowiada historię o nawróceniu i skrusze, osiągającej punkt kulminacyjny w przygotowaniu wiernych do misterium paschalnego przez chrzest i Eucharystię podczas Wigilii Wielkanocnej. Okres Wielkanocy wspomina historię o pogłębieniu jedności wiernych ze zmartwychwstałym Panem, który trwa ze swym Kościołem w Duchu. Okres Adwentu i Bożego Narodzenia rozwija historię o cierpliwym oczekiwaniu wspólnoty na pełnię królestwa, które jeszcze ma nadejść, czas oczekiwania, który wierni wypełniają celowym działaniem, do czasu, gdy objawi się w nich dopełnienie paschalnego misterium. Historia ta aktualizowana w niedziele Okresu Zwykłego jest historią o egzystencji chrześcijańskiej ukształtowanej na wzór śmierci i zmartwychwstania Jezusa, dzięki wierności, jakiej mimo trudów dochowują Mu uczniowie.

W każdym razie czytania wybrane do lekcjonarza niedzielnego dają wyraz tej wciąż na nowo aktualizowanej historii liturgicznej. Liturgia kształtuje lekcjonarz: perykopy z Biblii są dobierane, ułożone (i interpretowane) zgodnie z wymaganiami liturgicznej historii, przeżywanej przez zgromadzoną wspólnotę. Zorientowanie duszpasterskie liturgii kształtuje wspólnotę wiernych na wzór ciała zmartwychwstałego Chrystusa. A więc niedzielna Eucharystia, celebrująca misterium paschalne, i rok liturgiczny, którego każdy aspekt wynika z paschalnego misterium Chrystusa i na nie wskazuje, w pełni określają formę i treść lekcjonarza niedzielnego.

Jak te zasady sprawdzają się w lekcjonarzu niedzielnym

1) W okresach świątecznych

Zasadniczą cechą każdego okresu świątecznego w lekcjonarzu jest całościowa architektura czytań. Tego rodzaju plan architektoniczny określa konkretną historię liturgiczną, właściwą danemu okresowi. Plan ten konstytuuje wzajemne relacje między czterema głównymi zasadami wyboru czytań i ich układu: harmonia, grupowanie tematyczne, semiciągłość czytań i odpowiedniość.

Poniższy opis pięciu pierwszych niedziel Wielkiego Postu ukazuje, jak sprawdzają się powyższe zasady liturgiczne i lekcjonarzowe. Wielki Post jest przygotowaniem do obchodów Wielkanocy. Liturgia przygotowuje katechumenów do obchodów misterium paschalnego przez kilka stopni inicjacji chrześcijańskiej; przygotowuje także wiernych, którzy odnawiają swój chrzest i czynią pokutę, oczekując na Wielkanoc.

Lekcjonarz wielkopostny zawiera perykopy z Biblii, które uwydatniają misterium paschalne, zwłaszcza w świetle chrztu. Ze względu na to, że jest to okres świąteczny, Wielki Post stosuje przede wszystkim zasadę *harmonii* w wyborze czytań biblijnych. Harmonia oznacza, że księgi biblijne albo wyjątki z Biblii są tak dobrane, aby wyrażały główne tematy okresu liturgicznego: wybrane fragmenty łączą się ze szczególnymi czynnościami liturgicznymi. Odpowiednio do tego Ewangelia Jana, z jej wzniosłym sposobem wyrażania misterium paschalnego, nabiera szczególnego znaczenia w Wielkim Poście. Tradycja używania fragmentów z Ewangelii Jana w tym okresie sięga do pierwszych wieków Kościoła; za wyborem innych czytań na pierwsze pięć niedziel Wielkiego Postu także przemawia w większości bardzo dawna tradycja.

Po wyborze fragmentów z Ewangelii na Wielki Post zostają one w lekcjonarzu ułożone tematycznie, aby przygotować wspólnotę do tajemnicy chrztu. We wszystkich trzech rocznych cyklach czytań pierwsze dwie niedziele Wielkiego Postu przedstawiają misterium paschalne w *zalążku*. W pierwszą niedzielę Wielkiego Postu Ewangelie opowiadają o kuszeniu Jezusa; w drugą niedzielę Ewangelie mówią o przemienieniu. Te dwie niedziele razem stanowią preludium do obchodów męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, które przypadają na Triduum (obchody od Wielkiego Czwartku do Wielkanocy). Kuszenie przywołuje cierpienie i śmierć Jezusa, ale z nutą triumfu, bo przeciwstawia się On potędze szatana. Przemienienie zapowiada zmartwychwstanie, potwierdzając proroctwo Jezusa, że najpierw musi udać się do Jerozolimy, by tam cierpieć, umrzeć, a trzeciego dnia zmartwychwstać. Chwała przychodzi tylko po cierpieniu i śmierci. Jest to podstawowy „obraz Jezusa", w który wszyscy wierzący zostają wtajemniczeni przez chrzest.

Po tej uwerturze trzy cykle rocznych czytań lekcjonarza nieco się rozchodzą. W Roku A czytania z 4, 9 i 11 rozdziału Ewangelii Jana odpowiednio w trzecią, czwartą i piątą niedzielę Wielkiego Postu koncentrują się przede wszystkim na kandydatach do wtajemniczenia. W Roku B perykopy z Ewangelii Jana na te trzy niedziele

podkreślają uwielbienie Jezusa przez cierpienie i śmierć. W Roku C fragmenty wzięte z Ewangelii Łukasza łączy temat pokuty prowadzącej do nawrócenia. W ten sposób przez cały trzyletni cykl czytań wspólnota wiernych skupia uwagę na trzech kluczowych aspektach Wielkiego Postu: wtajemniczeniu w misterium paschalne (Rok A), głębszym przyswojeniu paradygmatu śmierci i zmartwychwstania we własnym życiu (Rok B); coraz większą podatność na tajemnicę paschalną przez pokutę i nawrócenie (Rok C).

Czytania w Roku A z J 4 (Samarytanka przy studni), z J 9 (uzdrowienie człowieka niewidomego od urodzenia) i z J 11 (wskrzeszenie Łazarza) odgrywają kluczową rolę w liturgii Wielkiego Postu i wymagają specjalnego komentarza. Perykopy te odpowiadają skrutynium ważnemu etapowi w ostatecznym przygotowaniu katechumenów do chrztu. Dzięki tym tekstom liturgia wielkopostna przygotowuje do obchodów misterium paschalnego, koncentrując się na doświadczeniu kandydatów, którzy w czasie chrztu umrą i zmartwychwstaną z Jezusem. W ten sposób przypominają także wszystkim ochrzczonym o ich własnej gotowości oparcia się na Chrystusie. Dokładniej, te trzy długie wyjątki z Ewangelii Jana mówią, co się dzieje, gdy ktoś spotyka zmartwychwstałego Pana, dostarczając zarazem kandydatom przykładów, które pozwalają im zrozumieć własne doświadczenie. Teksty te, interpretowane w liturgii jako kluczowe momenty w przygotowaniu katechumenów, nabierają szczególnego znaczenia: wtajemniczenie w misterium paschalne Chrystusa oznacza „przejście" od grzechu do łaski (J 4), z ciemności do światła (J 9), od śmierci do życia (J 11). Chrystocentryczne i duszpasterskie zorientowanie tych fragmentów jest niewątpliwe; pozostają na usługach liturgii zgromadzonej wspólnoty.

Czytania ze ST na niedziele Wielkiego Postu charakteryzują się swoistą tematyką. W każdym roku czytań od pierwszej do piątej niedzieli wyjątki ze ST oferują ogólny przegląd historii zbawienia: pierwsza niedziela – fragment z historii pierwotnej (z wyjątkiem Roku C); druga niedziela – epizod z opowiadania o Abrahamie; trzecia niedziela – istotny moment w historii Mojżesza; czwarta niedziela – opowiadanie z czasów monarchii; piąta niedziela – fragment z tekstów jednego z proroków. Ten przegląd historii zbawienia poprzedza czytania ze ST w Wigilię Wielkanocną, w których podobnie, choć obszerniej przypomina się historię zbawienia.

Perykopy ze ST wykazują – ze względu na to, że zostały wybrane na niedziele Wielkiego Postu – ukierunkowanie na misterium paschalne. Sugerują one, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa jest punktem kulminacyjnym, do którego dąży cała historia zbawienia, obejmująca nie tylko lud Izraela (wywołany w opowiadaniu o Abrahamie z drugiej niedzieli), ale także wszystkie ludy, począwszy od stworzenia świata (wywołane przez fragmenty z Księgi Rodzaju, czytane w pierwszą niedzielę). Przegląd historii zbawienia jest zorientowany również na przyszłość, bo prorockie teksty z piątej niedzieli zapowiadają przyjście (paruzję) Jezusa w celu dopełnienia królestwa zapoczątkowanego w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Z punktu widzenia duszpasterskiego czytania te pomagają zgromadzonej wspólnocie określić i umocnić tożsamość ludu Bożego i przyjąć rolę współczesnych świadków Bożej historii zbawienia.

Chociaż czytania Wielkiego Postu nie charakteryzuje nawet semi-ciągłość, to jednak *związek* tematyczny dwóch albo wszystkich trzech czytań, przeznaczonych na dany dzień, jest raczej powszechny. W większości przypadków jest tak ze względu na wybór drugiego czytania. W Wielkim Poście drugie czytanie jest odbiciem głównych tematów tego okresu. Dobrym przykładem związku wszystkich trzech czytań jest dobór tekstów na pierwszą niedzielę Wielkiego Postu w Roku A. Z Mateuszową wersją kuszenia Jezusa zestawiono opowiadanie o kuszeniu i upadku Adama z Rdz 2-3. Drugie czytanie z Rz 5,12-21 stanowi pomost między czytaniami z Księgi Rodzaju i z Ewangelii Mateusza dzięki typologii Adam-Chrystus: pierwszy Adam był kuszony i uległ, nowy Adam był również kuszony, ale pozostał wierny aż do śmierci; jeśli Adam był początkiem ludzkości w pierwszym stworzeniu, to zmartwychwstały Chrystus jest początkiem przemienionej ludzkości w nowym stworzeniu. W kontekście wielkopostnej liturgii przygotowującej do Wielkanocy, a zwłaszcza w kontekście zwrócenia szczególnej uwagi na katechumenów w Roku A, proponowana interpretacja podkreśla, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa jest interwencją Boga niszczącą potęgę grzechu i jego skutki. Czytania te zachęcają zarówno kandydatów, jak i wspólnotę do spojrzenia na chrzest jako na inicjację do wspólnoty wiernych, znak rodzaju ludzkiego uwolnionego od potęgi grzechu i śmierci, awangardę nowego stworzenia w Chrystusie.

W pierwszą niedzielę Wielkiego Postu w Roku B pierwsze czytanie z Rdz 9,8-15, opowiadanie o odnowieniu przymierza z Noem i ocalonymi z potopu, zestawiono z 1 P 3,18-22, fragmentem kazania o chrzcie, w którym arkę Noego ujmuje się jako typ chrztu. Te dwa czytania odpowiadają sobie, bo obydwa zwracają uwagę na wodę jako symbol zniszczenia i śmierci, od których uratować może tylko Bóg. Są zapowiedzią Wigilii Wielkanocnej, kiedy chrzest staje się znakiem wybawienia Bożego od potęg grzechu i śmierci mocą paschalnego misterium Jezusa.

Tak samo czytania na pierwszą niedzielę Wielkiego Postu w Roku C są z sobą ściśle związane. Oprócz Łukaszowego opowiadania o kuszeniu Jezusa czyta się teraz z Pwt 26,4-10 dawne *credo* Izraela, odmawiane z okazji przynoszenia Panu pierwocin płodów ziemi. Drugie czytanie z Rz 10,8-13 zawiera podstawowe *credo* chrześcijan: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie". Perykopa ta kończy się zachętą: „Albowiem każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony". Obydwa te teksty, które wzajemnie sobie odpowiadają, bo w obydwu

występują słowa *credo*, rzucają światło na czytanie trzecie. W Łukaszowym opowiadaniu o kuszeniu Jezus mógł odeprzeć ataki szatana dzięki swej wierze w Boga. W kontekście czytań wielkopostnych Roku C wszystkie trzy teksty podkreślają, że wiara w Boga i pokładana w Nim ufność są środkami do nawrócenia, a tym samym zbawienia (Nocent 139-140).

Teksty lekcjonarza na pierwsze pięć niedziel Wielkiego Postu ukazują ten sam podstawowy układ we wszystkich trzech latach. Wybrane zgodnie z zasadą harmonii powinny być czytane zarówno w ujęciu horyzontalnym (tematyczne grupy tekstów z Ewangelii i ze ST), jak wertykalnym (odpowiedniość dwóch lub trzech czytań na daną niedzielę). Wymagania duszpasterskie chrystocentrycznej liturgii dramatu zbawienia stają się współczesnym wydarzeniem dla wspólnoty liturgicznej, wyznaczają wybór i układ czytań i, w konsekwencji, ich interpretację; te same fundamentalne zasady wyboru czytań i ich układu są obecne we wszystkich okresach świątecznych.

2) W niedziele Okresu Zwykłego

Inaczej niż niedziele okresów świątecznych (Adwent, Wielki Post i Okres Wielkanocny, tzn. pięćdziesiąt dni między Wielkanocą a Zesłaniem Ducha Świętego), niedziele w Okresie Zwykłym nie mają szczególnego punktu odniesienia. Są to niedziele „w stanie czystym", niedziele obchodzone w dużym stopniu tak, jak obchodzono dzień Pański w najwcześniejszym okresie istnienia Kościoła, przed wprowadzeniem świąt Pańskich (np. Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Wniebowstąpienia itd.) i zanim rozwinęły się okresy świąteczne roku liturgicznego. W rezultacie czytania z Pisma Świętego wybrano i ułożono w lekcjonarzu w nieco inny sposób. Czytania tych niedziel wyróżniają się tym, że rządzą nimi zasady *semi-ciągłości i od-powiedniości*. Fragmenty Ewangelii i wyjątki z listów apostolskich odpowiadają pierwszej z tych zasad, realizowanej w każdym przypadku niezależnie od siebie, natomiast fragmenty ze ST są dobierane ze względu na perykopę z Ewangelii przypadającej na dany dzień.

Czytanie semi-ciągłe, współczesna adaptacja starożytnej praktyki *lectio continua*, ma na celu ukazanie szczególnego jakiegoś fragmentu Ewangelii albo listu apostolskiego. Czytanie to opiera się mocno na współczesnej egzegezie, szczególnie krytyce form, w zakresie wytyczenia granic perykop, i krytyce redakcji z racji indywidualnego wkładu każdego z autorów NT.

Odpowiedniość między czytaniem ze ST i fragmentem z Ewangelii na dany dzień przybiera różnorodne formy: 1) fragment ze ST został wybrany, bo jest cytowany w Ewangelii albo znajduje się w niej aluzja do niego (np. w VII Niedzielę Zwykłą, Roku A [7A], XI Niedzielę Zwykłą, Roku B [11B]); 2) obydwa teksty mówią o podobnym zdarzeniu lub czynie (np. 19A, 2B, 3C); 3) fragment ST uzupełnia albo dopełnia ideę czy punkt widzenia danej perykopy Ewangelii (np. 33B, 15C); 4) czytanie ze ST stanowi tło Ewangelii (np. 11A, 6B); 5) czytanie ze ST przedstawia punkt widzenia przeciwny niż Ewangelia (np. 13C).

Ponieważ liturgiczne „opowiadanie", wspominane w niedziele Okresu Zwykłego, jest swego rodzaju „terminowaniem" dla królestwa Bożego, wybrane fragmenty podkreślają ten aspekt dramatu historii zbawienia. Wymaga to zwrócenia szczególnej uwagi na czyny i słowa Jezusa w Jego działalności publicznej, ukazania sposobu, w jaki najwcześniejsze wspólnoty znane z listów apostolskich interpretowały i przyswajały misterium paschalne w swoim życiu, i ciągłego przywoływania pełnej historii zbawienia, szczególnie w jej starotestamentowym środowisku.

Pismo Święte i liturgia: tworzenie nowego znaczenia

Powyższe przedstawienie zasad, które stanowią o liturgicznym wykorzystaniu Pisma Świętego, zwłaszcza kształt, jaki one przybrały w lekcjonarzu na niedziele i święta, upoważniają do trzech następujących uwag.

1) Liturgia zakłada znajomość Pisma Świętego. Liturgia korzysta z niego selektywnie. Na przykład, lekcjonarz na niedziele i święta obejmuje około 14% całej Biblii (5% ST i 42% NT). Ponieważ korzystanie to jest tak selektywne, liturgia zakłada podstawową znajomość opowiadań, kerygmatu, symboli, ogólnego zarysu i osób występujących w Piśmie Świętym. Chociaż liturgia zreformowana po II Soborze Watykańskim zapewnia, zwłaszcza przez lekcjonarze, szersze otwarcie się na Pismo Święte niż poprzednio i chociaż ma ona na celu sprzyjanie poszerzaniu jego znajomości, to jednak wiedzę o Biblii należy uzupełniać poza liturgią. Lekcjonarz nie był pomyślany jako podręcznik zawierający pełny wykład Pisma Świętego.

Sam wybór jednak mający na celu, zgodnie z założeniami liturgii, zaakcentowanie misterium paschalnego, rozjaśnia całe Pismo Święte. Liturgia jest „szkołą", która ma ukazać, jak Pismo Święte objawia Chrystusa.

2) Łączenie w pary fragmentów biblijnych nadaje im nowe znaczenie. W lekcjonarzu fragmenty są wyrwane z ich kontekstów biblijnych i wraz z innymi fragmentami tekstów ponownie usytuowane w innych kontekstach, nadających im nowe znaczenia, których pierwotnie nie miały w Piśmie Świętym. Na przykład, na uroczystość

Wieczerzy Pańskiej przewidziane są trzy czytania: Wj 12,1-8.11-14 (pouczenie, jak należy przygotować i spożywać baranka paschalnego w przeddzień przejścia przez Morze Czerwone), 1 Kor 11,23-26 (Pawłowa wersja słów wypowiedzianych przez Jezusa na Ostatniej Wieczerzy) i J 13,1-15 (umycie przez Jezusa stóp uczniów w przeddzień ukrzyżowania). To liturgiczne brzemienne zestawienie tekstów rzuca na nie wszystkie nowe światło.

W drugim czytaniu pobłogosławienie przez Jezusa chleba i wina jako swego ciała i krwi przywołuje na pamięć całą ofiarną ekonomię Izraela: zasadniczą cechą ofiar ze zwierząt składanych w Izraelu było oddzielenie *krwi* od *ciała*. Umieszczenie Wj 12 przed 1 Kor 11 stwarza tło, dodające głębi znaczeniowej słowom Jezusa: w Nim zostaje zrekapitulowana i przetworzona cała historia Paschy, by odtąd nie znaczyła tylko przejścia od niewoli do wolności, ale także od śmierci do życia. Ostatecznie, Jezus, nakazując uczniom wzajemne mycie sobie nóg, daje do zrozumienia, że Eucharystia, ofiara dziękczynna Nowego Przymierza, nabiera życia we wzajemnym posługiwaniu.

To wzajemne odnoszenie do siebie tekstów biblijnych i ich oddziaływanie na siebie nie jest wynalazkiem liturgii. W istocie jest to najstarsza zasada interpretacji, obecna w samej Biblii. Można ją dostrzec w ST, a także w ponownym jego odczytaniu w świetle NT. Opiera się ona na przesłance, że „późniejsze symbole słowne rzucają światło na wcześniejsze w kaskadzie wyobraźni, co pozwala odczuć sens tego, co Boskie" (Sloyan 1977, 133). Zarówno w Biblii, jak i w liturgii znaczenie nigdy nie opierało się na pierwotnym dosłownym czy historycznym sensie tekstu, co najmniej nie we współczesnym rozumieniu historii – zarówno Biblia, jak i liturgia unikają liberalizmu i fundamentalizmu. Raczej jest tak, że zapis biblijny przeszłych wydarzeń dostarcza słownych symboli niewidzialnej obecności Boga, która w zestawieniu z nowymi wydarzeniami przetwarza symbole na użytek nowego doświadczenia tej obecności. Liturgia zaś jest po prostu kontynuacją tego procesu.

To dlatego liturgia nie waha się zestawiać obok siebie tekstów ze ST i NT. Podążając za Biblią, liturgia zestawia teksty parami odpowiednio do „wypełnienia się proroctw", i to nie na płaszczyźnie ściśle historycznej, ale na zasadzie gry symboli, która odwołuje się przede wszystkim do wyobraźni. Liturgia także wykorzystuje technikę biblijną, zwaną typologią, czyli interpretacyjne podejście oparte na przeświadczeniu, że nowe wydarzenia, instytucje i postacie otrzymują głębię znaczenia dzięki temu, że mają udział w podstawowej konfiguracji wcześniejszego zdarzenia pierwotnego, instytucji lub osoby, pełniących funkcję fundamentu. Zarówno w Biblii, jak i w liturgii teksty odwołują się do innych tekstów, w których używa się podobnych symboli, a ich zestawienie wytwarza znaczenie według nowego klucza.

3) Wzajemne oddziaływanie na siebie dawnych tekstów i zgromadzonej wspólnoty także stwarza nowe znaczenie. Stwarzanie nowego znaczenia wynika nie tylko z zestawiania fragmentów biblijnych w lekcjonarzu. Nowe znaczenie rodzi się także z dialektyki między dawnymi tekstami a życiem wiernych zgromadzonych tu i teraz. Społeczność wierzących zarówno wpisuje się sama w tekst, jak i jest przezeń formowana. W wyniku tego powstaje nowy „tekst" lub opowiadanie, pewna kombinacja starego i nowego (Chauvet 128). Nigdy wcześniej nie zaistniała tego rodzaju interakcja między tymi tekstami i tymi ludźmi; nigdy później też nie zaistnieje w ten szczególny sposób, ponieważ liturgia, celebrując zbawienie Boże, czyni je obecnym i skutecznym dla danej społeczności zgromadzonej tu i teraz.

Na koniec, nawet wyrażenie „liturgiczna interpretacja Pisma Świętego" wydaje się nieodpowiednie do wyrażenia współzależności między liturgią i Pismem Świętym, gdyż sugeruje ono, że liturgia jest rodzajem „metody" analizy tekstu biblijnego. Tymczasem liturgia stwarza raczej atmosferę, w której Pismo Święte żyje, czy atmosferę, której potrzebuje do życia. Liturgia to Biblia w działaniu; jest to Biblia przetworzona z litery w ducha, z dawnego zapisu do współczesnego wydarzenia, zawsze nadająca nowe znaczenie dawnemu tekstowi. Liturgia jest domem Pisma Świętego.

tłum. Karol Boboli

Biblia i głoszenie słowa Bożego
Virgil Howard

Dla wielu chrześcijan – prawosławnych, katolików i protestantów – Biblia stanowi istotną i normatywną część ich codziennej modlitwy i czci oddawanej Bogu; czytają ją regularnie, być może korzystają z jakichś form codziennego lekcjonarza czy literatury religijnej. Podczas głównych nabożeństw niedzielnych słyszą Pismo Święte i są nim karmieni nie tylko w formie liturgicznych czytań i kazań czy homilii, ale także cytatów i aluzji w hymnach, modlitwach i rubrykach liturgicznych. Dla wielu jednak chrześcijan niemal jedynym spotkaniem z Biblią są nabożeństwa niedzielne, a podczas nich przede wszystkim gdy czyta się ją głośno albo służy jako podstawa kazania. Dla obydwu więc grup i dla tych wszystkich chrześcijan, którzy odnajdują siebie gdzieś między tymi dwoma biegunami, publiczne czytanie Pisma Świętego i kazanie są ważnymi formami, w których Biblia pełni swoją posługę wobec Kościoła. Są to istotne formy manifestacji Pisma Świętego jako „mocy Bożej" działającej dla zbawienia świata (por. Rz 1,16; 1 Kor 1,18.24). Wielu protestantów – zarówno duchownych, jak i świeckich – uważa kazanie za istotny punkt nabożeństwa niedzielnego; wszystko inne, nawet Wieczerza Pańska, służy jako przygotowanie do głoszenia słowa Bożego albo danie na nie odpowiedzi. Natomiast dla prawosławnych i katolików, a także dla anglikanów, Eucharystia była i jest sercem nabożeństwa niedzielnego, a homilia pełni funkcję przygotowania wiernych do uczestnictwa w misterium paschalnym.

W drugiej połowie XX w. obserwuje się ze strony wielu protestantów zainteresowanie regularnym i godnym celebrowaniem Eucharystii. Jednocześnie widoczne staje się wzrastające czy odnowione uznanie ze strony niemal wszystkich katolików, a także wielu prawosławnych i anglikanów, że kazanie stanowi integralny i znaczący element kultu chrześcijańskiego. Chrześcijanie naprawdę uczą się coraz więcej od siebie nawzajem, ale wciąż pozostaje jeszcze bardzo wiele rzeczy, którymi mogą się dzielić i których mogą się nawzajem od siebie uczyć.

Celem tego eseju nie jest prześledzenie historii kaznodziejstwa chrześcijańskiego ani próba opracowania ekumenicznej teorii homiletyki, lecz przedstawienie kilku refleksji na temat posługi kaznodziejskiej w Kościele i pewnych praktycznych sposobów, którymi można ją dodatkowo ubogacić i ożywić Biblią, a Biblię uczynić w większym stopniu świadkiem Bożego działania dla odkupienia stworzenia.

Głoszenie słowa Bożego a Biblia

Głoszenie słowa Bożego jako forma życia i działalności Kościoła sięga aż do samego Jezusa. Tradycja chrześcijańska pamięta Go jako Tego, który głosił miłosierną obecność Boga (Mt 4,17; por. Mk 1,14-15; Łk 4,18-19; Mt 9,35; 11,1; Mk 1,38-39 par. Łk 4,43-44; Łk 8,1; Ef 2,17) i zobowiązał swoich pierwszych uczniów, aby czynili to samo (Mt 10,7.27; por. Mk 3,14; 6,12; Łk 9,2.60; Mt 24,14; Mk 13,10; Łk 24,47). Głoszenie słowa Bożego uważa się często w NT za cechę rozpoznawczą działalności Kościoła (Dz 4,2; 5,42; 1 Kor 1,23; 15,11; 1 P 2,9; 1 J 1,5).

Głoszenie słowa Bożego ma na celu wzbudzenie wiary u osób, które nigdy nie słyszały Ewangelii (Rz 10,14-17; por. Mt 28,16-20; Łk 24,27), lub obudzenie czy wzmocnienie jej u tych, którzy już uwierzyli. W tym przypadku słowo Boże głosi się zazwyczaj do wiernych zgromadzonych na nabożeństwie. Ponadto głoszenie słowa Bożego jest dziełem całej wspólnoty; nie jest to czyjaś jednostkowa wypowiedź adresowana *do* Kościoła, ale zawarta w słowach kaznodziei czy homilety wspólna wypowiedź wszystkich tych, którzy głosili słowo Boże i wierzyli w przeszłości, i tych, którzy teraz słuchają słowa Bożego i odnoszą je do własnych doświadczeń. Głoszone słowo Boże jest słowem wspólnoty, przechodząc od słuchania jednego z chrześcijan do słuchania innych chrześcijan, od jednej osoby mówiącej przy pulpicie do wielu osób mówiących w świecie.

Bóg powołuje niektóre osoby do posługi słowa. Jak wszystkie inne formy posługi, do których powołani są chrześcijanie, głoszenie słowa Bożego opiera się na przeświadczeniu, że jest ono odpowiedzią na wolę Bożą, jest więc wyrazem *powołania*. Siła i słabość osób powołanych do posługi słowa, ich historia rodzinna i społeczna, osobiste przeżycia godności i niegodności nie są decydujące, jako że rozstrzygająca jest jedynie wola Boga, aby przekształcić ich w swe narzędzia (Wj 3,1-4,17; Iz 6,1-13; 40,1-11; Jr 1,4-19; Łk 5,1-14; Dz 9,1-19; Ga 1,13-17). Chociaż takie wezwanie Boże mogą wyrażać na wiele sposobów ci, którzy go doświadczają, rodzi ono zawsze poczucie nieodpartego przymusu (Jr 20,9; 1 Kor 9,16).

Kontekstem chrześcijańskiego głoszenia słowa Bożego nie jest tylko Kościół – jego posługa i kult. Realizuje się ono także w specyficznych kontekstach historycznych i społecznych. Będziemy przywiązywali wielką wagę do tych kontekstów, ponieważ wywierają one decydujący wpływ na wybór tematów poruszanych w kazaniach. Ponadto, konteksty te wpływają na nastawienie, z jakim wierni przychodzą do kościoła, jak słuchają głoszonego słowa Bożego i odnoszą je do własnego życia. Niesprawiedliwość i przemoc wydają się szerzyć we wszystkich

współczesnych kulturach, ale sposób ich doświadczania (lub ignorowania) różni się w zależności od pozycji społecznej słuchaczy, tak jak różnią się podejmowane przez nich decyzje w odpowiedzi na głoszone przez Kościół słowo Boże. Niektóre doświadczenia są wspólne dla wszystkich członków rodziny ludzkiej – narodziny, śmierć i inne ważne momenty w życiu – ale różnie się je określa i różną przyjmuje wobec nich postawę, tak że różną musi też formę przybrać głoszenie słowa Bożego, odnoszące się do tego rodzaju doświadczeń i mające na celu pomoc ludziom w ich zmaganiach z nimi. Nadzieja przybiera specyficzny charakter w zależności od tego, kto ją żywi, i w jakiej sytuacji to czyni. Głoszący słowo Boże staje wobec konkretności i specyfiki każdego kontekstu historycznego i społecznego, ucieleśnionego w tych, którzy zgromadzili się w imię Chrystusa i których nurtuje najważniejsze z pytań: „Czy słowo to pochodzi od Boga?"

Dla ogromnej większości tych, co głoszą słowo Boże, i tych, co go słuchają, ważne jest, aby kaznodziejstwo chrześcijańskie „żywiło się i kierowało Pismem Świętym" (*Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu* Bożym 21). Jest tak pomimo faktu, że istnieje ogromna rozbieżność w pojmowaniu tego zdania w różnych wspólnotach wiernych. Uogólnienie to nie oznacza też, iż nauczanie chrześcijańskie nie jest autentyczne, jeśli przyjmuje za punkt wyjścia i autoryzację coś innego niż fragment Pisma Świętego, np. temat istotny dla życia zgromadzonej społeczności, aktualne wydarzenie, wyjątek dzieła literackiego czy dzieło sztuki albo jakiś problem duszpasterski. Jednakże głoszenie słowa Bożego najlepiej odzwierciedla tradycję chrześcijańską i jest najbardziej pomocne w rozwoju wiary, gdy swoją treść i autoryzację czerpie z Biblii. Zazwyczaj przyjmuje ono formę czytania i interpretacji określonej perykopy (lub zbioru perykop) dla danej grupy chrześcijan (por. artykuł *Biblia a liturgia*).

W świetle zatem tego, co zostało dotąd powiedziane, można twierdzić, że chrześcijańskie głoszenie słowa Bożego jest *podjętą za pomocą środków ludzkiej mowy próbą umożliwienia danemu tekstowi biblijnemu i danemu słuchaczowi takiego wzajemnego zaangażowania, że słuchacz staje twarzą w twarz z darem i wymogiem miłości Bożej jako tej, która wyraźnie ukazała się światu w Jezusie Chrystusie*. Każdy głosiciel słowa Bożego gorąco oczekuje, że prawda tekstu biblijnego i prawda życia słuchacza zejdą się i nawiążą dialog w taki sposób, że słuchacz dojdzie do zrozumienia (ponownie lub po raz pierwszy), że jego życie narodziło się ze stwórczej miłości Bożej, że jest przez tę nieograniczoną miłość codziennie podtrzymywane, a jego ostatecznym przeznaczeniem jest umrzeć dla tej samej niewyczerpanej i tajemniczej miłości. Spotkanie to może pociągać za sobą przeciwstawienie sobie wszystkich rodzajów dowodów i osobistych doświadczeń, które wydają się zaprzeczać i ośmieszać takie zaufanie, ale ci, którzy głoszą słowo Boże, i ci, którzy go słuchają, wierzą, że prawda słowa biblijnego zdolna jest przezwyciężyć (Ef 6,17; por. Mt 10,34; Ap 1,16; 2,12) każdą alienację, winę i wątpliwość, a także wszelkie rozczarowanie i wprowadzić słuchacza w przemieniającą obecność miłości Bożej.

Takie rozumienie głoszenia słowa Bożego, podkreślające pośredniczącą rolę tego, który je głosi, i tego, co głosi, wymaga, aby przepowiadający słowo Boże myślał w kategoriach zajmowania się dwiema żywymi, oddychającymi istotami z ciała, krwi i ducha, a mianowicie tekstem i słuchaczem, a nie martwym, archiwalnym dokumentem, który należy nieco odświeżyć i odkurzyć na użytek równie biernego i bezwładnego wiernego. Niezależnie zatem od metod i technik, jakimi posłuży się w przygotowaniu kazania czy homilii, ważne jest, aby były one właściwie dobrane ze względu na żywych słuchaczy. Kiedy zastosuje się właściwe metody i techniki, nie będą miały one charakteru mechanicznego, manipulacyjnego czy w jakikolwiek zniewalającego, ale będą sposobami „bycia z" potencjalnymi słuchaczami, tak że głoszenie słowa Bożego doprowadzi do zbawczego spotkania tekstu i słuchaczy. Nie „pracuje się nad" fragmentem Pisma Świętego, ale „jest się do dyspozycji" jego (studium) i „wysłuchuje" (egzegeza) jego prawdy w znacznym stopniu tak, jak ktoś, kto „jest do dyspozycji" (służba) istoty ludzkiej i „wysłuchuje" prawdy o jej życiu. To, co Nikos Kazantzakis mówi o wszystkich ludzkich słowach, głosiciel słowa Bożego wie, że w szczególnym sensie odnosi się do słów biblijnych; „każde słowo jest Arką Przymierza, wokół której tańczymy i w której zamykamy wieszczącego Boga, aby był jej strasznym mieszkańcem" (*The Saviors of God* 94). I to wymagające, pilne, cierpliwe bycie do dyspozycji i wysłuchiwanie jest homiletyczną definicją miłości.

Głoszenie słowa Bożego rozpoczyna się zatem w ciszy: w ciszy przed Bogiem i przed tekstem, który powinien karmić kazanie czy homilię i decydować o ich wymowie – ciszy, w której tekst, słuchacze i prawdziwe „ja" głosiciela słowa Bożego znajdują się w rękach Boga.

Bogatsze kaznodziejstwo i ożywiona Biblia

Każdy, kto głosi słowo Boże, ma właściwy sobie sposób przygotowywania kazania czy homilii, odpowiadający jego osobistym zdolnościom i wrażliwości. Zazwyczaj obejmuje on egzegezę tekstu biblijnego: skupienie uwagi na takich sprawach, jak kontekst(y), gatunek literacki, forma literacka, słownictwo i specyficzny styl, znaczenie i użycie szczególnych słów, wykorzystanie przez pisarza wcześniejszych tradycji; przyjrzenie się takim sprawom historycznym, jak autorstwo, adresaci, sytuacja historyczna różnych faz tradycji

zawartych w tekście, intencja zawarta w tekście i przypuszczalne reakcje jego najwcześniejszych czytelników czy słuchaczy; zajęcie się takimi sprawami teologicznymi, jak założenia, obrazy i roszczenia przyjęte w odniesieniu do Boga, odpowiedzi wiary oczekiwane od czytelnika, praktyczne implikacje etyczne. Przygotowanie powinno obejmować także egzegezę socjoekonomicznych realiów osób, do których ma być skierowane słowo Boże. Wymaga to odpowiedzi na pytania: Kim są słuchacze i jakie są okoliczności ich życia? Z jakimi problemami się borykają i jakie są ich niedomagania? Wreszcie, przygotowanie wymaga podjęcia decyzji dotyczącej *treści* kazania czy homilii dla tej właśnie określonej grupy chrześcijan i *formy*, w jakiej ta treść ma zostać przedstawiona, i sposobu jej *podania* zapewniającego możliwie najskuteczniejsze przyjęcie jej przez słuchaczy. Sugestie, które podajemy niżej, nie mają na celu zastąpienia aktualnie stosowanych form przygotowywania się do głoszenia słowa Bożego, a jedynie podnoszą kilka pytań, które należałoby zadać sobie w różnych momentach przygotowania kazania czy homilii, aby móc ocenić i, być może, ulepszyć sposoby, jakimi nasze głoszenie słowa Bożego „karmi się i kieruje" Pismem Świętym.

Jak kazanie czy homilia wciela słowo prorockie?

Słowo, które przychodzi do nas w Piśmie Świętym, jest zawsze „prorockie" w tym sensie, że stanowi wyzwanie dla każdego innego „słowa", którym mówi świat albo my mówimy do siebie. Pisarze biblijni we właściwy sobie sposób podkreślają transcendencję i wolność Boga oraz niemożność redukowania umysłu i woli Boga do ludzkich myśli, słów czy kategorii (Iz 55,8-9; Rz 11,33-34; Mt 25,34; J 1,1). Podobnie, słowo Boże, które przychodzi do Kościoła w Piśmie Świętym, uczestniczy w tej transcendencji i wolności Boga i przychodzi do nas zawsze jako „inne" od tego, które znamy, i „większe", niż byliśmy zdolni wymyślić, a zatem nie dające się ostatecznie rozszyfrować i sklasyfikować. Podaje ono w wątpliwość radykalne zło i niesprawiedliwość ukryte pod maską „tak rzeczy się mają" i zapowiada królestwo Boże jako królestwo sprawiedliwości i pokoju.

Prorocy jednak mogą zostać „aresztowani" i można narazić transcendencję, wolność i inność słowa biblijnego, kiedy pozwoli się je „uwięzić" przez nasze niepodważalne spostrzeżenia i niekwestionowane wartości. Mówiąc ściśle, ta groźna możliwość daje jednak głoszącemu słowo Boże wspaniałą okazję do głębszego wniknięcia w tekst biblijny. Świadomość ryzyka różnych form potencjalnego zniewolenia pozwala mu na ich bezpośrednie i jawne skonfrontowanie z prorockim głosem tekstu biblijnego i w ten sposób zakwestionowanie go; z tego zaś rodzaju konfrontacji może wyłonić się nie tylko treść kazania czy homilii, ale i zrodzić przypływ nowej energii.

Na przykład ścisłe, analityczne studium fragmentów biblijnych, na których chcemy oprzeć głoszenie słowa Bożego, ma kluczowe znaczenie, jeśli pragniemy wsłuchać się w jego świadectwo i przekazać je innym. Historyczne, literackie i teologiczne studium, takie jak przedstawione w tym komentarzu, było zawsze pomocne w uwalnianiu Biblii od wielu przesądów i nadużyć mających na celu wspieranie bigoterii i ucisku, a tego rodzaju korzyści są bezcenne. To jednak, co jest bezcenne jako środek, może okazać się niszczące, gdy staje się celem. *Scholastycyzm* jest taką formą zniewolenia, w której tekst biblijny zostaje zredukowany do przedmiotu dociekania naukowego, a egzegeza staje się celem samym w sobie. Analityczny sceptycyzm może zastąpić ufne słuchanie, a roztrząsanie zyskać pierwszeństwo przed posłuszeństwem. Kiedy tak się dzieje, kazania i homilie przekazują informacje *na temat* tekstu biblijnego, ale go nie ucieleśniają.

Inną potencjalną formą zniewolenia jest *kulturalizm*, tzn. świadome lub nieświadome wykorzystywanie Pisma Świętego do uzasadnienia i usankcjonowania wartości danej kultury czy danego społeczeństwa. Spotkanie Biblii z określoną kulturą, w obrębie której się ją czyta i głosi, ważne jest zarówno dla kultury, jak i przepowiadania chrześcijańskiego. Często się zdarza, że kultura stawia pytania, na które głoszenie słowa Bożego musi odpowiedzieć. Ciągłe niebezpieczeństwo polega na tym, że Pismo Święte może zostać tak przybrane przez założenia i wartości kulturowe, że jego wyjątkowy głos ulega mutacji albo zostaje całkowicie przytłumiony, a jego słowa oddane na usługi dominującej kultury. Na przykład w Stanach Zjednoczonych nie ma nic niezwykłego w tym, że wezwań biblijnych, aby cieszyć się Bożym, dobrym stworzeniem (Wj 1,26-31; Ps 104; Koh 5,18-19), używa się w służbie konsumizmu i konformizmu czy w fakcie opisywania opatrzności Bożej w kategoriach ekonomicznego postępu Zachodu. Wolność wiary (Ga 5,1) często utożsamia się z demokracją zachodnią, a zbawienie z dobrym samopoczuciem czy popularnością w społeczeństwie. Ci, którzy głoszą słowo Boże w innych kontekstach kulturowych, powinni być świadomi własnego braku rozeznania i ograniczeń samego świadectwa biblijnego. Jeżeli Pismo Święte nie jest wolne, by być obce i inne, by stać ponad kulturowymi wartościami i praktykami, kazania i homilie mogą mieć charakter apeli o utrzymanie *status quo*, zamiast rzucać mu wyzwanie. Celem staje się zachowanie, a nie przemiana. Zadanie niesienia świadectwa Pisma Świętego, aby je zastosować w danym kontekście kulturowym, a nie przyzwolić na pochłonięcie go przez kulturę, jest jeszcze trudniejsze w społeczeństwach walczących o uwolnienie się od uciskających je reżimów i instytucji. (Por. komentarz do Ewangelii Łukasza.) Jakim kulturowym wartościom należy rzucić wyzwanie w imię sprawiedliwości, a które wspierać w sprawie wyzwolenia?

Moralizowanie jest wieczną pokusą redukcjonistów. Biblię uważa się za zbiór przykazań i zasad albo opowiadań z „morałem", a to sprowadza się zazwyczaj do mówienia, co ludzie mają robić. Jest oczywiście prawdą, że na każdej stronie Biblii mówi się o czynieniu sprawiedliwości, o życzliwości i miłości oraz o pokornym obcowaniu z Bogiem (Mi 6,8), ale rzadko wypowiedzi te można zredukować do absolutnych aksjomatów moralnych, a więc dotyczących dobra i zła, tego, co właściwe i niewłaściwe, dobroci i grzeszności. Znacznie częściej kwestionują one panujące normy określające właściwe zachowanie i wykazują, że są one nieodpowiednie, i wzywają do pokuty właśnie „dobrych". W Ewangelii Łukasza to stanowisko staje się paradygmatem (6,20-26; 7,36-50; 9,46-48; 10,25-37; 12,13-21; 15,1-32; 16,19-31; 18,18-30). Kazania moralizatorskie wykazują skłonność do osądzania, przeładowane są imperatywami i dobrymi radami, natomiast świadectwo biblijne przeniknięte jest wyrazami łaskawości Bożej w stwarzaniu, odkupieniu i wzywaniu do radykalnej przemiany i uczestnictwa w dobrym stworzeniu.

Istnieje sposób interpretacji tekstów biblijnych i głoszenia słowa Bożego, który ogranicza ich znaczenie do tego czy innego aspektu ludzkiej egzystencji. Takie *szufladkowanie* każe przemilczeć to, co mają one do powiedzenia o innych jej aspektach. Jakiś fragment biblijny może zostać zmuszony do służby „duchowości" w taki sposób, że pomija się każde jego odniesienie do ziemskiej rzeczywistości, cielesnej egzystencji czy realności społecznych i ekonomicznych. Pisma Świętego używa się też czasem w taki sposób, że jego świadectwo rozpatruje się jedynie w odniesieniu do warunków społecznych i sprawiedliwości ekonomicznej, z wyłączeniem wszelkich możliwych odniesień do transcendencji, albo Biblię traktuje się jako przewodnik dobrego samopoczucia i integralności, zastępując kategorie teologiczne psychologicznymi. Mimo wszystkich tego rodzaju usiłowań zaszufladkowania ludzkiej egzystencji i stosunku Biblii do niej, sama Biblia wzywa do rozpoznania miłości Boga, która ogarnia *całą* ludzką egzystencję: serce (sferę woli i stosunków z innymi), umysł (sferę emocjonalno-psychiczną), duszę (sferę transcendencji) i siłę (sferę fizyczną) (por. Mk 12,29). Wizja biblijna to wizja nowego nieba i nowej ziemi (1 Kor 5,7; Ap 21,1-5), w których będzie wypełniona wola Boga (Mt 6,10). Nierozdzielność tego, co cielesne, od tego, co duchowe, symbolizuje ukazanie się Jezusa wiernym w głodnych, spragnionych, przybyszach, nagich, chorych i więźniach (Mt 25,31-46; por. Łk 6,20-21).

Szczególnie ironiczną formą zniewolenia zagrażającego świadectwu biblijnemu jest *biblicyzm*, czyli taki sposób korzystania z Biblii, którego skutkiem jest wynoszenie jej ponad orędzie, o którym ma dawać świadectwo. Dzieje się tak wtedy, kiedy cytuje się słowa, zdania albo całe fragmenty czy łączy się je z sobą jak perły na sznurze; wówczas bowiem Biblia powoli, lecz nieuchronnie zwraca się ku samej sobie, przemawiając tylko własnym językiem i zajmując się tylko własnymi problemami. Tak bywa wtedy, gdy skłonności do dosłownej interpretacji pozwala się na ograbienie tekstów biblijnych z aluzyjności poetyckiej i symboliki, ironii, żartu, niejednoznaczności i tajemniczości. Zdarza się tak wtedy, gdy w próbach uzgodnienia sprzeczności niweluje się napięcia, przechodzi się ponad sporami i konfliktami, jakie pojawiły się w tradycji, gdy, innymi słowy, chce się ukryć ludzkie oblicze Biblii. Kazania i homilie, powstałe pod wpływem tego rodzaju biblicyzmu, często brzmią bardziej jak nawoływanie do wiary w słowa biblijne, a nie do wiary w Boga, którego są one świadectwem, i głoszą raczej Biblię, a nie jej orędzie.

Takie są potencjalne formy zniewolenia słowa biblijnego, a przecież mogłoby ono być zbawienne dla głoszenia słowa Bożego i je ożywiać, gdyby konfrontować je bezpośrednio z fragmentem czy fragmentami, których ma dotyczyć kazanie czy homilia. Czy prawda Pisma Świętego ma ulec zatarciu, zniekształceniu czy zaciemnieniu przez wtłoczenie jej w język, kategorie i ideologie, które same powinny zostać zakwestionowane i być może nawet radykalnie zmienione przez słowa Pisma Świętego, będące transcendentnym wyzwaniem, prorokiem sprawiającym wieczne kłopoty? Jak kazanie czy homilia aktualizuje to wyzwanie i przetwarzającą moc słowa Bożego?

Jak kazanie czy homilia ma odnosić się do doświadczenia?

Niezależnie od wszystkiego innego, o czym mówi Biblia, zajmuje się ona ludzkim doświadczeniem, z jego rutynową codziennością i niepowtarzalnością, jego regularnością (Koh 3,1-8) i jego zdumiewającą nowością (Iz 43,18-19). Ludzkie doświadczenie jest areną, środowiskiem, okazją do spotkania z Bogiem, a jedną z wyróżniających cech Biblii jest rezygnacja z abstrahowania treści religijnej z doświadczalnej rzeczywistości, w której się ucieleśnia, i przedstawianie jej czytelnikowi w kontekście religijnych zasad i idei. Natomiast zostaje w niej zachowane i przekazane samo doświadczenie, przywoływane w opowiadaniach i historycznych relacjach, przypominane w przykazaniach i pouczeniach, odzwierciedlone w przysłowiach i mowach, sławione w pieśniach i modlitwach.

Na przykład, istnieje doświadczenie rzeczywistości fizycznej, zaczynające się od doświadczenia cielesnego. Biblia jest pełna „języka ciała", ponieważ zajmuje się rzeczywistymi, żyjącymi istotami ludzkimi z krwi i kości, które doświadczają świata za pomocą zmysłów zewnętrznych, które jedzą i piją, mogą zostać zranione lub zachorować, wyzdrowieć lub umrzeć. Ciała są młode i zdrowe albo stare i słabe. Opowiadać o ludziach to

mówić o ich cielesnej rzeczywistości. Czasem jednak doświadczenia rzeczywistości fizycznej są nośnikami znaczenia religijnego. Ból rodzenia i jego pragnienie, ciężka praca, pot i śmierć (Rdz 3,16-19) mówią o stosunku człowieka do Boga. Niemoc fizyczna poświadcza naturę poszukiwania religijnego (Rdz 32,22-32). To, że „niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię", jest znakiem obecności królestwa Bożego na tym świecie (Mt 11,5). Oczywiście dla chrześcijan wyjątkowym i rozstrzygającym doświadczeniem cielesnym jest doświadczenie samego Jezusa w Jego męce i śmierci na krzyżu, doświadczenie, którego echem jest Pawłowa próba wyrażenia przez nie swojej własnej słabości fizycznej (2 Kor 12,1-10). W końcu doświadczenia cielesne mogą stać się metaforą doświadczeń religijnych (Iz 6,6-7; J 9,1-41; 11,1-44).

Biblia zwraca też baczną uwagę na emocjonalne doświadczenia ludzi. Zdumiewa szeroki zakres uczuć, który znajduje w niej wyraz. Istnieją fragmenty wyrażające zachwyt nad wspaniałością stworzenia (Ps 8; 104; 145), wdzięczność za dar Prawa (Ps 19,7-13; 119), pokoju i jedności z Bogiem (Ps 23). Niektóre teksty są wyrazem wielkiej radości z wyzwolenia (Wj 15,1-18), wybawienia (Ps 138) i odkupienia (Ap 4,8.11; 5,9-10.12.13). Egzystencja chrześcijańska zna nie tylko krzyk ekstatycznych dzieci, ale także jęk wciąż rodzącego się stworzenia i gesty tych, którym brak słów, aby wyrazić swoją tęsknotę (Rz 8,15.22.26). W innych tekstach znajdują wyraz zupełnie inne uczucia: gniewu i zawodu (Hi), zdrady i wściekłości (Jr 15,10-18; 20,14-18), zmieszania i opuszczenia (Ps 22; 69), a także udręczenia (Łk 19,41-44; 22,39-46; Mt 27,45-50 par. Mk 15,33-37; Hbr 5,7-8). Równie uderzająca jest gotowość pisarzy biblijnych do szanowania uczuć zazwyczaj ocenianych jako „negatywne", pozwalająca, by się mogły w pełni wyrazić, i szukająca dla nich szybkich rozwiązań. Zwątpienie, gniew i ból mają dość czasu, aby przerodzić się w pochwalny hymn.

Wreszcie istnieje wymiar doświadczenia społecznego. Ludzie, o których doświadczeniach Biblia opowiada i nad którymi się zastanawia, to nie izolowane jednostki, ale członkowie rodzin, narodów i pokoleń, ludów i grup językowych (Ap 7,9). Doświadczenie człowieka wiąże się z doświadczeniem innych ludzkich istot. Przypomnijmy, jak blisko doświadczenie Boga łączy się np. ze stosunkami rodzinnymi: mężowie i żony (pierwszy mężczyzna i kobieta, Abraham i Sara, Izaak i Rebeka, Jakub i Rachela, Józef i Maryja oraz [symbolicznie] Chrystus i Kościół [Ef 5,22-23; Ap 21,2]; rodzice i dzieci (Abraham i Izaak w Rdz 22,1-19; Hagar i Izmael w Rdz 16,1-15; 21,3-21; wdowa z Sarepty i jej syn w 1 Krl 17,17-24; Noemi i Rut w Księdze Rut); rodzice chorych dzieci (w Mt 9,18-19.23-26; 15,21-28; 17,14-20); rodzeństwo (Jakub i Ezaw, Józef i jego bracia).

We wszystkich formach doświadczeń ludzi i innych bytów autorzy Biblii szczególnie dbają o zachowanie i przekazanie relacji o doświadczeniach ludzi i refleksji nad nimi. Przywiązując wagę do szczegółów w opowiadaniach, nie uszczuplając skali i zakresu doświadczeń cielesnych, emocjonalnych i rodzinnych, pisarze przedstawiali swoje doświadczenia w sposób zrozumiały sobie współczesnym. W tym należy upatrywać istoty problemu homiletycznego. Testem, czy głoszenie słowa Bożego ma rzeczywiście *charakter biblijny*, czy tylko przekazujący idee i tematy biblijne, jest pytanie, jak istotną rolę odgrywają w kazaniu czy homilii same teksty biblijne. W biblijnym głoszeniu słowa Bożego tekst nie jest „łanem", na którym zbiera się idee, ani „punktem", który trzeba uwzględnić, ani zapisem nauk, które należy sformułować, a potem o nim zapomnieć, lecz tym, co pozostaje – odtwarzając różnego rodzaju ludzkie doświadczenia czy zastanawiając się nad nimi – sercem kazania czy homilii. Słuchacz ma możliwość doświadczenia *prawdy* tekstu biblijnego przez *doświadczenie samego tekstu*.

Siła wielu tekstów biblijnych kryje się, co jest nawet ważniejsze, w pomocy, jaką mogą służyć czytelnikowi czy słuchaczowi w rozpoznaniu i artykulacji swoich własnych doświadczeń. Słuchacze kazania czy homilii mają własne doświadczenia, ale problemem dla wielu jest niezdolność do mówienia o nich, a tym samym zajęcia właściwego stosunku do nich. Może posłyszeli i uznali za swoje słowa, że ciało jest w najlepszym razie nieistotne dla wiary w Boga, a w najgorszym – że jest jej nieprzyjazne. Doświadczenia nadużyć w okresie dzieciństwa albo świadomość, że społeczeństwo nie ma właściwego stosunku do fizycznego kalectwa mogły doprowadzić do tego, że wstydzą się własnego ciała. Niektóre z ich emocjonalnych doświadczeń mogą być zbyt bolesne albo zbyt „negatywne", aby mogły zostać zaakceptowane i uszanowane. Niektórzy słuchacze wyrastali w stosunkach rodzinnych, które wywierały na nich wpływ osłabiający, a nie wychowawczy, i dlatego przepełnia ich złość lub wstyd. Wszystkie te doświadczenia w nich tkwią, ale nie są artykułowane i z pewnością nie traktuje się ich jako miejsca, w którym Bóg chce ich spotkać. Przedstawiając doświadczenia (a nie tylko wnioski czy pouczenia) postaci biblijnych w kazaniu czy homilii, można słuchaczom dodać sił, aby mieli odwagę stawić czoło, nazwać, słuchać i ocenić własne doświadczenia w taki sposób, że mogą one stać się miejscem objawienia, ponownego spotkania z Bogiem, który wciąż na nich czeka.

Jak kazanie czy homilia przekazuje opowiadanie?

Biblia jest księgą opowiadań. Sama jest opowiadaniem i jest pełna opowiadań. Kanon jako całość jest skonstruowany jak opowiadanie: „Na początku (...)" (Rdz 1,1), „czas jest blisko" (Ap 1,3); snuje opowiadanie o Bogu i stworzeniu Bożym. „Opowiadanie" o Bogu jest zbudowane z „opowiadań" o Bogu i ludzie Bożym. Formujące doświadczenie Izraela, czyli wyjście z Egiptu, i przyjęcie przykazań na Synaju stanowi jedno długie opowiadanie. Nawet kodeksy etyczne i przykazania są częścią tego opowiadania. W ten sam sposób formujące wydarzenia wiary chrześcijańskiej, czyli życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, są dostępne Kościołowi w formie opowiadań ewangelijnych. Nawet jedna z najwcześniejszych chrześcijańskich prawd wyznania wiary (*credo*) przejawia strukturę narracyjną: „(...) Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy (...) został pogrzebany (...) zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem (...) ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu" (1 Kor 15,3-5). Są także opowiadania w opowiadaniach. Na przykład, opowiadanie o Jezusie przedstawia Go jako Tego, którego ulubioną formą nauczania jest przypowieść. Wreszcie nawet listy NT, w których opowiadanie nie jest ważnym środkiem stylistycznym, pozwalają odczuć, że poza głównym tekstem kryje się narracja (1 Kor 1,10-17; 11,17-22; 1 J 2,18-19 i w wielu innych miejscach). Opowiadanie jest w Biblii uprzywilejowaną formą stylistyczną.

Oto przykład opowiadania o opowiadaniach:

Kiedy wielki rabin Izrael Ba'al-Szem-Tob widział, że jakieś nieszczęście dręczy Żydów, udawał się w pewne miejsce w lesie, aby oddawać się medytacji. Tam rozpalał ognisko, odmawiał specjalną modlitwę i spełniał się cud, a nieszczęście mijało. Później, kiedy jego uczniowi, dostojnemu Magidowi z Międzyrzecza, zdarzało się z takiego samego powodu orędować w niebie, udawał się w to samo miejsce w lesie i mówił: „Panie Wszechświata, słuchaj! Nie wiem, jak rozpalić ognisko, ale wciąż jeszcze potrafię odmówić modlitwę". I znowu stawał się cud.

Jeszcze później rabin Moszeh Lejb z Sasowa, chcąc ocalić swój lud, udawał się do lasu i mówił: „Nie wiem, jak rozpalić ognisko, nie znam modlitwy, ale znam to miejsce i to musi wystarczyć". I wystarczyło, i spełniał się cud.

Następnie oddalić nieszczęście przypadło rabinowi Izraelowi z Ryżyna. Siedząc w fotelu i trzymając głowę w dłoniach, powiedział: „Nie mogę nawet znaleźć tego miejsca w lesie. Wszystko, co mogę, to opowiedzieć tę historię i to musi wystarczyć". I to wystarczyło.

Bóg stworzył człowieka, bo kocha opowiadania.

Elie Wiesel, The Gates of the Forest (Bramy lasu)

Nie tylko Bóg kocha opowiadania. Ludzie też je lubią i dlatego należy poświęcić wiele uwagi homiletycznej mądrości, zawartej w opowiadaniu Wiesela, i zastanowić się nad możliwością, że jednym ze sposobów ożywienia kazań czy homilii jest wykorzystanie siły opowiadania biblijnego. W ciągu ostatnich trzydziestu lat powstała obfita literatura na temat narracyjnego głoszenia słowa Bożego. Chociaż narracyjne głoszenie słowa Bożego nie jest z pewnością jedyną wartościową formą chrześcijańskiego przepowiadania, to jednak stanowi ono atrakcyjną alternatywę dla dyskursywnych, dydaktycznych i dedukcyjnych kazań czy homilii. Narracyjne głoszenie słowa Bożego nie sprowadza się do zestawienia szeregu „ilustracji" dotyczących jakiegoś „punktu", który chce się przedstawić, ani do powtórzenia opowiadania, wydestylowania z niego jakiegoś pouczenia, a następnie porzucenia opowiadania, by rozwinąć i zastosować samo pouczenie czy morał, ani, w końcu, do objaśniania czy interpretacji opowiadania biblijnego. Narracyjne głoszenie słowa Bożego polega na skupieniu się na biblijnym opowiadaniu, zdarzeniu czy przypowieści, zachowuje styl i formę opowiadania, a także jego główną akcję, orientację i intencję. Opowiadanie *jest* kazaniem czy homilią. Ideę tę można zrealizować na różne sposoby.

Głoszący słowo Boże może zdecydować się „opowiedzieć historię", rozwijając od początku do końca perykopę. Jest to ulubiona metoda w afroamerykańskiej tradycji głoszenia słowa Bożego, w której kaznodzieję ocenia się na podstawie jego umiejętności, jak potrafi „opowiedzieć historię". Oczywiście, głoszący słowo Boże nie powtarza wprost słów opowiadania biblijnego, ale modeluje je w niektórych punktach, aby ułatwić słuchaczowi przysłuchiwanie się mu jako własnemu. Uzyskuje się to przez posłużenie się w niektórych miejscach współczesnym językiem albo współczesnymi obrazami, aby słuchacz odniósł wrażenie, że chociaż dana historia *została opowiedziana* w czasie przeszłym, należy jej *słuchać* w czasie teraźniejszym. Ten sam efekt można uzyskać, okazując zdziwienie w niektórych miejscach opowiadania, powtarzając niektóre punkty czy robiąc przerwy na zastanowienie się czy głośną medytację w kluczowych punktach narracji. Inną metodą jest rozpoczęcie kazania czy homilii od ukazania kontekstu, np. od nakreślenia problemu czy kryzysu w życiu Kościoła albo znacznej liczby ludzi, a następnie „opowiedzenie historii biblijnej" w taki sposób, że naświetla

ona albo odpowiada na postawiony problem czy zarysowany kryzys. Narracyjne głoszenie słowa Bożego pozwoli samemu opowiadaniu podsunąć słuchaczowi różne odpowiedzi czy wątki potrzebne do poradzenia sobie z problemem czy kryzysem. Jeszcze inną możliwością, chociaż mniej skuteczną, jest „opowiedzenie historii" na początku, a następnie wyciąganie z niej (krótkich!) wniosków. Wreszcie można całkowicie przełożyć opowiadanie biblijne na współczesny język i obraz. Jakikolwiek wariant zostanie wybrany, zasada narracyjnego głoszenia słowa Bożego brzmi: *pozwólmy opowiadaniu biblijnemu samemu nieść swoje orędzie*.

Narracyjne głoszenie słowa Bożego jest oczywiste, gdy sama perykopa będąca przedmiotem kazania czy homilii ma formę narracyjną. Niekiedy może być jednak pomocne „wyobrażenie sobie" jakiejś historii, kryjącej się poza niektórymi tekstami, które nie są narracyjne. Zamiast głosić kazanie, w którym wylicza się sposoby, jakimi chrześcijanie zniekształcają znaczenie Ostatniej Wieczerzy, i podsuwa się formy bardziej godnej jej celebracji (1 Kor 11,17-34), można „wyobrazić sobie" opowiadanie o kłótliwych chrześcijanach, którzy zmieniają ją w rywalizację, by przypadło im jak najwięcej w udziale, tak że nawet sakrament staje się symbolem ich statusu.

W końcu głosiciele słowa Bożego o większych umiejętnościach literackich i poetyckich mogą czasem tworzyć własne opowiadania, które całkowicie przetwarzają opowiadanie biblijne w warstwie akcji i postaci, ale zachowują tę samą intencję, albo mogą też opowiadaniu biblijnemu nadać formę aktualnego zdarzenia, współczesnej noweli, sztuki teatralnej, dzieła sztuki, filmu, biografii czy autobiografii.

Opowiadania mają moc „czarowania", przenoszenia ludzi do innego świata, pomagania im w dostrzeżeniu nowych związków czy całości (pełni). Narracyjne głoszenie słowa Bożego mocą opowiadań biblijnych może doprowadzić ludzi do ujrzenia swego miejsca w historii Bożej. Uczucie zagubienia czy wyobcowania może oznaczać, że osoba zatraciła wszelkie poczucie „początku" i „końca" wyższego niż jej własny, wszelkie poczucie, że stanowi część czegoś większego niż własny splot problemów, lęków i dokonań. Usłyszenie opowiadania z opowiadania może pomóc zagubionym przypomnieć sobie i odkryć swoje własne opowiadanie, a to może wystarczyć.

Jak kazanie czy homilia może stać się przewodnim obrazem?

Biblia jest skarbnicą obrazów. Wiele z tego, co powiedziano o „opowiadaniu", można by powiedzieć o obrazach, o ich dominującej pozycji i funkcji w Biblii. Słowem „obraz" nazywamy tu wiele rzeczy: słowo, obraz, ideę albo przedmioty, które same stają się kluczem do zobaczenia i rozumienia rzeczy w nowy sposób. Biblia zamiast mówić o Bogu abstrakcyjnie lub dodawać wiele przymiotników do słowa „Bóg", przedstawia Boga np. jako „skałę" (Rdz 49,24; Pwt 32,4; 1 Sm 2,2; Ps 18,2.31.46; 19,14; 89,26), ale także jako „pasterza" (Rdz 49,24; Ps 23,1; Iz 40,11; Hbr 13,20), by wymienić tylko dwie spośród wielu oczywistych możliwości. Wydaje się, że autor Czwartej Ewangelii zadał sobie wiele trudu, by ukazać Jezusa za pomocą możliwie bardzo wielu obrazów, począwszy od obrazu „słowa", zamieszczonego w Prologu, po obrazy zawarte szczególnie w wypowiedziach „Ja jestem", a więc obrazy chleba (6,35.41.48.51), światła (8,12; 9,5), bramy owiec (10,7) i pasterza (10,11), zmartwychwstania i życia (11,25), drogi, prawdy i życia (14,6), krzewu winnego (15,1.5). Chrześcijan nie określa się po prostu ze względu na to, w co wierzą i co robią, ale przedstawia ich jako sól (Mt 5,13) i światło (Mt 5,14), owce (J 10,11-18), latorośle (J 15,5), świętych (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Ef 1,1; Flp 1,1; Kol 1,2 itd.) i na wiele innych sposobów. Kielich i chrzest są obrazami cierpienia i śmierci (Mk 10,35-40), a krzyż nie jest tylko fizycznym narzędziem egzekucji, ale staje się obrazem życia chrześcijan (Łk 9,23; por. Mt 16,24; Mk 8,34).

Identyfikowanie i tworzenie obrazów przemawiających do słuchaczy wymaga od głoszącego słowo Boże kierowania się nie tylko samym rozumem. Obrazy odwołują się do wyobraźni, zdolności do spojrzenia pod i poza powierzchnię i dosłowne znaczenie, by dostrzec coś więcej, niż wydaje się, że jest zawarte w słowie. Jest to zdolność do zadawania pytań: „co, jeśli..." i „jak o tym...". Wyobraźnia jest drogą odkrywania sposobów powiedzenia tego, czego nie może w pełni wyrazić język ludzki, a jednak zawierzenia mu.

Obrazy ukazują nowe perspektywy i możliwości, nowe sposoby widzenia wydarzeń w czyimś życiu, nowe drogi rozumienia stosunków i rzeczywistości. Przygotowując kazanie czy homilię, głoszący słowo Boże może wybrać z perykopy Pisma Świętego jakiś dominujący obraz, wyobrazić sobie kilka skojarzeń, które on przywołuje, zbadać kilka ścieżek, którymi obraz ten może poprowadzić, a następnie powierzyć go słuchaczowi, by sam go zgłębił i rozważył. Przepięknym przykładem możliwości otwarcia za pomocą obrazu nowych dróg zrozumienia życia i stosunku do Boga i innych ludzi jest mała książeczka Henri Nouvena, opublikowana na krótko przed jego śmiercią, *Can You Drink the Cup?* (*Czy możesz pić kielich?*), a oparta na obrazie kielicha z Mt 20,20-23. Kielich jest potężnym obrazem biblijnym. Używając obrazu biblijnego w głoszeniu słowa Bożego, nie trzeba wyczerpywać wszystkich możliwości w nim zawartych. W istocie oznaczałoby to zniszczenie obrazu, ponieważ jego moc tkwi częściowo w jego otwarciu na nieskończoność. Który jego element przemówi do kogoś, nie sposób przewidzieć; można się o tym przekonać tylko indywidualnie go doświadczając. Zadaniem

głoszącego słowo Boże nie jest konstruowanie nowej wiary u kogokolwiek, ale dostarczenie słuchaczom środków do spostrzegania własnej wiary, budowania jej i życia nią. Cennymi środkami w tym względzie mogą okazać się obrazy biblijne.

Jak kazanie czy homilia staje się słowem Bożym?

Biblia jest księgą pełną cudów i każdy głosiciel słowa Bożego potrafi wzbudzić w sobie nadzieję na zdarzenie się największego cudu opisanego w Biblii. Nie muszą to być zatrzymanie się w miejscu słońca czy chodzenie po wodzie, czy uzdrawianie chorych, choć są to niewątpliwie znaki ważne i sprawiające wielkie wrażenie. Największym cudem opisywanym konsekwentnie i w wielu formach w całej Biblii jest raczej to, że Bóg mówi, a ludzie słuchają, że słowo Boże przychodzi do człowieka przez innych ludzi i *jest słuchane*. Cud mówiącego Boga dopełnia cud słuchającego człowieka. Ale i słuchanie jest ostatecznie działaniem Boga.

Artykuł ten ma zasugerować niektóre sposoby, dzięki którym chrześcijańskie głoszenie słowa Bożego mogłoby wzmocnić swoją więź z Biblią, pytania, które mogą się zrodzić, sposoby obcowania zarówno z tekstem biblijnym, jak i ludźmi, do których się zwraca. Gdy jednak głoszący słowo Boże uczynią już wszystko, co po ludzku jest możliwe, aby pomóc słuchaczom nawiązać bliższą więź z tekstem i w ten sposób przyczynić się do pogłębienia w nich świadomości nieogarnionej miłości Boga, można tylko powierzyć cały trud Bogu i słuchaczom i zaufać Duchowi Bożemu, że sprawi cud słuchania.

tłum. Karol Boboli

Biblia w ruchu charyzmatycznym
Paul Hinnebusch

Pismo Święte i rozpoznanie działania Bożego w naszych sercach

Charyzmatycy tak chciwie czytają Pismo Święte i modlą się jego słowami, ponieważ stwierdzają, że interpretuje ono to, co Bóg sprawia w ich sercach. Przez łaskę „chrztu w Duchu", z żarliwą wiarą i miłością „ożyli" dla Chrystusa i Ducha Świętego, a Bóg jest dla nich obecny dzięki działaniu w ich sercach.

Historia o Emaus rzuca światło na ten sposób korzystania z Pisma Świętego w modlitwie. „Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?" (Łk 24,32). Zmartwychwstały Pan działa w naszych sercach przez pewien czas, zanim uświadomimy sobie, co się dzieje. Potem nagle zdajemy sobie sprawę, że Pismo Święte mówi o tym, co sprawia On w naszych sercach, i przez Pismo Święte zaczynamy rozumieć coś z Jego działania w nas. Zazwyczaj możemy odpowiedzieć na Pismo Święte tylko dlatego, że mamy swego rodzaju przedrefleksyjne doświadczenie Jego działania w naszych sercach – działania, o którym mówi Pismo Święte. Stwierdzamy, że Pismo Święte słowami wyraża to, co Pan sprawia w nas bez słów. I tylko dlatego, że sprawia On te rzeczywistości w naszych sercach przez swego Ducha, rozumiemy, co Pismo Święte mówi.

Kiedy stajemy się świadomi tej tajemnicy Pisma Świętego, kiedy serca nasze pałają w nas, odpowiadamy na żywą obecność samego Pana, a nie tylko na słowa. Jesteśmy zdolni do utożsamiania się z tajemnicami Pisma Świętego, ponieważ ukazują one rzeczywistość, którą Pan sprawia w naszych sercach. Pan kontynuuje wśród nas swoją zbawczą obecność i działanie opisane w słowach i wydarzeniach Pisma Świętego. Na przykład Jego słowa do Tomasza: „Nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym!" są Jego słowami skierowanymi do mnie i ja odpowiadam na nie tak, jak odpowiedział Tomasz: „Pan mój i Bóg mój" (J 20,27-28). A zatem dochodzimy do zrozumienia Pisma Świętego tylko dlatego, że w jakimś stopniu doświadczamy w naszych sercach tego, co ono mówi.

Kiedy więc czytamy Pismo Święte albo go słuchamy, nasze serca często pałają w nas, choć nie zastanawiamy się nad tym, co się dzieje, nie uświadamiamy sobie, że pozostajemy w komunii z żywą Osobą, która działa w naszych sercach mocą wewnętrznego słowa łaski. Nasze słuchanie albo czytanie Pisma Świętego już jest modlitwą, ponieważ nasze serca, odpowiadając na słowo, odpowiadają Osobie obecnej z nami przez słowo i Ducha. Tam, gdzie istnieje autentyczne chrześcijańskie doświadczenie religijne, dochodzi do zrozumienia Pisma Świętego pod kierunkiem Ducha Świętego. A zatem Bóg przemawia przez Pismo Święte nawet do prostych ludzi, którzy nic nie wiedzą o naukowej egzegezie historycznej.

To zrozumienie Pisma Świętego dokonuje się nie tylko na poziomie indywidualnego czytelnika, ale jeszcze pełniej i właściwiej we wspólnocie chrześcijańskiej. Chodzi o doświadczenie przez wspólnotę tajemnic Bożych, wyrażonych w tradycyjnej egzegezie Pisma Świętego uprawianej w Kościele. Doświadczenie i zrozumienie jednostki powinno zostać przeniknione światłem doświadczenia wspólnoty i ocenione w jego świetle. Ograniczenia doświadczenia i tradycji małych wspólnot mogą pomniejszyć wartość tego doświadczenia. Wynika stąd potrzeba uwzględnienia szerszego doświadczenia chrześcijańskiego, zgromadzonego przez cały Kościół na przestrzeni wieków. Nasze doświadczenie duchowe musi być weryfikowane w świetle nieprzerwanego, żywego doświadczenia i tradycji Kościoła od samego jego początku.

Pismo Święte jako przewodnik

Pismo Święte jest przewodnikiem dla wszystkich chrześcijan – w życiu codziennym i w przeżywaniu tajemnicy Chrystusa. Czy jednak Biblia ujawnia najdrobniejsze szczegóły naszego życia, jak zdają się tego oczekiwać niektórzy charyzmatycy?

Nadużywanie praktyki pytania o „słowo z Pisma Świętego" zostało nazwane „biblijną ruletką". Ma się nadzieję, że oczy natrafią na fragment, który miałby być słowem skierowanym wprost przez Boga do człowieka, znajdującego się w określonej sytuacji. Pismo Święte jest objawieniem prawd koniecznych do zbawienia. Nie powinno się go traktować jako zbioru gotowych odpowiedzi na wszystkie problemy życiowe. Każdy ponosi odpowiedzialność za podejmowanie dojrzałych decyzji w świetle ogólnych prawd objawionych. Nawet jeśli Bóg w swojej dobroci podaje słowo z Pisma Świętego w ten sposób, nie powinno to być jedyną zasadą podejmowania decyzji.

W najlepszym razie słowo takie powinno się uważać za potwierdzenie lub zaprzeczenie tego, co już dzieje się w sercu osoby. Podejmowanie decyzji jest procesem ciągłego poszukiwania i towarzyszącego mu procesu akceptowania i odrzucenia. Obejmuje ono staranne badanie sytuacji, zbieranie informacji, radzenie się, jeśli

trzeba, innych, refleksję nad własnym doświadczeniem itp. Nawet jeśli ktoś pokornie i szczerze prosi o przewodnictwo Ducha Świętego, a następnie otwiera Biblię, prosząc o wskazanie tekstu, który miałby okazać się pomocny w podjęciu decyzji, sam tekst nie wystarczy. Należy go odnieść do całego rozważnego procesu podejmowania decyzji i w nim go zastosować.

Istnieje jednak właściwa droga korzystania z Biblii jako osobistego przewodnika w rozstrzyganiu swoich spraw. Dobrze znany przykład można znaleźć w autobiografii Teresy z Lisieux. Teresa miała wiele wątpliwości co do swego powołania w Ciele Chrystusa, w Kościele. Szukała odpowiedzi w Piśmie Świętym. Bóg przemówił do jej serca przez 1 Kor 12-13. Nie rozpoznała siebie w żadnym z członków Ciała Chrystusa, o których Paweł mówi w tym liście: apostołach, prorokach, nauczycielach itd. Kiedy jednak przeszła do czytania wielkiego Pawłowego opisu miłości, zdała sobie sprawę, że Ciało Chrystusa, składające się z tak wielu członków, potrzebuje serca pałającego miłością. W ten sposób znalazła swoje miejsce w Ciele: „W sercu Kościoła, moja matko, ja będę miłością".

Teresa nie grała w ruletkę, szukając na chybił trafił jakiegoś tekstu. Studiowała fragment zajmujący się charyzmatami w Ciele Chrystusa. I słusznie oczekiwała, że Pismo Święte może być dla niej przewodnikiem w poszukiwaniu osobistego charyzmatu. Jej zadaniem była dokładna egzegeza i hermeneutyka, a Pan kierował ją do prawdziwego znaczenia, *implicite* zawartego w natchnionym tekście. Teresa nie uczyła się naukowej egzegezy biblijnej. Ludzie tacy jak ona, choć nie mają formalnego wykształcenia, często odnajdują bogactwo natchnionego znaczenia ukrytego w Piśmie Świętym, które naukowa egzegeza może przeoczyć, kiedy oddala się od codziennego doświadczenia chrześcijańskiego zwykłego człowieka. Ponownie widzimy, jak doświadczenie realiów, o których mówi Pismo Święte, prowadzi do zrozumienia jego znaczenia. Fakt, że kilku charyzmatyków gra w biblijną ruletkę, nie powinien prowadzić do ogólnego wniosku, że wszyscy charyzmatycy nadużywają Biblii.

Nieświadoma odpowiedź na słowo Boże

Ludzie czasem mówią rozczarowani: „Kiedy modlę się o przewodnictwo, nigdy nie otrzymuję z Pisma Świętego żadnego słowa odpowiedzi na mój problem. Wydaje się, że Pan nawet jednym słowem nie zwraca się wprost do mnie". Często zaś nie ulega wątpliwości, że przez długi czas udzielali modlitewnej odpowiedzi Panu obecnemu w Piśmie Świętym. Kiedy modlimy się słowami Pisma Świętego, nie powinniśmy za każdym razem spodziewać się, że otrzymamy jakieś słowo odnoszące się do misji, którą mamy wypełnić, albo jakąś odpowiedź na nurtujący nas problem. Najczęściej Pan ofiarowuje nam swoją obecność i chce być przyjęty z miłością i radością, z wiarą i ufnością. Słowa, którymi mówi do nas przez większość czasu, to słowa miłości i komunii, a nie słowa powierzania nam wielkiej misji czy chwalebnej służby. Ci, którzy wciąż oczekują żywotnych słów odnoszących się do swej misji lub swego działania, mają skłonność przeoczania delikatnych, wewnętrznych słów komunii. Zamierzeniem słowa Pisma Świętego jest, jak powiedzieliśmy, przede wszystkim doprowadzenie nas do zażyłej komunii z Bogiem. Z nią łączy się słowo wewnętrzne, które jest obecnością Boga, przebywaniem Słowa w osobie, które komunikuje się z nami bez słów, samą swoją obecnością w naszych sercach. Jest to „słowo Boga w pełni znane (...) tajemnica ta, którą jest Chrystus w was" (Kol 1,25.27 [przekład autora]), głębsza rzeczywistość, której słowa Pisma Świętego nie mogą w pełni wyrazić. Słowa te są tylko symbolami otwierającymi nas na tę niewypowiedzialną Obecność. Czasem jedyną właściwą odpowiedzią na tę Obecność jest pełna miłości adoracja i dobrowolne poddanie się jej bez słów. Jeżeli Obecność nie wywołuje w nas pałania serc, to przynajmniej odpowiadamy Jej w cichym oczekiwaniu i nadziei, gotowi do przyjęcia samookazania się Boga, jeśli i gdy uzna On to za właściwe. Nie można jej wymuszać. Jest wolnym darem miłości.

Doświadczenie przekraczające egzegezę

Ponieważ rzeczywistość przedstawiona w Biblii przekracza możliwość wyrażenia jej za pomocą ludzkich słów, ludzie niekiedy doświadczają, że Bóg mówi do nich w tekście w sposób, który wydaje się być pogwałceniem zasad egzegezy naukowej. Czasem Bóg może osobie modlącej się Pismem Świętym symbolicznie przedstawiać doświadczenie duchowe za pomocą słów, które w swym dosłownym, natchnionym znaczeniu nie mówią tego, czego ona doświadcza. Osoba może przebrnąć przez jakąś część Pisma Świętego, która, wydaje się, że w sposób doskonały wyraża określone doświadczenie duchowe, a następnie użyć tych słów, aby opisać to doświadczenie innym, choć autor biblijny w ogóle nie miał na myśli takiego doświadczenia, kiedy pisał te słowa pod natchnieniem Bożym. Kiedy coś takiego się zdarza, Bóg być może naprawdę mówi do osoby przez dane słowa biblijne i wyjaśnia przez nie doznawane przez nią doświadczenie. Jeśli jednak osoba ta usiłuje użyć tego tekstu, aby narzucić własne doświadczenie innym albo wysnuwać z niego wnioski teologiczne, jakby jej osobiste doświadczenie było uniwersalnie ważne dla wszystkich, mogą wyniknąć problemy. Chociaż

interpretacja jej osobistego doświadczenia religijnego może być właściwa, nie musi być naukową egzegezą natchnionego tekstu.

Niekiedy doświadczenie rzeczywistości duchowej i symbolu, w którym została ona wyrażona, by można było ją zrozumieć, jest tak nierozdzielne, że osoba, która doznała takiego doświadczenia, identyfikuje symbol z rzeczywistością. Coś takiego zdarzyło się Katarzynie ze Sieny. Jezus ukazał się jej i wyjął jej serce z piersi, a na jego miejsce włożył własne. W ten sposób, we wstrząsającym symbolu mistycznym, Bóg sprawił w niej rzeczywistość, o której mówi Ezechiel: „I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was" (Ez 36,26-27). Rzeczywistość duchowa, jaka dokonała się w tym doświadczeniu mistycznym, była tak żywa dla Katarzyny, że nikt nie mógł jej przekonać, że Jezus w dosłownym sensie nie zastąpił jej serca swoim własnym cielesnym sercem. Nie była zdolna odróżnić symbolu od rzeczywistości Bożej, którą Chrystus w niej sprawił, a mianowicie jej całkowitą przemianę w swej własnej miłości Bożej, jej pełne zjednoczenie z Nim, w którym wiodła własne życie i kochała własną miłością. Są to, oczywiście, rzeczywistości, o których mówi Pismo Święte.

Duszpasterze, egzegeci i teologowie powinni zrozumieć, że ten rodzaj doświadczania Pisma Świętego może być autentyczny, nawet jeśli wydaje się, że nie odpowiada zasadom egzegezy czy refleksji teologicznej. Żadne doświadczenie tajemnicy chrześcijańskiej nie wyczerpuje tej tajemnicy. Wielorakie są drogi Ducha Świętego w naszym życiu. Istnieje wiele sposobów wyrażenia Chrystusa w naszym życiu i wszystkie one pozostają w zgodzie z natchnionym znaczeniem Pisma Świętego.

Każde nadużycie Pisma Świętego wśród charyzmatyków nie wynika z samego charyzmatycznego fenomenu. Ze swojej najgłębszej natury „chrzest w Duchu" inspiruje głęboką miłość i szacunek do Pisma Świętego i otwarcie się na Ducha Świętego. Nadużycia spowodowane są raczej niedostatkami konkretnego środowiska chrześcijańskiego, w którym zdarza się tego rodzaju fenomen, a mianowicie ignorowaniem tradycji i zasad egzegetycznych. Wiele nadużyć Pisma Świętego we wczesnym okresie współczesnej odnowy charyzmatycznej wynikało nie z samego charyzmatycznego fenomenu, ale było związanych z niektórymi wąskimi grupami fundamentalistycznymi, które wywierały silny wpływ na wczesnych charyzmatyków w Kościołach głównego nurtu. Środkiem, który może zaradzić tego rodzaju nadużyciom, jest właściwsze przedstawianie Pisma Świętego przez duszpasterzy w odpowiedzi na szczególne potrzeby charyzmatyków, którzy często są prostymi ludźmi, mającymi małe przygotowanie teologiczne czy biblijne albo nie mającymi żadnego tego rodzaju przygotowania. Ze względu na daną im przez Boga miłość do Pisma Świętego charyzmatycy łakną studiowania Biblii i są zwykle otwarci na solidną egzegezę, kiedy się im ją mądrze przedstawi. Prawdą jest, że ignorowanie tej otwartości na pouczenie jest czasem spowodowane nieufnością egzegetów, którzy we wczesnym okresie odnowy charyzmatycznej byli ośmieszani przez przywódców charyzmatyków z powodu „nieznajomości Pana". W samej rzeczy najlepsi egzegeci są ludźmi głębokiej wiary, którzy solidnie interpretują Pismo Święte w obrębie żywej tradycji Kościoła.

Wiele nieufności egzegetów bierze się z ignorowania takich kwestii jak gatunek literacki. W pewnym stopniu wynika ona z tak nadmiernego koncentrowania się niektórych egzegetów na dosłownej egzegezie, że ignorują interpretację w świetle doświadczenia religijnego i tradycji. Sytuacji nie są w stanie zaradzić „detaliści" naukowej egzegezy historycznej, którzy rozmyślnie szokują ludzi, burząc i ośmieszając ich prymitywne pojmowanie Pisma Świętego, zamiast pouczyć ich, pokazując, w jaki sposób różne gatunki literackie przekazują prawdy objawione.

Zastosowania duszpasterskie

Ponieważ tajemnica wyrażona w Piśmie Świętym jest tajemnicą „Boga z nami", objawiającą, że Bóg pozostaje z nami w przyjaznej komunii, nie powinno dziwić, że ludzie żywej wiary niekiedy doświadczają słowa Bożego skierowanego do nich w sposób bardzo osobisty. Oczywiście, wszyscy jesteśmy podatni na złudzenia w tych sprawach. Ludzie o żywej wyobraźni albo biorący pragnienia za rzeczywistość mogą „słyszeć" w Piśmie Świętym to, co chcą usłyszeć. Jednakże zdarzające się złudzenia i nadużycia nie powinny doprowadzać nas do wniosku, że każdy, kto mówi o doświadczeniu słowa, uległ złudzeniu. Nie wolno nam od razu niedowierzać tym, którzy mówią o takich doświadczeniach, ale powinniśmy zastosować ogólne zasady rozróżniania duchów.

Ci, którzy otrzymują autentyczne słowa od Pana, są także narażeni na podszepty szatana lub własnego nadętego „ego". Szatan cytuje Pismo Święte samemu Jezusowi na pustyni. Paweł ostrzega, że „sam bowiem szatan podaje się za anioła światłości" (2 Kor 11,14), i obawia się, że Koryntianie obdarowani tak obficie łaskami charyzmatycznymi, porzucą pierwotną wierność Chrystusowi. „Obawiam się jednak, ażeby nie były odwiedzione umysły wasze od prostoty i czystości wobec Chrystusa w taki sposób, jak w swojej chytrości wąż uwiódł Ewę" (2 Kor 11,3). Ponieważ przypadki takie się zdarzają, duszpasterze skłonni są wątpić w każdy

przypadek usłyszenia słów od Pana. Jest to tragiczne, ponieważ rodzi nieufność do ludu Bożego i zabija jego nadzieje, że Pan może mówić do niego i że mogą Go usłyszeć.

Oto kilka sugestii duszpasterskich:

1) Trzeba oczekiwać, że żywe słowo Boga może przyjść do Jego ludu. Nie można pozwolić, aby nadużycia kilku stały się powodem nieufności do wszystkich.

2) Należy zdawać sobie sprawę z ograniczeń własnych doświadczeń duchowych i nie należy się dziwić, gdy Bóg mówi do ludzi w sposób, którego się nigdy samemu nie doświadczyło, albo wzywa ich do udzielenia odpowiedzi, o którą nigdy nie było się samemu proszonym.

3) Należy stosować zwykłe zasady rozróżniania duchów.

4) Trzeba pouczać wiernych o potrzebie stosowania własnych sposobów rozróżniania duchów, dokonując interpretacji własnych doświadczeń w kontekście całego objawienia Bożego i w kontekście ciągłego doświadczenia ludu Bożego, tzn. w kontekście tradycji chrześcijańskiej.

5) Należy pomóc wiernym uświadomić sobie różnorodność dróg Bożych i przekonać ich, by nie starali się narzucać swoich osobistych przekonań innym, którzy mogą mieć inne prawdziwe przeświadczenia, odpowiadające na inne aspekty niewyczerpalnych bogactw Chrystusa.

6) Należy pomóc im porzucić mniemanie, że Bóg przemawia wyłącznie przez Pismo Święte. Pouczać, aby słuchali także przeszłych i obecnych doświadczeń chrześcijaństwa. Te wiekowe, wciąż trwające doświadczenia rzeczywistości, o której mówi Pismo Święte, a więc realnej obecności Boga z nami i Jego działania w naszych sercach, pozwalają wniknąć w Pismo Święte i odkryć niespodziewane głębie jego znaczenia. Wiele aspektów najgłębszego rozumienia Pisma Świętego w Kościele jest wynikiem refleksji nad jego chrześcijańskim doświadczeniem na przestrzeni wieków. Owoc tego doświadczenia i tej refleksji wyraża się w tradycji chrześcijańskiej, która pomaga nam zauważyć głębsze znaczenie Pisma Świętego.

tłum. Karol Boboli

Biblia w ruchu rekolekcji zamkniętych
Francis Martin

Już tytuł tego artykułu ujawnia głębokie zmiany, jakie zaszły w Kościele katolickim w wyniku łaski Soboru Watykańskiego II. Przede wszystkim należy wskazać na istnienie „ruchu rekolekcji zamkniętych", autentycznego poszukiwania ze strony wielu wiernych głębszej świadomości Boga i Jego woli w ich życiu. Poza tym trzeba podkreślić, że wiele aspektów tego posoborowego ruchu zostało zainspirowanych przez sam Sobór kładący nacisk na znaczenie Biblii w życiu wiary. O Piśmie Świętym Sobór Watykański II mówi:

> (...) ponieważ natchnione przez Boga i raz na zawsze utrwalone na piśmie przekazują niezmienne słowo samego Boga, a w wypowiedziach Proroków i Apostołów pozwalają rozbrzmiewać głosowi Ducha Świętego. Trzeba więc, aby całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem Świętym. Albowiem w księgach świętych Ojciec, który jest w niebie, spotyka się miłościwie ze swoimi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę (*Dei Verbum* 21).

Do celów naszej dyskusji wielość form ruchu rekolekcyjnego można sprowadzić do trzech: 1) grupa odprawiająca rekolekcje pod kierownictwem osoby, która przedstawia szereg tematów do rozważań i modlitwy; 2) odprawianie rekolekcji przez jedną osobę kierowaną w modlitwie i poszukiwaniu przez inną osobę; 3) prywatne odprawianie rekolekcji, polegające na spędzaniu przez osobę samotnie czasu w poszukiwaniu Boga i Jego woli.

W grupach rekolekcyjnych Biblia w zasadzie odgrywa taką samą rolę jak w ogóle w głoszeniu słowa Bożego w innych sytuacjach, tzn. dostarcza ona orędzia, którym mają się dzielić głoszący słowo Boże i słuchacze. Tekst biblijny, charakteryzujący się szczególnymi cechami, opisanymi w powyższym cytacie, ma nadzwyczajną moc: jest on słowem Boga, „który działa w was wierzących" (1 Tes 2,13). Najbardziej uderzającą cechą rekolekcji grupowych po Soborze Watykańskim II jest przewaga tekstu biblijnego w naukach głoszonych przez prowadzącego rekolekcje i w refleksji ich uczestników. Po dziesięcioleciach słuchania słowa Bożego we własnym języku, czytanego na głos w czasie sprawowania liturgii, lud Boży zaczyna oswajać się z tekstem i jest przygotowany do utożsamienia się z nim w bardziej osobisty sposób. Jest on także, dzięki prywatnym poszukiwaniom i kursom edukacyjnym dla dorosłych, bardziej racjonalny w swej spontanicznej ocenie historycznego kontekstu świętego tekstu, jego dosłownego znaczenia i Bożej „nadwyżki" światła i siły, które się w nim kryją. Jednym z zadań komentarzy biblijnych, jak niniejszy, jest umożliwienie zarówno głoszącemu słowo Boże, jak i odprawiającym rekolekcje głębszego wniknięcia w słowo Boże, by doprowadzić do spotkania z Ojcem, który przybywa, aby z nami rozmawiać.

Rekolekcje kierowane, nowsza forma rekolekcji, polegają najczęściej na czytaniu tekstu biblijnego i rozmyślaniu nad nim pod kierunkiem innej osoby. Przystosowując niektóre metody *Ćwiczeń duchownych* Ignacego Loyoli, prowadzący rekolekcje proponuje odprawiającemu rekolekcje różne teksty do rozważenia, a następnie w rozmowie stara się ukazać sposoby ich zastosowania. Doświadczony rekolekcjonista może wykazać w tej rozmowie drogę, którą Bóg prowadzi rekolektanta, i podsunąć mu teksty, które będą służyły i umacniały to działanie. W ten sposób rekolektant przyswaja osobiście słowo Pańskie, doświadczając, że jest ono „żywe i skuteczne" (Hbr 4,12), zdolne do uobecnienia i personalizacji tego działania, przez które Bóg objawia siebie i tajemnicę swojej woli (por. *Dei Verbum* 2).

W rekolekcjach prywatnych korzysta się z Pisma Świętego w sposób, który nosi klasyczną nazwę *lectio divina* albo „święte czytanie". Rekolektant postępuje podobnie jak w rekolekcjach kierowanych, z tą różnicą, że teksty wybiera sam, wsłuchuje się w słowa Pana i pyta, jakiej zmiany domagają się one od niego. Najczęściej doradza się przeczytanie dogłębne jednej księgi, a nie czytanie przypadkowo wybranych oddzielnych fragmentów. Zaleca się także, aby rekolektant starannie prowadził notatki, czego doświadcza w czasie tego czasu, aby z uwagi przynajmniej na wagę podejmowanych decyzji, mógł później wymienić spostrzeżenia z inną osobą i potwierdzić swoje przeświadczenia. To, co dokonuje się w czasie prywatnych rekolekcji, które mogą mieć bardzo specyficzny cel, może zdarzać się każdego dnia, jeśli chrześcijanin zdecyduje się poświęcić jakiś czas na czytanie tego, co Grzegorz nazywał „listem od Boga".

tłum. Karol Boboli

Biblia i modlitwa w Afryce
D. W. Waruta

Wprowadzenie

Jeżeli istnieje jakiś temat, w którym zbiegają się tradycje biblijne i afrykańskie, to jest nim modlitwa. Ludzie Biblii, podobnie jak Afrykanie, są ludźmi modlitwy. Duchowość biblijna i afrykańska ma swoje korzenie w modlitwie, a teistyczny świat Biblii nie jest nowością dla ludzi Afryki. Modlitwa obejmuje postawy, wyrazy i aklamacje wiary w Boga, stworzyciela i opiekuna wszystkiego w ogólności, a ludzi, którzy Go znają, w szczególności. Kiedy historię biblijną zaczęto opowiadać ludziom Afryki i gdziekolwiek Afrykanie ją czytali, wszędzie słuchali Boga Biblii i utożsamiali się z Nim – kochającym swój lud, wysłuchującym jego modlitw i błagań. Łączyli się z ludźmi Biblii, którzy, podobnie jak Afrykanie, nie wierzą, że życie i jego pomyślność były możliwe bez pomocy Bożej. John Mbiti (1975 r.) zauważa, że „modlitwy, bardziej niż jakikolwiek inny aspekt religii, zawierają najżywsze środki wyrazu tradycyjnej duchowości afrykańskiej (...); poznawanie tych modlitw wprowadza nas w samą istotę afrykańskiej duchowości". Jest więc rzeczą oczywistą, że w akcie modlitewnym zbiegają się biblijne i afrykańskie dziedzictwa i być może pod tym jednym, bardziej niż każdym innym, względem Afrykanie uważają religię biblijną nie tylko za możliwą do przyjęcia, ale i do uznania jej za własną.

Modlitwa w Biblii

Biblia, zarówno w ST, jak i w NT, jest księgą modlitwy. W ST patriarchowie, zwłaszcza Abraham i Jakub, są ludźmi modlitwy (Rdz 15,2-6; 18,23-32; 24,12-14). Modlitwa Abrahama o potomka ma szczególne znaczenie dla ludzi Afryki i jest im bardzo bliska. Modlitwa Abrahama, najważniejszego z patriarchów (Rdz 15,2-6), daje wyraz naczelnej wartości, jaką dla Afrykanina jest posiadanie dzieci.

Modlitewne przyrzeczenia i uczciwie wytargowane z Bogiem śluby, jakim dał wyraz Jakub w Betel: „Jeżeli Pan Bóg będzie ze mną, strzegąc mnie (...), jeżeli da mi chleb do jedzenia i ubranie do okrycia się i jeżeli wrócę szczęśliwie do domu ojca mojego, Pan będzie moim Bogiem (...) Z wszystkiego, co mi dasz, będę Ci składał w ofierze dziesięcinę" (Rdz 28,20-22), to także modlitwa bliska Afrykanom. Afrykanie idą do Boga po bezpieczeństwo, opiekę, pożywienie, dobre zdrowie, dobrobyt i pokój, gdyż rzeczywiście wszystko to może przychodzić tylko od Boga. Ludzie Afryki, tak jak patriarchowie, uważają Boga za Tego, który nie omieszka nagrodzić tych, którzy zawierają z Nim przymierze i są Mu wierni, którzy wierzą, że jeśli sprostają oczekiwaniom, jakich Bóg się od nich domaga, to Bóg w zamian będzie im błogosławił. Wśród ludu Agikuyu w Kenii krąży powiedzenie: „Kanya keru ni mwamukaniro" („tykwa pełna żywności jest na wymianę"), co znaczy: „Życie polega na dawaniu i otrzymywaniu". Ludzie nie mogą niczego otrzymać od Boga, nie odpłacając Mu wdzięcznością za to, co On im dał. Modlitwa Jakuba jest więc modlitwą bardzo afrykańską.

Wołanie Racheli: „Spraw, abym miała dzieci, bo inaczej przyjdzie mi umrzeć!" (Rdz 30,1), jest wołaniem wielu afrykańskich kobiet; wołaniem tych, które, tak jak Lea, sławią Boga za czterech synów: „Teraz będę sławić Pana" (Rdz 29,35), a także modlitwą uwielbienia, tak bliską afrykańskim matkom.

Życie Mojżesza, Samuela, a zwłaszcza Dawida pełne jest modlitw, z którymi utożsamiają się Afrykanie. Modlitwa Mojżesza za lud Izraela podczas ucieczki z Egiptu jest szczególnie ważna: „Wspomnij na Abrahama, Izaaka i Izraela, Twoje sługi, którym przysiągłeś na samego siebie, mówiąc do nich: «Uczynię potomstwo wasze tak liczne jak gwiazdy niebieskie, i całą ziemię, o której mówiłem, dam waszym potomkom, i posiądą ją na wieki»" (Wj 32,13-14). Modlitwa afrykańska, tak jak biblijna, sięga korzeniami pamięci o obietnicach Bożych danych ludowi w przeszłości, a odwołuje się do tej pamięci zwłaszcza w czasach, w których obietnice wydają się blednąć w obliczu niepowodzeń i buntu ludu. Kapłan w tradycji afrykańskiej odwołuje się do obietnic Bożych i wstawia się u Boga za swoim ludem. I znowu, obietnice potomstwa, ziemi i dobrobytu są głównymi przejawami błogosławieństwa Bożego. Zwracanie się do przodków i szacunek dla nich zajmuje centralne miejsce w modlitwach biblijnych i afrykańskich. Wspólnoty biblijne, podobnie jak afrykańskie, czciły i modliły się do „Boga naszych ojców".

Afrykanie znajdują wiele pociechy w psalmach biblijnych. Są one pełne wyrażeń bliskich modlitwie afrykańskiej. „Kładę się, zasypiam i znowu się budzę, bo Pan mnie podtrzymuje" (Ps 3,6); „Panie, Boże mój, do Ciebie się uciekam; wybaw mnie i uwolnij od wszystkich prześladowców, by kto – jak lew – mnie nie porwał i nie rozszarpał, gdy zabraknie wybawcy" (Ps 7,2-3). „Alleluja. Miłuję Pana, albowiem usłyszał głos mego błagania, bo ucha swego nakłonił ku mnie w dniu, w którym wołałem" (Ps 116,1-2); „Śpiewajcie pieśń dziękczynną Panu, grajcie Bogu naszemu na harfie. On niebo okrywa chmurami, deszcz przygotowuje dla ziemi; sprawia, że góry wypuszczają trawę «i zioła, by ludziom służyły»; On daje pokarm bydłu, pisklętom kruka to, o co wołają" (Ps 147,7-9).

Metafory użyte przez psalmistów są bliskie ludziom Afryki i ich modlitwy są wyrazem modlitwy serca, ludzkiego ducha, gdy dosięga on głębokości mocy Boga, który ocala i błogosławi tych, którzy Go wzywają. Pochwały Boga, głoszone przez psalmistów, odznaczają się wielkimi walorami poetyckimi, a afrykańskie melodie, pieśni i tańce są również pełne takich wyrażeń. Modlić się to błagać, sławić i składać obietnice. Jest to oczywiste zarówno w Biblii, jak i w tradycjach afrykańskich. Stosowne przykłady można znaleźć w całym ST. Księgi proroków, zwłaszcza Izajasza, podobnie jak psalmy, są pełne modlitw, z którymi bez zastrzeżeń utożsamiają się Afrykanie. Duch afrykański, często przygnębiony, zostaje w szczególny sposób umocniony, kiedy lud czyta Iz 40,28-31. Stwórca, wszechmocny Bóg, podniesie tych, którzy do Niego wołają. „On dodaje mocy zmęczonemu" i „otrzymają skrzydła jak orły".

Chociaż wyrażenia modlitewne ze ST są zapewne bliższe ludziom Afryki niż z NT, Afrykanie utożsamiają się z modlitewnym życiem Jezusa, apostołów i wspólnoty chrześcijańskiej, o którym donosi NT. Szczególne znaczenie ma Modlitwa Pańska. Jest to modlitwa uwielbienia, błagalna, pokutna i pełna obietnic. Jezus każe nam zwracać się do Boga „Ojcze nasz". Dla Afrykanów Bóg zawsze jest „naszym Ojcem" ponad nami. Afrykanie pojmują Boga jako naszego Ojca, źródło wszystkiego, czego potrzebują dzieci Boże.

Według Dziejów Apostolskich wspólnota chrześcijańska modliła się w domach swych członków i na każdym innym miejscu, w którym się spotykali. Kiedy chrześcijanie zbierali się w celach kultowych albo innych, modlitwa odgrywała główną rolę. Nie jest to coś niezwykłego w Afryce. Każde zgromadzenie przenika modlitwa, a podejmowane decyzje poddaje się zawsze woli Boga, „Mungu akipenda" („jeśli Bóg zechce"). To Bóg gromadzi ludzi i ich jednoczy. Dla Afrykanów zgromadzenie ludzi jest zgromadzeniem modlitewnym. W czasie narodzin, podczas obrzędów inicjacji, ceremonii ślubnych i na pogrzebach modlitwy odgrywają w Afryce centralną rolę. Afrykanie w swych modlitwach uznają, że to Bóg gromadzi ludzi, łączy ich i zapewnia im pomyślność. Nikt w Afryce nie ośmieliłby się zlekceważyć modlitwy. Nawet wśród najbardziej zsekularyzowanych ludzi we współczesnej Afryce nikt nie ośmiela się ignorować modlitwy. W Afryce wyrażenie „módlmy się" często sprawia, że rozwścieczony tłum pogrąża się w pełnej czci ciszy, i to nawet wówczas, gdy są w nim uczestnicy, którzy prywatnie nie traktują modlitwy poważnie. Nikt w Afryce nie ośmieliłby się zakwestionować skuteczności i potrzeby modlitwy.

Modlitwa w tradycji afrykańskiej i współczesne chrześcijaństwo

W tradycji afrykańskiej modlitwa jest zakorzeniona w teistycznym obrazie wszechświata, właściwym duchowości afrykańskiej. Dla Afrykanów początki i istnienie całego stworzenia pochodzą od Boga Stworzyciela. Wszelkie życie ma w Nim swoje źródło i bez Bożej pomocy nie mogłoby ono trwać i rozkwitać. Życie pochodzi od Boga, czego wyrazem są Jego błogosławieństwa, takie jak dzieci, deszcz, zbiory, płodność stad, zdrowie ludzi, bezpieczeństwo i szczęście, ale Afrykanie także wierzą, że istnieją inne siły duchowe i ludzkie, które starają się przeszkodzić owemu przepływowi życia od Boga, wywołując niepłodność, suszę, klęskę głodu, pomoru bydła, choroby i powszechną ludzką niedolę. Te negatywne siły, czy to zagniewanych przodków, złych duchów, czarownic i czarowników, czy to innych przeciwnych życiu, ludziom i społeczeństwu mocy mogą spowodować wiele cierpień. Ludzie Afryki starają się zneutralizować owe moce ofiarami rytualnymi i modlitwami, wciągając do współpracy dobre duchy i pozytywne siły pochodzące od Boga, aby przywrócić normalny przepływ życia we wspólnocie. W tradycji afrykańskiej modlitwa ma na celu przede wszystkim trzymać z dala siły przeciwne życiu i zapewnić swobodny przepływ życia od Boga do ludzi. Przeciwne życiu siły czy duchy mogą być potężne, ale nie są wszechmocne, tak jak Bóg Stwórca i Jego pośrednicy. Tylko Bóg jest wszechmocny, zdolny przezwyciężyć wszystkie inne siły. Kiedy Afrykanie czytają o Jezusie wypędzającym złe duchy, przywracającym chorym zdrowie i napełniającym puste żołądki, wiedzą, kto wspiera życie i kto jest kanałem przepływu życia od Boga. W ten sposób modlitwa w imię Jezusa oznacza przywołanie imienia kogoś, kto, podobnie jak czcigodni przodkowie, ma dostęp do życia danego przez Boga. Kiedy księża i inni przedstawiciele Boga modlą się za lud, Afrykanie widzą w nich ów przepływ życia, akceptowany i przyczyniający się do dobra ludzi. Więź Boga z ludem realizuje się nie tylko dzięki modlitwie, ale także przez uświęconych przedstawicieli Boga, których zadaniem jest utrzymanie więzi między mocą Boga i ludźmi. Dość często pośrednikami mocy Boga i przepływu życia mogą być zwykli ludzie, jeśli Bóg ich wybrał i zlecił jakąś misję. Przez wizje, sny i duchowe intuicje Bóg może podnieść zwykłych ludzi na wyżyny duchowego ładu i posłużyć się nimi do przekazywania ludziom ostrzeżeń i błogosławieństw. Proroków, wieszczów, wróżbitów, uzdrowicieli i innych jasnowidzów nie należy lekceważyć zupełnie, bo mogą oni nie tylko informować ludzi o przyczynach ich niedoli, ale także powiedzieć im, co mają robić, żeby przywrócić Boży przepływ życia i jego błogosławieństwo.

Duchowość afrykańska wywiera ogromny wpływ na niezależne Kościoły afrykańskie, które przyjmują kosmologię afrykańską za podstawę rozumienia orędzia biblijnego. W Kościołach tych modlitwa zajmuje centralne miejsce w kulcie, a rolę księży uważa się za bardzo ważną, gdyż pozwala uczestniczyć zwykłym

wiernym w pośrednictwie i przekazywaniu błogosławieństw Bożych. Nawet w bardziej zachodnich wersjach kultu afrykańska kosmologia i modlitwa stają się szczególnie znaczące w czasach kryzysowych.

Wnioski

Chrześcijanie afrykańscy bez zastrzeżeń uznają zgodność świata biblijnego z ich własnym i tylko w bardzo niewielu przypadkach dostrzegają pewne niezgodności. W istocie niezgodności występują częściej między duchowością afrykańską a historycznymi konfesyjnymi teologiami zachodnimi niż światem Biblii. Zgodność między duchowością afrykańską a wiarą chrześcijańską nigdzie nie jest bardziej oczywista niż w kwestii modlitwy, takiej jaka znalazła wyraz w Biblii, i to zarówno w ST, jak i NT, i jest znana w tradycyjnej duchowości afrykańskiej.

tłum. Karol Boboli

Dzieje powstania Pisma Świętego

Wprowadzenie
Erik Eynikel i William R. Farmer

Biblia jest księgą. Znaczy to, że ma wszystkie charakterystyczne cechy literatury. Składa się z tekstów mających swoją historię. O tym traktują niniejsze ogólne artykuły, które przede wszystkim zajmują się historią selekcji literatury, począwszy od tradycji ustnej, przez dokumenty pisane do oddzielnych ksiąg, z którymi mamy do czynienia dzisiaj. Okresy wielkich kryzysów, zwłaszcza wygnanie babilońskie w 587 r. przed Chr. i zniszczenie drugiej świątyni w 70 r. po Chr., wywarły znaczący wpływ na ten proces. Ludzie zaczęli pisać, aby wyjaśnić, co się wydarzyło, utrwalić dziedzictwo duchowe, które się zachowało, i wytyczyć program na przyszłość.

Ponadto niniejsze artykuły omawiają historię selekcji poszczególnych ksiąg biblijnych (ST i NT), prowadzącej do obecnego wykazu czy wykazów pism kanonicznych, które Synagoga (ST) czy Kościoły (ST i NT) uznają za Pismo Święte. Także w tym przypadku okresy kryzysów odegrały główną rolę na różnych etapach formowania się kanonu biblijnego. Lud Boży chciał w burzliwych czasach utrwalić swoje duchowe fundamenty, które zachowały się, w jego przekonaniu, w procesie selekcji świętych ksiąg. Wszystko to zostało omówione w artykułach *Proces formowania się Biblii* i *Księgi deuterokanoniczne*.

Inny aspekt literackiego charakteru Biblii polega na tym, że najczęściej czytamy ją w naszym ojczystym języku. Większość duchownych nie zna oryginalnych języków Biblii: hebrajskiego, aramejskiego i greckiego. Czytają Biblię w przekładzie na języki ojczyste. W takiej sytuacji nieobce jest im doświadczenie, że różne przekłady, nawet w obrębie jednego języka, mogą się różnić między sobą. Dzieje się tak z różnych powodów.

Po pierwsze, tłumacze nie zawsze stosują te same techniki przekładu. Niekiedy tłumaczą tekst dosłownie, metodą „formalnego odpowiednika". Mogą nawet stosować metodę „konkordancji", tłumacząc każdy przypadek danego słowa w języku oryginalnym (np. greckim) za pomocą tylko jednego słowa w języku przekładu (np. angielskim, hiszpańskim, polskim itd.). W innych przekładach tłumacze mają większą swobodę, tworząc „dynamiczny ekwiwalent" wersji, w których starają się oddać „ducha" języka oryginalnego. Wszystko to zależy od celów, jakie tłumacze mają na myśli. Więcej informacji na ten temat można znaleźć w artykule *Proces formowania się Biblii*.

Druga przyczyna istnienia różnych przekładów wynika z faktu, że nie mamy jednego tekstu, ale wiele różnych tekstów Biblii. Nie zachowały się oryginalne autografy autorów ksiąg biblijnych. Mamy tylko kopie, albo raczej kopie kopii kopii. Najstarszy zachowany kompletny rękopis ST (*Codex Leningradensis* 19B-A) pochodzi z 1009 r. po Chr. Zachowały się jednak fragmenty starszych rękopisów (m.in. zwoje znad Morza Martwego) i starsze kompletne rękopisy przekładów ST sporządzonych w starożytności. Najważniejszym z nich jest przekład grecki (Septuaginta), żydowskie tłumaczenie ST powstałe w Aleksandrii w III-I w. przed Chr. Mamy manuskrypty tego przekładu, poprzedzające najstarszy kompletny rękopis hebrajski o wiele stuleci. Tłumacz Biblii musi uwzględnić różnice między tymi wersjami i podjąć przemyślaną decyzję co do wyboru właściwej lekcji. Ponieważ jednak każdy tłumacz podejmuje własną decyzję, pojawiają się różne lekcje. W przypadku NT sytuacja jest nieco inna. Istnieje obecnie prawie 5500 rękopisów czy fragmentów rękopisów greckiego NT. Dlatego też przekłady starożytne NT (łacińskie, syryjskie, koptyjskie itd.) mają mniejsze znaczenie niż wersje przekładów ST. Niemniej wymieniona wyżej liczba 5500 rękopisów zawiera około 300 000 do 400 000 wariantów, z których wiele, tak jak w przypadku badań nad ST, musi zostać krytycznie ocenionych przez tłumacza, który musi wybierać między najbardziej prawdopodobnymi lekcjami. Więcej na ten temat można przeczytać w artykule *Wiarygodność tekstu Biblii* i *Krytyka tekstu Nowego Testamentu*.

Ważne jest, aby czytelnicy niniejszego komentarza zdawali sobie sprawę z tych wszystkich kwestii, ponieważ mogą się z nimi spotkać, mając do czynienia z różnymi przekładami Biblii. Po lekturze niniejszych artykułów czytelnik zrozumie, że różnice te, w sumie niezbyt liczne i często nieistotne, wynikają z faktu, że słowo Boże doszło do nas za pośrednictwem wielu ludzi, z których każdy doświadczał własnego niepowtarzalnego losu. Dlatego też należało się spodziewać, że te zmienne losy pozostawiły niezatarty ślad na refleksji owych ludzi nad słowem Bożym, zapisanym w tekstach Biblii.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Proces formowania się Biblii
Donald S. Deer

Słowo „Biblia" pochodzi od greckiego słowa *biblia* (lm), które znaczy „księgi". „Biblia" oznacza jednak teraz ową szczególną księgę (w lp), która zawiera w sobie księgi zajmujące szczególne miejsce w życiu Kościoła. Biblia rozpoczęła swoje istnienie, kiedy tradycje, które znalazły wyraz w każdej z jej ksiąg, zostały zebrane w formie pisanej, następnie zgrupowane i wyselekcjonowane, później przepisane i w końcu przetłumaczone. Centralne miejsce w historii Biblii zajmuje objawienie Boże i odpowiedź ludu Bożego na to objawienie.

Jak zostały napisane księgi biblijne

Pierwsi chrześcijanie nie mieli takiej Biblii, jaką my mamy dzisiaj, ponieważ pewne jej części nie zostały jeszcze napisane. Ponadto dopiero znacznie później wszystkie jej części można było zebrać w jeden tom, aby utworzyć z nich jedną księgę. Początkowo różne części Biblii egzystowały oddzielnie jako pojedyncze księgi, a dopiero później jako oddzielne grupy ksiąg, takie jak zbiór czterech Ewangelii.

Na początku I wieku naszej ery jedynymi księgami Biblii, jakie chrześcijanie mieli w formie pisanej, były te, które stanowiły autorytatywną literaturę pisaną, czyli „Pismo (Pisma)", i którymi posługiwali się współcześni im Żydzi. Literatura ta, później wzbogacona o inne dzieła, stała się ostatecznie znana chrześcijanom jako Stary Testament.

Ta żydowska literatura formowała się na przestrzeni ponad tysiąca lat i poprzedzał ją okres przekazywania poszczególnych jednostek starszych tradycji, takich jak „Pieśń zwycięstwa" w Sdz 5. Innymi słowy, zawartość ST stale się powiększała. Znajdujemy odniesienie do wcześniejszej tradycji w 2 Krl 22,8, gdzie czytamy, że arcykapłan Chilkiasz znalazł w świątyni „księgę Prawa", która zaginęła. Uczeni identyfikowali tę zagubioną i odnalezioną księgę jako przynajmniej część Księgi Powtórzonego Prawa.

W NT jeden z autorów wprowadza nas za kulisy, zdradzając, w jaki sposób powstała pisemna wersja Ewangelii. W Łk 1,1-4 autor mówi nam, że wydanie Ewangelii poprzedziła tradycja, w tym głoszenie jej ustnie, a tradycję z kolei poprzedziło wydarzenie historyczne albo seria takich wydarzeń.

Ireneusz (ok. 130 – ok. 200), biskup Lyonu jako pierwszy użył terminu „Nowy Testament" na określenie nowej literatury chrześcijańskiej, opowiadającej o Jezusie i rodzącym się Kościele. Od tego czasu można było też mówić o „Starym Testamencie". Określenie obu Testamentów jako „Biblii" wywodzi się od Jana Chryzostoma (ok. 347-407), biskupa Konstantynopola.

Nie wiemy, kto napisał większość ksiąg Biblii, chociaż późniejsza tradycja przypisała im autorów. Wiemy jednak, że proces pisania ksiąg trwał nie tylko przeszło tysiąc lat i w wielu różnych miejscowościach na różnych kontynentach, ale także, że pisano je w trzech różnych językach: ST głównie w hebrajskim, chociaż częściowo też w aramejskim (dwa słowa w Rdz 31,47; Ezd 4,8-6,18; 7,12-26; Jr 10,11; Dn 2,4b-7,28), a niektóre księgi deuterokanoniczne ST i wszystkie w NT języku w greckim.

Częściowo tłem tego procesu pisania było pozostawanie Palestyny i reszty wschodniej części regionu śródziemnomorskiego przez ponad tysiąc lat, łącznie z czasami Chrystusa i wczesnego Kościoła, pod dominacją kolejno następujących po sobie imperiów: Egiptu, Asyrii, Babilonii, Persji, Grecji i Rzymu. A zatem w Biblii znajdują odbicie nadzieje i dążenia małego narodu żyjącego pod władzą obcych mocarstw. Bóg Biblii jest Bogiem ludu, który dąży do wyzwolenia się spod ucisku obcej władzy.

Do dziedzictwa dominacji greckojęzycznego, macedońskiego władcy, Aleksandra Wielkiego, i jego następców nad tą częścią świata, należało m.in. rozprzestrzenienie się pewnej formy języka greckiego, znanej jako *koine* („wspólny, powszechny"), którą posługiwano się powszechnie aż do czasów imperium rzymskiego. Dz 21,37 piszą o urzędniku rzymskim, który rozmawia z Pawłem Apostołem w języku greckim. I właśnie w tym „powszechnym" języku greckim pisali Paweł Apostoł i inni autorzy NT, chociaż takie księgi, jak Ewangelie, opierały się, przynajmniej częściowo, na wcześniejszej tradycji, przekazywanej ustnie w języku aramejskim.

Inne znaczące momenty w historii także pozostawiły określone piętno na pisarzach i zbieraczach tradycji, które znalazły wyraz w Biblii: wyjście Hebrajczyków z Egiptu pod wodzą Mojżesza i otrzymanie przezeń Prawa na Synaju; zjednoczenie ludu izraelskiego pod berłem króla Dawida; podbój Królestwa Północnego przez Asyrię; zniszczenie świątyni Salomona i wygnanie znacznej części mieszkańców Królestwa Południowego do Babilonii oraz ich powrót w okresie perskim; prześladowanie Żydów przez syryjskich następców Aleksandra Wielkiego i zniszczenie świątyni Heroda przez Rzymian w 70 r. po Chr.

Zbieracze tradycji biblijnych nie zawsze rezygnowali z pokrywających się z sobą tradycji. Księga Psalmów powstała z istniejących pierwotnie pięciu oddzielnych ksiąg czy zbiorów psalmów, ale kiedy połączono je w jeden zbiór, Ps 14 (=Wlg Ps 13) i Ps 53 (=Wlg Ps 52) zostały zachowane, chociaż zasadniczo jest to jeden i ten

sam psalm. Ponieważ Mateusz przedstawia naukę Jezusa w pięciu mowach, występowanie zasadniczo tej samej nauki w Mt 5,29-30 i 18,8-9 można wytłumaczyć w ten sam sposób.

Pewne opowiadania powtarzano, ponieważ istniała potrzeba takiego ich ujęcia, aby odpowiadały wymaganiom nowej sytuacji w życiu ludu Bożego. Najobszerniejszy blok powtórzonego materiału w ST pojawia się w 1 Krn 10-2 Krn 36, w rozdziałach, które w przybliżeniu obejmują fakty i wydarzenia znane z 1 Sm 31-2 Krl 25, a mianowicie historię ludu izraelskiego od śmierci Saula do upadku Jerozolimy.

W NT samo istnienie czterech różnych Ewangelii dostarcza najbardziej wymownego przykładu wielu tradycji. Każda Ewangelia na swój własny sposób opowiada o życiu i działalności Jezusa, o czym świadczą np. rozbieżności w określeniu czasu wystąpienia Jezusa w świątyni. Duża zgodność istnieje w opowiadaniach o męce – cierpieniu i śmierci Jezusa na krzyżu – które mogły być punktem wyjścia i uformowania się każdej z Ewangelii. Są również przypadki nieznacznego pokrywania się tradycji, np. trzy różne relacje o przekazaniu Mojżeszowi dziesięciu (albo więcej) przykazań: nie tylko w Wj 20, ale także w Wj 34 i Pwt 5. Pojawiają się też trzy różne opowiadania o nawróceniu się czy powołaniu Szawła/Pawła: Dz 9; 22 i 26. Duża część materiału w Liście do Kolosan występuje także w Liście do Efezjan; podobnie wiele wersetów w Liście św. Judy ma paralele w Drugim Liście św. Piotra.

Każda wspólnota wiary stworzyła literaturę w odpowiedzi na swoje potrzeby, co znalazło wyraz w różnych gatunkach literackich: historii, proroctwach, kodeksach praw, przysłowiach, przypowieściach, legendach, alegoriach, modlitwach, hymnach, rytuałach, listach apokaliptycznych (wizjach przyszłości), mowach, tradycyjnych opowiadaniach religijnych o początkach, przymierzach, a nawet podręcznikach dla piastunów urzędów kościelnych.

Nie ma wśród uczonych ostatecznej zgody co do kolejności, w jakiej zostały napisane różne księgi obu Testamentów, Starego i Nowego, ani co do dokładnej daty ich powstania. Powszechnie przyjmuje się, że Księga Amosa była jedną z najwcześniej napisanych ksiąg, a Księga Daniela jedną z najpóźniejszych ksiąg ST, które są wspólne dla Żydów, protestantów i katolików. Księgi Judyty i Mądrości, nie wchodzące do zbioru ksiąg Biblii hebrajskiej (żydowskiej) ani większości Biblii protestanckich, ale należące do kanonu ksiąg ST w Bibliach katolickiej i prawosławnej (por. niżej *Jak zbierano i selekcjonowano księgi biblijne*), zostały napisane prawdopodobnie znacznie później. Pierwszy List do Tesaloniczan także dość powszechnie uważa się za jedną z najwcześniejszych, a Drugi List św. Piotra za jedną z najpóźniejszych ksiąg NT. Trzeba zauważyć, że listy Pawła uważa się za napisane i zebrane wcześniej niż Ewangelie, chociaż w naszych Bibliach umieszcza się je po Ewangeliach. Podobnie, chociaż „Prorocy" następują po „Pięciu Księgach Mojżesza" czy „Prawie" (Księga Rodzaju – Księga Powtórzonego Prawa) w Biblii hebrajskiej, niektóre spośród ksiąg należących do „Proroków" mogły zostać w rzeczywistości napisane wcześniej niż „Prawo".

Informacja o formowaniu się każdej księgi Biblii podana jest we wprowadzeniu do każdej z nich.

Jak zbierano i selekcjonowano księgi biblijne

Nie wszystkie napisane księgi przetrwały. Należy do nich na przykład *Księga Jaszar*, wzmiankowana w Joz 10,13 i 2 Sm 1,18. Są też inne księgi, które dawniej stanowiły część niektórych Biblii chrześcijańskich, ale których nie umieszcza się już w większości naszych Biblii, chociaż przetrwały do naszych czasów, a więc *List Barnaby*, *Pasterz* Hermasa i *Pierwszy i Drugi List Klemensa*. *List Barnaby* i *Pasterz* Hermasa znajdują się w *Codex Sinaiticus*, pochodzącym z IV w., ale nie występują w naszych obecnych Bibliach. *Pierwszy i Drugi List Klemensa* jednak, zamieszczone w *Codex Aleksandrinus*, manuskrypcie Biblii z V w., zostały włączone – wraz z *Konstytucjami apostolskimi* – do NT koptyjskiego Kościoła prawosławnego, powiększając liczbę ksiąg NT do trzydziestu.

Inne jeszcze księgi musiały długo czekać na akceptację. Chrześcijaństwo wschodnie nie chciało uznać Apokalipsy (Objawienia) św. Jana, a chrześcijaństwo zachodnie nie kwapiło się z włączeniem do kanonu Listu do Hebrajczyków. Do innych ksiąg nowotestamentowych, które były przedmiotem największych dyskusji, należał List św. Jakuba, Drugi List św. Piotra, Drugi List św. Jana, Trzeci List św. Jana i List św. Judy. Do najbardziej spornych ksiąg ST należała Księga Estery, Księga Przysłów, Księga Koheleta (Eklezjastesa), Pieśń nad Pieśniami i Księga Ezechiela.

Do dzisiaj Biblie różnych odgałęzień chrześcijaństwa mają różną zawartość. Rzymskokatolicy na swojej oficjalnej liście ksiąg („kanonie") mają siedem ksiąg ST, które nazywają „deuterokanonicznymi" (tzn. należącymi do drugiego kanonu), a mianowicie Księgę Tobiasza, Księgę Judyty, Pierwszą i Drugą Księgę Machabejską, Księgę Mądrości, Księgę Syracha (Eklezjastyka) i Księgę Barucha. Nazywa się je „deuterokanonicznymi", ponieważ nie zostały włączone do Biblii hebrajskiej, której zawartość określono jako „protokanoniczną", czyli należącą do pierwszego kanonu. Księgi deuterokanoniczne zostały uwzględnione w przekładzie greckim, znanym jako Septuaginta (LXX), oraz w przekładzie łacińskim znanym jako Wulgata. Ich włączenie do ST powiększyło liczbę ksiąg w Bibliach katolickich do czterdziestu sześciu. Księgi deuterokanoniczne, wraz z trzema innymi, *Trzecią i Czwartą Księgą Ezdrasza* i *Modlitwą Manassesa* oraz

dodatkami do Księgi Daniela i Księgi Estery, należą do tych, które protestanci nazywają „apokryfami", przejmując określenie wprowadzone przez Hieronima. Zostały one włączone do Biblii protestanckich, w tym do King James Version (Authorized Version), ale w XIX w. niektóre kręgi protestantów zaczęły coraz częściej pomijać je w swoich Bibliach. Między 1827 a 1939 r. protestanci nie dokonywali nowych przekładów tych ksiąg na język angielski. Dopiero po 1939 r. powstało kilka nowych przekładów. Wiele protestanckich wersji Biblii jest teraz dostępnych w dwóch wydaniach – z księgami i bez ksiąg nazywanych „apokryfami". W Bibliach protestanckich wszystkie księgi apokryficzne są zgrupowane między ST a NT, a nie jak w greckiej Septuagincie włączone między księgi ST.

Istnieją też ekumeniczne wersje Biblii, sporządzone z pełnym zaangażowaniem przedstawicieli różnych wspólnot chrześcijańskich na każdym etapie procesu tłumaczenia. Francuskie *Traduction oecuménique de la Bible* powstało dzięki połączonym wysiłkom katolików i protestantów oraz uczonych prawosławnych, którzy dokonali korekty dzieła. Chcąc odpowiedzieć oczekiwaniom judaizmu w wersji tej (protokanoniczne) księgi ST są ułożone w kolejności, w jakiej występują one w Biblii hebrajskiej (w naszej Biblii kolejność jest inna), oraz są zaopatrzone w liczne noty nawiązujące do tradycji żydowskich.

Dla Żydów jedynymi księgami, które mogły się znaleźć w ich Biblii, „Biblii hebrajskiej", były te, które katolicy i protestanci nazywają „Starym Testamentem", bez ksiąg „deuterokanonicznych" czy „apokryficznych". Chociaż nie podjęto żadnej ostatecznej decyzji co do zawartości tej Biblii aż do II w. po Chr., księgi, które zostały w nią włączone, były zbierane i selekcjonowane na długo przedtem. Liczono je w taki sposób, aby było ich razem dwadzieścia cztery, zgrupowane w trzech częściach. Żydzi nie od razu uznali te wszystkie trzy części za Pismo Święte. Pierwsza część czy zbiór był znany jako „Prawo", czyli „Tora"; nosił też nazwę „Pięcioksiąg Mojżesza", czyli „Pentateuch". Część ta zawierała pięć pierwszych ksiąg Biblii hebrajskiej: Księgę Rodzaju, Księgę Wyjścia, Księgę Kapłańską, Księgę Liczb i Księgę Powtórzonego Prawa. Księgi te uważano za najważniejszą część Biblii hebrajskiej. Kiedy później zaczęto je tłumaczyć ustnie na język aramejski, wolno je było przekładać w tempie jeden werset na raz. Drugą część, „Proroków", wolno było już tłumaczyć w tempie trzy wersety na raz. „Prorocy" zawierają Księgę Jozuego, Księgę Sędziów, Pierwszą i Drugą Księgę Samuela oraz Pierwszą i Drugą Księgę Królewską i te, które w terminologii chrześcijańskiej nazywają się księgami prorockimi, a więc Księgę Izajasza, Księgę Jeremiasza i Księgę Ezechiela oraz pisma proroków mniejszych, od Księgi Ozeasza do Księgi Malachiasza.

Ostatnia, trzecia część, nosząca nazwę „Pisma", zawiera księgi poetyckie (Ksiega Psalmów, Księga Hioba i Księga Przysłów), „pięć zwojów" (Księga Rut, Pieśń nad Pieśniami, Księga Koheleta, Lamentacje i Księga Estery), proroctwo (Księga Daniela) i historię (Księga Ezdrasza, Księga Nehemiasza i Pierwsza i Druga Księga Kronik). Zauważmy, że ostatnią księgą w tym podziale jest (Druga) Księga Kronik, co może wyjaśniać zawartą w Łk 11,50-51 aluzję do okresu od stworzenia świata do zamordowania Zachariasza (2 Krn 24,20-22). Odpowiadałoby to porządkowi, którego początkiem byłaby Księga Rodzaju, a końcem (Druga) Księga Kronik. Do akceptacji tej trzeciej części doszło znacznie później, i to stopniowo.

Ta „Biblia hebrajska" liczy obecnie w przekładach angielskich trzydzieści dziewięć ksiąg i pod tym względem jest identyczna z protestanckim ST, chociaż, jak widzieliśmy, kolejność ksiąg jest inna. Kolejność ksiąg ST w Bibliach katolickiej i protestanckiej jest zbliżona do kolejności ksiąg w greckiej Septuagincie, ale nie identyczna z nią. Zauważmy, że to, co katolicy tradycyjnie nazywają „apokryfami", stanowi jeszcze inną grupę około sześćdziesięciu ksiąg, obejmującą np. *Księgę Henocha (etiopską)*, do której nawiązuje Jud 14-15. Te same księgi są nazywane przez większość protestantów „pseudoepigrafami".

Analogicznie do powstawania różnych zbiorów ST ukształtowały się zbiory różnych rodzajów ksiąg, które odpowiadały na zapotrzebowanie rozwijającego się Kościoła chrześcijańskiego: Ewangelie, Dzieje Apostolskie, listy i Apokalipsa św. Jana. Ostateczną decyzję co do zawartości (katolickiej) Biblii chrześcijańskiej podjął Kościół rzymskokatolicki na Soborze Trydenckim 8 kwietnia 1546 r. Wschodnie Kościoły prawosławne zadecydowały o zawartości swojej Biblii w 1672 r. na synodzie w Jerozolimie; włączyły one do niej większość ksiąg „deuterokanonicznych". Święty Synod wschodniego Kościoła prawosławnego zwołany w 1950 r. dodał do niej *Trzecią Księgę Machabejską*, *Czwartą Księgę Machabejską* (w apendyksie) i *Psalm 151*.

Protestanci nigdy nie podjęli i nigdy nie podejmą żadnej powszechnie wiążącej decyzji w tej kwestii, ponieważ nie istnieje żadna autorytatywna instancja, która może przemawiać w imieniu ich wszystkich. Większość protestantów wyraża opinię, żeby nie używać „deuterokanonicznych" czy „apokryficznych" ksiąg ST, ale czytania z tych ksiąg są włączone do lekcjonarzy anglikańskich i episkopalnych. Rzymskokatolicy, protestanci i wyznawcy wschodniego prawosławia przyjmują te same dwadzieścia siedem ksiąg w swoich NT: cztery Ewangelie, Dzieje Apostolskie, dwadzieścia jeden listów i Apokalipsa św. Jana.

Nie wszystkie etiopskie Biblie prawosławne mają te same księgi, chociaż zawsze zawierają one osiemdziesiąt jeden ksiąg, w tym czterdzieści sześć ksiąg ST i trzydzieści pięć ksiąg NT albo pięćdziesiąt cztery księgi ST i dwadzieścia siedem ksiąg NT. W przypadku gdy NT liczy trzydzieści pięć ksiąg, wówczas włącza się do niego następujące księgi: (cztery fragmenty) *Sinodos*, (dwa fragmenty) *Księgi przymierza*, (jedną sekcję z trzech) *Listów Klemensa* i *Didaskalia*.

Pod koniec IV w. wiele Kościołów wschodnich posługiwało się NT zawierającym dwadzieścia dwie księgi, bez Drugiego Listu św. Piotra, Drugiego i Trzeciego Listu św. Jana, Listu św. Judy i Apokalipsy św. Jana. Kościoły nestoriańskie zachowały ten kanon z dwudziestoma dwiema księgami.

Każda wspólnota wiary zachowała te księgi, które najlepiej odpowiadały jej potrzebom. Wspólnota żydowska odbudowała swoją świątynię i odnowiła swe życie religijne w Palestynie w okresie restauracji po powrocie z wygnania babilońskiego, opierając się na prawach, które Bóg nadał Izraelitom za pośrednictwem Mojżesza. W związku z tym powstała konieczność sporządzenia pierwszego zbioru i pierwszej selekcji ksiąg, które opowiadały o wydarzeniach przeszłości aż do czasów Mojżesza, od Księgi Rodzaju do Księgi Powtórzonego Prawa; wspólnota dokonała tego wyboru nie później niż do 400 r. przed Chr. Ten zbiór pięciu ksiąg nazwano później Prawem albo Księgami Mojżesza i stał się on najważniejszym przewodnikiem w sprawach wiary i praktyki odnowionej wspólnoty, przyczyniając się do określenia jej tożsamości. Do dnia dzisiejszego wspólnota samarytańska uważa te pięć ksiąg za swoją jedyną Biblię.

Kiedy pojawiła się potrzeba dalszego określenia tożsamości Żydów i potwierdzenia jej w obliczu religijnej, kulturalnej i politycznej konfrontacji z Aleksandrem Wielkim i jego następcami w okresie hellenistycznym, wspólnota żydowska dodała do Pięcioksięgu drugi zbiór, „Proroków" (ok. 200 r. przed Chr.). Ostateczny cios zadało wspólnocie zdobycie Jerozolimy i zniszczenie (drugiej) świątyni przez Rzymian w 70 r. po Chr. Żydzi, pozbawieni ojczyzny i świątyni, zaczęli szczególną wagę przywiązywać do swoich świętych ksiąg. W II w. po Chr. mogli już ustalić kształt trzeciego zbioru, „Pism", wśród których szczególne miejsce zajmowała Księga Psalmów, o czym świadczy Łk 24,44. Chociaż naród żydowski był rozproszony, przetrwał przez stulecia dzięki wspólnemu przywiązaniu do tych samych świętych tekstów.

Chrześcijanie przyjęli Pismo Święte żydowskie jako swoje własne. Początkowo jedyną Biblią greckojęzycznych chrześcijan była grecka Septuaginta (LXX), wersja zwykle cytowana w NT. Wersję tę chrześcijanie uznawali do tego stopnia za własną, że Żydzi poczuli się nawet zobligowani do sporządzenia nowych przekładów swych świętych tekstów na język grecki, aby odróżnić siebie od chrześcijan. Chrześcijanie bowiem posługując się żydowskim Pismem Świętym, interpretowali je w świetle przyjścia Chrystusa. Chrześcijańską interpretację świętych pism żydowskich, do których Jezus odwoływał się jako do „Mojżesza i Proroków", zapoczątkował sam Jezus swoim sposobem odczytywania owych pism. Ten sposób czytania „Mojżesza i Proroków" przejęli Jego uczniowie, którzy z kolei przekazali go innym i rozwinęli na użytek chrześcijan.

Chrześcijanie w końcu i z konieczności musieli, przez analogię, przyznać swoim własnym tradycjom ten sam autorytet, jaki przyznali świętym pismom żydowskim. W miarę jak wymierali naoczni świadkowie, chrześcijanie uświadomili sobie konieczność zachowania pisanych relacji o słowach i czynach Chrystusa. A zatem zaczęli je gromadzić i jednocześnie selekcjonować, pozbywając się ostatecznie konkurencyjnych ewangelii, takich jak *Ewangelia Piotra*, do której jeszcze nawiązywał Orygenes (185-214). Do 200 r. istniał już kanon, który obejmował cztery Ewangelie, zbiór listów Pawła, Dzieje Apostolskie, Pierwszy List św. Piotra i Pierwszy List św. Jana. Później, ale niekoniecznie w podanej kolejności, dodawano inne księgi, głównie te, których włączenie do kanonu odwlekano najdłużej: List do Hebrajczyków, List św. Jakuba, Drugi List św. Piotra, Drugi List św. Jana, Trzeci List św. Jana i Apokalipsę św. Jana. Podobnie jak w przypadku ST, w którym Prawo miało pierwszeństwo przed innymi częściami, tak w NT prymat przyznano czterem Ewangeliom, a listy przypisywane Pawłowi miały poprzedzać listy przypisywane innym apostołom.

Już jednak w II w. (ok. 140 r.) Marcjon zredukował liczbę Ewangelii do jednej. W jego Biblii znalazły miejsce tylko Ewangelia Łukasza i dziesięć listów Pawła, a więc zostały z niej wykluczone reszta ksiąg NT i wszystkie święte pisma żydowskie. Marcjon pobudził tym Kościół do działania, zmuszając go do obrony miejsca „Mojżesza i Proroków" w kanonie i do zdecydowania, które z istniejących Ewangelii zatwierdzić jako Ewangelie prawomocnie używane w Kościele.

Inną próbę zredukowania kanonu podjął (ok. 160 r.) przywódca Kościoła syryjskiego, Tacjan. Połączył on cztery Ewangelie w jedną harmonię o charakterze ciągłym, nazwaną *Diatessaronem* („od czterech do jednej"), który przekładano na różne języki przez wiele późniejszych stuleci. Kościół jednak, trwając przy świadectwie Ireneusza, utrzymał niezależne świadectwa utrwalone w poczwórnej Ewangelii.

Inne grupy, np. ebionici, gnostycy i montaniści, dokonały własnej selekcji ksiąg, które miały stanowić ich kanon; nie wszystkie z wybranych przez nie ksiąg były używane przez resztę chrześcijan. Ponieważ owe grupy zostały uznane za „heretyckie", Kościół poczuł się zmuszony do określenia granic własnego Pisma Świętego. Niedawno niektórzy uczeni zaproponowali, żeby gnostycką *Ewangelię Tomasza* dołączyć do czterech tradycyjnych Ewangelii, ale propozycja ta nie zyskała szerszej aprobaty.

Na przyspieszenie procesu gromadzenia i selekcji (kanonizacji) ksiąg NT miały wpływ także inne czynniki. Należała do nich konieczność dostarczenia pewnych reguł przewodnich Kościołowi, który zaczął świadomie przygotowywać się na dłuższą egzystencję, zdawszy sobie sprawę, że koniec czasu nie nastąpi tak szybko, jak początkowo oczekiwano. Jeszcze ważniejsza, w obliczu prześladowań, okazała się konieczność ustalenia, za które księgi warto było umierać. W 303 r. rzymski cesarz Dioklecjan rozpoczął prześladowania chrześcijan w

całym imperium, w czasie których zdarzało się, że wierzących skazywano na śmierć za odmowę oddania w ręce prześladowców chrześcijańskich pism świętych.

W czasach wcześniejszych bezpośredni albo pośredni związek różnych ksiąg NT z jednym z apostołów i „prawdziwą" naukę zawartą w tych księgach uważano za ważne czynniki rozstrzygające o włączeniu ich przez Kościół do „Pisma Świętego", ale w miarę upływu czasu najważniejszym kryterium w tym procesie stało się najpowszechniejsze korzystanie z tych ksiąg przez największą liczbę chrześcijan na największym obszarze.

Jak przepisywano księgi biblijne

Decyzji o kolejności ksiąg między dwiema okładkami kompletnej Biblii, składającej się ze ST i NT, nie można było podjąć, dopóki Biblie nie przybrały obecnego fizycznego kształtu i dopóki wszystkich ksiąg nie spisano na kartach, które można było połączyć z sobą w jedną księgę. Przez cały czas, kiedy Żydzi gromadzili i selekcjonowali swoje autorytatywne księgi, typową ich formą był zwój i nie więcej niż jedną z obszerniejszych „biblijnych" ksiąg można było spisać na jednym niewygodnym w czytaniu zwoju. Rękopisy NT, które przetrwały do naszych czasów, z najwcześniejszymi egzemplarzami sporządzonymi na papirusie, miały, z nielicznymi wyjątkami, formę „kodeksu", w zasadzie odpowiadającą naszej współczesnej książce, ale żaden z tych „papirusów" nie zawiera całego NT. Najstarsze istniejące kompletne manuskrypty, w których wszystkie księgi Biblii zostały połączone z sobą w jeden tom, pochodzą dopiero z IV w.; napisano je na pergaminie, sporządzonym ze skór zwierzęcych. Papier, którego zaczęto używać jako materiału piśmiennego w IX w., stał się bardziej popularny dopiero od XII i XIII w.

Aż do wynalezienia druku w XV w. wszystkie kopie były sporządzane ręcznie. Tych, którzy je kopiowali, nazywano „skrybami". Zawdzięczamy im, w większości mnichom, utrzymanie Biblii „przy życiu" przez wszystkie te najwcześniejsze stulecia. Kopiowanie ręczne było jednak procesem długotrwałym i kosztownym, i każdy rękopis przekazywał swój własny zespół błędów. Ponadto liczba kopii była ograniczona. Pojawienie się Biblii drukowanych zmniejszyło koszty i tym samym znacznie spopularyzowało Biblię.

Najstarsze manuskrypty hebrajskiego ST zawierają spółgłoski, ale nie mają samogłosek. W najstarszych greckich manuskryptach NT wprawdzie są samogłoski, ale nie ma właściwie podziału na słowa i interpunkcji. W pisowni świętych imion powszechnie stosowane są skróty; w grece sześcioliterowe imię Jezusa skraca się do dwóch liter (pierwszej i ostatniej), zapisywanych IC, albo do trzech (pierwszej, drugiej i ostatniej), zapisywanych IHC.

Skrybowie przepisywali tekst, czytając go albo słuchając, czyli pod dyktando. W jednym i w drugim przypadku mogli popełniać i faktycznie popełniali błędy. W Ap 1,5 *lusanti* („uwolnił") aż do IX w. mylnie odczytywano jako *lousanti* („zmył"), w związku z czym w King James Version znalazło się sformułowanie: „Jezus Chrystus (...) *zmył* z nas nasze grzechy swoją własną krwią", czy w Biblii jerozolimskiej: „Jezus Chrystus (...) *zmył* nasze grzechy swoją własną krwią" zamiast: „Jezus Chrystus (...) *uwolnił* nas od naszych grzechów przez swoją krew" (New American Bible) albo „Przez swoją (...) śmierć (...) Jezus Chrystus (...) *uwolnił* nas od naszych grzechów (Good News Bible [znana też jako Today's English Version]), albo: „(...) który przez swoją krew *uwolnił* nas od naszych grzechów" (BT).

Nie wszystkie zmiany dokonane przez skrybów były nieświadome; zdarzały się umyślne przeróbki tekstu, aby uniknąć tego, co wydawało się narażać na szwank tradycyjne przekonania. W 2 Sm 12,14 hebrajski tekst, na którym opierała się King James Version, mówi o „*wrogach* Pana". W Biblii Wujka odnośny tekst brzmi: „Wszelako, iżeś dał przyczynę bluźnienia nieprzyjaciołom Pańskim". Słowo „wrogach" zostało zapewne dodane do słowa „Pan", aby uniknąć sformułowania, znajdującego się w obecnych przekładach angielskojęzycznych czy w BT: „(...) odważyłeś się wzgardzić Panem", co uważano wówczas za bluźnierstwo.

Ważne odkrycia manuskryptów w XIX i XX w. umożliwiły wnikliwsze poznanie oryginalnego słownictwa tekstów ST i NT. Zapoczątkowane w 1947 r. odkrycia zwojów znad Morza Martwego (nazywa się je tak z tej racji, że zostały odnalezione w grotach w pobliżu Morza Martwego), używanych przez wspólnotę z Qumran, spowodowało wprowadzenie setek zmian w warstwie słownej obecnych przekładów Biblii. Zwoje te datuje się na od III albo II w. przed Chr. do I w. po Chr. Najwięcej zmian można znaleźć w Księdze Izajasza, ale występują one też w Księdze Rodzaju, Księdze Wyjścia, Księdze Powtórzonego Prawa, Pierwszej i Drugiej Księdze Samuela, Księdze Psalmów, Księdze Koheleta, Księdze Jeremiasza, Księdze Daniela i Księdze Habakuka. Na przykład w Iz 21,8a czytamy teraz: „I zawołał *strażnik*" (BT), a nie: „i zawołał *lew*" (BW wyd. 2 popr. 1956).

Do najważniejszych rękopisów opublikowanych w XIX w. należy *Codex Sinaiticus* i *Codex Vaticanus*, oba napisane na pergaminie i datowane na IV w., oraz *Papirus 66* i *Papirus 75*, oba przynajmniej o sto lat wcześniejsze i nazwane tak od materiału, na którym zostały napisane. We wszystkich tych czterech rękopisach brakuje J 5,3b-4 (opowiadanie o aniele, który poruszał wodę) i J 7,53-8,11 ([BT: 8,1-11], opowiadanie o kobiecie cudzołożnej). J 5,3b-4 brakuje też w łacińskiej Wulgacie Hieronima, a J 7,53-8,11 w najstarszych wersjach syryjskich i koptyjskich oraz w kilku rękopisach starołacińskich wersji. Na marginesie wielu

manuskryptów, zawierających te wersy, umieszczano asterysk świadczący, że skrybowie zdawali sobie sprawę z problematycznego ich charakteru. Świadectwo to, w połączeniu ze zróżnicowanym słownictwem i stylem tych fragmentów w porównaniu z słownictwem i stylem pozostałej części Ewangelii, doprowadziło wielu uczonych do wniosku, że opowiadania te nie należały początkowo do tekstu Ewangelii Jana, chociaż niektórzy uczeni uważają, że mogą być w nich zawarte autentyczne, niezależne tradycje. Ponieważ jednak Hieronim włączył opowiadanie o kobiecie cudzołożnej do swojej Wulgaty, Kościół katolicki uznał je za część („kanoniczną") Biblii. Natomiast fragmentu o aniele poruszającym wodę nie uważa się za kanoniczny, ponieważ brakuje go w Wulgacie Hieronima, jakkolwiek znajduje się w (późniejszej) Wulgacie sykstoklementyńskiej (1592-1598).

W naszej rekonstrukcji tekstów oryginalnych opieramy się więc nie tylko na starożytnych rękopisach hebrajskich i aramejskich ST oraz greckich rękopisach NT, ale także na greckich, aramejskich, syryjskich i łacińskich wersjach (przekładach) ST i na syryjskich, łacińskich i koptyjskich wersjach NT. Dodatkową pomoc stanowią cytaty w pismach rabinów i Ojców Kościoła oraz w rękopisach lekcjonarzy, w których teksty biblijne były podzielone na osobne jednostki przeznaczone do czytania zgodnie z porządkiem odpowiadającym praktyce liturgicznej.

Przykład pomocy, jakiej dostarczały różne wersje, można znaleźć w Oz 11,3, gdzie wersje syryjska i łacińska i do pewnego stopnia wersja grecka potwierdzają lekcję „*moje* [*swe*] ramiona", tak jak w New Jewish Version, Good New Bible, New American Bible, Revised English Bible i New Revised Standard Version, a także w BW, BT, BP, w przeciwieństwie do „*ich* ramiona" (Authorized Version) czy „*jego* ramiona", tak jak w tradycyjnym tekście hebrajskim.

Podział na rozdziały i wersety w naszych współczesnych przekładach nie był stosowany w oryginalnych rękopisach. Obecny podział na rozdziały wprowadził w XIII w. Stephen Langton, późniejszy arcybiskup Canterbury. Stosowana dzisiaj podstawowa numeracja wersetów w ST została opracowana przez dominikanina Sanctesa Paginusa w XVI w. Wersyfikacja w NT jest dziełem drukarza Roberta Stephanusa (franc. Robert Étienne), który wprowadził ją w swoim czwartym wydaniu greckiego NT w 1551 r. Pierwszą Biblią angielską z podziałem na wersety była Geneva Bible (NT 1557; Biblia, 1560).

Trzeba zauważyć, że istnieją pewne różnice w numeracji rozdziałów między Bibliami żydowską, katolicką i protestancką oraz między niektórymi Bibliami angielskimi a Bibliami przełożonymi na inne języki, zwłaszcza jeśli chodzi o ST. Trafiają się także tu i ówdzie różnice w numeracji wersetów między różnymi wersjami. Niekiedy spotykamy różnice w podziale na rozdziały i wersety, zwłaszcza w Księdze Psalmów. Na przykład, werset zapisywany w wersji Knoxa i francuskiej Maredsousa jako Ps 53,3 ma oznaczenie Ps 54,3 we wszystkich francuskich i angielskich Bibliach żydowskich, we wszystkich francuskich Bibliach katolickich i protestanckich (oprócz Maredsousa) i w niektórych angielskich Bibliach katolickich, np. New American Bible, a Ps 54,1 w innych Bibliach katolickich, np. New Jerusalem Bible i we wszystkich angielskich Bibliach protestanckich. Powodem różnicy w numeracji rozdziałów w Księdze Psalmów jest fakt, że Ps 9 i 10 w Biblii hebrajskiej stanowią jedną całość w greckiej Septuagincie i w pochodzącej od niej łacińskiej Wulgacie (i w przekładach opartych na Wulgacie); to samo dotyczy Ps 114 i 115. Natomiast wersje grecka i łacińska dzielą Ps 116 i 147 na dwie części. W rezultacie, chociaż jest sto pięćdziesiąt psalmów w wersjach hebrajskiej i łacińskiej, numeracja rozdziałów różni się między tymi wersjami od Ps 9-10 do Ps 147. Różnica zaś w liczbie wersetów w psalmach wynika z tego, że w niektórych wersjach numeruje się tytułowe wersety psalmów, a w innych nie.

Jak tłumaczono Biblię

Nie wystarczy wiedzieć, jak przebiegał proces pisania, gromadzenia i selekcjonowania oraz ręcznego przepisywania ksiąg biblijnych w najwcześniejszych stuleciach. Biblia pozostałaby dla nas niedostępną, „zamkniętą" księgą, gdyby nie została przełożona na języki współczesne. Tłumaczenie Biblii sięga wstecz przynajmniej tych czasów, kiedy większość Żydów nie mówiła już po hebrajsku i potrzebny był przekład na język aramejski, początkowo ustny, później pisemny tego, co było napisane po hebrajsku. Praktyka ta znajduje prawdopodobnie odbicie w Ne 8,7-8 – fragmencie, według którego lewici zapewne tłumaczyli tekst hebrajski na język aramejski, żeby lud mógł zrozumieć czytane Prawo. Inni Żydzi, mówiący po grecku, dokonywali przekładów całego ST na język grecki. Powstawały też przekłady na języki syryjski i łaciński. Łacińska Wulgata była przekładem, który miał się stać oficjalną wersją Kościoła katolickiego i podstawą przekładów na wiele innych języków aż do połowy XX w. Pierwszy angielski przekład Biblii powstał właśnie z wersji łacińskiej i dokonało go co najmniej dwóch ludzi związanych z Johnem Wyclifem (Wycliffe'em).

Pierwszy rzymskokatolicki przekład łacińskiej Wulgaty na angielski, rozpoczęty za rządów królowej Elżbiety I i uznany przez Kościół za odpowiedni dla katolików, był dziełem grupy katolickich emigrantów angielskich związanych z English College w północnej Francji. Przekład NT dokonany przez Gregory Martina, przeczytany i zrewidowany przez jego współpracowników, kardynała Williama Allena i Richarda Bristowa, został opublikowany po raz pierwszy w 1582 r.; ponieważ College mieściło się w Reims, przekład jest znany jako Rheims New Testament. Przekład ten wywarł wpływ na późniejszą King James Version (1611 r.), znaną w

Anglii jako Authorized Version. Tam, gdzie poprzedniczka King James Version, Bishops' Bible (1568-1602), używa słowa „zwilżenie" w Łk 8,6 i „tłuste cielę" w Łk 15,23, Rheims New Testament, za King James Version, używa bardziej współczesnego słowa „wilgoć" i odpowiedniejszego w tym kontekście „utuczone cielę" (tak również w BT).

ST należący do tego przekładu ukazał się zbyt późno, aby wywrzeć większy wpływ na Authorized Version. Po śmierci Martina w 1584 r. jego pracę nad ST dokończyli Allen i Bristow. Został on opublikowany dopiero w 1609-1610, kiedy College przeniosło się do swojego wcześniejszego miejsca w Douay i dlatego kompletna Biblia jest znana jako wersja Douay-Reims. Została ona powtórnie gruntownie poprawiona sto pięćdziesiąt lat później, począwszy od 1749 r., przez biskupa Richarda Challonera, wspomaganego przez Franciszka Blytha. Ponieważ obaj byli konwertytami z protestantyzmu, nie można się dziwić, że Authorized Version wywarła wpływ na ich rewizję wersji Douay-Reims. Ta zrewidowana wersja była podstawową wersją używaną przez rzymskokatolików aż do drugiej połowy XX w.; niekiedy mówi się o niej jako wersji Douay-Reims-Chalonner. Wersja ta została autoryzowana przez katolików amerykańskich w 1810 r. Inną wersję zatwierdzoną do użytku katolików przygotował w latach 1944-1949 monsignor Ronald A. Knox; ona również opierała się na łacińskiej Wulgacie, ale jej zaletą było zastosowanie nowocześniejszego słownictwa. Została autoryzowana do użytku w Wielkiej Brytanii przez rzymskokatolicką hierarchię Anglii i Walii oraz hierarchię Szkocji.

Pierwsze angielskie tłumaczenie NT i części ST z języków oryginału było dziełem Williama Tyndale'a; po jego nowym przekładzie NT (1526 r.), Pięcioksięgu (1530 r.) i Księgi Jonasza (1531 r.) szybko nastąpiła długa seria rewizji, począwszy od King James Version, czyli Authorized Version (1611 r.), przez Revised Standard Version (1946-1971), aż do New Revised Standard Version (1989). Przekłady na współczesne języki z języków oryginału i niezależne od tradycji Tyndale'a/Authorized Version pochodzą z początku XX w., począwszy od Twentieth Century New Testament (1898-1904); niektóre wprowadzone w nich innowacje można znaleźć w takich późniejszych wersjach, jak Goodspeed's New Testament (1923-1948), New English Bible (1961-1970) i jej rewizja, Revised English Bible (1989 r.), Good News Bible (1966-1979) i Contemporary English Version (1991-1995).

Rzymskokatolickie przekłady oparte na językach oryginału zawdzięczają swoje powstanie encyklice Piusa XII *Divino Afflante Spiritu* opublikowanej 30 września 1943 r. oraz Konstytucji *O Objawieniu Bożym* (*Dei Verbum*) ogłoszonej przez Sobór Watykański II 18 listopada 1965 r. W tej ostatniej czytamy (6,22) m.in., że „wierni Chrystusowi winni mieć szeroki dostęp do Pisma Świętego" i że „(...) Kościół stara się (...), by opracowano odpowiednie i ścisłe przekłady na różne języki, zwłaszcza z oryginalnych tekstów Ksiąg świętych". Dwa najważniejsze katolickie przekłady, powstałe w drugiej połowie XX w. w nowej sytuacji stworzonej przez dwa wymienione wyżej dokumenty, to New American Bible i (brytyjskie) angielskie przekłady Jerusalem Bible (1966 r.) i jej zrewidowanej wersji New Jerusalem Bible (1985 r.).

New American Bible (1970-1986) jest standardową Biblią katolików amerykańskich i dziełem katolickich uczonych amerykańskich przy współpracy kilku uczonych protestanckich. Pierwsze tłumaczenie NT, sponsorowane przez Episcopal Committee for the Confraternity of Christian Doctrine, zostało opublikowane w 1941 r. jako Confraternity New Testament. Była to kolejna rewizja wersji Douay-Reims-Challoner i opierała się na łacińskiej Wulgacie. Z chwilą jednak ogłoszenia *Divino afflante Spiritu* w 1943 r., odpowiadający tej wersji ST, którego edycja była w toku, został wznowiony, już nie jako rewizja Douay-Reims-Challoner, oparta na Wulgacie, ale jako całkowicie nowa wersja oparta na językach oryginału; jego edycję ukończono w 1969 r. Nowy przekład NT, tym razem oparty na wersji greckiej, został ukończony w porę, tak że oba Testamenty, Stary i Nowy, mogły być wydrukowane jako kompletna Biblia w 1970 r. NT został zrewidowany w 1986 r., a Księga Psalmów w 1991 r.

Angielskie (brytyjskie) przekłady Jerusalem Bible (1966 r.) w znacznym stopniu opierały się na francuskim tłumaczeniu Bible de Jérusalem, ale przekładu New Jerusalem Bible (1985 r.) dokonano bezpośrednio z języków oryginału. Obszerne wprowadzenia i przypisy w obu wydaniach opierały się na francuskiej Bible de Jérusalem (wyd. 1, 1955; wyd. 2, 1973). Są także wydania mające imprimatur, Revised Standard Version (1952 r.), początkowo sponsorowana przez National Council of the Churches of Christ w Stanach Zjednoczonych Ameryki, i Good News Bible (1979 r.), początkowo sponsorowana przez American Bible Society. Obie wymienione wersje amerykańskie ukazały się także w wydaniach brytyjskich, z odpowiednimi adaptacjami językowymi.

Należy zauważyć, że Kościoły rzymskokatolickie Anglii, Walii, Irlandii i Szkocji należały do tych Kościołów, które zaplanowały i kierowały przekładem New English Bible i Revised English Bible. „Ewangeliccy" (konserwatywni albo fundamentalistyczni) protestanci początkowo często sprzeciwiali się z powodów teologicznych nowym przekładom czy rewizjom, zwłaszcza Revised Standard Version. W drugiej połowie XX w. wydali jednak kilka własnych wersji, np. Modern Language Bible (1945-1969), Amplified Bible (1959-1987), New American Standard Bible (1963-1971), Living Bible (1967-1976, oparta raczej na innych wersjach angielskich niż tłumaczona z języków oryginału) i jej rewizja, New Living Translation (1966, oparta na językach oryginału), New International Version (1973-1984), New King James Version (1979-1982) i New Century Version (1987 r.). Wspólną tendencją wymienionych wersji jest „harmonizacja" fragmentów, które

wydają się nie zgadzać ze sobą. 2 Sm 8,18b w większości protestanckich, katolickich i żydowskich wersji (i BT) brzmi: „A synowie Dawida byli *kapłanami*", przekład, którego wszystkie „ewangelickie" wersje starają się za wszelką cenę uniknąć, ponieważ w Lb 3,10 czytamy, że tylko synom Aarona wolno było pełnić służbę kapłańską, a wiadomo, że Dawid nie był potomkiem Aarona.

Polskie przekłady Biblii

Pierwszym pewnym śladem polskich przekładów Biblii są cytaty z niej w kazaniach świętokrzyskich (początek XIV w.). Z XIV w. pochodzi *Psałterz Floriański* z tekstem psalmów w języku łacińskim, polskim i niemieckim. W XV w. istniał przekład Biblii, wykonany pod patronatem żony króla Jagiełły, znany jako Biblia Królowej Zofii; przetrwał z niej jeden tom ST (zaginiony w czasie II wojny światowej) i fragmenty z drugiego.

Pierwszą księgą biblijną w całości wydrukowaną po polsku była księga Koheleta (1522 r.), po niej wydano wiele psałterzy: „krakowski" z 1532 r., *Żołtarz Dawidów* księdza Walentego Wróbla z 1539 r. i *Psałterz Dawidów* Mikołaja Reja, zapewne z 1541 r. Psalmy i później chętnie tłumaczono i wydawano osobno, wymieńmy tu przekłady wierszowane Jakuba Lubelczyka (1558 r.), a zwłaszcza Jana Kochanowskiego (1579 r.).

Pierwszy kompletny polski NT, w przekładzie luteranina Stanisława Murzynowskiego, ukazał się w 1551-1553 w Królewcu. Analogiczne wydanie katolickie wyszło w 1556 r. w Krakowie; oparte było na przekładzie dawniejszym (potem zaginionym), być może przygotował je kronikarz Marcin Bielski. Całe Pismo Święte przetłumaczył z łaciny ksiądz Jan Nicz, występujący jako Jan Leopolita („lwowianin"), wydano je w Krakowie w 1561 r.

Brzeska (radziwiłłowska) z 1563 r., Biblia Nieświeska arianina Szymona Budnego, w całości wydana w 1572 r. i dwa przekłady samego NT. Później protestanci polscy używali głównie Biblii Gdańskiej wydrukowanej w 1632 r. Potoczne nazwy tych Biblii pochodzą od miejsc wydania.

Niewątpliwie najważniejszy polski przekład biblijny tej epoki został stworzony przez jezuitę, księdza Jakuba Wujka (1540-1597). Jego NT ukazał się w 1593 r., Psalmy w 1594 r., całość w 1599 r. Przekład ten korzystał nie tylko z łacińskiej Wulgaty, lecz także z języków oryginalnych i ze starożytnego greckiego przekładu ST. Pod względem wierności i piękna języka został uznany za najlepszy, stał się więc tekstem klasycznym polskiej teologii i literatury. Do połowy XX w. pozostał dominującym polskim tłumaczeniem biblijnym, choć wydania nowsze przeważnie odchodzą od brzmienia pierwotnego, dostosowując polszczyznę Wujka do nowszych standardów ortograficznych i gramatycznych.

Do II wojny światowej dokonano wielu nowszych, ale tylko częściowych przekładów Biblii na polski; najoryginalniejsze z nich to hebrajsko-polskie wydania ksiąg ST przygotowane przez Izaaka Cylkowa (1883-1914). Odnotować też można synoptyczny przekład Ewangelii ks. Władysława Szczepańskiego (1914 r.) i przekłady ksiąg hebrajskich ks. Józefa Kruszyńskiego (1926-1939); kilkakrotnie przekładano same Psalmy.

W okresie powojennym bardzo rozpowszchniony był przekład NT z łaciny dokonany przez ks. Eugeniusza Dąbrowskiego (1947 r.), nawiązujący do tradycji Wujkowej. Pewną popularność zyskał też przekład NT z greki ks. Seweryna Kowalskiego (1957 r.), mający jednak w dużym stopniu charakter parafrazy. Od 1958 r. ukazują się serie komentarzy do ksiąg ST i NT ze stosunkowo dosłownymi przekładami.

Najbardziej znany obecnie przekład polski Pisma Świętego to Biblia Tysiąclecia (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*), wydana w 1965 r. z okazji tysiąclecia chrztu Polski. Jest to dzieło zbiorowe wielu tłumaczy; głównym redaktorem jest o. Augustyn Jankowski. Miała ona wiele wydań, kolejno poprawianych; obecnie w przygotowaniu jest wydanie szóste. Na Biblii Tysiąclecia opierają się czytania biblijne w liturgii.

Inny kompletny przekład biblijny to tzw. Biblia Poznańska (1973-1975), tłumaczenie zbiorowe opatrzone dość obszernymi objaśnieniami, wznawiane w czterech tomach. W 1997 r. własny przekład wydał ks. biskup Kazimierz Romaniuk. W 1975 r. wyszedł nowy przekład protestancki (bez ksiąg deuterokanonicznych); protestanci wydali też NT w języku potocznym i współpracują w powstającym obecnie przekładzie ekumenicznym. Bardziej specjalistyczny charakter mają *Grecko-polski Nowy Testament* (ks. Remigiusz Popowski, Michał Wojciechowski, 1993 r.) i synopsa Ewangelii (Michał Wojciechowski, 1997 r.). Księgi Biblii tłumaczą też literaci, najwięcej Roman Brandstaetter (księgi poetyckie ST, NT bez listów) oraz Czesław Miłosz (głównie poezja Starego Testamentu).

Michał Wojciechowski

Między 1962 a 1985 r. New Jewish Publication Society wydało Tanach, znany także jako New Jewish Version. Na obwolucie tej księgi widnieje napis: „Standardowa Biblia żydowska dla świata anglojęzycznego". W odróżnieniu od rzymskokatolickich i protestanckich wersji ST zawiera ona celowo mało odniesień do lekcji znajdujących się w zwojach znad Morza Martwego (Qumran) i do lekcji w greckich, łacińskich czy syryjskich wersjach Biblii. Na przykład w Iz 21,8a pozostawiono tradycyjną wersję hebrajską: „I zawołał *lew*", a nie: „I zawołał *strażnik*", jak podaje tekst qumrański.

Proces tłumaczenia przebiega w pięciu etapach: 1) decyzja, z jakiego języka ma być dokonany przekład, 2) wybór tekstu do przekładu, 3) zrozumienie znaczenia tego tekstu, 4) wybór odpowiedniej teorii przekładu, służącej do uzupełnienia luk między wyrażeniem znaczenia w języku źródłowym a wyrażeniem odpowiadającego mu znaczenia w języku odbioru i 5) znalezienie właściwej płaszczyzny języka odbioru, na której najlepiej można by wyrazić to znaczenie. Wersje różnią się między sobą w zależności od podejścia do przekładu na każdym z wyżej wymienionych etapów.

1) Nie wszystkie wersje są zawsze oparte na językach oryginału. Nawet niektóre potyndalowskie wersje protestanckie wykazują zależność od wersji łacińskiej, czego dowodzi stosowanie w nich raczej transliteracji niż przekładów z łaciny, np. w Iz 14,12a, gdzie niektóre wersje mają lekcję „Lucyfer", a nie „Syn Jutrzenki" (BT), i w Łk 23,33, gdzie niektóre mają „Kalwaria", a nie „Czaszka" (BT).

2) Nie wszystkie też wersje posługują się zawsze tym samym tekstem w językach oryginalnych jako podstawą przekładu. Na przykład, w zależności od rękopisu grecka nazwa sadzawki wymieniona w J 5,2 jest transliterowana jako „Betsata" w Revised Standard Version/New Revised Standard Version, Good News Bible i Contemporary English Version, jako „Betesda" w New English Bible/Revised English Bible, New Jerusalem Bible, New American Bible i New Jewish Version (i BT); jako „Betsaida" w angielskiej wersji Ronalda Knoxa (opartej na łacińskiej Wulgacie).

3) Wersje różnią się także rozumieniem języków oryginału. Z jednej strony hebrajskie słowo *'adam* można pojmować jako rzeczownik pospolity, oznaczający indywidualnego człowieka, albo termin ogólny oznaczający rodzaj ludzki, „ludzkość", a z drugiej strony można go używać jako nazwy własnej, jako imienia, „Adam". Nie ma jednomyślności co do interpretacji i przekładu tego terminu w niektórych wersetach. I tak, w zależnoœci od angielskiej wersji, z jaką mamy do czynienia, można spotkać imię „Adam", a nie „człowiek" (BT: „mężczyzna") w Rdz 2,19 (King James Version, Knox i New Living Translation, tak jak w Wulgacie), 2,20 (New Jewish Version, New International Version), 2,23 (Living Bible), 3,17 (Revised Standard Version), 3,20 (Good News Bible), 3,21 (New English Bible), 4,25 (New Jerusalem Bible, New American Bible, Revised English Bible i New Revised Standard Version).

4) Większość wersji można dla wygody podzielić na (a) wersje względnie dosłowne, tzw. formalnie ekwiwalentne i (b) wersje względnie swobodne w tłumaczeniu, tzw. dynamicznie ekwiwalentne czy funkcjonalnie ekwiwalentne. Te drugie nie oddają ściśle szyku słów i struktury języków oryginalnych i starają się unikać możliwego mylnego zrozumienia czy zbędnej dwuznaczności. Główny nacisk kładzie się w nich na oddanie sensu czy znaczenia oryginału, a nie na odtworzenie formy oryginału. Względnie dosłowny przekład 1 Sm 26,12a w Revised Standard Version: „Zabrał więc Dawid dzidę i dzban wody z głowy Saula i poszli sobie" (BW: „Wziął tedy Dawid oszczep i kubek wody, który był w głowach Saulowych, i poszli") może być mylnie zrozumiany. Może prowokować czytelnika do pytań: (1) czy Saul miał wodę w mózgu; (2) czy Dawid był chirurgiem od trepanacji czaszki; (3) gdzie się podziały „włócznia i dzban wody". Good News Bible unika takich potencjalnych nieporozumień, tłumacząc ten werset w ten sposób: „Zabrał więc Dawid włócznię i dzban wody [stojący] blisko przy głowie Saula i razem z Abiszajem odeszli" (BT: „Zabrał więc Dawid dzidę i manierkę na wodę od wezgłowia Saula i poszli sobie").

5) Wreszcie wersje częściowo różnią się między sobą, ponieważ reprezentują różne płaszczyzny języka. King James Version posługuje się językiem archaicznym, który jest mylący dla dzisiejszego anglojęzycznego czytelnika; np. wszystkie współczesne wersje mają w Sdz 12,14 „wnukowie", a nie „bratankowie", jak King James Version.

Język angielski nie tylko rozwijał się w miarę upływu czasu, ale także w związku z rozproszeniem ludzi mówiących w tym języku w różnych odległych od siebie częściach świata, tak że w rezultacie rozwinęły się różne dialekty języka angielskiego. Wydawcy współczesnych przekładów muszą więc publikować różne edycje dla różnych krajów. Brytyjskie wydanie Good News Bible ma w Mk 5,23: „Moja córka czuje się bardzo źle (*ill*)", natomiast w oryginale amerykańskim to samo zdanie brzmi: „Moja córka jest bardzo chora (*sick*)."

Reasumując możemy powiedzieć, że jeśli przekład ma spełnić swoje zadanie, musi wiernie oddawać znaczenie oryginału i jednocześnie sprawiać wrażenie, że nie jest przekładem, lecz oryginalnym dziełem. Innymi słowy, musi być zarazem wierny i czytelny.

Autorzy ksiąg biblijnych pisali je w czasach, kulturach i językach zupełnie różnych od naszego czasu, naszej kultury i naszego języka i nie wiedzieli, że z ksiąg tych powstanie pewnego dnia jedna księga, Biblia. Nie mogli też zdawać sobie sprawy z tego wszystkiego, co później będzie się wiązało z przepisywaniem ich ksiąg czy z przechowywaniem ich kopii, nie mówiąc o konieczności usuwania błędów, które wkradły się w procesie wielokrotnego ręcznego przepisywania tych ksiąg w najwcześniejszych stuleciach; nie mogli też sobie

wyobrazić, ile wysiłku będzie wymagało sporządzenie wiernych i czytelnych przekładów Biblii na tysiące języków współczesnego świata. Możemy więc słusznie powiedzieć, że fakt, iż zapis objawienia Bożego dla ludu Bożego, zawarty w Biblii, przetrwał do naszych czasów, nie jest niczym innym niż cudem, za który powinniśmy być wdzięczni.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Księgi deuterokanoniczne
Reginald C. Fuller

Księgi i części ksiąg, znane jako pisma deuterokanoniczne, przez Kościoły reformacji są nazywane apokryfami. Z jednym czy dwoma wyjątkami zachowały się one tylko w języku greckim i nie wchodzą do kanonu hebrajskiego. Uznane są za pisma natchnione i kanoniczne przez Kościół rzymskokatolicki i (po większej części) Kościoły wschodnie, idące za wczesną tradycją chrześcijańską, która przyjęła grecką Septuagintę (LXX) jako swój ST. Chodzi o następujące księgi i fragmenty: Księgę Tobiasza, Księgę Judyty, Księgę Estery (greckie wydania), Ksiegę Mądrości, Mądrość Syracha (Eklezjastyka), Ba 1-5, List Jeremiasza (Ba 6), Dn 3 (Pieśń Trzech Młodzieńców), Dn 13 (Opowiadanie o Zuzannie), Dn 14 (Oszukańczy kult Bela), Pierwszą i Drugą Ksiegę Machabejską. Treść i charakterystyczne cechy tych ksiąg są wyczerpująco objaśnione w odpowiednich komentarzach zamieszczonych w niniejszym tomie, ale nie od rzeczy będzie krótkie omówienie tu kilku najważniejszych związanych z nimi kwestii.

Księga Tobiasza jest budującą, przeplataną baśniowymi motywami nowelą o doświadczeniach i błogosławieństwach w życiu pobożnej rodziny Tobiasza, żyjącej w diasporze pod rządami Asyryjczyków. Księga została przekazana w trzech różnych greckich recenzjach. Oryginał semicki jest datowany na około 200 r. przed Chr.

Księga Judyty opiewa heroizm pewnej izraelskiej wdowy pokładającej ufność w Bogu. Księga ta przypomina w formie nowelę przeplataną wydarzeniami historycznymi. Przetrwała tylko w wersji greckiej, w trzech różnych recenzjach, chociaż oryginał musiał być hebrajski albo aramejski. Jej fabuła najlepiej harmonizuje z okolicznościami II albo I w. przed Chr.

Księga Mądrości jest popularnym teologicznym traktatem o losie pobożnych i złych tutaj i na tamtym świecie. Łączy ona tradycję żydowską z myślą grecką i stara się wykazać wyższość mądrości Izraela, aby uodpornić Żydów diaspory na pokusy kultury hellenistycznej. Została napisana w języku greckim, najprawdopodobniej w Aleksandrii, w I w. przed Chr.

Mądrość Syracha jest kompilacją przysłów typowych dla formacyjnego judaizmu. Napisał ją Jezus, syn Syracha, syna Eleazara, na początku II w. przed Chr., a przełożył na grecki jego wnuk około 130 r. przed Chr. Dwie trzecie oryginalnej wersji hebrajskiej zrekonstruowano na podstawie fragmentów hebrajskich z Kairu, Qumran i Masady.

Księga Barucha składa się z różnych tekstów (należących do różnych gatunków literackich: historii, poezji mądrościowej, modlitwy przebłagalnej, lamentacji), pochodzących z różnych okresów. Niektóre dokumenty zostały napisane w języku hebrajskim, ale obecny zbiór noszący tytuł od imienia Barucha przetrwał do naszych czasów tylko w wersji greckiej i jest datowany na II albo I w. przed Chr.

List Jeremiasza (Ba 6 w Wulgacie) jest satyrą na bałwochwalstwo i jest pokrewny takim fragmentom, jak Iz 44,9-20 i Jr 10,1-8. Związek z Jeremiaszem opiera się prawdopodobnie na Jr 29,1. Został napisany w języku hebrajskim w II w. przed Chr., przetrwał do naszych czasów tylko w wersji greckiej.

Dwie Księgi Machabejskie opisują walki Matatiasza i jego synów, zwanych Machabeuszami albo Hasmonejczykami, z Antiochem IV (175-164 przed Chr.) i jego następcami w latach 163-135 przed Chr. Pierwsza Księga Machabejska jest niewątpliwie przekładem z oryginalnego tekstu hebrajskiego. Jest to dzieło propagandowe, sławiące dynastię Hasmonejczyków. Bez cienia krytycyzmu przedstawia się nie tylko ich całkowite poświęcenie się Prawu i świątyni, ale także zaborcze wojny w Galilei, Transjordanii i Idumei oraz przywłaszczenie przez nich godności arcykapłańskiej. Druga Księga Machabejska, stylistycznie zupełnie różna od pierwszej, została napisana w języku greckim, prawdopodobnie przez jakiegoś Żyda w Aleksandrii, i powtarza częściowo wydarzenia opisane już w Pierwszej Księdze Machabejskiej. Druga Księga Machabejska podkreśla, że ocalenie w większym stopniu zależy od interwencji Bożej niż od wysiłku ludzi.

Dodatki do Księgi Daniela i Ksiegi Estery różnią się od wyżej omówionych przypadków, ponieważ nie stanowią niezależnych pism, ale są rzeczywistymi dodatkami włączonymi w tekst. Pierwszym dodatkiem do Księgi Daniela jest Pieśń trzech młodzieńców (sześćdziesiąt osiem wersów), wypowiedziana przez trzech męczenników, których Nabuchodonozor kazał wrzucić do rozpalonego pieca, ponieważ nie chcieli pokłonić się złotemu posągowi wzniesionemu przez króla. Dodatek podaje treść ich modlitwy. Drugi dodatek, opowiadanie o Zuzannie (sześćdziesiąt cztery wersy), został umieszczony na końcu, po protokanonicznej Księdze Daniela. Opowiada historię o pięknej i pobożnej Żydówce, którą fałszywie oskarżyli o cudzołóstwo dwaj odrzuceni przez nią zalotnicy. Daniel jednak, natchniony przez anioła, uratował ją w ostatniej chwili, gdy prowadzono ją już na stracenie. Zręcznie wykazał sprzeczności w zeznaniach jej oskarżycieli i udowodnił, że oskarżenia były fałszywe. Trzeci dodatek, także umieszczony na końcu księgi, nosi tytuł *Bel i smok* (czterdzieści dwa wersety; BT: *Oszukańczy kult Bela* i *Opowiadanie o wężu*). W opowiadaniu o Belu Daniel udowadnia oszustwo kapłanów Bel-Marduka, którzy domagali się wielkiej ilości pożywienia dla posągu swojego boga, ale w nocy

sami je zjadali. W opowiadaniu o smoku (wężu) Daniel zabija ubóstwianego przez Babilończyków smoka, nakarmiwszy go miksturą smoły, łoju i włosia. Babilończycy chcieli za to zabić Daniela, wrzucając go do jaskini lwów, ale Daniel został cudownie ocalony (por. też Dn 6).

Dodatki do Księgi Estery składają się z sześciu obszernych fragmentów (oznaczonych literami alfabetu od A do G): sen Mardocheusza (A), dekret zagłady Żydów (B), polecenie Mardocheusza, żeby Estera poszła do króla (C), modlitwy Mardocheusza i Estery (D), audiencja Estery u króla (E), dekret rehabilitujący Żydów (F) i wyjaśnienie snu Mardocheusza (G). Dla dodatków do Księgi Estery charakterystyczne jest to, że w przeciwieństwie do księgi protokanonicznej w sposób bezpośredni wymieniają imię Boga. W księdze protokanonicznej w ogóle nie wzmiankuje się o Bogu (4,14; 6,13).

Ogólnie można powiedzieć, że idee religijne zawarte w księgach deuterokanonicznych, pomimo różnic między nimi, są świadectwem wiary i ducha żydowskiego w dwóch ostatnich stuleciach przed Chr. Bóg jest wszechmocny, transcendentny i nie toleruje bałwochwalstwa. Bóg w sposób cudowny ratuje ludzi pobożnych, którzy cierpią, a nawet poświęcają swoje życie za Boga i religię. Znaczenie ksiąg deuterokanonicznych polega na tym, że ukazują nam duchowy klimat pod koniec ery przedchrześcijańskiej, w okresie bezpośrednio poprzedzającym czasy NT.

Inne księgi nie uznane przez Kościół rzymskokatolicki weszły do kanonu prawosławnego Kościoła greckiego i rosyjskiego. Chodzi o następujące księgi: *Trzecia Księga Ezdrasza*, *Trzecia Księga Machabejska*, *Modlitwa Manassesa* i *Psalm 151*. Rosyjski (słowiański) kanon obejmuje też *Czwartą Księgę Ezdrasza* (= *Trzecia Księga Ezdrasza słowiańska = Czwarta Księga Ezdrasza* w apendyksie do łacińskiej Wulgaty). Nie zachowała się ona w wersji greckiej. *Trzecia* i *Czwarta Księga Ezdrasza* oraz *Modlitwa Manassesa* znajdują się w dodatku do łacińskiej Wulgaty, a *Czwarta Księga Machabejska* jest umieszczona w dodatku do Biblii greckiej.

Określenie „protokanoniczne" na oznaczenie ksiąg kanonu hebrajskiego i „deuterokanoniczne" na oznaczenie innych ksiąg, z których wszystkie (z wyjątkiem 4 Ezd) znalazły się w greckiej Septuagincie i zostały później włączone do kanonu, wprowadził Sykstus ze Sieny (zm. 1599 r.).

Od IV w. do reformacji w XVI w. Biblią, którą posługiwał się cały świat zachodni, była łacińska Wulgata, składająca się z dokonanego przez Hieronima przekładu ksiąg kanonu hebrajskiego (księgi protokanoniczne), ksiąg deuterokanonicznych, głównie w wersji starołacińskiej, z wyjątkiem Księgi Tobiasza i Ksiegi Judyty (na nowo przełożonych przez Hieronima), i NT w dokonanej przez Hieronima rewizji wersji starołacińskiej. Chociaż przez wiele stuleci wysuwano wątpliwości co do pewnych ksiąg, Luter jako pierwszy w historii wyłączył (z różnych powodów) księgi deuterokanoniczne z ich tradycyjnego porządku, przede wszystkim porządku greckiej Septuaginty, i połączył je w jedną grupę, którą umieścił w swojej Biblii z 1534 r. po księgach kanonu hebrajskiego. Zmianę tę przyjęły Kościoły reformacji; niektóre nawet w ogóle pominęły te księgi. W odpowiedzi Sobór Trydencki w 1546 r. nakazał wszystkie księgi, w ich wszystkich częściach, umieszczone w łacińskiej Wulgacie, uznać za święte i kanoniczne. Określenia „apokryfy" w odniesieniu do tych ksiąg Hieronim używał w znaczeniu „nieprawdziwe" czy „nieautentyczne", „nie należące do kanonu". Określenie to zachowały Kościoły reformacyjne w odniesieniu do tych ksiąg jako „niekanonicznych", ale w innym znaczeniu.

Prawdopodobnie wszystkie księgi deuterokanoniczne, z wyjątkiem dwóch (Mdr i 2 Mch), zostały napisane w języku hebrajskim (albo aramejskim), ale teksty oryginalne w większości nie przetrwały do naszych czasów i istnieją obecnie w greckiej wersji językowej jako część Biblii chrześcijańskiej. Większą część hebrajskiego tekstu Mądrości Syracha odkryto w genizie kairskiej w 1896 r. i w Qumran w 1947- 1956, gdzie znaleziono też fragmenty Księgi Tobiasza, Księgi Judyty i List Jeremiasza. Księgi te datuje się powszechnie między 250 r. przed Chr. a początkiem ery chrześcijańskiej, a miejsca znalezienia rękopisów sugerują ich rozpowszechnienie nie tylko w Egipcie, ale także w Palestynie.

Oryginalne teksty hebrajskie czy aramejskie musiały już zniknąć (tzn. przestano je przepisywać) po 70 r. po Chr. Żydzi już ich nie używali, z jednym albo dwoma wyjątkami, natomiast przeważająca większość chrześcijan posługiwała się tekstem greckiej Septuaginty. Teoria, że greckojęzyczni Żydzi z Aleksandrii uznawali kanon obszerniejszy niż hebrajski kanon palestyński, została już dawno zarzucona. (Por. zwłaszcza A. C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church,* 1964, *passim.*) Dla Żydów z Aleksandrii byłoby nie do pomyślenia zawłaszczenie sobie autorytetu Jerozolimy w tak istotnej sprawie. Legenda o powstaniu Septuaginty przekazana w *Liście Arysteasza* została zapewne wymyślona, aby podkreślić właśnie zależność od Jerozolimy. Ponadto ta „aleksandryjska" teoria zakłada, że kanon palestyński był zamknięty przed narodzeniem Chrystusa.

Józef Flawiusz, piszący około 93 r. po Chr. (C. Ap. 1,8), twierdzi, że kanon hebrajski został zamknięty za czasów Artakserksesa, króla Persji, kiedy wygasła bezpośrednia sukcesja proroków, i że odtąd nikt nie ośmielił się niczego dodać ani ująć, czy cokolwiek zmienić w tekście. Twierdzenie to nie wytrzymuje krytyki. Wyimaginowana informacja w *Czwartej Księdze Ezdrasza* o przepisaniu przez Ezdrasza świętych pism żydowskich (przypuszczalnie zniszczonych przez ogień, Ezd 14,18) jest jeszcze mniej wiarygodna. Wspomniany tekst Flawiusza, *Przeciw Apionowi,* został w każdym razie napisany około 100 r. po Chr. Nie

możemy jednak zapominać, że intencją Józefa Flawiusza była obrona kanonu, który obowiązywał w jego wspólnocie w jego czasach.

Obecnie szeroko, choć nie powszechnie, twierdzi się, że wiele ksiąg należących do kanonu hebrajskiego zostało napisanych po czasach Ezdrasza; należą do nich Księgi Kronik, Księga Daniela, Księga Hioba i wiele psalmów. Mądrość Syracha (Eklezjastyk), napisana około 180 r. przed Chr., wylicza proroków po imieniu (48,22-49,12), ale pomija Daniela, ponieważ Księga Daniela jeszcze nie istniała w czasach Syracha. Prolog do Mądrości Syracha napisany przez wnuka autora (132 r. przed Chr.), mówi o „Prawie (Torze), Prorokach oraz innych księgach ojczystych". Tora była oczywiście rdzeniem i fundamentem, pochodzącym sprzed schizmy Samarytan, którzy tylko księgi należące do Tory uznają za Pismo Święte.

„Prorocy" byli tymczasowo „zamkniętą" częścią świętych pism żydowskich, odkąd prorocy przestali się pojawiać wśród ludu izraelskiego (1 Mch 9,27), niewątpliwie na długo przed 200 r. przed Chr., ale w świadectwach nie ma niczego, co by sugerowało, że to przerwanie sukcesji proroków jest definitywne. Co więcej, nadzieja i oczekiwanie na przyjście następnych proroków nie tylko nigdy nie wygasły, ale wzmagały się nieprzerwanie aż do czasów Jezusa Chrystusa. „Żydzi (...) postanowili, iż Szymon będzie ich władcą i arcykapłanem (...) tak długo, aż powstanie wiarogodny prorok" (1 Mch 14,41).

„[Inne] księgi", o których wspomina się w prologu do Mądrości Syracha, nie sugerują jakiejś wyraźnie określonej grupy pism, ale, jak się wydaje, wskazują na księgi, które zaczęto gromadzić po powstaniu luki w sukcesyjnej linii proroków i uznano za Pismo Święte. W prologu tym nie ma żadnej sugestii o trzyczęściowym kanonie ani nawet o zamknięciu kanonu. Istniał wprawdzie już kanon w sensie ksiąg uznanych za święte, ale był to kanon otwarty, do którego można było dodawać nowe księgi. Chociaż Józef Flawiusz twierdził, że tekst został zachowany bez zmiany, Paul Kahle wykazał, że tekst, na którym opierała się Septuaginta, znacznie różni się od rękopisów odkrytych w Qumran i od późniejszego tekstu masoreckiego (*The Cairo Geniza* 138; por. F. J. Stendebach, *The Old Testament Canon in the Roman Catholic Church*, w: *Apocrypha in Ecumenical Perspective* 33).

Wszystko to prowadzi do wniosku, że wypowiedzi o zamknięciu kanonu, z których żadna nie jest wcześniejsza od wypowiedzi Józefa Flawiusza, były częściowo podyktowane rosnącą niechęcią Żydów wobec Septuaginty, na którą chrześcijanie powoływali się w dyskusji z nimi jako argument potwierdzający roszczenia Jezusa Chrystusa. Innych powodów dostarczył później Talmud. Możemy powiedzieć za W. O. E. Oesterleyem, że podawane przez Żydów powody wykluczenia ksiąg deuterokanonicznych z kanonu hebrajskiego były „najwyraźniej sztuczne i sprzeczne z faktami" (*The Jews and Judaism in the Greek Period* 48-49). Istotnie, słowa „kanon" („reguła" albo „wzór") chrześcijanie używali w znaczeniu „reguła wiary" i w pierwszych wiekach nigdy nie oznaczało ono zamkniętej listy ksiąg. Chociaż zbiór autorytatywnych pism został ustalony w samym judaizmie, to jednak judaizm jako taki nie znał ani pojęcia kanonu, ani procesu kanonizacji w ścisłym sensie tego słowa (Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, 49-50). Można by dodać, że arbitralny wybór liczby dwadzieścia dwa (tyle jest liter w alfabecie hebrajskim) sugeruje raczej liczbę symboliczną, a nie rzeczywistą, czego mogą zresztą dowodzić różne próby osiągnięcia tej liczby przez łączenie albo dzielenie ksiąg. Tradycja żydowska proponuje także liczbę dwudziestu czterech ksiąg w zbiorze synagogalnym (por. 2 Ezd 14,18). Mądrość Syracha wprawdzie została wykluczona, ale nadal ją w nim umieszczano jak gdyby była włączona do kanonu (tJad 2,13).

Warunek, że księga kanoniczna musi być napisana w języku hebrajskim (tJad 4,5), pojawił się później z myślą o wykluczeniu ksiąg deuterokanonicznych z innych powodów. Rabini chcieli m.in. „wykluczyć rozprzestrzeniającą się literaturę apokaliptyczną, której synkretystyczny charakter groził rozbiciem judaizmu" (Stendebach, *The OT Canon,* 33). Ponadto obradom w Jamnii przypisywano większe znaczenie, niż miały one w rzeczywistości. Uczeni zgadzają się obecnie co do tego, że w latach dziewięćdziesiątych po Chr. nie było formalnego „synodu" w Jamnii, na którym miały zapaść decyzje w sprawie kanonu. Synod ten mógł jednak być okazją do zbadania zapisów i wątpliwości odnośnie do niektórych ksiąg (Księgi Koheleta [Eklesjastesa], Pieśni nad Pieśniami, Księgi Rut) co do umieszczenia ich w kanonie. Pewne wątpliwości istniały też co do Księgi Ezechiela, Księgi Przysłów i Księgi Estery, i to aż do późnych lat II w. po Chr. Niemniej jednak, dla praktycznych celów, często podaje się 100 r. jako datę „zamknięcia" kanonu hebrajskiego.

Żydowski wykaz ksiąg kanonicznych podany w Talmudzie, BB 14b, pochodzi prawdopodobnie najwcześniej z III w. po Chr. Chociaż chrześcijanie przejęli swoje Pismo Święte od Żydów w formie Septuaginty, to jednak tylko właśnie chrześcijańskie rękopisy Septuaginty dotrwały do naszych czasów. Herbert Haag twierdzi, że „Ojcowie Kościoła nie uważali za kanoniczne tego, co znaleźli w Septuagincie; to, co uważali za kanoniczne, pochodziło z Septuaginty". Na przykład różne rękopisy zawierają *Trzecią Księgę Ezdrasza*, *Trzecią* i *Czwartą Księgę Machabejską*, *Psalmy Salomona* i *Modlitwę Manassesa* (Haag, *Kanon*, w: *Bibellexicon* 915-922).

Czy w samej Biblii znajdują się jakieś wskazówki? Czy przytoczone księgi dają nam jakąś sugestię co do zamknięcia (jeżeli w ogóle można mówić o zamknięciu) kanonu ST? Roger T. Beckwith radzi, żeby w Ewangeliach szukać odpowiedzi na pytanie, jakie księgi Jezus i Jego apostołowie uważali za Pismo Święte,

zanim doszło do oddzielenia się obu tradycji. „Jeżeli bowiem – mówi – uczyli nas oni, jaki jest ich kanon ST, to czy nie uczyli nas także, jaki powinien być kanon ST dla chrześcijan?" (*The Old Testament Canon of the New Testament Church* 111). Beckwith dostrzega w tekście Łk 24,44: „(...) w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach" wskazówkę, że Jezus akceptował potrójny podział kanonu hebrajskiego („Psalmy" oznaczają księgi hagiograficzne – trzecią część ST). Nie podaje jednak, że w dziesięciu innych miejscach (por. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Łk 16,16.29-31; Dz 13,15; 24,14; 28,23; Rz 3,21) wymienia się tylko dwie grupy: „Prawo i Prorocy" (albo „Mojżesz i Prorocy"). „Natomiast podział trzyczęściowy (Prawo Mojżesza, Prorocy i Psalmy) w Łk 24,44 nie ma odpowiednika w literaturze NT" (Barton, *Oracles of God,* 35). Ponadto dowodzi się, że skoro wszystkie *explicite* cytaty z Pisma Świętego pochodzą z kanonu hebrajskiego i tylko nieliczne (*implicite*) aluzje odnoszą się do „apokryfów", te ostatnie trzeba uznać za niekanoniczne (cytaty i aluzje deuterokanoniczne: Jk 1,19 z Syr 4,29 [w BT: 5,11]; 1 P 1,6 z Mdr 3,5-7; Hbr 11,35 z 2 Mch 7,9.11.14.23.29.36; Hbr 1,3 i Kol 1,15 z Mdr 7,26; Rz 1,18-21 z Mdr 13,1-9). Jest jednak wiele innych racji nasuwających się jako wytłumaczenie tej różnicy. Wszystkie te księgi (z wyjątkiem Księgi Daniela) powstały po ustaleniu kanonu hebrajskiego i wiemy już, że proces kanonizacji mógł trwać przez długi czas. W związku z tym wielu słuchaczy mogło mieć słabą (albo żadną) znajomość tych ksiąg. Ale, co ważniejsze, argument ten może zakładać, że już wtedy uznawano kanon za zamknięty. Jak widzieliśmy, taka argumentacja nie znajduje jednak potwierdzenia w faktach. Ponadto możemy słusznie zapytać: Skąd przypuszczenie, że autorzy NT byli *zobowiązani* do cytowania *każdej* natchnionej i kanonicznej księgi? Interesujący jest fakt, że co najmniej dziewiętnaście z trzydziestu dziewięciu ksiąg kanonu hebrajskiego (Joz, Sdz, 1 Sm, 2 Krl, 1 i 2 Krn, Ezd, Ne, Est, Rt, Koh, Pnp, Ez, Lm, Jon, Ab, Na, So i Ag) nie jest cytowanych przez Jezusa i apostołów. Czy budzi to jakieś zastrzeżenia co do ich kanoniczności?

Beckwith twierdzi, że ponieważ interpretacje rabinackie (jakie znajdujemy w Talmudzie w formie wypowiedzi wymienionych z imienia nauczycieli) nie zmieniają się z pokolenia na pokolenie, mamy podstawę do wyciągnięcia wniosku, iż wypowiedzi te można traktować jako odbicie poglądów panujących w czasach dawniejszych, nie tylko w czasach Jezusa, ale jeszcze wcześniejszych. Herford (*Judaism in the New Testament Period* 82) zgadza się z tym, że można cofnąć się do czasów NT i „prawdopodobnie" wcześniejszych, ale Beckwith (*Old Testament Canon* 366) cofa się jeszcze dalej, co najmniej do okresu machabejskiego. Taki jest w rzeczywistości pogląd George'a Foota Moore'a w *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. Utrzymuje on, że judaizm pozostawał zasadniczo taki sam od wieków przedchrześcijańskich do czasów talmudycznych. Istniał swego rodzaju judaizm *normatywny*, który trzeba oceniać miarą źródeł rabinackich, a nie świadectw zewnętrznych. Pogląd ten jest jednak mocno krytykowany. Według Daviesa zwoje znad Morza Martwego pokazują, że judaizm sprzed 70 r. po Chr. znacznie różnił się od późniejszego judaizmu. Był znacznie bardziej zróżnicowany i – co ważniejsze – bardziej otwarty na zewnętrzne wpływy, niż uważa Moore. „Krótko mówiąc [zwoje znad Morza Martwego] przyczyniają się do obalenia poglądu, że judaizm przedchrześcijański był strukturą niemal monolityczną" (Davies, *Christian Origins and Judaism,* 106). Bowker dodaje inną uwagę: „Judaizm rabinacki (...) w swoim czasie stał się (...) ogólnie panującą ortodoksją; tę interpretację rzutowano później na wcześniejsze okresy, jak gdyby faryzeuszowski/rabinacki judaizm był zawsze (ortodoksją) – natomiast wcześniejsza sytuacja była daleko bardziej otwarta" (*The Targums and Rabbinic Literature* 36n.).

Ponieważ po 70 r. chrześcijaństwo oderwało się od judaizmu, chrześcijanie mogli swobodnie zdecydować, jakie księgi powinny znaleźć się w ich Piśmie Świętym. Nie była to jednak kwestia najważniejsza. Prawdziwą kością niezgody między Żydami a chrześcijanami nie była, ściśle mówiąc, zawartość kanonu, ale *interpretacja* Pisma Świętego w świetle Jezusa Chrystusa i w związku z tym przyjęcie albo odrzucenie Go jako Mesjasza. Postępując tak, chrześcijanie czynili to samo, co Jezus uczynił dla uczniów na drodze do Emaus (Łk 24,27). Dla przywódców żydowskich oznaczało to oczywiście bluźnierstwo: por. Dz 4,2; 5,17-18; 6,11-12; 9,23; 12,1-3. W Jamnii, po 70 r., rabini zaczęli metodycznie analizować to zagrożenie, dla swojej – jak sądzili – pozycji. Oskarżyli chrześcijan o błędny przekład Septuaginty albo błędną interpretację jej sensu. „Z punktu widzenia prawa moralnego chrześcijańskie przywłaszczenie Pisma Świętego, statusu, samego imienia Izrael, jest pewnym aktem uzurpacji, zniewagą wyrządzoną judaizmowi, jedną z najdotkliwszych w długiej serii krzywd, jakich Żydzi doznawali przez wiele stuleci ze strony Kościoła chrześcijańskiego" (Herford, *Judaism in the New Testament Period,* 238).

Ponieważ chrześcijanie posługiwali się grecką Septuagintą prawie w niezmienionym kształcie, łatwo zrozumieć, że Żydzi coraz bardziej dystansowali się do tej wersji i domagali się nowego, bardziej dosłownego przekładu z wersji hebrajskiej. Przekład Akwili był gotowy około 140 r., czyli zaraz po katastrofalnym w skutkach powstaniu Bar Kochby. „Wyraźnym celem wersji Akwili było «odrzucenie interpretacji Septuaginty w tej mierze, w jakiej wydawała się potwierdzać poglądy Kościoła chrześcijańskiego»" (Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek,* 382). Septuaginta została bezwzględnie odrzucona (Kahle, *The Cairo Geniza,* 139). Odtąd Septuaginta stała się podstawową Biblią chrześcijańską (Stary Testament).

Wczesny Kościół

Septuaginta, odrzucona przez Żydów stała się tekstem wyłącznie chrześcijańskim nie tylko dlatego, że posługiwali się nią jedynie chrześcijanie, ale także z tej racji, że zawierała księgi deuterokanoniczne, teraz również odrzucone przez Żydów, chociaż liczba ksiąg nie była przedmiotem szczególnego zainteresowania wspólnoty żydowskiej. Zanim wymyślono formę książki czy kodeksu, używano zwojów o różnych rozmiarach, ale na żadnym pojedynczym zwoju nie można było spisać całego Pisma Świętego i dlatego przypadkowe różnice były nieuniknione. Była jednak pewna praktyczna konsekwencja odrzucenia przez Żydów ksiąg deuterokanonicznych, której nie można pominąć. Apologeci chrześcijańscy musieli unikać cytowania pism deuterokanonicznych, ponieważ ich autorytet nie był uznawany przez adwersarzy. Narzucało się więc pytanie: Jakich ksiąg nie powinno się wykorzystywać w polemice z Żydami?

Meliton, biskup Sardes (ok. 170 r.), sporządził zbiór fragmentów Pisma Świętego, zatytułowany *Wypisy z Prawa i Proroków odnoszące się do naszego Zbawiciela i naszej całej wiary*. Była to odpowiedź udzielona inteligentnemu studentowi, imieniem Onezym, który „wielokrotnie" zapytywał go o to i o wykaz ksiąg ST, z których mógłby korzystać. Ta ostatnia kwestia była problematyczna, ponieważ nie istniała żadna chrześcijańska lista ksiąg, ale Meliton udał się do Palestyny, „gdzie się to wszystko głosiło i działo", i wrócił z kanonem żydowskim, jedynym wykazem ksiąg, który był wówczas dostępny. Rabini mieli mocną pozycję w Tyberiadzie po przeniesieniu się z Jabne (Jamnia) po upadku powstania Bar Kochby w 135 r. po Chr. i wkrótce powstały nad Jeziorem Galilejskim kwitnące szkoły rabinackie.

Wykaz Melitona wysłany do Onezyma (tak przynajmniej podaje Euzebiusz, Hist. eccl. 4,26), wylicza księgi nie w porządku hebrajskim, ale w porządku Septuaginty (znanym chrześcijanom), pomijając księgi deuterokanoniczne. Meliton dodaje, że z tych ksiąg sporządził wypisy fragmentów Pisma Świętego, ale nie dołącza żadnego komentarza na temat różnicy między Bibliami. Wydaje się prawdopodobne, że podaje Onezymowi wykaz ksiąg kanonu hebrajskiego, ponieważ tylko te księgi mogły być wykorzystane w polemice z Żydami. Zapewne taki był jego zamiar, natomiast nie zamierzał podawać „autorytatywnej" listy kanonu, która na pewno nie była jeszcze ogłoszona przez Kościół.

Prawie sto lat później Orygenes (zm. 254 r.) także podaje wykaz ksiąg Pisma Świętego, ale wyraźnie zaznacza, że wylicza je „według tradycji żydowskiej" (Euzebiusz, Hist. eccl. 6,25). Dodaje jednak do spisu Księgi Machabejskie. W tym i w każdym innym miejscu nie zapomina zaznaczyć, że wykaz ksiąg pochodzi od Żydów. Często cytuje księgi deuterokanoniczne w dokładnie taki sam sposób, w jaki cytuje księgi protokanoniczne, ponieważ jedne i drugie znajdują się w Biblii będącej w powszechnym użytku. „Orygenes nie widział żadnego powodu, dla którego Kościół miałby być ich [ksiąg deuterokanonicznych] pozbawiony tylko dlatego, że nie uznawali ich Żydzi. Stanowiły przecież Pismo Święte Kościoła" (Wiles, *Origen as a Biblical scholar*, w: *Cambridge History of the Bible* 1,455-456.

Czwarty wiek

Wyłączenie ksiąg deuterokanonicznych ze względów polemicznych stopniowo doprowadziło wielu uczonych do przekonania, że taka różnica w korzystaniu zakłada różnicę w statusie albo autorytecie. Księgi, których nie można było wykorzystać w polemice w celu wykazania Żydom prawdziwości nauki chrześcijańskiej, zaczęto teraz uważać za księgi, które nie mają autorytetu *same w sobie*, a więc nie są kanonicznym Pismem Świętym.

Atanazy, biskup aleksandryjski, w swoim *Liście 39* (367 r.) podaje wykaz ksiąg kanonu hebrajskiego, wraz z Księgą Barucha, i uznaje je za święte i Boskie, ale inne (Mdr, Syr, Est, Jdt i Tb) tylko poleca do czytania tym, „którzy właśnie się do nas przyłączają". Nie ma w tym wykazie Ksiąg Machabejskich. Cyryl Jerozolimski (zm. 386 r.) posuwa się dalej i zalicza księgi deuterokanoniczne do apokryfów (*Katechezy* 4,33, PG 33, 495). Poglądy tych wielkich uczonych wywarły wpływ na wielu ówczesnych pisarzy łacińskich. I tak Rufin z Akwilei (340 -410), uczony, mnich i przyjaciel Hieronima, poszedł za Atanazym i uznał księgi deuterokanoniczne za „kościelne", tzn. do czytania w kościele, ale nie autorytatywne w sprawach wiary (*Commentarium in Symbolum Apostolorum* 36-38). Podobnie jak jego poprzednicy korzystał i cytował z pism deuterokanonicznych tak samo, jak z protokanonicznych. Później (zob. niżej) powrócił do tradycyjnego poglądu i krytykował Hieronima za wykluczenie ksiąg deuterokanonicznych.

Hieronim (331-420) znacznie przewyższał swoich współczesnych w badaniach biblijnych. W jego czasach „było tyle [łacińskich] wersji, ile było kodeksów", jak dramatycznie wyraził się sam Hieronim. Papież Damazy chciał, żeby Hieronim dokonał rewizji i ujednolicenia tekstu. Chodziło o starołacińską wersję tekstu przełożonego z Septuaginty, a nie z wersji hebrajskiej. W ciągu dwóch lat Hieronim dokonał rewizji Ewangelii i Księgi Psalmów, jako ksiąg najczęściej używanych. Ku swojemu zaskoczeniu spotkał się jednak z wielu stron z zarzutami, że „manipuluje słowem Bożym". W tym momencie zmarł papież; a Hieronim nie mogąc dojść do

porozumienia z jego następcą, Syrycjuszem, opuścił Rzym w 385 r. Ostatecznie osiedlił się w Betlejem, gdzie spędził resztę życia.

Tutaj na nowo podjął się dzieła rewizji Biblii łacińskiej, opartej na wersji greckiej, ale jednocześnie studiował język hebrajski z żydowskim rabinem, Baraninasem. Hieronim bardzo szybko doszedł do wniosku, że konieczne jest nowe bezpośrednie tłumaczenie z języka hebrajskiego. Uzasadniał tę konieczność tym, że tylko taki przekład umożliwi prowadzenie polemiki z Żydami, którzy wciąż krytykowali Septuagintę i pochodzące od niej wersje. (Por. *Wstęp do Psalmów* [Wulgata], PL 28,1123-1128.) Doprowadziło to go ostatecznie do odrzucenia nie tylko Septuaginty jako przekładu, ale także ksiąg deuterokanonicznych, które się w niej znajdowały. We wprowadzeniu do Ksiąg Samuela i Ksiąg Królewskich (jego *Prologus Galeatus*, w którym bronił swojego nowego przekładu z języka hebrajskiego), Hieronim stwierdził, że księgi deuterokanoniczne są niekanoniczne, „non sunt in Canone" (PL 28, 555-556). Posunął się (wraz z Cyrylem Jerozolimskim) do nazwania tych ksiąg „apokryfami". Hieronim rozpoczął pracę nad swoim wielkim dziełem prawdopodobnie pod koniec IV w. i zakończył je w 405/406 r. Nie trzeba dodawać, że jego pogląd na księgi deuterokanoniczne, jako pogląd największego biblisty tamtych czasów, bardzo się liczył, a ponieważ *Prologus Galeatus* był często zamieszczany w Wulgacie, został także szeroko rozpowszechniony. Hieronim nie miał zamiaru włączać do Biblii ksiąg deuterokanonicznych, ale ulegając naciskom zapoczątkował ich przekład. Przełożył mianowicie Księgę Tobiasza i Księgę Judyty oraz greckie dodatki do Księgi Estery, ale nie wiemy dokładnie, ile ksiąg deuterokanonicznych (znajdujących się w obecnej wersji Wulgaty) zawdzięczamy jemu, a ile innym autorom. Augustyn, biskup z Hippony, już sławny, i w tym czasie wybrany na biskupa w 395 r., wyraził swoje przerażenie nowym przekładem, który „podaje w wątpliwość grecką Septuagintę, która od tak dawna była autorytatywną Biblią w Kościele chrześcijańskim" (*List do Hieronima* 5 [394/395 r.]). Także Rufin (teraz niestety skłócony z Hieronimem) oskarżył Hieronima o uległość wobec żydowskiego rabina, Baraninasa, który namówił go do zdyskredytowania greckiej Septuaginty i wykluczenia ksiąg deuterokanonicznych przechowywanych w Kościele (*Apologia przeciw Hieronimowi* [*Apologia contram Hieronymum*] 401 r.). W odpowiedzi Rufinowi Hieronim, głęboko dotknięty krytyką, sprawia wrażenie, jak gdyby wycofywał się ze swojego stanowiska. Napisał, że odrzucając części Księgi Daniela nie znajdujące się w tekście hebrajskim, przedstawił tylko pogląd żydowski, a nie swój własny! (*Apologia przeciw księgom Rufina* [*Apologia adversus libros duos Rufini*] 2,33 [PL 23,476]). Jest jednak mało prawdopodobne, żeby Hieronim rzeczywiście zmienił swoje poglądy.

W tym czasie (396-397) istotny wkład do dyskusji wniósł Augustyn. W dziele *O nauce chrześcijańskiej* (*De doctrina christiana*) 2,8 podaje następujące kryteria:

1) Księgi akceptowane przez wszystkie Kościoły katolickie mają pierwszeństwo przed tymi, które są odrzucane przez niektóre Kościoły.
2) Księgi te, które są przyjęte przez większość Kościołów i przez Kościoły ważniejsze, mają pierwszeństwo przed tymi, które są przyjęte przez niewiele Kościołów albo przez Kościoły mniej znaczące.
3) Jeżeli jakieś księgi są akceptowane przez większość Kościołów, ale odrzucane przez ważniejsze Kościoły (lub na odwrót), to trzeba je uważać za równe pod względem autorytetu.
4) Następuje wykaz całego kanonu ST, księga po księdze, aby wykazać, że chociaż mogą one w jego opinii różnić się pod względem autorytetu, wszystkie mieszczą się w kanonie. Wykaz ten odpowiada wykazowi, który ogłosiły synody w Kartaginie i który zatwierdził papież Innocenty I w *Liście do Eksuperiusza*, biskupa w Tuluzie (405 r.).

Augustyn zwołał w 393 r. synod w Hipponie, na którym ogłoszono wykaz ksiąg ST, zawierający księgi deuterokanoniczne, wzięte prawie na pewno z wersji starołacińskiej. Jest prawdopodobne, że Lamentację, Księgę Barucha i List Jeremiasza postanowiono włączyć do wykazu w ramach Księgi Jeremiasza i że deuterokanoniczne części Księgi Daniela i Księgi Estery włączono do ksiąg o odpowiadających im tytułach. Dołączono przypis, że trzeba zasięgać rady „Ecclesia transmarina" (tzn. Rzymu) w sprawie zatwierdzenia wykazu przez papieża. Wykaz ten zatwierdził trzeci synod w Kartaginie w 397 r., ale papież Syrycjusz zmarł w 398 r.. Wykaz, razem z przypisem, wysłano papieżowi Innocentemu I po jego wyborze w 402 r.. Papież włączył wykaz do *Listu do Eksuperiusza*, biskupa w Tuluzie, przyjaciela Hieronima. Eksuperiusz prosił papieża o radę w sprawie powszechnie znanych poglądów Hieronima. Innocenty odpisał: „Oprócz pism kanonicznych nic nie powinno być czytane w Kościele *jako Boże Pismo Święte*". Po tych słowach następuje wykaz ksiąg: Pięcioksiąg Mojżesza, Księga Jozuego, Księga Sędziów, Pierwsza, Druga, Trzecia i Czwarta Księga Królewska (czyli Księgi Samuela i Księgi Królewskie), Księga Rut, szesnaście ksiąg prorockich (cztery plus dwanaście), pięć ksiąg Salomona (Księga Przysłów, Księga Koheleta, Pieśń nad Pieśniami, Księga Mądrości, Mądrość Syracha), Księga Hioba, Księga Psalmów, Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery, Pierwsza i Druga Księga Machabejska, Pierwsza i Druga Księga Ezdrasza, Pierwsza i Druga Księga Kronik. (Por. Mansi, *Concilia,* 3,924.)

Czwarty synod w Kartaginie (417 r.) wysłał ten list do nowo wybranego papieża Bonifacego I w 419 r. z gorącą sugestią jego akceptacji, „ponieważ otrzymaliśmy go od Ojców do czytania w Kościele" (Mansi, *Concilia*, 4,430). Hieronim zmarł w następnym roku, w wieku osiemdziesięciu dziewięciu lat. Jego wersja ostatecznie została zaakceptowana z wyjątkiem Psałterza przełożonego z języka hebrajskiego. Wierni zbyt długo śpiewali psalmy w wersji starołacińskiej, aby łatwo zgodzili się na zmianę. Wcześniejsza rewizja wersji starołacińskiej, znana jako *Psałterz gallikański* [*Psalterium Gallicanum*], zyskała powszechną aprobatę i nadal jest w użyciu.

Wspomniane wyżej synody dały wyraźnie do zrozumienia, jaka powinna być zawartość kanonu chrześcijańskiego, i chociaż były to zgromadzenia prowincjonalne, a nie sobory powszechne, wyraźna aprobata papieża Innocentego I znacznie wzmocniła ich autorytet. W opinii tych synodów wszystkie księgi proto- i deuterokanoniczne należą do kanonu.

Od Hieronima do Soboru Trydenckiego

W następnych stuleciach nadal podnosiły się głosy podkreślające różnicę między księgami proto- a deuterokanonicznymi, którą synody afrykańskie w sposób tak zdecydowany usunęły. Tę niechęć do uznania decyzji synodów należy niewątpliwie częściowo tłumaczyć wpływem Hieronima. Nawet papież Grzegorz Wielki (zm. 604 r.), powiedział, że właściwe jest cytowanie ksiąg deuterokanonicznych, chociaż nie są kanoniczne, ponieważ dobrze służą zbudowaniu moralnemu (*Moralia in librum Job* 19,21 [PL 76,119]). Natomiast Izydor, arcybiskup Sewilli (zm. 636 r.), później uznany za doktora Kościoła, powiedział: „(...) chociaż Hebrajczycy ich nie uznają, Kościół zalicza je do pism kanonicznych" (*In libros Veteris et Novi Testamenti prooemia* 7 [PL 83,157]). Sobór we Florencji (1441 r.) zatwierdził kanon katolicki ustalony w Kartaginie (Mansi, *Concilia,* 31,13). Zaledwie kilka lat później Antonin Pierozzi, biskup Florencji (zm. 1459 r.), stwierdził, że księgi deuterokanoniczne są kanoniczne, ale nie mają tej samej wartości argumentacyjnej w dysputach. Mają taki sam autorytet co doktorzy Kościoła; por. jego *Summa theologica* 3,18,6 (Verona 1740). Kardynał Ximenes, sławny uczony, który wydał Pismo Święte w kilku językach, *Polyglotta Complutensis* (opublikowane w 1522), w przedmowie przytacza słowa Hieronima dotyczące ksiąg deuterokanonicznych: „non sunt in Canone".

Erazm (zm. 1536 r.), idąc za przykładem Augustyna (*De doctrina christiana*), klasyfikuje księgi według „porządku autorytetu". Najwyżej stawia więc te księgi, które w Kościele nigdy nie budziły żadnych wątpliwości: np. Księga Izajasza ma większy autorytet niż Księga Judyty czy Księga Estery. Kardynał Kajetan (Tomasso de Vio, zm. 1534 r.) przedstawił swoje poglądy w dziele *In omnes authenticos Veteris Testamenti libros commentarii* (Paris 1546) f. 481- 482. Ustosunkowując się do wykluczenia przez Hieronima ksiąg deuterokanonicznych z kanonu i zaliczenia ich do apokryfów, powiada, że chociaż w niektórych dokumentach owe księgi zostały zaliczone przez synody czy przez doktorów do ksiąg kanonicznych, nie są one autorytatywne (*regulares*) w sprawach wiary. Można je jednak nazwać kanonicznymi ze względu na zbudowanie wiernych, skoro zostały przyjęte do kanonu i autoryzowane z intencją takiego ich zastosowania. Kajetan zatem uznaje obie kategorie (protokanoniczne i deuterokanoniczne) ksiąg za kanoniczne, ale w różnym sensie: 1) księgi, które są autorytatywne w sprawach wiary, tzn. są natchnione przez Boga (chociaż Kajetan nie wspomina tutaj o natchnieniu), i 2) księgi, które zostały przyjęte do kanonu ze względu na zbudowanie wiernych, ale nie są autorytatywne w sprawach wiary; one także są kanoniczne. (Por. Zarb, *Historia Canonis Utriusque Testamenti,* 235.)

Dla rzymskokatolików dekret Soboru Trydenckiego (1546 r.) autorytatywnie rozstrzygnął status ksiąg deuterokanonicznych. Sobór ogłosił, że wszystkie księgi we wszystkich częściach, zwyczajowo czytane w Kościele katolickim i umieszczone w starożytnym wydaniu łacińskiej Wulgaty, należy uznać za święte i kanoniczne. Dekret soboru uzasadnia tę decyzję tym, że Bóg jest autorem wszystkich ksiąg, zarówno ST, jak i NT; konsekwentnie Kościół przyjmuje i otacza owe księgi jednakowym przywiązaniem i szacunkiem. Aby nie było żadnych wątpliwości co do tego, które księgi należą do kanonu, Sobór Trydencki podał także pełny wykaz ksiąg ST (z księgami deuterokanonicznymi) i NT. Wszystkie więc te księgi zostały pośrednio uznane za *natchnione*, ponieważ ich autorem jest Bóg; wszystkie są *kanoniczne*, to znaczy należą do kanonu (deuterokanoniczne i protokanoniczne), i wreszcie są autentyczne i autorytatywne (w przeciwieństwie do poglądu reformatorów, że z ksiąg deuterokanonicznych nie można korzystać w argumentacji dotyczącej nauki katolickiej). W ten sposób Sobór Trydencki powtórzył i zatwierdził to, co poprzednio ustaliły wcześniejsze synody.

Księgi deuterokanoniczne na Wschodzie od Hieronima do czasów obecnych

Na Wschodzie, podobnie jak na Zachodzie, decyzje synodów afrykańskich nie rozstrzygnęły problemu, mimo że cieszyły się aprobatą papieską. Chociaż przytłaczająca większość akceptowała te decyzje i księgi deuterokanoniczne tak samo cytowano jak księgi protokanoniczne, nadal byli tacy, którzy się nie zgadzali z tym poglądem. Jeszcze bardziej znamienna była chyba praktyka Kościoła, który zachował księgi deuterokanoniczne w swojej Biblii, umieszczając je wśród innych ksiąg jako najwyraźniej równorzędne z nimi.

W VIII w. wielu pisarzy, np. Andrzej z Krety i Focjusz, patriarcha Konstantynopola, faworyzowali pełny kanon katolicki. Natomiast Jan Damasceński (zm. 754 r.), uczony chrześcijański, który został mnichem w klasztorze Św. Saby w pobliżu Jerozolimy, uznawał wprawdzie przede wszystkim dwadzieścia dwie księgi kanonu hebrajskiego; por. *De fide orthodoxa* (*Wykład wiary prawdziwej*) 4,17, ale systematycznie cytował księgi deuterokanoniczne w taki sam sposób jak księgi protokanoniczne. Był niezłomnym obrońcą wiary i został później doktorem Kościoła. Taka postawa, przyjęta przez pisarzy Wschodu i Zachodu – tzn. faworyzowanie kanonu hebrajskiego, ale jednocześnie korzystanie i cytowanie z ksiąg deuterokanonicznych, jak gdyby były równorzędne księgom protokanonicznym – utrzymywała się aż do reformacji. Pomimo wielu różnic, które narosły w tym okresie między Kościołem rzymskim a greckim, nigdy nie było sporów co do zawartości czy liczby ksiąg kanonu.

Na Soborze we Florencji, którego celem było przywrócenie jedności między chrześcijanami Wschodu i Zachodu w obliczu bliskiego upadku Konstantynopola pod naporem Turków, ogłoszono dekret *Pro Jacobitis*, podający wykaz ksiąg biblijnych dokładnie odpowiadający wykazowi ustalonemu przez synody afrykańskie. Sobór we Florencji, jako sobór powszechny, miał oczywiście większy autorytet niż synody prowincjonalne i można było oczekiwać większego respektowania jego postanowień. Po upadku Konstantynopola w 1453 r. i w okresie wielowiekowej okupacji tureckiej celem Kościołów wschodnich było zachowanie wiary za wszelką cenę. Ich teolodzy musieli studiować na Zachodzie – na Wschodzie nie było już żadnych możliwości – i w Wenecji założono kolegium prawosławne. Wielu przyjmowało rytuały unickie i około 1580 r. powstało w Rzymie kolegium greckie, w którym kształcono kapłanów obrządku greckiego, ale ten nacisk na przyłączenie się do Rzymu napotkał silny opór i wśród wyznawców Kościołów wschodnich zaczęła narastać niechęć do Rzymu. Niektórzy starali się pozyskać protestantów przeciw Rzymowi. Na przykład Meletios Pigas, patriarcha Aleksandrii, posłał Cyryla Lukarisa (1572-1638) do Polski, aby umocnić protestantów w ich rywalizacji z Rzymem, a zwłaszcza przekonać się, czy możliwe jest ich połączenie się z Kościołem prawosławnym. Cyryl znalazł wspólny język z protestantami i udał się do Wittenbergi i do Genewy. W 1603 r., po śmierci Pigasa, Cyryl został patriarchą Aleksandrii. Nawiązał teraz wielostronne kontakty z protestantami. Jego celem nie było założenie nowego Kościoła, ale reforma Kościoła prawosławnego, tak jak Luter próbował zreformować Kościół rzymskokatolicki. W 1620 r. Cyryl Lukaris został patriarchą Konstantynopola, częściowo dzięki wpływom brytyjskim. Z wdzięczności za to poparcie Lukaris podarował królowi Karolowi I *Codex Alexandrinus*.

W tym czasie jezuici podejmowali usilne starania zmierzające do nawrócenia prawosławia; ambasadorzy Anglii i Holandii popierali Cyryla w Konstantynopolu przeciw tej nowej presji Rzymu. Nowożytną Biblię grecką, wyraźnie typu protestanckiego, wydrukowano w Genewie (Fortescure, *The Orthodox Eastern Church,* 265). W 1629 r. Cyryl Lukaris opublikował swoje dzieło *Confessio fidei*, kalwinistyczne w tonie. W drugim wydaniu w 1633 r. dołączył kanon biblijny zawierający tylko księgi Biblii hebrajskiej. Był to moment krytyczny. Jego licznym wrogom udało się przekonać sułtana Murada II, że Cyryl planuje rebelię. Murad pozbawił Cyryla urzędu i wydał rozkaz janczarom, aby go zamordowali. Rozkaz został wykonany. *Confessio fidei* Cyryla Lukarisa zostało potępione zaraz po jego śmierci na Soborze w Konstantynopolu (1638 r.), któremu przewodniczył Cyryl II, następca Lukarisa. Nieco później na polecenie Cyryla II Meletios Syrigos odpowiedział na *Confessio*, stwierdzając, że heretycy odrzucają księgi deuterokanoniczne, ponieważ zawierają inwokacje do świętych i modlitwy za zmarłych. Następny synod w Konstantynopolu w 1642 r. starał się, chociaż zatwierdził naukę prawosławną, uratować reputację Lukarisa, zaprzeczając, że był on autorem *Confessio*.

W tym samym roku synod w Jassy, w Mołdawii, gromadzący przedstawicieli Kościołów greckiego i rosyjskiego, potępił naukę Cyryla Lukarisa i zatwierdził prawosławne wyznanie wiary Piotra Mohyły, metropolity kijowskiego. Wpływy protestanckie trwały jednak nadal. Patriarcha Jerozolimy, Dositeos, sławny obrońca prawosławia, zwołał w 1672 r. w tym mieście synod z wyraźną intencją przeciwstawienia się rosnącym wpływom protestantyzmu w Kościele greckim. Synod obradował w bazylice Narodzenia Pańskiego w Betlejem. Zebrani ojcowie, zatwierdziwszy wiele doktryn wyznawanych w tradycji Kościoła rzymskokatolickiego, ogłosili także, iż Księgi deuterokanoniczne – Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Syracha i Księga Mądrości mają być uznawane za święte i kanoniczne.

W Rosji jednak Piotr Wielki wyznawał inne idee. Założywszy swoją nową stolicę w Petersburgu, ustanowił w 1721 r. Święty Synod, który miał sprawować rządy w Kościele rosyjskim, i zniósł patriarchat moskiewski. Synod składał się z metropolitów Kijowa, Moskwy i Petersburga (i egzarchy Gruzji, aby zapewnić rosyjską dominację w tym regionie), ale Synodem rządził car, chociaż nie było to wyraźnie akceptowane. W tym okresie

wzmogły się wpływy protestanckie. W 1876 r. Święty Synod zatwierdził *Katechizm dla młodzieży* Filareta Drozdowa, który uznawał tylko dwadzieścia dwie księgi ST. Autor w młodości znajdował się pod wpływem przyjaciela cara, Prokopowicza, który odrzucał księgi deuterokanoniczne. W 1876 r. Synod zaaprobował jednak Biblię zawierającą księgi zarówno proto-, jak i deuterokanoniczne. Było to zgodne z powszechną praktyką.

Syria

W Antiochii w Syrii, dawniejszej stolicy królów seleuckich, językiem dominującym była greka, chociaż w okręgach wiejskich przeważał na ogół język zachodniosyryjski (bardzo podobny do aramejskiego używanego w Palestynie). W Syrii wschodniej (wokół Edessy i w dolinie Eufratu) mówiono innym dialektem aramejskim, który znamy jako syryjski. W tym całkowicie odmiennym dialekcie, z własnym pismem, pisało wielu Ojców. „Syryjska" wersja ST, znana jako *Peszitta* (II-III w.), została napisana tym dialektem i zawiera księgi zarówno proto-, jak i deuterokanoniczne. Kiedyś uważano, że ma rodowód chrześcijański, ponieważ zawiera księgi deuterokanoniczne, ale teraz wykazano, że jest dziełem uczonych żydowskich (Burkitt, *Early Eastern Christianity,* 71). Księgi deuterokanoniczne zostały później dodane przez chrześcijan. Ale w jakim celu wspólnota żydowska stworzyła tę wersję? Nie ma żadnego dowodu, że korzystali z niej Żydzi z Edessy. Paul Kahle cytuje Josepha Marquardta, który uważa, że przekładu dokonano dla królewskiej rodziny z Adiabene (na wschód od Tygrysu), nawróconej na judaizm w I w. po Chr. (Kahle, *The Cairo Geniza*, wyd. 2, 184; por. też Ant. 20,2,3). Wersja ta była później używana przez chrześcijan mieszkających w tym regionie, którzy zapewne słabiej znali grekę. Afraat (zm. 356 r.) posługiwał się Księgą Estery, Księgami Kronik, Drugą Księgą Machabejską i Mądrością Syracha, natomiast Efrem (zm. 373 r.) – Księgą Estery i Drugą Księgą Machabejską, nie czyniąc żadnej różnicy między nimi a księgami protokanonicznymi. Później jednak Kościół syryjski uległ silnym wpływom herezji monofizyckiej i chociaż wielu pisarzy dochowało wierności pełnemu katolickiemu wyznaniu wiary, inni odrzucili naukę Chalcedonu o osobie Jezusa Chrystusa. Monofizyci ci zapoczątkowali narodowy Kościół syryjski i nazywano ich jakobitami, od imienia przywódcy, Jakuba Baradai (zm. 578 r.), który podróżował po całym regionie i zakładał Kościoły monofizyckie.

Etiopia

Politycznym i religijnym centrum regionu, którym się teraz zajmujemy, lepiej znanego do niedawna jako część Abisynii, jest Aksum (w połowie drogi między jeziorem Tana a Asmarą). Pierwotna nazwa tego regionu, „Habesz", od której wywodzi się nazwa „Abisynia", jest nazwą arabskiego plemienia w Jemenie (naprzeciw dzisiejszej Erytrei), które przybyło do Etiopii wiele stuleci przed erą chrześcijańską, przynosząc z sobą semicki język i tryb życia. Wraz z rozprzestrzenianiem się po podbojach Aleksandra Wielkiego kultury greckiej na całym świecie starożytna nazwa semicka została zastąpiona nazwą grecką, Etiopia (ziemia spalonych słońcem albo czarnych twarzy). Dla jasności trzeba zauważyć, że „Etiopia" pisarzy greckich nie odpowiadała krainie Habesz, ale ziemi rozciągającej się dalej na północ wzdłuż doliny Nilu, wokół Meroe na wysokości IV katarakty, a więc biblijnej krainie Kusz (Iz 18,1). Poza tym można powątpiewać, czy pisarze klasyczni cokolwiek wiedzieli o wysokim płaskowyżu, który nazywamy Etiopią i od którego oddzielała ich niemal nieprzekraczalna bariera gór.

Aksum było już królestwem, kiedy, według Rufina (Hist. eccl. 1,9), dwaj młodzi chrześcijanie z Syrii, Frumencjusz i Edezjusz, wracający do domu wybrzeżem Morza Czerwonego (ok. 330 r.), zostali uprowadzeni przez miejscowych rabusiów do króla w Aksum, gdzie czekało ich życie w niewoli. Wywarli jednak tak dobre wrażenie na królu, że ten zwrócił im wolność. Frumencjusz udał się do Aleksandrii, gdzie skłonił biskupa Atanazego, żeby wysłał misjonarzy do Aksum. Atanazy wyświęcił go na biskupa i odesłał do Etiopii. Chrześcijaństwo rozwijało się w Etiopii pomyślnie przez dwa stulecia, kiedy przybywało do niej wielu mnichów i zakładało klasztory. Mnisi ci, pochodzący z Egiptu i Syrii, przynosili z sobą teksty biblijne, prawdopodobnie w języku greckim, używanym na całym Środkowym Wschodzie, a niektóre być może w języku syryjskim. Niewykluczone, że niektórzy z tych mnichów byli monofizytami, którzy opuścili Syrię po potępieniu przez Sobór Chalcedoński w 451 r. doktryny monofizyckiej. Rękopisy Biblii, które się zachowały, świadczą, że najwcześniejsze przekłady na geez, starożytny klasyczny język etiopski, pochodzą z V w. i oparte są na greckiej Septuagincie. Geez jest językiem semickim, zbliżonym do arabskiego; z czasem został zapomniany i pozostał w użyciu tylko w liturgii, stając się językiem sakralnym. Zdziwienie budzi fakt, że najstarsze zachowane rękopisy pochodzą z XIII w. Wilgotny klimat może tłumaczyć brak rękopisów papirusowych; wszystkie zachowane rękopisy czy kodeksy zostały spisane na koźlej skórze albo na papierze. Częste wojny i najazdy, powodujące ich zniszczenia i grabieże, częściowo tłumaczą brak wcześniejszych świadectw pisanych.

Istnieją podstawy do przypuszczenia, że ST został przełożony na geez do 600 r. (Ullendorff, *Ethiopia and the Bible* 1968, 36nn.). NT został przełożony na geez około 500 r. albo wcześniej. Biblia grecka była już dość powszechnie znana przed tą datą. Ten pomyślny okres historii Biblii trwał aż do pojawienia się islamu w Afryce Północnej. Od inwazji Arabów na Egipt w 640 r. zaczynają się rozluźniać związki Etiopii ze światem chrześcijańskim. Egipt stał się prowincją kalifatu z centrum w Damaszku, natomiast Etiopia utrzymała kruchą niepodległość.

Drugi okres aktywności biblijnej rozpoczął się w 1268 r. z chwilą wstąpienia na tron Jykuno Amlaka. Do tego czasu język grecki został zastąpiony przez arabski, będący teraz językiem dominującym na Środkowym Wschodzie, a w Etiopii geez ustąpił miejsca językowi amharskiemu z południowej części Aksum. Biblię zaczęto tłumaczyć na język amharski, tym razem nie z języka greckiego, ale (głównie) arabskiego. Rękopisy Biblii docierały do coraz odleglejszych zakątków kraju i ich liczba zwielokrotniła się dzięki wielu instytucjom monastycznym.

Uderzającą cechą kultury etiopskiej jest to, że cała zachowana literatura ma charakter chrześcijański i że jej większa część powstała z inspiracji biblijnej, zwłaszcza *Kebra nagast* (*Chwała królów*), czyli historia Etiopii wywodząca królów od Salomona i królowej Saby. Około 1500 r. Arabowie opanowali niemal całą Abisynię. Ahmed, emir Hareru (na południe od Dżibuti), spalił miasta i wioski, spustoszył cały kraj, zniszczył kościoły i klasztory, wymordował wszystkich dorosłych mężczyzn, a kobiety wziął do niewoli. Ale wyzwolenie było bliskie. W 1508 r. na tron wstąpił Klaudiusz; miał wtedy osiemnaście lat. Gorliwy chrześcijanin, mądry i nieustraszony, zaatakował emira, zwanego Graniem, zabił go w bitwie i odzyskał swoje królestwo. Sam zginął w bitwie w 1540 r. Pod koniec jego panowania portugalscy i italscy misjonarze zaczęli przybywać do Etiopii, co dało impuls do sporządzania iluminowanych Biblii, w których można zauważyć wyraźne wpływy bizantyjskie. Piękna, drukowana, etiopska edycja NT została opublikowana w Rzymie w 1548 r. przez trzech mnichów ze sławnego klasztoru Debre Libanos, którzy przywieźli z sobą rękopisy etiopskie. W czasach nowożytnych krytyczne wydanie *Ksiąg Henocha*, *Księgi Jubileuszów* i *Wniebowzięcia Izajasza* opublikowano w Europie; prawdopodobnie dlatego, że ich pełne wersje przetrwały tylko w języku etiopskim.

W 1820 r. francuski konsul w Kairze sfinansował przekład całej Biblii na język amharski przez Etiopczyka Abu Rumiego; przekład miał zastąpić Biblię w języku geez, która nie była już dostępna dla większości Etiopczyków. Praca nad przekładem z języka arabskiego trwała dziesięć lat, przy czym tłumacz posługiwał się także wersjami hebrajską, syryjską, grecką i łacińską (Wulgatą). Rękopis przekładu liczył 9 539 stronic. Biblię wydrukowało i wydało British and Foreign Bible Society w 1840 r. Przekład na nowożytny język amharski, który sfinansował cesarz Hajle Sellasje, ukończono w 1935 r., a więc w roku, w którym Włochy napadły na Etiopię. Po II wojnie światowej i po powrocie cesarza tekst skolacjonowano z tekstem hebrajskim i greckim i ostatecznie w 1960-1961 wydrukowano w drukarni cesarza, który sfinansował całe przedsięwzięcie.

Biblia etiopska obejmuje osiemdziesiąt jeden ksiąg – czterdzieści sześć w ST i trzydzieści pięć w NT – ale ogólna liczba ksiąg różni się. W ST, oprócz ksiąg protokanonicznych i deuterokanonicznych, często umieszcza się *Trzecią Księgę Ezdrasza*, *Czwartą Księgę Ezdrasza* (= *Apokalipsa Ezdrasza*), *Wniebowzięcie Izajasza*, *Księgę Henocha*, *Księgę Jubileuszów*, *Gadla* (*Konflikt) Adama* i inne mniej znane księgi. Księgi Machabejskie są niekiedy pomijane, przypuszczalnie dlatego, że Atanazy, który posłał Frumencjusza, żeby ewangelizował Aksum, nie umieścił ich w swoim kanonie. Istnieją także wykazy ksiąg biblijnych, np. w *Mashafa berhan* (*Księga światła*), która zawiera kanon apostołów (V w.). Dotarła ona do Etiopii przez Egipt około X w. Wcześniejszy zbiór znajduje się w *Kanonach królów* (XIII w.), które zawierają wykaz świętych ksiąg. Wykazy te obejmują przeważnie księgi zarówno proto-, jak i deuterokanoniczne, ale różnią się co do reszty ksiąg. (Por. Guidi, *Fetha Nagast*, Rome 1897.)

Marcin Luter

Luter rozpoczął pracę nad przekładem Biblii na język niemiecki w czasie pobytu na zamku Wartburg, 1521-1522, i ukończył NT w marcu 1522 r. Opublikowano go w Wittenberdze po jego powrocie do tego miasta jeszcze w tym samym roku. Praca nad ST, z towarzyszącymi mu problemami, zajęła mu prawie dwanaście lat, zanim przekład został opublikowany w pełnej edycji Biblii w 1534 r. Luter podzielił Biblię na sześć części, z których piątą zatytułował *Apokryfy, czyli księgi, które nie są równorzędne Pismu Świętemu, ale są pożyteczne i dobre do czytania*. Następnie Luter wylicza Księgę Judyty, Księgę Mądrości, Księgę Tobiasza, Mądrość Syracha, Księgę Barucha, Księgi Machabejskie, greckie dodatki do Księgi Estery, greckie dodatki do Księgi Daniela. Ponieważ Luter nie uznał tych ksiąg za Pismo Święte, oddzielił je od innych ksiąg i umieścił w dodatku po ST. Już wcześniej, w 1522 r., opublikował pięć ksiąg Mojżesza ze spisem treści całego ST. Wynika stąd, że już wtedy podjął decyzję co do zawartości kanonu, natomiast termin „apokryfy" pojawia się teraz po raz pierwszy na określenie tych ksiąg jako całości, połączonych w jedną grupę. Nigdy przedtem nie wyodrębniono ich z ksiąg kanonu hebrajskiego jako osobnej grupy. Luter, a po nim luteranie, nigdy nie nosili się jednak z

zamiarem wykluczenia ich, tzn. wydawania Biblii bez nich, pomimo silnej opozycji wobec umieszczania ich w Biblii.

Jak zatem Luter uzasadniał swoje poglądy na tę grupę ksiąg? Dla Lutra „autorytet kanonu w żadnym wypadku nie wynika z faktu, że ukształtował się on i został zaakceptowany w takiej formie w historii Kościoła". Kryterium rozstrzygającym jest dla Lutra kryterium treści. Niemniej jednak długi okres obcowania Lutra z łacińską Wulgatą (podobnie zresztą jak z grecką Septuagintą), którą czytał i recytował przez wiele lat, nie mógł pozostać bez wpływu na jego ostateczny wybór ksiąg deuterokanonicznych.

Interesujące jest to, że *Modlitwa Manassesa*, nie włączona do „editio Aldina" (Wenecja 1518) Septuaginty, z której Luter prawdopodobnie korzystał, znajduje się w Wulgacie, wydanej w czasach Lutra, jako dodatek do ostatniego rozdziału Drugiej Księgi Kronik. Luter nigdy nie umieścił jej w grupie ksiąg deuterokanonicznych, ale cenił ją wysoko i wydrukował w swojej Biblii na końcu. Nowy porządek ksiąg deuterokanonicznych w porównaniu z porządkiem Wulgaty potwierdza jego subiektywny wybór. Luter cenił wysoko Pierwszą Księgę Machabejską, którą uznał za godną zaliczenia do ksiąg protokanonicznych, ale Druga Księga Machabejska nie zasługiwała, jego zdaniem, na takie wyróżnienie, ponieważ 2 Mch 12,43-46 (BP) zawiera teksty przytaczane na poparcie nauk o czyśćcu, modlitwie za zmarłych i wstawiennictwie świętych, a więc doktryn, które odrzucał. Pomimo tych różnic Biblia Lutra zawsze jednak obejmowała księgi deuterokanoniczne, i to nie tylko za jego życia, ale także w czasach znacznie późniejszych. Najwcześniejszym oficjalnym oświadczeniem w kwestii kanonu jest *Formuła zgody* (1580 r.), która krótko stwierdza, że prorockie i apostolskie pisma Starego i Nowego Testamentu są jedyną regułą i wskazówką dla nauki i nauczycieli. Nie jest w niej podany żaden wykaz ksiąg, ale najwyraźniej stwierdzenie to odnosi się do kanonu hebrajskiego i dwudziestu siedmiu ksiąg NT. Pośrednio więc księgi deuteronomiczne zostały wykluczone z listy ksiąg kanonicznych w przeciwieństwie do rzymskokatolickiej praktyki włączania ich do kanonu, wielokrotnie potwierdzanej przez różne dokumenty soborowe. *Trzecia i Czwarta Księga Ezdrasza* (w dodatku do Wulgaty) i *Trzecia Księga Machabejska* zostały wszystkie włączone do „apokryfów" Lutra. Musi dziwić, że nie wynikało to ani z wyboru, ani nie było podyktowane dyrektywą Lutra i dlatego w późniejszych wydaniach zostały one pominięte. *Trzecia Księga Machabejska* znajduje się dzisiaj w kanonie greckim. Zatarcie granic między „apokryfami" a innymi księgami musiało odżyć w chwili, gdy Biblia, a nie Kościół, stała się „sądem apelacyjnym" i każdy mógł zadecydować o znaczeniu, jakie ma ona dla niego samego (przynajmniej w zasadzie), gdy została przełożona na języki narodowe.

Jeżeli Luter odrzucił tradycję Kościoła jako kryterium kanoniczności i odrzucił Drugą Księgę Machabejską na podstawie stwierdzeń doktrynalnych (zob. wyżej), to uzasadnione jest pytanie, o jakie inne kryteria może chodzić. Russell uważa, za reformatorzy odrzucili księgi deuterokanoniczne przede wszystkim dlatego, że Rzym opierał się na nich w obronie takich doktryn, jak nauka o roli dobrych uczynków w osiągnięciu zbawienia, o wzywaniu świętych, o modlitwie za zmarłych i nauka o czyśćcu (*Between the Testaments* 88-89). Hamburskie wydanie Biblii Lutra z 1708 r. uznało za stosowne wyjawić powody opublikowania też „apokryfów" następującym zastrzeżeniem: „chociaż nie pochodzące od Boga i napisane tylko przez ludzi bez nadzwyczajnego impulsu Bożego czy szczególnego polecenia". Właśnie w XVIII w. został przygotowany grunt pod praktykę pomijania ksiąg deuterokanonicznych. Przyczyniły się do tego głównie wpływy purytańskie i kalwińskie, które w Zjednoczonym Królestwie stały się znaczące w Kościele Szkocji i w Anglii w okresie Commonwealthu (republiki) za Oliviera Cromwella.

Pisma deuterokanoniczne w Anglii

Pierwsza Biblia angielska z wyodrębnioną grupą ksiąg deuterokanonicznych została opublikowana w 1535 r. przez Milesa Coverdale''a, byłego augustianina, który, podobnie jak Luter, został reformatorem. Biblia ta, opracowana na wygnaniu, opierała się na łacińskiej Wulgacie, Tyndale'u i wczesnym dziele Lutra, które powstało przed jego Biblią niemiecką (1534 r.). Coverdale umieścił księgi deuterokanoniczne po ST (z wyjątkiem Ba, którą dołączył do Jr). Chociaż oceniał księgi deuterokanoniczne jako niższego rzędu niż protokanoniczne, najwyraźniej uważał je w pewnym sensie za Pismo Święte, gdy stwierdza, że „nie otacza się ich takim samym szacunkiem, jak inne pisma święte". I następnie podaje powody takiego stosunku do nich: ponieważ „jest w nich wiele miejsc, które wydają się sprzeczne z jawną i objawioną prawdą w innych księgach Biblii". Może się to odnosić do nauk, które nie znajdują potwierdzenia w innych miejscach Biblii, albo do nauk, z którymi nie zgadzali się reformatorzy.

W 1562 i 1571 r. Kościół anglikański ogłosił *Trzydzieści dziewięć artykułów wiary*; *Artykuł VI* traktował o kanonie Biblii. Za Pismo Święte uznawał on kanoniczne księgi ST i NT, „których autorytet nigdy nie był w Kościele podawany w wątpliwość" (tzn. księgi protokanoniczne). Następnie artykuł stwierdzał, że „inne księgi (jak mówi Hieronim) Kościół czyta jako dostarczające wzorca życia i pouczenia w sprawach obyczajów" (tzn. księgi deuterokanoniczne albo apokryfy). Oczywiście argumentacja ta nie była rozstrzygająca, ponieważ pewne

księgi NT (np. Hbr i Ap) budziły wątpliwości, ale nie były odrzucone. Niemniej jednak, tak jak w Niemczech, księgi deuterokanoniczne, chociaż umieszczane oddzielnie, nadal były publikowane w większości Biblii w Zjednoczonym Królestwie, pomimo prób ich pomijania. Authorized czy King James Version, których używa się jeszcze w obecnych czasach, zawierają oczywiście księgi deuterokanoniczne, chociaż już w 1619 r. pojawiły się wydania bez nich. Jak powiedziano wyżej, Biblie te były tańsze, mniejsze i bardziej poręczne a tym samym łatwiej je można było rozprowadzać i dostarczać do domów, ale w Anglii nadal można było zaskarżyć wydawcę do sądu za pominięcie ksiąg deuterokanonicznych.

W okresie Commonwealthu parlament sformułował i zatwierdził w 1648 r. *Westminsterskie wyznanie wiary* jako oficjalną religię „trzech królestw". Głosiło ono, że „księgi powszechnie nazywane apokryfami nie należą, ponieważ nie powstały z natchnienia Bożego, do Kanonu Pisma Świętego i tym samym nie mają żadnego autorytetu w Kościele Bożym i nie mogą być w żaden inny sposób aprobowane czy wykorzystywane jak inne pisma". W czasie restauracji w 1660 r. apokryfy znowu się pojawiły, tak samo zresztą jak zostały już uwzględnione w *Trzydziestu dziewięciu artykułach,* mianowicie w *Artykule VI* dotyczącym kanonu Biblii; różnica opinii jednak pozostała, ponieważ wielu ludzi przyzwyczaiło się do Biblii bez apokryfów.

British and Foreign Bible Society, założone (w 1804 r.) z myślą o drukowaniu i rozpowszechnianiu Biblii w kraju i za granicą, publikowało Pismo Święte w wielu językach, ale (zgodnie ze swoją konstytucją) bez „apokryfów". Niemieckie Towarzystwa Biblijne jednak zawsze umieszczały „apokryfy", zgodnie z tradycjami sięgającymi Biblii Marcina Lutra z 1534 r. Mimo tego Württembergische Bibelanstalt opublikowało w 1889 r. Biblię bez „apokryfów", ale „nie z powodów teologicznych (...) teologiczne znaczenie apokryfów nie było właściwie nigdy kwestionowane" (Gundert, *The Bible Societies and the Deutero-Canonical Writings*, w: *The Apocrypha in Ecumenical Perspective* 146). Chodziło przede wszystkim o względy komercyjne. Niższa cena wydania bez apokryfów okazała się teraz wyjątkowo atrakcyjna, zwłaszcza w czasach kryzysu ekonomicznego.

Biblia Lutra miała bardzo wyrazisty tytuł: *Biblia, to znaczy całe Pismo Święte, Stary Testament i Nowy Testament, przełożony na niemiecki przez dr. Marcina Lutra.* Zawierała ona apokryfy. Czy Luter, pomimo wszystko, przyznawał im miejsce w kanonie, choćby na niższym poziomie natchnienia? Dzisiejsze Biblie z księgami deuterokanonicznymi albo bez nich są dostępne głównie dzięki Towarzystwom Biblijnym, łącznie z British and Foreign Bible Society, teraz nazywanym The Bible Society.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Wiarygodność tekstu Biblii
Albert Pietersma i Frederik Wisse

Dzisiejsze przekłady Biblii zawierają pewną liczbę przypisów informujących czytelnika, że niektóre starożytne rękopisy dodają albo opuszczają pewne wersety albo że mają inne lekcje (warianty – łac. *lectiones variantes*) wpływające na znaczenie tekstu. W rzeczywistości tylko znikoma część tych odmiennych lekcji znajdujących się w tradycji rękopiśmiennej jest uwzględniana w dzisiejszych przekładach, chociaż nabierają one znaczenia. W rezultacie trwającego wiele stuleci procesu przekazywania pism ST i NT z pokolenia na pokolenie drogą ręcznego przepisywania w tekście znalazły się setki tysięcy mimowolnych i świadomych odmiennych lekcji. Przeważająca ich liczba, np. pomyłki skrybów i różnice ortograficzne, wprowadzają do tekstu nieistotne zmiany, ale wiele z nich też doprowadziło do zmian w tekście, które mogą w istotny sposób wpływać na jego znaczenie. W związku z tym pojawia się pytanie, czy w ciągu stuleci tekst mógł ulec tak istotnej zmianie, że w niektórych miejscach jego pierwotne znaczenie zostało zaciemnione albo utracone.

Stary Testament

Gdy się ma do czynienia z tekstami literackimi, przepisywanymi wielokrotnie i z natury rzeczy w sposób niedoskonały w ciągu wielu stuleci przez skrybów i wydawców o różnych umiejętnościach i z różną dokładnością, nieuchronnie pojawia się konieczność zastosowania w ich badaniu metody krytyki tekstu. Chociaż krytykę tekstu ST praktykowano już od wczesnych wieków naszej ery, dopiero począwszy mniej więcej od XVII w. nauka zaczęła stopniowo przekształcać ją w seminaukowe narzędzie badań – często nazywane hybrydą sztuki i nauki – nad tekstem biblijnym. Celem krytyki tekstu, bez względu na trudności napotykane przez badacza, jest odtworzenie pierwotnego kształtu danego utworu literackiego za pomocą starannie dobranych procedur zastosowanych do wszystkich dostępnych świadectw tekstowych. A zatem można powiedzieć, że krytyka tekstu ST ma na celu odtworzenie pierwotnie napisanego tekstu ksiąg włączonych do tego zbioru. Niektórzy uczeni utrzymywali wprawdzie, że cel krytyki hebrajskiego ST jest *sui generis*, ale takie twierdzenie wynika z niedostrzegania różnicy między teoretycznym celem tej dyscypliny z jednej strony a praktycznymi ograniczeniami, jakie narzuca jej świadectwo tekstu, z drugiej.

Wielkie znaczenie w rozwoju nowoczesnej krytyki tekstu ST miały tzw. poliglotty, czyli wielojęzyczne Biblie z XVI i XVII w., w których teksty umieszczano równolegle w różnych językach obok siebie dla celów porównawczych (Poliglotta kompluteńska 1514-1517; antwerpska 1569-1572; paryska 1629-1645; londyńska 1654-1657). Znaczny wpływ wywarły także, zwłaszcza w społeczeństwie żydowskim, tzw. Biblie rabinackie, przede wszystkim druga rabinacka Biblia Jakuba ben Chajjima (1524-1525), na której opierały się prawie wszystkie późniejsze wydania. Dopiero w XX w. opublikowano wydania, które podawały pojedynczy, znany rękopis jako swój tekst bazowy, np. Biblia Hebraica3 (1929-1937) i Biblia Hebraica Stuttgartensia (1967-1977). Oczywiście krytyka tekstu hebrajskiego ST rozwijała się w innym kierunku niż krytyka tekstu NT i greckiego ST. W tych dwóch ostatnich przypadkach opublikowano pełne wydania krytyczne, natomiast w tym pierwszym nie osiągnięto takiego rezultatu. Ponadto, niektórzy uczeni uważają, że idealna wersja hebrajskiego ST musiałaby być edycją rzeczywiście dyplomatyczną. Inni jednak twierdzą, że brak wydań krytycznych trzeba przypisywać aktualnemu stanowi świadectw krytyczno-tekstualnych.

Historię współczesnej krytyki tekstu hebrajskiego ST dzieli się dzisiaj zazwyczaj na okresy przed 1947 i po 1947 r., ponieważ odkrycie licznych rękopisów biblijnych na Pustyni Judzkiej otworzyło nową erę w tej dyscyplinie. Okres przed 1947 r. charakteryzował się rosnącą monopolizacją tzw. tekstu masoreckiego, którego dominacja rozpoczęła się w I i II w. i nie była zagrożona ze strony żadnego innego świadectwa z wyjątkiem Pięcioksięgu samarytańskiego i (greckiej) Septuaginty, „Starego Testamentu" chrześcijaństwa aż do protestanckiej reformacji. Ponieważ wszystkie rękopisy masoreckie (liczące tysiące egzemplarzy), pomimo swoistych cech, stanowią pewną osobną rodzinę świadectw, nie można sądzić, że dostarczą one krytykowi reprezentatywnej próbki języka hebrajskiego z czasów przedchrześcijańskich. Chociaż zatem pełna krytyczna edycja tekstu masoreckiego była możliwa (por. Baer-Delitzsch [1869-1894] i Ginsburg [1926], którzy starali się odtworzyć tekst masorecki opracowany przez Ben Aszera), to jednak w przypadku hebrajskiego ST odpowiedzialna realizacja takiej edycji okazałaby się ostatecznie chybiona: istnieją obecnie zasadniczo trzy świadectwa Pięcioksięgu. Te trzy świadectwa, tekst masorecki, Pięcioksiąg samarytański i Septuaginta, niektórzy uczeni uważają za trzy typy tekstów (a nie za pojedyncze teksty). W rezultacie powstaje wrażenie, że są to teksty reprezentatywne dla całego spektrum tekstu ST. Nie można jednak powiedzieć, żeby Qumran mógł podtrzymać tę teorię o typach tekstu.

Znaczenie odkryć na Pustyni Judzkiej dla krytyki tekstu ST trudno przecenić. Dostarczyły one materiału tekstowego w języku hebrajskim, pochodzącego od około 250 r. przed Chr. do 135 r. po Chr. i odnoszącego się praktycznie do wszystkich ksiąg ST, odwracając tym samym główną uwagę krytyka od przekładów hebrajskich faworyzowanych przez Kościół i od wewnątrzmasoreckich szczegółów dobrze znanych uczonym żydowskim. Dotychczas zostały zidentyfikowane fragmenty z ponad stu dziewięćdziesięciu zwojów biblijnych; ich teksty podzielono na cztery podstawowe grupy: teksty protomasoreckie, przedsamarytańskie, pokrewne Septuagincie i pozostałe (wykazujące różne cechy, a nie jedną dominującą). Obraz zatem trzech przedchrześcijańskich stuleci, jaki przedstawia Qumran, jest obrazem tekstualnej wielości i różnorodności. Chociaż taka różnorodność sama w sobie mogłaby dostarczyć krytykowi tekstu przekroju świadectw do przygotowania krytycznej (eklektycznej) edycji hebrajskiego ST, pozostaje prawdą, że wielostronne poświadczenie poszczególnych rozdziałów należy do rzadkości. A zatem w przypadku hebrajskiego tekstu ST cel krytyka musi pozostać niespełniony, z nielicznymi wyjątkami, których przykładów dostarczają niektóre krytyczne komentarze biblijne.

Wpływ odkryć na Pustyni Judzkiej na grecki ST był tak samo dramatyczny. W Qumran znaleziono kilka fragmentów Pięcioksięgu, a zwój „proroków mniejszych" z Nahal Hever wywierał rozległy wpływ. Odkrycia w Qumran nie tylko umocniły znaczenie krytyki tekstu i wiarygodność (starogreckiej) Septuaginty, ale także pomogły obronić samo jej istnienie, które było przedmiotem gorącej dyskusji w tzw. kontrowersji między Kahlem (liczne oryginalne przekłady na język grecki) a de Lagarde'em (pojedynczy oryginalny przekład). Większość uczonych aktualnie popiera pogląd Lagarde'a albo przynajmniej jego pogląd w zmodyfikowanej wersji. Krytyka tekstu greckiego ST, podobnie jak krytyka tekstu NT, ale w odróżnieniu od krytyki tekstu hebrajskiego ST, od dawna zajmuje się rekonstrukcją wersji możliwie najbardziej zbliżonej do tekstu pierwotnego (*Septuaginta Vetus Testamentum Graecum* editio maior, Göttingen 1936-). Uważa się, że dla dużej części greckiego ST istnieje odpowiednia liczba świadectw i że ich charakter jest w wystarczającym stopniu reprezentatywny, aby mogły posłużyć za podstawę wydania krytycznego. Wiele odkryć rękopisów przedbizantyjskich, którym towarzyszyła żywa jeszcze pamięć, dostarczyło wczesnego świadectwa. Niemniej jednak trzeba pamiętać, że najwcześniejsze świadectwa zwykle pochodzą z czasów kilka stuleci po powstaniu oryginalnego tekstu. Ponadto rekonstrukcji pierwotnego tekstu nie można dokonać bez przekonania o wiarygodności wszystkich części greckiego ST. W częściach ksiąg historycznych (1-2 Sm – 1-2 Krl) cały istniejący tekst wydaje się raczej rewizją niż oryginalnym przekładem greckim. Zachowane do naszych czasów wersje Księgi Sędziów, Księgi Tobiasza i Księgi Estery, na przykład, przedstawiają złożoność tekstową pozornie nie dającą się rozwikłać. Próby harmonizacji tekstu greckiego z aktualnym tekstem hebrajskim, podejmowane, jak się często przyjmuje, już na najwcześniejszych etapach przekazu Septuaginty, nadal stanowią główny problem w osiągnięciu celu krytyki tekstu.

Niemniej jednak, pomimo udowodnionego pluralizmu tekstowego w wiekach przedchrześcijańskich w zakresie języka hebrajskiego i sprawdzonej tekstowej wartości Septuaginty, aktualna pozostaje podstawowa zasada dotycząca przekładów starożytnych: konkurencyjne lekcje hebrajskie powinny być brane pod uwagę przez krytyka tylko w ostateczności. Ponadto przechodzenie do wersji hebrajskiej wychodząc od źródeł niehebrajskich pozostaje przedsięwzięciem nader kontrowersyjnym. Wersje pochodzące od Septuaginty, chociaż obarczone tymi samymi ograniczeniami co ich źródłowa wersja, mogą mieć wielką wartość dla krytyki tekstu greckiego ST, ale nie mają większego znaczenia dla krytyki hebrajskiego ST. Nowy angielski przekład Septuaginty, oparty na New Revised Standard Version, jest aktualnie opracowywany pod auspicjami International Organization for Septuagint and Cognate Studies.

Uczeni, zajmujący się krytyką ST, przeprowadzili ważne rozróżnienie między krytyką tekstu a krytyką literacką. Krytyka tekstu śledzi historię przekazu skończonego dzieła (księgi) aż do jego najdawniejszych źródeł, natomiast krytyka literacka zajmuje się, m.in., literackim procesem powstawania książki. A zatem typowa krytyka tekstu zaczyna się tam, gdzie kończy się krytyka literacka. Porównanie hebrajskiego ST z greckim ST dostarcza pewnej liczby przykładów, wśród których dwie wersje Księgi Jeremiasza są najbardziej znane. Stosunek wersji masoreckiej (popartej świadectwem qumrańskim) do wersji Septuaginty (także popartej świadectwem qumrańskim) należy do analiz w ramach krytyki literackiej, natomiast historia przekazu każdej z tych wersji osobno jest przedmiotem badań krytyki tekstu. Chociaż krytyka literacka może dojść do wniosku, że nigdy nie istniała żadna samoistna oryginalna kompozycja ksiąg biblijnych i że w żaden sposób nie da się jej odtworzyć, do takiego wniosku nie musi prowadzić krytyka tekstu. Krytyka tekstu tylko zakłada, że *taki* pojedynczy tekst istniał. Często jednak trudno jest jednoznacznie rozstrzygnąć, w którym momencie dany tekst powinien być przedmiotem zainteresowania krytyka tekstu czy krytyka literackiego.

Krytycy tekstu rozróżniają zwykle dwa typy wydań: 1) wydania krytyczne (wartościujące), odtworzone (eklektycznie) na podstawie wszystkich dostępnych informacji tekstowych i uwzględniające drugorzędne lekcje podane w tzw. aparacie krytycznym, i 2) wydania dyplomatyczne (nie wartościujące) publikujące dany rękopis wraz z odpowiednim świadectwem podanym w aparacie naukowym. Każdy tekst stosunkowo prosto można przygotować do wydania dyplomatycznego, natomiast pełne wydanie krytyczne wymaga nie tylko udokumentowania go znaczną liczbą rękopisów, ale także uzasadnionej pewności, że istniejące świadectwa

reprezentują dobry przekrój wszystkich świadectw, jakie kiedykolwiek istniały. Chociaż większość uczonych zgodziłaby się, że zespoły świadectw dotyczących zarówno hebrajskiego ST, jak i greckiego ST łatwo spełniają pierwszy z tych warunków, niewielu przyznałoby, że oba spełniają w wystarczającym stopniu, jeżeli w ogóle, drugi warunek.

Krytyka tekstu daje nam solidną podstawę do uznania wiarygodności greckiego ST, ale nie dostarcza jej obecnie w odniesieniu do hebrajskiego ST. Nie znaczy to, że grecki ST jest bardziej godny zaufania niż hebrajski ST, a jedynie tyle, że obecnie uczonym łatwiej jest zrekonstruować przypuszczalną historię przekazu tekstowej tradycji greckiego ST niż hebrajskiego ST.

Nowy Testament

Odkąd na początku XVIII w. uczeni przekonali się o występowaniu odmiennych lekcji w greckich rękopisach NT, zaczęli zbierać tego rodzaju lekcje i rozwijać odpowiednie metody krytyki tekstu, aby wybrać spośród nich te, które są najbardziej zbliżone do wersji oryginalnej. Ostatecznym celem krytyki tekstu NT jest ustalenie krytycznego tekstu greckiego NT, który jest możliwie najbliższy tekstowi oryginalnemu i który zawiera aparat krytyczny, podający ważne warianty oraz rękopisy, w których występują.

Znaczna liczba wydań krytycznych NT została opublikowana w ostatnich stu pięćdziesięciu latach. Najbardziej ważnym i szeroko uznawanym z tych wydań jest Novum Testamentum Graece, tzw. wydanie Nestle-Aland, które zostało kilkakrotnie zrewidowane w ciągu stu lat. Tekst krytyczny z dwudziestego szóstego wydania (1979 r.) jest identyczny z trzecim (1975 r.) i czwartym (1993 r.) wydaniem *The Greek New Testament*, opublikowanym przez United Bible Societies jako podstawa dla tłumaczy Biblii. Wszystkie znaczące współczesne przekłady Biblii opierają się na tych wydaniach tekstu krytycznego.

Rękopiśmienne świadectwa NT są znacznie liczniejsze niż świadectwa jakiegokolwiek innego tekstu starożytnego. Znanych jest ponad trzy tysiące sto rękopisów z ciągłymi tekstami greckimi, chociaż wszystkie, z wyjątkiem czterdziestu dwóch, zawierają tylko część NT, a kilka ma charakter fragmentaryczny. Większość ich pochodzi z okresu bizantyjskiego (pięć stuleci przed wynalezieniem druku), a kilka małych fragmentów papirusowych z II w. Obszerniejsze rękopisy w większej liczbie pochodzą z późniejszych czasów. Uczeni dzielą rękopisy na kodeksy papirusowe (*papyrus codices*), pochodzące z II-VIII w., uncjały (majuskuły), pisane na pergaminie dużymi literami i pochodzące z III-X w., oraz minuskuły, pisane na pergaminie albo na papierze małymi (i dużymi) literami i znane począwszy od IX w. Oprócz rękopisów z ciągłymi tekstami greckimi istnieją dwa tysiące czterysta trzy rękopisy greckich lekcjonarzy, kilka tysięcy rękopisów starożytnych wersji łacińskich, syryjskich i koptyjskich oraz obfitość cytatów z NT w pismach wczesnych Ojców Kościoła. Wszystkie te świadectwa są uwzględniane przez krytyków tekstu przy rekonstrukcji tekstu oryginalnego.

Kanony (czy reguły) krytyki tekstu, za pomocą których uczeni wybierają oryginalną lekcję spośród różnych wariantów, opierają się na widocznych w tradycji rękopiśmiennej skłonnościach kopistów do określonych zachowań. Już w najwcześniejszych papirusach NT widać, że niektórzy kopiści pozwalali sobie w pewnym niewielkim zakresie na „poprawianie" tekstu. Swoje postępowanie usprawiedliwiali przypuszczalnie założeniem, że dwuznaczności czy niezgodności sensu i trudności gramatyczne czy składniowe, które napotykali, były rezultatem pomyłek poprzednich kopistów. A zatem wprowadzane przez nich zmiany i dodatki nie miały zmieniać tekstu, ale raczej przywracać mu pierwotny stan albo go wzmacniać (dookreślać, ujednoznacznić). Ten proces niewłaściwie rozumianego poprawiania trwał przez stulecia, tak że w rezultacie tekst większości średniowiecznych rękopisów wydaje się „gładszy" i jaśniejszy niż tekst rękopisów z III i IV w. Z tego względu najważniejsza reguła głosi, że lekcja trudniejsza jest prawdopodobnie formą oryginalną, ponieważ właśnie ona wyjaśnia powstanie odmiennych lekcji. Inne reguły wynikają z rozwinięcia tej pierwszej. Większość krytyków tekstu wyżej ceni też lekcję, która jest poświadczona we wcześniejszej tradycji, od takiej, która opiera się na świadku późniejszym; daje również pierwszeństwo lekcjom ze świadectw, które okazały się „dobre", tzn. takich świadectw, których odmienne lekcje wydają się częściej oryginalne na podstawie krytyki tekstu, niż lekcjom, które pochodzą z innych rękopisów. Do najbardziej znanych „dobrych" rękopisów należą kodeks *Vaticanus* i *Sinaiticus* pochodzące z IV w.

Stosowanie tych zasad pod koniec XIX w. doprowadziło do odrzucenia drukowanej edycji tekstu greckiego, opartego na rękopisach z późnego średniowiecza i dominującego od XVI do XIX w., tzw. *textus receptus*, na którym były oparte przekłady reformacji i kontrreformacji. Większość uczonych jednomyślnie przyjęła nową edycję tekstu krytycznego opartego głównie na świadkach przedbizantyjskich. I ta jednomyślność przetrwała do dziś. Spektakularne odkrycie wczesnych rękopisów papirusowych z tego samego okresu wydaje się umacniać tę jednomyślność. Fakt, że owe papirusy prawie nie mają żadnych znaczących nowych wariantów, sugeruje, że lekcje już znane z tradycji rękopiśmiennej dostarczają krytykowi tekstu bardziej lub mniej pełnego obrazu. *Codex Vaticanus*, najważniejszy świadek nowego tekstu krytycznego, jeszcze zyskał znaczenie, ponieważ jego tekst Ewangelii Łukasza i Ewangelii Jana został potwierdzony przez kodeks papirusowy (P75) z początku III w.

Obecna zgodność poglądów pozwala na pozytywną ocenę wiarygodności tekstu NT zrekonstruowanego przez uczonych na podstawie świadectwa rękopisów. Słuszny wydaje się wniosek, że świadectwo to jest bardziej niż dostateczne i że metodologia krytyki tekstu jest na tyle właściwie ustalona, że w większości przypadków występowania różnych wariantów można odtworzyć oryginalny tekst. Zadanie takie nie tylko wydaje się możliwe, ale zostało już zasadniczo zrealizowane. Teraz pozostaje tylko dokonać drobnych retuszy.

Zastrzeżenia co do pozytywnej oceny obecnej sytuacji pochodzą z dwóch stron. Niektórzy uczeni, chociaż w zasadzie popierający uzgodniony pogląd, wahają się, czy uważać zadanie krytyki tekstu za zasadniczo wykonane. Są przekonani, że w dostatecznym stopniu nie zostały uwzględnione zwłaszcza świadectwa wczesnych papirusów i że mogą one zmienić nasze rozumienie zachowań wczesnych kopistów i wskazać na istnienie wielu typów tekstu w najwcześniejszym okresie przekazu. Mając jednak na uwadze już przeprowadzoną szczegółową analizę papirusów, jest bardzo wątpliwe, że dalsze badania mogłyby w istotny sposób zmienić obecną ocenę. Radykalniejsze zarzuty pochodzą od tych, którzy są przekonani, że tekst krytyczny, odtworzony dzięki krytyce tekstu, nie jest tekstem oryginalnym, ale tekstem ustalonym przez ortodoksyjną hierarchię pod koniec II w. Uczeni ci zakładają, że na początku II w. tekst pism NT został poddany intensywnej obróbce redakcyjnej, głównie za pomocą interpolacji, aby przystosować go do zmieniających się ideologii, i że wszystkie świadectwa rękopiśmienne, dotyczące oryginalnego stanu tekstu, zostały usunięte przez ortodoksyjną władzę. Teoria ta, jak każda zresztą teoria spiskowa, nie może być ani udowodniona, ani obalona. Z jednej strony nie jest prawdopodobne, żeby w pierwszym stuleciu przekazu tekstu skala ingerencji kopistów w znaczny sposób różniła się od skali tego rodzaju ingerencji w następnych wiekach, a z drugiej świadectwo rękopisów pokazuje, że władza Kościoła nie była w stanie kontrolować kopiowania tekstów aż do okresu bizantyjskiego. Wiele prób identyfikacji interpolacji w NT, które nie są poświadczone przez żaden rękopis, okazało się w najlepszym razie nieprzekonujących. Ci, którzy twierdzą, że tekst NT ustalony na podstawie dostępnych świadectw rękopiśmiennych nie jest godnym zaufania świadkiem oryginalnej formy tekstu, sami muszą udowodnić swoje twierdzenie.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Krytyka tekstu Nowego Testamentu
John Karavidopoulos

Uwagi wstępne

Przez wyrażenie „krytyka tekstu Nowego Testamentu" mamy na myśli przede wszystkim wysiłki uczonych, którzy w okresie ostatnich dwóch stuleci starali się odtworzyć oryginalny tekst NT, dokładnie taki, jaki wyszedł spod ręki świętych pisarzy. Takie krytyczne podejście do tekstu znane było także w czasach starożytnych. Dzisiejsi specjaliści mówią o tekstowych „recenzjach" NT, które powstały około 300 r. niezależnie od siebie w Antiochii, Aleksandrii i Palestynie. Pierwsza z nich jest przypisywana kapłanowi i męczennikowi Lukianowi, druga – Hezychiuszowi, a trzecia – Pamfilusowi. Powinniśmy jednak jeszcze dodać, że współcześni uczeni nie są jednomyślni co do istnienia owych trzech „recenzji". Z mniejszą niepewnością można mówić o recenzji antiocheńskiej, czyli Lukiana. W każdym razie bardzo wiele wariantów w rękopisach miało skłonić przywódców Kościoła i teologów do poważnego zajęcia się tekstem w celu przywrócenia mu pierwotnej formy.

W wielu rękopisach pisanych dużymi (uncjałami) czy małymi (minuskułami) literami, w języku greckim czy innym języku starożytnym, popełniano w trakcie przepisywania różne błędy, wynikające z nieuwagi czy przeoczenia kopisty albo świadomej zmiany tekstu. Nie ma potrzeby dziwić się, że opatrzność Boża dopuściła do powstania takich błędów. Przyczyna tego stanu rzeczy jest taka, że *logos* Boga, wchodząc w historię ludzką, przystosował się, nie tracąc przy tym żadnego z artybutów *logosu* Boga, do kondycji ludzkiego czynnika. Na przykład wyjaśnia to, dlaczego, kiedy dwie linijki w tekście kończą się takim samym słowem, istnieje możliwość, że podczas przepisywania kopista – zwłaszcza kiedy zmęczony pracą staje się mniej uważny – może opuścić drugą linijkę. Zjawisko to nosi nazwę *homoioteleuton* (takie samo zakończenie). Ponadto istnieje możliwość opuszczenia jednej z dwu stojących obok siebie liter czy sylab (*haplografia* – pojedynczy zapis) albo dwukrotnego przepisania jednej sylaby czy litery (*dittografia* – podwójny zapis). Świadomą chęć zmiany tekstu dostrzega się we fragmentach, które są niejasne; kopista poprawił je, dodając albo usuwając słowa, albo harmonizując z paralelnym tekstem. Widać to w wielu miejscach w Ewangeliach synoptycznych.

Klasyfikacja rękopisów według typów tekstu

W połowie XVIII w. wielość wariantów w tekstach rękopisów nasunęła badaczom myśl, żeby podzielić je na grupy według podobieństwa tekstów. Najpierw J. A. Bengel podzielił różne rękopisy na grupy rodzin, a następnie J. J. Griesbach rozróżnił trzy grupy rękopisów: zachodnią, aleksandryjską i konstantynopolitańską. Wnioski wyciągnięte przez B. F. Westcotta i F. J. A. Horta stanowią ważny kamień milowy w historii badań nad tekstem NT. W 1881 r. po dwudziestu ośmiu latach studiów nad rękopisami NT, przygotowali oni dwutomową edycję, której tom pierwszy zawierał tekst NT, drugi zaś (napisany przez Horta, ale uwzględniający wnioski obu) jest wprowadzeniem. Ci angielscy krytycy, uznając Griesbacha za swojego poprzednika, podzielili rękopisy NT na cztery następujące grupy:

Tekst neutralny: tak nazwali obydwaj angielscy krytycy tekst zachowany w starożytnych kodeksach *Vaticanus* i *Sinaiticus*, głównie w tym pierwszym. Ten typ tekstu uważali za najbardziej autentyczny i dlatego oparli na nim swoją edycję. Tytuł wydania *The New Testament in the Original Greek* świadczy o pewności ich przekonań.

Tekst aleksandryjski powstał z lingwistycznej korekty tekstu neutralnego, dokonanej przez uczonych kopistów z Aleksandrii. Reprezentują go kodeksy C, L, przekład bohairycki i aleksandryjscy teolodzy Klemens, Orygenes (częściowo), Dionizy i Cyryl.

Tekst zachodni dominował wśród pisarzy Kościoła przed końcem III w. Poświadczenie tego tekstu znajduje się w pismach Justyna, Tacjana, Ireneusza, Tertuliana i Cypriana, w kodeksie D (*Cantabrigiensis*) i w starożytnych przekładach łacińskich i syryjskich. Poprawki tego typu tekstu są liczne i istotne. Trafiły do pierwszych przekładów syryjskich i łacińskich oraz zostały rozpowszechnione na Zachodzie (dlatego nazwa „tekst zachodni").

Tekst syryjski lub *antiocheński* uzyskał przewagę od czasów Jana Chryzostoma i rozpowszechnił się w cesarstwie bizantyjskim. Wywodzi się z autentycznej recenzji, która miała na celu uproszczenie lingwistycznych zawiłości i tym samym dostarczenie tekstu bardziej zrozumiałego. Ponadto wprowadzono do tekstu różne spójniki, tak że stał się wygodniejszy w czytaniu, w wielu przypadkach zaimki zastępowano rzeczownikami własnymi, aby uniknąć dwuznaczności czy niejasności, oraz nieznane formy gramatyczne zastępowano bardziej znanymi. Recenzja ta powstała w IV w. i najprawdopodobniej była dziełem Lukiana; poprawiony przez niego

tekst szybko zyskał w imperium przewagę nad innymi. *Textus receptus* z XVII i XVIII w. opierał się właśnie na tym tekście.

W opinii Westcotta i Horta ten ostatni typ tekstu nie nadawał się na podstawę do krytycznego odtworzenia tekstu NT, ponieważ był zbyt świeży. Także tekst zachodni nie zyskał w ich oczach dobrej oceny; tylko pod jednym względem uważali go za wartościowy, a mianowicie w tych fragmentach, w których tekst, pomimo generalnej tendencji do rozwlekłości, jest krótszy niż tekst neutralny. Nazwali te fragmenty „zachodnie nieinterpolowane" („western noninterpolations"), uważając je za oryginalne. Najwyżej cenili tekst neutralny jako najbardziej starożytny i autentyczny i na nim oparli swoją edycję (1881).

Dzisiaj, po omówionej wyżej klasyfikacji typów tekstu NT przez dwóch angielskich badaczy i po stu latach pracy krytycznej innych specjalistów, rękopisy dzieli się na różne grupy w zależności od typu tekstu. Oczywiście badania są kontynuowane, ale większość uczonych zgodna jest co do rozróżnienia następujących typów tekstu:

Tekst aleksandryjski. Tekst ten powstał w Egipcie i jest poświadczony przez większość papirusów, uncjalne kodeksy *Vaticanus* i *Sinaiticus*, aleksandryjskich teologów Klemensa i Orygenesa, przekład bohairycki i inne świadectwa. Zawiera wyłącznie tekst neutralny i aleksandryjski tekst Westcotta i Horta.

Tekst zachodni. Tekst ten nazywa się „zachodni" nie dlatego, że pochodzi z Zachodu, ale ponieważ dominował na Zachodzie w II w.; poświadczają go starożytne przekłady łacińskie i syryjskie, łacińscy Ojcowie Kościoła, kodeks D (*Cantabrigiensis*) i częściowo niektóre papirusy. Niekiedy tekst ten różni się w charakterystyczny sposób od reszty tradycji rękopiśmiennej; widać to najwyraźniej w tekstach Dziejów Apostolskich. Nowsze badania wykazały, że pewne warianty tekstu „zachodniego" zostały poświadczone już we wcześniejszym okresie w Egipcie i z tego powodu wielu uczonych uważa Aleksandrię za miejsce powstania tego tekstu.

Tekst cezarejski. Jest to typ tekstu podobny do aleksandryjskiego i jest poświadczony przez P^{46}, W (w Mk), Θ, λ, φ oraz przez przekład gregoriański. Wielu uczonych uważa, że Orygenes przyniósł ten tekst z Egiptu do Cezarei w Palestynie. (Jednomyślność uczonych co do istnienia tekstu cezarejskiego nie jest tak powszechna, jak w przypadku innych typów tekstu. Wyd.)

Tekst bizantyjski lub *koine*, lub *kościelny* (*eklezjalny*). Powstał z recenzji Lukiana, kapłana i męczennika z Antiochii. Został przyniesiony przez Jana Chryzostoma do Konstantynopola i dominował przez cały okres cesarstwa bizantyjskiego. Nazywany jest też tekstem konstantynopolitańskim albo imperialnym (cesarskim). Po upadku Konstantynopola uczeni greccy przenieśli go na Zachód i stał się podstawą *textus receptus*. Tekst ten miał zastosowanie w kulcie i przejawiał względną jednolitość; jest poświadczony w dziełach Ojców Kościoła począwszy od IV w. oraz w lekcjonarzach i przekładach po 300 r.

Poważne studia nad rękopisami NT są kontynuowane w ostatnim okresie w Institut für Neutestamentiche Textforschung w Münster, w Niemczech, który publikuje tekst krytyczny NT (tzw. wydania Nestle-Aland). Chociaż ponad sto lat minęło od badań krytycznych Westcotta i Horta, opinia badaczy o tekście bizantyjskim czy kościelnym nie uległa zmianie. Przewaga jednak, jaką badacze Instytutu mają nad tymi dwoma angielskimi krytykami, polega na tym, że w ostatnich dziesięcioleciach odkryto papirusy z III w. i wiele innych minuskułowych rękopisów, które mogą wykorzystać przy opracowywaniu wydania Nestle-Aland tekstów NT.

Znaczenie „tekstu kościelnego" dla badań krytycznych nad tekstem NT

Wspomniano już o typie tekstu, który Westcott i Hort nazwali antiocheńskim albo syryjskim, a który później znany był pod różnymi nazwami: bizantyjski, koine, patriarchalny, imperialny, konstantynopolitański, kościelny. Dzisiaj większość uczonych nazywa go tekstem bizantyjskim (w aparacie krytycznym czwartego wydania *The Greek New Testament* oznaczony jest skrótem Byz albo ByzLect, a w dwudziestym siódmym wydaniu Nestle-Aland ujęty jest w kaligraficzne 𝔐 (którymi oznaczona jest większość rękopisów). Wolimy używać nazwy „tekst kościelny", oczywiście nie w tym znaczeniu, że jest to jedyny tekst, któremu można zasadniczo przypisać tę cechę, jako że także inne typy tekstów były w kościołach, w kulcie, w prywatnych studiach czy w nauczaniu katechetycznym, ale dlatego, że zachował się w bardzo wielu rękopisach o ciągłym tekście, opatrzonym wskazówkami o charakterze liturgicznym, oraz w mnóstwie lekcjonarzy używanych podczas nabożeństw. Równie dobrze można go nazwać tekstem liturgicznym.

Odkąd zakwestionowano absolutną autentyczność *textus receptus*, krytyczne wydania NT opierano głównie na rękopisach uncjalnych (majuskułowych) (IV w. i później), które uważa się za wcześniejsze od bizantyjskich. Obecnie krytycy tekstu wolą bazować na papirusach z II i III w. niż nawet na uncjalnych rękopisach *Vaticanus* i *Sinaiticus*. Oczywiście nie można wykluczyć możliwości istnienia bardziej starożytnych „przodków", od których pochodzą rękopisy bizantyjskie czy kościelne. Nawet jeżeli tekst rękopisów kościelnych jest rezultatem recenzji i krytycznego opracowania, wraz z językowym wygładzeniem, poprawkami i harmonizacjami, nie można zaprzeczyć, że tekst ten zachowuje oryginalne lekcje, o czym nie można zapominać, jeżeli podejmuje się

krytycznego opracowania tekstu. Lekcje, które wykazują typową zgodność z papirusami albo kodeksami pisanymi dużymi literami, oraz te, które są krótsze niż innego typu teksty, należy uznać za oryginalne. Westcott i Hort mówili o lekcjach „zachodnich nieinterpolowanych", czyli lekcjach tekstu zachodniego, które pomimo tendencji tego tekstu do rozwlekłości i dodatków, są krótsze niż odpowiednie lekcje w innych typach tekstu. Krytycy angielscy uważali te lekcje za oryginalne i autentyczne. Można to samo powiedzieć o lekcjach tekstu bizantyjskiego, który nosi ślady pewnego opracowania, polegającego na wprowadzeniu do tekstu harmonizujących dodatków. Można je nawet, zgodnie z tym, nazwać lekcjami „wschodnimi nieinterpolowanymi" i uznać je za niewątpliwie oryginalne (np. Mk 3,13-14; 3,16; 3,32; 6,23; 16,18; Łk 10,21 itd.).

Faktem jest, że tekst bizantyjski czy kościelny nie był badany tak intensywnie, jak powinien. Wiemy także, że w różnych miejscach świata przeprowadzono kilka indywidualnych badań dotyczących tekstu NT w pismach Ojców Kościoła. Najbardziej wartościowe badania tekstu bizantyjskiego, zwłaszcza lekcjonarzy bizantyjskich, podjął w trzecim dziesięcioleciu XX w. zespół specjalistów w zakresie NT z University of Chicago pod kierownictwem profesorów E. C. Colwella i D. W. Riddle'a. Pierwsze rezultaty tych badań zostały udostępnione w pierwszym tomie serii Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament. Ten wstępny tom nosi tytuł *Prolegomena to the Study of the Lectionary Text of the Gospels*. Przed opublikowaniem tego tomu Colwell ogłosił cały naukowy projekt w swoim wprowadzającym artykule zatytułowanym *Is There a Lectionary Text of the Gospels?* (HThR 25[1932] 73-84). W artykule tym uczony amerykański opowiada się za istnieniem określonego typu tekstu, który dominuje w lekcjonarzach i który nazywa „tekstem lekcjonarzowym". Po opublikowaniu tego wstępnego artykułu ukazały się *Prolegomena*, które dały początek wielu innym studiom w tej serii.

Niektóre konkluzje uczonych z University of Chicago są dla nas interesujące:

1) Często stwierdzany jest wpływ tekstu lekcjonarzy na rękopisy ciągłego tekstu NT. Na przykład pewne stałe formuły wprowadzające do perykop występujące w lekcjonarzach (*to kairo ekeino, eipen ho kurios* itd.) także dominują w rękopisach z tekstem ciągłym. Ponadto umieszczenie perykopy o kobiecie schwytanej na cudzołóstwie (J 7,53-8,11) w Ewangelii Łukasza i umieszczenie Łk 22,43 w Ewangelii Mateusza tłumaczy się miejscem, jakie owe perykopy zajmowały w lekcjonarzach.

2) Tekst lekcjonarzy jest zasadniczo tekstem typu bizantyjskiego, ale, ogólnie mówiąc, jest bardziej starożytny niż *textus receptus*.

3) W procesie przepisywania z lekcjonarza do lekcjonarza w szczególny sposób starano się zachować tekst w stanie nienaruszonym. Tym należy tłumaczyć fakt, że wiele starożytnych lekcji w lekcjonarzach nie zostało upodobnionych do tekstu bizantyjskiego.

4) I wreszcie lekcjonarze mają wielkie znaczenie dla odtworzenia historii tekstu NT, ponieważ można je uważać za godne zaufania świadectwa, które potwierdzają już istniejące lekcje rękopisów starożytnych.

Znaczenie badań prawosławnych

Omówimy teraz wydanie greckiego NT, które zostało opracowane na początku XX w. przez Kościół prawosławny i opierało się całkowicie na lekcjonarzach. Tekst tej edycji, znanej jako edycja patriarchalna Ἡ Καινή Διαθήκή ἐγκρίσει τής Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, Constantinople 1904), nadal jest przedrukowywany przez Kościół grecki ('Apostolikhó Diakonióa) i przez pewne organizacje religijne i inne oficyny wydawnicze w Grecji. We wstępie do wydania patriarchalnego wydawca wymienia sto szesnaście rękopisów Ewangelii i listów, reprezentujących tekst czytany w kościołach od IX do XVI w. Rękopisy te obejmują więc okres około ośmiu stuleci, chociaż większość bardziej użytecznych rękopisów pochodzi z X-XIV w. Edycja patriarchalna z 1904 r. stanowi najpoważniejszą próbę krytycznego opracowania tekstu NT przez Kościół prawosławny. Angielski krytyk, Kirsopp Lake, sugerował, żeby to patriarchalne wydanie uznać za wierniejszy przykład tekstu bizantyjskiego niż *textus receptus*. Propozycja ta nie znalazła jednak poparcia ze strony jego kolegów, być może z następujących przyczyn: a) baza rękopiśmiennicza edycji patriarchalnej nie jest zbyt szeroka; b) w pewnych fragmentach, jak V. Antoniadis zauważa we wstępie, były preferowane lekcje tekstu niebizantyjskiego i c) wydanie opierało się prawie wyłącznie na lekcjonarzach, a nie na rękopisach z tekstem ciągłym NT, który w wielu szczegółach nie jest idealnie zgodny z tekstem lekcjonarzy (Kirsopp Lake, *The Text of the New Testament* [1928] 85).

W każdym razie edycja patriarchalna z 1904 r. jest jedyną edycją greckiego tekstu NT w świecie prawosławnym. Ponieważ minął prawie wiek, istnieją uzasadnione powody, aby opracować nowe krytyczne wydanie kościelnego tekstu NT, a mianowicie wydanie a) oparte na większej liczbie rękopisów bizantyjskich, b) korzystające z cytatów z NT w pismach Ojców Kościoła i c) przygotowane przy współpracy wszystkich specjalistów w tej dyscyplinie. Obowiązkiem uczonych prawosławnych jest poddanie liturgicznego tekstu swych Kościołów współczesnej ocenie krytycznej, która oczywiście kieruje się powszechnie uznanymi

zasadami krytyki tekstu. W tych ramach należy umieścić współpracę autora niniejszego artykułu z United Bible Societies w przygotowaniu czwartej edycji *The Greek New Testament* (wyd. 4 popr., red. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini i Bruce M. Metzger, 1993). *The Greek New Testament* wydany przez United Bible Societes pokrywa się z tekstem dwudziestego siódmego wydania Nestle-Aland, ale różni się od niego aparatem krytycznym. Aparat krytyczny zawiera warianty tekstowe w tysiącu czterystu trzydziestu ośmiu fragmentach.

W związku z ostatnio opublikowanym czwartym wydaniem *The Greek New Testament* grupa uczonych z uniwersytetu w Salonikach (Grecja) przystąpiła do wydania niektórych wariantów lekcjonarzy bizantyjskich. Oczywiście nie było możliwe uwzględnienie dwóch tysięcy czterystu trzech lekcjonarzy bizantyjskich. Wyboru reprezentatywnych lekcjonarzy dokonano wspólnie z instytutem badań nad tekstem NT przy uniwersytecie w Münster. Starano się wybrać rękopisy reprezentatywne dla różnych okresów (od VIII do XVI w.) i charakteryzujące się różnymi typami tekstów. A zatem wybrano rękopisy ze zwykłym tekstem bizantyjskim, z tekstem wykazującym odchylenia od zwykłego tekstu i takie, które pozostają bliskie tekstowi bizantyjskiemu. Ponadto, komitet redakcyjny postanowił przedstawić tekst używany dzisiaj w Kościele greckim (tzn. wydanie patriarchalne z 1904 r.), który, jak już powiedzieliśmy, opiera się na lekcjonarzach bizantyjskich. Kierując się tymi kryteriami, grupa uczonych z Salonik wybrała trzydzieści rękopisów „Ewangelii" (tzn. lekcjonarzy z czytania z Ewangelii, ewangeliarzy) i czterdzieści rękopisów „listów" (tzn. lekcjonarzy apostolskich [*apostolos*]), systematycznie cytowanych w aparacie krytycznym. Kolacjonowanie rękopisów w Salonikach trwało cztery lata, natomiast kompilacji aparatu krytycznego dokonano w Münster w późniejszym czasie. W rezultacie czwarte wydanie *The Greek New Testament* ma pełniejszy aparat krytyczny, który zawiera liturgiczny tekst Kościoła prawosławnego w oryginale greckim.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Archeologia i Pismo Święte
J. Maxwell Miller

Czy archeologia, opierając się na wynikach prac wykopaliskowych, prowadzonych w miejscowościach biblijnych, może dowieść istnienia Abrahama czy Salomona, określić datę wyjścia Izraelitów z Egiptu, udzielić ścisłej odpowiedzi na pytanie, kiedy runęły mury Jerycha? Niniejszy artykuł próbuje wyjaśnić, czym jest archeologia, przedstawić jej historię, kierunki rozwojowe, jej możliwości i ograniczenia, ukazać nadzieje, jakie wiążą z nią archeolodzy prowadzący badania na Środkowym Wschodzie, i znaczenie, jakie ma ona dla badań biblijnych.

Archeologia

Terminu „archeologia" używali wcześni pisarze greccy w odniesieniu do wszelkich badań, których przedmiotem były wydarzenia przeszłości. Na przykład, właściwy tytuł *Antiquitates Judaicae* (*Dawne dzieje Izraela*) brzmi: *Ioudaikes archaiologias.* Chociaż termin ten jest często używany w sensie szerszym, zwłaszcza w literaturze popularnej, ma on dzisiaj także swoje znaczenie węższe. Uprawianą dzisiaj archeologię można zdefiniować jako „poszukiwanie i badanie materialnych pozostałości dawnych cywilizacji". Spróbujmy przyjrzeć się bliżej czterem elementom powyższej definicji: „poszukiwanie", „badanie", „materialne pozostałości" i „dawne cywilizacje".

Poszukiwanie. Archeolodzy poszukują śladów tożsamości i stylu życia ludów żyjących w minionych wiekach. Po wybraniu terenu, który ma zostać zbadany, archeolodzy przeprowadzają regionalne obserwacje pozostałości materialnych znajdujących się na powierzchni ziemi. Informacje uzyskane z tych obserwacji pomagają im wybrać miejsca, w których będą prowadzić prace wykopaliskowe; taki tryb postępowania jest konieczny, ponieważ wykopaliska archeologiczne są czasochłonne, pracochłonne i kosztowne, można je więc prowadzić tylko w starannie wybranych miejscach w danym regionie. Praca archeologa na stanowisku wykopaliskowym polega na odsłonięciu ruin, wyodrębnieniu warstw szczątków i systematycznym zbadaniu wszystkich pozostałości.

Staranne i dokładne notatki i opisy prowadzonych badań są konieczne w pracach wykopaliskowych, ponieważ ich powtórzenie nie będzie możliwe. Z tego samego powodu archeolodzy często zapisują dane, których w pełni nie rozumieją albo które w danym momencie mogą wydawać się mało przydatne do poznania przeszłości.

Dzisiejsza archeologia jest szybko rozwijającą się nauką, która stale korzysta z osiągnięć coraz doskonalszej technologii naukowej. Dlatego też dzisiaj odkryte pozostałości z dawnych epok mogą, jeśli zostaną starannie i dokładnie zbadane, dostarczyć dodatkowych informacji przyszłym archeologom posługującym się doskonalszą technologią.

Badanie. Archeolodzy nie odkopują „faktów". Badają „stanowiska", miejsca, gdzie znajdują się świadectwa intensywnej aktywności ludzkiej w dawnych wiekach, i odkrywają przedmioty, czyli „artefakty" (wytwory ręki ludzkiej) – fundamenty budowli, posadzki, fragmenty ceramiki, pozostałości narzędzi i oręża itd. Owe stanowiska (miejsca) i artefakty muszą być interpretowane z uwzględnieniem ich bezpośredniego kontekstu (geograficznego, topograficznego, ekologicznego, stratygraficznego), analizy porównawczej z podobnymi stanowiskami i artefaktami oraz informacji ze wszystkich dostępnych i znaczących źródeł pisanych. W procesie interpretacji szczególnie ważną rolę odgrywają stratygrafia i typologia oraz, tak jak w innych dziedzinach badań, w pewnym stopniu subiektywne nastawienie archeologa.

Po ludziach żyjących w jednym miejscu przez dłuższy czas (np. w wiosce czy w mieście) pozostają szczątki różnych przedmiotów, z których korzystali w codziennym życiu – fragmenty naczyń czy innych przedmiotów ceramicznych, ziarno czy nasiona, monety, biżuteria, porzucone budynki itd. Na starożytnym Środkowym Wschodzie ludzie osiedlali się przeważnie w pobliżu źródeł wody, na terenach rolniczych i przy szlakach handlowych; tak więc wcześniej zniszczone czy opuszczone tereny wiosek czy miast były ponownie zasiedlane w późniejszych okresach historii. Nowi osadnicy, budując swoje domostwa na ruinach wcześniejszej osady, rozpoczynali nową fazę zasiedlania, w czasie której pozostawiali po sobie nową warstwę szczątków przedmiotów codziennego użytku i budowli na tym samym miejscu. W miarę upływu czasu owe różne warstwy szczątków narastały tak, że warstwy z późniejszych okresów osadnictwa nakładały się na warstwy wcześniejsze. W rezultacie ruiny miast na Środkowym Wschodzie często tworzą wysokie kopce, zwane tellami, utworzone przez wiele warstw szczątków czy pozostałości, które gromadziły się na jednym miejscu przez setki, a nawet tysiące lat. Stanowiska archeologiczne są zatem „uwarstwione", przy czym każda warstwa reprezentuje pewną

fazę zasiedlenia. Archeolodzy, kopiąc na danym stanowisku, starają się wyodrębnić poszczególne warstwy i określić typ osadnictwa (miejskiego, wiejskiego itp.) na danym etapie zasiedlenia.

Dzieła rąk ludzkich (budowle, oręż, ceramika, stroje itd.) odzwierciedlają sposób życia i upodobania stylistyczne regionu i okresu, w którym powstały. Style zmieniały się w miarę upływu czasu, a inne czynniki (takie jak rozwój technologii) także wywierały wpływ na kształt, formę dekoracyjną i proces produkcji przedmiotów. Archeolodzy wielką uwagę zwracają na owe stylistyczne zróżnicowanie i zmiany („typologia") oraz wykorzystują wyroby ceramiczne („typologia ceramiczna") jako szczególnie przydatne w ustalaniu chronologii. Na przykład, jeżeli archeolodzy wyodrębnią w tellu warstwę ruin zawierających fragmenty wyrobów ceramicznych, o których skądinąd wiadomo, że są typowe dla okresu rzymskiego, to oczywiście ową warstwę uzna się za reprezentującą rzymską fazę historii miasta; inne przedmioty znalezione w owej warstwie, nawet jeżeli ich typologia jest mniej znana, także można datować na okres rzymski. Oddzielenie od siebie poszczególnych warstw osadniczych jest oczywiście trudniejsze w praktyce niż w teorii i archeolodzy często różnią się między sobą w analizach typologicznych, zwłaszcza w kwestii datowania artefaktów. Na podstawie badań stratygraficznych można jednak na przykład ustalić, że pewien typ ceramiki był używany wcześniej niż inny typ („chronologia względna"). Ustalenie natomiast chronologii absolutnej zwykle opiera się ostatecznie na świadectwach pisanych.

Pozostałości materialne. Archeolodzy skupiają uwagę na niepisanych pozostałościach materialnych, natomiast historycy zajmują się tekstami pisanymi. Rozróżnienie to jednak coraz bardziej traci na znaczeniu, zwłaszcza na Środkowym Wschodzie, gdzie niektóre świadectwa pisane zaliczane do najważniejszych znalezisk pochodzących z czasów starożytnych odkryto właśnie podczas prac wykopaliskowych. Ponadto pozostałości niepisane i źródła pisane dostarczają uzupełniających się informacji o przeszłości, tak że traci sens zwracanie całej uwagi na jedne i pomijanie drugich. Podczas gdy artefakty dostarczają informacji o środowisku fizycznym, o typie osadnictwa, o kierunkach technologicznych i stylistycznych itd., źródła pisane dostarczają nazw i imion oraz szczegółów o ludach, postaciach i wydarzeniach. Tak więc zakresy zainteresowania archeologów i historyków zachodzą na siebie; i jedni, i drudzy do pewnego stopnia opierają się w swoich interpretacjach na łącznej analizie pozostałości materialnych i źródeł pisanych.

Zarówno odkryte przez archeologów pozostałości materialne, jak i źródła pisane dostarczają, każde z nich na swój sposób, nieco zniekształconej informacji. Świadectwo archeologiczne ma charakter bardzo selektywny. Tylko znikoma część kultury materialnej ze starożytnej przeszłości przetrwała do naszych czasów; pewien rodzaj przedmiotów ma większe szanse przetrwania i dlatego jest archeologicznie lepiej reprezentowany niż inny (np. monumentalne budowle z kamienia i ceramika w przeciwieństwie do lepianek czy tkanin); poza tym archeolodzy są w stanie zbadać tylko próbki szczątków materialnych, które przetrwały. Dokumenty pisane natomiast często odzwierciedlają nastawienie ideologiczne, propagandowe i inne. Badanie wzajemnych związków między pozostałościami materialnymi a źródłami pisanymi przekracza możliwości metod wyłącznie archeologicznych i wymaga innego poziomu oceny subiektywnej. Kiedy z dziennika dowiadujemy się, że jakiś archeolog znalazł świadectwo dotyczące takiej czy innej postaci historycznej czy wydarzenia historycznego, konieczne jest uzupełnienie tej informacji odpowiedziami na pytania, jakie konkretnie pozostałości zostały odkryte, na jakiej podstawie twierdzi się, że dotyczą one tej właśnie określonej postaci historycznej czy tego wydarzenia, i czy taka interpretacja znaleziska jest jedynie możliwa czy najbardziej uzasadniona.

Dawne cywilizacje. Archeolodzy badają zarówno pozostałości materialne wytworzone ludzką ręką, jak i inne ślady działalności ludzkiej (np. zwęglone nasiona uprawianych zbóż i żywność). Archeologię trzeba więc odróżniać od geologii (która zajmuje się formacjami górskimi, korytami rzek, skałami i innymi formami ukształtowania powierzchni ziemi), paleontologii (zajmującej się skamieniałościami, kośćmi i innymi świadectwami należącymi do fizycznej struktury form życia, w tym i człowieka) i innych dyscyplin naukowych, które starają się rzucić światło na przeszłość niezależnie od cywilizacji ludzkiej.

I w tym przypadku rozróżnienia te nie są absolutne. W samej rzeczy, uprawianą dzisiaj archeologię cechuje podejście interdyscyplinarne. Zespół archeologów, badający dany region czy prowadzący prace wykopaliskowe na określonym stanowisku, składa się zwykle z geologa, paleontologa, paleobotanika i wielu innych specjalistów. W przeciwnym razie zebrane w czasie prac badawczych próbki wysyła się do różnych specjalistów z różnych dziedzin nauki w celu zbadania ich w odpowiednich laboratoriach.

Archeologia biblijna

Badania archeologiczne niewątpliwie przyczyniają się do lepszego zrozumienia Biblii, a termin „archeologia biblijna" stał się prawie powszechny. Jak jednak zobaczymy, zasadność użycia tego terminu może budzić pewne zastrzeżenia. Niemniej zwraca on uwagę na uprawomocniony zakres prac badawczych, który jest wspólny dla studiów biblijnych i archeologii. W sensie wyróżniającym archeologię biblijną można by zdefiniować jako

„poszukiwanie i badanie pozostałości materialnych po ludach żyjących na ziemiach biblijnych w czasach biblijnych".

Antecedencje archeologii biblijnej

Biblia, sama w sobie ponadczasowa, powstawała w określonym kontekście geograficznym, kulturalnym i historycznym. Ponadto, teksty biblijne w znacznym stopniu uwzględniają owe uwarunkowania zewnętrzne. Opowiadania i poezja w Biblii pełne są wzmianek o górach, rzekach i innych elementach topograficznych Palestyny. Wymienia się w nich setki nazw miejscowości. Odnosi się nawet wrażenie, że autorzy tekstów zakładają u czytelników ogólną znajomość kraju, jego miast i wiosek. Na przykład w Rdz 12-13, w opisie przybycia Abrama do Kanaanu, czytamy:

> Abram przeszedł przez ten kraj aż do pewnej miejscowości koło Sychem, do dębu More. – A w kraju tym mieszkali wówczas Kananejczycy (...) Stamtąd zaś przeniósł się na wzgórze na wschód od Betel i rozbił swój namiot pomiędzy Betel od zachodu i Aj od wschodu. Tam również zbudował ołtarz dla Pana i wzywał imienia Jego... Abram zwinął swe namioty i przybył pod Hebron, gdzie były dęby Mamre. Osiedliwszy się tam, zbudował ołtarz dla Pana (Rdz 12,6.8; 13,18).

Znany opis spotkania Jezusa z Samarytanką w J 4 zawiera następujące szczegóły:

> [Jezus] opuścił Judeę i odszedł znów do Galilei. Trzeba Mu było przejść przez Samarię. Przybył więc do miasteczka samarytańskiego, zwanego Sychar, w pobliżu pola, które [niegdyś] dał Jakub synowi swemu, Józefowi (...) Rzekła do Niego kobieta: Panie, widzę, że jesteś prorokiem. Ojcowie nasi oddawali cześć Bogu na tej górze, a wy mówicie, że w Jerozolimie jest miejsce, gdzie należy czcić Boga (J 4,3-5.19-20).

Najwcześniejsi słuchacze owych opowiadań niewątpliwie znali niektóre albo wszystkie miejsca wymienione w tekście – graniczne drzewo w pobliżu Sychem, wzgórze między Betel a Aj, gaj w pobliżu Hebronu, wioskę Sychar u podnóża świętej góry Samarytan – i owe szczegóły znacznie przybliżały im opisywane wydarzenia. Inne miejsca wzmiankowane w tekstach biblijnych były zapewne mniej znane nawet w czasach biblijnych albo z różnych względów wymagały komentarza wyjaśniającego. Dlatego też tu i ówdzie rozsiane są w tekstach biblijnych wskazówki dotyczące topografii, tak jak w opisie granicy między działami Judy i Beniamina w Joz 15:

> Następnie granica wznosiła się doliną Ben-Hin-nom na południe od grzbietu gór Jebusyty, to jest Jerozolimy, wchodziła na szczyt góry leżącej naprzeciw doliny Hinnom od zachodu i na krańcu północnym doliny Refaim. Ze szczytu góry biegła granica aż do źródła wód Neftoach i prowadziła do miast góry Efron. Dalej granica zwracała się do Baali, czyli Kiriat-Jearim. Z Baali granica skłaniała się ku zachodowi do gór Seir i przechodziła przez zbocze północne góry Jearim, to jest Kesalon, zstępowała do Bet-Szemesz i przechodziła przez Timnę (Joz 15,8-10).

Inne teksty biblijne zwracają uwagę czytelników na określone pozostałości archeologiczne związane z wydarzeniami biblijnymi. Opis zdobycia Aj przez Jozuego ma następujące zakończenie:

> A Jozue spalił Aj i uczynił z niego rumowisko [dosł. *tel*] na wieki, pustkowie aż do dnia dzisiejszego. Króla Aj powiesił na drzewie aż do wieczora. O zachodzie słońca rozkazał Jozue zdjąć jego trupa z drzewa, po czym rzucono go u wejścia do bramy miejskiej i wzniesiono nad nim wielki stos kamieni widoczny aż do dnia dzisiejszego (Joz 8,28-29).

Tak więc Biblia sama stwarza precedensy dla archeologii biblijnej. Informuje, że telle są pozostałościami po starożytnych miastach (por. np. Pwt 13,15-16; Joz 11,13). Niekiedy zwraca uwagę czytelnika na konkretne pozostałości materialne związane z wydarzeniami biblijnymi (por. np. Joz 4,9; 7,26; 1 Sm 6,18 itd.).

Jeżeli już w ST uznawano potrzebę wyjaśniania zagadkowo brzmiących nazw niektórych miejscowości, to potrzeba ta stała się jeszcze bardziej nagląca w czasach pobiblijnych, zwłaszcza wśród Żydów i chrześcijan żyjących poza Palestyną. Taką samą potrzebę odczuwali nawet wcześni chrześcijanie żyjący w Palestynie. Nazwy miejsc i miejscowości zmieniają się w miarę upływu czasu, zwłaszcza w sytuacji zmiany elity władzy, która wprowadza nowy urzędowy język. Nastąpiło to w Palestynie i na całym Środkowym Wschodzie w rezultacie podbojów Aleksandra Wielkiego pod koniec IV w. przed Chr. Przez następne tysiąc lat, aż do ekspansji islamu w VII w. po Chr., greka (i w mniejszym stopniu łacina) była oficjalnym językiem na

Środkowym Wschodzie. W konsekwencji wiele dawnych semickich nazw miejscowości, wzmiankowanych w ST, zastępowano nazwami nowymi, greckimi i łacińskimi.

Na szczęście autorzy z czasów hellenistycznych i rzymskich często odnotowywali owe zmiany nazw, czego najlepszym przykładem może być praca Euzebiusza, biskupa Cezarei (ok. 264-340). Euzebiusz przygotował pomoce do studiowania Biblii dla ówczesnego duchowieństwa. Jedna z jego zachowanych prac, znana jako *Onomastikon*, jest wykazem najważniejszych miejscowości wymienionych w ST z podaniem współczesnych pisarzowi nazw owych miejscowości i ich lokalizacji w odniesieniu do rzymskiej sieci dróg. Niekiedy podaje się też komentarze o współczesnym Euzebiuszowi stanie danej miejscowości (np. czy jest nadal zamieszkana). Hieronim uważał *Onomastikon* Euzebiusza za dzieło na tyle ważne, że przełożył je na łacinę prawie sto lat później, dodając do niego swoje własne uwagi.

Euzebiusz był rówieśnikiem cesarza Konstantyna, za rządów którego chrześcijaństwo stało się oficjalną religią imperium rzymskiego. Następne trzysta lat było okresem intensywnego budownictwa kościołów; a typową cechą powstałych wówczas kościołów były kolorowe posadzki mozaikowe. Wczesna wspólnota kościelna w Medebie (współczesna Madaba), położonej na wschód od Morza Martwego, na motyw mozaiki posadzkowej w swoim kościele wybrała ziemie biblijne – posadzka ta jest mapą, która przedstawia regiony od delty Egiptu do Syrii i na której zaznaczono miejsca ważnych wydarzeń biblijnych. Mozaika ta pochodząca z VI w. i częściowo tylko zachowana, jest najwcześniejszą mapą Palestyny i poprzedniczką współczesnych atlasów biblijnych.

Palestyna była celem pielgrzymek Żydów i chrześcijan już co najmniej cały wiek przed czasami Euzebiusza, a pielgrzymi europejscy przybywali do niej w dużych grupach aż do IX i X w. Wyparcie krzyżowców z Ziemi Świętej w XIII w. oczywiście zmniejszyło do pewnego stopnia napływ chrześcijańskich pielgrzymek z Europy, ale zwyczaj odwiedzania Ziemi Świętej pozostał, zwłaszcza w formie zorganizowanych wycieczek, tak jak w czasach obecnych. Wiele relacji z owych wczesnych pielgrzymek zostało zebranych, przetłumaczonych i opublikowanych w latach 1887 – 1897 przez palestyńskie Pilgrims' Text Society. Zapiski pielgrzymów dostarczają informacji o warunkach panujących w Palestynie w okresie między czasami biblijnymi a obecnymi, a samych pielgrzymów, zarówno dawniejszych, jak i obecnych, można uważać za kontynuatorów tradycji archeologicznych znajdujących odbicie w tekstach biblijnych i za ogniwo łączące je ze współczesną archeologią biblijną. Różnica (niekiedy tylko co do stopnia) polega na tym, że współcześni archeolodzy starają się zlokalizować miejscowości wzmiankowane w Biblii i interpretować przetrwałe pozostałości materialne na podstawie raczej metod naukowych niż tradycji i lokalnych wskazówek.

Archeologia Palestyny w XIX i XX w.

Chociaż inwazja Napoleona na Egipt i Palestynę w 1798 r. zakończyła się klęską z militarnego punktu widzenia, stanowiła przełom we współczesnym „ponownym odkryciu" świata starożytnego przez archeologię. Zapoczątkowała ona trzy ważne tendencje, które rozwinęły się w XIX w. Po pierwsze, inwazja Napoleona zwróciła uwagę mocarstw kolonialnych na Środkowy Wschód; odtąd państwa te bardziej świadomie i planowo utrwalały swoją obecność w Egipcie, Syrii, Palestynie i Iraku, wysyłając do nich swoich rządowych przedstawicieli, kupców i misjonarzy. Tym z kolei towarzyszyło nowe pokolenie odkrywców, uczonych i inżynierów (np. Ulrich Seetzen, Ludwig Burckhardt, Edward Robinson, Titus Tobler, H. V. Guerin, F. de Saulcy, Charles Wilson, Charles Warren, C. Clermont-Ganneau, Claude R. Conder i H. H. Kitchener), którzy sporządzili dokładne mapy większej części Palestyny i rozpoczęli systematyczne badania jej zabytków starożytności. Do końca XIX w. założono wiele instytucji narodowych mających zajmować się wyłącznie eksploracją Palestyny, m.in. Palestine Exploration Fund (brytyjska, założona w 1865 r.), Deutscher Palästina-Verein (niemiecka, założona w 1887 r.), École Biblique et Archéologique Française (francuska, założona w 1890 r.), Deutsche Orient-Gesellschaft (niemiecka, założona w 1898 r.) i American Schools of Oriental Research (amerykańska, założona w 1900 r.).

Do najważniejszych zasług owych dziewiętnastowiecznych odkrywców należą systematyczne badania topografii i sporządzenie map Palestyny. Inwazja Napoleona zapoczątkowała ten proces; jego inżynierowie opracowali topograficzną mapę wybrzeża Palestyny. W latach siedemdziesiątych XIX w. Conder i Kitchener, finansowani przez Palestine Exploration Fund, sporządzili mapę Palestyny na zachód od Jordanu w skali 1 cal : 1 mila. Na przełomie wieku stosunkowo dokładne mapy były dostępne także dla większej części terenów położonych na wschód od Jordanu. Okazało się, że lokalne nazwy miejsc i miejscowości arabskich często zachowały starożytną formę, choć wymawianą inaczej pod wpływem języka arabskiego, i Edward Robinson, opierając się na badaniach porównawczych nazw wzmiankowanych w tekstach biblijnych, lokalnej topografii Palestyny i lokalnych arabskich nazwach miejsc i miejscowości, opublikował doskonałe studium (*Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai, and Arabia Petraea*, 1841; wydanie poszerzone w 1856), w którym

zidentyfikował setki miejsc i miejscowości biblijnych. Robinsona nazwano „ojcem archeologii biblijnej" i współczesne atlasy biblijne w dużej mierze opierają się na jego pionierskiej pracy.

Żołnierze napoleońscy odkryli kamień z Rosetty, który zapoczątkował inny ważny proces rozwijający się w XIX w., a mianowicie odkrywanie pisanych dokumentów pochodzących od ludów starożytnego Środkowego Wschodu oraz odczytywanie ich starożytnych języków. Kamień z Rosetty z wyrytym tekstem w trzech językach, egipskim hieroglificznym, demotycznym oraz greckim, dostarczył wskazówek, które umożliwiły odczytanie hieroglifów egipskich w 1882 r. Inskrypcja z góry Behistun, sporządzona w językach babilońskim (akkadyjskim), medyjskim i staroperskim, odegrała podobną rolę dwadzieścia lat później w odczytaniu pism klinowych Mezopotamii. Inne ważne archiwa i języki zostały odkryte w XX w. (np. archiwa chetyckie odkryte w Boghazky w środkowej Turcji w 1915 r., archiwa kananejskie odkryte w Ras Szamra na wybrzeżu Syrii w 1929 r., archiwa Mari odkryte w Tell Hariri w 1975 r.). Pierwsze liczne odkrycia epigraficzne u sąsiednich ludów starożytnego Izraela, a więc mogące mieć bezpośredni wpływ na studia biblijne, pochodzą z XIX w. Być może ich główne znaczenie polega na tym, że na ich podstawie uczeni uświadomili sobie, iż Izraelici weszli na scenę historii i cywilizacji starożytnej stosunkowo późno, że nawet w czasie ich obecności na niej odgrywali raczej rolę drugorzędną w wydarzeniach międzynarodowych oraz że część materiałów w ST znajduje bliskie paralele w literaturze wcześniejszej od ST i jemu współczesnej.

Palestyna pozostawiła niewiele źródeł epigraficznych – okazjonalne inskrypcje, ostrakony (napisy na fragmentach ceramiki), pieczęcie i odciski pieczęci. Dwie najważniejsze inskrypcje odkryto w XIX w. – inskrypcja króla Meszy znaleziona w 1868 r. w Dibonie, na wschód od Morza Martwego, oraz inskrypcja odkryta w 1880 r. w tunelu doprowadzającym wodę do sadzawki Siloam w Jerozolimie. Inskrypcje te pochodzą, odpowiednio, z IX i VIII/VII w. przed Chr. i są sporządzone w kananejskim piśmie alfabetycznym. Porównywalna z nimi inskrypcja, w przybliżeniu z tego samego okresu, została ostatnio odkryta w Tell Dan w północnym Izraelu.

Prace wykopaliskowe odgrywały w XIX w. drugorzędną rolę; uczeni zajmowali się głównie topografią i zabytkami starożytności na powierzchni ziemi. Dopiero pod koniec stulecia zaczęli sobie uświadamiać, że „telle" są uwarstwionymi pozostałościami po starożytnych osadach. Ostatecznie zostało to potwierdzone w 1890 r., kiedy Flinders Petrie, finansowany przez Palestine Exploration Fund, rozpoczął pierwsze prace wykopaliskowe w Palestynie w Tell al-Hasi.

Tell al-Hasi był pierwszym spośród kilku tellów, na którym prowadzono prace wykopaliskowe przed pierwszą wojną światową. Spośród innych można wymienić Tell al-Dżazar (starożytne Gezer), Tell al Tannak (Tanak), Tell al -Mutasallim (Megiddo), Tell as-Sultan (Jerycho), Tell ar-Rumajla (Bet-Szemesz) i Sabastija (Samaria). Kiedy trwały prace wykopaliskowe na tych stanowiskach, techniki wykopalisk stratygraficznych i typologia ceramiczna dla obszaru Palestyny były jeszcze w powijakach. W związku jednak z coraz większym zainteresowaniem archeologią w okresie między wojnami światowymi metody archeologiczne stawały się coraz doskonalsze i jednolite. Typologia ceramiczna była już pod koniec lat dwudziestych na tyle sprawdzona, że mogła służyć jako kryterium datowania. Datowanie za pomocą C14 stało się możliwe w 1933 r. W Samarii, w trakcie prac wykopaliskowych w latach 1931-1935, Kathleen Kenyon zapoczątkowała metodę nazywaną teraz „metodą Wheeler-Kenyon" – metodę prowadzenia i opisywania prac wykopaliskowych, mającą zapewnić lepszą kontrolę stratygraficzną. Po wstrząsach I wojny światowej podjęto prace wykopaliskowe na większości badanych wcześniej stanowisk i rozpoczęto je na wielu innych miejscach, np. Tell Bet -Szean, Tell al-Balata (Sychem), Tell an-Nasba, Bajtajn (Betel), At-Tell (Aj), Tell Bajt Mirsim, Tell ad-Duwajr (Lakisz) i Aszkelon.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, tzn. po II wojnie światowej i politycznych niepewnościach jej bezpośrednich skutków, archeolodzy nadal interesowali się ważniejszymi tellami i w przypadku niektórych z nich zrewidowali rezultaty wcześniejszych wykopalisk. Zaznaczyły się nowe ważne tendencje, które przybrały na sile w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych i są charakterystyczne dla uprawianej dzisiaj archeologii syro
-palestyńskiej: 1) Zarówno archeolodzy izraelscy, jak i jordańscy i syryjscy (te dwie ostatnie grupy jednak nie w tym samym stopniu) odgrywają czołową rolę w badaniu zabytków starożytności w swoich krajach. 2) Badania archeologiczne są dzisiaj bardziej fachowe, wielodyscyplinarne i bliższe naukom ścisłym niż humanistycznym. 3) Dzisiejsi archeolodzy wykazują większe zainteresowanie kwestiami związanymi z socjologią i antropologią niż z historią. 4) W rezultacie współcześni archeolodzy, choć kontynuują prace wykopaliskowe na wielkich tellach, pochodzących z różnych okresów historycznych, to jednak większą uwagę zwracają na mniejsze stanowiska, związane z jednym okresem historycznym i specjalnie wybrane w celu rozwiązywania określonych problemów. Kładzie się także większy nacisk na powierzchniowe badania regionalne. 5) Wreszcie, w miarę rozwoju nowoczesnej technologii zmieniają się także strategie archeologiczne. Komputery, fotografia satelitarna, globalne systemy lokalizacyjne, neutronowa analiza aktywacji i inne tego rodzaju techniki rewolucjonizują sposoby gromadzenia, zapisywania i interpretowania danych archeologicznych.

Archeologia biblijna w XX w.

Opisanym wyżej badaniom archeologicznym prowadzonym w ubiegłym wieku towarzyszyła dyskusja o przydatności archeologii w rozumieniu Biblii. Oczywiście nikt nie przeczy, że archeologia spełnia pewną funkcję w rozumieniu Biblii. Podobnie jak rezultaty dziewiętnastowiecznych badaczy wykazały, że Biblia jest zakorzeniona w określonym regionie, który można przedstawić na mapie, i że góry, rzeki, miasta i wioski, pojawiające się w jej opowiadaniach, były realnymi rzeczywistościami, których ruiny i pozostałości można dzisiaj zlokalizować, tak archeologia dwudziestowieczna umiejscowiła Biblię w odpowiednich ramach czasowych i poczyniła wielkie postępy w identyfikacji i przedstawieniu kultury materialnej czasów biblijnych. ST, na przykład, jest niewątpliwie tworem epoki żelaza. Zgodnie z tym domy i naczynia ceramiczne z wczesnego okresu żelaza ilustrują życie codzienne w okresie podzielonego królestwa. Niekiedy pewne dane archeologiczne można zasadnie skorelować z konkretnym faktem podanym w Biblii, chociaż uzyskane w ten sposób świadectwo z konieczności będzie miało charakter poszlakowy. Na przykład chronologia biblijna datuje rządy Salomona na X w. przed Chr. Biblijny opis jego dworu w 1 Krl przedstawia go jako niezwykle bogatego króla o rozległych wpływach międzynarodowych i budowniczego Chasoru, Megiddo i Gezer. Wykopaliska prowadzone na tellach tych trzech miast odsłoniły fortyfikacje z potężnymi bramami miejskimi pochodzącymi z około X w. przed Chr. A zatem niektórzy uczeni uważają za uzasadnione przypisywanie tych fortyfikacji i bram Salomonowi, widząc w tym konkretnym przypadku możliwość datowania ich z nieco większą dokładnością, niż byłoby to możliwe tylko na podstawie danych archeologicznych.

Niemniej taki związek ma charakter poszlakowy i problematyczny. Nie ma bowiem żadnej konkretnej wskazówki, która świadczyłaby, że same fortyfikacje czy inne znaleziska w Chasorze, Megiddo, Gezer lub w jakimkolwiek innym stanowisku z epoki żelaza mają bezpośredni związek z władcą o imieniu Salomon. Innymi słowy, chociaż jest prawdą, że samo istnienie i okazałość owych systemów fortyfikacyjnych może sugerować silną i scentralizowaną władzę, same świadectwa archeologiczne nie dostarczają nam żadnej informacji o istnieniu króla Salomona. Tak więc zasadność interpretacji systemów fortyfikacyjnych jako dzieła Salomona opiera się ostatecznie na historycznej ścisłości i prawdziwości relacji biblijnej o niezwykłych dokonaniach Salomona, ale relacja ta nie jest do końca przekonująca nawet dla wielu biblistów, a tym mniej dla historyków świeckich. Ponadto, chociaż jest możliwa „zgodność" między relacją biblijną o panowaniu Salomona a systemami fortyfikacyjnymi odsłoniętymi w trzech wzmiankowanych wyżej miastach, istnieje, jak się wydaje, pewna niezgodność między tą relacją a innym aspektem świadectwa archeologicznego. Zważywszy bowiem na obfitość wzmianek w Biblii o międzynarodowych wpływach i kontaktach handlowych Salomona, trudny do wytłumaczenia jest fakt, że znaleziska archeologiczne z X w. przed Chr. w Palestynie faktycznie nie dostarczają żadnego dowodu kontaktów międzynarodowych (takich jak kontakty handlowe z zagranicą).

Przytoczony wyżej przykład jest typowy dla postulowanych przez współczesnych archeologów i biblistów korelacji między świadectwem archeologicznym a tekstem biblijnym. Uznanie, że owe korelacje obejmują zazwyczaj swego rodzaju dowód o charakterze poszlakowym, domaga się jeszcze trzech dalszych obserwacji. Po pierwsze, istnieje pozytywny, biblijny precedens takich „poszlakowych" korelacji. Rozważmy ponownie Joz 8,28-29 (miejsce cytowane wyżej), gdzie narrator wyjaśnia, że stos kamieni wśród ruin Aj upamiętnia zdobycie miasta przez Izraelitów, a zwłaszcza egzekucję króla. Prawdopodobnie stos kamieni nie przedstawiał sam w sobie niczego, co wymagałoby takiej interpretacji narratora. Po drugie, chociaż zawsze dąży się do uzyskania najpewniejszych „dowodów", duża część interpretacji archeologicznych, bez względu na to, czy mają one związek z Biblią, czy nie, ma charakter poszlakowy. Jak zaznaczono wyżej, archeolodzy nie odsłaniają „faktów", ale „wytwory ręki ludzkiej", milczące, materialne pozostałości, które wymagają interpretacji. Oceniając zatem interpretacje archeologiczne, takie jak uznanie systemów fortyfikacyjnych za dzieło Salomona, właściwym pytaniem nie jest, czy dana interpretacja może być udowodniona, ale jaka jest dokładnie natura samego świadectwa oraz jaką siłę przekonującą ma jego interpretacja. Charakter świadectwa i „zasadność" interpretacji są różne w każdym przypadku i nie ma w tym nic dziwnego, że archeolodzy i bibliści często różnią się w swoich ocenach nawet między sobą. Po trzecie, w wielu przypadkach należących do historii biblijnej, takich jak fortyfikacje Salomona, kwestia sprowadza się ostatecznie do wiary w historyczną ścisłość materiału biblijnego. Jeżeli dane archeologiczne interpretuje się z przeświadczeniem, że relacja biblijna o rządach Salomona jest zasadniczo dokładna, tzn., że był on rzeczywiście potężnym władcą i budowniczym, żyjącym w X w. przed Chr., to przypisywanie mu fortyfikacji w Chasorze, Megiddo i Gezer jest w pełni uzasadnione. Jeżeli natomiast podejrzewa się, tak jak niektórzy bibliści, że złoty wiek Salomona był zasadniczo wymysłem kapłanów i pisarzy judejskich, to jest się bardziej skłonnym do przyjęcia innych możliwych interpretacji świadectw archeologicznych i do poważniejszego traktowania tych aspektów owych świadectw, które nie dają się łatwo pogodzić z tekstem biblijnym. Taki stan rzeczy i takie napięcia charakteryzowały dyskusje na temat archeologii i Biblii toczone w ubiegłym wieku. Dokonajmy krótkiego przeglądu głównych etapów tej debaty.

Jak wspomniano wyżej, dopiero w połowie lat dwudziestych naszego wieku typologia ceramiki palestyńskiej została opracowana na tyle dokładnie, aby mogła odgrywać decydującą rolę w datowaniu warstw tellów

palestyńskich. Ten postęp w datowaniu ceramiki pociągnął za sobą rewizję przybliżonych dat wcześniej odkrytych naczyń ceramicznych. Tak więc C. Watzinger ponownie zbadał ceramikę z Jerycha, którą razem z E. Sellinem odkrył w latach 1907-1909, i stwierdził, że warstwa tellu, którą wiązali ze zdobyciem miasta przez Jozuego, w rzeczywistości należała do okresu znacznie wcześniejszego. Watzinger doszedł następnie do wniosku, że Jerycho nie było nawet zamieszkane za czasów Jozuego; opowiadanie biblijne o zdobyciu Jerycha przez Jozuego musi zatem być, jak przypuszczali już niektórzy bibliści, legendą. Wnioski Watzingera, dotyczące archeologii, Biblii i historyczności izraelskiego podboju Kanaanu, zapoczątkowały dyskusję, która trwa do dzisiaj.

Do końca lat trzydziestych naszego wieku wyłoniły się dwie alternatywne tendencje, które dominowały w debacie do początku lat siedemdziesiątych. Jedna, związana zwłaszcza z Albrechtem Altem i Martinem Nothem, kładła duży nacisk na historyczno-krytyczną analizę materiału biblijnego i była bardzo ostrożna w ocenie historyczności relacji biblijnej o początkach Izraela w jej ostatecznej, dostępnej nam formie i konsekwentnie wykazywała też dużą ostrożność w ustalaniu zgodności znalezisk archeologicznych z tekstem biblijnym. Druga tendencja, związana głównie z W. F. Albrightem i jego uczniami, odnosiła się z większym zaufaniem do opowiadań biblijnych (chociaż była daleka od ich literalnego rozumienia) i z większą śmiałością ustalała związki między pozostałościami archeologicznymi a Biblią. Termin „archeologia biblijna" stał się szeroko akceptowanym terminem i pojęciem właśnie w dziesięcioleciach połowy naszego wieku, i to przede wszystkim za sprawą Albrighta i jego uczniów.

Począwszy jednak od lat siedemdziesiątych zaznaczyła się zarówno wśród archeologów, jak i biblistów pewna negatywna reakcja na archeologię biblijną. Wysuwano przeciw niej zasadniczo trzy podstawowe zarzuty: 1) Znaczna część dyskusji w ramach archeologii biblijnej w połowie stulecia skupiała się na kwestiach historyczności: czy istnieją świadectwa archeologiczne potwierdzające historyczność patriarchów i określające czasy, w których żyli? Czy są świadectwa archeologiczne wyjaśniające i określające czas wyjścia Izraelitów z Egiptu? Czy można łączyć konkretne warstwy zniszczeń odkryte na kluczowych stanowiskach w Palestynie z podbojem Kanaanu przez Izraelitów? Jak zaznaczyliśmy wyżej, archeolodzy palestyńscy obecnie interesują się bardziej kwestiami antropologicznymi i socjologicznymi i podobna tendencja widoczna jest wśród biblistów. Jaki był stosunek ludów starożytnych do ich środowiska naturalnego? Jak przedstawiały się ich struktury społeczne? 2) W swych próbach korelacji świadectw archeologicznych z relacją biblijną archeolodzy i bibliści w połowie naszego stulecia często przekraczali dopuszczalne granice dowodu poszlakowego. Dopatrywali się związków, które były możliwe, ale niekoniecznie nieodparte czy nawet prawdopodobne, i kreślili scenariusze, które wymagały wielu poziomów pośredniej argumentacji. Ten sposób rozumowania spotyka się jeszcze w popularnych czasopismach i książkach, ale zwłaszcza począwszy od połowy lat siedemdziesiątych w kręgach akademickich zaznacza się silna reakcja przeciw próbom uproszczonej harmonizacji świadectw archeologicznych z Biblią. 3) Ponadto, zarówno bibliści, jak i archeolodzy palestyńscy zaczęli zwracać uwagę na fakt, że problemy archeologii biblijnej wywierają niewłaściwy wpływ na ich dziedziny. Nęcące „rozwiązania archeologiczne" problematycznych tekstów biblijnych wykazywały tendencję do blokowania dróg poszukiwań innych możliwych rozwiązań, a zbyt pochopne doszukiwanie się związków biblijnych prowadziło często do niewłaściwych zastosowań archeologii palestyńskiej.

Znaczenie archeologii dla badań biblijnych

Mówiąc o ostrożności dzisiejszych archeologów i biblistów w określaniu wzajemnych związków między ich dziedzinami zainteresowań, trzeba podkreślić, że tendencja ta jest reakcją na nadużycia ze strony archeologii biblijnej. Trudno zaprzeczyć, że archeolodzy i bibliści mają rzeczywiście wspólne interesy i że zakresy ich działalności badawczej wzajemnie się przenikają. Podsumujmy zatem niniejszy esej odpowiedzią na pytanie, jakie znaczenie ma archeologia dla badań biblijnych.

1) Badania biblijne rozpoczynają się od analizy świadectw rękopiśmiennych, a jednym z najważniejszych wydarzeń związanych z takimi badaniami było niewątpliwie odkrycie zwojów znad Morza Martwego w 1947 r. i w latach późniejszych. Zapoczątkował je wprawdzie miejscowy beduiński chłopiec, ale to właśnie archeolodzy ustalili, że zwoje pochodzą z okresu rzymskiego, to oni także, korzystając z tego przypadkowego odkrycia, rozpoczęli systematyczne badania terenu, które doprowadziły do odkrycia dalszych zwojów, i to oni odkryli Chirbet Qumran, zidentyfikowany jako osada sekty żydowskiej, której mieszkańcy ukryli zwoje w pobliskich jaskiniach.

2) Teksty biblijne zostały napisane w starożytnej hebrajszczyźnie, w języku aramejskim i greckim, a więc w językach, które są dzisiaj dość dobrze, ale nie całkowicie poznane. Zdarzają się rzadkie słowa, formy gramatyczne, wyrażenia idiomatyczne itp., które są zagadką nawet dla najlepszych filologów. Badania porównawcze innych blisko spokrewnionych języków starożytnych często rzucają światło na tego rodzaju trudności i pomagają w tłumaczeniu. Na przykład język ugarycki okazał się szczególnie pomocny w

studiowaniu słownictwa i gramatyki hebrajszczyzny. Ściśle mówiąc, badania lingwistyczne należą raczej do filologii i epigrafii niż archeologii. Tak czy inaczej, archiwa ugaryckie i większość innych pierwszorzędnych źródeł pisanych z czasów starożytnych odkryli archeolodzy.

3) Materiał biblijny powstawał w określonym geograficznym, chronologicznym i kulturalnym kontekście. Poznanie tego kontekstu jest może najważniejszym wkładem archeologii do badań biblijnych. Na przykład większość egzemplarzy Biblii zawiera dzisiaj mapy, które są dokładniejsze i bardziej szczegółowe niż mozaika z Madaby czy nawet najlepsze mapy, jakimi posługiwał się Napoleon. Podobnie, biblijne komentarze, słowniki i atlasy biblijne obfitują w pomocne informacje o stylu życia w czasach biblijnych, często uzupełnione fotografiami i ilustracjami sporządzonymi przez archeologów.

4) Archeologia jest mniej pomocna, chociaż oczywiście nie pozbawiona pewnego znaczenia, w interpretacji konkretnych wydarzeń historycznych opisanych w Biblii. Świadectwa ewentualnych związków między opisem biblijnym a danymi archeologicznymi często mają charakter poszlakowy i niekiedy sprawiają wrażenie świadectw negatywnych. Na przykład wykopaliska w miejscowościach wzmiankowanych w związku z podbojem Kanaanu przez Izraelitów wykazują, że wiele z owych miejscowości było nie zamieszkanych w przypuszczalnym okresie życia Jozuego. W istocie rzeczy wiele kontrowersji narosłych w XX w. wokół archeologii biblijnej dotyczy archeologii i historii biblijnej. Chociaż związanych z tym trudności nie można lekceważyć, to jednak nie powinny one prowadzić do odrzucania innych ważnych sposobów, w jakich archeologia przyczynia się do lepszego zrozumienia Biblii.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Kanoniczna struktura Nowego Testamentu
Ewangelia i apostoł
François Bovon

Na tych stronicach chciałbym ukazać strukturę teologiczną, która miała istotne znaczenie dla pierwotnej wiary chrześcijańskiej: Ewangelia i apostoł. Struktura ta mogłaby wyjaśnić powstanie w II w. dwubiegunowego kanonu, bez potrzeby odwoływania się, jak czyniono to wcześniej, do czynników zewnętrznych. W związku z tym chciałbym zaprzeczyć rozpowszechnionej tezie, według której Marcjon miałby stać u początków kanonu nowotestamentowego. Moim zdaniem armator z Pontu nie był autorem ani pomysłu zbioru, ani dwubiegunowej struktury kanonu nowotestamentowego. „Nowy Testament" z Ewangeliami i listami jest logiczną konsekwencją i konkretyzacją objawienia, które artykułuje wydarzenie i jego głoszenie, w które byli zaangażowani Jezus i Jego uczniowie.

W sporze ze swymi przeciwnikami z Koryntu Paweł odwołuje się do zbawczego planu Bożego, który ujmuje w kategoriach pojednania (2 Kor 5,18-19). Powołuje się nie na jeden, ale na dwa akty, których wzajemny związek stara się pieczołowicie opisać: samo „pojednanie" jako wydarzenie i posługę „pojednania", czyli skuteczne głoszenie tego wydarzenia; Paweł jako apostoł czuje się odpowiedzialny za głoszenie Ewangelii. Słowo apostolskie jest nieodzownym uzupełnieniem aktu odkupienia. Ewangelia ma dwa oblicza: jedno o charakterze wydarzenia, reprezentowane przez Jezusa, i drugie o charakterze słowa, reprezentowane przez apostołów.

Tradycja narracyjna, która zbierała, przystosowywała i przekazywała wspomnienia o Jezusie aż do czasu napisania Ewangelii, a zwłaszcza Ewangelii Mateusza i Ewangelii Marka, również poświadcza mimo swej koncentracji na Mistrzu, istnienie dwubiegunowej struktury. Pozwala też wyraźniej dostrzec podział funkcji w tym wspólnym przedsięwzięciu.

W przekazywaniu opowiadań o instytucji Dwunastu (Mt 10,1-4 par.), o ich rozesłaniu (Mt 10,5-42 par.) i o ich doświadczeniach Zmartwychwstałego, który się im ukazywał (Mt 28,16-20; Łk 24,36-53; por. Dz 1,1-8), nosiciele tych tradycji poświadczają współpracę Pana i Jego uczniów. Apostołowie stanowią grupę, na której ciąży odpowiedzialność; chociaż są słabi, stają się silni dzięki mocy Chrystusa. Rozsyłani po dwóch kontynuują dzieło Jezusa, głosząc Ewangelię o królestwie Bożym i odnawiając ludzkie życie mocą egzorcyzmów lub uzdrowień.

Według zakończenia Ewangelii Mateusza w dniu zmartwychwstania uczniowie otrzymują od zmartwychwstałego Chrystusa misję związaną z obietnicą: „Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami" (Mt 28,18a). Chociaż władza Boża należy do Chrystusa („Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi", w. 18b), to jednak dawanie świadectwa jest zadaniem uczniów: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody (...)" (w. 19). Istnieje więc podział ról, tak jak istnieje podział na okresy. Ponieważ Chrystus odchodzi, oni będą musieli działać. Podobnie jednak jak w prologu Pierwszego Listu św. Jana (1,3), jedność nie ustanie pomimo rozłąki: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,20).

Szkoła Pawłowa, na ile możemy się o niej wypowiadać na podstawie lektury pism deutero-Pawłowych i Łukaszowych, kontynuuje i uściśla teologiczną postawę swego mistrza. W prologu swego dzieła Łukasz wspomina najpierw o początkach, czyli „o zdarzeniach, które się dokonały pośród nas" (Łk 1,1). Dla Ewangelisty, tak jak dla apostoła, chrześcijaństwo nie opiera się na jakimś abstrakcyjnym objawieniu ani na doświadczeniu mistycznym, ale na historii, na interwencji Boga w czasie i w przestrzeni. To zbawcze wydarzenie, jeśli ma być skuteczne, musi być wyrażane i poświadczane; dlatego Łukasz od razu dodaje, że byli naoczni świadkowie tych wydarzeń i że stali się oni „świadkami i sługami słowa" (Łk 1,2). Chociaż każdy z tych dwóch biegunów jest niezbędny, to jednak nie należy ich z sobą mylić. Jeden wiąże się z wydarzeniem – przyjściem Jezusa Chrystusa, a drugi z głoszeniem – świadectwem apostolskim. Pierwszy jednak biegun (Łukasz od razu ma tego świadomość) kryje w sobie element językowy, a drugi element działaniowy: sam Jezus Chrystus jest świadkiem słowa Bożego, a głoszona Ewangelia jest przepowiadana przez apostołów z krwi i kości. Ewangelia ma dwa oblicza: Ewangelia jako wydarzenie Chrystusowe i Ewangelia jako głoszenie apostolskie, a każde oblicze ma z kolei dwa aspekty: aspekt historyczny i aspekt językowy. Tych aspektów i tych oblicz nie należy z sobą mylić ani nie należy ich od siebie rozdzielać.

Porównanie dwóch prologów, należących odpowiednio do Ewangelii Jana i Pierwszego Listu św. Jana, poświadcza obecność przeanalizowanego schematu w innym nurcie pierwotnego chrześcijaństwa – w nurcie Janowym. Jeśli Prolog Ewangelii Janowej (J 1,1-18) jest hymnem o przyjściu Słowa, to drugi, w formie interpretacyjnego echa, znacząco poszerza go o niezbędny element – świadectwo apostolskie. Także w środowisku Janowym musiano dowieść zręczności teologicznej, aby obronić prawomocność umiłowanego ucznia dzięki usytuowaniu apostolstwa przy boku Objawiciela. W postaci obrazów, z siłą, jakiej metafory przydają językowi, teologowie Janowi przedstawiają początkową drogę objawienia; od Ojca do Syna i od Syna

do umiłowanego ucznia. Podobnie jak Słowo, które jest w łonie Ojca (J 1,18), doświadcza bliskości z Ojcem, tak umiłowany uczeń, którego głowa spoczywa na piersi Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy, jest Jego hermeneutą. Objawienie ma charakter religijny, ale również historyczny i ludzki, gdyż jest dane przez osoby i jest wyrażane za pomocą słów. Ewangelia Jana i listy Janowe przez pewien czas stanowiły kanon wspólnot Janowych: poprzedzając zarówno kanon nowotestamentowy, jak i kanon marcjoński, potwierdzają wewnątrzchrześcijańskie pochodzenie dwubiegunowej struktury NT: Ewangelia i apostoł.

Moim zdaniem struktura Ewangelia/apostoł, która wyłoniła się już w pierwszym pokoleniu chrześcijan, przygotowała grunt pod stworzenie uzupełnienia czy odpowiednika ówczesnego Pisma Świętego, przede wszystkim Septuaginty. Powstanie kanonu nowotestamentowego było więc logiczną materializacją tej struktury teologicznej.

Teologia protestancka, która zawsze kładła nacisk tylko i wyłącznie na Jezusa Chrystusa, często odmawiała przyznania apostołom miejsca, jakie im słusznie przypada w ekonomii zbawienia. A zatem wielu egzegetów protestanckich z XIX i XX w. uznawało obecność Dziejów Apostolskich w kanonie za anomalię, jeśli nie za błąd teologiczny. W ich ocenie skupianie uwagi na losach świadków, którzy powinni pozostawać ukryci za przesłaniem chrystologicznym, było czymś niefortunnym, a nawet świętokradczym.

Pogląd ten, zakorzeniony w polemice z nauką katolicką o sukcesji apostolskiej, lekceważy dwubiegunową strukturę Ewangelia/apostoł oraz pozbawia ten schemat równowagi, faworyzując rzeczywistości duchowe i Boskie. Paweł, na przykład, daje do zrozumienia, że społecznym i eklezjalnym środowiskiem tej podstawowej struktury był kult. Pierwsze gminy chrześcijańskie gromadzące się na modlitwie wielbiły Boga przez dzieło Chrystusa, ale cieszyły się również rozprzestrzenianiem się Ewangelii po całym świecie (por. Rz 1,8; 1 Tm 3,16). Zanosiły do Boga modlitwy, prosząc Go, aby strzegł apostołów i misjonarzy i im towarzyszył (por. Dz 13,3; 20,36-38). Opowiadały także budujące historie o ich podróżach i sukcesach (por. 1 Tes 1,6-10). Wyjaśnia to pochodzenie cyklów opowiadań opracowanych przez Łukasza w Dziejach Apostolskich (por. 8,4-40; 9,32-11,18; 13-14).

Struktura teologiczna Ewangelia/apostoł, która leży u podstaw stopniowego powstawania urzędów, ułatwiła narodziny kanonu nowotestamentowego o dwóch biegunach. Z pewnością powstał on niepostrzeżenie i nieuchronnie. Fakt, że Marcjon wybrał jedną Ewangelię i niektóre listy na źródło i normę swej doktryny, nie jest – moim zdaniem – żadną nowością. Kanon Marcjona jest jednym spośród wielu innych świadectw strukturyzującej siły Ewangelia/apostoł. Autorzy kościelni z około 200 r. uznają takie biegunowe zestawienie Ewangelii i listów za zbiór świętych pism nowej ekonomii. Trzeba jednak zauważyć, że teologiczna struktura Ewangelia/apostoł ma dla nich na ogół większe znaczenie niż sama formalna struktura kanonu.

Nic zatem dziwnego, że w chrześcijańskiej liturgii system czytań biblijnych został ustalony na podstawie tej właśnie struktury teologicznej. Od czasów Justyna i *Dziejów Piotra* kult chrześcijański uwzględniał zarówno perykopy ze ST, jak i czytania z Ewangelii i z listów. Chociaż na Zachodzie przywykliśmy mówić o Ewangelii i o liście, to jednak na Wschodzie chętniej mówiono o Ewangelii i apostole. Chodzi jednak o tę samą rzeczywistość, tytuł tego artykułu został zainspirowany terminologią wziętą ze wschodniego prawosławia.

Kanon nowotestamentowy, wiernie oddający leżącą u jego podstaw strukturę teologiczną, łączy objawienie z historią według logiki właściwej chrześcijaństwu: ściśle wiąże Ewangelię jako założycielskie wydarzenie z Ewangelią jako Dobrą Nowiną. W ten sposób głosi historyczny początek i domaga się koniecznego pośrednictwa apostołów.

tłum. Agnieszka Kuryś

Eucharystia w Nowym Testamencie
Roch Kereszty

Eucharystia skupia w sobie całą tajemnicę Jezusa Chrystusa: ukazuje cel Jego misji, przypomina o Jego odkupieńczej śmierci, pozwalając nam w niej uczestniczyć, i uobecnia zmartwychwstałego Chrystusa w Jego królestwie. Eucharystia stanowi także centrum całego Pisma Świętego, gdyż w niej ujawnia się z zadziwiającą jasnością jedność obydwu Testamentów. Ponadto w celebrowaniu Eucharystii Pismo Święte osiąga swą doskonałą aktualność: odtąd nie tylko Pismo Święte, ale i spisana historia, i doświadczenie przeszłości stają się „duchem i życiem" – jasno wyrażają aktywną, życiodajną obecność Słowa, które stało się ciałem i pozostaje ze swoim Kościołem aż do dopełnienia historii. Z tych względów omówienie tajemnicy Eucharystii w katolickim komentarzu do Biblii wydaje się bardzo właściwe.

Początki

W NT znajdujemy cztery teksty, które tradycyjnie uznawano za opis ustanowienia obrzędu, nazwanego później, we wczesnym Kościele, Eucharystią (Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Łk 22,15-20; 1 Kor 11,23-25). Czwarta Ewangelia nie zawiera opisu ustanowienia Eucharystii, ale jeśli weźmie się pod uwagę jej wymiar eklezjalny, ma ona wiele do powiedzenia na temat Eucharystii. Przedstawia rozmnożenie chleba jako znak, a w mowie następującej po tym cudzie Jezus wyjaśnia eucharystyczne znaczenie tego znaku (J 6,1-59). Metafory i treść pożegnalnej mowy Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy zakładają opis ustanowienia Eucharystii w Ewangeliach synoptycznych, a w alegorii winnego krzewu i latorośli Janowa teologia Eucharystii osiąga swój szczyt. Mniej oczywisty, lecz mimo to realny związek można dostrzec między łamaniem chleba (jedna z pierwszych nazw Eucharystii) we wspólnocie chrześcijańskiej a ukazywaniem się zgromadzonym uczniom zmartwychwstałego Pana (Łk 24,13-35; Dz 10,41 i prawdopodobnie J 21,12-14). W celu ułatwienia porównań zestawiono cztery opisy ustanowienia Eucharystii i główną część mowy eucharystycznej według Ewangelii Jana.

Eucharystia w 1 Kor 11

Stając wobec tekstów o tak różnym pochodzeniu i czasie powstania, najbezpieczniejszym punktem wyjścia prześledzenia genezy Eucharystii jest analiza najwcześniejszego pisemnego źródła (1 Kor 11,23-25). Należy je analizować w odniesieniu do tekstów paralelnych, ponieważ najwcześniejszy materiał literacki niekoniecznie musi być zapisem najwcześniejszych formuł językowych.

Dokładne studium Ga 1-2 wskazuje, że dla Pawła kluczowe znaczenie miało pozostawanie w jedności z Kościołem macierzystym w Jerozolimie i z uznanymi filarami tego Kościoła: Jakubem, Kefasem i Janem. Podkreślając, że pełnomocnictwo do misji apostolskiej otrzymał wprost od samego Chrystusa, Paweł wyjaśnia także, że trzy lata po swoim nawróceniu udał się do Jerozolimy „dla poznania się z Kefasem"; chcąc zaznaczyć wagę tej wizyty, Paweł dodaje: „zatrzymując się u niego piętnaście dni" (Ga 1,1-18). Po czternastu latach ponownie powrócił do Jerozolimy, tak że mógł przedstawić swoją Ewangelię „filarom" Kościoła [Jakubowi, Kefasowi i Janowi], „[by stwierdzili], czy nie biegnę lub nie biegłem na próżno" (Ga 2,1-2). Paweł jest mocno przekonany, że istnieje tylko jedna Ewangelia, wspólna dla Żydów i pogan (Ga 1,6-9; 2,7-8). Byłoby zatem rzeczą niepojętą, gdyby nie chciał pozostawać w zgodzie z filarami Kościoła w Jerozolimie w tak podstawowej kwestii, jak tradycja Wieczerzy Pańskiej. (Farmer, *Peter and Paul and the Tradition concerning the Lord's Supper in 1 Cor 11,23-26*, w: *One Loaf* 35-55). W pełni uzasadniona jest więc próba lepszego zrozumienia tekstu z 1 Kor 11,23-25, polegająca na porównaniu go z Mt 26,26-29 i Mk 14,22-25 – tekstami, które, według nieomal powszechnej zgody egzegetów, powstały w Kościołach w Jerozolimie i/lub w Galilei.

Pierwszy List do Koryntian został napisany około 56 r. po Chr., a w 1 Kor 11,23 Paweł nawiązuje do swojego pobytu w Koryncie, który miał miejsce około 51 r. po Chr. W tym właśnie czasie przekazał Koryntianom to, co sam otrzymał od Pana. „Otrzymałem" (*parelabon*) i „przekazałem" (*paredoka*) są zarówno w judaizmie rabinackim, jak i w Kościele apostolskim terminami technicznymi, oznaczającymi otrzymywanie i przekazywanie świętych tradycji. Kiedy Paweł streszcza swą Ewangelię, którą głosił Koryntianom w tym samym roku, używa dokładnie tych samych terminów: *paredoka* i *parelabon* (1 Kor 15,3). Wyrażenie „od Pana" w tym kontekście oznacza, że, według Pawła, tradycja ta nie ma początku ludzkiego, ale pochodzi od samego Jezusa. W podobnym duchu Paweł odróżnia swoje własne zalecenia, jakie daje Koryntianom, od nakazów, które przekazał im przez niego sam Pan (1 Kor 7,8-12).

1 Kor 11,23-26	**Mt 26,26-29**	**Mk 14,22-25**	**Łk 22,15-20**	**J 6,51-58**
[23]Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb [24]i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: „To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę!” [25]Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę!” [26]Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie.	[26]A gdy oni jedli, Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje”. [27]Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: „Pijcie z niego wszyscy, [28]bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów. [29]Lecz powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w królestwie Ojca mojego”.	[22]A gdy jedli, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał i dał im mówiąc: „Bierzcie, to jest Ciało moje”. [23]Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie dał im i pili z niego wszyscy. [24]I rzekł do nich: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana. [25]Zaprawdę, powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w królestwie Bożym”.	[15]Wtedy rzekł do nich: „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał. [16]Albowiem powiadam wam: Już jej spożywać nie będę, aż się spełni w królestwie Bożym”. [17]Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie rzekł: „Weźcie go i podzielcie między siebie; [18]albowiem powiadam wam: odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże”. [19]Następnie wziął chleb, odmówiwszy dziękczynienie połamał go i podał mówiąc: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę!” [20]Tak samo i kielich po wieczerzy, mówiąc: „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana”.	[51]„Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata”. [52]Sprzeczali się więc między sobą Żydzi mówiąc: „Jak On może nam dać [swoje] ciało do spożycia?” [53]Rzekł do nich Jezus: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. [54]Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym. [55]Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem. [56]Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim. [57]Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję przez Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie. [58]To jest chleb, który z nieba zstąpił – nie jest on taki jak ten, który jedli wasi przodkowie, a poumierali. Kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki”.

Ponadto dosłowna analiza 1 Kor 11,23-25 przekonująco wykazała, że pochodzenie jego jest przed-Pawłowe; Paweł włącza do swojego listu wcześniejszy opis ustanowienia, tylko nieco go modyfikując. Z wszystkich paralelnych opisów ustanowienia jego tekst jest najbliższy opisowi z Łk 22,18-20.

Nie możemy dokładnie ustalić czasu, kiedy Paweł przejął tę tradycję, ale musiało to z pewnością nastąpić, zanim zaczął głosić Ewangelię w Koryncie, a więc w bardzo wczesnym okresie swojej działalności misjonarskiej, najpóźniej w latach czterdziestych. Oznacza to jednak, że Kościoły znane Pawłowi opracowały do tego czasu stylizowany, zwięzły tekst dotyczący wydarzeń Ostatniej Wieczerzy, tekst ukształtowany przez stałe jego używanie w liturgii Kościoła. A zatem z czysto historycznych racji wydaje się rzeczą całkowicie

niewiarygodną, żeby w ciągu około dziesięciu lat po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Kościoły w Antiochii i jej okolicach, Kościoły, z którymi Paweł pozostawał w kontakcie, mogły same wymyślić i rozpowszechnić rytuał o fundamentalnym znaczeniu dla Kościoła, twierdząc zarazem, że pochodzi on od samego Jezusa.

Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb...

Początkowe zdanie sytuuje ustanowienie Eucharystii w większym kontekście męki Jezusa. Czasownik w formie biernej „został zdradzony" albo „został wydany" (*paredidoto*) odnosi się nie tylko do zdrady Jezusa przez Judasza, ale także do Boga, który pozwala, aby Jezus tej nocy został wydany w ręce wrogów. Grecka forma czasownikowa jest powtórzeniem Iz 53,12 w wersji Septuaginty: *paredothe eis thanaton he psyche autu* („jego dusza została wydana na śmierć"; co do hebrajskiego słownictwa tego wersetu por. Ben F. Meyer, *The Expiation Motif in the Eucharistic Words: A Key to the History of Jezus?* w: *One Loaf, One Cup* 19-21).

Jednocześnie opis podkreśla, że Jezus, zmartwychwstały, uwielbiony Pan Kościoła, jest tą samą osobą, która tej nocy została wydana na śmierć. A więc tekst zakłada nierozerwalny związek między dobrowolnym samouniżeniem się Jezusa aż do śmierci i Jego staniem się Panem. W ten sposób sam zmartwychwstały Pan staje się gospodarzem, głównym celebransem Wieczerzy Pańskiej. W akcie wspominania Pana Jego ostatnia wieczerza, Jego męka i zmartwychwstanie-wywyższenie są z sobą wewnętrznie złączone.

Wyrażenie „tej nocy, kiedy został wydany" odpowiada synoptycznej chronologii Ostatniej Wieczerzy. Nie jest pewne, czy tradycja przed-Pawłowa, czy sam Paweł wierzył, że Ostatnia Wieczerza była żydowską Paschą. Wszyscy jednak synoptycy wyraźnie utożsamiają ją z posiłkiem paschalnym, a Janowy opis pożegnalnego posiłku Jezusa zgadza się z taką jego charakterystyką (Mt 26,17; Mk 14,12; Łk 22,7-8). Pomimo to, według Jana, Jezus został ukrzyżowany w dniu, który kończył się wieczorem wieczerzą paschalną (J 18,28; por. także J 19,14). Żadna z teorii nie rozwiązuje w sposób nie budzący zastrzeżeń jawnej sprzeczności między chronologią podaną przez Ewangelie synoptyczne a chronologią Janową, chociaż najbardziej prawdopodobne jest założenie, że to Jan ma rację, twierdząc, że Jezus umarł w godzinach popołudniowych 14 Nissan, przed czasem przepisanym w Prawie na posiłek paschalny. Jezus mógł celebrować posiłek paschalny dzień wcześniej, 13 Nissan, zgodnie z innym kalendarzem, który różnił się od oficjalnego kalendarza, używanego przez kapłanów świątynnych. Możliwe jest również, że ze względu na wielką liczbę pielgrzymów w Jerozolimie w czasie obchodów Paschy okazało się konieczne zezwolenie na zabijanie paschalnych jagniąt w świątyni także w dniu poprzedzającym dzień, w którym wolno to było czynić oficjalnie.

Według Ewangelii Mateusza i Marka Jezus obchodził ucztę paschalną z „Dwunastoma" (Mt 26,20; Mk 14,17), według Łukasza – z „apostołami" (Łk 22,14). Dla Łukasza termin „apostołowie" był terminem technicznym, zarezerwowanym dla Dwunastu (Łk 6,13). Chociaż Jan mówi o uczniach Jezusa, a nie wprost o Dwunastu albo apostołach, stosuje ten termin konsekwentnie i wyłącznie do Dwunastu po kryzysie, który nastąpił po mowie eucharystycznej (J 6,66-71).

To, że Jezus spożywa posiłek paschalny z Dwunastoma, ma dla autorów synoptycznych znaczenie teologiczne. Pascha ta posłuży za posiłek przymierza, który przypieczętuje eschatologiczne przymierze z „patriarchami" eschatologicznego Izraela prawdziwą krwią Jezusa; Dwunastu jest teraz przywódcami „maleńkiej trzódki", wiernej reszty (Łk 12,32; por. także Mt 19,28; Łk 22,30), a zarazem nasieniem niezliczonego mnóstwa: „wielu [niezliczone mnóstwo] przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim" (Mt 8,11). Reszta wiernego Izraela reprezentowana przez Dwunastu ma się stać ośrodkiem zbawienia całego świata.

i dzięki uczyniwszy połamał...

Przed-Pawłowy opis ustanowienia zaczyna się od wzmianki o pierwszej ważnej czynności Jezusa w czasie Wieczerzy Pańskiej. Zgodnie jednak z opisami synoptycznymi błogosławieństwo chleba miało miejsce nie na początku wieczerzy, jak przy zwykłym posiłku, ale „gdy oni jedli". W czasie posiłku paschalnego podawano i wypijano dwa kielichy (kielich *kiduszowy* i kielich *haggadowy*) oraz spożywano danie wstępne, zanim wypowiadano błogosławieństwo chleba. W Pierwszym Liście do Koryntian i w Ewangelii Łukasza wyrażenie *eucharistesas* („i dzięki uczyniwszy") jest prawdopodobnie zgrecyzowanym odpowiednikiem występującego w Ewangelii Mateusza i Marka *eulogesas*, („odmówiwszy błogosławieństwo", Mt 26,26; „odmówił błogosławieństwo", Mk 14,22). Odnosi się to do żydowskiego błogosławieństwa (*beraka*): ojciec rodziny przy każdym posiłku przed łamaniem i rozdzieleniem chleba błogosławi Boga za Jego łaski i dobroć.

i rzekł: „To jest Ciało moje za was wydane”

W czasie wieczerzy paschalnej (*haggadah*) na prośbę najmłodszego członka rodziny *paterfamilias* wyjaśnia znaczenie przaśnego chleba: „To jest chleb nieszczęścia, który jedli nasi przodkowie w Egipcie. Kto jest głodny, niech przyjdzie i je. Kto jest w potrzebie, niech przyjdzie i obchodzi Paschę!” W opisie ostatniego paschalnego posiłku Jezusa pojawia się w tym miejscu pierwszy element zaskoczenia. Jezus nie utożsamia chleba z chlebem z dawnej niewoli w Egipcie, ale ze swoim ciałem wydanym „za was” (1 Kor; Łk) albo „za wielu” (Mt; Mk). Oddając chwałę Bogu, Jezus przedstawia chleb jako własne cielesne „ja”, które ma być wydane za nich na śmierć krzyżową, łamie go i dzieli między uczniów, by go jedli. Wyrażenie „za was” jest prawdopodobnie liturgiczną transformacją wcześniejszego Mateuszowo-Markowego „za wielu”, związanego z wylaniem krwi Jezusa. Słowo „wielu” jest kluczowe w Czwartej Pieśni Sługi Pańskiego (Iz 53,11-12) i, określone przez kontekst (Iz 52,14-15), oznacza niezliczone mnóstwo, całą ludzkość, której grzechy i karę za nie będzie dźwigał jeden sługa; przez swoją pokutę, „ofiarę za grzechy” (Iz 53,10), sprawi, iż grzesznicy okażą się sprawiedliwi w oczach Boga.

W opisie ustanowienia hebrajskie lub aramejskie słowo, przetłumaczone w języku greckim jako *soma*, najprawdopodobniej brzmi w hebrajskim *basar*, a w aramejskim *bisra*. Jego znaczenie jest bliższe słowu „mięso” niż „ciało”. Użyte przez Jana w mowie eucharystycznej słowo *sarx* może więc być bliższe *ipsissima vox* Jezusa. Poza tym w Janowym wyrażeniu „chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata” zwrot „za życie świata” w bardziej hellenistycznej formie ściśle oddaje Mateuszową wypowiedź nad kielichem: krew Jezusa ma być wylana „(...) za wielu (...) na odpuszczenie grzechów”. Dla audytorium hellenistycznego świat, jako przedmiot przebłagalnej ofiary Jezusa, jest bardziej zrozumiały niż zwrot „za wielu”, oznaczający „za całą ludzkość”.

„Czyńcie to na moją pamiątkę!”

Tekst ten wyjaśnimy, objaśniając jego powtórzenie po słowach wypowiedzianych nad kielichem.

Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc...

Kielich, o którym się tutaj wspomina, jest prawdopodobnie trzecim kielichem wypijanym w czasie posiłku paschalnego, i to on jest kielichem błogosławieństwa (por. 1 Kor 10,16). Tylko w Pierwszym Liście do Koryntian i w Ewangelii Łukasza wspomniano, że kielich, który Jezus utożsamił ze swoją krwią, która ma zostać wylana, został wypity na końcu posiłku. W tym szczególe dokładniej wskazuje się na historyczną sytuację Ostatniej Wieczerzy.

„Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej...”

Jest to drugi element zaskoczenia w opisie ostatniego posiłku paschalnego Jezusa. Zamiast wypowiedzenia zwykłego błogosławienia Boga Jezus, podnosząc kielich, nadaje mu nową interpretację (*haggadah*) i wiąże go z nowym przymierzem, które zamierza ustanowić we własnej krwi. Niektórzy uczeni dowodzą, że tradycje przed-Pawłowa i Łukaszowa wydają się jako takie wtórne i że tekst Mateuszowo -Markowy lepiej oddaje pierwotne słowa. Inni opowiadają się za pierwszeństwem tradycji przed-Pawłowej lub Łukaszowej. Brak miejsca nie pozwala na omówienie argumentów obydwu stron. Kwestia pierwotnych słów pozostanie jednak najprawdopodobniej otwarta w dającej się przewidzieć przyszłości. W każdym razie formuła Mateuszowo-Markowa („to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów”) i tradycja przed-Pawłowa nie przeczą sobie nawzajem; różnica jest raczej kwestią akcentu niż istoty. Tradycja przed-Pawłowa łączy ofiarne wylanie krwi Jezusa z ustanowieniem nowego przymierza, jak prorokował Jeremiasz. Tradycja zaś Mateuszowo-Markowa oddaje wyraźniej tradycję związaną z Iz 53, która bez wątpienia wywarła silny wpływ na Jezusa.

„Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę!”

Nakaz powtarzania słów i gestów Jezusa występuje dwukrotnie w Pierwszym Liście do Koryntian (po dziękczynieniu nad chlebem i kielichem) i raz w Ewangelii Łukasza (po słowach wypowiedzianych nad chlebem). Brak tego nakazu w Ewangelii Mateusza i Marka nie dowodzi nieobecności tego rytuału w

Kościołach palestyńskich. *Implicite* w Ewangelii Marka, ale *explicite* w Ewangelii Mateusza daje się wyraz przeświadczeniu, że nauczanie i życie Kościoła są określone słowami i czynami Jezusa.

Nakaz „to czyńcie na moją pamiątkę" wyraźnie nawiązuje do nakazu powtarzania obchodów Paschy: „Przestrzegajcie tego przykazania jako prawa na wieki (*ad 'olam*)... przestrzegajcie tego obyczaju" (Wj 12,24-25). Pierwszą wieczerzę paschalną spożywaną w Egipcie pojmuje się jako skuteczną antycypację zbawczego wydarzenia Wyjścia: JHWH zabija wszystko pierworodne w Egipcie, ale oszczędza pierworodnych Izraelitów ze względu na krew baranka na odrzwiach ich domów. Coroczna celebracja posiłku paschalnego przez Izraela jest czymś więcej niż tylko psychologicznym wysiłkiem przypomnienia zbawczego wydarzenia związanego z pierwszą wieczerzą. Potomkowie Izraela wierzą, że mają udział w tym zbawczym akcie: każdy członek ludu, bez względu na to jak długi czas dzieli go od pierwszej Paschy, powinien uważać siebie za wychodźcę z Egiptu (mPes 10,5). Ponadto wierzą, że *Szekinah*, tajemnicza obecność JHWH, osłania ich podczas tej celebracji.

Ostatnia wieczerza Jezusa także była początkiem eschatologicznego czynu zbawczego, który miał się dokonać następnego dnia na krzyżu. Przez swe prorocze słowa i gesty Jezus nie tylko wyjaśnia, co ma się zdarzyć, ale skutecznie wydarzenie to antycypuje. Kontekst ST, który pomaga zrozumieć gesty Jezusa, jest zbiorem czynności znakowych (symbolicznych), dokonywanych przez proroków. Czynność prorocka „nie tylko przedstawia to, co przepowiada, ale w pewien sposób także sprawia" (Jacques Dupont, *This is my Body,* 21). A zatem gdy Kościół wspomina Ostatnią Wieczerzę, wspomnienie to nie jest tylko ludzkim wysiłkiem przywołania przeszłości. Przez wypełnianie tego nakazu Pana Kościół uczestniczy w eschatologicznym zbawieniu, sprawionym łącznie przez Ostatnią Wieczerzę i krzyż.

Jednak nakaz Jezusa, w przeciwieństwie do polecenia w Księdze Wyjścia, nie dotyczy tylko powtarzania samego obrzędu. Mówi On: „czyńcie to na moją pamiątkę" (*tuto poieite eis ten hemen anamnesin*). Pamiętamy o Jego osobie, nie tylko o Jego zbawczym dziele. Objawianie się Zmartwychwstałego w łamaniu chleba (w Dziejach Apostolskich termin techniczny oznaczający Eucharystię) uzmysławia uczniom, że ukrzyżowany Jezus powstał do nowego życia z Bogiem i stał się Panem swojego Kościoła i całego stworzenia. Dlatego przed-Pawłowa tradycja zakłada, że Pan Jezus jest gospodarzem posiłku. W obchodzeniu pamiątki sprawcze jest nie tylko Jego odkupieńcze dzieło, ale On sam jest w nim obecny. Obecność Zmartwychwstałego dominuje w sprawowaniu Eucharystii tak, jak *Szekina* spowijała uczestników posiłku paschalnego.

Opis przed-Pawłowy kończy się w. 25. Wiersz 26 jest ostrzeżeniem skierowanym do Koryntian, którzy być może zamienili Wieczerzę Pańską w wesołą i dosłownie pijacką ucztę (1 Kor 11,21), by nie zapominali, że Wieczerza Pańska głosi śmierć Pana. Proklamacja ta nie została jakoś dodana do obrzędu, ale sam obrzęd Wieczerzy Pana jest obchodzeniem Jego przebłagalnej śmierci i zmartwychwstania. Paweł dodaje także: „aż przyjdzie". Tym przypomnieniem Paweł umieszcza Eucharystię w eschatologicznej atmosferze, która charakteryzuje opisy synoptyczne (Mt 26,29; Mk 14,25; Łk 22,16.18).

Eucharystia w Ewangelii Mateusza

Mateusz spójnie przedstawia misję Jezusa widzianą z żydowskiej perspektywy. Perspektywę tę trudno byłoby przypisać jakiemuś późniejszemu, wtórnemu opracowaniu, po adaptacji tej Ewangelii przez Marka dla czytelników i słuchaczy rzymskich. (Por. szczegóły w komentarzu do Ewangelii Mateusza w niniejszym dziele.) Chrześcijaństwo narodziło się w środowisku żydowskim i z niego rozprzestrzeniło się w środowisku rzymskim i hellenistycznym; dlatego Mateuszowa koncepcja Ewangelii (chociaż nie jego styl, wykazujący lepszą znajomość języka greckiego niż styl Marka) wydaje się odbiciem pierwotnej perspektywy wśród czterech ewangelistów, na podstawie której możemy w sposób najbardziej owocny starać się odtworzyć czyny i słowa Jezusa. Z tego względu najpierw w kontekście Mateusza rozpatrzę znaczenie Eucharystii.

W Ewangelii Mateusza Eucharystia jest zapowiedziana jako manna Nowej Ery, którą ma dać Mesjasz, ale nie jest tematem wyrażonym *explicite*. Dwukrotne rozmnożenie chleba na pustyni ukazuje Jezusa jako stworzyciela i dawcę chleba. Chociaż wspomniano również o dwóch rybach, to jednak jedynie o chlebach mówi się, że zostały rozdzielone między uczniów, którzy następnie przekazali je rzeszom. Rozdając chleb, Jezus powtarza gesty z Ostatniej Wieczerzy: „(...) wziąwszy pięć chlebów i dwie ryby spojrzał w niebo, odmówił *błogosławieństwo* i *połamawszy* chleby *dał je* uczniom, uczniowie zaś tłumom" (Mt 14,19). Drugie rozmnożenie (Mt 15,32-39) wykazuje pewne dodane cechy eucharystyczne: *eucharistesas eklasen* („odmówiwszy dziękczynienie, połamał je"). Obydwa terminy, *eucharistia* oraz *klasis tu artu* („dziękczynienie" i „łamanie chleba"), stały się technicznymi terminami na określenie Eucharystii we wczesnym Kościele. Duży nadmiar pozostałych ułomków (odpowiednio dwanaście i siedem koszów) wskazuje na obfitość pożywienia mesjańskiego. Jednak w czasie Ostatniej Wieczerzy ścisły związek z krwią Chrystusa, która ma być wylana na odpuszczenie grzechów, wskazuje na łamanie chleba nie jako na prosty znak uczty mesjańskiej, ale jako na antycypację samopoświęcenia się sługi.

Wyjątkową cechą Mateuszowej teologii eucharystycznej jest skupienie uwagi na wylanej krwi jako przebłaganiu za grzechy ludu Bożego, Izraela. Kiedy porównujemy Ewangelię Mateusza z innymi Ewangeliami,

centralna rola krwi, a w szczególności częste wzmiankowanie krwi Jezusa (sześć razy) stają się oczywiste; natomiast w Ewangeliach Marka i Łukasza o krwi Jezusa w ogóle się nie wzmiankuje, poza słowami wypowiedzianymi nad kielichem podczas Ostatniej Wieczerzy.

Według Mateusza Józef ma nazwać syna poczętego przez Maryję z Ducha Świętego imieniem Jezus, Jeszua (lub Jehoszua), które znaczy „JHWH zbawia": „On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów" (Mt 1,21). Lud określa się tu słowem *ho laos*, zwykłym terminem greckim, zarezerwowanym na określenie Izraela jako wybranego ludu Bożego. W ten sposób misja Jezusa koncentruje się na wybawieniu z grzechów Izraela, narodu wybranego. Całe Jego życie publiczne jest ukierunkowane na spełnienie tej misji (Mt 9,10-13; 11,19). Przed uzdrowieniem paralityka Jezus oświadcza mu, że jego grzechy zostały odpuszczone (Mt 9,2). Uzdrowienia fizyczne służą więc jako jawny znak, że Jezus naprawdę ma moc i intencję leczenia nie tylko „objawów", ale podstawowej przyczyny każdej choroby, grzesznego stanu Jego ludu. Kiedy faryzeusze wyrzucają Mu, że jada z grzesznikami, odpowiada: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają (...). Bo nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników" (Mt 9,12-13).

Tylko Mateusz widzi we wszystkich cudownych uzdrowieniach, dokonanych przez Jezusa, i wyrzucaniu przez Niego złych Duchów podjęcie przez Niego zastępczej roli sługi. Uzdrawia nie jako niezaangażowany gość z niebios, ale jako Ten, który bierze na siebie i nosi w sobie nasze choroby i słabości, a ostatecznie i nasze grzechy (Mt 8,17). Jednakże wezwanie Jezusa do nawrócenia, zaproszenie swojego ludu do wejścia do królestwa Bożego pada (z niewielu wyjątkami) na martwy grunt; Jego obietnica przebaczenia wszystkim, którzy odmienią swoje serca, umysły i życie, zostaje odrzucona przez oficjalny Izrael. W ten sposób „dobra nowina może obrócić się w potępienie" (Ben F. Meyer, *One Loaf*, 24; por. także Rudolf Pesch, *Abendmahl*, 83-86). Jezus zapowiada sąd wiszący nad Izraelem:

> Węże, plemię żmijowe, jak wy możecie ujść potępienia w piekle? Dlatego oto Ja posyłam do was proroków, mędrców i uczonych. Jednych z nich zabijecie i ukrzyżujecie; innych będziecie biczować w swych synagogach i przepędzać z miasta do miasta. Tak spadnie na was wszystka krew niewinna (*pan haima dikaion ekchunnomenon*), przelana na ziemi, począwszy od krwi Abla sprawiedliwego aż do krwi Zachariasza, syna Barachiasza, którego zamordowaliście między przybytkiem a ołtarzem. Zaprawdę powiadam wam: Przyjdzie to wszystko na to pokolenie (Mt 23,33-36).

Tekst ten stanowi kontrapunkt do Mt 26,28; obydwa te teksty nabierają znaczenia tylko we wzajemnej relacji. *Pan haima dikaion ekchunnomenon* („wszystka krew niewinna przelana") na ziemi, od Abla sprawiedliwego do Zachariasza, woła o pomstę do Boga, opiekuna i mściciela wszelkiej niewinnej krwi; potępiający sąd Boga zagraża temu pokoleniu, które obmyśla zabójstwo Niewinnego *par excellence*. Jednakże całą przelaną krew sprawiedliwych i wszelkie wołanie o pomstę przedstawia i wyraża przede wszystkim krew Jezusa, krew przymierza, która za wielu ma być wylana na odpuszczenie grzechów (Mt 26,28: *to haima mu tes diathekes to peri pollon ekchunnomenon eis afesin hamartion*). Ten, który został poczęty z Ducha Świętego, Ten, którego niewinność potwierdził Jego zdrajca Judasz, Jego sędzia Piłat i żona Piłata (Mt 27,4; 19,24), dobrowolnie przyjmuje zadaną Mu gwałtowną śmierć i dobrowolnie wylewa swą niewinną krew na odpuszczenie grzechów; przede wszystkim na odpuszczenie grzechów swojego narodu, Izraela, który jako jedyny wziął na siebie odpowiedzialność za Jego śmierć („A cały lud zawołał: krew Jego na nas i na dzieci nasze", Mt 27,25), ale ostatecznie na odpuszczenie grzechów wszystkich ludzi („wielu" w Iz 52,14-15 odnosi się do narodów pogańskich i ich królów; to samo oznacza „wielu" w Iz 53,11-12). Ponadto chociaż misja ziemskiego Jezusa i Jego uczniów ogranicza się do „zgubionych owiec Izraela", Mateusz przewiduje od początku uniwersalne królestwo otwarte dla wszystkich narodów, podczas gdy ogniskiem tego uniwersalnego zgromadzenia pozostają „Abraham, Izaak i Jakub" (Mt 8,11; por. także Mt 24,14). Tę uniwersalistyczną perspektywę Mateusza potwierdza uniwersalizm Pieśni Sługi Pańskiego nawet poza opisem ustanowienia Eucharystii (Mt 12,21). W ten sposób wymienienie imienia Jezusa na początku Mateuszowego opisu ustanowienia Eucharystii ma znaczenie teologiczne, tak jak tytuł „Pan Jezus" jest teologicznie znaczący w tradycji przed-Pawłowej. W 1 Kor 11,23 określenie „Pan Jezus" wskazuje na zmartwychwstałego Pana jako gospodarza uczty eucharystycznej, natomiast w Ewangelii Mateusza imię „Jezus" przypomina czytelnikom, że Jezus jest bliski wypełnienia misji określonej przez Jego imię Jehoszua, a mianowicie wskutek czekającej Go śmierci, przez którą JHWH „wybawi swój lud od grzechów". Tylko dobrowolnie oddana krew niewinnego sługi, Jezusa, Syna samego Boga, może dokonać tego, co niemożliwe, a mianowicie przemienić najgorszą w historii ludzkości zbrodnię w ofiarę ekspiacyjną, która ponownie przyniesie przebaczenie Izraelowi i całej ludzkości. Antycypując w czasie Ostatniej Wieczerzy wylanie swej krwi jako ofiary ekspiacyjnej (Iz 53,10), niewinny sługa prosi nie o zemstę, ale przebaczenie. W Mateuszowej perspektywie to odpuszczenie grzechów i ostateczne przymierze są ofiarowane najpierw Izraelowi, a następnie wszystkim narodom. (Pierwszeństwo to wydaje się zakładać fakt, że, zgodnie z Mateuszem, Żydzi przyjmują odpowiedzialność za śmierć Jezusa, natomiast Piłat usiłuje uniknąć następstw swojego postępowania, hipokryzyjnie obmywając ręce z „krwi tego sprawiedliwego" [Mt 27, 24]).

Chociaż odpuszczenie jest ofiarowane Izraelowi w sposób szczególny, nie „skutkuje" ono automatycznie. Jeżeli lud Boży zlekceważy nauczanie jedenastu uczniów, patriarchów odnowionego Izraela, jeżeli nie będzie przestrzegał wszystkich ich pouczeń, w tym pouczenia o spożywaniu ciała Jezusa i piciu Jego krwi, krew Jezusa będzie wołać o specjalny sąd Boży nad nimi. Wówczas groźba zapowiedziana w Mt 23,33-36 naprawdę się spełni. (Szczególnie surowy sąd nad Izraelem nie oznacza, że każdego Izraelitę z pokolenia Jezusa uważa się za osobiście odpowiedzialnego za krew Jezusa; na podstawie Ewangelii Mateusza jeszcze w mniejszym stopniu można obarczać odpowiedzialnością osobistą następne pokolenia Żydów.)

Warto zauważyć, że ta najbardziej żydowska z wszystkich Ewangelii kładzie w sposób maksymalnie wyraźny nacisk na przyjmowanie i spożywanie ciała Jezusa i picie Jego krwi. W Izraelu zakaz picia krwi był absolutny. Ponieważ krew zwierząt i ludzi uważano za siedlisko życia, faktycznie za samo życie, traktowano ją jako wyłączną własność Boga. Nikt nie miał prawa spożywać krwi:

> Jeżeli kto z domu Izraela albo spośród przybyszów, którzy osiedlili się między nimi, będzie spożywał jakąkolwiek krew, zwrócę oblicze moje przeciwko temu człowiekowi spożywającemu krew i wyłączę go spośród jego ludu (Kpł 17,10).

Początkowo krew wszystkich rytualnie zabijanych zwierząt ofiarowywano Bogu, uznając, że każde życie powinno wrócić do Tego, kto jest źródłem wszelkiego życia. Przeświadczenie to było podstawą wiary w przebłagalną moc krwi zwierząt ofiarnych:

> Bo życie ciała jest we krwi, a Ja dopuściłem ją dla was [tylko] na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie (Kpł 17,11).

Tekst ten był przedmiotem wielu interpretacji. Naszym zdaniem krew zwierzęcia, którą skrapiano ołtarz, symbolizuje nasze własne życie ludzkie, do którego prawo utraciliśmy przez swoje grzechy; rytuał ten wyraża także pragnienie ofiarodawcy, aby znów należeć do Boga mocą ofiarowania Mu życia zwierzęcia w jego krwi. W perspektywie Ewangelii Mateusza jednak nie krew zwierząt, ale jedynie krew sługi, którym jest sam Syn Boży, mogła rzeczywiście dokonać przebłagania za nasze grzechy, właśnie dzięki dobrowolnemu wylaniu Jego niewinnej krwi.

W tym kontekście zaczynamy uświadamiać sobie zaskakujące implikacje słów Jezusa: „To jest moja krew przymierza (...). Pijcie z niego wszyscy". Tylko Ten, który jest Panem szabatu, Panem wszelkiego życia, może zrzec się swojego suwerennego prawa do własnego życia i ofiarować je za nas i nam. Bez przyjęcia Boskiej godności Tego, który mówi: „Pijcie z niego wszyscy", nakaz ten musiałby się wydawać uzurpacją wyłącznego prawa Boga. Ten, do którego należy całe życie (cała krew), dobrowolnie wylewa swoje życie (swoją krew) za nas, tak że możemy zostać rzeczywiście pojednani, rzeczywiście dostąpić całkowitego odpuszczenia i stać się godnymi uczestnictwa w ostatecznym nieodwołalnym przymierzu. Jezusowi nie wystarcza jednak wylanie za nas swojej krwi; nakazuje nam ją pić. W ten sposób On nie czyni nas tylko świadkami swojej przebłagalnej śmierci. W żydowskim kontekście spryskanie krwią wyraziłoby tę intencję stosowniej. Jezus zaś chce, byśmy mieli udział w samym przebłaganiu; Jego krew ma w nas przemawiać „mocniej niż [krew] Abla" (Hbr 12,24) i dokonywać przebłagania za nasze grzechy w nas i przez nas. Innymi słowy, wydaje się, że przez danie nam tego, co jest wyłącznie Jego, Jezus chce nas włączyć w swoje przebłagalne dzieło. Chce przebłagać Ojca w nas i przez nas, dając nam swoją własną krew, swoje życie, bo jedynie ono ma prawdziwą moc przebłagalną.

A więc w czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus jednocześnie objawia swoją godność Boską i swoje ostateczne samoogołocenie za nas. Tylko On ma absolutną władzę (*pasa eksusia en urano kai epi tes ges*, Mt 28,18), by zawrzeć ostateczne przymierze, ale czyni to, dając nam udział we własnej krwi, którą dobrowolnie i całkowicie poświęcił Bogu jako ofiarę ekspiacyjną. Ta ofiarnicza, niewinna krew Syna wylana dla zbawienia wszystkich i spożywana przez wszystkich wierzących dokonuje przebłagania za wszystkie grzechy i przygotowuje nas na ucztę w królestwie Ojca.

Eucharystia w Ewangelii Marka

Wyniki analizy literackiej dają się pogodzić z danymi tradycji, zgodnie z którymi Drugą Ewangelię ułożył żydowski tłumacz Piotra. W przeciwieństwie jednak do Ewangelii Mateusza ani tradycja, ani analiza literacka nie wskazują na żydowskie audytorium. Chociaż Marek przedstawia tradycyjną chrystologię judeochrześcijańską, nie wywodzi jej z perspektywy żydowskiej, ale usiłuje dostosować ją do pogańskiego, najprawdopodobniej rzymskiego audytorium. Prawdopodobnie z tego powodu w Ewangelii Marka nie zakłada się – inaczej niż w Ewangelii Mateuszowej – żadnej „teologii krwi". Ekspiacyjna ofiara Sługi jest zakładana dzięki zachowaniu Izajaszowego podtekstu (Jezusa „krew zostanie wylana za wielu"), ale nie jest interpretowana jako ofiara na odpuszczenie grzechów. Jednocześnie wielką, w porównaniu z tekstem Mateusza, wartością tekstu

Marka jest żywe przedstawienie rozwijającego się dramatu Jezusa, w którym ustanowienie Eucharystii odgrywa centralną rolę.

Zarówno uroczysty wjazd do Jerozolimy, jak i wieczerzę paschalną poprzedzają prorockie polecenia Jezusa. Po pierwsze, uczniowie mają znaleźć oślę, na którym nikt jeszcze nie siedział. (W Ewangelii Mateusza uczniowie mają znaleźć oślicę ze źrebięciem, a w Ewangelii Jana – osiołka. W obydwu przypadkach konotacja mesjanistyczna jest oczywista przez odniesienie do Za 9,9. Mesjasz przybywa jako pokorny król, który głosi pokój narodom. Marek wydaje się nie uwzględniać biblijnego tła tego prorockiego znaku, a mianowicie że Jezus jechał nie po prostu na oślęciu, ale na źrebięciu oślicy, jak głosiło proroctwo w Za 9,9.) Na takim to oślęciu Jezus wjeżdża do Jerozolimy jako mesjański król. Po drugie, uczniowie mają spotkać człowieka z dzbanem wody, który wskaże im obszerną salę na piętrze, przygotowaną do wieczerzy paschalnej dla Jezusa i Dwunastu (Mk 11,2; 14,12-16). Przewidzenie tego spotkania było, być może, oparte na umówieniu się Jezusa z gospodarzem domu co do znaku rozpoznawczego. Niemniej ton poleceń jest prorocko uroczysty. Jeśli Ewangelia Marka jest ściśle związana z ustnym nauczaniem Piotra, co ostatnio ponownie twierdzi Martin Hengel na podstawie przekonującego dowodu, to mamy w tym przypadku do czynienia ze wspomnieniem naocznego świadka, a jeśli Marka należy utożsamić z Janem Markiem z Dz 12,12, to sala, o której wspomina, może być tym samym pokojem na górze, w którym, zgodnie z Dz 1,13, zbierali się pierwsi uczniowie. Uroczysty charakter przygotowań i paralelizm między tymi dwoma opowiadaniami sugerują, że w opinii Marka wjazd do Jerozolimy i Ostatnia Wieczerza są dwoma ściśle z sobą związanymi wydarzeniami przed męką: Jezus przybywa do Jerozolimy jako mesjański król, którego pierwszym ważnym czynem jest oczyszczenie świątyni. Kiedy błogosławi i oddaje chwałę Bogu w dziękczynieniu podczas posiłku paschalnego, Jezus zapowiada sens swojej śmierci: przebłagalna ofiara za grzechy wszystkich, która przypieczętuje ostateczne przymierze Boga z ludzkością. Haniebne ukrzyżowanie, zdrada, zaparcie się i ucieczka uczniów, a nawet opuszczenie Go na krzyżu przez Ojca, są skutkiem Jego dobrowolnego poświęcenia siebie. Jednocześnie Ostatnia Wieczerza nie tylko zapowiada, ale prorocko antycypuje zarówno Jego ofiarę, jak i radosną, mesjańską ucztę w królestwie Bożym.

Marek bardziej niż inni synoptycy podkreśla dramatyczną atmosferę ostatniego posiłku Jezusa. Od Marka dowiadujemy się, że Jezus wybrał Dwunastu, „aby Mu towarzyszyli" (Mk 3,14), i że między tą wybraną grupą a Jezusem istnieje ciepła, ludzka więź. Po powrocie uczniów z podróży misyjnej Jezus okazuje niepokój z powodu ich zmęczenia: „Pójdźcie wy sami osobno na miejsce pustynne i wypocznijcie nieco". Marek dodaje notę wyjaśniającą: „Tak wielu bowiem przychodziło i odchodziło, że nawet na posiłek nie mieli czasu" (Mk 6,31). Ta bliska więź Jezusa z uczniami okazała się trwała, mimo że Jezus kilkakrotnie wyrzuca im brak wiary. Oszołomieni i pełni niepokoju podążają lojalnie za Nim drogą ku Jego męce w Jerozolimie (Mk 10,33). Ta atmosfera osobistej zażyłości zostaje zakłócona, gdy na początku ostatniego posiłku paschalnego Jezus zapowiada: „Zaprawdę powiadam wam: jeden z was Mnie zdradzi, *ten, który je ze Mną*" (Mk 14,18). Na pytania zaniepokojonych uczniów Jezus odpowiada: „*Jeden z Dwunastu*, ten, który ze Mną rękę zanurza w misie" (Mk 14,20).

Zwroty wyróżnione kursywą znajdują się tylko w Ewangelii Marka; pierwszy zwrot wydaje się być zmodyfikowaną wersją zdania Ps 41,9, które podkreśla bliskość Jezusa z Jego zdrajcą, wyrażającą się wspólnym spożywaniem posiłków, natomiast drugi zwrot wskazuje, że zdrajca należy do ścisłego grona Jego uczniów, do wybranych patriarchów nowego Izraela. Czy Judasz rzeczywiście uczestniczył w pierwszej Eucharystii, czy nie, Jezus wskazuje na niego jako na tego, który narusza zażyłość grona osób wspólnie spożywających posiłki, w których obecności została też ustanowiona Eucharystia. Marek ukazuje nam więc dramat męki Jezusa: nawet w najbliższym Mu gronie osób znalazł się zdrajca odrzucający przebłagalną ofiarę, choć tylko ona mogła go zbawić.

Eucharystia w Ewangelii Łukasza i w Dziejach Apostolskich

W przedstawieniu swego rozumienia Eucharystii Łukasz wykorzystuje dane z tradycji wspólnej dla Ewangelii Mateusza i Marka oraz 1 Kor 11, gromadząc dodatkowe informacje, jak robi to w wielu innych częściach swojej Ewangelii. W rekonstrukcji historii o Jezusie i Kościele apostolskim Eucharystia pojawia się u niego jako łącznik dwóch wzajemnie powiązanych tematów: misja Jezusa jest służbą odkupieńczej solidarności z grzesznikami, która przygotowuje ich do eschatologicznej uczty królestwa. Oba tematy występują i w innych pismach NT, ale Łukasz omawia je głębiej i bardziej szczegółowo.

Tylko Łukasz utożsamia udział w panowaniu Bożym ze spożywaniem chleba w królestwie Boga (Łk 14,15). Według Łukasza ta eschatologiczna uczta przygotowana jest tylko dla tych grzeszników, którzy przyjęli wezwanie Jezusa do nawrócenia. (Ponieważ temat uczty jest pełniej przedstawiany w Ewangelii Łukasza niż w pozostałych Ewangeliach, należy przyjąć, że Łukasz, chcąc uniknąć powtarzania tego, co wydawało mu się tym samym wydarzeniem, opisuje tylko jedno rozmnożenie chleba.) Łukasz opowiada, że Jezus je z grzesznikami w domu nawróconego celnika Lewiego (Łk 5,29), a także historię o innym celniku, Zacheuszu. Jezus wprasza się na posiłek do domu Zacheusza, który dzięki swemu nawróceniu zasiada wśród osób spożywających posiłek z

Jezusem (Łk 19,1-10). W przypowieści o synu marnotrawnym Jezus kreśli obraz królestwa jako uroczystą ucztę, którą Ojciec przygotowuje dla swego młodszego syna, który „był umarły, a znów ożył; zaginął, a odnalazł się" (15,24). W przypowieści o wielkiej uczcie, ubodzy (Łk 1,53; 6,20-21), kalecy, niewidomi i chromi (uważani przez Izraelitów za nieczystych i, według pism qumrańskich, wykluczonych z uczty eschatologicznej) zastąpią, wraz z poganami, tych, którzy zostali zaproszeni pierwsi, ale odrzucili zaproszenie ze względu na przywiązanie do dóbr tego świata i rozkoszy (Łk 14,16-24). Sam fakt, że ktoś został odtrącony i jest pogardzany w społeczeństwie albo biedny czy głodny, nie zapewnia mu jeszcze poczesnego miejsca na uczcie w królestwie, ale ubóstwo materialne i nędza spowodowana grzechem wołają o „preferencyjne" miłosierdzie Boże i zarazem pozbawiają biednego wszelkiej wymówki nieprzyjęcia zaproszenia. Chcąc należeć do tych, którzy naprawdę są błogosławieni, musimy nie tylko zrezygnować z wszelkiego posiadania, ale także z chęci posiadania, i stać się naśladowcą Jezusa (Łk 6,20-21). Tylko ci głodni zostaną nasyceni dobrami królestwa, którzy nie martwią się, co będą jedli i pili, ale szukają nade wszystko królestwa Bożego (Łk 12,22-31).

Podobnie jak w innych Ewangeliach, Łukaszowy opis rozmnożenia chleba jest pełen aluzji eucharystycznych; umieszczony jest on po nauczaniu Jezusa o królestwie i po uzdrowieniu chorych. Rozmnożony chleb jest pokarmem dla tych, którzy uprzednio słuchali nauki Jezusa i zostali uleczeni przez Niego z chorób świadczących o opanowaniu ich przez grzech i szatana. Opowiadanie podkreśla, że tylko Jezus może dać im pokarm, a nie uczniowie (Łk 9,13-14). Przy rozmnażaniu chleba Jezus antycypuje wszystkie gesty z Ostatniej Wieczerzy: bierze chleby, odmawia nad nimi błogosławieństwo, łamie je i daje uczniom. Nadmiar chleba, zbieranie ułomków, a także pośrednictwo uczniów między Jezusem a tłumem wskazują na podobieństwo między tym nakarmieniem rzeszy i Eucharystią Kościoła: „Połamał i dawał uczniom, by podawali ludowi" (Łk 9,16).

Nakarmienie rzeszy jest przygotowaniem do ustanowienia Eucharystii, a nadto znakiem zapowiadającym ucztę eschatologiczną: wszyscy, którzy jedli, nasycili się, a wydarzenie to miało miejsce na pustkowiu, gdzie mesjasz końca czasów zamierza powtórzyć cud manny (Łk 9,12.17).

Łukaszowy opis ustanowienia Eucharystii jest, jak zauważyliśmy wyżej, zasadniczo zgodny z tekstem Mateuszowo-Markowym, ale zarówno opis, jak i bezpośredni, i dalszy kontekst rzucają nowe światło na Eucharystię. Łukasz podkreśla kluczowe znaczenie Ostatniej Wieczerzy Jezusa z apostołami (w tekstach Łukasza termin ten oznacza Dwunastu) nie tylko tak, jak robi to Marek, a więc wskazując na szczególne polecenia prorockie (jak znaleźć przygotowaną salę), ale także przytaczając wprowadzające słowa Jezusa:

> Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał. Albowiem powiadam wam: Już jej spożywać nie będę, aż się spełni w królestwie Bożym". Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie rzekł: „Weźcie go i podzielcie między siebie; albowiem powiadam wam: odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże (Łk 22,15-18).

Ostatnia Wieczerza jest więc punktem kulminacyjnym komunii Jezusa z Jego uczniami przed Jego odejściem/wyjściem, które oznacza uwolnienie Go od tego świata i wstąpienie przez Niego do nieba, gdzie ma zasiąść po prawicy Boga. Jest w pełni świadomy, że jeden z nich Go zdradzi, że Piotr się Go zaprze, że żaden z nich jeszcze się nie nawrócił; w tej najbardziej uroczystej chwili odejścia Jezusa ich główną troską jest kwestia, „który z nich zdaje się być największy" (Łk 22,24). Jezus, tak jak Go przedstawia Łukasz, mimo że jest świadom nędznego stanu apostołów, wypowiada najbardziej osobistą wersję słów eucharystycznych. Utożsamia chleb ze swoim ciałem, „które za was będzie wydane"; mówiąc innymi słowami: „za was, moi uczniowie, którzy ciągle troszczycie się głównie o godności, tytuły i władzę, którzy Mnie zdradzicie, zaprzecie się i w ciągu najbliższych godzin Mnie opuścicie". „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana". Inaczej niż w Ewangelii Mateusza i Marka, według których Jezus wylewa swoją krew na krzyżu za wielu, za wszystkich ludzi, Ewangelia Łukasza mówi o kielichu wylanym za tę konkretną grupę uczniów. Dla Łukasza ostateczna posługa Tego, „który zajął miejsce u stołu", jest oddaniem uczniom swego osobowego „ja" (*soma*) w niepodzielnej całości i wylaniem za nich swej krwi, by mogli mieć udział w nowym przymierzu.

Ofiarowując samego siebie swoim uczniom i wydając siebie później w ręce grzeszników, Jezus rozpoczyna wypełnianie żydowskiej Paschy, które zakończy Jego śmierć na krzyżu i Jego wniebowstąpienie. Tylko dlatego, że stał się sługą swoich uczniów i wydał siebie w ręce grzeszników, staje się doskonały i gotowy do otrzymania władzy królewskiej od Ojca, którą przekaże swoim uczniom. „I (...) policzony został między przestępców". Ten werset z Iz 53,12 jest motywem przewodnim męki Jezusa w Ewangelii Łukasza (22,37); „zaliczony został do złoczyńców"; kończy on Jego pożegnalną mowę przy ustanawianiu Eucharystii i wyjaśnia odkupieńczą wartość Jego męki. Łukasz nie zaprzecza przeświadczeniu Mateusza, że zostaliśmy zbawieni przez krew Jezusa; w rzeczywistości jego wersja słów Jezusa potwierdza, że nowe przymierze jest zawarte we krwi Jezusa, ale uwypukla inny aspekt zbawczego wydarzenia. Ten, który w czasie swego ziemskiego życia zawsze szukał grzeszników, który szedł za nimi, przyjmował ich, siadał z nimi przy stole, teraz chce być do nich zaliczony. Na Kalwarii będzie cierpiał jak zwykły przestępca, ukrzyżowany między dwoma łotrami, otoczony przez oprawców, narzędzia mocy ciemności. To dzięki pełnej solidarności z grzesznikami zbawi „dobrego łotra",

wzbudzając w nim akt wiary. Zamiast przeciwstawić się swoim mordercom, modli się za nich: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią" (Łk 23,34).

Ostatnia Wieczerza antycypuje odkupieńczy akt spełniony w solidarności z grzesznikami. Łukasz nie zaprzecza temu, co podkreśla Mateusz, ale koncentruje się na innym aspekcie: śmierć Jezusa wyjednuje odpuszczenie grzechów dla nas, ponieważ dobrowolnie wybiera On śmierć grzesznika między grzesznikami i osobiście wstawia się za nimi. W Eucharystii Jezus przez swoje ciało i swoją krew ofiaruje samego siebie apostołom, którzy wciąż są grzesznikami troszczącymi się o pierwsze miejsca w królestwie i nadal są w drodze prowadzącej do nawrócenia.

Opowiadanie Łukasza o Ostatniej Wieczerzy zawiera inny „preferowany temat Łukaszowy", a mianowicie królestwo pojmowane jako eschatologiczny posiłek z Jezusem. Jezus spogląda poza obecną słabość apostołów i widzi ich przyszłe nawrócenie, i obiecuje im wspólne zasiadanie u stołu w swoim królestwie.

> Wyście wytrwali przy mnie w moich przeciwnościach. Dlatego i Ja przekazuję wam królestwo, jak Mnie przekazał je mój Ojciec: abyście w królestwie moim jedli i pili przy moim stole (Łk 22,28-30).

To eschatologiczne, wspólne zasiadanie u stołu rozpoczynają eucharystyczne uczty po zmartwychwstaniu Jezusa. W Dziejach Apostolskich Piotr potwierdza fakt, że apostołowie naprawdę jedli i pili ze zmartwychwstałym Panem (7,56; 10,41). Nie tylko jednak apostołowie wspólnie zasiadają do stołu z Chrystusem. Opowiadanie o dwóch uczniach idących do Emaus wskazuje na przekonanie Łukasza, że w każdej uczcie eucharystycznej, którą musi poprzedzać objaśnianie Pisma Świętego, by rozniecić wiarę uczniów, przychodzi zmartwychwstały Pan i objawia się przy łamaniu chleba (Łk 24,13-35). W ten sposób jedynie Łukasz wyraźnie ukazuje, że Eucharystia Kościoła jest nie tylko sakramentalną *anamnesis* ofiarnej śmierci Jezusa, ale także antycypacją uczty eschatologicznej chwały, królowania zmartwychwstałego Pana nad ucztującą wspólnotą i całym światem. Owocem ostatecznej solidarności Jezusa w śmierci z nami, grzesznikami, i Jego wstawiennictwa za nami jest stworzenie możliwości, że my, nawróceni grzesznicy albo raczej grzesznicy wciąż jeszcze w drodze do nawrócenia, możemy już z radością i triumfem celebrować obecność zmartwychwstałego Pana.

Wyjątkową cechę Łukaszowego przedstawiania eschatologii można wydobyć z jego wersji przypowieści o wiernym słudze:

> Szczęśliwi owi słudzy, których Pan zastanie czuwających, gdy nadejdzie. Zaprawdę, powiadam wam: Przepasze się i każe im zasiąść do stołu, a obchodząc będzie im usługiwał" (Łk 12,37).

Eschatologiczny Jezus nie jest przedstawiony w tej przypowieści jako Baranek czczony wraz z Bogiem (Ap 5,8-13; 6,16) ani jako majestatyczny i obleczony w chwałę sędzia (Mt 25,31-46), który oddziela owce od kozłów, ale jako Pan oczekujący na swoich uczniów na niebieskiej uczcie. Z opisu Ostatniej Wieczerzy jednak dowiadujemy się, że nawet wśród swoich uczniów był „jak ten, kto służy" (Łk 22,27), a służył im swoim własnym ofiarnym ciałem. A zatem w Łukaszowej perspektywie każda Eucharystia jest antycypacją wiecznego posługiwania u stołu przez niebieskiego Pana, który karmi nas sobą, natomiast wieczność przedstawia się jako doskonałą Eucharystię. Stąd radość i zażyłość przy łamaniu chleba, centralnym akcie kultowym we wspólnocie Łukaszowej (Dz 2,46-47).

Eucharystia w Ewangelii Jana

Kontekst

Ewangelia Jana wywodzi się z nurtu tradycji naocznych świadków, która rozwinęła się stosunkowo niezależnie od tradycji synoptycznej. Zakłada ona jednak u słuchaczy znajomość tradycji synoptycznej, którą zamierza uzupełnić, pogłębić i niekiedy poprawić. Czwarta Ewangelia wybiera z ziemskiego życia Jezusa tylko kilka wydarzeń i przedstawia je jako siedem „znaków", cudów czy prorockich przypowieści w działaniu, których sens wyjaśnia się w mowie dołączonej do opisu samego znaku albo wplecionej w sam jego opis. Każdy znak w materiale, który C. H. Dodd nazywa Księgą Znaków (rozdz. 1-12), antycypuje i ilustruje tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

Jednocześnie tych siedem epizodów ma, w zamierzeniu ewangelisty, nie tylko być antycypującymi znakami misterium paschalnego, ale także znakami trwałej obecności tego misterium w Kościele, w całej jego historii. Zmartwychwstały Jezus, który powraca do swoich uczniów, w Duchu kontynuuje swoje życiodajne działanie w Kościele: dostarcza nowego wina na mesjańską ucztę weselną, rozdaje chleb z nieba w Eucharystii, oświeca duchowo ślepych w Chrzcie, a wzbudzając skruchę, wskrzesza do życia umarłych. To ustawiczne, życiodajne

działanie Jezusa w Kościele ma swe źródło w misterium paschalnym i jednoczy wszystkich wierzących z osobą ofiarowanego i zmartwychwstałego Jezusa.

Dlaczego nie ma opisu ustanowienia Eucharystii w Ewangelii Jana?

Wielu egzegetów próbowało odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Czwarta Ewangelia nie zawiera opisu ustanowienia Eucharystii.

a) Popularna niegdyś odpowiedź Bultmanna tłumaczyła ten brak antysakramentalną teologią oryginalnego tekstu Janowego, do którego odniesienia sakramentalne miał dodać później jakiś eklezjalny redaktor (J 3,5 „z wody"; 6,51-58). Hipoteza ta jednak nie jest w stanie wyjaśnić, dlaczego rzekomo późniejsze dodatki nie rozrywają jedności tekstu Janowego, ale ukazują się jako organiczne części jednolitej kompozycji, która w całości zdradza wymiar sakramentalny.

b) C. H. Dodd i Joachim Jeremias tłumaczą brak opisu ustanowienia Eucharystii w Ewangelii Jana początkami *disciplina arcani*. Chcąc zabezpieczyć Eucharystię przed zniekształcającymi pogłoskami, autor Czwartej Ewangelii wyjaśniał ją w sposób oczywisty i pomocny dla chrześcijan, którzy uczestniczyli w posiłku eucharystycznym, lecz niezrozumiały dla ludzi z zewnątrz. Mowa eucharystyczna w J 6,51-58 zawiera jednak oczywiste gorszące stwierdzenia o spożywaniu ciała Syna Człowieczego i piciu Jego krwi, które raczej mogą potwierdzić ewentualne podejrzenia niewierzących, niż je rozproszyć.

c) Inna hipoteza podkreśla selektywny charakter Czwartej Ewangelii. Zakładając u swoich słuchaczy i czytelników znajomość tradycji synoptycznej, autor nie zamierza podać pełnego opisu tego, co Jezus powiedział i uczynił (J 20,30-31), ale raczej szczegółowo rozwinąć znaczenie niektórych wybranych wydarzeń z życia Jezusa, które nazywa „znakami". Kilka razy Jan odnosi się do osób i wydarzeń, które czytelnik może zrozumieć, tylko jeśli ma na ich temat wcześniejsze informacje. (Na przykład J 6,69 zakłada, że czytelnik zna znaczenie terminu „Dwunastu", który w Ewangelii Jana pojawia się bez żadnego wyjaśnienia. W J 20,1 autor zakłada, że czytelnik wie, kim jest Maria z Magdali.) Opis Ostatniej Wieczerzy Jezusa i Jego pożegnalna mowa w Ewangelii Jana również zakłada, że czytelnik wie o ustanowieniu Eucharystii w czasie tego posiłku, ponieważ Janowy tekst wielokrotnie się do niego odnosi. Na przykład Jezus umywa nogi *deipnu ginomenu* („w czasie wieczerzy": J 13,2; por. także 13,4.5.6; 21,20). W chrześcijańskich kręgach w Efezie, gdzie najprawdopodobniej została napisana Ewangelia Jana i gdzie Paweł pisał w Liście do Koryntian o *kyriakon deipnon* (1 Kor 11,20), słowo *deipnon* („wieczerza") mogło nabrać konotacji eucharystycznej. Podobieństwo do Pawłowego zwrotu *kyriakon deipnon* jest potwierdzone w J 13 przez podkreślenie godności Jezusa jako *kyrios* na tej *deipnon* (J 13,6.9.13.14.16). W Ewangelii Jana Ostatnia Wieczerza jest naprawdę Wieczerzą Pańską. Kiedy Jezus mówi o zdradzie Judasza jako wypełnieniu Pism, używa skądinąd nieznanej wersji Ps 41,9, która została, jak się wydaje, tak zmieniona, aby być echem Janowej mowy eucharystycznej: „Kto ze Mną spożywa chleb, ten podniósł na Mnie swoją piętę" (J 13,18). Słowa *trogon mu ton arton* odnoszą się do J 6,35.41.48.51.54.56. Ten, którego niewiara i późniejsza zdrada zostały ujawnione po mowie eucharystycznej (J 6,70-71), zamierza zdradzić Go teraz, w czasie samego posiłku eucharystycznego.

d) Hipoteza (c) podaje możliwy powód pominięcia opisu ustanowienia Eucharystii. Moglibyśmy jednak znaleźć bardziej zadowalającą odpowiedź, badając perspektywę teologiczną, z której Jan ujmuje sakramenty. Znaczenie ma dla niego nie tyle ich ustanowienie przez Chrystusa, ile sposób, w jaki wywodzą się one z Jego ofiarowanego i zmartwychwstałego ciała i nas z nim jednoczą. Słowo stało się ciałem, tak że mógł je oddać na krzyżu za życie świata. W czasie ziemskiego życia Jezusa w Jego „wnętrzu" spoczywa Duch, a kryjące się w nim życiodajne wody wypłyną z przebitego boku tylko wtedy, gdy Jezus zostanie uwielbiony na krzyżu i w zmartwychwstaniu (J 7,37-39). Innymi słowy, tylko na krzyżu ciało i krew Jezusa stają się pokarmem i napojem dającym Ducha, tzn. naszym prawdziwym pokarmem i prawdziwym napojem. Z tej perspektywy wcielenie osiąga swój najwyższy cel w Eucharystii i ona jest owocem krzyża i zmartwychwstania. Na Janową Eucharystię możemy patrzeć również jako na ostatni etap misji Słowa. Słowo staje się ciałem w Jego narodzeniu, staje się ciałem dającym Ducha w misterium paschalnym i przychodzi do nas w pełni w Eucharystii, tak że możemy żyć przez Syna dla Ojca. Ta Janowa perspektywa wyjaśnia zdumiewający podział stanowisk egzegetów w kwestii obecności Eucharystii w Ewangelii Jana. Ci, którzy zawężają swoje badania do rytuału eucharystycznego, mogą dojść do wniosku, że w Czwartej Ewangelii nie sposób dopatrzyć się jakiegoś wymiaru eucharystycznego, a aluzja eucharystyczna w J 6,51-58 jest obcym ciałem, włączonym przez „eklezjalnego redaktora" do pierwotnej, antysakramentalnej Ewangelii. Ci jednak, którzy przyjmują, że w Ewangelii Jana ostatecznym celem misji Słowa, które stało się ciałem, jest zjednoczenie nas ze swoją wcieloną osobą, tak jak latorośle są zjednoczone z winnym krzewem, a więc uczynienie nas jednym z Synem, tak jak Syn jest jednym z Ojcem, odkrywają, że w teologii Janowej centralne miejsce zajmuje Eucharystia. Z pewnością perspektywa ta w żaden sposób nie popiera rytualizacji i klerykalizacji sakramentów. Jednakże, jak stanie się to oczywiste dalej, Jan nie wyklucza ani rytuału, ani roli pośrednictwa apostolskiego, ale czyni je przejrzystymi, ponieważ sakramenty jednoczą nas wprost z ciałem samego Jezusa, które daje Ducha.

Chleb życia: znak i mowa (J 6,1-71)

Nakarmienie pięciu tysięcy (J 6, 1-14)

Jak widzieliśmy wyżej, nakarmienie rzeszy zawiera akcenty eucharystyczne we wszystkich Ewangeliach synoptycznych. W Ewangelii Jana całe to opowiadanie staje się jednak znakiem, symboliczną antycypacją Eucharystii, która zostanie dana w misterium paschalnym i jest symbolicznym przedstawieniem tego, co nieprzerwanie będzie celebrowane we wspólnocie chrześcijańskiej. Dlatego większość niewielkich – w porównaniu z opisami synoptycznymi – zmian ma na celu osiągnięcie tego przez nakreślenie starotestamentowego tła Eucharystii i przez przygotowanie mowy o chlebie życia.

Tylko Jan przypomina o dwóch szczegółach na początku opowiadania: „Jezus wszedł na wzgórze i usiadł tam ze swoimi uczniami. A zbliżało się święto żydowskie Pascha" (J 6,3-4). Synoptycy kilka razy piszą, że Jezus wszedł na górę, i uczynili góry ważnymi kamieniami milowymi w działalności Jezusa. Jan zaś tylko dwa razy zauważa, że Jezus wszedł na wzgórze (górę), na początku i na końcu tego opowiadania, tak że jego wyjątkowe wzmiankowanie i użycie jako środka inkluzji nadaje temu szczegółowi dodatkowe znaczenie. Góra w ST (jak w religiach wszystkich ludów) symbolizuje uprzywilejowaną sferę komunikacji z Bogiem. Bóg jest obecny w swojej potędze na górze Horeb, kiedy daje Prawo Mojżeszowe, i na górze Syjon, świętej górze, gdzie Bóg przebywa wśród narodu wybranego. Ewangelia Jana relatywizuje symboliczne znaczenie świątyni na górze Syjon, a nawet zastępuje świątynię ciałem Jezusa, natomiast zachowuje symboliczne znaczenie góry. Najbliższy wprowadzającego obrazu Jana jest obraz nakreślony w Mt 5,1: Jezus wstępuje na górę jako nowy Mojżesz, Jego uczniowie przychodzą do Niego, a On zaczyna nauczać z absolutnym autorytetem. Słowo Jezusa przewyższa słowa Prawa, którego On nie chce obalić, ale uzupełnić, ukazując jego prawdziwy sens. W Ewangelii Jana jednak Jezus nie wstępuje na górę, aby nauczać, ale dać pokarm ludziom, którzy przyszli do Niego w nadziei uzdrowienia. Jezus nie jest po prostu nowym Mojżeszem, prorokiem, którego lud chce uczynić królem (J 6,14-15). Jego prawdziwa tożsamość i natura pokarmu, którego symbolem jest rozmnożony chleb, zostaną objawione tylko w opowiadaniu o chodzeniu po wodzie i następującej po nim mowie. Jednak fakty, że Jezus karmi rzesze ze szczytu wzgórza i że zbliża się czas obchodzenia Paschy, przygotowują to, co zostanie ujawnione później, a mianowicie transcendentne pochodzenie Jezusa i chleba, który On da. Jezus jest kimś więcej niż nowym Mojżeszem; manna nowej Paschy, chleb z nieba, którego On dostarcza, jest Jego prawdziwym „ja", samą Mądrością obecną w Jego ciele i krwi. Mądrość, według Księgi Syracha, mieszka w najwyższym niebie (Syr 24,4), a Bóg w Jakubie rozbił jej namiot (*katepausen ten skenen mu*, Syr 24,8). Jan wskazuje nam, że Jezus wypełnił swoją rolę. To On jest Mądrością, która rozbiła namiot wśród nas (*eskenosen en hemin*, J 1,14) i która teraz przygotowuje pożywienie, aby karmić nas z wysoka.

Innym charakterystycznym szczegółem w Ewangelii Jana jest fakt, że Jezus nie korzysta z pomocy uczniów przy rozdzielaniu pożywienia, o czym wspominają wszyscy synoptycy; On sam po dziękczynieniu rozdaje chleby (o rybach wspomina się jakby w nawiasie). Rola uczniów ogranicza się do zaproszenia ludzi, aby usiedli tak, by Jezus sam mógł ich nakarmić (J 6,10-11). Natomiast nowego akcentu nabiera w Ewangelii Jana zebranie przez uczniów ułomków. W Ewangeliach synoptycznych zbieranie ułomków wydaje się przejawem spontanicznego działania, a osoby zbierające pozostają niezidentyfikowane, natomiast w Ewangelii Jana sam Jezus każe je zebrać i mają to zrobić Jego uczniowie: „Zbierzcie pozostałe ułomki, aby nic nie zginęło" (J 6,12). W kontekście mowy o chlebie życia trudno pominąć symboliczne znaczenie tego polecenia: chleb eucharystyczny ukazuje niezwykłą hojność Boskiego gospodarza, a uczniowie są odpowiedzialni za ten cenny chleb i muszą zadbać, by żaden z jego ułomków nie został stracony.

Jezus chodzący po wodzie (J 6,16-21)

Jak wyjaśniliśmy wyżej, rzesze nie pojęły znaczenia tego, co uczynił Jezus. Nie widzą w Nim nikogo więcej niż obiecanego mesjasza, który ponawia cud manny, ale uczniowie muszą zrozumieć znakowy charakter cudu, będącego antycypacją i ilustracją Eucharystii. Stąd drugi, „prywatny" cud, uczyniony tylko dla nich.

Opowiadanie o chodzeniu Jezusa po wodzie ukazuje charakterystyczne cechy teofanii. Chwała i moc Boga ujawniają się szczególnie w stąpaniu po morzu, symbolu nie dającego się opanować, groźnego żywiołu (Hi 9,8). W historii Izraela chwała Boga objawiła się najpotężniej podczas Wyjścia, kiedy JHWH dokonał czynu, o którym psalmista mówi: „Twoja droga wiodła przez wody, Twoja ścieżka przez wody rozległe i nie znać było Twoich śladów. Wiodłeś Twój lud jak trzodę (...)" (Ps 77,19-21; por. także Iz 51,10). Uwaga na początku rozdziału, że „zbliżało się święto żydowskie, Pascha", sugeruje, że antycypuje się tu nową i ostateczną Paschę. Podobnie jak przed męką Jezusa, tłum wita Go entuzjastycznie jako „króla Izraela" (J 12,13), ale Go nie rozumie i ostatecznie odrzuca, tak Jezus oddala się od politycznie podnieconych rzesz i usuwa się „znów na górę" (J 6,15). Podobnie jak podczas męki osamotnionym uczniom grozi niebezpieczeństwo, że zostaną zwyciężeni przez moce ciemności i niewiary (J 12,35), tak teraz znajdują się sami pośród szalejącego morza, pogrążeni w

ciemności, ponieważ „Jezus jeszcze do nich nie przyszedł" (J 6,17). Ale podobnie jak niepokój i ciemność męki zamieniają się w oglądanie zmartwychwstałego Jezusa jako Pana i Boga (por. J 20,28), tak samotna walka uczniów z szalejącym morzem kończy się objawieniem Boskiego majestatu Jezusa. Schodząc z góry, miejsca zażyłej rozmowy z Ojcem, krocząc po falach i zbliżając się do miotanej falami łodzi, Jezus nie tylko uspokaja uczniów, ale objawia im także swoją Boską tożsamość: „To Ja jestem, nie bójcie się!" (J 6,20). Ten, który ratuje ich na wzburzonym morzu i sprawia, że natychmiast znaleźli się przy brzegu, jest prawdziwym JHWH, który uratował Izraela z kipieli Morza Czerwonego. Doświadczenie Boskiego majestatu Jezusa w tym zbawczym czynie było przygotowaniem uczniów do zrozumienia Jego mowy o chlebie życia.

Mowa o chlebie życia: struktura i treść

Raymond E. Brown sugeruje możliwość wpływu chrześcijańskiej liturgii paschalnej na ostateczny kształt tej mowy. Wpływ ten miałby wyjaśnić bliski związek między pierwszą częścią mowy (J 6,35-51a), która podkreśla wiarę w Jezusa jako źródło życia wiecznego, a drugą częścią, która kładzie nacisk na spożywanie Jego ciała i picie Jego krwi, sytuując je w perspektywie życia wiecznego. Tym samym Brown zgadza się z uczonymi, którzy dopatrują się wpływu, jaki na tę mowę wywarły obchody żydowskiej Paschy w synagodze, dostarczając odnośnych starotestamentowych tekstów. Zgodnie z większością uczonych dzielimy mowę w następujący sposób: wprowadzenie (w. 25-34), sama mowa złożona z dwóch części: a) Jezus jako chleb z nieba (w. 35-51a) i b) wyraźna mowa eucharystyczna (w. 51b-59), i wreszcie reakcja na mowę (w. 60-71).

We wprowadzeniu Jezus wyrzuca zgromadzonym, że nie dostrzegają znaku w rozmnożeniu chleba, i wzywa ich, by nie troszczyli się o pokarm ulegający zepsuciu, ale o pokarm, który trwa na wieki, życie wieczne. Odpowiadając na pytania rzeszy, także wyjaśnia, że jedynym „dziełem zamierzonym przez Boga", dziełem, którego się od nich oczekuje, jest uwierzenie w Niego jako posłanego przez Ojca. Kiedy zaś Żydzi rzucają Mu wyzwanie, cytując Ps 78,24 i prosząc o znak z nieba, by ujrzawszy go, mogli uwierzyć, Jezus przytacza werset z tego psalmu: „Dał im do jedzenia chleb z nieba" jako streszczenie i wprowadzenie do całej swej mowy. To nie Mojżesz, który dał Izraelitom chleb z nieba, ale Ojciec daje im prawdziwy chleb niebieski:

> Albowiem chlebem Bożym jest Ten,
> który z nieba zstępuje i życie daje światu (J 6,33).

Reszta mowy jest rozwinięciem tego streszczenia. Pierwsza część mowy Jezusa (w. 35-51a) skupia się na pierwszej połowie tego wersetu, a druga część – na drugiej połowie. Sam Jezus, którego prefiguracją była manna na pustyni, jest chlebem życia, bo wciela i oferuje jako pokarm samą Mądrość Bożą. Jednakże ci, którzy w przeszłości jedli i pili na uczcie Mądrości, pozostawali głodni i spragnieni:

> Którzy mnie spożywają, dalej łaknąć będą, a którzy mnie piją, nadal będą pragnąć (Syr 24,21).

Jezus jednak udziela Mądrości w takiej obfitości, że

> Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie (J 6,35).

W pierwszej części mowy przyjmowanie Jezusa jako Mądrości oznacza przyjście do Niego, widzenie Go (oczyma wiary) i uwierzenie w Niego. Rolą Ojca jest przyprowadzenie ludzi do Jezusa albo przyciągnięcie ich do Niego. Ci, których Ojciec Mu dał, słuchają wewnętrznego słowa Ojca, uczą się od Ojca i przychodzą do Jezusa (J 6,37.39.44). Owocem uwierzenia w Jezusa jest udział w życiu wiecznym, tu i teraz, i wskrzeszenie z martwych w dniu ostatecznym (J 6,39-40.44).

Tylko na końcu tej części Jezus mówi o spożywaniu chleba życia, którym jest On sam, a nie tylko o przyjściu do Niego i uwierzeniu w Niego (J 6,50). Słowa o spożywaniu chleba życia służą jako przejście do drugiej części mowy, która ma charakter wyraźnie eucharystyczny:

> Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata (J 6,51).

Do tego miejsca Jezus mówił o sobie jako o wcielonej Mądrości i o tym, że przychodząc do Niego i oglądając Go oczyma wiary, możemy zaspokoić głód i ugasić nasze pragnienie. Tutaj zostaje wprowadzony nowy temat, organicznie związany z poprzednim. Chleb żywy nie jest jedynie osobą Jezusa w tym sensie, że jest On pełnią Mądrości Bożej, ale jest także Jego ciałem, które On złoży w ofierze za życie świata: „Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata". Słowa te najprawdopodobniej są echem słów ustanowienia Eucharystii w Janowej liturgii. Na zastrzeżenie Żydów: „Jak On może nam dać [swoje] ciało do spożycia?" (J 6,52), Jezus nie

próbuje złagodzić ostrości swoich słów, co więcej – zwraca uwagę na konieczność picia Jego krwi, co dla Żydów było jeszcze większym zgorszeniem. W żadnym innym miejscu NT picie krwi Jezusa nie jest nakazane z taką natarczywością jak w Ewangelii Mateusza i Jana:

> Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie (J 6,53).

Powierzchowne porównanie dwóch części mowy o chlebie życia mogłoby doprowadzić do wniosku, że Jezus przypisuje te same skutki wierze w Jego osobę, co spożywaniu Jego ciała i piciu Jego krwi. Bliższe jednak przyjrzenie się im pozwala dostrzec prawdziwy rozwój myśli między tymi dwiema częściami mowy. Jezus poucza, że jeśli przychodzimy do Niego z wiarą, musimy naprawdę wierzyć, iż Jego ciało jest prawdziwym pokarmem, a Jego krew prawdziwym napojem (J 6,55); powinniśmy także wyciągnąć wnioski z tej wiary i karmić się Jego ciałem i pić Jego krew. Co więcej, tylko w kontekście Eucharystii można w realności życia wiecznego dostrzec nadto wzajemne współtrwanie Jezusa i spożywającego Jego ciało (J 6,56) oraz zjednoczenie z Ojcem: jak Jezus wywodzi swoje życie od Ojca i żyje dla Ojca, tak ten, kto karmi się Jego ciałem i pije Jego krew, żyje przez i dla Jezusa. (Przyimek *dia* w w. 57 określa zarówno przyczynę, jak i cel). W poprzedniej części Ojciec jedynie przyciąga wierzących i poucza w ich sercach; w kontekście eucharystycznym Ojciec staje się źródłem i celem życia przyjmującego Komunię św., tak jak Ojciec jest źródłem i celem życia Jezusa. Oprócz paralelizmu obydwu części musimy zwrócić uwagę na rozwinięcie myśli, która najpełniejszy wyraz znajduje w drugiej części mowy. Przyjście do Jezusa w wierze (część 1) prowadzi do spożywania Jego ciała i picia Jego krwi (część 2). Tak jak przyjście do Jezusa i oglądanie Go w wierze jest początkiem osobistej z Nim komunii, tak karmienie się Jego ciałem i picie Jego krwi jest jej dopełnieniem.

Motyw Eucharystii i jej skutków zostaje rozwinięty w mowie pożegnalnej, usytuowanej w pośrednim kontekście eucharystycznym Janowego opisu Ostatniej Wieczerzy. Jezus oddaje swoje życie za nas, ponieważ kocha swoich (J 13,1) i Ojca (J 14,31). Ojciec i Syn przebywają w tych, którzy kochają Jezusa i zachowują Jego słowa (J 14,23); uczniowie są włączeni w Jezusa i są kanałami Jego życia, i dlatego przynoszą owoce, tak jak wydają je winorośle, a więc dopóki tkwią w winnym krzewie (J 15,1-8). Uczniowie mają uczestniczyć w miłości i chwale, którą Syn ma od Ojca i mają być jednym, jak Ojciec i Syn są jednym (J 17,1-26). Wszystko to dzieje się w Duchu Świętym, dlatego Jezus poprosi Ojca, by im Go udzielił (J 14,15-28).

Wracając teraz do rozdz. 6, jesteśmy w stanie lepiej zrozumieć słowa Jezusa, którymi odpowiada na szemrania wątpiących uczniów: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?" (J 6,60).

> To was gorszy? A gdy ujrzycie Syna Człowieczego, jak będzie wstępował tam, gdzie był przedtem? Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda. Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i są życiem (J 6, 61-63).

Chociaż wielu komentatorów nie dostrzega żadnej perspektywy eucharystycznej w całej Czwartej Ewangelii, słowa Jezusa odnoszą się nie tylko do pierwszego zastrzeżenia Jego oponentów co do niebieskiego pochodzenia Jezusa (w. 41-42), ale także do ich konsternacji wywołanej słowami Jezusa o spożywaniu ciała i piciu krwi Syna Człowieczego (w. 52.60). Chociaż w. 62 wydaje się bezpośrednio odpowiadać na pierwsze zastrzeżenie, a w. 63 na drugie, to jednak obydwie wypowiedzi otrzymują pełny sens tylko wtedy, gdy ujmuje się je łącznie, tak jak obydwie części tej mowy wzajemnie się dopełniają i naświetlają: Jezus pochodzi z wysoka, z transcendentnego królestwa Bożego, dlatego nie mówi On o ludożerstwie. Jego ciało i krew, Jego człowieczeństwo udzielają życia i ducha dopiero wtedy, gdy dopełni On swego „dzieła" przez zawiśnięcie na krzyżu i wstąpienie do Ojca w swoim zmartwychwstałym ciele. Tylko Jego ofiarowane i zmartwychwstałe człowieczeństwo staje się dla nas źródłem życia w duchu; tylko to przepełnione duchem i życiodajne ciało i krew mogą stać się dla nas drogą do najbardziej zażyłego i osobistego zjednoczenia z Jezusem w Eucharystii.

W mowie o chlebie życia zauważamy to samo napięcie między ciałem a duchem, jakie przenika całą Ewangelię Jana: odwieczne Słowo nie tylko przyjmuje ciało, ale *staje się* ciałem (J 1,14). Dosłownie z „żywota" (*koilia*), z wnętrza ukrzyżowanego ciała Jezusa wytrysną żywe wody Ducha (J 7,37-39; 19,31-36). Ten sam Jezus, który jest głęboko wstrząśnięty i płacze przy grobie Łazarza, jest „zmartwychwstaniem i życiem" (J 11,25.33). On, który „jest w łonie Ojca", objawia tajemnicę swojej miłości uczniowi, który „spoczywa na Jego piersi" (J 1,18; 13,23).

W nauce eucharystycznej, zawartej w Czwartej Ewangelii, możemy więc dostrzec nawet bogatszą syntezę tematów starotestamentowych niż w Ewangeliach synoptycznych. Jezus jest zarówno wcieleniem Mądrości, która zaprasza na swoją ucztę, jak i Barankiem Bożym, który jako cierpiący Sługa i prawdziwy baranek paschalny zapewnia pokarm i napój dzięki wypełnieniu się w Nim samym misterium paschalnego. Pokarmem i napojem, których udziela, jest Jego ofiarowane i zmartwychwstałe „ja". Przez Niego też człowiek może dostąpić najściślejszego zjednoczenia z Ojcem.

Realna obecność Chrystusa w Eucharystii?

Oczywiście nie możemy spodziewać się, że w Ewangelii Jana znajdziemy bezpośrednią odpowiedź na pytanie, które w swym dokładnym sformułowaniu mogło pojawić się znacznie później: czy ostateczna rzeczywistość (substancja) chleba i wina w celebracji eucharystycznej zostaje ontologicznie przemieniona (średniowiecze posługiwało się terminem „transsubstancjacja", prowadzącym łatwo do nieporozumień) w ciało i krew żywego Chrystusa? Ewangelia Jana nie mówi wprost o chlebie i winie w celebracji eucharystycznej, lecz tylko o ich przemianie. Zamiast tego podkreśla ona, że Jezus sam jest chlebem życia; Jego ciało i krew, tzn. Jego ofiarowane i uwielbione człowieczeństwo jest dla nas prawdziwym pokarmem i napojem. Podkreśla też, iż jeśli chcemy osiągnąć życie wieczne, musimy spożywać ciało Syna Człowieczego i pić Jego krew. Jednak, jak twierdzi Jacques Dupont, „te wersety (w. 53-56) zostały napisane pod koniec pierwszego stulecia dla chrześcijan, którzy mogli odnosić je tylko do Eucharystii (*This is my Body* 25). A więc w Janowej perspektywie sam Jezus poucza chrześcijan (który sam tylko może pojmować eucharystyczne odniesienie swoich słów), że to On jest ich pokarmem i napojem w Eucharystii. Chrześcijańscy czytelnicy i słuchacze Ewangelii nie mogli nie rozumieć, że dzieląc się chlebem i winem Eucharystii, dzielą się jedynym prawdziwym pokarmem i jedynym prawdziwym napojem dającym ducha, ofiarowanym i zmartwychwstałym ciałem – osobą Pana. W ten sposób pośrednio i całościowo, bez późniejszych pojęciowych rozróżnień, Ewangelia Janowa jest wielkim świadectwem rzeczywistej obecności, jaką wyznawano w Janowych wspólnotach pod koniec I w.

Eucharystia w teologii Pawłowej

We wszystkich swych listach, z wyjątkiem Listu do Rzymian, Paweł odpowiada na konkretne problemy wspólnoty czy wspólnot, do których pisze. Jednak, jak to zwykle bywa, problemy praktyczne, z którymi boryka się Kościół w Koryncie (np. podziały we wspólnocie wynikłe z powodu przywództwa, nierządu, uczestniczenia w pogańskich ucztach ofiarnych, podziału na biednych i bogatych w czasie Wieczerzy Pańskiej, zamieszania wywołanego różnymi darami charyzmatycznymi), zmuszają Pawła (w tekście zwanym w kanonie Pierwszym Listem do Koryntian) nie tylko do podania praktycznych wskazówek, lecz także do rozwinięcia teologicznych racji, by inspirować oraz kształtować postawy i sposoby działania. I tak uczestniczenie niektórych chrześcijan z Koryntu w pogańskich ucztach ofiarnych oraz podziały na biednych i bogatych w czasie agap (posiłków poprzedzających Wieczerzę Pańską albo raczej będących jej częścią) zachęcają Pawła do rozwinięcia tych aspektów swej teologii eucharystycznej, które odpowiadają sytuacji Koryntian. Gdy zapoznajemy się bliżej z tą teologią eucharystyczną, okazuje się, że dostarcza ona klucza do zrozumienia podejścia Pawła nie tylko do tych spraw, ale także do większości problemów dręczących Kościół koryncki. Różnorakie podziały w Kościele w Koryncie i niebezpieczeństwa grożące jego życiu moralnemu i kultowi można – według Pawła – przezwyciężyć tylko wtedy, gdy miejscowa społeczność uświadomi sobie, że jest ciałem Chrystusa. W rozumieniu Pawła Kościół jako ciało Chrystusa nie jest jakąś bliżej nieokreśloną metaforą w tym sensie, w jakim mówimy o „ciele" społecznym czy politycznym. W hebrajskiej myśli ciało osoby jest samą osobą w jej konkretnej, dotykalnej i widzialnej realności; to w ciele i przez ciało jesteśmy obecni na świecie, działamy w nim i doznajemy jego działania. Niemniej osoby nie są identyczne ze swymi ciałami, lecz je posiadają i tym samym mogą je oddać na służbę niemoralności albo Bogu. W podobny sposób Kościół jest ciałem Chrystusa, Jego widzialną i dotykalną manifestacją w świecie; Chrystus działa i doznaje działania przez swoje ciało, Kościół, ale Chrystus nie jest po prostu identyczny z Kościołem, ale nad nim panuje i miłuje go, jak pan młody kocha pannę młodą; w istocie zdobywa sobie Kościół, oddając swoje życie za niego, „aby był święty i nieskalany" (Ef 5,25-27). Tak więc przynależenie do Kościoła oznacza nie tylko posiadanie „duszy Chrystusa" i dzielenie Jego postawy miłości i pokory; ciała chrześcijan stają się „członkami Chrystusa", widzialnym przedłużeniem i przejawem osobistego życia Chrystusa, zachowując jednak swoją indywidualność i wolność oddzielenia się od Niego. To jest ostateczny powód, który tłumaczy, dlaczego dla Pawła stosunki seksualne z prostytutką są takim ciężkim grzechem:

> Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? Czyż wziąwszy członki Chrystusa będę je czynił członkami nierządnicy? (1 Kor 6,15).

Istnieje tajemnicza wzajemna relacja przynależności między Chrystusem a ciałem chrześcijanina:

> Pokarm dla żołądka, a żołądek dla pokarmu. Bóg zaś unicestwi jedno i drugie. Ale ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała. Bóg zaś i Pana wskrzesił, i nas również swą mocą wskrzesi z martwych (1 Kor 6,13-14).

Kształtowanie naszych ciał na wzór ciała Chrystusa osiągnie więc doskonałość w zmartwychwstaniu, gdy „przekształci nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebnego ciała" (Flp 3,21).

Chrześcijanin zaczyna należeć do ciała Chrystusa mocą chrztu przyjętego w wierze: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało". Wszyscyśmy też „zostali napojeni jednym Duchem" (1 Kor 12,13). Ta początkowa przynależność do ciała Chrystusa jest doskonalona przez (sakramentalny) kontakt z ciałem i krwią Pana, z Jego ofiarowanym i zmartwychwstałym człowieczeństwem w celebrowaniu Wieczerzy Pańskiej:

> Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa (*koinonia tu haimatos tu Christu*)? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa (*koinonia tu somatos tu Christu*)? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało (*soma*). Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba (1 Kor 10,16-17).

Retoryczne pytanie Pawła zakłada, że wiara Koryntian w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii jest już ukształtowana. W w. 16 Paweł nie uczy niczego nowego, a jedynie przypomina ich tradycyjne rozumienie Eucharystii, aby wyciągnąć nowe wnioski z tego, w co wierzyli od początku. Słowo *koinonia* w pismach Pawłowych oznacza zazwyczaj różne formy osobowej komunii, które wyrażają się we wspólnych poglądach i wartościach, we współpracy i solidarności (Rz 15,26; 2 Kor 6,14; 2 Kor 8,4; Ga 2,9), ale zawsze wskazuje na głębszą jedność niż ta, którą może zrodzić naturalna przyjaźń, wspólnota czy jedność poglądów. Jej źródłem jest Duch, a sama prowadzi do takiej wyjątkowej komunii wierzących, że nawet ich ciała nie należą odtąd do nich samych, ale wspólnie stają się świątynią Ducha Świętego (2 Kor 13,13; Flp 2,1; 1 Kor 3,16; 1 Kor 6,19; 2 Kor 6,16; Ef 2,21). W 1 Kor 10,16 skojarzenie słowa *koinonia* ma jednak wyjątkowy charakter ofiarny i kultowy. Paweł nie mówi po prostu o *koinonia* z Synem (1 Kor 1,9), ale z krwią i ciałem Chrystusa. To uczestnictwo we krwi i ciele Chrystusa jest zarówno porównywane, jak i przeciwstawiane uczestnictwu w ofiarach pogańskich, w których składający ofiarę wchodzi w realne partnerstwo z demonami (1 Kor 10,20). Ten paralelizm między Wieczerzą Pańską a ofiarami pogańskimi („kielich Pana" a „kielich demonów", „stół Pana" a „stół demonów" (1 Kor 10,21)) wskazuje, że dla Pawła Wieczerza Pańska jest w pewien realny sposób ofiarnym kultem Kościoła.

Jeśli wrócimy teraz do głównego tematu poruszanego przez Pawła, widzimy, że rezultatem udziału we krwi i ciele Chrystusa jest to, że my, choć liczni, stajemy się jednym ciałem Chrystusa (1 Kor 10,17). Komunia z ciałem (*soma*) Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej buduje jedno ciało (*soma*) Chrystusa, tj. Kościół. Tym samym, według Pawła, *realna* obecność Chrystusa w Eucharystii powoduje, że Kościół ma być budowany jako *realne* ciało Chrystusa. Przedstawiając to w inny sposób, *realna obecność Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej jest fundamentem realnej obecności Chrystusa we wspólnocie wiernych*. Dotykamy tutaj podstawowych założeń teologicznych podejścia Pawła do problemów rozważanych w pierwszej części Pierwszego Listu do Koryntian. Ponieważ chrześcijanie jednoczą się z prawdziwym ciałem i krwią Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej, ich ciała stają się członkami ciała Chrystusa. Z tego powodu ten, który dopuszcza się nierządu albo uczestniczy w pogańskich ofiarach, grzeszy przeciwko prawdziwemu ciału Chrystusa. Co więcej, nikt nie ma prawa do dzielenia Kościoła, domagając się lojalności wobec jednego, a odmawiając posłuszeństwa drugiemu, ponieważ sam Chrystus jest niepodzielny (1 Kor 1,13). Ten, kto podczas agapy nie dzieli się pożywieniem z głodnymi, spożywa chleb i pije z kielicha Pańskiego niegodnie, i „winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej" (*enochos estai tu somatos kai tu haimatos tu kyriu*, 1 Kor 11,27). Według myśli żydowskiej być winnym czyjejś krwi oznacza przyjęcie odpowiedzialności za czyjąś śmierć. To szczególne znaczenie staje się jasne, jeżeli porównamy Pwt 19,10 (LXX) z tekstem Pawła: „By nie wylewać niewinnej krwi w tym kraju, który ci Pan, Bóg twój, daje w posiadanie. W przeciwnym razie krew ciążyć będzie na tobie (*haimati enochos*)".

Paweł wydaje się wskazywać na dwa różne sposoby uczestniczenia w krwi Pańskiej. Jeżeli ktoś uczestniczy z wiarą (głosząc odkupieńczą śmierć Pana), to ma udział w przebłaganiu, które krew Chrystusa nam zapewniła. Jeżeli ktoś pije krew Pańską niegodnie (co w tym kontekście dotyczy przede wszystkim grzechów przeciw jedności Kościoła, jednego ciała Chrystusa), staje się winny krwi Pańskiej; innymi słowy, współuczestniczy w winie Jego morderców. W ten sposób odkrywamy w tekście Pawłowym perspektywę wzajemnie wykluczających się dwojakich skutków krwi Chrystusa, podobną do tej, którą odnajdujemy w Ewangelii Mateusza. Jak widzieliśmy wyżej, w Ewangelii Mateusza wylana krew Chrystusa staje się wyrokiem potępienia dla tych Jego rodaków, którzy trwają w potępieniu Go, a źródłem odpuszczenia dla tych wierzących, którzy piją Jego krew w wierze. W tekście Pawła ten dwojaki skutek, potępienia lub jedności (z Chrystusem i drugimi), w szczególny sposób odnosi się do członków zgromadzenia eucharystycznego.

Związek między harmonijnym współdziałaniem różnych charyzmatów i eucharystycznym ciałem Chrystusa jest wprawdzie tylko pośredni, ale nie mniej realny. Ponieważ uczestniczenie w eucharystycznym ciele Chrystusa buduje Kościół jako jedno ciało Chrystusa ożywiane przez jednego Ducha Bożego, różne charyzmaty członków powinny współdziałać dla harmonii i pokoju tego jednego ciała, a nie być powodem chaosu (1 Kor 12,1-13.30).

Paweł posuwa się dalej, dowodząc, że ani chrzest, ani Eucharystia nie działają w sposób magiczny we wspólnocie chrześcijańskiej. Jeśli chrześcijanie nie żyją życiem zaczerpniętym z chrztu i Eucharystii, zginą, tak jak ich izraelscy przodkowie, którzy mieli udział w typach chrztu i Eucharystii:

> I wszyscy byli ochrzczeni w [imię] Mojżesza, w obłoku i w morzu; wszyscy też spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój. Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały, a ta skała – to był Chrystus. Lecz w większości z nich nie upodobał sobie Bóg; polegli bowiem na pustyni (1 Kor 10,2-5).

Chociaż Paweł bezpośrednio zajmuje się Eucharystią tylko w Pierwszym Liście do Koryntian, to jednak pośrednio jest ona fundamentem Pawłowego rozumienia całej egzystencji chrześcijańskiej. Ponieważ jesteśmy ciałem Chrystusa mocą naszego uczestnictwa w Jego eucharystycznym ciele, powinniśmy także mieć udział w Jego przeznaczeniu. Ponieważ Chrystus z miłości wydał za nas swoje ciało (2 Kor 5,14; Ga 2,20), w jedności z Nim powinniśmy także dać nasze ciała „na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną" (Rz 12,1). To oznacza nie tylko oddanie swego życia na służbę Bożą, ale także codzienne umieranie naszemu poprzedniemu grzesznemu „ja", aby życie zmartwychwstałego Chrystusa mogło objawić swoją moc także w naszym życiu. Powinniśmy nosić „nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele (2 Kor 4,10). Ostatecznym owocem naszego udziału w ciele i krwi Pańskiej jest nasze ostateczne upodobnienie się do ofiarowanego i zmartwychwstałego ciała Pana mocą zjednoczenia naszej śmierci z Jego śmiercią: „Jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy" (Rz 6,8; por. także 2 Tm 2,11; Flp 2,17).

Wnioski

1) Posługując się kryteriami wielokrotnego poświadczenia oraz stwierdzenia różnic i nieciągłości, można na podstawie czysto historyczno-krytycznych racji twierdzić, że ustanowienie Wieczerzy Pańskiej ma związek z samym Jezusem. Jej początki wywodzą się z Ostatniej Wieczerzy i chrystofanii w kontekście posiłków.

2) Teksty ustanowienia przedstawiają Ostatnią Wieczerzę jako czynność prorocką, ofiarny posiłek skutecznie antycypujący ofiarę na krzyżu i ustanawiający ostateczne przymierze. Wszystkie teksty eucharystyczne sytuują aspekt przebłagalny (wydanie ciała, wylanie krwi za wielu) w ramach *eucharistia*, dziękczynienia: Jezus ofiaruje swoje ciało i krew Ojcu za nas w duchu dziękczynienia. Paweł i Jan wyraźnie wskazują na motyw miłości, która ożywia dziękczynienie Jezusa. W ten sposób Eucharystia jest przebłagalną ofiarą, dokładnie – ofiarą dziękczynienia: obydwa aspekty są ściśle z sobą złączone.

3) Zarówno Kościół koryncki, jak i Kościoły Janowe interpretowały słowa Jezusa realistycznie: w eucharystycznym chlebie i winie i przez nie Jezus chciał umożliwić na cały czas trwania historii realne uczestnictwo w Jego ofiarowanej, cielesnej (ciało i krew) osobie. A zatem Kościoły Pawłowe i Janowe albo od początku nie rozumiały słów Jezusa, albo właściwie interpretowały Jego zamiar, by stać się i pozostać dla nas w Eucharystii prawdziwym pokarmem i napojem.

4) Pod skromnymi znakami chleba i wina w obrzędzie „łamania chleba" Kościoły apostolskie antycypują eschatologiczny posiłek w królestwie, w którym Chrystus jest zarówno gospodarzem uczty, jak i pokarmem, i napojem.

5) Z jednej strony godne uczestniczenie w Wieczerzy Pańskiej zakłada, że przez wiarę i chrzest należymy do ciała Chrystusa, tzn. do Kościoła, i działamy jako członkowie tego Kościoła, a z drugiej – udział w eucharystycznym ciele Chrystusa sprawia, że coraz ściślej łączymy się z eklezjalnym ciałem Chrystusa. W konsekwencji zostajemy wezwani do naśladowania w naszym własnym życiu cierpienia, umierania i zmartwychwstania Pana, do oddawania naszego życia w pokorną służbę i zwyciężania pokus siłą Jego zmartwychwstania.

6) Wieczerza Pańska jest szokującą nowością, której nie sposób sprowadzić do niczego w starotestamentowym świecie i w międzytestamentowym judaizmie, a tym mniej do obrzędów w świecie hellenistycznym. Spożywania ciała Jezusa i picia Jego krwi nie byli w stanie zrozumieć ani Żydzi, ani wykształceni poganie i z konsternacją słuchali tych, którzy głosili im taką nowinę.

Pomimo jej nowości Wieczerza Pańska stanowi wyjątkową syntezę i aktualizację głównych tematów ST. To, co zapowiadały główne wydarzenia zbawcze w ST (wyzwolenie z niewoli egipskiej i babilońskiej, nakarmienie manną na pustyni), czego prefiguracją były ofiary starotestamentowe (w szczególności pokropienie krwią byków, kończące przymierze Mojżeszowe, i coroczna ofiara baranka paschalnego), Jezus dopełnił, gdy jako Syn Boży stał się sługą Boga, dobrowolnie składając w ofierze swe życie. W ten sposób wypełnił przymierze Mojżeszowe (Mt – Mk), zapoczątkował wieczne nowe przymierze zapisane w naszych sercach (Jr i Ez) i antycypował radosną ucztę królestwa (Iz). Uczta ta została przygotowana przez Boską Mądrość (Prz i Mdr), wcieloną jako ciało i krew istoty ludzkiej, która mocą swego ukrzyżowania i zmartwychwstania ofiaruje nam siebie jako prawdziwy pokarm i napój na życie wieczne.

Rozwinięcie tematów biblijnych we wczesnej tradycji chrześcijańskiej

W artykule tym możemy jedynie dokonać przeglądu wybranych tekstów, by ukazać kierunek rozwoju biblijnej nauki o Eucharystii w II w. Ostatnie księgi NT nie zostały jeszcze napisane, a *Pierwszy List Klemensa* (96 r.) już dopatruje się w Eucharystii wypełnienia nie tylko niektórych ofiar ST (tak jak Ewangelie i Paweł), ale *wszystkich* ofiar Starego Prawa (1 Clem. 40,41). Zastrzega on także sprawowanie Eucharystii dla biskupów-prezbiterów (1 Clem. 44,4).

W pierwszej połowie II w. perspektywa synoptyków oraz teologie Pawła i Jana zlały się w jedną naukę (*Didache*, listy Ignacego Antiocheńskiego i pisma Justyna). Eucharystia jest obecnością w tajemnicy królestwa, ponieważ sam zmartwychwstały Pan przychodzi do nas w czasie eucharystycznego zgromadzenia. Oznacza to, że Kościół jest zgromadzony w królestwo (Did. 9,4). Janowe i Pawłowe tematy eucharystyczne zostały połączone i rozwinięte w listach Ignacego:

> Starajcie się zatem uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno bowiem jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego [*eis henosin tu haimatos autu*], jeden ołtarz, jak też jeden biskup razem z kapłanami i diakonami, współsługami moimi (...) (Philad. 4; przekł. A. Świderkówna, w: *Ojcowie Apostolscy*, PSP 45).

Używając terminologii Janowej (ciało = *sarks*), Ignacy podkreśla Pawłową ideę jedności Kościoła opartej na Eucharystii. Oryginalny jest jednak nacisk, jaki Ignacy kładzie na jednoczącą moc krwi Chrystusa. Janowa koncepcja Eucharystii jako źródła życia wiecznego jest związana także z myślą Pawła o jednym chlebie. Eucharystia stanie się lekarstwem na nieśmiertelność tylko dla tych, którzy łamią jeden chleb (Eph. 10,2). Paweł jako apostoł wypowiadał się autorytatywnie na temat sposobu i znaczenia sprawowania Eucharystii w Koryncie. Ignacy przypisuje podobny autorytet lokalnemu biskupowi z jego prezbiterami i diakonami. Eucharystia sprawowana przez biskupa jest widzialną manifestacją jedności Kościoła lokalnego (Smyr. 8,1-2).

Ignacy kładzie nacisk na identyczność ukrzyżowanego i zmartwychwstałego ciała Chrystusa z Jego ciałem w Eucharystii. Wykazuje, że doketyści są konsekwentni: skoro odrzucają prawdziwość ciała Chrystusa, powstrzymują się także od Eucharystii: „(...) gdyż nie wierzą, że Eucharystia jest Ciałem (*sarks*) Pana naszego, Ciałem, które cierpiało za nasze grzechy i które Ojciec w swej dobroci wskrzesił" (Smyr. 7,1; *tamże*). Widzimy w tym tekście wyraźnie swobodne połączenie teologii Janowej (*sarks* = „mięso" zamiast *soma* = „ciało"; Jezus jako Zbawiciel świata) i Mateuszowego pojmowania śmierci Jezusa jako ofiary za grzechy. Ze względu na jego sprzeciw wobec nauki doketystów eucharystyczny realizm Ignacego jest jeszcze bardziej wyraźny niż Jana.

Dwoma najbardziej uderzającymi aspektami eucharystycznej teologii Ignacego są utożsamianie wiary i miłości z ciałem (mięsem) i krwią Chrystusa oraz interpretacja eucharystycznego znaczenia swego męczeństwa. Mówi on więcej, niż mogliśmy się spodziewać: ukrzyżowane i zmartwychwstałe ciało Chrystusa i Jego krew są nie tylko przedmiotem wiary i miłości czy po prostu źródłem tych cnót. Ignacy w taki sposób zachęca Trallan: „Wy teraz uzbrójcie się w łagodną cierpliwość i stańcie się nowym stworzeniem w wierze, która jest Ciałem (mięsem) Pana, i w miłości, która jest Krwią Jezusa Chrystusa" (Trall. 8,1). Takie utożsamianie wiary i ciała (mięsa) Pana z jednej strony, a miłości i Jego krwi z drugiej można nazwać symbolicznym, ale z tego względu nie mniej realnym. Ignacy wydaje się mówić, że rzeczywistości wiary i miłości nie da się oddzielić od udziału w rzeczywistym ciele i krwi Chrystusa. W istocie Ignacy ma na myśli nie tylko udział w eucharystycznym ciele i krwi Chrystusa, ale i w uczcie niebieskiej, którą Eucharystia antycypuje i do której zaprowadzi go męczeństwo. „Chcę Chleba Bożego, którym jest Ciało Jezusa Chrystusa z rodu Dawida. A jako napoju chcę Krwi Jego, która jest miłością niezniszczalną" (Rom. 7,3). Co więcej, Ignacy tęskni, by przez swoje męczeństwo stać się „ofiarą dla Boga", Eucharystią w jedności ze swoim Panem: „Pszenicą jestem Bożą, a zmielony zwierzęcymi zębami, okażę się czystym chlebem Chrystusa!" (Rom. 4,1,2).

Podobną tendencję do utożsamiania ofiary z życia męczennika lub męczenniczki z Eucharystią można zauważyć w *Męczeństwie Polikarpa*. Polikarp, wielki apostolski i prorocki nauczyciel, biskup katolickiego Kościoła w Smyrnie, modli się przed egzekucją w sposób przypominający wielkie modlitwy eucharystyczne starożytności chrześcijańskiej. Składa dzięki za łaskę męczeństwa, za udział w kielichu Chrystusa (14,1-3). Jego męczeństwo zostało, jakim też było, zaliczone do ofiary eucharystycznej: kiedy zapalono pod nim stos, ciało męczennika pozostawało pośród płomieni „nie jak palące się ciało, lecz jak chleb wypiekany" (15,2; *tamże*).

W opisie liturgii niedzielnej przez Justyna można po raz pierwszy dostrzec organiczną jedność liturgii słowa („wspomnienia apostołów", Ewangelie albo „Prorocy" [księgi Starego Testamentu], po czytaniu których następowało pouczenie przewodniczącego i modlitwy) i liturgii Eucharystii – jedność zarysowaną już w opowiadaniu Łukasza o dwóch uczniach, którzy spotkali zmartwychwstałego Chrystusa w drodze do Emaus (Łk 24,13-33; Apol. 1,67,3-5). W opisie Justyna słowa o ustanowieniu Eucharystii nie są dokładnym powtórzeniem słów z żadnej pisanej Ewangelii czy 1 Kor 11. Niemniej słowa nad chlebem przypominają wersję Łukasza, a słowa nad kielichem – Mateusza, ale bez żadnego odniesienia do śmierci czy ofiary Jezusa (1,66,3). Dla Justyna

Eucharystia jest także ofiarą dopełniającą ofiarę Starego Prawa, a pamiątkę męki Pańskiej można znaleźć tylko w jego *Dialogu z Żydem Tryfonem* (41,70).

W opisie Justyna Eucharystia pojawia się jako źródło całej dobroczynnej działalności Kościoła: zbiera się dobrowolne składki i z tych ofiar przewodniczący udziela pomocy sierotom i wdowom, chorym i więźniom, ubogim i wszystkim potrzebującym (1,66,6).

Najważniejsze rozwinięcie przez Justyna Janowej teologii eucharystycznej zawarte jest w następującym fragmencie:

> A oto pokarm co się zowie u nas *Eucharystja*, i nikt w nim udziału brać nie może, tylko ten, który wierzy w to, czego uczymy, kto wziął kąpiel na odpuszczenie grzechów i na odrodzenie, i tak żyje, jak Chrystus podał. Nie używamy bowiem tego pokarmu jako zwykłego chleba albo zwykłego napoju. Nie. Jak za sprawą Słowa Bożego wcielony nasz Zbawiciel Jezus Chrystus przybrał i ciało i krew dla naszego zbawienia, tak samo pokarm, co się stał Eucharystią przez modlitwę Jego własnego słowa, odżywia przez przemienienie krew i ciało nasze. Ten pokarm jest, taką mamy naukę, ciałem i krwią tego właśnie wcielonego Jezusa (*Apologia* 1,66; przekł. A. Lisiecki, w POK 4).

Szczególne miejsce w tym tekście zajmuje para słów „ciało i krew", tak charakterystyczna w J 6: występuje trzykrotnie, znacząc trzy punkty zwrotne w Bożym planie zbawienia. Najpierw oznacza przyjęcie przez Jezusa naszego człowieczeństwa jako swojego własnego, następnie opisuje nasze człowieczeństwo jako karmione i przemienione przez Eucharystię, a wreszcie odnosi się do pokarmu, który stał się Eucharystią, ciałem i krwią wcielonego Jezusa. Pokarm ten dokonuje eschatologicznej przemiany naszego człowieczeństwa. Czynnik sprawczy zarówno wcielenia, jak i eucharystycznej przemiany jest podobny. W pierwszym przypadku jest nim słowo Boże (*logos theu*), a w drugim – słowo modlitwy (*euches logos*), pochodzące najprawdopodobniej od samego Logosu. W ten sposób cała tajemnica Chrystusa zostaje streszczona z godną podziwu prostotą: celem wcielenia jest Eucharystia, a celem Eucharystii jest eschatologiczna przemiana rodzaju ludzkiego.

Podstawą biblijną teologii eucharystycznej Ireneusza jest połączenie elementów teologii Pawłowej i Janowej, a jej kontekstem odrzucenie błędów marcjonitów i gnostyków. Chleb i wino tego stworzenia, które ofiaruje się w Eucharystii, nie stałyby się ciałem i krwią Pana, gdyby Pan Jezus nie był Synem Stworzyciela. Przeciwko poglądom marcjonitów i gnostyków sama Eucharystia świadczy, że Bóg stworzenia i Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa jest tym samym Bogiem (Adv. haer. 4,18,4). A zatem w rozumieniu Ireneusza kosmiczny wymiar ofiary eucharystycznej zyskuje nowy element: ofiarujemy Bogu w Eucharystii Jego własne stworzenie, chleb i wino, które przyjmując słowo Boże, staje się ciałem i krwią Pana.

Ponadto, gdyby ciało nie mogło być zbawione, nie zostalibyśmy odkupieni przez krew Pana ani kielich Eucharystii nie mógłby stać się komunią z Jego krwią, ani chleb, który łamiemy, komunią z Jego ciałem (1 Kor 10,16). W rzeczywistości nasze ciała są karmione eucharystycznym ciałem i krwią Pana i wzrastają ku przyszłemu zmartwychwstaniu (J 6). Samo stworzenie zostaje dopełnione w Eucharystii, a ostatecznym jej skutkiem są nasze zmartwychwstałe, uwielbione ciała (Adv. haer. 5,18,5).

Implikacje duszpasterskie

1) Jeżeli cała historia zbawienia koncentruje się na Chrystusie jako pełni objawienia Bożego, jeżeli całe Pismo Święte ostatecznie przygotowuje do Niego i świadczy o Nim i jeżeli w Eucharystii cała rzeczywistość ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa jest obecna, by zjednoczyć nas z Nim, to całe nauczanie chrześcijańskie powinno bezpośrednio czy pośrednio prowadzić do głębszego zrozumienia Eucharystii. Mówiąc słowami Lutra: „Msza jest częścią Ewangelii; rzeczywiście jest jej sumą i istotą". Przede wszystkim w sprawowaniu Eucharystii każdy tekst biblijny jest aktualizowany dla współczesnej wspólnoty chrześcijańskiej i jednostki, a nasze spotkanie ze Słowem Bożym prowadzi nas w naturalny sposób do pełnej, osobowej cielesnej komunii z Nim w Eucharystii.

2) Jeżeli przyjmiemy perspektywę NT w interpretacji Eucharystii, nie będziemy kuszeni przez dwa krańcowe stanowiska, które zagrażają dzisiejszemu życiu liturgicznemu Kościoła. Z jednej strony chodzi o przedsoborową mentalność, która w takim stopniu wywyższa trydenckie rozumienie Mszy św., a w najbardziej skrajnej formie nawet czyni z niego idola, w jakim popiera indywidualne oddawanie czci Bogu, a z drugiej – o bardziej instynktowną niż świadomą tendencję do redukowania Eucharystii do radosnej samocelebracji wspólnoty chrześcijańskiej, która postrzega Chrystusa głównie we wspólnocie i zaniedbuje, jeśli nie ignoruje, źródło Jego obecności budującej wspólnotę chleba i wina. W nowotestamentowej teologii Eucharystii (niezależnie, czy wychodzimy z teologii Pawła czy Jana, czy z syntezy obydwóch, jak czyniła to większość z Ojców Kościoła) nie można teocentrycznego aspektu dziękczynienia, uwielbienia, wysławiania i przebłagania Wieczerzy Pańskiej przeciwstawiać jej aspektowi budowania wspólnoty. To przez udział w *realnym* ciele i krwi Pana, ofiarowanego i zmartwychwstałego, budujemy Kościół jako Jego *realne* ciało (Paweł); Chrystus przebywa w człowieku i daje

mu życie wieczne tylko wtedy, gdy trwa on jak latorośl w jedynym prawdziwym krzewie winnym, który łączy sprawujących Eucharystię z Nim samym i każdego z każdym (Jan). Możemy wysławiać, dziękować i błagać Ojca o przebaczenie tylko w tym stopniu, w jakim jednoczymy się z eklezjalnym ciałem Chrystusa. I na odwrót, żyjemy życiem eklezjalnego ciała Chrystusa tylko w tym stopniu, w jakim mamy udział w sławieniu Ojca przez Syna. A więc aspekty eklezjalny i kultowy celebracji eucharystycznej mogą być akcentowane łącznie, a nie jeden kosztem drugiego. Realna obecność Chrystusa ofiarowanego w Eucharystii jest przyczyną i gwarancją wzrastania Jego obecności w ciele kultowej wspólnoty.

3) Biblijna nauka o Eucharystii powinna stać się ożywiającym źródłem i wzorem całego życia chrześcijańskiego. Eucharystia, jak przekonująco wykazał Hans Urs von Balthasar, jest formą całego życia chrześcijańskiego. Jak Jezus jako Chrystus stał się darem zarówno dla Ojca, jak i dla całej ludzkości, tak i my, Jego członkowie, powinniśmy być takim darem. Stajemy się naprawdę sobą, w pełni ludźmi i w pełni chrześcijanami w takiej mierze, w jakiej przez Niego, z Nim i w Nim stajemy się akceptowalnym darem dla Ojca i dla naszych bliźnich.

Jak Chrystus stał się pożywnym pokarmem, dając swoje ciało za życie całego świata, tak Kościół nie może stać się samoobsługowym gettem dla własnych członków, ale musi służyć całej wspólnocie ludzkiej, pracując na rzecz cywilizacji miłości. Działalność ta będzie, oczywiście, prowadzić do pozytywnych wyników tylko przez trudności i prześladowania, codzienny udział w krzyżu Chrystusa.

4) W nowotestamentowej teologii Eucharystii radość z posiłku eucharystycznego nie pochodzi z dobrego samopoczucia wspólnoty ludzkiej, lecz jest ona raczej radosną antycypacją uczty eschatologicznej, radością, która przekracza granice tego życia i przezwycięża lęk przed śmiercią. A zatem podejście duszpasterskie oparte na Biblii będzie kształtować sprawowanie Eucharystii w taki sposób, by głosiło jednocześnie śmierć Chrystusa i Jego zmartwychwstanie. Będzie zachęcać nasze grzeszne ziemskie „ja" do codziennego umierania z Chrystusem, by także codziennie doświadczać mocy Jego zmartwychwstania. Każda celebracja eucharystyczna, której ośrodkiem jest tylko nasze ziemskie życie, stoi w sprzeczności ze świadectwem biblijnym.

Implikacje ekumeniczne

1) Można osiągnąć większą jedność w naszym rozumieniu Eucharystii, jeżeli, postępując za wskazaniami Soboru Watykańskiego II (*Dei Verbum* 21,23,24), katolickie nauczanie i teologia Eucharystii będą w coraz większym stopniu karmione i kierowane Pismem Świętym i jeśli teologowie protestanccy będą kontynuować badania nad ciągłością między wiarą biblijną, wiarą Ojców Kościoła i dokumentami magisterium Kościoła katolickiego. Takie wzajemne zbliżanie już się zaczęło i doprowadziło do pewnych znaczących i przełomowych uzgodnień w zakresie tego, co jest wspólne w naszym rozumieniu Eucharystii. Oprócz dokumentów powstałych w kilku wspólnych komisjach, składających się z teologów katolickich i protestanckich różnych wyznań, najważniejszy dokument ekumeniczny został opublikowany przez Komisję Wiary i Sakramentów Światowej Rady Kościołów; a mianowicie *Chrzest, Eucharystia i Służba Ołtarza*. (Dokument ten został zatwierdzony na spotkaniu Komisji przez ponad stu teologów pochodzących z najważniejszych tradycji chrześcijańskich: katolickiej, prawosławnej i protestanckiej. Spotkanie odbyło się w 1982 r. w Limie, Peru.) We wspólnym tekście dano wyraz pewnej formie realnej obecności Chrystusa w celebracji eucharystycznej: „Posiłek eucharystyczny jest sakramentem ciała i krwi Chrystusa, sakramentem Jego realnej obecności" (13). Przyjęto także, że „Eucharystia jest pamiątką ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, tzn. żywym i skutecznym znakiem Jego ofiary, dokonanej raz i za wszystkich na krzyżu, i wciąż działającym dla dobra całej ludzkości" (5). Dokument ten nadto stwierdza, że „Eucharystia jest (...) przedsmakiem paruzji [Chrystusa] i ostatecznego królestwa" (6).

Rozbieżności dotyczą jednak różnych punktów: a) katolicka i prawosławna nauka, która głosi, że chleb i wino zostają ontologicznie przemienione podczas sprawowania Eucharystii w ciało i krew Chrystusa, ale zachowują swoje empiryczne właściwości chleba i wina, b) wiara w trwałą obecność Chrystusa pod tymi znakami i c) nauka o przebłagalnym charakterze celebracji wciąż nie są zaakceptowane przez większość protestantów.

2) Głębsza refleksja nad nauką biblijną w świetle tradycji Kościoła mogłaby jeszcze bardziej przybliżyć nas do jedności wiary eucharystycznej, która zezwala na różne teologie komplementarne. Z jednej strony Jezus mówi: „To jest ciało moje" i „To jest moja krew przymierza", utożsamiając w ten sposób to, co trzyma w rękach, ze swoim ciałem i krwią, ale także mówi o swoim ciele, które ma być ofiarowanym chlebem życia. W podobny sposób liturgia również utożsamia konsekrowany chleb i wino z ciałem i krwią Pana, ale równocześnie nazywa konsekrowane elementy „chlebem życia" i „kielichem wiecznego zbawienia". Innymi słowy, nauczanie Kościoła o ontologicznej przemianie (transsubstancjacji) zakłada, że Jezus staje się *realnie obecny*, ale pod *realnym znakiem* chleba i wina. A więc chleb i wino nie ulegają unicestwieniu (analogicznie do osoby ludzkiej, która ofiarowuje siebie Bogu przez Chrystusa), ale osiągają swoją ostateczną, zamierzoną przez Boga doskonałość, kiedy stają się skutecznymi znakami obecności Chrystusa w konsekracji eucharystycznej. Z tego względu katolicy powinni w teologii Eucharystii z większą ostrożnością definiować znaczenie słowa „postać".

Bóg nie zamierza zwodzić nas fałszywymi postaciami: empiryczne cechy chleba i wina są potrzebne, aby wyrazić Chrystusa jako prawdziwy pokarm i prawdziwy napój dla wierzących, którzy wciąż żyją w świecie doświadczenia zmysłowego. W ten sposób można by uznać za uzasadnioną troskę reformatorów protestanckich, natomiast katolicki dogmat o transsubstancjacji mogliby widzieć protestanci w nowej perspektywie jako organiczne rozwinięcie nauki biblijnej, a nie jako przestarzałe tworzenie czegoś, co Luter nazwał „Kościołem arystotelesowym".

Jeśli raz przyjmie się ontologiczną przemianę elementów, trwała obecność Chrystusa w Eucharystii jest tego naturalnym następstwem. Ta trwała obecność (tak długo, jak trwają znaki chleba i wina i wskazują na Chrystusa jako na nasz prawdziwy pokarm i napój) zapewnia, że eucharystyczna obecność Chrystusa jest uprzednia w stosunku do wiary wspólnoty sprawującej Eucharystię i nie zależy od niej. A więc pierwszeństwo suwerennej łaski Boga przed „uczynkami" ludzkimi, co jest główną troską reformy protestanckiej (nawet jeśli owym ludzkim uczynkiem ma być akt wiary), otrzymuje niespodziewane potwierdzenie w nowym rozumieniu trwałej obecności Chrystusa w Eucharystii.

3) W kwestii przebłagalnego charakteru Eucharystii katolicy mogą znaleźć wspólną podstawę z protestantami, jeżeli razem przemyślą nierozdzielny związek między dziękczynieniem a przebłagalnymi aspektami Eucharystii w NT. Nie można głosić, że Eucharystia jest ofiarą dziękczynną, odrzucając zarazem jej przebłagalny charakter, ani tak podkreślać przebłagalny i zadośćczyniący charakter Eucharystii, że zaciemnia się źródło, z którego czerpie ona swoją skuteczność: Boska miłość Syna, który w postawie dziękczynienia oddaje samego siebie Ojcu w naszym imieniu i za nas. Ponadto, wspólny wysiłek powinien doprowadzić do sformułowania konsekwencji prostej prawdy biblijnej, że Chrystus zmartwychwstały jest również Tym, który został ukrzyżowany. Według Ewangelii Jana zmartwychwstały Chrystus pokazuje swoje rany, a według Apokalipsy św. Jana zwycięski Baranek staje przed tronem „jakby zabity" (J 20,20.27; Ap 5,6; 13,8). Ten symboliczny język ukazuje, że zmartwychwstały Chrystus pozostaje na zawsze naszą przebłagalną ofiarą, choć nie może już cierpieć czy umrzeć. W Eucharystii nie jesteśmy po prostu biernymi adresatami Jego przebłagania. Być zjednoczonym z Nim oznacza być podobnym do Jego bycia darem ofiarnym, który nierozdzielnie jest chwałą i przebłaganiem, dziękczynieniem za dary Boże i zadośćuczynieniem za nasze grzechy. A więc zjednoczenie z eucharystycznym Chrystusem wzywa do sakramentalnego i egzystencjalnego uczestnictwa w ofierze Chrystusa. Nasze uczestnictwo nie dodaje niczego do uniwersalnej skuteczności Jego ofiary z samego siebie raz na zawsze, ale pozwala nam mieć udział w jej mocy przebłagania i uświęcenia.

tłum. Karol Boboli

W służbie słowa Bożego
Timothy Gollob

Niektórzy uważają, że służba jest czymś negatywnym, ale nie Biblia. W Biblii służba oznacza trwanie w jedności z wolą Boga Stwórcy. Jezus przyszedł z misją ukazania nowej drogi wierności tej koncepcji służby. Ci, którzy pragną poznać ten rodzaj prawdziwego naśladowania Chrystusa, wiele mogą dowiedzieć się z książek na ten temat lub dzięki osobistemu świadectwu misjonarza czy wielkiego kaznodziei. Jednak każdy, kto pragnie lepiej zrozumieć, co znaczy być wiernym uczniem, musi odwołać się do ksiąg napisanych pod natchnieniem i w nich odnaleźć klucz do zrozumienia. Dobrze napisany komentarz do Pisma Świętego, połączony z bogatymi i obfitymi źródłami, które stały się dostępne od czasów Soboru Watykańskiego II, może okazać się bardzo przydatny dla wszystkich szczerych uczniów.

Od początku ery chrześcijańskiej każdy naśladowca Chrystusa był wzywany, aby oderwał się od spraw tego świata i stał się osobą, która świadczy o realności koncepcji innego świata. Lewi (Mateusz) został odwołany od zbierania podatków, aby stać się świadkiem prawdy, że zbawienia nie można kupić. Jest ono darem zbawczej mocy kochającego Boga, który daje możliwość zbawienia wszystkim ludziom. Piotr został odwołany od rybackiej łodzi swego ojca, aby stać się świadkiem, że będzie łowić dusze dla Boga nie dzięki przekonującym i uczonym kazaniom, lecz dzięki świadczeniu słowem o tym, co usłyszał od Mistrza nad brzegiem Jeziora Galilejskiego. Miał również zaświadczyć własną krwią o ostatecznych konsekwencjach naśladowania przez wiernego ucznia swego Nauczyciela. Paweł został odwołany od narzucania prawdy świątyni i karania pierwszych chrześcijan, aby dać świadectwo, że ta nowa droga jest lekarstwem na zaślepienie oczu i serca. Zaniósł to świadectwo na krańce ówczesnego świata i przypieczętował je, przelewając krew w Wiecznym Mieście, Rzymie. Po kolei każdy uczeń lub apostoł wczesnego Kościoła musiał porzucić to wszystko, w co zainwestował swój czas i energię, i stać się naśladowcą Jezusa w nowej wspólnocie wierzących w moc słowa Tego, który rościł prawo do bycia Synem Bożym.

W bardzo realistyczny sposób wszyscy starsi i zwierzchnicy wczesnego Kościoła zostali wezwani do odrzucenia pokus, które Jezus przezwyciężył na pustyni na początku swej posługi. Pokusy te były i są pokusami, wobec których stają wszyscy chcący zmienić doczesne bezwartościowe błyskotki na wiekuiste bogactwo. W ten sposób każdy uczeń powinien zaakceptować zasadniczą prawdę, że Jezus powołuje grzesznika-ucznia, aby radował się ze zbawczej mocy Boga Stworzyciela, a następnie pójść do świata, wspominając wydane za nas Ciało Chrystusa. Wspominanie to dopełnia się dzięki bezustannemu opowiadaniu o tym, jak Jezus wezwał mnie z ciemności do cudownego świata łaski. Uczeń, kierujący się Biblią, jest zatem zawsze gotowy podzielić się z innymi wiadomością, że nie ma człowieka, który nie mógłby otrzymać tego samego daru, ponieważ miłość Boża jest nieskończoną dobrocią.

> Biorąc pod uwagę oczekiwania współczesnego człowieka w stosunku do kapłana, widzimy, że sprowadzają się one w istocie do jednego wielkiego oczekiwania: *pragnie on Chrystusa*. O wszystko to, czego potrzebuje w wymiarze ekonomicznym, społecznym i politycznym, może zwrócić się do innych. Kapłana prosi o Chrystusa! I ma prawo tego oczekiwać od kapłana szczególnie poprzez głoszenie słowa Bożego. Prezbiterzy – jak uczy Sobór – „mają przede wszystkim obowiązek przepowiadania Ewangelii Bożej" (*Presbyterorum ordinis* 4). Ale to przepowiadanie ma zmierzać do tego, aby człowiek spotkał Jezusa, zwłaszcza w tajemnicy Eucharystii, która jest żywym sercem Kościoła i kapłańskiego życia (Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, 82-83).

Kapłani są w szczególny sposób powołani, aby pamiętać, że kapłańskim obowiązkiem jest zapraszanie do świętowania miłosierdzia Bożego wszystkich z głównych i bocznych dróg oraz z obrzeży i marginesów życia. Zostali wybrani przez Boga i przeznaczeni do wiecznej uczty z Bogiem. Właśnie na niej chleb życia otrzymają wszyscy, którzy go pragną. Ponadto ci, których wezwano do dawania świadectwa, również potrzebują siły, ponieważ są także wezwani, aby byli męczennikami Chrystusa: świadkami faktu, że śmierć nie ma już władzy nad tymi, którzy pokładają ufność w Bogu.

Prorok Izajasz dostarczył Jezusowi Pism, które można określić mianem kamienia probierczego. Jego proroctwa złożyły się na program, który ukształtował posługę Jezusa. Dlatego i uczniowie Jezusa muszą pełnić taką samą funkcję co On, a mianowicie być sługami tajemnic miłości Bożej do ubogich i grzeszników, ponieważ również oni są biednymi grzesznikami tego świata. Tego, kto chce być prawdziwym uczniem, wciąż dręczy jedno pytanie. Co powiedziałby lub co zrobiłby Jezus w tych okolicznościach? Pytanie to utrzymuje świadectwo prawdziwych wierzących ciągle żywym wobec świata, który stale się zmienia i potrzebuje nowej praktyki i nowej hermeneutyki. Pytanie to jest jednym z owych pytań, które nieustannie odsyłają uczniów do Pisma Świętego w poszukiwaniu żywego słowa, które uzdrowi, zbawi i doprowadzi wszystkich do łaski. Pytanie to jest również pytaniem, które inspiruje poszukujących prawdy, aby dawać wszystkim nadzieję i nikogo nie

pozbawiać możliwości kochania, niezależnie od tego, jak bardzo dana osoba czuje się przytłoczona przez wewnętrzną lub zewnętrzną nienawiść.

Biblia nieustannie wzywa tych, którzy ją czytają, aby byli podobni do Mistrza w głoszeniu prawdy, że zanim nasze społeczeństwo zacznie się cieszyć pokojem, musi nastać sprawiedliwość. Podobnie jak w przypadku Jezusa, możliwość niezrozumienia i cierpienia musi być zawsze brana pod uwagę w głoszeniu tego świadectwa.

> Ponieważ świadczenie o zmartwychwstaniu cierpiącego Sługi Pańskiego jest istotą naszego ciągłego rachunku sumienia i sprawdzianem tożsamości kapłańskiej, zasadnicze pytanie, które zawsze staje przed nami (kapłanami), brzmi: Jesteśmy czy nie jesteśmy przygotowani do szczerego ucieleśnienia cierpiącego, współczującego, pokornego Sługi w duchu radości, która rozpala się dzięki naszej wierze w Chrystusa i w nasze własne zmartwychwstanie? Czy ludzie mają świadomość, że to właśnie wiara, którą żyjemy, jest źródłem naszej wytrwałości, cierpliwości i radości pośród nieszczęść, chorób, napięć i różnic? Refleksja nad głębią naszej wiary w Chrystusa zmartwychwstałego, z konieczności zwraca stale naszą uwagę na nasz własny chrzest w Chrystusie, pokornym, cierpliwym Słudze Pańskim (Bernard Häring, *Priesthood Imperiled: A Critical Examination of Ministry in the Catholic Church* [Liguori Mo.: Triumph Books 1996], 54).

Podobnie uczniowie muszą być świadomi uniwersalnego wezwania do wszystkich, aby stali się częścią kapłańskiego ludu Bożego mocą sakramentów chrztu i bierzmowania. Ponieważ Jezus pragnie, aby Jego świadectwo i posługę kontynuowali uczniowie, włącza ich do swego życia i posłannictwa, a także daje im udział w swoim urzędzie kapłańskim, aby sprawowali duchowy kult na chwałę Boga i dla zbawienia świata (*Lumen gentium* 4,34). Dlatego wszyscy uczniowie Jezusa są powołani do uczestnictwa w odkupieńczej misji Kościoła, który tylko wtedy jest powszechny i święty, gdy wszyscy jego członkowie podejmują swą kapłańską, prorocką lub królewską rolę. Chrystus wypełnił swoją królewską rolę, stając się posłusznym aż do śmierci. Dlatego chrześcijanin rządzi przez cierpienie i nie narzuca swojej władzy tym, którzy mogą być mu poddani. Największy pośród nas będzie jak sługa wszystkich. W Hbr 2,17 nakazuje się, żeby kapłani upodobnili się we wszystkim do swoich braci i sióstr, aby byli wierniejszymi świadkami w służbie Bożej. Służbę tę pełni się na scenie współczesności. Jeśli obejrzymy się w przeszłość, zamienimy się w słup soli!

Wreszcie, Biblia demaskuje iluzje tego świata. Jezus, zmagając się z kusicielem na pustyni, doświadczył pokusy stania się fałszywym zbawicielem. Odrzucił tę propozycję, nie pragnąc dla siebie uznania, chwały, bogactwa czy czci. Miał się stać cierpiącym Sługą dla zbawienia wszystkich. Dlatego jest też nakazem, żeby każdy uczeń czytał Pismo Święte i zastanawiał się nad nim, aby zawarte w nim prawdy pozwoliły mu zdemaskować pokusy, które w minionych czasach sprowadziły na manowce wielu kaznodziei, nauczycieli i uzdrowicieli i które nadal istnieją we współczesnym świecie. Każdy tekst musi być czytany w jego kontekście. Każdy komentarz musi mówić o powszechnej miłości Bożej. Nie można iść na kompromis z wartościami tego świata.

Kapłaństwo Jezusa Chrystusa nie wynika z nadania ludzkiego, lecz z doskonałego posłuszeństwa wobec Boga, którego Jezus nauczył się niewinnie cierpiąc (por. komentarz do Hbr 5,7-15). Ponieważ Chrystus stał się doskonały przez swoje cierpienie, będąc posłuszny Bogu, i dzięki temu stał się też prawdziwym arcykapłanem, każdy uczeń Jezusa na drodze do kapłaństwa chrześcijańskiego jest oceniany w świetle doskonałości na wzór Chrystusa, której nabywa się przez niewinne cierpienie w posłuszeństwie wobec Boga. *Wydawcy*

Komentarz do Biblii jest narzędziem, które ma pomóc przenieść dawne prawdy do nowych czasów. Podobnie jak stary list odłożony do szuflady biurka i odnaleziony po wielu latach, księgi Pisma Świętego przemawiają z osobistą i wielką miłością do adresata. Przy ponownym czytaniu jakiegoś tekstu odkrywa się, że dawne idee nabierają nowego życia. Czytelnik ponownie doświadcza w wierze, że Bóg udziela swych darów i przebaczenia. Dzięki zachęcie Pisma Świętego czytelnik może ponownie podjąć zadanie świadczenia o miłości, która była natchnieniem dla tych ksiąg. Chodzi o zadanie, które staje każdego dnia, tygodnia czy miesiąca przed każdym człowiekiem świadomym wezwania łaski Bożej. Co dany tekst chce mi powiedzieć? Co mówi mojej wspólnocie? Czego żąda od naszego świata? Co inni w przeszłości powiedzieli na jego temat? W jaki sposób ich odpowiedź pomaga nam sformułować współczesną odpowiedź?

Nie ma lepszej modlitwy niż modlitwa o prowadzenie przez Ducha Świętego, gdy otwieramy Pismo Święte, aby mogło ono rozjaśnić nową miłość, nowe przebaczenie i nowe dary dla każdego człowieka i całego świata. Z tej to racji spoglądamy na ten nowy komentarz jako na miejsce, w którym wierni mogą dojrzeć korzenie sakramentów, mogą doświadczyć mocy i miłości, które poprzedziły ustanowienie Eucharystii, a także dostrzec i przyjąć to, co było najważniejsze w podejściu Jezusa do grzeszników.

Przyjrzenie się tym tekstom i zrozumienie żydowskiego tła Jezusa i historycznego środowiska pierwszych członków Kościoła pomogą tym wszystkim, którzy pragną dzisiaj zbliżyć się do tych tajemnic z taką samą mocną wiarą, którą mieli nasi pierwsi ojcowie i matki w Kościele. Wiara ta będzie tak żywa, że sakramenty znowu staną się źródłem odnowy ducha apostolskiego w każdym ochrzczonym.

Wszyscy jesteśmy żebrakami błagającymi o łaskę i dlatego, gdy ją otrzymamy, musimy wyjść i podzielić się nią z naszym biednym bliźnim. Czy będzie to chleb życia, czy wino radości, czy balsam przebaczenia – każdy sakrament jest impulsem do wyjścia i niesienia Dobrej Nowiny tym, którzy jej najbardziej potrzebują! W ten sposób posługa Jezusa Chrystusa będzie pełniona w naszym świecie.

tłum. Martyna Kulikowska

Jezus historyczny
Boże wezwanie do wolności przez miłość
William R. Farmer

Uczeni chrześcijańscy i inni wierzący chrześcijanie, którzy nie są egzegetami z wykształcenia, często mówią o tekstach biblijnych w bardzo odmienny sposób; dzieje się tak szczególnie wtedy, gdy uczeni są historykami, a tekstami są pisma NT. Wychodząc z różnych założeń co do tych tekstów, obydwie grupy czują się często zmuszone przyjmować zdobycze innych badaczy. Dla przykładu, większość chrześcijan czyta NT i przyjmuje, że jego księgi są ułożone mniej więcej w takiej kolejności, w jakiej zostały napisane. Wielu nadto zakłada, że imiona, tradycyjnie łączone z każdym tekstem, są imionami autorów (np. przyjmuje, że Ewangelia Mateusza została napisana przez apostoła Mateusza, że wszystkie listy Pawłowe zostały napisane przez Pawła, że Apokalipsa św. Jana została napisana przez apostoła Jana).

Historycy nie podzielają tych założeń. W przekonujący sposób argumentowali, że listy zostały napisane wcześniej niż Ewangelie. Poza tym zakwestionowano autorstwo wielu pism NT, w tym wszystkich czterech Ewangelii.

Cała ta naukowa debata może być trudna do zrozumienia dla zwykłych chrześcijan. Ważną zatem jest rzeczą, aby podkreślać to, co jest wspólne dla obu grup, i opierać się na tym dla obopólnej korzyści. Należy zaznaczyć, że istnieje wśród historyków powszechna zgoda co do tego, że wiele listów Pawłowych, w tym List do Rzymian, Pierwszy i Drugi List do Koryntian oraz List do Galatów, zostało napisanych przez Pawła Apostoła. Poza tym, chociaż dyskutuje się nad „historycznością" wielu aspektów Ewangelii, istnieje powszechna zgoda co do tego, że wiele przypowieści Jezusa dokładnie odzwierciedla to, co powiedział o Bogu, naszym związku z Bogiem oraz stosunkach międzyludzkich. Te dwie sprawy są punktem wyjścia, który mogą zaakceptować zarówno uczeni, jak i zwykli wierzący i od którego zarazem można rozpocząć refleksję nad przesłaniem Jezusa.

Artykuł ten ma na celu nie tylko zrekonstruowanie przesłania Jezusa, lecz także wyjaśnienie nauczania Jezusa w kontekście rozwoju jego działalności publicznej. W tym zakresie może też służyć ukazaniu możliwości przedstawienia takiej „historii Jezusa", która byłaby do przyjęcia przez historyków i nie różniłaby się zasadniczo od historii o Jezusie, jaką znamy z Ewangelii.

Początek i rozwój tradycji ewangelijnej

Tradycja ewangelijna rozpoczęła się od Jezusa i tych, którzy wspólnie z Nim pracowali i doświadczyli Jego zbawczego wpływu. Rozwinęła się w najwcześniejszych wspólnotach chrześcijańskich, w których pielęgnowano pamięć o Jezusie i czczono Go jako Pana ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Ta tradycja ewangelijna ukazuje Jezusa tak, jak Go wspominano i czczono w niektórych wspólnotach chrześcijańskich oddalonych o pokolenie od początków Kościoła. Staje się to jasne na podstawie faktu, że tradycje o Jezusie wykorzystywane przez ewangelistów są nie tylko tradycjami zapoczątkowanymi przez samego Jezusa i Jego pierwszych towarzyszy, lecz również takimi, które odzwierciedlają potrzeby późniejszych wspólnot chrześcijańskich.

Oznacza to, że między Jezusem i Ewangeliami znajduje się proces „tradycjonalizacji", dzięki któremu historie ewangelijne i powiedzenia Jezusa były przekazywane i w którym doznawały one rozwoju. Tradycje te były ustne i pisemne. Obejmowały powiedzenia Jezusa pochodzące zarówno z czasu Jego ziemskiego życia, jak i z okresu po Jego zmartwychwstaniu. Zawierały również materiał pochodzący od naocznych świadków i dotyczący działania i osobowości Jezusa z Nazaretu, a także późniejsze modyfikacje tej tradycji, dokonane w celu wyjścia naprzeciw zmieniającym się potrzebom w różnych wspólnotach chrześcijańskich.

Proces tradycjonalizacji nigdy się nie zakończył. Jego rozkwit trwał i był kontynuowany w okresie, gdy pisano Ewangelie i znalazł różne formy wyrazu w II i III w. Zyskał normatywną formę jako kanon czterech Ewangelii, dzięki któremu z kolei wzmocnił literaturę i nauczanie Kościoła (por. artykuł *Kanon Ewangelii Kościoła*).

Pisząc o Jezusie jako postaci historycznej napotyka się poważny problem metodologiczny dotyczący chronologii. Od czasu przełomu dwudziestowiecznej teologii krytycznej uświadomiono sobie historyczną niepewność ewangelijnej chronologii. Doprowadziło to do powstania prawdziwego moratorium na pisanie „biografii Jezusa" w dziewiętnastowiecznym stylu.

Historyczne środowisko tradycji ewangelijnych

Chrześcijaństwo wzięło początek od Jezusa i Jego uczniów w Palestynie i szybko się rozprzestrzeniło wśród narodów zhellenizowanego świata. Otrzymujemy w ten sposób historyczne i kulturowe tło, które umożliwia nam zrozumienie, jak rozwijała się tradycja ewangelijna. Środowiskiem fizycznym Jezusa była Palestyna, kulturowym – tradycja żydowska, a czasowym – okres przed-Pawłowy. A zatem wszystko, co Jezus powiedział, jakkolwiek by było odmienne, a nawet wyjątkowe, musiało zapewne zostać dostosowane do ludzi, którzy również wyrośli w tym środowisku. Przypuszczalnie tradycja o słowach i czynach Jezusa, która bardzo wcześnie przybrała trwałą postać, wykazywała jednak tendencję do odzwierciedlenia tego środowiska, i to zarówno pod względem pojęciowym, jak i obrazowym.

Natomiast środowisko ewangelistów było pozapalestyńskie i po-Pawłowe. Prawdopodobnie ich pisma zostały odpowiednio do tego dostosowane. Inne pisma NT jasno ukazują, że siły społeczne i teologiczne wzbudzone przez Jezusa i Jego uczniów przełamały we wczesnym okresie pierwotne środowisko palestyńsko-żydowskie. To przejście zostało retrospekcyjnie ukazane w Dziejach Apostolskich. Co ważniejsze, znalazło bezpośrednie poświadczenie w listach Pawła Apostoła. W ten sposób pisma Pawła stają się ważnym wzorcem pozwalającym odróżnić środowisko Jezusa od środowiska ewangelistów. Z jego listów jasno wynika, że Paweł opowiadał się za radykalnym dostosowaniem orędzia Jezusa. Uznał za swoje szczególne powołanie głoszenie Ewangelii poganom. Powołanie to skłoniło go do odbywania długich podróży do ludów bardzo oddalonych od Palestyny oraz do kwestionowania prawości tych, którzy byli apostołami przed nim, a mianowicie ich postępowania, które uznał za szkodliwe dla prawdy Ewangelii (Ga 2,11-14).

Historyczne środowisko publicznej działalności Jezusa

Jezus był Żydem, który żył w Palestynie w czasach okupacji rzymskiej. Szczytowy okres Jego działalności przypadł na lata, gdy prokuratorem Judei był Poncjusz Piłat. Piłat dysponował wystarczającymi siłami, aby udzielać poparcia kolaborującemu reżymowi żydowskiemu. Mógł dopilnować zbierania podatków i kontrolować wybuch niezadowolenia politycznego. Rzym uznawał Prawo Mojżesza za prawo tego kraju. „Ustalony świat pobożności żydowskiej" opierał się na tym właśnie Prawie. Świątynia w Jerozolimie i synagogi w kraju były głównymi instytucjami tego porządku. Faryzeusze, którzy zasiedli na miejscu Mojżesza, byli głównymi postaciami w tym uporządkowanym świecie pobożności żydowskiej i byli uznawani przez Rzymian za prawowite autorytety, których wiarygodność u ludu w miastach i miasteczkach Galilei była najlepszym gwarantem utrzymania porządku społecznego.

Dzięki poczesnemu miejscu, jakie kult świątynny zajmował w Prawie i pobożności żydowskiej, Rzym mógł sprawować kontrolę nad całym narodem, zapewniając ochronę władzom świątyni oraz kolaborując z rodzinami arcykapłańskimi w Jerozolimie. Tylko niektóre grupy żydowskie, które odrzuciły autorytet rodzin arcykapłańskich, były wolne od pewnych przejawów kolaboracji z Rzymem, a ceną za pełną wolność było wycofanie się z życia publicznego.

Korzyści z *pax Romana* były odczuwane nie tylko przez wykształcone i uprzywilejowane klasy, lecz przez cały naród. A jednak Żydzi mogli cieszyć się tymi dobrodziejstwami, ponosząc znacznie większe cierpienia spowodowane wewnętrznym rozłamem niż inne grupy etniczne istniejące w obrębie cesarstwa. Tłumaczy się to szczególnym dziedzictwem Żydów, którego wiele zwyczajów i praw trzeba było liberalnie interpretować zawsze wtedy, gdy powstawała nieodzowna potrzeba kontaktu z poganami. Oprócz praw rządzących życiem i praktyką Żydów i ściśle związanych z nimi Pism Żydów, istniały pewne obietnice Boże dotyczące pomyślności ludu przymierza. Obietnice te były uwarunkowane posłuszeństwem wobec Prawa. I tak z racji tych obietnic mniej uprzywilejowane klasy zawsze mogły dostrzec względną poprawę swego losu, gdyby tylko można było znaleźć lepsze sposoby na zachowanie Prawa. Poza tym napięciem politycznym i religijnym oraz karmieniem się różnorodnymi proroctwami mesjańskimi, zachowanymi w pismach żydowskich, budziły się nadzieje eschatologiczne i apokaliptyczne, które podniecały pospólstwo zawsze wtedy, gdy jakiekolwiek znaki czasów wskazywały, że Bóg wkrótce odkupi lud, a szczególnie wówczas, gdy rozpoczął nauczanie jakiś eschatologiczny prorok, taki jak Jan Chrzciciel.

Kolaborujące elementy z pospólstwa żydowskiego (ich bliska współpraca miała decydujące znaczenie dla skuteczności okupacji rzymskiej) wywodziły się ze środowisk, które tak jak faryzeusze starały się skrupulatnie przestrzegać Prawa Mojżeszowego, oraz tych, którzy traktowali je mniej lub bardziej swobodnie. Ci, którzy czasami byli gotowi okazać pewną elastyczność czy nawet skłaniali się ku swobodzie, szczególnie wobec przepisów dotyczących pokarmów i innych kapłańskich przepisów czystości, byli niekiedy wyróżniani przez władze przez nadawanie im mniej lub bardziej ważnych i lukratywnych stanowisk w skomplikowanej strukturze rzymskiej hegemonii nad życiem Żydów. W języku tych Żydów, którzy wiernie przestrzegali Prawa Mojżesza, ich współziomkowie, którzy nie stosowali się do niego tak ściśle, byli czasami w poniżający sposób określani

jako „celnicy i grzesznicy". Dlatego że nie przestrzegali ściśle Prawa, wierni Żydzi uważali, że odstąpili od przymierza, jakby sprzedali swoje dziedzictwo za miskę soczewicy. Żydzi wiernie przestrzegający Prawa byli jednak zależni od przewodnictwa i pomocy ekspertów prawnych, takich jak uczeni w Piśmie i faryzeusze, którzy mogli powiedzieć, czego wymaga, a czego nie wymaga Prawo wobec stale zmieniających się okoliczności.

Konsekwentnie, w czasach, gdy nadzieje apokaliptyczne czy mesjańskie sięgały zenitu, wielu Żydów, którzy nie przestrzegali Prawa, starało się powrócić do przymierza, obawiając się pomsty Bożej. Zasadniczo sytuacja taka zawsze była problemem dla Żydów, którzy byli sprawiedliwi wobec Prawa, gdyż w takiej sytuacji ich postawa kwestionowała naturalnie nagłą, czyli dokonaną w ostatniej chwili, skruchę i była wyrzutem przed zbyt szybką akceptacją grzeszników przez władze religijne, gdyż jeśli nawet eschatologiczne wypełnienie dawnych obietnic Bożych miało wreszcie się dokonać wobec całego Izraela, zwykła sprawiedliwość wymagała dostrzeżenia rzeczywistej różnicy pomiędzy tymi, którzy doświadczali pozbawienia praw i niesprawiedliwości z powodu wierności wobec Prawa, a tymi, którzy czerpali korzyści z odrzucenia prawa Bożego. Podstawowy zatem problem, warunkujący sytuację Żydów w Palestynie w tym czasie, miał swe źródło w Prawie i jego adekwatności jako normy, za pośrednictwem której mogli wieść sensowną i satysfakcjonującą egzystencję w kosmopolitycznej kulturze afirmującej życie i stale kwestionującej odrębny charakter wspólnotowego życia Żydów.

Rozwój orędzia Jezusa

Zgodnie przyjmuje się, że 1) publiczna działalność Jezusa rozpoczęła się z chwilą przyjęcia chrztu z rąk Jana, którego tożsamość została potwierdzona przez historyka Józefa Flawiusza, oraz że 2) zakończyła się ona ukrzyżowaniem w wyniku fatalnej decyzji prokuratora Judei Poncjusza Piłata oraz arcykapłana Kajfasza, których tożsamość również potwierdza Józef. Między początkiem i końcem tej działalności miały miejsce dwa powiązane ze sobą kryzysy. Wynikały one głównie z faktu, że władze religijne były wrogo nastawione do Jezusa, gdyż zarówno Jego nauczanie, jak i postępowanie, w tym zwyczaj jadania z celnikami i grzesznikami, były dla nich wyzwaniem.

We wschodniej kulturze wspólne spożywanie posiłku jest świętą czynnością. Jest nieomal rzeczą niemożliwą, aby do wspólnego posiłku zasiadły strony, które dzieli wrogość lub popełnione przeciwko sobie grzechy; w takim przypadku wspólny posiłek musi zostać poprzedzony przebaczeniem i pojednaniem. Taka sytuacja miała miejsce, gdy Jezus usiadł z Judaszem przy jednym stole w czasie Ostatniej Wieczerzy, wiedząc, że Judasz zgrzeszył przeciwko Niemu. Wymagało to od Jezusa tylko chęci przebaczenia Judaszowi z wielkiego współczucia dla niego i jego zdrady. Natomiast zupełnie inaczej sprawa się miała, gdy Jezus *jawnie* zapraszał do zażyłej wspólnoty stołu tych, którzy byli znani z grzechów nie tylko przeciwko rodzinie, lecz także przeciw Bogu, którego Prawo notorycznie gwałcili. Jezus, jako nauczyciel, nie miał żadnego prawa do przebaczania takich grzechów. Tylko Bóg miał taką władzę. W publicznym przyjmowaniu przez Jezusa grzeszników i w spożywaniu z nimi posiłków kryło się zatem oburzające przypuszczenie. W tych okolicznościach Jezus bowiem publicznie rościł sobie prawo do roli, która upoważniała Go do działania zgodnie z objawioną mu wiedzą o eschatologicznym przebaczeniu Bożym. Tego rodzaju zaś postępowanie mesjańskie stanowiło wyzwanie dla władz religijnych: zarówno uczonych w Piśmie i faryzeuszy, ponieważ „na katedrze Mojżesza zasiedli" (Mt 23,2) i oni mieli władzę interpretowania praw Bożych rządzących procedurami, których należało przestrzegać, aby skorzystać z zapewnienia o przebaczeniu dzięki złożeniu ofiary kultowej, jak i władz kapłańskich, których racja bytu wymagała przewodzenia składaniu ofiar nieodzownych do odpuszczenia grzechów.

Kiedy się zrozumie, że władze religijne czuły się zagrożone przez Jezusa, można dostrzec wiarygodny związek między Jego działalnością i śmiercią, a także rozwinąć specyficzną chronologię Jego ziemskiej kariery. Można to zrobić, odnosząc powiedzenia Jezusa, a zwłaszcza Jego przypowieści, do tych powiązanych z sobą kryzysów. Na przykład przypowieść, w której Jezus gani postawę samousprawiedliwienia u tych, którzy oburzają się na łaskę Bożą okazywaną skruszonym grzesznikom, być może została opowiedziana z powodu Jego woli obrony spożywania wspólnych posiłków z celnikami i grzesznikami przed krytycyzmem faryzeuszów. Decyzję tę podjął Jezus prawdopodobnie po skrytykowaniu przez niektórych faryzeuszów takiego postępowania, które jednak nie mogło mieć miejsca, zanim niektórzy celnicy i grzesznicy nie okazali skruchy za swe grzechy i byli gotowi przyjąć Jezusowe zaproszenie do wspólnoty stołu. Ich postępowanie z kolei nie mogło mieć miejsca do chwili, gdy Jezus zaprosił do swej zażyłej wspólnoty stołu skruszonych grzeszników, i tak dalej aż do podjęcia przez Jezusa decyzji, aby porzucić słabo zaludnione obszary Pustyni Judzkiej, gdzie był z Janem, i swoje eschatologiczne wezwanie (królestwo Boże jest blisko) do czynienia pokuty głosić na gęściej zaludnionych miejskich i wiejskich terenach Izraela.

Wreszcie należy wyjaśnić inną sprawę. Jeśli krytyk bada każdą przypowieść z osobna i rozpatruje jej teologię w powiązaniu z całym nauczaniem Jezusa, zobaczy, że większość z nich mieści się w jednej z dwóch grup. Pierwsza grupa przypowieści skupia się wokół tematu „szaleństwo odkładania pokuty", a druga wokół tematu

„karcenie samousprawiedliwienia". Oba typy przypowieści są wyrazem teologii łaski. Absolutnie najważniejszą wyróżniającą cechą tej teologii jest prorocka moc Jezusa, która pozwala Mu demaskować hipokryzję i samousprawiedliwienie. Poddając analizie teologicznej przypowieści Jezusa zachowane w Ewangelii Mateusza i porównując je z przypowieściami zawartymi w Ewangelii Łukasza, stwierdza się, że teologię każdej z przypowieści Mateusza można zharmonizować z teologią jednej lub kilku przypowieści Łukasza. Co więcej, ponieważ dowiadujemy się od samego Pawła, że głoszona przez niego wiara jest wiarą Kościoła, który kiedyś prześladował (Ga 1,23), możemy wnosić, iż Paweł rozpoczął swoją działalność jako chrześcijanin od głoszenia wiary przed-Pawłowej. Dlatego historyk nie ma wyboru i musi przyznać, że teologia będąca wspólna Pawłowi i dwóm nurtom tradycji przypowieści, zachowanej w oddzielnych Ewangeliach Mateusza i Łukasza, pochodzi od samego Jezusa. Wyobrażanie sobie, że te trzy nurty tradycji zlewają się w jakąś niezidentyfikowaną teologię przed-Pawłową, przysporzyłoby tylko historykowi wielu niepotrzebnych problemów. Można więc przedstawić następujący zarys rozwoju orędzia Jezusowego:

1) Jezus podążał za Janem Chrzcicielem głoszącym bliskie przyjście królestwa Bożego.
2) Początkowe etapy orędzia Jezusa i Jego działalności obejmowały:
   a) Łaskawe nawoływanie do nawrócenia.
   b) Pozytywną reakcję „celników i grzeszników".
   c) Współweselenie się Jezusa z grzesznikami z powodu łaskawego odpuszczenia im grzechów przez Boga i powołanie przez Jezusa nowej wspólnoty tych, którzy dostąpili odpuszczenia swych grzechów, będącej antycypacją nadchodzącego królestwa.
3) Działalność Jezusa jest naznaczona kryzysami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Kryzys wewnętrzny ma związek z kryzysem zewnętrznym.
   a) Wśród uczniów Jezusa narasta kryzys wewnętrzny z powodu opóźniania się nadejścia królestwa.
   b) Nasila się kryzys zewnętrzny, ponieważ faryzeusze nie chcą przyjąć orędzia Jezusa oraz zasiadania przez Niego do stołu z grzesznikami. Jezus karci faryzeuszów i oświadcza, że w niebie więcej jest radości z powodu jednego nawróconego grzesznika niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy przestrzegają Prawa. Faryzeusze zajmują coraz to bardziej wrogą postawę wobec Jezusa i w końcu zaczynają knuć spisek na Jego życie. Podobnie jak Sługa Pański, Syn Boży, Mesjasz Izraela, Jezus trwa niewzruszenie w posłuszeństwie Bogu, nawet w obliczu haniebnej i sromotnej śmierci.
   c) Zewnętrzny spór z faryzeuszami wywołuje niepewność wśród wiernych, którzy pytają: Czy naprawdę mamy przyjmować pośród siebie grzeszników? Jezus utwierdza uczniów w przekonaniu, że Bóg oddzieli sprawiedliwych od niesprawiedliwych. Tylko Bóg zadecyduje, kto jest usprawiedliwiony, a kto nie.

Istnieją cztery zasadnicze punkty zwrotne w rozwoju tradycji prowadzącej od Jezusa do Ewangelii:

Pierwszy: Ochrzczenie Jezusa przez Jana, po którym nastąpiło aresztowanie, uwięzienie i stracenie Chrzciciela.
Drugi: Aresztowanie, proces, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa oraz powstanie powielkanocnej wspólnoty mesjańskiej.
Trzeci: Konflikty i podziały w tej żydowskiej wspólnocie mesjańskiej na tle trybu przyjmowania pogan na pełnoprawnych jej członków.
Czwarty: Inspirująca odnowa jedności, która nastąpiła po prześladowaniach chrześcijan w Rzymie przez Nerona i w następstwie różniącego społeczność żydowską oporu przeciwko okupacji rzymskiej, który ostatecznie doprowadził do zniszczenia świątyni jerozolimskiej. Męczeństwo apostołów Piotra i Pawła wśród prześladowań za rządów Nerona miało kluczowe znaczenie dla tego rozwoju ekumenicznego.

Centralnym obrazem Jezusa, który wyłania się z tej analizy Jego działalności i orędzia, jest wizerunek mesjańskiego proroka, który łaskawie nawoływał do pokuty i cieszył się wraz z grzesznikami z powodu odpuszczenia im grzechów przez Boga, i, co więcej, bronił przed krytyką swego dzielenia się przy jednym stole ową Bożą radością spowodowaną skruchą grzeszników i piętnował obłudę tych, którzy przekonani o swej sprawiedliwości krzywym okiem patrzyli na łaskę Bożą okazywaną skruszonym grzesznikom.

Sposób, w jaki Jezus formułował swoją naukę: „Słyszeliście, że powiedziano (...) a Ja wam powiadam (...)", ma dla historyka ogromne znaczenie. Dowodzi bowiem, że Jezus stawiał siebie ponad Mojżesza. A jednak w ramach tradycji, która pochodzi z okresu działalności publicznej Jezusa, właśnie Jego przypowieści, a nie wypowiedzi dotyczące Prawa, stanowią najlepszy materiał, który pozwala zrozumieć zarówno Jego działalność, jak i charakter. W przypowieściach Jezusa odnajdujemy teologię łaski, która, będąc odbiciem współczucia Bożego, jest etycznie i moralnie związana z maluczkimi – odrzuconymi i pokrzywdzonymi przez społeczne i

religijne struktury, w jakich uwikłana jest ich egzystencja. Właśnie w tej teologii ma swe źródło wołanie o pokutę i obietnica zbawienia Bożego dla tych wszystkich, którzy na nie odpowiedzą. Krótko mówiąc, przypowieści Jezusa ukazują, że Jego orędzie dostarcza prorockiej podstawy teologii chrześcijańskiej.

Jezus i tradycja ewangelijna

1) Przed otrzymaniem chrztu od Jana

Powiedzenia Jezusa, które świadczą o przepojonym ufnością do Ojca niebieskiego życiu w świecie, w którym ludzka egzystencja przepełniona jest osobistym niepokojem, przypuszczalnie pochodzą z okresu przed przyjęciem przez Niego chrztu z rąk Jana i wykazują prorocką niezależność od pokus mamony.

Nie troszczcie się zbytnio o swoje życie, o to, co macie jeść i pić,
ani o swoje ciało, czym się macie przyodziać.
Czyż życie nie znaczy więcej niż pokarm,
a ciało więcej niż odzienie?

Przypatrzcie się ptakom w powietrzu: nie sieją ani żną (...)
a Ojciec wasz niebieski je żywi.

Nie troszczcie się więc zbytnio i nie mówcie: co będziemy jeść? (...)
czym będziemy się przyodziewać? (...)
Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie.
(Mt 6,25-32// Łk 12,22-30)

Natomiast powiedzenia takie jak:

Nie sądźcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię;
Nie przyszedłem przynieść pokój, ale miecz
(Mt 10,34// Łk 12,51),

zdają się odzwierciedlać sytuację, w której Jezus postawił radykalne wymagania i nawołuje innych, aby je realizowali w swym życiu. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że te powiedzenia Jezusa mają związek z przyjęciem przez Niego chrztu od Jana, a zwłaszcza z Jego decyzją o kontynuowaniu działalności publicznej po aresztowaniu, uwięzieniu i śmierci Jana.

Z pewnością pokojowe spostrzeżenia na temat życia mogą zrodzić się w życiu zaangażowanym i naznaczonym konfliktami, lecz jeśli nie jest się skłonnym uwierzyć, że Jezus przyszedł do Jana, nie mając własnych wcześniejszych doświadczeń czy przemyśleń, nie ma także powodu przypuszczać, iż tego rodzaju mądrościowe powiedzenia pochodzą jedynie z ostatniego okresu Jego życia. Ich uderzające piękno i niezmienna prawdziwość, które zadecydowały o ich przekazaniu przez wczesny Kościół, mogłyby być również wystarczającym powodem posługiwania się nimi przez Jezusa, który był rówieśnikiem Jana.

Jezus prawdopodobnie sformułował część swego nauczania, odwołując się do elementów mądrości ludowej dobrze znanej Jego słuchaczom. Sugestia ta nie opiera się jedynie na założeniu *a priori*, że taka praktyka jest oznaką faktycznego nauczania. Przemawia za tym również fakt, że w literaturze rabinackiej można odnaleźć nauki bardzo podobne pod względem idei i języka do niektórych nauk Jezusa. Pozwala to przypuszczać, że sam Jezus czasami dokonywał wyboru pośród obiegowych nauk i je rozwijał. Dlatego wybór pośród Jego nauk i ich rozwinięcie przez tych, którzy czcili pamięć o Nim, nie jest czymś całkowicie nowym lub niezwykłym. Jako przykład możemy rozważyć następujące powiedzenia z literatury rabinackiej: „Czy widzieliście kiedykolwiek zwierzę lub ptaka, który zajmowałby się handlem? A jednak nie mają kłopotów z utrzymaniem. A czyż nie zostały stworzone tylko po to, aby mi służyć? A ja zostałem stworzony, abym służył swemu Stwórcy. Czy nie wynika stąd, że z łatwością otrzymam wszystko, co niezbędne do życia?" (*Kidduszin* 4,14; rabin Szymon Eleazar).

2) Jezus i Jan Chrzciciel

Jezus, jeśli wierzyć najwcześniejszym i najbardziej wiarygodnym tradycjom, uważał, że kontynuuje prorockie wołanie Jana o skruchę przez wzgląd na przymierze w obliczu bliskiego nadejścia królestwa Bożego

(Mt 11,7b-19). Jezus jednak radykalnie zerwał z Janem, jeśli weźmie się pod uwagę podstawowe warunki przyjęcia do tego królestwa (Mt 11,18-19). Jan głosił sprawiedliwość według Prawa (Mt 21,28-32). Jego krytyka moralnego rozluźnienia ludu była nieprzejednana. Pozorną przyczyną jego śmierci było potępienie niemoralności w miejscach publicznych. Z Jezusem było inaczej. Jezus przyszedł, aby zbawić grzeszników, a nie, aby ich potępić. Natomiast ich samych, jako dzieci Ojca w niebie, zachęcał do miłości nieprzyjaciół, tak jak czyni to Bóg (Mt 5,43-48// Łk 6,27-28. 32-36). Napominał ich, aby nie przebaczali z wyrachowania, lecz by czynili to bez przymusu, z serca – nie siedem razy, lecz siedemdziesiąt siedem razy (Mt 18,21-35// Łk 17,4).

Towarzystwo takiej wspólnoty grzeszników, którzy przebaczają i otrzymują przebaczenie, było wzruszające i radosne.

> W niebie więcej będzie radości z powodu jednego grzesznika, który czyni pokutę, niż z powodu dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia.
>
> (Łk 15,7// Mt 18,13)

Dlatego Jezus jadał z grzesznikami i świętował ich nawrócenie (Łk 15,1-10). Tak radykalną naukę i życie trudno było usprawiedliwić, odwołując się do legalnego precedensu mającego uzasadnienie w świętych pismach żydowskich. Tak rewolucyjna postawa Jezusa mogła irytować władze, których pozycja opierała się na kunszcie interpretowania zawiłości wszechogarniającego systemu prawnego.

3) Istota Jezusowego orędzia

Gdy niektóre przypowieści Jezusa interpretuje się w kontekście Jego łaskawego wezwania do czynienia pokuty, okazują się one niby zwierciadłami, w których można dostrzec zarys umysłu Jezusa, gdy stawiał czoło wymaganiom i trudnościom, z jakimi się spotykał. Jak należy rozumieć opóźnienie w nadejściu królestwa, którego bliskość zapowiadał Jan – szczególnie po aresztowaniu i egzekucji Jana? I jeśli ktoś inny miałby nadal głosić nadejście królestwa, jak należałoby postrzegać jego służbę? Czy należało ją pojmować jako działanie Boże, będące przedłużeniem czasu łaski wobec nadchodzącego sądu? A jeśli tak, to czy nie byłoby rozsądnie oczekiwać, że we właściwym czasie, gdyby zabrakło owoców nawrócenia, ten okres łaski zostanie nagle zakończony (Łk 13,6-9)?

Oczywiście, przypowieści, które dramatycznie ilustrują szaleństwo odkładania pokuty (Mt 22,1-10; 25,1-12; Łk 13,6-9) i uczą mądrości życia w gotowości na łaskawy sąd Boży (Łk 12,35-38), najprawdopodobniej powstały w sytuacjach, w których takie przewidywania były żywe i obecne, tzn. w czasie aktywnej działalności publicznej Jezusa po Jego chrzcie w ramach ruchu Janowego i Jego decyzji o kontynuowaniu głoszenia bliskości królestwa, po aresztowaniu i śmierci Jana. Nawet w tym czasie można nakreślić pewien rozwój. Przypuszczalnie Jezus rozumiał lekcję, którą chciały dać władze, skazując na śmierć Jana. „Uczeń nie przewyższa nauczyciela" (Mt 10,24). Decyzję Jezusa o kontynuowaniu zadania można uznać za realistyczną tylko wtedy, gdy zrozumiał, że naraża się w ten sposób na wielkie ryzyko. Wprawdzie Jan został stracony przez ścięcie, lecz ukrzyżowanie było bardziej powszechną formą wykonywania wyroku śmierci. Gdy Jezus powiedział: „Niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje" (Mt 16,24// Mk 8,34// Łk 9,23), stało się jasne, że postawił siebie poza karą i ochroną przewidzianymi przez ustalony porządek żydowskiej pobożności... i nawoływał innych do przyjęcia takiej samej postawy. Ziemska sprawiedliwość tego ustalonego porządku żydowskiej pobożności pochodziła od Rzymu. W ten sposób, wchodząc w konflikt z władzami religijnymi, Jezus narażał się ostatecznie na gniew władzy rzymskiej. Przyjęty przez Jezusa sposób mówienia był zdecydowaną odpowiedzią na politykę ucisku, która miała na celu zniechęcenie do niebezpiecznej retoryki związanej z działalnością mesjańską. Jezus nie przestraszył się tego, co władze uczyniły z Janem. Nadal nauczał. „Żaden sługa nie może dwom panom służyć (...) Nawracajcie się i służcie Bogu (...) bo bliskie jest królestwo niebieskie".

Wypowiadane przez Jezusa słowa: „Niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje", czy: „Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych" (Mt 8,22// Łk 9,60), oznaczały dla Niego przyjęcie na siebie mesjańskiego przywództwa w pełnym wymiarze. W takich wstrząsających stwierdzeniach Jezus stawiał innym wyzwanie, aby uwolnili się od paraliżującego strachu przed władzami ludzkimi, nawet tymi, którzy zasiedli na miejscu Mojżesza, i tymi, którzy byli przedstawicielami Cezara. W pierwszym powiedzeniu Jezus delikatnie starał się wyjaśnić najistotniejszą z kwestii, a mianowicie, czy naiwnie wzywał swych uczniów do podejmowania działań i narażania się na ofiary, które mogłyby być większe, niż oni byli gotowi ponieść.

> Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek,
> choćby cały świat zyskał,
> a na swej duszy szkodę poniósł? (Mt 16,26)

Bo kto chce zachować swoje życie,
[musi być przygotowany, że] straci je.
(Mt 16,25//Łk 9,24//Mk 8,35)

Takie odważne i śmiałe słowa zapobiegały niszczącym skutkom pokusy porzucenia nadziei na nastanie królestwa, kiedy po wiadomości o aresztowaniu i uwięzieniu Jana nadeszło potwierdzenie jego śmierci. Jednak nawet tego rodzaju wypowiedzi nie prowadzą do istoty orędzia Jezusa. Dowodzą jedynie, że Jezus wykazywał cechy przywódcze, co pozwala wyjaśnić, że dał się poznać jako kandydat na zajęcie miejsca Jana.

Jak można się było spodziewać, niektórzy uczeni w Piśmie i faryzeusze sprzeciwiali się praktyce zasiadania przez Jezusa przy stole z celnikami i grzesznikami; doprowadziło to do głównego kryzysu w działalności Jezusa. Gdyby poddał się naciskom i zrezygnował ze swej praktyki, z pewnością okazałoby się to dla Niego bardzo korzystne. Jezus jednak swą praktyką dotknął samej istoty problemu, tzn. przekonania o własnej sprawiedliwości, jakie miały skrupulatne władze religijne. Prawowite władze lekceważyły sprawiedliwość, miłosierdzie i wiarę, a kładły nacisk na najdrobniejsze szczegóły Prawa i dlatego Jezus przedstawiał je jako „przewodników ślepych" (Mt 23,23-24). W każdym razie sam Jezus wyrósł na gruncie religijnym zarówno pokrewnym faryzeizmowi, jak i nakazującym szacunek faryzeuszom. Ich niepokój z powodu Jego działalności niewątpliwie miał związek z jej ukrytym charakterem mesjańskim, chociaż częściowo miał również źródło w świadomości, że jeden spośród nich zagrażał interesom „sprawiedliwych". Jezus otwarcie mówił, że nie przyszedł wezwać sprawiedliwych (Mt 13,9-13//Mk 2,13-17//Łk 5,27-32), a chociaż Jego samego uważano za sprawiedliwego, to jednak jedząc z grzesznikami, łamał bariery, dzięki którym wielu sprawiedliwych Żydów zachowywało wewnętrzną siłę grupy, która była niezbędna do przeciwstawienia się zewnętrznym naciskom zmierzającym do odrzucenia skrupułów religijnych na rzecz osiągnięcia postępu gospodarczego i bardziej kosmopolitycznego społeczeństwa.

Wspólne spożywanie posiłków Jezusa ze skruszonymi celnikami i grzesznikami położyło podwaliny pod nową wspólnotę opartą na uznaniu Boga za Ojca wszystkich ludzi. W istocie, jeśli ktoś ma sto owiec, a jedna się zgubi, czyż „nie zostawia dziewięćdziesięciu dziewięciu na pustyni i nie idzie za zgubioną?" (Łk 15,3-6; por. Mt 18,10-14). O ile bardziej nasz Ojciec niebieski będzie się cieszył z powrotu zaginionego dziecka (Łk 15,11-24) i dlatego jakże jest rzeczą słuszną, że świętujemy powrót tych zaginionych synów Abrahama, którzy kiedyś umarli z powodu grzechu, a teraz powrócili do życia dzięki miłosiernemu sądowi Bożemu (Łk 15,25-32; 19,1-10).

Takimi przemawiającymi do wyobraźni i przekonania obrazami Jezus bronił swego zwyczaju jadania z celnikami i grzesznikami. Niektóre przypowieści, np. o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32), o robotnikach w winnicy (Mt 20,1-15), zostały początkowo pomyślane i opowiedziane jako reakcja na kryzys w działalności samego Jezusa. Miały bronić Ewangelii o niezasłużonej i bezwarunkowej akceptacji skruszonego grzesznika. Podobnie przypowieść o uczcie królewskiej (Mt 22,1-10; Łk 14,16-24) przypomina sprawiedliwym, że nie mogą skarżyć się na eschatologiczne przyjęcie grzeszników, skoro sami odwrócili się od królestwa (por. Mt 23,13//Łk 11,52). Miłość, jaką Bóg żywi do grzeszników, nic nie ujmuje Jego miłości do sprawiedliwych. „Wszystko moje do ciebie należy" – mówi ojciec do starszego syna – „a trzeba się weselić i cieszyć z tego, że ten brat twój był umarły, a znów ożył; zaginął, a odnalazł się" (Łk 15,32).

Inne nauki etyczne, które wydają się zdecydowanie autentyczne, mówią o gniewie wobec brata lub siostry (Mt 5,21-24), o stosowności etycznych „zabiegów chirurgicznych" (Mt 5,29-30 i 18,8-9//Mk 9,43-47), o odwecie (Mt 5,38-42), o służącym dwom panom (Mt 6,24//Łk 16,13); o czynieniu dobrych uczynków na pokaz (Mt 6,2-4.5-6.16-18), o gromadzeniu skarbów (Mt 6,19-21//Łk 12,33-34), o oku będącym światłem ciała (Mt 6,22-23//Łk 11,34), o nierzucaniu pereł przed świnie (Mt 7,6), o byciu roztropnym jak węże i nieskazitelnym jak gołębie (Mt 10,16), o nielękaniu się tych, którzy mogą zabić ciało, lecz nie mogą zabić duszy (Mt 10,28-31), o tym, żeby największy był sługą wszystkich (Mt 20,26b-27//Mk 10,43b-44, por. Mk 9,35), o niewydawaniu sądów w sprawie zaszczytu (Łk 14,8-10), o zapraszaniu w gościnę ubogich i ułomnych, którzy nie potrafią się niczym odpłacić (Łk 14,12b-14a), o utożsamianiu się z „nietykalnymi" i odrzuconymi oraz o tym, aby o nich dbać nawet wówczas, gdy nie ma takiego obowiązku i gdy narażamy się na utratę własnego bezpieczeństwa (Łk 10,30-35).

4) Wrogość w stosunku do Jezusa

Mimo przekonania i siły, z jakimi Jezus bronił Ewangelii o Bożym miłosierdziu okazywanym skruszonym grzesznikom, narastała do Niego wrogość przywódczych warstw religijnych. Właśnie w tym czasie Jezus sformułował swoje „biada" przeciwko „uczonym w Piśmie i faryzeuszom". Wypowiedzi te nie pozwalały na żaden kompromis. Izrael stanął na rozdrożu. Albo podąży za tymi, których Jezus nazwał „przewodnikami

ślepymi", którzy obłudnie trzymali w swych dłoniach klucze do królestwa, lecz ani sami nie wchodzili, ani innym nie pozwalali wejść (Mt 23,13), albo pójdzie za Nim. Ironia zmienia się w gorzki sarkazm w sądzie: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze obłudnicy! Bo budujecie groby prorokom i zdobicie grobowce sprawiedliwych, i mówicie: «Gdybyśmy żyli za czasów naszych przodków, nie bylibyśmy ich wspólnikami w zabójstwie proroków». Przez to sami przyznajecie, że jesteście potomkami tych, którzy mordowali proroków" (Mt 23,29-31).

Takie i podobne słowa przypieczętowały los Jezusa. Wypowiadając je, Jezus demaskował różne sprawy, czego nie mogło znieść wiele osób uprzywilejowanych i będących u władzy. Demaskował pozory dobroci, za którymi ludzie ukrywali żądzę władzy. Nazwał ich „grobami pobielanymi, które z zewnątrz wyglądają na piękne, lecz wewnątrz pełne są kości trupich" (Mt 23,27).

Faryzeusze z pewnością nie byli jedynymi sprawiedliwymi Żydami w Palestynie. Wspólnota z Qumran była również schronieniem dla tych, którzy pragnęli być sprawiedliwi wobec Boga, żyjąc w zgodzie z Prawem Mojżeszowym. Jezus uznał faryzeuszów za sprawiedliwych i wspominał o nich, kiedy potrzebował w swym nauczaniu przykładu sprawiedliwego, lecz dostrzegał różnicę między sprawiedliwością charakteryzującą niektórych faryzeuszów i posłuszeństwem należnym Bogu, którego uczył swoich uczniów. Przypowieść o faryzeuszu i celniku (Łk 18,9-14) miała właśnie na celu oczyszczenie. Faryzeusz z przypowieści nie jest przedstawicielem wszystkich faryzeuszów, a już na pewno nie jest przykładem idealnego faryzeusza. Chcąc jednak ukazać, że dobroć może stać się demoniczna i niszcząca, kiedy prowadzi prawych ludzi do wywyższania się nad innych w oczach Boga, Jezus wybrał człowieka z najbardziej cnotliwego kręgu społeczności żydowskiej. Ludzie tacy, bez względu na swoją moralność, jeśli pokładają ufność we własnej sprawiedliwości i patrzą z góry na innych, odchodzą z domu Bożego niepogodzeni z Bogiem, a grzesznicy, którzy pokładają ufność w miłosierdziu Bożym, wracają do domu w przyjaźni z Bogiem.

Jest więc rzeczą oczywistą, że można w wiarygodny sposób przedstawić znaczenie faryzeuszów dla zrozumienia NT, a zwłaszcza znaczenie ich sprzeciwu wobec wspólnego spożywania posiłków Jezusa z celnikami i grzesznikami, nie podnosząc kwestii, do jakiego stopnia kapłański kodeks czystości obowiązywał wszystkich Izraelitów w czasach Jezusa. Oczywiście w związku z tym, że rozciągnięcie kodeksu czystości na wszystkich Izraelitów było akceptowane w czasach Jezusa, oraz z tego powodu, że faryzeusze byli w ogóle zainteresowani szerokim zaakceptowaniem tego kodeksu wśród świeckich, wspólne biesiadowanie Jezusa z celnikami i grzesznikami mogło stanowić dodatkowy problem dla faryzeuszów, lecz problem ten powstałby tak czy inaczej, chociażby tylko z racji wyraźnych przepisów dotyczących spożywania posiłków. Sprawa ta stanowiłaby problem nie tylko dla faryzeuszów; w mniejszym lub większym stopniu dotyczyłaby również wszystkich sprawiedliwych Żydów.

5) Skutek wrogości wobec Jezusa

Chcąc zrozumieć konsekwencje wrogości wobec Jezusa, musimy przyjąć, że Jezus z pewnością był wyzwaniem dla prawowitych władz żydowskich. Jeśli chodzi o porządek rzymski, to miało go zastąpić królestwo niebieskie. W konsekwencji prawowite władze gorączkowo szukały zarzutu, na podstawie którego mogłyby się pozbyć Jezusa. Uległość kręgów arcykapłańskich i reszty oligarchii Jerozolimy była zagwarantowana, kiedy Jezus jasno powiedział, że nawołuje do zmian nie tylko w ludzkich sercach, lecz także w instytucjach Syjonu, szczególnie w najważniejszej, w samej świątyni (Mt 21,12-13//Łk 19,45-46; por. Mk 11,15-17). Władze rzymskie, wraz z faryzeuszami, arcykapłanami i starszymi ludu, mogłyby – gdyby domagały się należytego procesu – pozbyć się Jezusa tylko za cenę ryzyka małego rozdarcia w delikatnie utkanej materii politycznej kolaboracji. Jezus został stracony pod pretekstem troski o zachowanie Prawa żydowskiego i porządku ustalonego przez Rzymian. Stało się tak mimo tego, że Jezus nieustannie powtarzał, że nie przyszedł „znieść [Prawa], ale wypełnić" (Mt 5,17). Co więcej, pouczał swoich uczniów, że jeśli ich sprawiedliwość nie będzie większa od sprawiedliwości uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdą do królestwa niebieskiego, ale nie sposób chyba wątpić, że wypełniając Prawo i proroków, Jezus przeciwstawiał się uczonym w Piśmie i faryzeuszom nie tylko wtedy, gdy jadł z celnikami i grzesznikami, lecz także w innych sprawach, np. w przestrzeganiu szabatu (Mt 12,1-8//Mk 2,23-28//Łk 6,1-5). Kości zatem zostały rzucone dużo wcześniej, a chociaż zgodnie z kryteriami królestwa niebieskiego Jezus umarł jako sprawiedliwy, to jednak według zwyczajów miejscowego ludu idąc na krzyż, był winien złamania Prawa. Wreszcie przez Rzymian został ukrzyżowany jako przestępca polityczny. Możemy sobie wyobrazić mieszane uczucia udręki i ulgi panujące wśród odpowiedzialnych władz żydowskich. Nie możemy z całą pewnością wypowiadać się o motywach głównych sprawców, którzy byli zamieszani w śmierć Jezusa. W ogóle nie jesteśmy w stanie rozłożyć między nimi ciężaru winy.

Zarys ten ukazuje, jak tradycja pochodząca od Jezusa nabiera aktualności na tle historycznego ludu Bożego w Palestynie w czasie, kiedy Herod Agryppa był tetrarchą Galilei i Perei, Jan Chrzciciel głosił chrzest nawrócenia w dolinie Jordanu, a Poncjusz Piłat był prokuratorem Judei.

Charakter Jezusa

Czy patrząc z perspektywy czasu i na podstawie tego, co można potwierdzić badaniami historycznymi, można coś powiedzieć o charakterze Jezusa? Zawężając nasze badanie do samego sedna powiedzeń i czynów Jezusa, które, poza marginesem rozsądnej wątpliwości, można uznać za autentyczne, możemy wyciągnąć pewne wnioski.

Karcąc tych, którzy mieli poczucie własnej sprawiedliwości, i tych, którzy gorszyli się miłosierdziem Bożym okazywanym grzesznikom, Jezus częściowo ujawnił swoją osobowość. Jemu współcześni byli w stanie zrozumieć Jego troskę o bliźnich i wielu było nią poruszonych. Dostrzegali Jego przyjaźń z celnikami i grzesznikami oraz Jego troskę o wspólnotę. Ta pełna współczucia, lecz zarazem napawająca niepokojem i rewolucyjna postawa Jezusa była dynamicznym źródłem odkupieńczej mocy, która przeciwstawiała się próbom kształtowania ludzkiej egzystencji na wyłącznym gruncie przymierza Mojżeszowego przez ustalony porządek żydowskiej pobożności. To źródło odkupieńczej mocy dostarczyło również podstawy odrębnemu stylowi życia, który charakteryzuje się wychodzeniem naprzeciw odrzuconym z miłością, a nie ich potępieniem. Właśnie taka postawa, takie osobiste budowanie i odbudowywanie ich historycznej egzystencji, takie kształtowanie rzeczywistości ich ludzkiego środowiska i wiara, miłość, współczucie i radość, towarzyszące tej kreatywnej postawie podtrzymywały i nadały teologiczną głębię i orientację ich wspólnocie. Można więcej powiedzieć o Jezusie, lecz takie postrzeganie Jego działalności publicznej i charakteru prowadzi badacza do samego sedna tego, co można uznać za zasadnicze i zarazem za trwałe w Jezusie. Charakter Jezusa jest znakiem, który „wyrył" On na swoich uczniach, nie wyłączając celników i grzeszników, z którymi nawiązywał zażyłe relacje, zasiadając z nimi do wspólnego stołu. To właśnie członkowie tej wspólnoty chętnie słuchali Jezusa i pamiętali Jego słowa i czyny, a niektórzy z nich wzięli na siebie odpowiedzialność za spisanie i przekazanie wcześniejszym Kościołom takich autentycznych wypowiedzi Jezusa, jak te zawarte w Ewangeliach.

Charakter wspólnoty Jezusa

Pozostaje przedstawić, jak charakter wspólnoty, który ukształtował się po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, był w mniej dramatyczny sposób teologicznie formowany przez inne konflikty, z którymi spotykał się Jezus podczas swojej ziemskiej działalności. W sytuacjach, w których Jego uczniowie odnosili sukcesy i doznawali porażek, a chwała i wina, mierzone osiągnięciami, prowadziły do osobistych porównań i waśni, Jezus zachęcał ich, aby patrzyli na swoją pracę jak na pracę siewcy, który po prostu sieje. Ci, którzy sieją, ani nie wpadają w podniosły nastrój z powodu dobrych wyników, ani nie zniechęcają się z powodu marnych rezultatów. Ludzie sieją, lecz efekty nie zależą od nich samych. Kto wykonuje dzieło Boże, nie jest odpowiedzialny za to, jak inni na nie odpowiedzą. Uczeń Jezusa odpowiada tylko za to, czy wiernie wykonał swą pracę (Mt 13,3-9).

Żaden sukces Jezusa czy Jego uczniów nie mógł w pełni usunąć niepokoju niektórych wiernych, gdy mijały tygodnie i miesiące, a pełna odnowa suwerennych rządów Boga nad Izraelem wciąż się opóźniała. Chcąc zaradzić tej niepewności, która wynikała właśnie z owego opóźnienia, Jezus porównywał królestwo Boże do ziarnka gorczycy i zaczynu, aby przypomnieć uczniom, że wielkie rzeczy mają skromny początek (Mt 13,31-33//Łk 13,18-21//Mk 4,30-32), z czego można było wyciągnąć wniosek, że to, co wielkie i wspaniałe, może okazać się złudne (por. Mt 24,1-2). Jezus na przykładach wziętych z codziennego życia wielokrotnie powtarzał, że roztropnie jest mieć nadzieję i wierzyć, iż królestwo Boże nastanie, gdy miłość Boga zapanuje w życiu uczniów. Dlatego nie należy zaprzestać wołania do Boga: co Bóg obiecał swemu ludowi, zostanie spełnione, a co rozpoczął, doprowadzi do końca (por. Łk 18,1-8; 11,5-13; 14,28-33). I modlić się z nadzieją i wiarą w sercu:

Niech przyjdzie królestwo Twoje;
niech wola Twoja spełni się
na ziemi, tak jak i w niebie.
(Mt 6,10)

Sposób, w jaki mogą być rozumiane przypowieści Jezusa w kontekście Jego ziemskiej działalności, pozwala wyobrazić sobie, że w podobny sposób mógł tłumaczyć uczniom opóźnianie się nadejścia królestwa z pełną mocą eschatologiczną.

Prawdopodobnie był jeszcze dodatkowy czynnik, który rodził niepewność co do opóźniania się królestwa Bożego. Nie powinniśmy myśleć, że wszyscy uczniowie Jezusa byli w równym stopniu przekonani, że wypada Mu jadać z celnikami i grzesznikami. Jeśli niektórzy z nich uważali, że uczeni w Piśmie i faryzeusze być może mają rację, twierdząc, że Jezus naraża ich z powodu swych kontaktów z niesprawiedliwymi, to nietrudno sobie wyobrazić, że niepewność wśród uczniów mogła pogłębiać niepokojąca krytyka pochodząca od filarów żydowskiej pobożności. Zrozumiałe, że niektórzy uczniowie Jezusa mogliby wyrazić zastrzeżenia co do obecności w ich towarzystwie osób o wątpliwym charakterze. Przypowieść o pszenicy i chwaście (Mt 13,24-30) jest odpowiedzią na tego rodzaju obawę. Przypowieść tę można postrzegać jako *magna charta* dla Kościoła, ponieważ Jezus poucza w niej swoich uczniów, że to Bóg, a nie ludzie, w odpowiednim czasie oddzieli sprawiedliwych od niesprawiedliwych. Podobną naukę zawiera przypowieść o sieci (Mt 13,47-52). W tym przypadku królestwo Boże przyrównuje się do sieci zarzuconej w morze, w którym są zarówno dobre, jak i złe ryby. Jakiego spustoszenia dokonałby rybak, gdyby starał się sortować ryby w czasie połowu. Najlepiej zrobić to pod koniec dnia, po wyciągnięciu sieci na brzeg. To wzajemne zrozumienie we wspólnocie Jezusa, a więc przekonanie, że jej członkowie nie powinni się wzajemnie osądzać (por. Mt 7,1-5//Łk 6,37-38.41-42; por. Mk 4,24), jest istotnym znakiem Kościoła i oznacza, że wspólnota Kościoła będzie składać się zarówno z grzeszników, jak i świętych, jeśli pozostanie wierna temu przeświadczeniu.

Nie oznacza to, że nie ma żadnych norm etycznych, które charakteryzowałyby tę wspólnotę. Nauki etyczne głoszone przez Jezusa musiały wywrzeć głębokie wrażenie na Jego uczniach, ponieważ Kościół zarezerwował dla tego rodzaju powiedzeń ważne miejsce w najwcześniejszej tradycji o Jezusie i ponieważ ewangeliści, zwłaszcza Mateusz i Łukasz, przewidzieli dla tych nauk niezwykle ważne miejsce w swoich Ewangeliach. Nauka Jezusa o miłości nieprzyjaciół (Mt 5,43-48//Łk 6,27-28.32-36) jest chyba najważniejsza z całego Jego orędzia i prowadzi słuchacza do samej istoty Ewangelii. Jej podstawą jest natura samego Boga. Ponieważ Bóg okazuje miłość nawet swym nieprzyjaciołom, my powinniśmy okazywać ją swoim wrogom.

Znaczenie tej rekonstrukcji historycznej

Jaka jest wartość tej szczególnej rekonstrukcji? Z pewnością opinie będą różne. Podobnie jak każda rekonstrukcja historyczna życia Jezusa jest wypadkową świadomości historycznej, lektury Ewangelii i profesjonalnych metod naukowych, tak samo reakcja na tę rekonstrukcję będzie zależała od tego, co dla świadomości konkretnego czytelnika jest najważniejsze.

Wielu chrześcijan doświadcza demonicznych struktur ucisku w swoich społecznościach i odczuwa potrzebę ich obalenia. W takiej sytuacji społecznej i politycznej nie uznają spożywania wspólnych posiłków z grzesznikami za najlepszą metodę doprowadzenia do zmian społecznych. Dla nich, podobnie jak dla niektórych teologów wyzwolenia, bardziej atrakcyjna będzie Jezusowa konfrontacja z istniejącym stanem rzeczy i żądanie nastania prawego i sprawiedliwego królestwa Bożego.

Wielu innych coraz bardziej przyciąga jednak Martin Luter King jr. i arcybiskup Oscar Romero, a tego rodzaju rekonstrukcja jak ta mogła stać się dla nich bardzo potrzebnym impulsem. Czytelnicy ci zauważą, jak bardzo postępowanie Jezusa (a dokładnie zasiadanie do stołu z celnikami i grzesznikami) jest odpowiednie do ostatecznego zerwania ze słabnącą dyskryminacją społeczną opartą na gruncie rasowym, kulturowym, ideologicznym, a nawet religijnym. Jeśli przejmiemy się współczującą postawą dobrego Samarytanina wobec cudzoziemca, pozostawionego na wpół umarłego na skraju drogi i podobną współczującą postawą ojca wobec powracającego marnotrawnego syna, to może zacząć objawiać się pośród nas wielka wyzwalająca moc Ewangelii.

Jezus pouczał swoich uczniów, aby kochali nieprzyjaciół. Każda rekonstrukcja, która potknie się na tym fakcie, nie wytrzyma krytyki. Bóg jest miłością i miłość ta powinna być źródłem współczucia, służenia, podejmowania ryzyka dla drugiego człowieka; porzuceniem uprzywilejowanej pozycji siły i władzy i przejściem na stronę słabych i odrzuconych.

Historyk jako historyk może odzyskać jedynie fragment rzeczywistego Jezusa, który jednak, jak dowodzi tego właśnie ten fragment, nie różnił się, jak uważają niektórzy historycy, od Jezusa głoszonego przez Kościół. Rzeczywisty Jezus nie jest też tylko wielkim moralnym prekursorem męczenników politycznych. Rzeczywisty Jezus jest Zbawicielem, którego odkupieńcza śmierć całkowicie odwróciła bieg ludzkiej historii, a mianowicie od śmierci do życia, i zapowiada chwalebną przyszłość dla rodziny ludzkiej jako dzieci Bożych. Wszyscy święci i męczennicy Kościoła, w tym chrześcijanie tacy jak Romero i King, mają udział w odkupieńczej śmierci głównego męczennika za wiarę i świadczą o Jego nieprzerwanej władzy w świecie.

W tym właśnie kontekście historyk najlepiej może skupić się na tradycji, którą Paweł Apostoł przekazał swoim czytelnikom z Kościoła w Koryncie:

> Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: „To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę!" Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę!"
> (1 Kor 11,23b-25)

Jest to najwcześniejsza, z posiadanych przez nas, tradycja o „Wieczerzy Pańskiej". Przekaz o Jezusie, utożsamiającym swoje ciało z chlebem i swoją krew z kielichem, jest dokładnie potwierdzony przez paralelne tradycje zachowane w Ewangeliach Mateusza, Marka i Łukasza. (Por. artykuł o Eucharystii w Nowym Testamencie.) Ten dowód historyczny wskazuje, że Jezus świadomie pragnął, aby Jego śmierć została zrozumiana jako ofiara z siebie dla innych. Oto istota miłości. Oto miłość, która daje wolność. Fakt, że Jezus tak zechciał zinstytucjonalizować swoją odkupieńczą śmierć, pozostawia historykom Kościoła niewiele racjonalnych możliwości, oprócz tej, aby spojrzeć na Kościół, który żyje i działa i którego byt został ukonstytuowany przez Eucharystię, jako najistotniejsze dzieło naszego Zbawiciela.

tłum. Martyna Kulikowska

Jezus Chrystus w perspektywie teologii wyzwolenia
Jon Sobrino

O Jezusie Chrystusie można mówić jedynie z pewnej perspektywy, która choć konkretna i przez to samo bardzo ograniczona, może nas znacznie adekwatniej wprowadzić w całość Jego tajemnicy. W tym artykule przyjmujemy perspektywę latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, która bliska jest – jak sądzimy – perspektywie NT i z pewnością nieodzowna w rzeczywistości naszego świata. To zaś zakłada, że – po pierwsze – centralnym tematem tej teologii należy uczynić *królestwo Boże*, po drugie – za jej cel uznać *wyzwolenie* (ponieważ ze względu na nie teologia ta pojmuje siebie nie tylko jako teorię *praxis*, lecz także jako *intellectus amoris*) i po trzecie – w ubogim, będącym ofiarą tego świata widzieć jej *locus* teologiczny. Zobaczymy teraz, jak na gruncie owych założeń możemy dotrzeć do Jezusa Chrystusa.

1) Jezus z Nazaretu objawia się jako pozostający w konstytutywnej relacji do królestwa (*basileia*), i dlatego najpierw powinno się je starać zrozumieć z Jego perspektywy. Jezus jednak nigdy go nie definiuje i z tego powodu posłużymy się trzema drogami, aby dowiedzieć się, co myślał na temat królestwa.

Pierwsza droga jest *drogą pojęciową*, przy czym koniecznie trzeba założyć, że Jezus dziedziczy tradycję starotestamentową, choć ją koryguje i uzupełnia. Zgodnie z tym królestwo Boże jest rzeczywistością, na jaką człowiek odpowiada nadzieją, przejawiającą się w trzech wymiarach: a) w postaci nadziei historycznej, a nie tylko transcendentnej; b) w postaci nadziei popularnej, mającej charakter kolektywno-większościowy, która odpowiada na potrzeby większościowych grup ludzkich; c) w postaci nadziei zrodzonej z *praxis*, która ma nie tylko charakter wyczekiwania, ale jest także dialektyczna, skoro królestwo Boże nie wyrasta z *tabula rasa*, lecz pojawia się pośród anty-królestwa, będącego jego przeciwieństwem. A więc, mówiąc jeszcze ogólnie, królestwo jest rzeczywistością, w której możliwe jest dla Izraela godne i sprawiedliwe życie mimo odwiecznych, zewnętrznych i wewnętrznych doświadczeń ucisku i niepowodzeń, jakich doznawał w relacji do Boga i innych ludzi. Jezus do tej koncepcji jedynie dodaje, że królestwo Boże jest bliskie i że zbliża się dzięki łasce.

Druga droga jest *drogą adresata*. Najważniejszym aspektem królestwa Bożego jest fakt, że jest ono głoszone ubogim i ostatecznie wyłącznie ubogim. A ubogimi są wszyscy, którzy uginają się pod ciężarem życia, ponieważ w swym materialnym i społecznym wymiarze jest ono dla nich zbyt wielkim brzemieniem: to ci, którzy nie mają dostatecznych środków do życia. Jeśli królestwo Boże jest dla nich, to jest ono stronnicze – opowiadanie się po stronie ubogich jest autentyczną opcją samego Boga – a przede wszystkim jest królestwem życia. Odwołując się do słów Oscara Romero należy powiedzieć: „Minimum, którego powinniśmy bronić, jest życie, największy dar Boga".

Trzecia droga jest *drogą praxis* przy założeniu, że działalność Jezusa była na usługach królestwa Bożego. Jego uzdrowienia, wypędzanie demonów, przyjmowanie grzeszników, Jego przepowiadanie, a zwłaszcza przypowieści, świętowanie i posiłki ukazują, czym dla Jezusa było królestwo Boże: społeczeństwem i światem życia oraz wolności, światem wolnym od możnych, którzy podporządkowują sobie ubogich, światem, w którym nie ma już ludzi zepchniętych na margines i pogardzanych, lecz który ich gromadzi i w którym wszyscy, a zwłaszcza maluczcy, mogą świętować. Zgodnie z tym Jezus z Nazaretu zapowiada i zapoczątkowuje królestwo Boże. Ogólnie mówiąc, Jezus jest *prorokiem*, który skupia w sobie nadzieje większości, w tym przypadku ubogich z ludu, i swoje życie poświęca spełnieniu tych nadziei.

2) Jezus objawia się również w relacji absolutnego zawierzenia Bogu, który jest *Ojcem*, i okazuje absolutne posłuszeństwo Ojcu, który jest *Bogiem*. Jezus doświadcza Boga, jako dobrego Boga i nazywa Go *'Abba'*. Doświadcza zatem Boga, który nie budzi grozy swoim majestatem, lecz przyciąga swoją czułością i bliskością. Dlatego władza Jezusa nie polega na podporządkowaniu sobie innych, lecz na służeniu. Stąd także Jego wolność, która ma niewiele wspólnego z wolnością liberalną, jest wolnością, która stwarza dobro: „nie ma przeszkód w czynieniu dobra". Jezus wierzy w dobrego Boga i raduje się, że Bóg jest Bogiem. To właśnie głosi w przypowieściach o miłosierdziu, w których broni przed przeciwnikami swojej postawy łagodności wobec grzeszników, posługując się argumentem dobroci Bożej.

Jezus, tak bliski Ojcu, nie ma jednak żadnej władzy nad Ojcem, lecz jest Mu całkowicie poddany. Można mówić o pewnej przemianie Jezusa w czasie Jego życia: królestwo, Bóg, bycie uczniem, cuda oznaczają dla Jezusa coś innego na początku i na końcu Jego działalności. Jezus się zmienił, a zmiana ta nie dokonywała się spokojnie, lecz towarzyszyły jej pokusy i kryzysy (o charakterze bardziej symbolicznym, jak kuszenia na pustyni, i bardziej historycznym, jak kuszenia pod koniec Jego życia, kryzys galilejski). Także Jezus nie zna „dnia ani godziny" ani nie chce siłą zdobywać tej wiedzy. Całym swoim zachowaniem pokazuje, że pozwala Bogu być Bogiem.

Jeśli połączy się pokładanie ufności w Bogu, który jest *Ojcem*, z poddaniem się Ojcu, który jest *Bogiem*, to można w tym sensie mówić o wierze Jezusa Chrystusa. „Wszystko możliwe jest dla tego, kto wierzy" – powiada

Jezus o sobie samym w Ewangelii św. Marka (9,23). Jezus żył wiarą autentycznie i w pełni, mówi List do Hebrajczyków. Reasumując, Jezus jest *Synem*, który objawia się w osobowej relacji z Bogiem-Ojcem.

3) Pokusa tworzyła wewnętrzny klimat życia Jezusa, prześladowanie zaś – klimat zewnętrzny. Chociaż chronologia może nie być dokładna, według Ewangelii Marka herodianie i faryzeusze zmówili się przeciwko Niemu, aby Go zgładzić już na początku Jego działalności, po piątym sporze (Mk 3,6). Łukasz, wspominając być może miejscowe spory, opowiada, że po pierwszym wystąpieniu Jezusa w synagodze w Nazarecie chciano Go zrzucić z góry (Łk 4,25). Nie wnikając, co się wówczas naprawdę zdarzyło, można powiedzieć, że Jezus doświadcza prześladowania przez całe życie, nasilającego się, jak chce Ewangelia Łukasza, czy stałego, jak to przede wszystkim wynika z Ewangelii Jana.

Szczytowym punktem prześladowania jest skazanie Jezusa na śmierć. Arcykapłani skazują Go za bluźnierstwo (dodatek redakcyjny). Prawdziwym powodem było odrzucenie przez Jezusa idei zorganizowania społeczeństwa wokół świątyni („chce zburzyć świątynię" – religijne, polityczne, ekonomiczne i finansowe centrum), ponieważ jest ona narzędziem ucisku większości ludu. Wobec Piłata Jezus jest oskarżony jako polityczny agitator. Piłat jednak skazuje Go dopiero wówczas, kiedy zostaje postawiony przed alternatywą „Jezus albo Cezar". W tym przypadku Jezus, chociaż pośrednio, odrzuca *pax Romana*.

Śmierć Jezusa zatem pokazuje, że pośrednicy prawdziwego Boga i fałszywych bogów prowadzą z sobą walkę, mającą wykluczyć jednego z przeciwników: Jezus albo arcykapłani i Piłat. Za ich zaś sprawą toczy się podobna walka między bogami: Bóg życia albo bogowie ucisku. Jezus zostaje stracony przez bogów śmierci w obronie Boga życia. I taki sposób opisania Jego końca nie jest przypadkowy.

Całe swoje życie Jezus mówił o rzeczywistości prawdziwego Boga (czy ten Bóg pozwala, bądź nie pozwala, zrywać kłosy z cudzego pola, aby zaspokoić głód, co jest podstawowym prawem człowieka; Mt 12,1-8//Mk 2,23-28//Łk 6,1-5) i *demaskował prawdziwe oblicze* fałszywych bogów, tworów interesownej ludzkiej tradycji, jak tej chociażby, która nie pozwala – w imię Boga – pomagać rodzicom w potrzebie (Mk 7,10-13). Wszystko to doprowadziło Go do wygłoszenia tezy: „Nie można dwom panom służyć", tzn. Bogu i Mamonie, Bogu i bożkom.

Oznacza to, że Jezus należał do tych, którzy rozświetlają rzeczywistość Boga, był jednym z tych, którzy starali się nie tylko demitologizować boskość, lecz także pozbawiać fałszywych bogów charakteru idola. Jezus twierdzi, że bożki istnieją, są rzeczywistościami historycznymi, przybierającymi cechy boskości. Roszczą sobie prawo do wyłączności, samousprawiedliwienia i nietykalności. Ofiarują zbawienie swoim czcicielom w zamian za cześć i prawowierność, a przede wszystkim, jak mityczny Moloch, wymagają ofiar, by trwać (wszystko to nadal stanowi aktualną rzeczywistość). Dlatego Jezus domaga się *ortopraxis* w celu zwyciężenia bałwochwalstwa, o czym programowo świadczy opowiadanie o sądzie ostatecznym i przypowieść o dobrym Samarytaninie.

Za to wszystko Jezus zostaje skazany na śmierć krzyżową i choć praktycznie nie jesteśmy w stanie poznać żadnych szczegółów, wszystkie najstarsze relacje mówią, iż został opuszczony przez Boga. W każdym razie śmierć Jezusa nie jest śmiercią piękną; nie jest spokojną śmiercią Sokratesa czy euforyczną śmiercią niektórych męczenników i bohaterów. Jezus, reasumując, jest *cierpiącym Sługą* Pańskim, który umiera, dźwigając na sobie grzechy świata.

4) Po śmierci Jezusa na krzyżu uczniowie głoszą odważnie orędzie, które podajemy teraz w formie, w jakiej paradygmatycznie pojawiło się w pierwszych rozdziałach Dziejów Apostolskich: „(...) tego Męża (...) przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście. Lecz Bóg wskrzesił Go zerwawszy więzy śmierci" (Dz 2,22-34). W tym sformułowaniu głównym podmiotem jest Bóg, któremu odtąd przydane zostanie nowe imię: „(...) który to, co nie istnieje, powołuje do istnienia" (Rz 4,17). Jednakże zasadniczą sprawą jest pojmowanie tej akcji jako reakcji. Bóg reaguje na działanie istot ludzkich, na ich zabójstwo. Stąd można wywieść kilka istotnych myśli.

Po pierwsze, Bóg jest Bogiem, który wymierza sprawiedliwość: kat nie odniósł zwycięstwa nad ofiarą. Bóg bezpośrednio jest Bogiem ofiar, Bogiem stronniczym, ale z tej Jego stronniczości rozwinie się Jego uniwersalność. Po drugie, ofiary mogą mieć nadzieję, tak jak zresztą wszystkie istoty ludzkie, o ile w sposób analogiczny stają się podobne do ofiar. Wreszcie, po trzecie, objawia się prawda o Jezusie z Nazaretu. Jezus jest teraz uwielbiony (przemiana rzeczywistości w tradycji *Magnificat*): od ukrzyżowanego przez ludzi do przywróconego do życia przez Boga. Jezus jest osobą w tak niezwykle szczególny sposób związaną z Bogiem, że na końcu czasów powróci jako Syn Człowieczy, by sądzić i zebrać Izrael (tłumaczy to dynamikę przydawania Jezusowi tytułów godności, aby ukazać Jego szczególną tożsamość). Wreszcie, życie Jezusa jest prawdziwym życiem. Dlatego, reasumując, możemy powiedzieć, że w Jezusie objawiło się to, co *prawdziwie ludzkie*, i to, co *prawdziwie Boskie*.

5) Relacja z Jezusem, teraz zmartwychwstałym, przeobraża się w relację wiary. W sensie najradykalniejszym oznacza to, że wierzący ma żyć i działać tak jak Jezus, aż sama egzystencja chrześcijańska stanie się w życiu Jego uczniów wyrazem Jego życia i praktyki. Nie należy zapominać, że „pójście za Jezusem" ma wymiar epistemologiczny, tzn. że w „byciu" takim jak Jezus ujawnia się pewne z Nim powinowactwo, którego

świadomość jest nieodzowna, aby wyznać Jego inność wobec nas; od wierzącego wymaga się zatem pewnego skoku wiary.

Wiara ta zostaje wyrażona za pomocą pojęć, stosownie do teoretycznych modeli będących do dyspozycji, a więc zapożyczonych ze ST i z otaczających religii. Zostają zatem wykorzystane tytuły godności, dzięki którym Jezus zostaje nazwany, m.in. Arcykapłanem, Mesjaszem, Panem, Synem Bożym/Sługą, Słowem. W analizie tych tytułów jest jednak rzeczą istotną uchwycenie podwójnego procesu. Z jednej strony, chcąc dać wyraz szczególnemu charakterowi Jezusa, odnosi się do Niego jakiś specjalny tytuł, np.: „Jezus Chrystus jest Panem" (Flp 2,11; por. Rz 10,9; 1 Kor 12,3), ale z drugiej strony nie można założyć, że już wiadomo, co przed Jezusem znaczyło powiedzenie, że ktoś jest „Panem". Dlatego NT w istocie ujawnia treść (prawdę) tych tytułów, twierdząc: „Być Panem? To Jezus". W ten sposób stopniowo tytuły te zaczęły potwierdzać nie tylko to, co później będzie nazywane człowieczeństwem i boskością Chrystusa, lecz także jaka była natura Jezusowego bycia prawdziwym człowiekiem i prawdziwym Bogiem. W tym sensie musi ulec przeformułowaniu język dogmatyczny, powinniśmy bowiem nie tylko twierdzić, że Jezus jest *vere homo* i *vere Deus*, jak gdyby spełniał warunki tego, co według nas oznacza bycie istotą ludzką i bycie Bogiem, lecz musimy utrzymywać, że Jezus jest *homo verus* i *Deus verus*, czyli nie dającym się pomyśleć, gorszącym i błogosławionym objawieniem tego, co ludzkie, i tego, co Boskie.

6) To, o czym mówiliśmy na gruncie życia i losu Jezusa z Nazaretu, może posłużyć w przeobrażeniu nas dzięki wierze w Chrystusa. Przede wszystkim musimy naśladować Jezusa, aby mogło wzrastać przeświadczenie, że dzięki takiemu tworzeniu historii, a więc opowiadania się po stronie ofiar, życie ma „większy" sens, a historia „więcej" daje z siebie. Ujmując rzecz w języku teologicznym – może wzrastać przeświadczenie, że dzięki naśladowaniu Jezusa podążamy ku Bogu, ostatecznej tajemnicy.

Po drugie, musimy tak jak Jezus, dokonać podstawowego i teologicznego wyboru opcji na rzecz ubogich i ofiar tego świata, które w sposób co prawda pośredni, lecz efektywny rzucają światło na to, kim jest ów Jezus, który transcendentalnie im się oddaje.

Wreszcie – skoro jesteśmy „ułomnymi przykładami bycia Chrystusem", mówiąc językiem Karla Rahnera – powinniśmy kształtować w naszym własnym życiu życie Jezusa (najistotniejsze dzieło w rozumieniu Pawła i Jana). A więc musimy być (arcy)kapłanami jak On, pomagając zbliżać się Bogu do ludzi i ludziom do Boga dzięki miłosierdziu, wierności i poświęceniu – i to bez względu na przynależność do takiej czy innej rasy, narodu lub kultury czy fakt bycia mężczyzną czy kobietą (Ga 3,27). Powinniśmy być „chrześcijanami" i dlatego musimy dokonać „re-mesjanizacji" Chrystusa Mesjasza (znaczący paradoks), aby nie stał się On tylko imieniem, które jedynie coś znaczy, ale nie oznacza już „Tego, który skupia nadzieję ludów", Tego, którego teologia wyzwolenia nazwała właśnie „Wyzwolicielem". Powinniśmy też pozwolić, aby kształtował nas Pan, ale zarazem powinniśmy Go uczynić Panem historii. W naszym świecie nie jest rzeczą oczywistą, że jest On Panem historii, co z konieczności prowadzi nas do problemu zła i teodycei. Czyniąc nas bowiem swym ciałem w historii, uczynił też nas odpowiedzialnymi za odpowiedzi na pytanie teodycei. Powinniśmy upodobnić się do Syna, w którym objawiły się zamysły Boga, i być gotowi do przyjęcia postaci sługi. Powinniśmy być słowem, sakramentem Boga dla innych i *euangelion*, dobrą nowiną dla ubogich.

Reasumując, wyznawać Jezusa jako prawdziwego człowieka, przez którego objawił się prawdziwy Bóg, to problem teoretyczny, który jednak ostatecznie rozjaśnia się tylko w praktyce; tzn. w naszym historycznym czasie i metodami stosownymi dla naszych czasów działamy tak jak Jezus. Tym sposobem także my możemy stać się obecnie wyzwolicielami ubogich naszych czasów.

tłum. Ewa Burska

Jezus Chrystus
Jezus historyczny a Chrystus wiary
Maria Clara Lucchetti Bingemer

Wiara chrześcijańska jest w istocie wiarą w Jezusa Chrystusa. W centrum doświadczenia wiary chrześcijańskiej jest osoba Jezusa z Nazaretu, w którym pierwotna wspólnota uznała i wyznała Chrystusa Boga, wywyższonego Pana, zasiadającego po prawicy Ojca.

Naszym celem jest, po pierwsze, refleksja nad jednością i napięciem między Jezusem historycznym a Chrystusem wiary, aby wypracować jasną ideę tożsamości Jezusa Chrystusa, po drugie – refleksja nad niektórymi tytułami, które pierwsze pokolenie chrześcijan nadało Jezusowi i które w pośredni sposób prowadzą do odsłonięcia w pewnym stopniu Jego tajemnicy, i po trzecie – wyciągnięcie wniosków, do jakiego stopnia osoba Jezusa Chrystusa jest ważna dla chrześcijańskiego i eklezjalnego życia dzisiaj.

Chrystus wiary: punkt, przez który przebiega napięcie

Pytanie o historyczność postaci Jezusa ma podstawowe znaczenie dla chrystologii, ale historyczność ta jest rozpoznawana w historycznie usytuowanej wspólnocie wierzących.

Chrystologia nie rozwija się jednak tylko konceptualnie i spekulatywnie. Dlatego wyłącznie historyczna i krytyczna metoda pozytywna nie oddaje całej złożoności postaci Jezusa z Nazaretu i Jego znaczenia dla chrześcijańskiej wiary i teologii. Wysiłek wspólnoty, zmierzający do sformułowania na swój sposób – uwarunkowany społecznymi i kulturowymi czynnikami – doświadczenia swej relacji z Jezusem Chrystusem, wyraża znaczenie i dzieła Jezusa i zarazem definiuje chrześcijańskie istnienie wspólnoty. Mamy do czynienia ze swego rodzaju relacją nierozłączności Jezusa Chrystusa i Jego świadków, która wpływa na kierunki rozwoju wiary w Niego i na jej późniejszą refleksję, czyli chrystologię.

Na tej podstawie możemy zatem powiedzieć, że całe nowotestamentowe objawienie przenika dialektyczne napięcie między „Jezusem Chrystusem" a „wywyższonym Panem" – napięcie postrzegane, będące przedmiotem wiary i objawione ustami świadków wyznających wiarę w Niego. Tego, o którym „usłyszeliśmy (...), co ujrzeliśmy własnymi oczami (...) i czego dotykały nasze ręce" (1 J 1,1), historycznej postaci Syna Maryi, Syna cieśli, którego rodzina była znana mieszkańcom miasteczka, który umarł na krzyżu, nie można odłączyć od Tego, który objawił się jako zmartwychwstały w chwale, obdarzony mocą Bożą i autorytetem Bożym.

Chrystus wiary nie jest jednak pojęciem chrystologicznym, które jest przeciwstawne pojęciu Jezusa historycznego, lecz pojęciem, które je integruje i przyjmuje w jego pełni. Dynamiczna jedność między Jezusem historycznym a zmartwychwstałym i uwielbionym Panem, zasiadającym po prawicy Ojca – to właśnie jest Chrystus wiary, wyznawany ustami świadków, „którzy widzieli i dają świadectwo", centralna postać Ewangelii i całego NT.

Ewangelie nie są biografiami, a NT jako całość nie jest jedynie dokumentem historycznym. Autorzy nowotestamentowi na historycznej, rzeczywistej i autentycznej podstawie przedstawiają – z perspektywy wiary – swoją interpretację historycznych i transcendentnych faktów, które naznaczyły życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Dlatego zbliżyć się do Niego oznacza zbliżyć się do tajemnicy Jego osoby, Jego postaci i w każdym historycznym i kulturowym momencie życia ludzkości odczuwać jej wyzwanie.

Ponieważ Jezus Chrystus nie jest zwykłą postacią historyczną, jedną z wielu, przeto jest punktem odniesienia dla wszystkich osób, wszystkich czasów i miejsc. Ponieważ nie jest On jedynie projekcją wczesnych wspólnot, lecz jest głęboko zakorzeniony w historii, może konkretnie pomóc każdemu mężczyźnie i każdej kobiecie włączyć się w historyczną rzeczywistość w określonych uwarunkowaniach przestrzenno-czasowych. Imiona i tytuły, jakimi świadkowie nazywali Tego, którego wyznawali jako swego Pana, mogą nam pomóc zrozumieć coś więcej z Jego fascynującej i złożonej tożsamości.

Niektóre tytuły pomocne w uznaniu Jezusa Chrystusa

Świadkowie pierwszej godziny musieli znaleźć imiona i tytuły, aby głosić tajemniczą tożsamość owego człowieka, z którym pewnego dnia się spotkali i z powodu którego całe ich dotychczasowe życie uległo zmianie. Chociaż ograniczeni ramami tego artykułu nie możemy zanalizować wszystkich tych tytułów, dość licznych, to jednak wskażemy na te, które mogą nam pomóc w lepszym poznaniu tajemnicy Jezusa, kryjącej w sobie owocne napięcie między historią i interpretacją.

1) Jezus Mesjasz (= Chrystus – *ho christos*; *Christus* jest łacińską formą greckiego *christos*). Słowo to odpowiada hebrajskiemu *masziah* i określa osobę, która została uroczyście namaszczona do pełnienia jakiejś funkcji. *Messias* to zhellenizowana forma hebrajskiego słowa, która pojawia się w greckim NT tylko dwa razy i tylko u Jana (J 1,41; 4,25). Ten sam ewangelista dwa razy tłumaczy to słowo jako *christos*; i w obu przypadkach odnosi się ono do Jezusa z Nazaretu. Istotny, jeśli chodzi o użycie słowa *christos* w NT, jest fakt, że nowotestamentowe świadectwo odnoszące się do Jezusa z Nazaretu jest świadomie „chrystologiczne", choć różni się tylko w szczegółach od oczekiwania na Mesjasza w judaizmie owych czasów. Zawsze kiedy mówimy o Jezusie NT, mamy na myśli Jezusa jako Chrystusa, Mesjasza. Rozumie się więc samo przez się, że w całym NT mesjanizm nie występuje już pod znakiem oczekiwania, lecz spełnienia. Wszędzie jest mowa o wydarzeniu Chrystusa przy użyciu czasowników w czasie przeszłym. Oczywiście, spojrzenie ewangelisty kieruje się także ku przyszłości, niejednokrotnie z wielkim natężeniem. Jednakże Ten, na którego się czeka jak na kogoś, kto ma przyjść, jest w rzeczywistości kimś, kto powraca; nie jest kimś nieznanym, lecz tak znanym swoim bliskim, którzy oczekują Go z niecierpliwością, jak oni są Mu znani (por. J 10,4, przypowieść o Dobrym Pasterzu).

Imię Jezusa Chrystusa obejmuje w rozumieniu wiary chrześcijańskiej znacznie więcej niż mesjański charakter Jezusa z Nazaretu, w którym Bóg wypełnił obietnice dane ludowi Izraela. W perspektywie NT całe zbawienie, jakie Bóg zamierzył i przygotował dla świata, związane jest z Jezusem jako Chrystusem. I jeśli Chrystus – tytuł honorowy – stał się konstytutywną częścią imienia Jezus, to dlatego, że tytuł ten wyraża istotny aspekt Jego zaistnienia w historii, który zarazem i nieodwołalnie zakładał pojmowanie Jego dzieła jako czynów pośrednika zbawienia. Odnosi się to także do Jego posłusznego poddania się woli Boga, którego sam nazywał '*Abba'*. Tym samym przyjęcie przez Jezusa swego mesjańskiego powołania oznacza dla kerygmatu pierwszych wspólnot chrześcijańskich Jego drogę na krzyż, Jego zmartwychwstanie i wywyższenie. Jezus Chrystus nie jest mesjaszem triumfalnym; najpełniejszym wyrazem Jego mesjańskiego charakteru jest tzw. hymn chrystologiczny, który Paweł włączył do Listu do Filipian (2,5nn.). Paweł opisuje w nim drogę Jezusa w kategoriach kenozy, czyli wyniszczenia, i posłuszeństwa aż do Jego wyniesienia po prawicy Boga.

Dla wspólnoty kościelnej podstawowe znaczenie ma dostrzeżenie i niezbaczanie z drogi, której doświadczał Jezus z Nazaretu w czasie swego ziemskiego życia. Ten etap Jego życia charakteryzuje samoogołocenie i służba. Wspólnota kościelna w swej ziemskiej wędrówce przestrzega zatem postaw, priorytetów, zachowań i przepowiadania Jezusa, mających dla niej wartość paradygmatyczną. I choć nie chodzi o dosłowne naśladowanie Jezusa, lecz o twórcze i nowe *podążanie* za Nim, wspólnota ta czuje, że prowadzi ją ten sam Duch, który był natchnieniem dla Jezusa podczas Jego ziemskiego życia, jeśli nawet okoliczności, w jakich to naśladowanie Jezusa ma miejsce, codziennie mogą ulegać zmianie.

Mesjanizm Jezusa Chrystusa nie jest czymś, co można by całkowicie zamknąć w teraźniejszości, w której już dokonało się wypełnienie obietnic danych przez Boga narodowi wybranemu, i przypomina nam, że powinniśmy żyć, spoglądając stale ku przyszłości, ku temu, co ma nadejść, skoro o Mesjaszu z taką żarliwością i lękiem oczekiwanym przez lud wiara chrześcijańska głosi, że nie tylko już przyszedł, ale także że przyjdzie ponownie w chwale. Dlatego egzystencja chrześcijańska w świetle mesjanizmu Jezusa powołana jest do tego, by być stałą proklamacją Dobrej Nowiny, iż Ten, który już przyszedł, przyjdzie i pozna swoich, i że również oni Go poznają. Tymczasem należy starać się iść za Nim, naśladując Go w Jego posłuszeństwie, pokorze, w ciągłej i bezinteresownej służbie.

2) Jezus Pan (= *kyrios,* greckie słowo, oznaczające rodzaj władzy, która jest legalna i cieszy się uznanym autorytetem). Określanie Jezusa jako *kyrios* oznacza, że w taki właśnie sposób zwracano się do Niego w czasie Jego życia na ziemi. Możliwe odniesienie do tytułu *rabbi* („mój nauczyciel") implikuje uznanie w Jego osobie Pana, ale także gotowość do okazywania Mu posłuszeństwa (por. Mt 7,21; 21,29nn.; Łk 6,46). Tytuł ten sytuuje Jezusa ponad ludzkimi i religijnymi instytucjami, takimi jak szabat, i przydaje słowom ziemskiego Jezusa niekwestionowany w przeświadczeniu wspólnoty autorytet nawet po Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Wzywanie Jezusa w wierze jako *kyrios,* zapoczątkowane głównie w przed-Pawłowych wspólnotach hellenistycznych, oznacza, że wspólnota nowotestamentowa poddaje się swemu Panu, wyznając zarazem, że jest On władcą świata (por. Rz 10,9a; 1 Kor 12,3; Flp 2,11). *Kyrios* uwielbiony, Jezus Chrystus panuje nad całą ludzkością i kosmosem. Przed Nim zgina się kolano każdej istoty ziemskiej, ponieważ oddając Mu cześć, wielbią samego Boga Ojca, po którego prawicy zasiada (Ef 1,20; 1 P 3,22). Dlatego Jezus Chrystus otrzymuje te same tytuły co Bóg (por. 1 Tm 6,15; por. Dn 2,47). A więc już w epoce nowotestamentowej pojawia się idea, choć jeszcze nie pogłębiona i w pełni rozwinięta, relacji Jezusa Chrystusa do Boga Ojca. NT będzie stanowił podstawę, na której później zostanie wypracowana nauka Kościoła o Trójcy Świętej.

Niemniej jednak w głoszeniu Jezusa Chrystusa jako Pana zawiera się coś szczególnego, co odróżnia władzę Chrystusa od innych i dopełnia obraz Pana, będącego centrum wiary chrześcijańskiej od początku aż do naszych dni. *Panowania* Jezusa Chrystusa nie można odłączyć od Jego *służby*. Uwielbiony Pan jest także Sługą Pańskim, i to właśnie z powodu Jego statusu sługi może być głoszony jako Pan. Pojęcie sługi, obecne np. w Mk 10,44, niewątpliwie nawiązuje do Iz 53 jako tła, a więc implikuje pojęcie '*ebed JHWH*, stanowiące ośrodek zainteresowania pieśni o Słudze Pańskim, które stosownie do starożytnej tradycji odniesiono do Jezusa. Temat

ten przewija się w Ewangeliach synoptycznych, chociaż wielokrotnie słowo „sługa" (*dulos*, *pais*) zastępuje w nich słowo „syn" (*hyios*) (por. Mk 1,11 par. – chrzest; Mk 9,7 – przemienienie). W Ewangelii Jana Jezusa nie nazywa się sługą (*pais* czy *dulos*), lecz synem (*hyios*). Niemniej jednak, zgodnie z okolicznościami Ewangelii, także w niej występuje motyw sługi (por. J 13,4nn.: umycie przez Jezusa w przeddzień swojej męki nóg apostołom, a więc wykonanie posługi należącej do obowiązków niewolnika. Ponadto przedstawienie Jezusa w Ewangelii Jana jako baranka Bożego (*amnos tu theu*) oczywiście nawiązuje do Sługi Pańskiego z Iz 53, który „nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony" (por. w. 4-7)). Jezusa nie tylko porównuje się do baranka, lecz On sam *jest* Barankiem Bożym (por. J 1,29.36; Dz 8,32; 1 P 1,19). To przedstawienie Jezusa jako Baranka Bożego ma potrójne znaczenie: a) Dz 8,32 – podkreśla Jego cierpliwość w cierpieniu; b) 1 P 1,19 – dzięki wyrażeniom „niepokalany i bez zmazy" akcentuje bezgrzeszność i doskonałość ofiary Jezusa; c) J 1,29.36 – uwypukla odkupieńczą moc śmierci Jezusa, która gładzi, czyli zmazuje, grzech świata.

I tak Jezus Chrystus, Pan uwielbiony, zasiadający po prawicy Boga Ojca, jest też sługą, który wyzbywa się chwalebnych prerogatyw związanych ze swoim boskim stanem i wstępuje na drogę posłuszeństwa, która doprowadzi Go do ofiary krzyżowej (por. Flp 2,5nn.); jest Barankiem Bożym, który gładzi grzechy świata (J 1,29.36; Dz 8,32; 1 P 1,19). Dla wszystkich chrześcijan oznacza to, że wstąpienie na drogę Jezusa Chrystusa nieuchronnie łączy się z naśladowaniem Jego posłuszeństwa, Jego pokornej służby, Jego wierności wobec *'Abba*' (Ojca) aż do śmierci na krzyżu, Jego miłości do braci aż do oddania za nich życia. I tylko pod tym warunkiem chrześcijanie będą mogli uczestniczyć w Jego chwale w stopniu, jaki określi to nieskończona mądrość i władza Boga.

Jezus Chrystus: Zbawca w teraźniejszości i w przyszłości

Postać Jezusa Chrystusa w NT nieustannie jednoczy teraźniejszość i przyszłość. Nie jest to postać dualistyczna, zamknięta w przeciwieństwie między tym, co ziemskie, a tym, co niebieskie. W osobie Jezusa Chrystusa znajdują ostateczne pojednanie i szczęśliwą syntezę Bóg i ludzkość, Słowo i doskonałe słuchanie, historia i interpretacja wiary, ziemia i niebo, ciało i duch. W konsekwencji jedno i jedyne zbawienie już jest w pełni obecne, oddziałując na ciało każdej jednostki i je zbawiając, i czyniąc je częścią społeczeństwa i Kościoła, ale jest ono także obietnicą eschatologiczną. I podobnie jak pierwsze stworzenie, dokonane przez Boga w Jezusie, zawsze jest obecne, tak i niebo jest już obecne na ziemi, jako że jest ona ostatecznie zagarnięta przez niebo we wcieleniu Słowa. A więc ziemia także zostanie w eschatologicznej perspektywie przemieniona przez to, co już zostało dane we wcieleniu, życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, i to dzięki Jego obecności, ustanawiającej nowy rodzaj relacji i zapoczątkowującej nowy kosmos. Chodzi o świat, w którym Uczta eucharystyczna gromadzi wszystkich w braterskiej wymianie, dającej każdemu udział w niej bez szkody dla innych. Metafora uczty w doskonały sposób pokazuje, czym jest zbawienie w Jezusie Chrystusie, jako że w Nim objawia się nie tylko to, czego Bóg pragnie dla człowieka i co dla niego robi, lecz i to, czym jest sam Bóg, tajemnica komunii, która w osobie Jezusa Chrystusa przyciąga i umożliwia głęboką komunię z Bogiem. Zbawienie to dokonuje się w świecie, w którym toczą się konflikty i istnieje śmierć, i dlatego jego oznaki zbawcze wielokrotnie są niepewne i kruche. Niemniej jednak patrząc na Jezusa, możemy podjąć ciężki bój i bezpardonową walkę w tym samym duchu Sługi Bożego, który ogołocił samego siebie i stał się posłuszny aż do śmierci, przyjmując na siebie przemoc i grzech tego świata. W ten sposób chrześcijanie będą dość silni, aby stać mocno na nogach zanurzonych w teraźniejszości, lecz z oczami pełnymi nadziei, zwróconymi ku horyzontowi, który w całości wypełnia postać Jezusa Chrystusa.

tłum. Ewa Burska

Jezus Chrystus
Mesjasz i Syn Boży
Jean Galot

Z perspektywy wiary chrześcijańskiej imię Jezusa Chrystusa zawiera w sobie wszystko, co starały się zapowiedzieć pisma ST i wszystko, co stawiają nam przed oczami pisma NT. Bez Jezusa Chrystusa nie byłoby żadnego chrześcijańskiego komentarza biblijnego, gdyż wierzymy, że Biblia chrześcijańska istnieje tylko dla Niego i tylko od Niego czerpie całą prawdę.

Prolog Ewangelii Jana pozwala nam kontemplować Jezusa Chrystusa jako serce i syntezę objawienia. Przedstawia nam Go w Jego zrodzeniu w wieczności, aby Go następnie ukazać w Jego przyjściu do naszego czasu: „Na początku było Słowo (...) A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas" (1,1-14). Jest Słowem, w którym wszystkie słowa Pisma zyskują sens i wartość.

Tym Słowem, jak uściśla Prolog, jest jednorodzony Syn Ojca, przez którego jesteśmy napełnieni łaską i prawdą. Ten Syn, zwrócony ku Ojcu w wiecznej kontemplacji, pozwolił nam oglądać Boga; wprowadził nas w tajemnicę Boga.

Słowo to nieskończenie przewyższa wszystkie wcześniej wypowiedziane słowa, gdyż: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna" (Hbr 1,1-2).

Nie wszyscy współcześni Jezusowi pojęli różnicę między tymi dwoma objawieniami. Jezus, zgodnie z Czwartą Ewangelią, przedstawiał siebie jako Boską osobę Syna, który został posłany przez Ojca i który wszystko od Niego otrzymuje. Objawiał swą moc Boską, czyniąc wiele cudów, których dokonywał w swoim własnym imieniu. Sam siebie nazywał „Synem Człowieczym", tajemniczą postacią, która zstąpiła z nieba, choć ma całą konkretną rzeczywistość istoty ludzkiej. W swej modlitwie zwracał się do Boga Ojca jako „Abba", z przekonaniem o pełnej z Nim zażyłości przypominającej bliskość, jaka istnieje między dzieckiem i jego ojcem. Nazywał siebie Dobrym Pasterzem, w tym sensie, w jakim Bóg został uznany za pasterza swego ludu. Dawał do zrozumienia, że przyszedł jako oblubieniec, nawiązując w ten sposób do biblijnego obrazu zaślubin JHWH z Jego ludem, tak że uczniowie mogli być nazywani przyjaciółmi pana młodego i mieli radować się Jego obecnością. Przemawiał z najwyższym autorytetem, z autorytetem właściwym Bogu, i formułował przykazania, które zmieniały i przewyższały doskonałością przykazania otrzymane z góry w Starym Przymierzu: „Słyszeliście (...) A Ja wam powiadam (...)" (Mt 5,20-48). Utrzymywał, że w Nim mieszka mądrość Boża (Mt 11,19; 12,42).

Kiedy jednak zadał uczniom pytanie: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?" (Mt 16,13), odpowiedź na nie dowiodła, że najczęściej brano Go po prostu za jednego z proroków. Odpowiedź tę Jezus uznał jednak za niewystarczającą, gdyż sam stawia następne pytanie, wymagające zajęcia stanowiska przez uczniów: „A wy za kogo Mnie uważacie?" Odpowiedź Szymona, rzecznika Dwunastu, jest zgodna z oczekiwaniami Mistrza: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego" (Mt 16,16). W ten sposób zostaje wypowiedziane pierwsze wyznanie wiary, które jest rezultatem świadectwa, jakie złożył Jezus o swojej tożsamości, zwłaszcza wobec tych, którym została dana „tajemnica królestwa Bożego" (Mk 4,11), oraz o szczególnym objawieniu, jakiego udzielił Mu Ojciec. Jezus jest „Chrystusem", Mesjaszem – nie jakimkolwiek mesjaszem, lecz Mesjaszem, który jest Synem Boga.

To wyznanie wiary, natychmiast zaaprobowane przez Jezusa, stanie się trwałym i ostatecznym wyznaniem wiary Kościoła. Ewangelia Marka zostaje przedstawiona jako Ewangelia „o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym" (1,1), a Jan stwierdza, że pisze, „abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego" (20,31).

Jezus, objawiając się jako Syn, daje do zrozumienia, że wszystko otrzymał od Ojca i że posiada wszystko, co należy do Ojca. Podobieństwo jest tak doskonałe, że zobaczyć Jezusa znaczy zobaczyć Ojca (por. J 14,9). Nierozerwalnej jedności, jaką stanowi z Ojcem, niczego nie brakuje: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10,30).

W tej jedności z Ojcem objawia się Jezus jako Bóg. Będąc Synem, przypisuje sobie imię Boga, objawione niegdyś Mojżeszowi: „Jestem" (Wj 3,14). Nie waha się rościć sobie prawa do tego imienia jako ten, który był przed przyjściem Abrahama: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: zanim Abraham stał się, JA JESTEM" (J 8,58).

To imię Boga odnosi Jezus też do siebie, gdy daje najwyższe świadectwo o swej tożsamości podczas procesu przed Sanhedrynem. Nie tylko przyznaje rację najwyższemu kapłanowi, który zadał pytanie: „Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?", ale odpowiada mu w sposób najprostszy i najbardziej uroczysty, powtarzając imię Boga: „Ja jestem" (Mk 14,62). Tym samym usuwa wszelką niejasność, o czym świadczy reakcja Kajfasza, który oskarża Go o bluźnierstwo. Powtarzając to imię, Jezus daje do zrozumienia, że mimo bezpośredniego niebezpieczeństwa, jakie nad Nim zawisło, będzie z pewnością istniał przez całą wieczność. Natychmiast zresztą

zapowiada rychłe przyjście Syna Człowieczego, który rozjaśni przyszłość ludzkości, ustanawiając pośród niej swoje królestwo.

Świadectwo, które pociąga za sobą wyrok skazujący, zostaje oczywiście potwierdzone przez Boga w rozstrzygającym wydarzeniu, jakim było zmartwychwstanie. Zbawiciel, ukazując się jako żyjący swoim uczniom, pozwala im oglądać swoje teraz chwalebne ciało, pokryte ranami na dłoniach i na stopach. „To Ja jestem", mówi im, wypowiadając po raz kolejny: „Jestem" (Łk 24,39). Co więcej, owo „Ja Jestem" Zmartwychwstałego będzie odtąd towarzyszyć uczniom w ich codziennym życiu: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,20). Owo „Ja jestem" będzie kierować dziejami ludzkości aż po ich kres.

Zapewnienie o nieustannej obecności, jakie Jezus daje uczniom i Kościołowi, ukazuje zasadniczy zamysł miłości ożywiającej objawienie „Ja jestem". Objawienie Bytu jest tożsame z objawieniem Miłości. Stwierdzenie „Ja jestem", skierowane do przedstawicieli religii żydowskiej, jest zrodzone przez miłość gotową narazić się na śmierć i złożyć siebie w ofierze.

Syn został posłany przez Ojca nie tylko z misją objawienia. Przyszedł na ziemię, aby dokonać dzieła wyzwolenia: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu" (Mk 10,45; Mt 20,28). O Jego służebnej postawie świadczy już „ciche i pokorne" serce (Mt 11,29), ale służba ta znajduje najpełniejszy wyraz w postępowaniu Syna Człowieczego, gotowego złożyć w darze swoje życie. W ten sposób dowodzi pełni swej miłości: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich" (J 15,13).

Zbawcza miłość ma swój początek w Ojcu; to Ojciec daje swego Syna, posyłając Go „jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy" (1 J 4,10). Heroiczna miłość Jezusa, która daje okup z własnego życia, aby wyjednać wyzwolenie ludzkości, wyraża to, co kryło się w zamyśle Ojca. Ci, których grzech uczynił „niewolnikami" (J 8,34), otrzymują od Syna prawdziwą wolność – wolność, która daje im udział w synostwie Bożym.

Miłość, gotowa do złożenia ofiary, odnosi zwycięstwo i dowodzi swej skuteczności w tajemnicy zmartwychwstania. Zmartwychwstały Chrystus rozlewa w ludzkiej społeczności nowe życie, które osiągnął mocą swojej ofiary; wprowadza to wznioślejsze życie w ludzkie serca przez Ducha Świętego. Gromadzi swój Kościół i za jego pośrednictwem przemienia przeznaczenie człowieka i świata.

Teraz Jezus spełnia daną przez siebie obietnicę: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie" (J 12,32). Przyciąga przez Ducha, aby zbudować swoje królestwo – królestwo, któremu przekazuje swoją miłość, synowską miłość do Ojca oraz powszechną i wzajemną miłość braterską. Przykazanie wzajemnej miłości, jakie pozostawił swoim uczniom, jest nowe, gdyż prosi ich, aby kochali siebie nawzajem tak, jak On sam ich umiłował, i wyklucza stawianie miłości jakichkolwiek ograniczeń czy barier.

Za pośrednictwem swego Kościoła Jezus pozwala nam wciąż na nowo przeżywać tajemnicę Jego odkupieńczego dzieła. Chciał, aby Jego uczniowie powtarzali na Jego pamiątkę obrzęd Ostatniej Wieczerzy. Przez działanie sakramentalne, w Eucharystii, ponownie dokonuje się pod postacią widzialnych znaków jedyna ofiara Jego męki. Wieczerza, podczas której Jezus daje siebie w swym Ciele i w swej Krwi, złożonych w ofierze i chwalebnych, karmi i poi wierzących, napełniając ich życiem Jego zmartwychwstania.

Słowa Jezusa wciąż oświecają wiarę tych, którzy w Niego wierzą, i wzbudzają wiarę w tych, którzy jeszcze nie uwierzyli. Jezus podkreślił bezwzględną wartość swej nauki: „Niebo i ziemia przeminą, ale słowa moje nie przeminą" (Mk 13,31). Posłannictwem Ducha Świętego jest przypominanie tych właśnie słów uczniom, aby mogli je zrozumieć, i prowadzenie ich do „całej prawdy" (J 16,13).

Duch Święty kierował wysiłkiem interpretacji słów powierzonych pamięci uczniów i życiu Kościoła. Pierwsze sobory powszechne pozostawiły nam wyznania wiary dotyczące tożsamości osoby Chrystusa.

Przeciwstawiając się błędowi Ariusza, który uważał Syna za stworzenie, Sobór Nicejski (325 r.) stwierdził, że Syn Boży nie jest stworzony, lecz zrodzony i że jest „współistotny" z Ojcem. Termin „współistotny" oznacza, że Syn jest Bogiem w tym samym stopniu co Ojciec i że wraz z Ojcem stanowi jedną substancję Boską. Bóstwo Jezusa Chrystusa potwierdził Sobór Efeski (431 r.), który uznał Maryję za Matkę Boga.

Sobór Chalcedoński (451 r.) wniósł dodatkowe uściślenie, oświadczając, że w Jezusie istnieje jedna osoba i dwie natury. Zgodnie z kontekstem tej deklaracji, osobą tą jest Boska osoba Syna. Dwiema naturami są natura Boska i natura ludzka. Sobór dokonał syntezy dwóch nurtów: teologii aleksandryjskiej, która podkreślała jedność i bóstwo Chrystusa, i teologii antiocheńskiej, która akcentowała dwoistość i człowieczeństwo Chrystusa. Przypisuje jedność osobie, a dwoistość naturom. Tym samym zabezpiecza prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa – człowieczeństwo, które zachowuje wszystkie swe właściwości, ponieważ dwie natury nie są z sobą zmieszane.

Nie miejsce tu na podjęcie dyskusji na temat wartości definicji z Chalcedonu, biorąc pod uwagę fakt, że użyte w definicji pojęcie osoby nie odpowiada naszej dzisiejszej koncepcji. Sobór nie zapożyczył swego pojęcia osoby od jakiejś określonej teorii filozoficznej, lecz zaczerpnął je po prostu z języka potocznego; nawet termin *hypostasis* („hipostaza"), łączony z częściej używanym terminem *prosopon* („osoba"), jest używany w tym

samym znaczeniu, choć z mocniejszym zabarwieniem ontologicznym. Sobór odwołał się do wspólnego doświadczenia, jakie ludzie mają o osobie, a mianowicie, że człowiek ma świadomość, iż jest osobą i żyje w relacjach z osobami. To wspólne doświadczenie jest powszechne i trwa przez wieki. Jest to dostateczny powód uznania w pełni jedności osoby w Chrystusie.

Definicje soborowe dostarczają nam wiarygodnych danych, dzięki którym możemy lepiej poznawać Chrystusa naszej wiary, tożsamego z Chrystusem historii. Stale nas one zachęcają do dalszego pogłębiania naszej wiary, które z kolei potrzebuje nieustannego odwoływania się do Pisma Świętego.

Prawdą jest, jak mówi List do Hebrajczyków, że „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki" (13,8), ale zarazem Chrystus jest zawsze nowy w tym sensie, że Jego obecność dla nas pozostaje wciąż otwarta na nowe odkrycia. Chrystus objawił się jako tajemnica, która przerasta wszelkie nasze ludzkie sformułowania i wszelkie nasze środki wyrazu. W tę właśnie tajemnicę chce wprowadzić nas ten nowy komentarz biblijny.

tłum. Agnieszka Kuryś

Życie Pawła Apostoła
Jerome Murphy-O'Connor

Młodość i wykształcenie

Paweł Apostoł był niemal dokładnie współczesnym Jezusowi z Nazaretu. Biorąc pod uwagę konwencje, jakie obowiązywały w czasach Pawła, fakt, że w liście napisanym około 53 r. po Chr. (Flm 9) mówi o sobie jako o „starym", oznacza, iż miał wówczas około sześćdziesięciu lat. Jego uroczyste zapewnienia o swej żydowskiej tożsamości (1 Kor 11,22; Flp 3,5; Rz 11,1) każą przypuszczać, że pochodził z diaspory i nie ma powodów odrzucać twierdzenia Łukasza, że Paweł urodził się w Tarsie w Cylicji (Dz 22,3).

Według Hieronima (*Komentarz do Listu św. Pawła do Filemona* w. 23-24; *Sławni mężowie* 5), jego rodzice zostali zesłani przez Rzymian do Cylicji z galilejskiej wioski Giszala. Źródło tej informacji pozostaje nieznane, ale dwie rzeczy wydają się potwierdzać jej wiarygodność, a mianowicie twierdzenie samego Pawła, że jest „Hebrajczykiem z Hebrajczyków" (Flp 3,5; 2 Kor 11,22), czyli Żydem mówiącym po aramejsku, oraz uwaga Łukasza, iż Paweł był obywatelem rzymskim z urodzenia (Dz 16,37; 22,25-29; 23,27). Mieszkańcy wiosek pewniej posługiwali się aramejskim niż greckim, a niewolnicy i jeńcy wojenni otrzymywali obywatelstwo rzymskie po wyzwoleniu ich przez obywateli rzymskich (Leg. ad Gai. 155). Paweł zatem odziedziczył zarówno język semicki, jak i międzynarodowo uznany status.

Skłonność Łukasza do silnego związania Pawła z Jerozolimą (Dz 1,8) podważa wiarygodność jego sugestii, że całe wykształcenie Paweł otrzymał w Świętym Mieście (Dz 22,3). Poziom jego świeckiego wykształcenia wskazuje, że zdobył je w Tarsie; tamtejsza szkoła cieszyła się powszechną renomą (Geogr. 14.5.13). Jego biegłość w retoryce zdradza gruntowne wykształcenie i długą praktykę. W tej właśnie szkole retoryki zetknąć się musiał z różnymi kierunkami filozofii greckiej, zwłaszcza ze stoicyzmem, jako że ich znajomość była nieodłącznym elementem intelektualnego wyposażenia każdego wykształconego człowieka.

W ciągu całego tego okresu formacyjnego Paweł uczęszczał również do synagogi w Tarsie, gdzie pogłębiał swą znajomość greckiej wersji Biblii i stykał się z tradycjami zhellenizowanego judaizmu, którego czołową postacią był współczesny mu Filon z Aleksandrii. Perspektywa ta wywarła ogromny wpływ na jego myśli.

Faryzeusz w Jerozolimie

Tylko w Jerozolimie mógł Paweł zetknąć się z faryzeuszami, do których przystąpił (Flp 3,6; Ga,14). Jako częściowo zasymilowany dwudziestoletni młodzieniec, który przybył do Jerozolimy, by szukać korzeni swojej wiary, stanowił znakomity narybek dla nauczycieli, wpajających swym słuchaczom doskonałe posłuszeństwo wobec Prawa. Całkowite oddanie, z jakim Paweł poświęcił się studiowaniu Prawa (Ga 1,14), może wyjaśniać, dlaczego nic nie wiedział o okazyjnym pobycie Jezusa w Jerozolimie w latach 28-30 po Chr. Zadowolenie z nieukrywanej doskonałości pozwala przypuszczać, że Paweł był żonaty. Jego współcześni uznawali słowa: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się" (Rdz 1,28) za wiążący nakaz, a młodzieńców między osiemnastym a dwudziestym rokiem życia uznawano za dojrzałych do małżeństwa (mAbot 5,21). Możliwość wykluczenia z zawarcia związku małżeńskiego (Jr 16,1) lub odroczenia małżeństwa (w przypadku Józefa Flawiusza i Filona) nie mogła odnosić się do młodego cudzoziemca, który pragnął wykazać się w rywalizacji w posłuszeństwie wobec nakazów religijnych. A jednak, jako misjonarz chrześcijański, Paweł występuje samotnie (1 Kor 7,8; por. też 9,5). Co się stało? Dlaczego nigdy nie wspomniał o swej żonie czy dzieciach?

Kwestie te pozostają taką samą nie rozwiązaną tajemnicą, jak powód, dla którego Paweł, jako jedyny spośród faryzeuszy prześladował Kościół w Jerozolimie. Oczywisty wniosek wypływający z listów, a mianowicie, że Paweł zaczął prześladować Kościół z własnej inicjatywy (Ga 1,13; Flp 3,6; 1 Kor 15,9), znajduje potwierdzenie w tekstach Łukasza (Dz 8,3; 9,1-2). Łukasz jednak nie wydaje się mieć racji, gdy pragnie uczynić z Pawła agenta saduceuszowskich arcykapłanów (Dz 9,1-2; 26,10). Nie tylko dlatego, że sojusz między faryzeuszami a saduceuszami nie wydaje się prawdopodobny, ale także z powodu ograniczenia zasięgu władzy przywódców żydowskich do terytorium właściwej Judei. Nie mogli przeto upoważniać Pawła do aresztowania ludzi w Damaszku, który był częścią rzymskiej prowincji Syrii. Słowa Łukasza należy więc traktować jako zabieg literacki, którego celem było przedstawienie Pawła najpierw jako doskonałego prześladowcy, a następnie jako idealnego apostoła.

Nawrócenie i jego konsekwencje

Niejasny jest powód, dla którego Paweł udał się do Damaszku. W pobliżu miasta nastąpiło jego spotkanie z Chrystusem (Ga 1,15-16; 1 Kor 9,1; 15,8), które radykalnie odmieniło jego życie (2 Kor 5,16). Uznanie przezeń faktu, że ukrzyżowany Jezus powstał z martwych, rzuciło zupełnie nowe światło na wszystko, co Paweł, jako faryzeusz, wiedział o Chrystusie. Cały jego system wartości i sposób postrzegania świata uległ przeobrażeniu. Teraz wiedział już na pewno, że Jezus był prawdziwie Mesjaszem, mającym władzę zrelatywizowania Prawa. Zrozumienie to uznał za objawienie (Ga 1,11). Jeśli Prawo nie jest absolutne, to poganie mogą być zbawieni, nie stając się przedtem Żydami. W momencie swego nawrócenia Paweł otrzymał również powołanie na apostoła wśród pogan (Rz 11,13). Potwierdza to jego pierwsze działanie, a mianowicie głoszenie Dobrej Nowiny wśród Nabatejczyków w Arabii (Ga 1,17). Jednakże panujące w niej warunki polityczne nie sprzyjały jego posłudze, która w efekcie trwała bardzo krótko.

Po powrocie do Damaszku Paweł pozostawał w nim przez trzy lata (Ga 1,18). Nie lekceważąc Żydów (Dz 9,19-22), jego posługa musiała skoncentrować się na poganach, którzy napływali do niezależnego greckiego miasta położonego na jednym z wielkich skrzyżowań dróg handlowych starożytnego świata. Zważywszy, że z racji urodzenia Paweł nie nawykł do pracy fizycznej i uważał ją za niewolniczą (1 Kor 9,19) i poniżającą (2 Kor 11,7), należy przyjąć, iż to okoliczności zmusiły go w Damaszku do nauczenia się zawodu (1 Tes 2,9; 2 Tes 3,7-9; 1 Kor 4,12). Łukasz twierdzi, że zajął się wyrobem namiotów (Dz 18,3), co stanowiło mądry wybór, ponieważ narzędzia potrzebne do uprawiania tego zawodu łatwo można było z sobą przewozić i powszechny był popyt na taką umiejętność. W czasie różnych uroczystości kupcy potrzebowali straganów, a pielgrzymi – namiotów. Domy wymagały markiz. Podróżujący prosili o naprawę skórzanych sandałów, płaszczy czy uprzęży.

Przybycie Nabatejczyków do Damaszku, pod koniec 37 r. po Chr. zmusiło Pawła do sromotnej ucieczki (2 Kor 11,32-33; inaczej w Dz 9,23-25). Uszedł do Jerozolimy, gdzie spędził dwa tygodnie z Piotrem (Ga 1,18). Nie do pomyślenia jest, by Paweł nie wykorzystał tego czasu spędzonego z naocznym świadkiem życia i nauczania Jezusa do pogłębienia swej znajomości Jego słów i czynów. Paweł nauczał o historycznym Jezusie (2 Kor 11,4) i cytował Jego powiedzenia (1 Kor 7,10-11; 9,14; 11,23-25). Przypowieści dostarczyły Pawłowi, przyzwyczajonemu do życia miejskiego, metafor będących odzwierciedleniem środowiska wiejskiego i kultury rolniczej (np. Rz 11,17-24).

Pierwsze podróże misyjne

Ze słów samego Pawła dowiadujemy się tylko, że z Jerozolimy udał się do Syrii i Cylicji (Ga 1,21). Z jego listów nie da się niczego wywnioskować o jego działalności do czasu pierwszej samodzielnej podróży do Europy, która rozpoczęła się około połowy lat czterdziestych pierwszego wieku. Dzieje Apostolskie starają się wypełnić tę lukę, a napomknienia w listach potwierdzają niektóre dane.

Kościół w Antiochii wkrótce po swym założeniu (Dz 11,19-26), a więc w latach 39-40 po Chr., ucierpiał wiele z powodu reakcji na polityczną agitację Żydów zwróconą przeciw planom cesarza Gajusza, który postanowił umieścić swój posąg pod postacią Jupitera w świątyni jerozolimskiej. Chcąc wskrzesić rozbitą społeczność, Kościół w Jerozolimie wysłał do Antiochii Barnabę, doświadczonego judeochrześcijanina z diaspory (Dz 4,26). Zabrał on z sobą napotkanego w Tarsie Pawła, aby mu towarzyszył (Dz 11,25-26). Nie sposób przecenić symbolicznego znaczenia nawróconego prześladowcy Kościoła dla społeczności wyczerpanej przemocą. Obecność Szawła wśród nieszczęściem dotkniętych wiernych Antiochii potwierdzała moc łaski, którą obiecywała Dobra Nowina. Bóg był wszechpotężny. Istniała nadzieja na przyszłość. Kiedy sytuacja się ustabilizowała, Kościół Antiochii wysłał Barnabę i Pawła, aby prowadzili dzieło ewangelizacji na Cyprze i w wielu miastach Azji Mniejszej (Dz 13-14). Miasta te – Antiochię, Ikonium i Listrę – wymienia się w 2 Tm 3,11, a Paweł na pewno pracował w nich razem z Barnabą (1 Kor 9,6; Ga 2,1; 9). Fakt, że nigdy nie napisał listu do wiernych tych Kościołów, wskazuje, iż ciężar odpowiedzialności za nie wziął na siebie Barnaba.

Gdy Paweł zakończył swą praktykę, Kościół w Antiochii powierzył mu samodzielne zadanie w zachodniej części Azji Mniejszej. Na towarzysza wziął Sylasa (Dz 15,40), a spośród wiernych w Listrze wybrał Tymoteusza, który stał się jego najbliższym współpracownikiem (Dz 16,1-3). Poważna choroba sprowadziła Pawła do Galatów (Ga 4,13; Dz 16,6), wśród których prawdopodobnie spędził czas od jesieni 46 do wiosny 48 r. po Chr. Z nastaniem lata udał się do północnych rejonów Azji Mniejszej, aby głosić Ewangelię w Macedonii, a następnie spędził rok w Filippi (Dz 16,12) i rok w Tesalonice (Dz 17,1). Kiedy prześladowania zmusiły go do opuszczenia Tesaloniki, udał się do Aten (Dz 17,15), gdzie stwierdził, że nie może w mieście tym założyć Kościoła, i dlatego ruszył w dalszą drogę.

Tesaloniczanie potrzebowali jego stałej troski. Wysłał więc Tymoteusza, by sprawdził, jak przetrwali, a w odpowiedzi na dobre wiadomości, jakie od niego otrzymał, napisał do nich pierwszy list, Pierwszy List do Tesaloniczan (1 Tes 3,1-10).

Wiosną 50 r. po Chr. Paweł i jego dwaj towarzysze (2 Kor 1,19) wybrali się do Koryntu, który stał się ich pierwszą znaczniejszą bazą misyjną (Dz 18,1). W Koryncie zamieszkał w domu Pryscylli i Akwili i wraz z nimi zajmował się wyrobem namiotów (Dz 18,2). Miasto położone nad dwoma morzami oferowało mu znakomite możliwości komunikacyjne i gdyby udało mu się zasiać ziarno słowa Bożego w tym mieście, o którym mówiono: „Nie dla każdego jest podróż do Koryntu" (Geogr. 8,6.20), jego moc stałaby się oczywista dla wszystkich. Po drugim liście wysłanym do Tesaloniczan Korynt skupił na sobie całą uwagę Pawła. Pozostawał tam przez osiemnaście miesięcy (Dz 18,11) i pod koniec 51 r. po Chr., krótko przed powrotem do Antiochii, spotkał się z prokonsulem L. Iuniusem Gallio.

Jerozolima i Antiochia

Wspólnota chrześcijańska, gdy przybył do niej Paweł, przeżywała liczne kłopoty. Judeochrześcijanie z Judei, którzy nalegali na wypełnienie obowiązku obrzezania, krytykowali jej praktykę misyjną nieskrępowaną przepisami Prawa. W celu wyjaśnienia tej sytuacji wysłano Barnabę i Pawła do Jerozolimy (Dz 15,1-2). Stało się to dokładnie w czternaście lat po poprzednim pobycie Pawła w tym mieście w 37 r. po Chr. (Ga 2,1). Pomimo silnej argumentacji judaizujących – Żydzi byli narodem mesjańskim; Jezus został obrzezany i zachęcał do przestrzegania przepisów Prawa – przywódcy Kościoła w Jerozolimie zgodzili się z Pawłem i Barnabą, że obrzezanie nie obowiązuje chrześcijan nawróconych z pogaństwa (Ga 2,9). Seria gwałtownych incydentów ujawniła, że w cesarstwie rzymskim nasila się antysemityzm, i Jakub uznał, iż nie pora na rozmywanie tożsamości żydowskiej przez wcielanie do narodu wybranego pogan, którzy i tak tylko zewnętrznie stawaliby się Żydami. To właśnie ten opatrznościowy osąd polityczny pozwolił mu dostrzec działanie Ducha Świętego w konwertytach Pawle i Barnabie. Paweł odwzajemnił się, zobowiązując się do przesłania pomocy finansowej do Jerozolimy (Ga 2,10).

Względy nacjonalistyczne, które skłoniły Jakuba do przyznania racji Pawłowi, nakazywały mu zarazem pracować na rzecz umocnienia tożsamości żydowskiej wśród chrześcijan pochodzenia żydowskiego. Wywarło to dramatyczny wpływ na społeczność w Antiochii, gdzie wyznawcy żydowskiego i nieżydowskiego pochodzenia wypracowali obopólnie satysfakcjonujący kompromis w kwestii wspólnoty stołu. Wysłannicy Jakuba nalegali na ścisłe przestrzeganie żydowskich praw dotyczących pożywienia (Ga 2,11-14). W istocie oznaczało to, że w interesie jedności wspólnoty członkowie Kościoła pochodzenia nieżydowskiego musieli stawać się Żydami. Przypadek ten uzmysłowił Pawłowi, że jakiekolwiek ustępstwo na rzecz Prawa nieuchronnie wiedzie do legalizmu, który w konsekwencji usuwa Chrystusa z należnego Mu centralnego miejsca. Po raz pierwszy Paweł przekonał się, że Prawo jest niebezpiecznym rywalem Chrystusa (Ga 2,15-21). Ponieważ Antiochia nie przyjmowała już z radością do siebie wiernych nawróconych z pogaństwa, Paweł nie mógł być dłużej jej przedstawicielem. Od tej pory w swych listach podkreślał, że jego misja apostolska pochodzi przez Chrystusa od Boga (Ga 1,1; przeciwnie w 1 i 2 Tes 1,1).

Lata spędzone w Efezie

Na dobre Paweł opuścił Antiochię wiosną 52 r. po Chr. W swojej podróży przez Azję Mniejszą odwiedził Galatów i zyskał ich poparcie dla kwesty na rzecz Jerozolimy (1 Kor 16,1). Pod koniec lata przybył do Efezu, gdzie spotkał się ze wspólnotą zebraną przez Pryscyllę i Akwilę (Dz 18,19). Paweł wybrał stolicę Azji na swą nową bazę, ponieważ była ona położona mniej więcej w równej odległości od miejsc jego dotychczasowej działalności. Zdał sobie sprawę, że przez pewien czas musi poświęcić się nauczaniu istniejących już wspólnot. Ekspansja wiary byłaby bowiem, jego zdaniem, efektywniejsza, gdyby powierzyć ją przebywającym w takich wspólnotach przez jakiś czas wiernym, którzy następnie zanieśliby Dobrą Nowinę do swych miast rodzinnych, by głosić ją wśród krewnych i przyjaciół – np. takim jak Epafras, który założył Kościoły w dolinie Likus (Kol 1,7; 4,12).

Następne dwa lata i trzy miesiące (Dz 19,8-10) należały do najintensywniejszych okresów w działalności Pawła. Antiochia w czasie, gdy działał on pod jej egidą, starała się narzucić swój nowy etos religijny siostrzanym Kościołom zakładanym przez Pawła. A zatem judaizujący emisariusze postępowali za nim na zachód. Wiadomość o ich działalności wśród nawróconych w Galacji dotarła do Pawła prawdopodobnie wiosną 53 r. po Chr. W odpowiedzi napisał List do Galatów, w którym zawarł istotne tezy skierowane faktycznie przeciw tym intruzom, na tyle wykształconym, by właściwie ocenić wyrafinowanie i subtelność jego argumentacji opartej na Prawie, które pragnęli narzucić. Do Galatów zaś apelował, by przyjęli odpowiedzialność wypływającą z wolności.

Prawdopodobnie latem 53 r. po Chr. Paweł został uwięziony wskutek śledztwa prowadzonego przez nowego prokonsula Azji. Nie wiemy, ile czasu spędził w więzieniu; być może kilka miesięcy. Z literackiego punktu

widzenia był to okres najbardziej płodny. Napisał wówczas kilka listów do Filipian, które obecnie połączone składają się na nasz list kanoniczny. W jednym z nich ostrzegał przed judaizującymi emisariuszami (Flp 3,2-4,1), którzy – jak sądził – mogli podążać jego śladem z Galacji do Macedonii. Aresztowanie Epafrasa (Kol 4,12), który nie mogąc sobie poradzić z ezoterycznym typem fałszywego nauczania, przybył do Pawła, by zasięgnąć u niego rady, skłoniło Pawła do napisania listu do Kolosan. W tym samym czasie napisał list do Filemona, wstawiając się za Onezymem, który przybył do Efezu w poszukiwaniu Pawłowego pośrednictwa.

Stosunki z Koryntem

W tym czasie posługę w Koryncie pełnił Apollos (1 Kor 3,6; Dz 19,1). Jego powrót do Efezu (1 Kor 16,12) stał się prawdopodobnie okazją do napisania przez Pawła pierwszego, obecnie zaginionego, listu do Koryntian (1 Kor 5,9). Wiosną 54 r. po Chr. z Koryntu napłynęły nowe wieści w postaci niepokojącego raportu przekazanego przez ludzi Chloe (1 Kor 1,11). Chcąc sprawdzić prawdziwość tego, co było już nie tylko plotką, Paweł wysłał do Koryntu Tymoteusza (1 Kor 4,17; 16,10). Wyruszył on jednak dopiero wówczas, gdy z Koryntu przybyła oficjalna delegacja z listem, w którym tamtejszy Kościół wskazywał na zagadnienia, które chciałby poddać dyskusji (1 Kor 7,1; 16,17). Umożliwiło to Pawłowi napisanie wyczerpującej odpowiedzi opartej na wszystkich dostępnych mu źródłach informacji. Odpowiedź ta zachowała się jako Pierwszy List do Koryntian. Sposób, w jaki Paweł omówił w nim zagadnienia, zniechęcił do niego „ludzi duchowych", wpływową w Koryncie grupę zwolenników nauczania Apollosa.

Wkrótce po wysłaniu Pierwszego Listu do Koryntian Tymoteusz powrócił do Efezu, informując o wrogim przyjęciu, z jakim spotkał się w Koryncie. Spowodowało to zmianę planów Pawła, który zamierzał wybrać się do Macedonii (1 Kor 16,5). Jego obecność w Koryncie była niezbędna. Okazało się jednak, że nie udało mu się osiągnąć więcej niż Tymoteuszowi. Został znieważony przez judaizujących. Dotarli oni do Koryntu znacznie szybciej, niż Paweł mógł się spodziewać, i zostali życzliwie przyjęci przez zrażonych do Pawła „ludzi duchowych". Z punktu widzenia Pawła znacznie ważniejsze było jednak to, że wspólnota nie opowiedziała się po jego stronie (2 Kor 2,1-11; 7,5-16). Rozgniewany wyjechał do Macedonii, ale obiecał powrócić (2 Kor 1,16). Po namyśle uznał, że swoim powrotem wyrządziłby więcej zła niż dobra. Po powrocie do Efezu napisał więc „surowy list" (2 Kor 2,4), z którym posłał do miasta Tytusa.

Niepokój, z jakim Paweł oczekiwał na odpowiedź, powiększała jeszcze pogarszająca się sytuacja w Efezie. Ostatecznie zmuszono go do opuszczenia miasta (Dz 20,1). Założył więc nowy Kościół w Troadzie (2 Kor 2,12; Dz 20,6), który stał się ważnym ogniwem łączącym założone przezeń wspólnoty w Azji Mniejszej i w Europie. Swą posługę w tym mieście przerwał pod koniec sezonu żeglugi. Gdyby nie wsiadł na ostatni statek do Europy, musiałby czekać na wieści od Tytusa aż do wiosny. Tak więc dotarł do Macedonii (2 Kor 2,13), gdzie w końcu spotkał się z Tytusem. Wieści, zawarte w liście przekazanym mu przez Tytusa, były pomyślne. Wierni w Koryncie wyrazili skruchę i chęć pojednania z Pawłem (2 Kor 7,8-9).

Nie oznaczało to jednak, że wszystkie problemy w Koryncie zostały rozwiązane. Judaizujący wciąż mogli jeszcze przekonać „ludzi duchowych". Dzielili wszak z nimi wspólne uwielbienie dla Mojżesza. O ile jednak „ludzie duchowi" widzieli w nim ideał mędrca, o tyle judaizujący upatrywali w nim przede wszystkim prawodawcę. Co gorsza, atmosferę we wspólnocie systematycznie zatruwały ciągłe intrygi knute przeciw Pawłowi. Krytykowano go jako pochlebcę z powodu jego niekonsekwencji (gdyż dwukrotnie zmieniał plany swej podróży). Przede wszystkim atakowano jego styl sprawowania przywództwa religijnego.

Zimę 54/55 r. po Chr. Paweł spędził na planowaniu sposobu udzielenia odpowiedzi na te zarzuty, co zaowocowało wiosną prawdziwym arcydziełem. W 2 Kor 1-9 rozwija głęboko chrystologiczną wizję posługi apostolskiej. Według tej wizji cierpienie ułatwia dostrzeżenie łaski (2 Kor 4,10-11). Akcenty zostały tak rozłożone, by wbić klin pomiędzy judaizujących a „ludzi duchowych". Wykorzystując pojednanie z Koryntianami, Paweł podnosi w tym liście również kwestię zbiórki funduszy dla ubogich w Jerozolimie. Poprzednie kłopoty usunęły ten temat na drugi plan.

Po wysłaniu 2 Kor 1-9 Paweł poczuł się wolny, by rozpocząć działalność na dziewiczych terytoriach misyjnych, a więc oddać się przyjemności, której był pozbawiony od kilku lat. Wyruszył na zachód, korzystając z Via Egnatia, do Illirii (Rz 15,19). Tam pod koniec lata ku jego głębokiemu rozczarowaniu i zdumieniu dotarły do niego złe wieści z Koryntu. Jego list zburzył wszelkie nadzieje, jakie judaizujący mogli mieć na nawrócenie „ludzi duchowych". W rezultacie podwoili swe ataki na Pawła. W szczególności podkreślali, że jego odmowa przyjęcia darów od Koryntian była znakiem, iż ich nie miłował. Wyrażali też wątpliwości, czy zebrane pieniądze naprawdę dotrą do Jerozolimy!

Częścią strategii misyjnej Pawła było przyjmowanie pomocy finansowej tylko wówczas, gdy pochodziła ona od całej wspólnoty. Tak więc przyjął wsparcie od Filipian podczas swego pobytu w Tesalonice (Flp 4,10-20). Przyjęcie jednak darów od bogaczy z Koryntu uczyniłoby z niego beneficjanta rozmaitych sponsorów i ograniczyłoby jego swobodę docierania do ubogich. On sam początkowo oceniał swą pozycję niejednoznacznie

(1 Kor 9,18), a jego wrogowie w Koryncie odkryli, iż pobierał pieniądze od Kościołów w Macedonii (2 Kor 11,7-11). Mając świadomość, że w zarzutach nieuczciwości było trochę racji, Paweł wybuchnął gniewem winnego i nakreślił 2 Kor 10-13. W liście tym najpełniej ujawnia się jego kunszt retoryczny.

Rzym i Jerozolima

Zanim nastała zima 55/56 r. po Chr., Paweł zakończył swą misję w Illirii i – zgodnie z daną obietnicą – przybył do Koryntu (2 Kor 12,14; 13,1). Wydaje się, że zdołał osiągnąć nowe porozumienie, bowiem Achaja uporała się ze swym zobowiązaniem złożenia datków na ubogich w Jerozolimie (Rz 15,26). Niemniej jednak Paweł doszedł do wniosku, że dla Koryntu uczynił już wszystko, co mógł. Od tej pory zapewne zajął się poszukiwaniem nowych terytoriów misyjnych. Jego wybór padł na Hiszpanię, która stanowiła wówczas najdalszą granicę znanego w tym czasie świata (Ga 1,15; Iz 49,6). Termin techniczny użyty w Rz 15,24 wskazuje, że chciał zostać tam wyprawiony przez Rzym, tak jak kiedyś został posłany przez Antiochię. Zarzuty wrogów w Galacji i Koryncie, a mianowicie że jest tylko samozwańczym kaznodzieją, trafiły w zbyt czułe miejsce. Wysłał zatem Pryskę i Akwilę do Rzymu (Rz 16,3), by przygotowali jego przyjęcie i dostarczyli mu z wyprzedzeniem pewnych informacji co do składu tamtejszej wspólnoty, do której zamierzał napisać list.

Chcąc się przedstawić, zimą 55/56 r. po Chr. Paweł napisał list do Rzymian, wyjaśniając w nim, jak pojmuje związek chrześcijaństwa z judaizmem oraz dzieje zbawienia. W ten obszerny dokument wplótł w formie diatryby wątki wielu dyskusji z nawróconymi Żydami i poganami. Dwa z tych punktów są szczególnie istotne: rozwinięcie koncepcji grzechu jako fałszywego systemu wartości w społeczeństwie, który powoduje wypaczenie jednostki (Rz 3,9), oraz pogląd na ostateczne zbawienie Żydów przestrzegających Prawa.

Paweł nigdy nie zachwiał się w swym przekonaniu, że Bóg nie może zaprzeć się samego siebie i porzucić wybrany i obdarowany przez siebie lud (11,1-2). Znajdował potwierdzenie tej prawdy w swojej posłudze. Księga Izajasza odgrywała zawsze kluczową rolę w rozumieniu jego misji wśród pogan. Postrzegał siebie jako część owej wiernej Reszty, która głosiła zbawienie narodom, wypełniając w ten sposób eschatologiczny obowiązek nałożony na Izrael (Iz 60). Nic przeto dziwnego, że właśnie przy lekturze Księgi Izajasza Paweł uświadomił sobie środki, za pomocą których Żydzi mogą zostać zbawieni. W Rz 11,26, chcąc poprzeć swą tezę, że „cały Izrael będzie zbawiony", przytacza słowa z Księgi Izajasza: „Przyjdzie z Syjonu wybawiciel, odwróci nieprawości od Jakuba. I to będzie moje z nimi przymierze" (59, 20-21), „gdy zgładzę ich grzechy" (27,9). Paweł widział w tych słowach zapowiedź powtórnego przyjścia Chrystusa. Żydzi więc zostaną zbawieni dokładnie tak samo jak Paweł. Jego wcześniejsze zobowiązanie wobec Prawa nie tylko nie pozwoliło mu dostrzec prawdziwej roli Chrystusa, ale także wzbudziło w nim zajadłą wrogość. Ta postawa uległa zmianie po całkowicie nieoczekiwanym spotkaniu na drodze do Damaszku, kiedy to Chrystus przejął inicjatywę. Tak stanie się też z całym Izraelem, gdy Chrystus ponownie nadejdzie w chwale. Wówczas Żydzi – podobnie jak Paweł – nie będą już mogli Go odrzucić.

Po wysłaniu Listu do Rzymian wiosną 56 r. po Chr. Paweł musiał zająć się dostarczeniem zebranych pieniędzy do Jerozolimy. Obawiał się przyjęcia, z jakim się tam spotka (Rz 15,31), bowiem kontrowersyjność jego osoby musiała być powszechnie znana. List do Galatów z pewnością już dotarł do Antiochii, która była w stałym kontakcie z Jerozolimą. Wreszcie sam Paweł zrozumiał, że nie może uciec przed swym przeznaczeniem. Dlatego też zamiast udać się statkiem wprost do Palestyny, opłynął Morze Egejskie, żegnając się ze wspólnotami, które założył (Dz 20,3-21,15).

Opinie w Jerozolimie co do właściwego przyjęcia Pawła były podzielone. Jakub sugerował, że Paweł powinien zademonstrować swe posłuszeństwo Prawu, poddając się oczyszczeniu, jakiego wymagano od Żydów, którzy przybywali z krajów pogańskich i pragnęli wejść do świątyni (Dz 21,17-24). Paweł postąpił tak, ale został aresztowany, zanim zdołał przekazać zbiórkę. Rzymska interwencja uratowała go przed żydowskim motłochem w świątyni. Dowiedziawszy się, że Paweł jest obywatelem rzymskim, trybun Jerozolimy, Klaudiusz Lizjasz, przekazał sprawę swemu zwierzchnikowi w Cezarei, Feliksowi, który nie rozstrzygnął jej do końca swego urzędowania, a więc do czasu, gdy miejsce jego zajął Festus. Ostatecznie Paweł odwołał się do przysługującego mu, jako że wynikało z jego rzymskiego obywatelstwa, prawa do bycia sądzonym przez Cezara i został odesłany do Rzymu (Dz 21,27-28,31).

Nie znamy dokładnych dat tych wydarzeń. Według Łukasza Paweł spędził już dwa lata w więzieniu w Cezarei, zanim prokuratora Feliksa zastąpił Festus (Dz 24,27 – 25,1). Ta zmiana na urzędzie nastąpiła prawdopodobnie około 59 lub 60 r. po Chr. A zatem aresztowanie Pawła przez trybuna Lizjasza (Dz 21,33) przypadałoby na 57 lub 58 r. przed Chr. Przekazanie zaś go do Rzymu na jego własne żądanie (Dz 5,11) musiało nastąpić przed śmiercią Festusa w 62 r. po Chr. Nie ma powodów wątpić w słuszność zapewnień Łukasza, że Paweł spędził dwa lata w więzieniu w Rzymie (Dz 28,30). Na tym kończą się Dzieje Apostolskie.

Ostatnie lata

Co zdarzyło się później? Listy powszechnie uznawane za autentyczne milczą na ten temat. Klemens Rzymski donosi (ok. 95 r. po Chr.), że Paweł udał się do Hiszpanii (1 Kor 5,7), a Euzebiusz z Cezarei wspomina o drugim uwięzieniu Pawła w Rzymie i jego męczeństwie za czasów Nerona (Hist. eccl. 2,25.8). Te skromne ramy czasowe można wypełnić, jeśli Drugi List do Tymoteusza uzna się za autentyczny, za jaki zresztą ma prawo uchodzić. Odrzucano go nie na podstawie analizy wewnętrznej, lecz z racji argumentów wypływających z Pierwszego Listu do Tymoteusza i z Listu do Tytusa w kontekście niczym nie uzasadnionego założenia, że autentyczność trzech listów pasterskich (1-2 Tm i Tt) należy oceniać tak, jak gdyby były one jednym listem!

Jedyny moment w życiu Pawła, w którym mógł powstać Drugi List do Tymoteusza, to czas drugiego pobytu w więzieniu w Rzymie (2 Tm 1,16-17). Gdy Paweł go pisał, Pryska (Pryscylla) i Akwila przebywali w innym miejscu (2 Tm 4,19), natomiast gdy został pierwszy raz uwięziony, znajdowali się w Rzymie (Rz 16,3). Tymczasem Paweł spędził kilka lat na wolności. Sposób, w jaki Klemens opisuje podróż Pawła do Hiszpanii, trudno uznać za wymysł wysnuty z planów przedstawionych w Rz 15,24.28. Teza ta znajduje pośrednie potwierdzenie w pogorszeniu się stosunków Pawła z Kościołem rzymskim. Paweł czuje się izolowany i desperacko poszukuje przyjaźni (2 Tm 1,16-17; 4,11.16). Wydaje się, że najbardziej oczywistą przyczyną tej sytuacji mogła być awantura o misję hiszpańską. Półwysep Iberyjski był najbardziej zromanizowaną częścią imperium, a Paweł nie znał łaciny. Jeśli miał odnieść sukces, potrzebował wsparcia logistycznego, a zwłaszcza językowego. Kościół rzymski odmówił mu takiej pomocy, być może dlatego, że ewangelizacja Hiszpanii należała do jego obowiązków albo moment nie był sprzyjający. Gdy coraz bardziej natarczywe apele Pawła o ochotników nie spotkały się z żadnym odzewem, jego stosunki ze wspólnotą znacznie się pogorszyły.

Biorąc pod uwagę gorący temperament Pawła, wydaje się bardzo prawdopodobne, że mimo wszystko dążył do realizacji swego celu i poniósł sromotną porażkę. W tym kontekście zrozumiałe staje się jego milczenie. Nie trzeba podkreślać podobieństw z nieudaną wyprawą do Arabii (Ga 1,17), zwłaszcza że nie poprzedziły jej żadne plany. Gdzie zatem miał się teraz udać? Jedynym miejscem, gdzie czekało na niego nie dokończone dzieło, była Illiria (Rz 15,19). Był zmuszony przerwać swą misję w Illirii, aby rozwiązać problemy w Koryncie. Winien był Illirii kolejną wizytę, taką jaką zwykł był składać we wszystkich założonych przez siebie wspólnotach. Gdyby postąpił zgodnie z dotychczasową praktyką, musiałby spędzić w Illirii przynajmniej zimę, zanim udałby się dalej na wschód, korzystając z Via Egnatia. W Drugim Liście do Tymoteusza nie znajdujemy żadnej wzmianki o Tesalonice czy Filippi. Paweł pojawia się dopiero w Troadzie, gdzie u Karpa pozostawił swą opończę, księgi i pergaminy (2 Tm 4,13). Skarży się, że bardzo doskwierają mu letnie upały. Wreszcie spotyka się z Tymoteuszem w Efezie (2 Tm 1,18).

Głębsza lektura listu pozwala dostrzec niezadowolenie Pawła z działalności Tymoteusza w Efezie (2 Tm 1,6-7; 2,3; 4,5). Jak to się często zdarza, znakomity pomocnik okazał się kiepskim przywódcą. Wobec tego Paweł wysłał go z misją „na zaplecze" (2 Tm 4,12; 1,4), być może do Kolosan lub Galatów, natomiast sam wziął odpowiedzialność za dzieło w Efezie. Jednak jego przybycie do Efezu nie poprawiło sytuacji. Jeśli napisał, że „odwrócili się ode mnie wszyscy ci, którzy są w Azji" (2 Tm 1,15), to jego obecność musiała jeszcze nasilić wszelkiego rodzaju napięcia, które trapiły tę wspólnotę. W Efezie zawsze istniała silna opozycja wobec Pawła (Flp 1,14-18) i jest wielce prawdopodobne, że tamtejszy Kościół w ciągu siedmiu czy więcej lat (od 54 r. po Chr.), gdy był on nieobecny, poszedł inną drogą rozwoju niż ta, którą zalecał. Fałszywe nauczanie, przed którym Paweł przestrzega Tymoteusza, być może odzwierciedla jego własne doświadczenia nabyte w Efezie podczas ostatniego pobytu (2 Tm 2,14.16.23). Był to ten typ wyrażania się, dla którego nigdy nie miał cierpliwości ani zrozumienia.

Wreszcie Paweł uznał, że jego obecność przynosi więcej szkody niż pożytku, i przeniósł się do Miletu (2 Tm 4,20). Na swego następcę w Efezie wyznaczył Tychika (Kol 4,7; Dz 20,4), mieli go wspierać Pryska i Akwila (2 Tm 4,19; 1,18). Przypuszczalnie intencją Pawła było wzmocnienie swego stronnictwa w Kościele.

Ci, którzy przyjmują drugie uwięzienie w Rzymie, przypuszczają, że było ono podobne do pierwszego w tym sensie, iż Paweł został aresztowany na Wschodzie i odesłany pod strażą do Rzymu. Inny scenariusz, moim zdaniem, bardziej odpowiada skąpym informacjom, które mamy. Nic w Drugim Liście do Tymoteusza nie wskazuje, że Paweł został odesłany do Rzymu pod strażą. Pozostawienie w Milecie chorego Trofima (2 Tm 4,20) , który przybył z nim z Efezu (Dz 21,29), wskazuje, że Paweł opuszczał to portowe miasto w pośpiechu. Odpływał właśnie statek do Koryntu, a na następny trzeba było zapewne długo czekać. Drugiego towarzysza Paweł stracił na drugim brzegu Morza Egejskiego, gdy okazało się, że Erast postanowił zostać w Koryncie (2 Tm 4,20).

Jeśli nawet dokładne obliczenia nie są możliwe, wydaje się pewne, że nieudana podróż Pawła do Hiszpanii i jego pasterska podróż wokół Morza Egejskiego musiały zająć tyle czasu, iż jego powrót do Rzymu zapewne nastąpił już po wielkim pożarze, który trawił Rzym przez dziewięć dni (19-28 lipca) w 64 r. po Chr. i zniszczył doszczętnie dziesięć z czternastu dzielnic miasta. Rozeszły się pogłoski, że winę za pożar ponosi Neron. Chcąc zadowolić motłoch, Neron rozkazał ze szczególnym okrucieństwem zabić chrześcijan. „Odziani w skóry

zwierząt byli rozszarpywani przez psy lub krzyżowani, lub płonęli jako żywe pochodnie rozświetlające mrok" (Tacyt, *Roczniki* 15,44). Wiadomość o bestialstwie Nerona rozeszła się lotem błyskawicy po całym cesarstwie. W końcu, jesienią 65 r. po Chr., dotarła do Kościołów Pawłowych w Grecji i Azji.

Jeśli Kościół w Rzymie miał przetrwać te wściekłe napaści, inne wspólnoty musiały mu przyjść z pomocą. Mamy więc motyw, który tłumaczy zarówno pośpiech, z jakim Paweł wyjeżdżał z Miletu, jak i decyzję Erasta o pozostaniu w Koryncie, gdyż niebezpieczeństwo wydawało się zbyt wielkie. Paweł zdawał sobie sprawę, że jadąc do Rzymu, ryzykuje życiem, ale potrzeba była dla niego nakazem, sam przecież napisał kiedyś: „Za wszystkich umarł «Chrystus» po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał" (2 Kor 5,15). Chcąc dodać odwagi przerażonym chrześcijanom w Rzymie, Paweł musiał działać jawnie – ukrywanie się graniczyło prawie z apostazją – co w końcu doprowadziło do jego aresztowania jako złoczyńcy (2 Tm 2,9).

Najpóźniejszą datę męczeństwa Pawła wyznacza samobójstwo Nerona 9 czerwca 68 r. Armeńska wersja *Kroniki* Euzebiusza podaje, że egzekucja nastąpiła w trzynastym roku panowania Nerona (13 października 66 r. – 12 października 67 r.), natomiast Hieronimowe tłumaczenie tego samego dzieła datuje ją na czternasty rok (13 października 67 r. – 9 czerwca 68 r.). Niezgodność ta nie musi mieć wielkiego znaczenia. Osoby przyzwyczajone do liczenia lat począwszy od stycznia – tak jak to czynili Rzymianie od 153 r. przed Chr. – mogłyby łatwo się pogubić co do statusu ostatniego kwartału roku. Teoretycznie był to początek czternastego roku cesarskiego panowania, ale zarazem stanowił zakończenie roku kalendarzowego, którego większa część przypadała w trzynastym roku panowania cesarza. Wydaje się więc prawdopodobne, że Paweł umarł w ostatnim kwartale 67 r. po Chr. Przyjmuje się, że sposób, w jaki poniósł śmierć, a mianowicie przez ścięcie (Euzebiusz, Hist. eccl. 2,25), zakłada, iż został skazany na śmierć przez prawnie ukonstytuowany sąd. Nie wiemy, gdzie się odbyła egzekucja i gdzie Paweł został pochowany.

tłum. Kaja Szwykowska

Piotr i Paweł
Rudolf Pesch

Piotr i Paweł, których Kościół nazywa Książętami Apostołów, stanowią rękojmię jedności Kościoła katolickiego złożonego z Żydów i pogan. W imię jedynego Boga, pod jedynym Panem Kościoła i w jednym Duchu, który ich wezwał, pozwolili się włączyć na trwałe w jednomyślność i zgodność Kościoła zaistniałą w dniu Pięćdziesiątnicy.

Szymon i Szaweł byli Żydami; z ludzkiego punktu widzenia – abstrahując od wiary Izraela – łączyło ich niewiele. To, że się spotkali, że połączyła ich *jedna* wspólna sprawa, sprawa Jezusa z Nazaretu, i że razem podjęli dzieło budowy Kościoła jako związku wspólnot chrześcijańskich, jako nowego ludu Bożego złożonego z Żydów i pogan, jest cudem nieoczekiwanego zbiegu okoliczności, podtrzymującym Kościół do dziś – i nieustannie skutecznym bodźcem do przeprowadzenia w nim zmian.

Szymon pochodził z Galilei, był Żydem palestyńskim. Był człowiekiem żonatym. Ewangelie opowiadają o uzdrowieniu przez Jezusa jego teściowej w Kafarnaum, a legenda wzmiankuje o jego córce. Szaweł pochodził z Tarsu w Cylicji (dzisiejsza południowo-wschodnia Turcja), był Żydem z diaspory, a także – od chwili urodzenia – obywatelem rzymskim. Pozostał człowiekiem nieżonatym.

Szymon był rybakiem, Szaweł – rzemieślnikiem wytwarzającym wyroby skórzane, ale przede wszystkim uczonym w Piśmie, który pobierał naukę u słynnego nauczyciela Tory, Hillela, w Jerozolimie. Szymon w swojej rodzinnej synagodze, w położonej na północnym brzegu Jeziora Galilejskiego osadzie Betsaida, nauczył się hebrajskiego i aramejskiego, a ponadto na ulicach tej nieco zhellenizowanej miejscowości, być może, także trochę greckiego; jednak później, kiedy opuścił Palestynę, jak zdaje się mówić o tym stara tradycja, korzystał z pomocy tłumacza. W Rzymie funkcję tę pełnił prawdopodobnie Jan Marek, związany z Piotrem od czasu, gdy obaj działali w pierwszej jerozolimskiej wspólnocie chrześcijańskiej. Szaweł w Tarsie od dziecka mówił po grecku, a później uczęszczał nie tylko do synagogi, lecz także do wyższej szkoły w Jerozolimie. Rodzina zapewniła mu doskonałe wykształcenie.

Jeden prowincjusz z Galilei, drugi – mieszkaniec diaspory, obywatel świata; z jednej strony głowa rodziny z Kafarnaum, który wraz ze swym bratem Andrzejem spodziewał się ruchu odnowy w Izraelu, z drugiej surowy faryzeusz, pełen żarliwości dla tradycji ojców, tak jak uformowały się one w okresie powygnaniowym w szkołach uczonych w Piśmie, które powołał do życia Ezdrasz.

Nic zdawało się nie zapowiadać, że ci dwaj, tak różni od siebie Żydzi, kiedykolwiek się spotkają, co więcej – dojdą do porozumienia i będą współpracować w realizacji jednego dzieła. Kiedy zaś Szymon i Szaweł poznali się we wspólnocie Mesjasza Jezusa jako Piotr i Paweł, droga ich wzajemnego zrozumienia była wciąż jeszcze kamienista, trudna, wyboista – a przecież tym bardziej obiecująca.

Groby tych mężów w Rzymie – jednego koło cyrku Nerona na Watykanie, drugiego nad Tybrem przed Porta Ostiense – stały się ośrodkiem jedności Kościoła powszechnego. Wspólnota rzymska postrzega swojego biskupa jako następcę ich obydwu, ponieważ położyli oni podwaliny pod pierwszeństwo Rzymu w agape, związku wspólnot jako związku przyjaciół, którzy jak Jezus oddają swoje życie za siebie nawzajem.

Andrzej, brat Szymona, przyłączył się – jak można wnioskować o tym na podstawie relacji o powołaniu w Ewangelii Janowej, która być może dostarcza dokładniejszych informacji niż synoptycy – do ruchu reformatorskiego Jana Chrzciciela. Jezus z rąk Jana Chrzciciela przyjął przecież chrzest w Jordanie; najstarsza tradycja określa Go jako Tego, który „idzie po Janie" (por. J 1,27).

Jezus nazywał Jana „największym spośród narodzonych z niewiast" (por. Mt 11,11) i zaczął w Galilei realizować swą własną misję głoszenia królestwa Bożego i eschatologicznego zgromadzenia Izraela, Andrzej poszedł z Jezusem, a potem przyprowadził do Niego także swego brata. „Znaleźliśmy Mesjasza" (J 1,41; por. Mt 16) – powiada brat do brata. Szymon otrzyma później – może już niebawem? – od Jezusa przydomek „Kefas" („Petrus"). Przydomek ten oznacza Skałę – po zmartwychwstaniu stanie się ona nośnym centrum nowej wspólnoty jerozolimskiej, fundamentem, na którym Jezus będzie budował, którego nie przemogą bramy piekieł.

Szymon być może jako pierwszy z tych, których Jezus powołał na swoich uczniów, tworząc z nich – dotyczy to zwłaszcza Dwunastu – nową rodzinę, zdał sobie sprawę, że Jezus z Nazaretu całą swoją osobą, wiarą, swoją nową teologią, zasadniczo odbiegającą od teologii Jana Chrzciciela, ma klucz do radykalnej reformy Izraela; pod Cezareą Filipową, w decydującej chwili przed podróżą do Jerozolimy, Piotr wyznał, że Jezus jest Mesjaszem. Doświadczony w godzinach męki Jezusa, dojrzały dzięki nawróceniu po zaparciu się Nauczyciela, został uznany przez Zmartwychwstałego za godnego protofanii (pierwszego ukazania się uczniom), „kluczy królestwa niebieskiego" (Mt 16,19): zadania i władzy eschatologicznego i powszechnego gromadzenia, umożliwiającego ostatecznie ludowi Bożemu uzyskanie swej tożsamości jako wolnej wspólnoty braci i sióstr o równej godności, wybranych do powszechnej służby.

Jezus głosił ubogim dobrą nowinę: królestwo Boże jest już blisko i wśród tych, którzy wierzą w Niego, zdobywa teraz władzę – władzę nad egoizmami, które burzą, wyrywają i niszczą wspólnotę; władzę nad demonami, które sprowadzają choroby, władzę nad bożkami i modelami egoistycznie nastawionego społeczeństwa. Szymon zrozumiał, że Bóg zaangażował się bez reszty na rzecz swojego ludu i, tym samym, na rzecz narodów świata; jako władca Izraela teraz pragnie być Zbawcą świata. Stwarza coś nowego w tej chwili. I mając to nowe na uwadze, czyli odnowienie Izraela dla błogosławieństwa wszystkich ludów, Szymon pragnął, tak jak mu to obiecał Jezus, zostać „rybakiem ludzi" (Mt 4,19; Mk 1,17).

To, czego Izrael doświadczył i co przemyślał w ciągu swej półtoratysiącletniej historii, czego dowiedział się z mocy autorytetu i w imieniu Mojżesza i proroków o zbawieniu – mówił Jezus – musi wystarczyć. Teraz trzeba wiedzę tę jedynie zrealizować w nadziei, że dzieło, które rozpoczął Bóg i którego już można teraz doświadczyć naśladując Jezusa, będzie kontynuowane. Najdobitniej wyraził to Jezus w swojej przypowieści o bogaczu i Łazarzu, która unaocznia też, że głoszenie Ewangelii nie pozbawia mocy Prawa i Proroków: „Jeżeli Mojżesza i Proroków nie słuchają, to choćby kto z umarłych powstał, nie uwierzą" (Łk 16,31).

Piotr został powołany, aby podążył nowym śladem Jezusa, który przyszedł, by ustanowić nowe centrum, wokół którego mógłby zgromadzić się Izrael. Dom Piotra w Kafarnaum, w którym jako rybak mieszkał wraz z rodziną, stał się domem Jezusa, punktem oparcia dla misji Jezusa podczas Jego działalności w Galilei, która trwała rok lub kilka lat. Tutaj Piotr był świadkiem wielkich czynów Jezusa, a jako Jego słuchacz – jednym z głównych gwarantów przekazu nauczania Jezusa.

Ewangelie synoptyczne mówią, że Piotr został powołany przez Jezusa na ucznia jako pierwszy. Na wszystkich też listach apostołów wymienia się go na czele Dwunastu, których Jezus wybrał z większego grona uczniów i ustanowił ośrodkiem nowego zgromadzenia Izraela jako jego przedstawicieli i „patriarchów" eschatologicznego ludu Bożego, jako jego „kamienie węgielne", jak czytamy w opisie Nowego Jeruzalem w Apokalipsie św. Jana (por. 21,14). Jezus powołał Dwunastu, aby dzielili z Nim życie i zaangażowali się w Jego posłannictwo. Opowiadanie o ustanowieniu Dwunastu czyta się jako projekt nierozerwalnej jedności życia apostolskiego i apostolskiego urzędu (w sukcesji apostolskiej), o którą Kościół wciąż musi się troszczyć.

Piotr w Ewangeliach, a także w Dziejach Apostolskich występuje raz po raz jako rzecznik uczniów Jezusa i grona Dwunastu, i pierwszych wspólnot, jako ten, który uznał i wyznał Jezusa jako Mesjasza – i jako ten, który wyparł się Go w rozstrzygającej godzinie. Idąc za Jezusem jako pierwszy, musiał też nauczyć się myśleć na sposób Boży, a nie na sposób ludzki, przeciwny temu, co chce Bóg. To, że tradycja miała odwagę przekazać taki właśnie obraz pierwszego ucznia Jezusa, w niczym go nie oszczędzając, prawdopodobnie jest zasługą jego samego.

Dzięki istnieniu i przepowiadaniu wspólnoty hellenistów w Jerozolimie, mówiących po grecku chrześcijan pochodzenia pogańskiego, skupionych wokół Szczepana i Filipa, Szaweł poznał Nazarejczyka jako „Ukrzyżowanego Mesjasza", który, skazany wyrokiem przywódców świątynnych, był dla niego początkowo wyklętym heretykiem, zwodzicielem Izraela. Na żądanie przywódców świątynnych Jezus został przecież stracony na krzyżu przez prokuratora rzymskiego jako „król żydowski". Wspólnota Jego uczniów widziała w Ukrzyżowanym jednak prawdziwego „króla żydowskiego", reprezentującego prawowite królowanie JHWH nad Izraelem. Natomiast Paweł mógł początkowo – czego można się jeszcze dopatrywać w Pierwszym Liście do Koryntian – domagać się od Żydów w synagogach, jako dowodu dystansowania się do wspólnoty Nazarejczyka, by mówili „Niech Jezus będzie przeklęty!" (por. 12,3). Dopiero później stało się dla niego jasne, że kto mówi w Duchu Świętym, może jedynie powiedzieć: „Panem jest Jezus" (*tamże*).

Szaweł prześladował tych, którzy – jak początkowo myślał – w imieniu zwodziciela z Nazaretu twierdzili wprawdzie, że wypełniają Torę, ale w rzeczywistości pozbawiali ją mocy. Już dawno wyszli oni przecież poza rozumienie Tory przez faryzeuszy, przyjmując jej interpretację „mesjańską", „eschatologiczną" i widząc w Jezusie jej ostatecznego interpretatora. Z początku prześladowca Paweł nie potrafił dostrzec nowego działania Boga wobec Izraela i świata – tego, że przez Jezusa uczynił On „wszystko nowe". Później, w Drugim Liście do Koryntian, wyzna, że zrazu – zanim sam „w Chrystusie", w Jego wspólnocie, stał się „nowym stworzeniem" – znał i oceniał Chrystusa „według ciała" (por. 2 Kor 5,16n.). Należał wówczas do tych, o których Pierwszy List do Tymoteusza stwierdza, że „chcieli uchodzić za uczonych w Prawie nie rozumiejąc ani tego, co mówią, ani tego, co stanowczo twierdzą" (1,7). O sobie samym Paweł w tymże liście mówi: Chrystus Jezus, nasz Pan, „przeznaczył do posługi mnie, ongiś bluźniercę, prześladowcę i oszczercę (...); działałem z nieświadomością, w niewierze" (1,12n.).

Tym większe znaczenie musiały mieć dla Pawła słowa: „Nauka to zasługująca na wiarę i godna całkowitego uznania, że Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników, spośród których ja jestem pierwszy. Lecz dostąpiłem miłosierdzia po to, by we mnie pierwszym Jezus Chrystus pokazał całą wielkoduszność jako przykład dla tych, którzy w Niego wierzyć będą dla życia wiecznego" (1 Tm 1,15n.).

W Jerozolimie Szaweł zetknął się najpierw z głoszeniem Mesjasza przez „hellenistów", skupionych wokół Szczepana, przy którego kamienowaniu pełnił funkcję świadka. Czyż to, co głosili w Jerozolimie mówiący po grecku chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, związani z synagogami diaspory, nie było jawnym atakiem na

Torę, na świątynię? To, co „Aramejczycy" z grupy Piotrowej formułowali być może nieco powściągliwiej, helleniści wyrażali prawdopodobnie dobitniej: życie i śmierć Jezusa zmieniły znaczenie Tory i świątyni – nie zniosły, ale przeobraziły, przewyższyły. „Tu jest coś większego niż świątynia" (Mt 12,6) – brzmią słowa, podawane jako słowa Jezusa, ale też: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić" (Mt 5,17).

Jednak już nie świątynia i Tora uważały uległe Piotrowi synagogi mesjańskie w Jerozolimie za centrum Izraela, ale Ukrzyżowany, skazany w imieniu „państwa i Kościoła", o którym Jego uczniowie i zwolennicy głosili, że żyje, że Bóg Go wskrzesił z martwych, czego poręką miało być wypełnienie prorockich obietnic danych ludowi Bożemu w nowo zgromadzonej wspólnocie Boga – *ekklesia* Boga:

> Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne. Apostołowie z wielką mocą świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa, a wszyscy oni mieli wielką łaskę. Nikt z nich nie cierpiał niedostatku (Dz 4,32-34).

Spełniało się teraz to, co zostało – według dokumentu przymierza z Księgi Powtórzonego Prawa – obiecane zgromadzeniu (*ekklesia*) Izraela i czego od niego żądano już na Synaju: wspólnota wypełnia – tak jak Jezus ją tego nauczył i jej to umożliwił – główne przykazanie i miłuje Boga całym sercem, całą duszą i ze wszystkich sił, dlatego wśród członków wspólnoty nie ma biednych, dlatego chorzy zostają uzdrowieni, wyrzuca się demony, dlatego trędowaci mogą wrócić do swoich, a umarli powstać z martwych – wszystko zgodnie z tym, co zapowiadał prorok Izajasz, a co polecił swoim uczniom czynić Jezus. Dzieje Apostolskie utrwaliły ostatecznie wątek uzdrawiającej mocy wspólnoty, zwłaszcza apostołów, w obrazie uzdrawiającego cienia Piotra.

Szymon miał odwagę przenieść się, wraz z innymi uczniami Jezusa, z grupą Dwunastu pomniejszoną o Judasza oraz z kobietami skupionymi wokół Marii z Magdali, a później też wokół Matki Jezusa, z Galilei do Jerozolimy, aby tutaj wyglądać i oczekiwać eschatologicznego działania Boga wobec Izraela. Odpowiadając na wybór Boga, który dosięgnął go ostatecznie przez Ukrzyżowanego, Szymon Piotr opuścił rybacką osadę Kafarnaum, gdzie miał przecież żonę, i został w Jerozolimie „rybakiem ludzi"; tym, który w imieniu JHWH i Jezusa, Mesjasza Bożego, jeszcze raz zarzuca sieć, aby zgromadzić Izrael.

Wokół Piotra zebrała się po ukrzyżowaniu Jezusa, w okresie między Paschą a Pięćdziesiątnicą, studwudziestoosobowa wspólnota podobnie myślących. Piotr objaśniał zgromadzonym ostatnie wydarzenia i opowiedział się za uzupełnieniem grupy Dwunastu przez wybór na apostoła Macieja; należało – jak powiedział później na Soborze Apostolskim Jakub, brat Pański – odbudować zniszczony przybytek Jakuba. Zgromadzona wokół Piotra i Jedenastu pierwsza wspólnota otrzymała przez Ducha, który zstąpił na nich w dniu Pięćdziesiątnicy, niezbędną odwagę, by wzywać cały Izrael do współpracy w zbawczej historii Nowego Przymierza – w zaczynającym się właśnie uniwersalnym szerzeniu się „odkupienia".

Jezus został ukrzyżowany i umarł 7 kwietnia 30 r. W tym roku Święto Tygodni, Pięćdziesiątnica, wypadło w szabat, pięćdziesiąt dni później; było to zatem święto szczególne. Kiedy studwudziestoosobowa grupa zebrała się (prawdopodobnie w domu na Syjonie), uświadomiła sobie, jakie treści kryje obchodzone święto odnowienia przymierza, Tory-daru z Syjonu, jego duchowej mocy i uniwersalnego znaczenia, zstąpił na nią Duch-dar od Ojca jako dar jej zmartwychwstałego Pana i zaczęli wielbić w różnych językach cudowne dzieła Boże w Jego stworzeniu i w nowym stworzeniu ludu Bożego przez Jezusa Mesjasza.

Wielu Żydów z diaspory, którzy się zbiegli i z których trzy tysiące dało się ochrzcić – jak czytamy – było już znakiem powszechnego charakteru „wspólnoty Bożej" w Jerozolimie. Prawdopodobnie pielgrzymi żydowscy, którzy od Paschy do Święta Tygodni przebywali w Jerozolimie i mieli okazję usłyszeć o Jezusie z ust Jego uczniów, niebawem podjęli działalność misyjną w swoich gminach ojczystych, tak że Paweł mógł ruszyć do Damaszku już jako prześladowca. Oprócz nich działalność taką podjęli, szerząc Ewangelię, helleniści wypędzeni z Jerozolimy po ukamienowaniu Szczepana, na które Szaweł wyraził zgodę.

Na pewno nie od samego początku Piotr miał świadomość, że do wspólnoty mesjańskiej mogą być powołani także poganie – bez obrzezania i bez obowiązku przestrzegania całej Tory, z wszystkimi jej postanowieniami. Nawet jeżeli w Cezarei Nadmorskiej Piotr, udzielając chrztu Korneliuszowi i całemu jego domowi, przyjął do wspólnoty uczniów Jezusa pierwszych pogan, jak podaje Łukasz (Dz 10-11), to Paweł wyprzedził go na drodze budowania Kościoła złożonego z Żydów i pogan: nową odwagą, pogłębionym spojrzeniem teologicznym, bezkompromisowością i prawością – i niezmordowaną żarliwością odziedziczoną po tradycji faryzeuszy.

Szaweł (hebr. *Sza'ul*), jak go nazywali rodacy na pamiątkę pierwszego króla Izraela, stał się sławny jako Apostoł Narodów, misjonarz pogan, pod imieniem obywatela rzymskiego „Paweł". Jego nawrócenie z krwawego prześladowcy pierwszych wspólnot chrześcijańskich na wiarę, której staje się apostołem, równym w godności Piotrowi, nie mieści się w tradycyjnych kategoriach. Sam Paweł zrezygnował z prób wyjaśnienia tej zmiany, mówiąc o – zakotwiczonym w odwiecznej woli Bożej – objawieniu: „Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją, aby objawić Syna swego we mnie (...)" (Ga 1,15n.).

Outsidera Pawła, „płód poroniony” (1 Kor 15,8), jak nazywali go jego wrogowie, nie wyobrażano sobie w roli apostoła, tak samo jak nie spodziewano się wcześniej, że będzie prześladowcą. W Damaszku został włączony do wspólnoty i dopiero trzy lata później wrócił do Jerozolimy, aby poznać Piotra. Jak sam podaje w Liście do Galatów, pozostał piętnaście dni w Jerozolimie, gdzie za sprawą tych, którzy zostali apostołami wcześniej niż on, poznał – oprócz Piotra – jeszcze Jakuba, brata Pańskiego.

Ci, którzy chcieliby zbagatelizować znaczenie wizyty Pawła u Piotra, popełniają oczywiście błąd. Paweł szukał kontaktu z tradycją pochodzącą od samego Jezusa, a w Jerozolimie gwarantowaną przez Piotra; później w decydujących momentach Paweł powołuje się na tę tradycję, np. kiedy do wspólnoty korynckiej pisze, że sam otrzymał to, co im przekazał, a potem cytuje najstarsze, „apostolskie” wyznanie wiary (1 Kor 15), albo wcześniej już, kiedy powołuje się na tradycję o Wieczerzy Pańskiej (1 Kor 11). Na pewno Paweł chciał się też porozumieć z samym Piotrem, pierwszym z apostołów, któremu Zmartwychwstały – o czym Paweł przypomina – ukazał się najpierw.

Wiemy jedynie o dwóch dalszych spotkaniach Pawła z Piotrem: na tzw. Soborze Apostolskim w Jerozolimie oraz podczas odbytej niedługo potem debaty w Antiochii.

Paweł i Piotr wspierali razem w Jerozolimie misję głoszenia Ewangelii wśród pogan, nie żądając od nich poddania się obrzezaniu, a później także sami misję taką prowadzili. Wspólnota antiocheńska, powstała w następstwie ucieczki hellenistów z Jerozolimy – wspólnota, do której rozwoju i wzrostu przyczynili się Barnaba i Paweł – wysłała obydwu apostołów jako delegatów do Jerozolimy; w tym samym czasie Piotr, po śmierci Heroda Agryppy, z którego więzienia uciekł, mógł wrócić z Rzymu do Jerozolimy.

W Antiochii chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, którzy przybyli z Jerozolimy, wywołali spór, czy pogan można przyjąć do wspólnoty wyznawców Jezusa Mesjasza – których w Antiochii nazywano już „chrześcijanami” – pod tym jednak warunkiem, że przedtem poddadzą się obrzezaniu i zobowiążą do przestrzegania całej Tory. Dzieje Apostolskie w rozdz. 15 (prawdopodobnie chodzi tutaj o redakcyjne połączenie dwóch relacji, z których jedna mówiła o rozwiązaniu późniejszego antiocheńskiego konfliktu przez przyjęcie tzw. klauzul Jakubowych) pokazują, jak ludzie odpowiedzialni za rodzący się Kościół próbowali rozwiązać problem dotyczący przyjęcia pogan do ludu Bożego, a mianowicie interpretując „znaki” działania Bożego w najnowszej historii, które jawiło się jako całkowicie zgodne z proroctwami, z obietnicami Pisma.

Podanie sobie rąk przez Piotra i Pawła na tzw. Soborze Apostolskim przypieczętowało pewien nieplanowany proces, który rozwinął się wskutek prześladowania, ucieczki „hellenistów” z kręgu Szczepana, ostatecznie zaś wskutek nawrócenia prześladowcy Szawła i w którym uczestniczyło bardzo wielu uczniów: czołowe miejsce, obok Barnaby i Jakuba, brata Pańskiego, przypadło w nim oczywiście Pawłowi i Piotrowi. Torowali oni drogę powszechnemu Kościołowi złożonemu z Żydów i pogan – chociaż musieli też boleśnie przeżyć opór większości swojego narodu. Paweł pisał później do wspólnoty rzymskiej o swoim smutku i bólu serca: „Wolałbym bowiem sam być pod klątwą, odłączonym od Chrystusa dla zbawienia braci moich, którzy według ciała są moimi rodakami” (Rz 9,3).

Nowa teologia Pawła, który potrafił zinterpretować to, co zaistniało w Kościele złożonym z Żydów i pogan, jako skutek działania Bożego w śmierci i wskrzeszeniu z martwych Jezusa, została przyjęta przez Piotra. W Jerozolimie najpierw uzgodniono, że Piotr weźmie na siebie odpowiedzialność za działalność misyjną wśród Żydów, Paweł zaś odpowiedzialność za analogiczną działalność wśród pogan. Nowi partnerzy nie zamierzali jednak w ten sposób nakładać na siebie żadnych ograniczeń; oczywiście Paweł nadal w swoim posługiwaniu zaczynał od synagog, jak o tym świadczą relacje Dziejów Apostolskich, opisujące aktywność misyjną Pawła w miastach Azji Mniejszej i miastach europejskich. Także Piotr – najpóźniej przy nawróceniu Korneliusza i jego domu w Cezarei Nadmorskiej, które oczywiście, jak wyżej wskazano, trudno jest usytuować w czasie: przed czy po Soborze Apostolskim? – stał się misjonarzem pogan. Niewątpliwie wolność, jaką okazuje Paweł, musi dopiero sobie przyswoić.

Paweł nie wahał się „otwarcie sprzeciwić się” Piotrowi (por. Ga 2,11) na zebraniu wspólnoty w Antiochii. Dawny przywódca wspólnoty jerozolimskiej już po swojej ucieczce z jerozolimskiego więzienia króla Agryppy przekazał pieczę i władzę nad gminą Jakubowi, „bratu Pańskiemu”. Po jerozolimskiej ugodzie – najpóźniej teraz – on sam, chociaż „przeznaczony” do działalności misyjnej wśród Żydów, też został misjonarzem pogan. Teraz w Antiochii Piotr zrazu uległ żądaniu wysłanników Jakuba, brata Pańskiego, którzy chcieli wprowadzić w swojej wspólnocie podział na chrześcijan żydowskiego pochodzenia i chrześcijan pochodzenia pogańskiego, tak aby ci pierwsi mogli zachowywać przepisy Tory o czystości i aby tym samym znikła podstawa do stałych oskarżeń jerozolimskiej wspólnoty przez Żydów z diaspory, twierdzących, że wyznawcy Jezusa Mesjasza odrzucili Torę.

Dla Piotra lojalność względem następcy, piastującego trudną funkcję przywódcy jerozolimskiej wspólnoty, była szczególnie ważna; wiedział przecież, że życiu jerozolimskich zwierzchników zagraża stałe niebezpieczeństwo; on sam wszak w Jerozolimie jakby cudem tylko uszedł przedwczesnej śmierci męczeńskiej. Także Pawłowi dane było później poznać „klimat” panujący w Jerozolimie: tylko dzięki interwencji żołnierzy rzymskich w świątyni udało mu się uniknąć zlinczowania przez tłum i pod silną strażą musiano go odesłać do

Cezarei Nadmorskiej, aby nie padł ofiarą skrytobójców, którzy, jak o tym doniósł komendantowi rzymskiemu w Jerozolimie siostrzeniec Pawła, sprzysięgli się przeciw niemu.

W Antiochii jednak, zdaniem Pawła, Piotr, zatroskany bojaźliwie o trudną sytuację chrześcijan żydowskiego pochodzenia w Jerozolimie, naraził na niebezpieczeństwo jedność żydowsko-pogańskiej wspólnoty chrześcijańskiej, jednego ludu, który Bóg w czasach ostatecznych nabył sobie na nowo przez śmierć swojego Pomazańca. A było to dla niego o wiele wyższe dobro: „międzynarodowy" lud złożony z Żydów i pogan stanowił wszak dowód, że Chrystus naprawdę jest „naszym pokojem", który „zburzył rozdzielający mur – wrogość", jak głosi hymn wspólnot cytowany przez Pawła w Liście do Efezjan (por. Ef 2,14nn.).

To, co pisze Paweł o sporze w Antiochii w swoim Liście do Galatów, staje się zrozumiałe w pełni i właściwie jedynie wtedy, gdy uwzględnimy wynik sporu, o którym wspomina Paweł, posługując się formą „my" jako wspólnym – jego i Piotra – przeświadczeniu: „Człowiek osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa" (Ga 2,16). Tak samo, według relacji Dziejów Apostolskich, mówi i Piotr: „Wierzymy przecież, że będziemy zbawieni przez łaskę Jezusa Chrystusa" (Dz 15,11).

Wzajemny stosunek Piotra i Pawła cechowało napięcie, które można by porównać do obietnicy pozostawania razem lwa i baranka. Świadkami ich wzajemnej relacji były trzy z głównych ośrodków ówczesnego Kościoła: Jerozolima, Antiochia i Rzym, a po śmierci męczeńskiej Pawła (ok. 60 r.), potem zaś Piotra (ok. 67 r.) w Rzymie, owa relacja za pośrednictwem tamtejszej wspólnoty i jej biskupów znalazła także odzwierciedlenie w kanonie.

Powszechny Kościół złożony z Żydów i pogan, wyrosły z historii Jezusa, zjednoczył Piotra i Pawła jako główne autorytety swego nowotestamentowego kanonu. Ewangelie podlegają autorytetowi Piotra, który ręczy za historię Jezusa, a w Dziejach Apostolskich jest protagonistą aż do Soboru Apostolskiego. Natomiast Paweł w drugiej części relacji o najwcześniejszej historii Kościoła zanosi Ewangelię o Jezusie Mesjaszu do Rzymu, po czym w kanonie następują jego listy i jeszcze raz, w dwu oddzielnych pismach, dochodzi do głosu autorytet Piotra. W drugim z nich wyraźnie wspomina się o Pawle i jego listach i broni się ich przed fałszerstwem. Ze swej strony Paweł przedstawia Kefasa jako odpowiedzialnego kierownika działalności misyjnej wśród Żydów, a siebie samego jako apostoła pogan: „Mnie zostało powierzone głoszenie Ewangelii wśród nieobrzezanych, podobnie jak Piotrowi wśród obrzezanych" (Ga 2,7).

Spotkali się razem w Rzymie, we wspólnocie, do której pisał Paweł, że przez Mesjasza Jezusa otrzymał „łaskę i urząd apostolski, aby ku chwale Jego imienia pozyskiwać wszystkich pogan dla posłuszeństwa wierze" (Rz 1,5), i której członków zapewniał, iż zadaniem chrześcijan pochodzenia pogańskiego jest „pobudzić do współzawodnictwa" (Rz 11,11) Żydów w dążeniu do nowego eschatologicznego ludu Bożego, tzn. przywieść ich do miejsca, gdzie jawne stało się zbawienie świata i gdzie „także Izrael będzie zbawiony" (Rz 11,26).

Paweł po aresztowaniu w świątyni jerozolimskiej, gdzie Rzymianie ustrzegli go przed samosądem rozwścieczonych rodaków, i po dwuletnim pobycie w więzieniu w prefekturze rzymskiej w Cezarei Nadmorskiej, ponieważ zaapelował do cesarza, jako więzień wyruszył w drogę do Rzymu. Niejednokrotnie już nosił się z zamiarem odwiedzenia chrześcijan mieszkających w stolicy ówczesnego świata; „aby zebrać – pisał – nieco owocu także wśród was, podobnie jak wśród innych pogan. Jestem przecież dłużnikiem tak Greków, jak i barbarzyńców, tak uczonych, jak i niewykształconych. Przeto, co do mnie, gotów jestem głosić Ewangelię i wam, mieszkańcom Rzymu" (Rz 1,13-15). Jako więzień czekający na proces przez dwa lata w swoim mieszkaniu – pilnowany przez żołnierzy – mógł przyjmować gości, „głosząc królestwo Boże i nauczając o Panu Jezusie Chrystusie zupełnie swobodnie, bez przeszkód" (Dz 28,31).

Piotr pierwszy raz wyruszył do Rzymu prawdopodobnie już po ucieczce z więzienia Heroda Agryppy w Jerozolimie, około 42 r. Wspólnota rzymska zna pewną starą tradycję o dwudziestopięcioletnim sprawowaniu przez Piotra urzędu biskupiego w Rzymie. Kiedy Paweł pisał List do Rzymian (ok. 56 r.), a prawdopodobnie i wówczas, gdy dwa czy trzy lata później Paweł przybył do Rzymu jako więzień, Piotra tam nie było. Gdy wspólnotę rzymską Neron obarczył odpowiedzialnością za pożar Rzymu, Piotr, jak się wydaje, zdołał ujść pogromu, gdyż stare legendy opowiadają, że Piotr został skazany na ukrzyżowanie przez urzędnika zastępującego Nerona w czasie jego nieobecności w kraju i wbrew woli Nerona, który chciał, by Piotr poniósł jeszcze większe katusze. Neron był jedyny raz poza krajem w 67 r. na igrzyskach istmijskich w Koryncie, gdzie występował jako woźnica i śpiewak. Piotr, przejęty czcią i szacunkiem dla sposobu, w jaki został umęczony Pan, miał zostać ukrzyżowany głową w dół.

Już ćwierć wieku później wspólnota rzymska w liście do wspólnoty w Koryncie, którą napomina do zachowania wewnętrznego pokoju, powołuje się na swoich dwóch apostołów. Przeciwstawia się ich sobie dopiero w historii podzielonego Kościoła czasów nowożytnych, umieszczając na jednym biegunie „wolność" Pawła, na drugim „urząd" Piotra. Jednak dla Piotra i Pawła wolność i więzi posłuszeństwa, charyzmat i urząd nigdy nie były przeciwieństwami.

Ignacy z Antiochii na początku II w. w swoim liście do Rzymian postrzegał władzę i wolność jako czynniki łączące i jednoczące obydwu apostołów: „Nakazuję wam nie tak jak Piotr i Paweł. Oni są apostołami, ja

skazańcem; oni są wolni (...)" (Rom. 4,3). Drugi List św. Piotra wkłada w usta Piotra słowa o „umiłowanym naszym bracie Pawle według danej mu mądrości" (3,15), a Paweł nie chciał dopuścić do tego, by pod pretekstem powoływania się na Kefasa powstawały stronnictwa: „A przeto upominam was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście byli zgodni i by nie było wśród was rozłamów; byście byli jednego ducha i jednej myśli. Doniesiono mi bowiem o was (...), że zdarzają się między wami spory. Myślę o tym, co każdy z was mówi: Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa. Czyż Chrystus jest podzielony?" (1 Kor 1,10-13).

Jednomyślność wspólnoty jest także jednomyślnością z Piotrem i Pawłem, również wtedy gdy Kościół staje przed nowym zadaniem, tak jak niegdyś przed nowym zadaniem stanął Paweł, które należy podjąć samodzielnie, jak musiał to uczynić Paweł. Jednomyślność z Piotrem i Pawłem nie pozwala też tolerować bezczynnie pierwszego podziału ludu Bożego, którego musieli boleśnie doświadczyć sami apostołowie, a tym bardziej nie pozwala utrwalać go przez prześladowanie tych, którzy pierwsi prześladowali wyznawców Chrystusa. Z pewnością mając także na uwadze prześladowania wspólnoty rzymskiej przez miejscowe silne synagogi, Paweł pisał do chrześcijan w Rzymie: „Błogosławcie tych, którzy was prześladują" (Rz 12,14).

Szymon i Szaweł nigdy by się nie spotkali, gdyby nie pozwolili – każdy w sposób całkowicie wolny – nazywać siebie nowym imieniem i wezwać dla jednego eschatologicznego dzieła Bożego, budowy Kościoła złożonego z Żydów i pogan, prawdziwego ponadnarodowego zgromadzenia narodów. O tym dziele mówił Paweł w synagodze w Antiochii Pizydyjskiej słowami proroka Habakuka: „(...) dzieła, któremu byście nie uwierzyli, gdyby wam ktoś o nim mówił" (Dz 13,41 z Ha 1,5).

Piotr i Paweł – jeżeli poważnie bierzemy ich świadectwo – zwracają uwagę, że Kościół musi jedynie dostrzegać działanie Boga i na nie odpowiedzieć. Piotr, wkładając na barki Pawła obowiązek pracy misyjnej wśród pogan, zauważył: „Bóg już dawno wybrał mnie spośród was" (Dz 15,7).

Paweł wiedział, że ci, którzy gardzą działaniem i dziełem Boga, mogą wprawdzie spostrzegać, ale pozostają niewzruszeni. On sam pozwolił się uwolnić z martwoty prześladowcy i w ten sposób pozbawił wszystkich wymówki od tej wolności.

tłum. Bogusław Widła

KOMENTARZ
DO STAREGO TESTAMENTU

Pięcioksiąg
Jean-Louis Ska

Wprowadzenie

Pięcioksiąg jest tekstem złożonym, owocem kompilacji kilku tekstów, które pierwotnie były niezależne od siebie i powstały w różnych epokach. Co więcej, nosi ślady wielu redakcji. Lektura tekstu w jego obecnej formie przypomina zwiedzanie miasta odbudowanego po kilku trzęsieniach ziemi. W mieście tym krytyczne spojrzenie szybko wyróżni trzy zasadnicze rodzaje budowli: stare budynki, które pochodzą z kilku epok i całkowicie lub częściowo przetrwały katastrofy; nowe budynki, wzniesione po trzęsieniach ziemi; budynki mieszane, po części stare i po części nowe, widoczne tam, gdzie w trakcie odbudowy włączono stare elementy w nowe konstrukcje. Pięcioksiąg odpowiada temu obrazowi; istotnie, zawiera najważniejsze pisma, które Izrael ocalił ze zniszczenia Samarii i Jerozolimy i które zostały później gruntownie przerobione lub uzupełnione, aby dać społeczności Drugiej Świątyni tekst określający jej tożsamość. Mamy więc do czynienia ze swoistą „ustawą zasadniczą" czy „konstytucją", która leżała u podstaw dzieła odnowy. Fundamentem tego dzieła są dwie zasadnicze tendencje: ciągłość z przeszłością i konieczność aktualizacji. Ciągłość z przeszłością, gdyż Izrael, który dźwiga się ze swych ruin, chce potwierdzić swoją tożsamość z Izraelem przedwygnaniowym. Aktualizacja, gdyż społeczność powygnaniowa musi udowodnić, że tradycje przeszłości wciąż mają znaczenie dla obecnych czasów. W kategoriach teologicznych oznacza to, że z jednej strony Bóg społeczności powygnaniowej jest wciąż i zawsze JHWH, Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bogiem, który ukazał się Mojżeszowi i który wyprowadził swój lud z Egiptu do Ziemi Obiecanej, a z drugiej – że Bóg z minionych tradycji jest także Tym, który kieruje „teraźniejszą" historią Izraela. W kategoriach bardziej historycznych obecny Pięcioksiąg chce potwierdzić, że dzieje Izraela rozpoczęte wraz z Abrahamem nie kończą się na wygnaniu oraz – w kategoriach prawnych – że wygnanie nie unieważniło kodeksów praw i instytucji powołujących się na Mojżesza. To wszystko tłumaczy różnice stylu, powtórzenia, poprawki i dopiski oraz wrażenie zlepku, jakie sprawia lektura wielu stronic Pięcioksięgu.

Podsumowując, należy powiedzieć, że o kształcie Pięcioksięgu zadecydowały – jak się wydaje – wewnętrzne potrzeby społeczności powygnaniowej i że te czynniki wewnętrzne zapewne były ważniejsze od pewnych elementów zewnętrznych, np. polityki imperium perskiego, które przyznawało względną autonomię niektórym ze swych prowincji.

I. Opis

Słowo „pięcioksiąg" pochodzi z greki i oznacza „pięć zwojów", czyli pięć ksiąg, które składają się na ten zbiór pism: Księga Rodzaju, Księga Wyjścia, Księga Kapłańska, Księga Liczb i Księga Powtórzonego Prawa. W języku hebrajskim tych pięć ksiąg nazywa się Torą („Prawem"). Pięcioksiąg jest najważniejszą częścią Biblii hebrajskiej, i to z kilku powodów. Opowiedziane w nim wydarzenia mają charakter założycielski, a zawarte w nim kodeksy praw – normatywny. Inne księgi historyczne opisują w ogólności to, co nie przetrwało wygnania, np. instytucję monarchii, albo to, co zostało poważnie zagrożone, np. posiadanie Ziemi Obiecanej. Księgi prorockie i inne pisma nie mają charakteru ściśle normatywnego, ale interpretacyjny albo egzortacyjny.

Nie wchodząc w szczegóły, można wyróżnić w Pięcioksięgu pięć wielkich części:

1) Opowiadania o stworzeniu (Rdz 1-11)
2) Opowiadania o patriarchach (Rdz 12-50)
3) Wyjście z Egiptu (Wj 1,1–15,21)
4) Pobyt na pustyni (Wj 15,21–Lb 33), w tym znaczący fragment o pobycie na Synaju (Wj 19-40; Kpł; Lb 1-10)
5) Pożegnanie Mojżesza przed wejściem do Ziemi Obiecanej i nowe prawodawstwo (Pwt).

Podział ten wymaga jednak kilku poprawek i uściśleń. Po pierwsze, dzieje patriarchów można łatwo podzielić na trzy dalsze, bardziej zasadnicze, części: cykl Abrahama (Rdz 12-24), cykl Jakuba (Rdz 25-35) i dzieje Józefa (Rdz 37-50). Oprócz tych trzech wielkich postaci należałoby wymienić kilka mniejszych: Izaaka (Rdz 26), Ezawa (Rdz 36) czy Judę (Rdz 38). Po drugie, od Wj 2 do Pwt 34 w opowiadaniu dominuje postać Mojżesza i ta obszerna sekcja w znacznej mierze pokrywa się z jego „biografią", gdyż o narodzinach Mojżesza mówi się w Wj 2, a o jego śmierci w Pwt 34. Pięć wymienionych wyżej części można więc zredukować do trzech: opowiadania o stworzeniu (Rdz 1-11), opowiadania o patriarchach (Rdz 12-50) oraz opowiadania o podstawowych doświadczeniach Izraela pod przywództwem Mojżesza (Wj – Kpł – Lb – Pwt: opowiadania i prawa). Tę ostatnią część można oczywiście podzielić z kolei na trzy sekcje, na grupy 3-5 według

przedstawionego wyżej planu. Te trzy sekcje, po pierwsze, odpowiadają trzem zasadniczym etapom istnienia Izraela: świat przed powstaniem Izraela; przodkowie Izraela; Izrael jako lud przed wejściem do Ziemi Obiecanej. Po drugie, rozgraniczenie między sekcjami nie jest tak wyraźne, jak mogłoby się w pierwszej chwili wydawać. Literatura hebrajska doskonale opanowała sztukę przejścia. A zatem, dzieje patriarchów zaczynają się niewątpliwie w Rdz 11,27. Werset ten staje się jednak zrozumiały dopiero w powiązaniu z genealogią w Rdz 11, 10-26, która z kolei łączy się z innymi genealogiami z historii początków. Przejście między opowiadaniami o patriarchach a resztą Pięcioksięgu, zwłaszcza wyjściem z Egiptu, jest zapowiedziane już w dziejach Abrahama (Rdz 15,13-16); rozpoczyna się wraz z przybyciem synów Jakuba do Egiptu (Rdz 46,1-5) i ze śmiercią Józefa (50,24-25). Wj 1, a zwłaszcza 1,1-7.8, łączy nowe epizody z poprzednimi i przygotowuje pojawienie się na scenie Mojżesza. Wj 13,17-14,31 (15,1-21) to opowiadanie, które odgrywa rolę przejścia między wyjściem z Egiptu a pobytem na pustyni. Wj 15,22-18,27 obejmuje pierwsze epizody z pobytu na pustyni; niektóre elementy zapowiadają też perykopę o Synaju. Tłem dla Lb 1-10 jest jeszcze Synaj, ale ten fragment tekstu opisuje przede wszystkim przygotowania do wymarszu ku Ziemi Obiecanej. Ostatnie rozdziały Lb zawierają już kilka opowiadań o podboju (Lb 21;31-32) i wskazówki dotyczące podziału kraju (26; 34-35), a więc teksty, które łączą się z opowiadaniami z Księgi Jozuego; opowiadanie o sukcesji po Mojżeszu (Lb 27) zapowiada Księgę Powtórzonego Prawa, a nawet śmierć Mojżesza, opisaną w Pwt 34. Powyższe uwagi pozwalają zrozumieć wielość poglądów dotyczących podziału Pięcioksięgu na różne części. Podsumowując, Pięcioksiąg w formie narracyjnej przedstawia najważniejsze wydarzenia z dziejów Izraela, od stworzenia świata do śmierci Mojżesza. Wydarzenia te określają tożsamość ludu. Teraz należałoby się przyjrzeć kwestii, jak ta „podstawowa historia" Izraela była odczytywana na przestrzeni wieków.

II. Historia interpretacji

Zamiast przedstawiać różne poglądy, jakie pojawiały się na przestrzeni wieków, lepiej będzie określić zasady, którymi kierowano się przy lekturze tych pięciu ksiąg, i zobaczyć, w których epokach i z jakich powodów zasady te mogły się zmieniać.

A. Pierwsze wieki i epoka patrystyczna

Dla starożytnego świata żydowskiego, podobnie jak dla pierwszych chrześcijan, nie ulegało wątpliwości, że autorem Pięcioksięgu jest Mojżesz. W NT można wyróżnić co najmniej trzy postawy wobec Mojżesza i Prawa. Z jednej strony, niektóre pisma nie dlatego uznają Jezusa za „nowego Mojżesza", że miał On jakoby zastąpić dawne Prawo nowym, lecz że daje nową interpretację Prawa. W tym sensie Jezusa sytuuje się w nurcie nieustannej reinterpretacji, który można już dostrzec w różnych kodeksach prawa Pięcioksięgu, wykazując przy tym, że ma On większy autorytet niż współcześni Mu uczeni w Piśmie. Jezus jest kimś więcej niż tylko interpretatorem Mojżesza. Ta pierwsza postawa jest obecna m.in. w Ewangelii Mateusza, w Kazaniu na Górze i w nauce o wypełnieniu się Pisma (Mt 5-7; por. 5,17). Z drugiej strony, NT podkreśla w różnych miejscach niedoskonałość dawnego Prawa w porównaniu z Ewangelią Jezusa Chrystusa. Tekstem, który najlepiej obrazuje tę postawę, jest 2 Kor 3. Gdzie indziej Paweł mocno podkreśla, że w żaden sposób nie zamierza unieważniać Prawa Mojżeszowego (Rz 3, 31). List do Hebrajczyków posuwa się dalej w kwestii kapłaństwa i instytucji kultowych: kapłaństwo Chrystusa i Jego ofiara zastępują odtąd ofiary za grzech przewidziane przez dawne Prawo. I wreszcie trzecia postawa: samo Prawo zapowiada, że zostanie kiedyś prolongowane i wypełnione. W przechodzeniu od starego porządku do nowego istnieje ciągłość. Ta postawa dominuje w dziele Łukasza, który stara się wykazać, że w Jezusie wypełniły się dawne obietnice. Obecna jest również w niektórych fragmentach Ewangelii Mateusza i Ewangelii Jana, które niejednokrotnie przedstawiają Jezusa jako postać zapowiadaną i wyczekiwaną w ST (por. zwłaszcza Mt 1-2; J 5, 45-47; 8, 56; 12, 41).

Kwestia związku między ST i NT, a zwłaszcza między dawnym i nowym przymierzem, pozostaje zasadniczym problemem całej epoki patrystycznej i średniowiecznej. Chrześcijańska lektura Pięcioksięgu wiele zawdzięcza egzegezie żydowskiej i tradycji greckiej. Obie łączą się w dziele Filona Aleksandryjskiego, który wywarł decydujący wpływ na świat chrześcijański. Świat żydowski stara się aktualizować swą tradycję nie zmieniając jej; w Grecji, zwłaszcza w szkole Platona, rozwinęła się technika lektury bardziej filozoficznej, która usiłuje, zastosowana do tekstów literatury świeckiej, wydobyć idee z pozorów, czyli z języka poezji i epopei.

Zasady chrześcijańskiej lektury zostały opracowane w sposób systematyczny w *De doctrina christiana* (*O nauce chrześcijańskiej*) Augustyna (354-430); jego *De catechizandis rudibus* (*Początkowe nauczanie religii*) dostarcza kilku pożytecznych uzupełnień. Lektura Augustyna opiera się na paru aksjomatach filozofii greckiej, a zwłaszcza Platona. Podstawowym rozróżnieniem, które rządzi całym systemem Augustyna, jest rozróżnienie *signum* („znak") i *res* („rzeczywistość"), które godzi z Pawłowym rozróżnieniem między „literą" a „Duchem" (2 Kor 3, 6). „Znak" nie kryje w sobie rzeczywistości; jego funkcja polega na wskazywaniu na „rzeczywistość".

Rozróżnienie to odpowiada podziałowi świata na trzy części: świat materialny i zmysłowy, „znaki" oraz świat rzeczywisty, czyli nadprzyrodzony. Bóg jest w najwyższym stopniu „rzeczywistością", która przemawia do świata zmysłowego za pomocą „znaków". Ludzki umysł podąża w przeciwnym kierunku, skoro od świata zmysłowego wznosi się przez „znaki" aż do Boga.

Stosując tę teorię do Biblii, Augustyn określa „rzeczywistość" Pisma Świętego na kilka uzupełniających się sposobów. Jedyną prawdziwą „rzeczywistością", na jaką wskazują „znaki", jest Trójca Święta. Rzeczywistość ta jest jednak dynamiczna; objawiła się w tajemnicy Jezusa Chrystusa, która jest aktualnie obecna w Kościele. Pozwala to Augustynowi określić „rzeczywistość" Pisma Świętego w sposób bardziej antropologiczny i moralny: jest nią podwójne przykazanie miłości Boga i bliźniego. W *Początkowym nauczaniu religii* biskup Hippony idzie jeszcze dalej: sercem Pisma Świętego jest przede wszystkim objawienie miłości Boga do nas; nasza miłość jest tylko odpowiedzią na tę miłość Bożą. Objawienie to dokonało się w kilku etapach; najważniejszymi z nich są ST i NT, którego przedłużeniem jest historia Kościoła (4,7). Zauważymy, że Augustyn w swej prezentacji „rzeczywistości" Pisma Świętego wprowadza w tym przypadku kategorię historyczną i fenomenologiczną. W odniesieniu do Pięcioksięgu prowadzi to przede wszystkim do przedkładania opowiadań nad prawa. Pod tym względem tradycja żydowska jest zupełnie inna. Konkretnie, Augustyn często się odwołuje do „alegorii" i do „figur", aby pokazać, jak przechodzić od „znaków" zmysłowych do „rzeczywistości" Pisma Świętego. Na przykład, ST zawiera „figury" rzeczywistości objawionych w NT.

B. Czasy nowożytne i narodziny krytyki

Na zmianę sposobu czytania Pięcioksięgu wpłynęło kilka czynników. Rosnący wpływ Arystotelesa w filozofii, zwłaszcza za pośrednictwem dzieł Awerroesa, powoduje zanik alegorii inspirowanej platonizmem. Ruchy monastyczne sprzyjają pobożności indywidualnej, skoncentrowanej na człowieczeństwie Jezusa Chrystusa. Wybitni komentatorzy żydowscy Biblii coraz wyraźniej przejawiają upodobanie do „literalnego" sensu Pisma Świętego (por. ewolucję od Majmonidesa do Nachmanidesa, Ibn Ezry, Rasziego i Raszba'y). Uczeni odrodzenia chętnie czytają teksty w języku oryginalnym i w ich pierwotnym kontekście. Humanizm jest z natury bardziej antropocentryczny niż teocentryczny. Odkrycia dokonane w czasach nowożytnych i początki techniki zmieniają punkty odniesienia ludzkiej świadomości. To wszystko wyjaśnia, jak mogły pojawić się owe dwie postacie, które wywarły silny wpływ na interpretację Pięcioksięgu pomimo nieuniknionych ograniczeń ich prac: Richard Simon (1638-1712) i Baruch Spinoza (1632-1677). Nie wchodząc w szczegóły, opowiadają się oni za „racjonalną" lekturą Pisma Świętego i kwestionują Mojżeszowe autorstwo Pięcioksięgu. To stanowisko stanie się punktem wyjścia dla całej krytyki nowożytnej i dla badań nad ludzkim podłożem, na którym mógł powstać Pięcioksiąg.

Wraz z Richardem Simonem, który był prawnikiem, odradza się również zainteresowanie prawodawstwem Pięcioksięgu i „prawnymi" aspektami wielu zagadnień, np. w jego teorii „pisarzy publicznych", autorów niektórych fragmentów Pięcioksięgu. Spinoza zaś podkreśla – w imię dostatecznie rozwiniętego zmysłu historii pomimo swego statycznego racjonalizmu metafizycznego – ewolucję prawa i obyczajów w obrębie Pisma Świętego. Trzeba wreszcie zauważyć, że Richard Simon i Spinoza za prawdziwego autora Pięcioksięgu uważają Ezdrasza, nie wykluczając, że niektóre fragmenty mógł napisać sam Mojżesz.

C. Czasy współczesne

Nowe ukierunkowanie współczesnych badań nad Pięcioksięgiem wynika z rosnącego zainteresowania historią, które implikuje ideę ewolucji, oraz z odczytania dokumentów pochodzących z cywilizacji starożytnego Bliskiego Wschodu (Egiptu, Mezopotamii, Syrii).

1) Hipoteza dokumentów. Nową metodę wprowadził w Niemczech H.B. Witter (1683-1715), a we Francji J. Astruc (1684-1766), którzy niezależnie od siebie dokonali tego samego odkrycia: porównując dwa pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju zauważają, że tekst hebrajski używa dwóch różnych słów na określenie Boga: *'elohim* („Bóg") w pierwszym przypadku (Rdz 1,1-2,4a) i *JHWH 'elohim* („Pan Bóg") w drugim (2,4b-3,24). Astruc stwierdza ponadto, że w Księdze Rodzaju i na początku Księgi Wyjścia istnieje wiele powtórzeń i że są w nich używane różne określenia Boga. Idee Astruca podejmuje w Niemczech J. Eichhorn (1752-1827). Od tej pory mówi się o „dokumentach": pierwszy, Jahwisty czy jahwistyczny, gdyż używa imienia Bożego *JHWH*; drugi, Elohisty czy elohistyczny, gdyż posługuje się określeniem *'elohim*. Dokumenty te oznacza się literami: J pierwszy i E drugi. Oczywiście, Mojżeszowe autorstwo Pięcioksięgu coraz bardziej się zaciera. Wysunięte zostają kolejno trzy hipotezy: Pięcioksiąg miałby być ostatecznym rezultatem kompilacji kilku „dokumentów", połączenia „fragmentów", czyli długiego procesu, w którym oryginalny dokument miałby zostać opatrzony wieloma dodatkami czy „uzupełnieniami". Dzięki pracom E. Reussa (1804-1891), K.H. Grafa (1815-1869), A.

Kuenena (1828-1891) i J. Wellhausena (1844-1918) przez niemal sto lat dominowała hipoteza zwana hipotezą „dokumentów".

Na drodze prowadzącej do sformułowania tej hipotezy dokumentów rozstrzygające okazało się pewne ważne odkrycie. W 1805 r. W. M. L. de Wette wydał *Dissertatio criticoexegetica*, w której zestawił prawo zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa z reformą Jozjasza (2 Krl 22-23). W tym przypadku za punkt wyjścia analiz obrano prawo, a nie opowiadania, co pozwalało także datować dokumenty. Centralizacja kultu, którą wprowadził Jozjasz (622 r. przed Chr.), znajduje swój prawny odpowiednik w prawie zawartym w Pwt 12. Prawa i opowiadania, które nie suponują centralizacji kultu, są więc starsze od Księgi Powtórzonego Prawa, a te, które ją zakładają, są nowsze. Ten „punkt Archimedesa" miał umożliwić wyraźniejsze odróżnianie poszczególnych części Pięcioksięgu.

Z czasem egzegeci wyróżnili trzy grupy tekstów: 1) dawne źródła, J i E; 2) Księga Powtórzonego Prawa, stanowiąca odrębny korpus; 3) teksty kapłańskie Pięcioksięgu (skrót: P). Te ostatnie teksty zakładają – na zasadzie retroprojekcji instytucji Drugiej Świątyni na początku Izraela – centralizację kultu już w czasie wędrówki przez pustynię. Według hipotezy dokumentów u początków Pięcioksięgu znajduje się więc wiele niezależnych od siebie dokumentów. Założenia tej metody są założeniami ówczesnej historiografii. Idea ewolucji, stosowana do świata przyrody i do zjawisk dotyczących człowieka, zainteresowanie pochodzeniem i tym wszystkim, co „naturalne", negatywna ocena wszystkiego, co wtórne, abstrakcyjne lub legalistyczne – to główne jej cechy. W tym sensie Wellhausen i jego uczniowie bez trudu mieszają sądy wartościujące z wnioskami swych prac krytycznych.

2) Szkoła historii form (Formgeschichte). Szkoła historii form raczej kontynuuje, niż neguje stanowisko Wellhausena. Nurt neoromantyzmu, ze swą nostalgią za prostym, wiejskim życiem i awersją do społeczeństwa przemysłowego, przenosi zainteresowanie pismem na zjawiska, które je poprzedziły, czyli na tradycję ustną. W tej ewolucji odegrało też pewną rolę rosnące zamiłowanie do psychologii i historii religii. Ponadto badacze łączą wrażliwość artystyczną ze zmysłem krytycznym. Dlatego zainteresowali się „gatunkami literackimi". W samej rzeczy bardzo wiele tekstów biblijnych nie ma charakteru utworów oryginalnych; wykorzystują one formy lub schematy stosowane regularnie w tych samych okolicznościach, np. w liturgicznej recytacji tradycji o przeszłości. Wreszcie, w przypadku owych autorów, formy, czyli „gatunki literackie" tradycji ustnej można właściwie zrozumieć tylko wówczas, gdy wiemy, w jakim konkretnym kontekście społecznym i instytucjonalnym (*Sitz im Leben*) rozwijały się one i były przekazywane (kult, sądownictwo, święta ludowe, dwory książęce itd.). Wyrażenie *Sitz im Leben* (czy *Volksleben*, „środowisko życiowe") wprowadził główny przedstawiciel tej nowej orientacji, H. Gunkel (1862-1932). Chociaż badania tej szkoły skupiają się raczej na opowiadaniach niż na prawach, to jednak nie zapomniano o prawach. Wkrótce zaczęły się pojawiać liczne studia nad *Sitz im Leben* perykopy o Synaju, Dekalogu i przymierzu.

Spośród najbardziej reprezentatywnych dzieł tego okresu trzeba wymienić prace G. von Rada (1901-1971) i M. Notha (1902-1968). W swej analizie kilku tekstów, które uważa za dawne, np. Pwt 26,5b-9; 6,21-23; Joz 24,2b-13, G. von Rad zauważa, iż w istocie każdy z nich stanowi „małe *credo*" o strukturze historycznej. Rozpoznaje w nich zarysy historii Izraela takiej, jaka jest obecna w Sześcioksięgu, czyli Pięcioksięgu wraz z Księgą Jozuego: patriarchowie, Wyjście, pobyt na pustyni i zdobycie Ziemi Obiecanej. G. von Rad również stwierdza, że żadne *credo* nie mówi o prawodawstwie z Synaju. Z tego faktu wnioskuje, że te dwie „tradycje" pierwotnie były niezależne, a zatem miały różne „środowiska życiowe". W przypadku „historii Izraela" jako „środowisko życiowe" sugeruje liturgię w okresie żniw w Gilgal. Natomiast perykopę o Synaju łączy z odnową przymierza, która miała miejsce jesienią w Sychem (Joz 24) podczas święta Namiotów (Pwt 31,10-11). Teoria ta była bardzo krytykowana i mało kto broni jej jeszcze dzisiaj, gdyż się uważa, że wszystkie te „małe *credo*" to teksty niedawne (deuteronomiczne).

Badania G. von Rada przygotowują prace M. Notha, zdaniem którego pierwszą instytucją Izraela jako ludu była w epoce sędziów „amfiktionia", czyli konfederacja dwunastu pokoleń, które gromadziły się regularnie w głównym sanktuarium. Podczas tych zgromadzeń pokolenia uczestniczyły w liturgiach, recytując swe wspólne tradycje. Noth wyróżnia pięć wielkich tradycji ustnych, które były wspólne wszystkim pokoleniom i pochodzące z czasów przed monarchią: patriarchowie, Wyjście, perykopa o Synaju, pobyt na pustyni oraz podbój Ziemi Obiecanej. Dwie najstarsze tradycje to tradycja o Wyjściu i podboju. Teorię tę krytykowano podobnie jak teorię von Rada, ale pytania postawione przez tych dwóch autorów są wciąż aktualne.

W tym samym nurcie należy także usytuować prace na temat przymierza inspirowane publikacjami G. Mendenhalla. Studium chetyckich, a później asyryjskich traktatów przymierzy skłoniło egzegetów do doszukiwania się, zwłaszcza w perykopie o Synaju i w Księdze Powtórzonego Prawa, schematu zawierania przymierzy znanego na całym starożytnym Bliskim Wschodzie. Pięcioksiąg miał go zastosować do określenia relacji między Bogiem i Jego ludem. Umowa ta ma charakter warunkowy: suzeren, w tym przypadku JHWH, obiecuje opiekę swemu wasalowi pod warunkiem, że będzie on respektował ustalenia przymierza, czyli prawo ogłoszone przez Boga na Synaju. Teologia ta jest obecna w dziele Deuteronomisty (Joz-2 Krl) oraz tłumaczy zburzenie Samarii i Jerozolimy jako skutek niewierności ludu wobec przymierza. Później toczyła się ożywiona

dyskusja nad dwiema kwestiami: W jakich tekstach pojawia się ten schemat? Kiedy się rozwinęła tego rodzaju teologia?

3) Najnowsze nurty. W obecnych czasach sytuacja jest wyjątkowo niejasna. Przede wszystkim hipotezę dokumentów i hipotezy, które później sformułowano, poddano krytycznej analizie, która nimi zachwiała. Na razie nie istnieje żaden prawdziwy konsensus, ani co do hipotezy, ani co do metody, ani co do sposobów dojścia do jakichś uzgodnień. Niektórzy wciąż bronią hipotezy dokumentów, inni ją modyfikują, jeszcze inni proponują odmienne modele interpretacyjne. Niektórzy posuwają się nawet do krytyki zasadnych badań nad genezą tekstów, a więc badań historycznych, czyli diachronicznych, mając na uwadze lepsze zrozumienie ich treści. Zaproponowano więc różne formy lektury „synchronicznej", które odczytują tekst „taki, jaki jest", w „jego stanie aktualnym" czy jego ostatnią redakcję, nie podnosząc w ogóle kwestii jego autorów, kontekstu (kontekstów) poszczególnych jego części czy pierwotnych jego adresatów. Przy takiej interpretacji czytelnik staje sam wobec tekstu i jego wewnętrznych elementów.

Ta niejasna sytuacja ma wielorakie przyczyny. Wymieńmy choćby najgłówniejsze: niedawne publikacje na temat historii Izraela, które kwestionują naszą wiedzę o jego dziejach sprzed VIII w. przed Chr.; postęp archeologii i orientalistyki; rosnące zainteresowanie epokami kryzysu, np. wygnaniem i okresem powygnaniowym; zdominowany przez „mistrzów podejrzliwości" (Nietzschego, Marksa, Freuda) klimat filozoficzny, który jest nacechowany silnym krytycyzmem, i w którym wszelkie „pewniki" wydają się podejrzane; powstanie społeczeństwa pluralistycznego, zsekularyzowanego i kosmopolitycznego, którego punkty odniesienia często są płynne; mnożenie się rozbieżnych metod i podejść, które najczęściej wcale nie są zainteresowane nawiązaniem dialogu między sobą, gdyż ich hermeneutyki w bardzo różny sposób określają poszukiwanie „sensu" czy możliwych „sensów" danego tekstu. Różnorodne tendencje współczesne można jednak podzielić na cztery główne kategorie: 1) Część egzegetów, zwłaszcza w Niemczech, wciąż broni hipotezy dokumentów w jej klasycznej formie bądź w formach bardziej zróżnicowanych, wprowadzających wiele poziomów redakcji. 2) Niektórzy podejmują główne elementy hipotezy dokumentów, lecz zmieniają datowanie i niektóre punkty odniesienia. Do tej grupy należą ci, którzy datują J na okres wygnaniowy, a nawet powygnaniowy (np. J. Van Seters, H. H. Schmidt, M. Rose). 3) Trzecia grupa opowiada się za całkowitym przepracowaniem hipotezy dokumentów i odtwarza historię powstania Pięcioksięgu na innych podstawach. Badania synchroniczne poprzedzają badania diachroniczne, analiza tekstu jako takiego poprzedza podział na źródła, a nie następuje po nim (*Literarkritik*), a za dwa główne filary, na których opiera się cały Pięcioksiąg, uważa się dwa „utwory", jeden o inspiracji deuteronomistycznej (D), a drugi – kapłańskiej (P). Główni przedstawiciele tej szkoły to R. Rendtorff, E. Blum, F. Crüsemann oraz R. Albertz. 4) Czwartą grupę, znacznie bardziej zróżnicowaną, łączy jedynie mniej lub bardziej systematyczne odrzucanie pytań stawianych przez metodę historyczno-krytyczną. Egzegeci ci wybierają więc podejście typu synchronicznego i nie interesują się problematykami ściśle historycznymi. W obrębie tej grupy należy wyróżnić trzy tendencje, opierające się na dość odmiennych podstawach. Do pierwszej podgrupy zaliczymy podejścia pozostające pod wpływem współczesnych szkół literackich („nowa krytyka", „krytyka recepcji", „narratologia", „analiza[y] retoryczna[e]", „dekonstrukcjonizm" itd.); do drugiej – podejścia zainspirowane naukami humanistycznymi, takimi jak strukturalizm, socjologia, psychologia, feminizm itd. Wreszcie do trzeciej podgrupy należy zaliczyć podejścia, które starają się zastosować język bardziej teologiczny, np. lektura kanoniczna zaproponowana przez B. S. Childsa i pokrewne jej podejścia. Między różnymi grupami i podgrupami, jakie scharakteryzowaliśmy, istnieje oczywiście wiele form pośrednich i cała gama niuansów.

III. Kilka zasad lektury

Celem tego podrozdziału nie jest zaproponowanie jakiejś nowej teorii czy metody. W obecnej sytuacji można jedynie poruszyć kilka zasadniczych kwestii i zasugerować taki czy inny kierunek refleksji.

Podobnie jak za czasów Wellhausena korzystne wydaje się wypracowanie najpierw kilku znaczących kryteriów poważnej lektury Pięcioksięgu. Dostarczają nam ich kodeksy praw; w porządku chronologicznym są to: Księga Przymierza (Wj 21-23), Kodeks Deuteronomiczny (Pwt 12-26) i Prawo Świętości (Kpł 17-26). Od czasów de Wette'a, który powiązał Księgę Powtórzonego Prawa z reformą Jozjasza (622 r. przed Chr.), punktem wyjścia badań pozostaje związek między tymi trzema kodeksami praw oraz ich związek z tekstami narracyjnymi. Związki te stanowią bezpieczną bazę wyjściową. Z pewnością nie ma całkowitej zgodności w tej dziedzinie, ale wydaje się nam, że rzetelna dyskusja nie może pominąć tej kwestii.

Jeśli chodzi o opowiadania, łatwym do określenia blokiem jest dzieło Deuteronomisty (D). Jego spadkobiercami, podczas wygnania i po nim, są różni deuteronomiści, którzy wnieśli swój wkład do tzw. historii deuteronomistycznej (Joz – 2 Krl). Dzisiaj wielu egzegetów uważa, że jeden lub wielu deuteronomistów przyczyniło się także do redakcji licznych fragmentów lub do ułożenia niektórych części Księgi Rodzaju, Księgi Wyjścia i Księgi Liczb. Na ten temat wciąż trwają dyskusje, gdyż pojęcia „deuteronomiczny" i

„deuteronomistyczny” wciąż trudno konkretnie zdefiniować. Istnieje jednak zgoda co do kilku głównych idei w dziele Deuteronomisty: jego koncepcja przymierza warunkowego, które dostarcza klucza do historii Izraela (stąd takie znaczenie prawa w Pwt); teologia historii, która przywiązuje wielką wagę do Wyjścia i Ziemi Obiecanej.

Istnieje wreszcie dość duża zgodność co do podziału Pisma Kapłańskiego (P). Pytania dotyczące jego natury są bardziej złożone, ale nie mają bezpośredniego wpływu ani na podział, ani na datowanie tekstów. W pewnych zasadniczych kwestiach P poprawia D. Według P, w przeciwieństwie do D, przymierze nie jest warunkowe. Bóg zawarł z Noem po potopie jednostronną umowę, która dotyczy całej ludzkości (Rdz 9), i umowę z Abrahamem i całym jego potomstwem, czyli z ludem Izraela (Rdz 17). Przymierza te stanowią niezniszczalny fundament świata i ludu Izraela. Grzechy, które stały się powodem wygnania, nie unieważniły więc obietnic Bożych, gdyż dla Izraela prawdziwym „przymierzem” (*berit*) nie jest przymierze z Synaju, lecz przysięga złożona Abrahamowi. Podobnie jak świat po potopie już nigdy nie zostanie zniszczony, tak i Izrael już nigdy nie przestanie istnieć. Istotnie, P nie zna „przymierza na Synaju”. Celem historii Izraela jest stanie się w Ziemi Obiecanej ludem należącym do JHWH i skupionym wokół takich świętych elementów jak kapłaństwo, ołtarz i namiot, w którym przebywa „chwała” Boża. „Chwała” ta objawiała się w najważniejszych chwilach historii Izraela: podczas przejścia przez morze (Wj 14), na Synaju (Wj 24) i na pustyni (Wj 16; Lb 14 i 20). Historia dzieli się na wielkie okresy: pierwszy wyznaczony przez „genealogie” zawarte w Księdze Rodzaju, a drugi przez formuły odnoszące się do wędrówki Izraela na pustyni. Między nimi sytuuje się Wyjście (Wj 1-15). Objawienie zaś Boga dokonuje się w trzech etapach: Bóg jest stwórcą świata (*’Elohim*: „Bóg”; Rdz 1-10); Bóg patriarchów nazywa się *’El Szaddaj* („Bóg wszechmogący”; Rdz 17, 1; por. Wj 6, 3); JHWH („Pan”) jest Bogiem Wyjścia, który objawia się Mojżeszowi (Wj 6, 3). Wielkie syntezy i teologie historii Izraela, które przyczyniły się do powstania Pięcioksięgu jako jednego dzieła literackiego, wywodzą się z dzieła Deuteronomisty i z Pisma Kapłańskiego (por. Wj 6,2-8 [P]; Pwt 26,5b-9; 6,21-23 [D]).

Podstawowe dane D i P zostały podjęte i skorygowane w Prawie Świętości (Kpł 17-26) w związku z nakazami z epoki Drugiej Świątyni. W istocie Prawo Świętości, w swej ostatniej redakcji, dąży do syntezy zasadniczych idei zawartych w dziele Deuteronomisty i Piśmie Kapłańskim: idei przymierza w dziele Deuteronomisty i idei świętości kultu właściwej Pismu Kapłańskiemu; deuteronomistycznej idei przymierza warunkowego (*berit*) z Synaju, podjętej przez Kpł 26,15, i kapłańskiej idei jednostronnego i bezwarunkowego przymierza (to samo słowo: *berit*) z patriarchami, podjętej w Kpł 26,42. Kilka późnych tekstów z Pwt mówiło już w tym sensie o „przysiędze złożonej ojcom” (por. Pwt 4,23.31; 7,8.12; 8,18; 9,5). W ten sposób Prawo Świętości chce przyznać rację zarówno tradycjom o patriarchach, jak i tradycjom o Synaju: objęcie w posiadanie kraju zależy od wierności Prawu, ale Bóg nie zapomni też o obietnicy złożonej patriarchom, a więc kraj nigdy nie może zostać utracony ostatecznie. Jeśli chodzi o świętość, Kpł 19,1 (Prawo Świętości) usilnie domaga się jej od całego ludu, który Bóg „oddzielił” od innych narodów (Kpł 20,24.26), tak jak dzieło Deuteronomisty uważa ją za cechę całego ludu wybranego (por. Pwt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9; Kpł 19,2; 20,7,8.24.26; 22,31-33). Natomiast Pismo Kapłańskie ogranicza świętość do kapłaństwa, ołtarza i namiotu (Wj 29,43-46). Koncepcja ta występuje też w Prawie Świętości, które mówi o szczególnej świętości takich instytucji, jak kapłaństwo (Kpł 21,6-8), osoba arcykapłana (21,12.15), świątynia (24,9) itd. Według dzieła Deuteronomisty lud jest święty na mocy wybrania przez Boga, a według Prawa Świętości jest on święty przede wszystkim na mocy kultu i przestrzegania praw rytualnej czystości. Prawo to opiera się na ustawach JHWH, który dał ludowi ziemię i go wyzwolił (Kpł 25,38.42.55).

Tych kilka uwag pozwala zaproponować inną chronologię, dość pewną w głównych zarysach: dzieło Deuteronomisty, Pismo Kapłańskie i Prawo Świętości. Dzieło Deuteronomisty pochodzi z czasów reformy Jozjasza (622 r. przed Chr.), Pismo Kapłańskie z końca wygnania (538 r. przed Chr.) albo z początku powrotu z wygnania (niektórzy wskazują jednak na czasy Ezechiasza, 716-687 przed Chr.), a Prawo Świętości jest najważniejszym pismem z epoki Drugiej Świątyni (odbudowanej ok. 520-515 r. przed Chr.). Te trzy teologie odpowiadają trzem okresom historii Izraela – schyłku monarchii, wygnania i powrotu z niego, Drugiej Świątyni.

Pozostaje jednak wiele otwartych kwestii. Które teksty z Księgi Rodzaju, Księgi Wyjścia i Księgi Liczb na pewno łączą się z taką czy inną redakcją deuteronomiczną czy deuteronomistyczną? Co jest naprawdę deuteronomiczne czy deuteronomistyczne? Jakie kryteria pozwalają określić, które teksty należą do redakcji podeuteronomistycznej i pokapłańskiej, bliskiej Prawu Świętości? Z jakich określonych grup pochodzą te różne teologie? Kodeks Świętości nawiązuje zresztą do Kodeksu Przymierza w niejednej kwestii. Obydwa zakładają społeczeństwo bez zorganizowanej władzy centralnej, natomiast D zakłada władzę króla.

Równie trudno posunąć się dalej w przeszłość i dokładnie określić, jakie były dawne, przedwygnaniowe tradycje, zachowane przez redaktorów obecnego Pięcioksięgu. Wraz z wieloma badaczami wciąż jednak uważamy, że przedsięwzięcie to nie jest niemożliwe. Dzieło Deuteronomisty i Pismo Kapłańskie już zakładają tradycje znane i ustalone. Wykorzystują je, odwołują się do nich, poprawiają je, odrzucają lub na nowo interpretują; nie wymyślają ich. Inne nasuwające się pytanie dotyczy związku między tymi różnymi blokami tekstów, zwłaszcza między historiami o patriarchach i wszystkimi cyklami związanymi z postacią Mojżesza. Pierwszym tekstem, który o tym mówi, jest Oz 12 w wyroczni przeciwstawiającej Mojżesza Jakubowi. Pozwala to co najmniej stwierdzić, że tradycje istniały obok siebie. Jednak misji Mojżesza i Wyjścia nie uważa się za

wypełnienie obietnic złożonych patriarchom przed pewnymi tekstami z dzieła Deuteronomisty, których data powstania była przedmiotem dyskusji, a zwłaszcza z Pisma Kapłańskiego (Wj 6,2-8). Inne pytanie dotyczy włączenia historii o Józefie do Pięcioksięgu. Są jednak racje, aby sądzić, że jeszcze przed wygnaniem istniały tradycje o Abrahamie, pierwszy cykl opowiadań o Jakubie i o jego zatargach z bratem Ezawem i wujem Labanem oraz zalążek opowiadania o Józefie. Historię początków (Rdz 1-11) trudniej datować, ale nawet w swych najstarszych fragmentach sugeruje ona dość rozwiniętą mentalność.

Podsumowanie

Aktualny Pięcioksiąg jest dziełem kompilacji pochodzącym z czasów Drugiej Świątyni. Nie usunęła ona dawnych tekstów, aby wyraźnie zaznaczyć ciągłość z przeszłością. Wprowadza nowe elementy, aby dostosować się do aktualnej sytuacji narodu, który pozostaje pod obcą władzą i znajduje swą tożsamość zwłaszcza w swych świętych instytucjach. Pięcioksiąg ma dwa punkty ciężkości. Jeden znajduje się w jego obrębie, a mianowicie objawienie na Synaju (Wj 19 – Lb 10), które ukazuje istotę „ukonstytuowania" Izraela jako ludu. Drugi punkt leży poza nim, a jest nim rola dzieła Deuteronomisty, które na końcu Pięcioksięgu wskazuje kierunek, w jakim należy iść, aby znaleźć, mianowicie kraj, który Mojżesz ogląda przed śmiercią z wyżyn Moabu, nie mogąc do niego wejść (Pwt 34). Resztę materiału można interpretować w świetle tej dwubiegunowości. Opowiadania o stworzeniu (Rdz 1-11) zakorzeniają historię Izraela w teologii stworzenia; Bóg Izraela jest stwórcą wszechświata i panem wszystkich narodów. Opowiadania o patriarchach (Rdz 12-50) tworzą „opowiadanie o pochodzeniu Izraela", typ genealogii. Ich celem jest zabezpieczenie tożsamości Izraela na mocy więzów krwi; fakt ten odróżnia go od sąsiadów, Moabitów, Ammonitów, Izmaelitów i Edomitów, oraz określa jego związki z ziemią. Opowiadanie o Józefie (Rdz 37-50) porusza problem wewnętrznych stosunków między różnymi członkami ludu Izraela. Opowiadanie o Wyjściu ukazuje, jak Izrael stał się wolnym ludem. Perykopa o Synaju określiła tożsamość Izraela już nie tylko ze względu na jego pochodzenie, ale także ze względu na jego dobrowolne zobowiązania, czyli z jednej strony Prawo i przymierze, a z drugiej kult, które są odpowiedziami wolnego ludu na dobrodziejstwa, okazywane mu przez JHWH, jego jedynego wyzwoliciela i jedynego Boga. Opowiadania i tradycje o pobycie na pustyni opisują zmienne koleje ludu zdążającego do swej ziemi. Wszystko zaś spajają liczne interwencje Boga w sprawie Jego ludu, Izraela. Dla narodu żydowskiego Pięcioksiąg kończy się, tak jak Biblia hebrajska, wezwaniem do wejścia czy powrotu do Ziemi Obiecanej (Pwt 34,4; 2 Krn 36,22-23). Dla chrześcijanina daje on wyraz podstawowym doświadczeniom jego ojców w wierze (por.Rz 4,11-12) i duchowości ludu, który zmierza do miasta swego ostatecznego przeznaczenia (por. Wj 15,17; Hbr 13,14; J 14,1-10).

tłum. Agnieszka Kuryś

Pięcioksiąg jako Tora w tradycji żydowskiej

Anthony. J. Saldarini

Chociaż zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie czytają i szanują Biblię hebrajską jako autorytatywne objawienie pochodzące od Boga, to jednak oceniają i interpretują to pismo w różny sposób. Żydzi są bardzo przywiązani do Prawa objawionego przez Boga. Żydowscy interpretatorzy, opierając się na innych księgach biblijnych i na literaturze rabinackiej, zwłaszcza na Talmudach palestyńskim i babilońskim, dokonali – studiując Prawo biblijne – wielkiego postępu w poznaniu Boga i Jego woli dotyczącej życia ludzkiego. Chrześcijańska interpretacja Prawa, przedstawiona w Ga i Rz, zasadniczo inaczej niż żydowska określa rolę tej części Pisma Świętego w życiu ludzkim.

„Tora", hebrajska nazwa Pięcioksięgu, symbolizuje żydowską postawę wobec praw zawartych w Pięcioksięgu jako sednie Biblii i rdzeniu objawienia Bożego. Chociaż wyraz *torah* często tłumaczy się jako „prawo", ma ono znacznie szerszy zakres znaczeniowy, obejmujący zarówno mądrość i praktykę, jak i prawo. Rzeczownik *torah* pochodzi od rdzenia *j-r-h*, który znaczy „nauczać" (Kpł 10,11). Zarówno rzeczownik, jak i czasownik oznaczają treść i proces nauczania oraz ćwiczenia i reguły, nakazy i instrukcje, wynikające z nauczania i kierowania. Słowo *torah* pojawia się często w Biblii hebrajskiej w tekstach prorockich, mądrościowych i prawnych. Może odnosić się do pouczeń wydanych przez kapłana, proroka czy nauczyciela (Ag 2,11; Iz 1,10; Prz 13,14) albo zbioru pouczeń zamieszczonych w Biblii, np. do prawa czy nauki o ofierze zadośćuczynienia (Kpł 7,1), czy do wskazówek dotyczących obchodzenia Paschy (Wj 12,49). Słowo *torah* może oznaczać sądowe orzeczenie kapłana albo sędziego (Pwt 17,11). Może się także odnosić do większego zbioru pouczeń, takiego jak Księga Powtórzonego Prawa: „Takie prawo [czy pouczenie] dał Mojżesz Izraelitom" (Pwt 4,44). Pouczenie to określone jest jako „świadectwa, nakazy i postanowienia", które ogłosił Mojżesz Izraelitom za Jordanem (Pwt 4,45).

Późniejsza tradycja żydowska cytuje jako paradygmat opowiadanie o Ezdraszu, pisarzu, który „księgę Prawa [*torah*] Mojżeszowego, które Pan nadał Izraelowi" (Ne 8,1), czytał ludowi zgromadzonemu na placu przed Bramą Wodną w Jerozolimie. Lewici objaśniali Prawo ludowi, który uroczyście obchodził święto na cześć tego wydarzenia (Ne 8,7-12), zgłębiał Prawo, obchodził Święto Namiotów, zgodnie z nakazem Prawa (Ne 8,13-18), i odnowił przymierze z Bogiem (10,28-39). Nie znamy treści i objętości tej księgi Prawa wspomnianej w Ne 8. Chociaż często się przyjmuje, że był to Pięcioksiąg, to jednak mógł to być jakiś wcześniejszy zbiór praw, który wywarł wpływ na prawo biblijne. W każdym razie autorytet tej księgi Prawa, jej wpływ na Izraelitów oraz akceptacja i celebracja przez nich Prawa i przymierza, które tkwi u jego podstaw, w sposób najbardziej lapidarny wyrażają wiele cech charakterystycznych Tory i przywiązanie do niej w późniejszej praktyce i myśli żydowskiej.

Niewiele wiadomo o procesie formowania się Tory i Biblii jako całości oraz uzyskania przez nie autorytetu we wspólnocie żydowskiej. Opowiadania, kroniki królewskie, prawa, proroctwa, przysłowia i pouczenia zapewne najpierw układano w większe zbiory, a następnie wydawano księgi Biblii. Ten proces kształtowania się trwał prawdopodobnie od wygnania babilońskiego (586 r. przed Chr.) do około 300 r. przed Chr. W II i I w. przed Chr. Mądrość Syracha (inaczej Eklezjastyk albo Księga Jezusa, syna Syracha) i zwoje znad Morza Martwego poświadczają podział na Torę (czyli Prawo), Proroków (łącznie z księgami historycznymi, które tradycja żydowska określa mianem proroków wcześniejszych) i, mniej wyraźnie, Pisma (obejmujące literaturę mądrościową, Est, Krn i inne księgi). Grecki prolog do Mądrości Syracha, napisany przez tłumacza, wnuka autora, w 128 r. przed Chr. w Egipcie, wspomina o Ben Syrachu, który „oddał się pełniejszemu poznaniu Prawa, Proroków oraz innych ksiąg ojczystych (...) aby ludzie żądni wiedzy sami przez to wszystko się wzbogacili, a jeszcze bardziej, aby coś dodali do niej przez życie zgodne z Prawem". Zwoje znad Morza Martwego powołują się na Mojżesza i proroków jako pośredników woli Bożej (1 QS 1,2-3) i wymieniają księgi Mojżesza (Pięcioksiąg), proroków, Dawida (Psalmy) oraz kroniki każdego bez wyjątku pokolenia (4 QMMT C9-11). Zasadniczo Tora, czyli Pięcioksiąg, była najświętszą i najbardziej autorytatywną częścią Biblii hebrajskiej. Literatura rabinacka zwykle przypisuje większy autorytet Torze niż pozostałej części Biblii. Zwoje znad Morza Martwego i Nowy Testament, podkreślające przyszłą interwencję Boga w historię ludzką, traktują pisma proroków i Księgę Psalmów jako mające taki sam autorytet.

W czasach machabejskich i we wczesnym okresie rzymskim (170 przed Chr. – 70 po Chr.) „księgi Prawa", czyli Tora, stały się politycznym i religijnym symbolem żydowskiego stylu życia. Kiedy Antioch IV Epifanes chciał stłumić opozycję w Judei, zaczął popierać kult bałwochwalczy, kazał drzeć w strzępy i palić księgi Prawa, a tych, którzy je przechowywali, karać śmiercią (1 Mch 1,56-57). Wierność Prawu, aż do męczeństwa, była cechą rozpoznawczą Żydów wiernych Bogu (2 Mch 6-7), a odrzucenie tradycyjnych praw Izraela charakteryzowało tych Żydów, którzy godzili się na zbyt daleko idący kompromis ze światem greckim.

Literatura żydowska z okresu Drugiej Świątyni, z księgami deuterokanonicznymi, zwojami znad Morza Martwego oraz tzw. księgi apokryficzne i pseudoepigraficzne świadczą o autorytecie i żywym wpływie Biblii. Wiele z tych dzieł powtarza opowiadania biblijne, reinterpretuje prawo biblijne albo w inny sposób wiąże Biblię z życiem codziennym czy z kryzysami, których doświadczyła społeczność żydowska. Tora i jej prawa znalazły szczególne miejsce w kilku zwojach znad Morza Martwego i w innego typu pismach literatury żydowskiej. Nowe zbiory praw wskazywały drogę kapłanom w świątyni i ludziom gorliwie spełniającym wolę Bożą. Pochodząca z połowy II w. przed Chr. *Księga Jubileuszów* powtarza opowiadania z Ksiąg Rodzaju i Wyjścia, aby zachęcić do ścisłego przestrzegania Prawa ogłoszonego w Pięcioksięgu. Qumrański *Zwój Świątyni* syntetyzuje oraz interpretuje prawa i zwyczaje znane z Pięcioksięgu i późniejszych tradycji żydowskich. „List halachiczny" z Qumran (4 QMMT) oraz wiele tekstów liturgicznych i prawnych rozstrzygają spory na tematy kultu, czystości, zachowywania szabatu, rozwodu i wielu innych praw biblijnych. NT także poświadcza obecność tej prawnej problematyki w okresie Drugiej Świątyni (np. w kwestii czystości w Mk 7, rozwodu w Mt 19, szabatu w Mt 12). Hymny i modlitwy z okresu Drugiej Świątyni wywodziły się ze wzorów biblijnych, modlitwy i spekulacje mistyczne pogłębiły u Żydów doświadczenie Boga, a napomnienia odnowiły wierność wspólnoty wobec przymierza. Apokalipsy powstały na gruncie prorockiego dziedzictwa, aby zachęcić do zachowania wierności Prawu. Nawet po zniszczeniu świątyni w 70 r. po Chr. autor ApBarsyr szuka odnowienia w przymierzu i Prawie, oczekując apokaliptycznej interwencji Boga, która ma odbudować Izrael.

Od drugiej połowy I w. po Chr. coraz większy wpływ we wspólnotach żydowskich na Bliskim Wschodzie zdobywa nowa grupa uczonych nauczycieli, nazywanych rabinami albo mędrcami. Rozwinęli oni własną interpretację Biblii, zwłaszcza Pięcioksięgu, która znalazła wyraz w Misznie (200 r. po Chr.), w dwóch obszernych komentarzach i rozwinięciach Miszny, znanych jako Talmudy palestyński i babiloński (V-VI w. po Chr.), i w wielu tekstach egzegetycznych, nazywanych midraszami (*midraszim*), będących komentarzami czy wyjaśnieniami Tory. Tora wraz z mnogością jej znaczeń i konotacji stała się dla nich głównym symbolem ich drogi życia i systemem myślowym. Ponieważ ich poglądy dominowały w żydowskiej myśli i praktyce religijnej aż do XIX w., Tora pozostaje cieszącą się szacunkiem i liczącą się rzeczywistością dla współczesnych Żydów.

Fundamentem literatury rabinackiej jest „Tora z Synaju", tzn. nakazy i pouczenia objawione Mojżeszowi przez Boga na górze Synaj (Wj 19-24). Tak więc pięć pierwszych ksiąg Biblii, czyli Pięcioksiąg, stanowi Torę, ponieważ księgi te przekazują podstawowe objawienie udzielone Izraelowi przez Boga za pośrednictwem Mojżesza. Słowo *torah* w tym kontekście jest czymś więcej niż tylko nazwą jakiejś rzeczy. Torą nazwano pięć ksiąg biblijnych – zawierają one Torę, która jest pouczeniem, przewodnikiem, przykazaniami (często nazywanymi prawem), są rezultatem Tory, tzn. pouczenia przez Boga Izraelitów za pośrednictwem Mojżesza i są one Torą, najważniejszym pouczeniem Bożym, ponieważ zostały objawione przez Boga.

Tradycja rabinacka zaczęła ostatecznie używać terminu *torah* jako słowa i symbolu mieszczącego w sobie wszystko, czego Tora nauczała i za co siebie sama uważała. Tak więc termin *torah* oznacza całą naukę, mającą, jak się uważa, swoje źródło w objawieniu synajskim i obejmującą początkowo Misznę, będącą zbiorem praw opartych na Biblii, *midraszim*, czyli zbiory interpretacji biblijnych, i obydwa Talmudy. Słowo *torah* w jeszcze szerszym sensie obejmuje nadto komentarze do Talmudów, zbiory praw, mające swoje źródło w Talmudach, komentarze do Biblii, pisma mistyczne, filozofię i, najogólniej mówiąc, całą naukę żydowską zawartą w tradycji rabinackiej. „Talmud Tory", czyli dosłownie „nauka Tory", oznacza studiowanie czy zgłębianie całej rabinackiej literatury i nauki. Pośrednio oznacza to, że osoba zajmująca się badaniem Tory studiuje dorobek całej tradycji.

Rabini uważali swoje interpretacje Tory, wraz ze swoimi egzegezami, zastosowaniami prawa, praktykami i zwyczajami, za integralny element objawienia otrzymanego przez Mojżesza na górze Synaj. A zatem mówiąc Tora, mieli na myśli nie tylko Torę spisaną, czyli Pięcioksiąg, ale także Torę ustną. Według tego poglądu, kiedy Mojżesz otrzymał na Synaju spisaną Torę, zawartą w Pięcioksięgu, otrzymał nadto ustne pouczenia, przekazywane następnie przez przywódców i proroków Izraela, a ostatecznie autorytatywnie nauczane i zapisane przez rabinów. Traktat Miszny *Abot*, znany też jako *Pirke abot*, czyli „Rozdziały Ojców", śledzi łańcuch tradycji, w ramach której Torę przekazywano z pokolenia na pokolenie. Nie mówi się tutaj bezpośrednio o ustnej Torze, ale daje się do zrozumienia, że nauczanie rabinów stanowiło część Tory udzielonej Mojżeszowi na Synaju przez Boga. W III w. talmudyczni rabini zaczęli używać terminu „ustna Tora" na określenie całości swoich nauk. Inne grupy żydowskie odwoływały się do objawienia mistycznego czy apokaliptycznego albo też do orzeczeń specjalnie wyznaczonego nauczyciela, takich jak qumrański Nauczyciel Sprawiedliwości czy Jezus, jako autorytetu na potwierdzenie swoich interpretacji i tradycji. Nauka rabinów skupiała się jednak na Torze jako swoim centralnym przedmiocie.

Skupienie się na Torze w tradycji rabinackiej miało swoje liturgiczne, symboliczne i społeczne konsekwencje. Zwój Tory sam w sobie stał się przedmiotem czci i budził powszechny entuzjazm, a czytanie zwoju Tory w synagodze było wielkim zaszczytem. Chociaż skąpe są świadectwa o wzroście liczby osób zachowujących szabat, budowaniu nowych synagog i większej frekwencji w praktykach liturgicznych w okresie Drugiej Świątyni i na początku okresu po zburzeniu świątyni, opisy synagog w diasporze mówią o regularnym

czytaniu tekstów z Tory w szabat, a z wczesnych dokumentów rabinackich wynika, że teksty z Tory czytano regularnie w szabaty, poniedziałki i czwartki. Pięcioksiąg zajmował szczególne miejsce w rabinackich praktykach synagogalnych i czytano z niego w szabat według cyklu trzyletniego w Izraelu i według cyklu rocznego w Babilonie. (Cykl roczny jest nadal stosowany w synagogach tradycyjnych.) Tradycja żydowska rozwinęła szczegółowe zasady dokładnego i starannego kopiowania zwojów Tory. Od około IV w. zwoje przechowywano w szafie, nazywanej arką, przy frontowej ścianie synagogi (ścianie, która wskazuje kierunek Jerozolimy). Zwój okryty jest bardzo ozdobną osłoną. Podczas liturgii szabatowej zwój Tory obnosi się wokół synagogi, żeby wierni mogli oddać mu cześć. Czytanie Tory przed zgromadzeniem albo podejście do zwoju, aby wygłosić błogosławieństwo poprzedzające czytanie, uważa się za honorową i zaszczytną czynność, do której wyznacza się kolejno członków wspólnoty. Reasumując, zwój Tory jest nie tylko dokumentem pisanym, który należy czytać w synagodze, ale i najświętszym przedmiotem, który skupia na sobie uwagę i uczucia zgromadzenia. Zwój Tory funkcjonuje jako przedmiot czci i jako symbol religijny, podobnie jak krzyż czy krucyfiks w Kościele chrześcijańskim albo konsekrowane Chleb i Wino w Kościele katolickim.

Tora określa też autorytet i status we wspólnocie żydowskiej. Osoba znająca Torę, tzn. Biblię i literaturę rabinacką, może wypowiadać się autorytatywnie o nauce wspólnoty i jej decyzjach. Znajomość Tory jest uznaną we wspólnocie wartością, która nadaje status religijnie usposobionemu Żydowi i motywuje innych do studiowania tradycji rabinackiej.

Powszechne wśród chrześcijan przekonanie, że Prawo żydowskie ma charakter techniczny, jest suche i martwe oraz kształtuje mentalność legalistyczną, trudno pogodzić z żywą tradycją Tory żydowskiej. Przywiązanie do Tory opiera się na wybraniu Izraela przez Boga i objawieniu się Boga w Biblii. Związek przymierza między Bogiem a Izraelem jest fundamentem praw, zwyczajów i rozumienia Biblii i tradycji, która stanowi istotną treść tradycji Tory. Doświadczenie związku przymierza i jego praw w społeczności żydowskiej wymaga stałej refleksji nad Torą i skłania do ciągłej jej interpretacji.

Dla Żydów Pięcioksiąg ma taki sam autorytet, takie samo centralne i symboliczne znaczenie, jaki Ewangelie mają dla chrześcijan. Żydzi patrzą na objawienie Boga na Synaju tak samo, jak chrześcijanie patrzą na Jezusa Chrystusa. Podobnie jak nauka Jezusa w Ewangeliach jest przedmiotem stałej interpretacji, reinterpretacji, rozważania i kontemplacji w modlitwie, tak opowiadania i prawa Tory są wciąż nauczane, interpretowane i przekazywane przez pobożnych Żydów. Stwarza to nieprzerwany dialog między Żydami a Bogiem – dialog, w którym procesy objawienia zapoczątkowane na Synaju są nadal aktywne, prowadząc do nowych wniosków prawnych i teologicznych. Zarówno Tora, jak i Ewangelie są przedmiotem czci w liturgii i w prywatnym życiu i cieszą się podobnym autorytetem w sprawach nauki i praktyki w każdej z obu społeczności. Czytanie owych ksiąg zapewnia każdej z obu społeczności ciągłe przewodnictwo i inspirację oraz symboliczne centrum skupiające uwagę, modlitwę i praktykę wspólnoty.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Księga Rodzaju
Lawrence Boadt

PIERWSZE CZYTANIE

A. W jaki sposób podchodzić do lektury Księgi Rodzaju

1) Uwagi wstępne

Księga Rodzaju nie wymaga żadnego wprowadzenia. Zawarte w niej opowiadania o stworzeniu, ogrodzie Eden, potopie, wielkich przodkach, Abrahamie, Sarze, Izaaku i Jakubie, o niedoli i szczęśliwym losie Józefa w Egipcie należą do najbardziej znanych arcydzieł światowego piśmiennictwa. W istocie wywarły one wielki wpływ na literaturę społeczeństw Zachodu. Księga Rodzaju jest jednak znacznie lepiej znana z racji poszczególnych opowiadań niż jako pewna całość. Należy więc ją czytać!

Niniejszy komentarz został pomyślany jako pomoc przy czytaniu Księgi Rodzaju jako całości, chce ułatwić zrozumienie jej planu i celu, nie tracąc przy tym z oczu wspaniałości i piękna każdego z jej opowiadań. Jeśli spojrzymy na tę księgę jak na pełną dramaturgii „opowieść", to nie tylko uda nam się odczytać jej przesłanie religijne, lecz także sama jej lektura stanie się dla nas źródłem autentycznej radości. Pierwszym krokiem jest więc przeczytanie *na raz* całej tej księgi, od początku do końca, nie zagłębiając się w szczegóły, ale skupiając uwagę na tym, o czym ona mówi oraz w jaki sposób jedno opowiadanie przechodzi w kolejne. Zwróćmy uwagę na ważniejsze zwroty akcji i odnotujmy, kim są główni jej bohaterowie.

Krok drugi polega na cofnięciu się do początku i odczytaniu spisu treści Biblii. Odnotujmy fakt, że Księga Rodzaju znajduje się na początku wielkiego zbioru ksiąg, które żydzi i chrześcijanie uważają za święte. Stanowi początek, a początek jest ważny. Jakże jednak różne są księgi, na których czele znajduje się Księga Rodzaju!

2) W jaki sposób Księga Rodzaju funkcjonuje jako początek

Na samą Księgę Rodzaju złożyły się, jak zobaczymy, różne tradycje. W miarę jak stopniowo osiągała ona dzisiejszą objętość i kształt, odgrywała też coraz ważniejszą rolę w stale powiększającym się zbiorze świętych ksiąg Izraela. Stanowiła początek Pięcioksięgu, świętej Tory, czyli podstawy określającej sposób życia Izraela. Była także początkiem tego, co słusznie możemy nazwać „wielką historią" opowiadania o kierowaniu przez Boga światem, począwszy od dnia stworzenia, a skończywszy na upadku królestwa Izraelitów uprowadzonych na wygnanie do Babilonii, a więc opowiadania będącego treścią pierwszych jedenastu rozdziałów Księgi Rodzaju aż po Drugą Księgę Królewską (Księga Rut nie należała początkowo do tego zbioru). Była wreszcie początkiem całej Biblii hebrajskiej jako zbioru świętych ksiąg. Na każdej z tych trzech płaszczyzn Księga Rodzaju odgrywała rolę ważnej wstępnej wypowiedzi, określającej interpretację wszystkiego, co po niej następuje.

Księga Rodzaju jako początek Pięcioksięgu

Pięcioksiąg stanowi podstawową część orędzia ST. Rozpoczynają go słowa Księgi Rodzaju o stworzeniu wszystkich rzeczy we właściwych im środowiskach, o Bogu, który widzi, że wszystko, co uczynił, jest dobre, że zatem może odpocząć, znajdując zadowolenie w kontemplacji piękna stworzenia (por. Rdz 1,31-2,4). Kończy zaś go obraz narodu izraelskiego, który stanął na granicy ziemi Kanaan w nadziei znalezienia w niej stałego domu dla siebie. Natomiast między jego początkiem a końcem toczy się historia burzliwej wędrówki, w czasie której niepowodzenia są równie częste jak sukcesy. Liczne opowiadania zdają się mówić o poddawaniu próbie, a wiele spośród najbardziej budujących opowiadań dotyczy raczej obietnicy aniżeli spełnienia. Wskutek tego Pięcioksiąg charakteryzuje się pewną tymczasowością i jest wyrazem doświadczeń okresu próbnego. Mężczyźni i kobiety, o których mówi ta księga, uosabiają walkę człowieka o opowiedzenie się za Bogiem, a przeciwko złu, i nawet najlepsi spośród nich stale muszą zachowywać wielką czujność. Wszyscy okazują się od czasu do czasu ludźmi słabymi, włącznie z Abrahamem i Mojżeszem! Akcja zaś Pięcioksięgu rozgrywa się wyraźnie na planie trójkąta: rozwój akcji prowadzi w górę, na Synaj, który znajduje się w centrum całego opowiadania, a następnie schodzi w dół i wiedzie w kierunku Ziemi Obiecanej. Na górze Synaj zostaje dana Tora (tj. Prawo). Staje się ona samym centrum dramatu Pięcioksięgu. Przekazana w sposób uroczysty i podana z wielką drobiazgowością, o czym się mówi od Wj 19 do Lb 10, zostaje wyraźnie przedstawiona jako najpełniejszy wyraz woli Boga wobec Izraela. Księga Rodzaju zapoczątkowuje te wielkie wydarzenia, opowiadając o zmaganiach pierwszych ludzi oraz o wielkich plemiennych przodkach odległej przeszłości. Wyjaśnia, w jaki sposób Izrael spotkał po raz pierwszy Boga, a potem zaufał Mu na górze Synaj. Harmonizuje także z celem ostatniej spośród pięciu ksiąg,

tzn. z Księgą Powtórzonego Prawa. Obydwie księgi powstały z zamiarem przekonania narodu, że warto pokładać ufność w Bożym słowie obietnicy.

Księga Rodzaju jako początek wielkiej historii

Gdy historycy okresu wygnaniowego zbierali w jedną całość obszerny materiał narodowych opowiadań i kronik, zawarty obecnie w historii Deuteronomisty (Księga Jozuego, Księga Sędziów, Pierwsza i Druga Księga Samuela, Pierwsza i Druga Księga Królewska), nie interesowali się zasadniczo przekazaniem następnym pokoleniom wiadomości o królach i przywódcach, chodziło im bowiem o lekcję, jaka płynęła z podejmowanych przez nich decyzji. Tak zwana historia nie jest chronologią wydarzeń politycznych, ale opowiadaniem, w jakim stopniu i czy w ogóle poszczególne pokolenie okazywało posłuszeństwo słowu Bożemu, a także o tym, jak to się stało, że rozmiary nieposłuszeństwa sprowadzały w końcu na naród sąd Boga. Widzenie takie ma swe korzenie w orędziu Księgi Powtórzonego Prawa, która jest ostatnią księgą Pentateuchu i w której Mojżesz upomina naród, aby przestrzegał przykazań Bożych zawartych w Prawie, gdyż w przeciwnym razie zostanie usunięty z ziemi (por. Pwt 30,15-20). Księga Rodzaju zaś odgrywa kluczową rolę w zainicjowaniu tej historii: Bóg swoim słowem stwarza świat we właściwym porządku i Jego słowo w sposób pewny utrzymuje sprawiedliwy i prawy ład przez wszystkie wieki. W ten sposób cała historia staje się historią słowa wypowiedzianego w Rdz 1.

Księga Rodzaju jako początek całej Biblii

Podobnie jak Księga Rodzaju pełni funkcję początku „wielkiej historii" okresu istnienia Izraela jako niezależnego państwa na ziemi, tak samo jest ona dla nas kluczem do wielorakich i cudownych dzieł Boga, które dostrzegamy w całym stworzeniu i w ciągu wszystkich wieków historii. Idea Księgi Rodzaju jako przewodniej wypowiedzi ST znalazła jasny wyraz w słowach modlitwy Izraela w Ps 104,24:

Jak liczne są dzieła Twoje, Panie!
Ty wszystko mądrze uczyniłeś.

Księga Rodzaju od samego początku przygotowuje nas na bogactwo i zróżnicowane podejścia obecne w księgach, które składają się na całość hebrajskiego Pisma Świętego. Księgi te nie proponują wyłącznie jednego sposobu poznania Boga, lecz wiele sposobów. W rezultacie zawiera wszystkie gatunki literatury: kodeksy prawne, kroniki królewskie, utwory poetyckie, proroctwa, sentencje mądrościowe, pouczające opowiadania, a nawet pieśni miłosne.

Jeżeli do szerokiego planu Pisma Świętego jako całości włączymy nadto NT, to będziemy mogli dostrzec, że Apokalipsa św. Jana kończy się obrazem nowego stworzenia, które pod względem doskonałości będzie bardzo podobne do pierwszego stworzenia, o którym mówi Księga Rodzaju. Obraz ten zawiera nawet szczegóły występujące w Rdz 2, gdzie traktuje się o ogrodzie Eden: drogocenne kamienie, rzeka wody życia, drzewo życia, nadawanie imion wszystkim mieszkańcom ogrodu, obecność Ducha Bożego (por. Ap 21-22). Ostatnie słowa Apokalipsy św. Jana podkreślają fakt, że wizja ta jest Bożym słowem proroctwa, które z całą pewnością się spełni. Umiejętnie zamyka ono całe Pismo Święte, pojmowane jako słowo Boże wypowiedziane i skutecznie działające od początku czasów i będące wyrazem woli Boga, często wbrew woli i słowom ludzkim, które sprzeciwiają się woli Bożej.

Krótko mówiąc, funkcję Biblii jako stwórczego i krytycznego słowa Bożego lapidarnie ujął autor Listu do Hebrajczyków:

Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny (Hbr 4,12).

B. Struktura literacka Księgi Rodzaju

1) Główne podziały

Struktura Księgi Rodzaju ujawnia naturalne podziały materiału literackiego, które stanowią punkt wyjścia naszych badań „fabuły" i zamysłu literackiego autorów i redaktorów. Pierwszą i najbardziej charakterystyczną cechą tej księgi jest to, iż opowiada o różnych głównych postaciach, o których się mówi, że kolejno żyły po sobie. Księga zatem skupia się zasadniczo na osobach Adama i Ewy, Kaina i Abla, Noego, Abrahama i Sary, Izaaka i Rebeki, Jakuba i jego żon, Racheli i Lei, i wreszcie na synu Jakuba – Józefie. Po pierwsze, już sam ten fakt wskazuje, że przynajmniej częściowym skutkiem tego zabiegu literackiego miało być przedstawienie czytelnikom coraz bardziej selektywnej historii rodzaju ludzkiego. Po drugie, Księga Rodzaju z naciskiem ukazuje owe postacie w chwilach podejmowania przez nie kluczowych decyzji i w momentach spotkań z Bogiem, tak że odgrywają one podstawowe role w rozwijanej fabule opowiadania (por. np. w jaki sposób Józef

wyjaśnia spełnienie zamysłu Bożego: Rdz 45,4-8). Trochę na podobieństwo głównych postaci w tragediach i komediach greckich pierwszoplanowe postacie Księgi Rodzaju nie są nic nie znaczącymi postaciami dramatu, ale ważnymi osobami, od których decyzji wiele zależy. Jeżeli nie wszystkie są bohaterami, to przynajmniej wszystkie są wzorcowymi przykładami ludzkiej odpowiedzi na wezwanie Boga.

Po trzecie, cechą, która rzuca się w oczy podczas wielokrotnej lektury tekstu, jest wyraźna różnica między rozdz. 1-11 a 12-50 (por. w jaki sposób 11,32 opisuje koniec pewnej epoki, a 12,1-9 wyraźnie rozpoczyna nowe powołanie przez Boga). Rozdziały 1-11 mówią o czasach odległej przedhistorycznej epoki; wydarzenia wiążą się z początkami różnych działań człowieka i Boga. Same zaś opowiadania wykazują liczne podobieństwa do znanych na starożytnym Bliskim Wschodzie religijnych opowieści o stworzeniu, które często uważamy za mity, a ich bohaterów za przodków całego rodzaju ludzkiego. Natomiast w rozdz. 12-50 opowiadania są bardziej szczegółowe, podają miejsca i imiona znanych przodków Izraela, których dzieje wiążą się z tematem Ziemi Obiecanej i narodu, mających w przyszłości stać się znanym nam historycznym Izraelem. Nade wszystko zaś rodziny Abrahama, Izaaka, Jakuba i Józefa zostały opisane na tyle szczegółowo, by ukazać realnych ludzi, a nie tylko imiona powiązane z określonymi wydarzeniami. Ostatnich trzydzieści dziewięć rozdziałów nie tyle przypomina klasyczne mity o czasach stworzenia, ile raczej legendy czy nawet współczesne powieści historyczne, które skupiają uwagę na osobowych aspektach żywych ludzi. Uczeni porównują te opowiadania do tego typu literatury, który określamy mianem islandzkich „sag" z X i XI w., czyli do podań rodowych, w których za pomocą realnych wydarzeń próbuje się wyjaśnić charakter i tożsamość narodu.

2) Diagram podziałów literackich

Księga Rodzaju 1-11	**Księga Rodzaju 12-50**
A. Księga Rodzaju 1-3 Stworzenie świata i społeczności ludzkiej, pobłogosławionej przez Boga, ale zagrożonej przez grzech.	*A' Księga Rodzaju 12-23* Abraham i jego rodzina otrzymują błogosławieństwo Boże i troszczą się o jego zachowanie.
B. Księga Rodzaju 4-5 Grzech rozprzestrzenia się, tak że przybiera nawet postać nienawiści wśród braci i wśród wykonujących różne zawody, lecz wzrasta także błogosławieństwo Boga.	*B' Księga Rodzaju 24-27* Błogosławieństwo i obietnica przechodzą na nowe pokolenie, ale trwa troska o jego miejsce na ziemi.
C. Księga Rodzaju 6-9 Grzech do tego stopnia przerasta dobro, że Bóg zostaje zmuszony ukarać ludzi oraz udziela nowego błogosławieństwa Noemu.	*C' Księga Rodzaju 27-36; 48-50* Jakub mimo podstępu uzyskuje błogosławieństwo, by trwał przy obietnicy. Bóg wzbudza mu dwunastu synów, by stali się Izraelem.
D. Księga Rodzaju 10-11 Bóg ponawia błogosławieństwo rozmnażając ludzi, lecz ludzkie upodobanie do grzechu pozostaje takie samo.	*D' Księga Rodzaju 37-47; 48-50* Bóg posługuje się Józefem, by sprowadzić wybranych synów do Egiptu – wydaje się, że została odnaleziona ziemia obiecana.

3) Dramaturgia opowiadania literackiego

Przedstawiony diagram pokazuje, do jakiego stopnia obydwie te części Księgi Rodzaju zostały starannie ułożone, by sobie mogły odpowiadać – każda odnosi się do czterech etapów dziejów. Owe etapy posłużyły autorom do podkreślenia sposobu sprawowania przez Boga władzy nad różnymi epokami i czasami oraz sposobu, w jaki każde pokolenie wywiera wpływ na pokolenie następne. Nieubłagane następowanie po sobie różnych etapów sprawia, że lekturze Księgi Rodzaju towarzyszy coraz większe napięcie. Co więcej – na co zwróciło uwagę wielu egzegetów i komentatorów – odnosi się wrażenie, że rosnąca dramaturgia związana z następowaniem po sobie kolejnych etapów została zamierzona. Na przykład w Rdz 1-11 nieustannie rośnie napięcie między ścisłą relacją osobową Boga do człowieka w akcie stworzenia a wyobcowaniem rodzaju ludzkiego wskutek grzechu i dążeniem do autonomii. Najpierw ludzie zgrzeszyli na skutek podstępu, następnie Kain uległ namiętności, później nastał czas rozwiązłości seksualnej i notorycznego zła, wreszcie pijaństwo i okrucieństwo, a w końcu ludzie pełni buty podjęli próbę zbudowania wieży sięgającej nieba. Tymczasem Bóg, który pobłogosławił ludzi płodnością i dał im władzę nad ziemią, nieustannie ofiarowywał im przebaczenie i ponawiał błogosławieństwo, gdy tylko minął czas kary za stale powtarzane grzechy, do której został zmuszony.

W rozdz. 12-50 obietnica dana Abrahamowi w 12,1-3 zaczyna się urzeczywistniać jak nadzieja wbrew wszelkiej nadziei: wszystko rozpoczyna się od walki o przeżycie przez wydanie na świat choćby jednego dziecka, które rozrasta się do rodu dwunastu, a w końcu pojawia się potomek, który zostaje rządcą największego kraju na ziemi i utwierdza rodzinę w błogosławieństwie! Ale wszystko to mogło się stać dlatego, że Bóg ciągle musiał walczyć z ich zwątpieniem i nierozważnymi poczynaniami. Oczywiście dramat nie kończy się w Egipcie!

C. Główne tematy literackie i teologiczne

1) Czego należy szukać w Księdze Rodzaju?

Chociaż Księga Rodzaju mówi o wczesnej historii świata oraz o przodkach Izraela, nigdy nie daje do zrozumienia, że chodzi jej głównie o zweryfikowanie związanych z tym „faktów" czy przekazywanie o nich wiedzy. Wcześniejsze uwagi dowodzą, że jej cel literacki sprowadzał się zasadniczo, po pierwsze, do tego, jakimi, według zamysłu Bożego, mieli być ludzie i co powinni robić, a po drugie – do wprawdzie węższego, lecz zarazem napawającego pobożną czcią planu Bożego, by w sposób szczególny wybrać Izrael i być z nim w doli i niedoli. Czytelnicy nie powinni szukać w Księdze Rodzaju lepszego wyjaśnienia problemów astronomii czy geologii od proponowanego przez współczesną naukę ani nie powinniśmy oczekiwać, że znajdziemy w niej wyczerpujący opis historii starożytnej. Autorzy wiedzieli o tych sprawach niewiele, a znaczna część ich wiedzy pochodziła ze słyszenia i odpowiadała współczesnemu im poziomowi rozwoju kulturalnego. Natomiast mieli jasną świadomość tego, kim jest Bóg i jak ludzie powinni się odnosić do Niego. A zatem możemy się spodziewać, że Księga Rodzaju (i Biblia jako całość) przedstawi nam szereg bardzo czytelnych, spisanych, interesujących i budujących opowiadań, utworów poetyckich, praw i innych tekstów literackich, które nas przekonają o prawdzie tego, czego Bóg dokonuje i czego pragnie. Jej cel jest religijny zarówno na płaszczyźnie nadania sensu temu, w co i dlaczego Izrael wierzył, jak i na płaszczyźnie osobistego zaangażowania i odnoszenia się do Boga z czcią i posłuszeństwem.

2) Ważne tematy teologiczne w Księdze Rodzaju

Księga Rodzaju jest dobrze skomponowanym dramatem, tak że możemy oczekiwać, iż jej główne tematy są umiejętnie z sobą powiązane i wzajemnie się przeplatają w całym tekście. Poniższy wybór nie wyczerpuje wszystkich tematów tego opowiadania i każdy z nich trzeba będzie objaśnić bardziej szczegółowo w komentarzu do poszczególnych fragmentów. Ale owych dziesięć tematów tworzy dziesięć podstawowych bloków ogólnej wizji tej księgi.

1) *Stworzenie jest przez Boga zaplanowane, uporządkowane i jest dobre*. Należałoby ponownie przeczytać Rdz 1, zwracając uwagę na uroczyste wypowiedzi o mądrości ładu Bożego.
2) *Ludzie zostali stworzeni na obraz Boga i są Jego sługami*. Por. szczególnie Rdz 1, 26-30 oraz 2,15-17.
3) *Bóg pobłogosławił rodzaj ludzki*. Należałoby zwrócić uwagę, jak często udziela się ludziom błogosławieństwa: 1,21 (ziemia); 1,28 (cały rodzaj ludzki); 5,2 (Adam); 9,1 (Noe); 12,3 (Abraham); 26,24 (Izaak); 27,29 (Jakub); 48,1-16 (Józef)
4) *Grzech jest odwróceniem się od Boga*. Rdz 4,1-12 jest refleksją na temat pokusy grzechu i jego władzy nad człowiekiem.

5) *Bóg zarówno karze, jak i przebacza*. Bardzo dobrym przykładem, który pozwala zrozumieć karę, przebaczenie i udzielenie przez Boga nowego błogosławieństwa, jest Rdz 32 oraz okoliczności towarzyszące pojednaniu Jakuba ze swym bratem Ezawem.
6) *Izrael został w sposób szczególny wybrany przez Boga*. Należałoby przeczytać Rdz 12,1-3; 15,1-6; 17,1-8; 28,10-22.
7) *Opowiadanie jest historią obietnicy*. Warto się przyjrzeć tak ważnym epizodom, jak błogosławieństwo Izaaka (Rdz 27,27-29) i obietnica dana Jakubowi (Rdz 35, 10-12).
8) *Bóg korzysta z krętych ścieżek, aby iść prostą drogą*. Chcąc zrozumieć to postępowanie Boga, trzeba ponownie przeczytać fragment o podstępie Jakuba wobec Ezawa (Rdz 25,27-34; 27,1-45).
9) *Księga Rodzaju jest opowiadaniem o wierze*. Rdz 15,1-6 opowiada o ufności Abrahama, która zawsze znajdowała się w centrum zainteresowania teologii biblijnej.
10) *Nie wolno zapominać o znaczeniu kultu*. Połączenie odpoczynku w dzień szabatu ze stworzeniem (Rdz 2,1-3) jest wzorcem dla Biblii.

W miarę jak czytamy Księgę Rodzaju, wciąż natrafiamy na te tematy ukazywane w coraz to nowy sposób. Nie przedstawia się ich według współczesnych sposobów ujmowania rzeczywistości, ale ponieważ ujęto je w formę opowiadania, możemy rozpoznać w nich doniosłość ludzkiego doświadczenia, o którym się w nich mówi. Warto przy tym pamiętać, że kiedy wydobywano te opowiadania z dawnych tradycji Izraela i nadawano im formę pisemną, nigdy nie zamierzano ich traktować jako pełnego historycznego zapisu ważnych momentów w dziejach Izraela, ale przedstawiano je zasadniczo jako refleksje teologiczne, które rzucają światło na centralne tematy przesądzające o sposobie, w jaki Izrael pojmował Boga, który mu się objawił i wybrał go spośród innych narodów. A zatem przed przystąpieniem do szczegółowego badania tekstu Księgi Rodzaju musimy postawić sobie pytanie, jaki jest najlepszy sposób podejścia do jego interpretacji.

OGÓLNE UWAGI NA TEMAT INTERPRETACJI KSIĘGI RODZAJU

A. Charakter interpretacji

Księgę Rodzaju łatwo się czyta, lecz trudno ją zrozumieć. Papieska Komisja Biblijna w obszernym dokumencie *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (listopad 1993) zwraca na to uwagę. Na początku stwierdza: „Zagadnienie interpretacji tekstów biblijnych nie przestaje być przedmiotem zainteresowania w dzisiejszych czasach, wywołując ciągle ważne dyskusje". Możemy na tej podstawie wnioskować, że zanim wybierzemy najlepszy sposób czytania Księgi Rodzaju, musimy najpierw wyjaśnić pewne różnice dotyczące wielu *sposobów*, na jakie można interpretować ten tekst.

Po pierwsze, Księga Rodzaju, będąca częścią zbioru Pisma Świętego, ma prawo utrzymywać, że jej słowa zawierają objawienie Boże; Kościół zaś w swojej funkcji nauczycielskiej stara się zrozumieć i dokładnie określić, jaka jest treść objawionej prawdy. Nie jest to jednak równoznaczne z uznaniem prawdziwości jej sensu historycznego, naukowego czy dosłownego, gdyż dla naszego zbawienia i uświęcenia musimy jedynie uznać jej przesłanie religijne. Taka właśnie interpretacja przez Kościół może przybrać różne formy, poczynając od argumentów teologicznych, przemawiających za doktrynami zakorzenionymi w słowach Księgi Rodzaju, a kończąc na pobożnościowych i duchowych rozważaniach nad jej tekstem w celu przygotowania wiernych do liturgicznych czytań fragmentów Księgi Rodzaju podczas Eucharystii lub w czasie nabożeństw, przy czym praktyka ta często obejmuje moralne napomnienia (kazania) i kładzie większy nacisk na jedne fragmenty, mniejszą wagę przywiązując do innych (np. powszechnie się podkreśla rolę Abrahama jako „naszego ojca w wierze").

Po drugie, istnieją krytyczne badania tekstu. Podnoszą one kilka ważnych kwestii: 1) W jaki sposób możemy odtworzyć lub wiedzieć cokolwiek o kulturalnym i intelektualnym świecie sprzed trzech tysięcy lat? 2) W jaki sposób możemy oddzielić ideologię czy nastawienie starożytnych autorów od ich relacji o wydarzeniach historycznych? 3) Skoro słowa należą do języka ludzkiego, w jaki sposób możemy wyjść poza nasze współczesne rozumienia słów i nasze własne nastawienia? 4) W jaki sposób docieramy do faktów historycznych z odległej przeszłości? 5) Czy sposób, w jaki Kościół odczytuje Księgę Rodzaju, nie wpłynął do tego stopnia na nasze chrześcijańskie jej rozumienie, że nie jesteśmy w stanie dotrzeć do pierwotnego znaczenia tekstu?

Który z dwóch sposobów rekonstrukcji znaczenia tekstów jest lepszy – czy sposób, w jaki to robi wierzący w czasie modlitwy, czy może sposób, z jakiego korzysta profesor uniwersytecki? Otóż tradycja katolicka korzysta zarówno z metod duchowego, jak i naukowego odczytywania sensu Księgi Rodzaju. Każdą z tych dróg cechuje inne podejście i różny bezpośredni cel, natomiast wspólny jest im cel ostateczny, a mianowicie lepsze wyjaśnienie nam, ludziom współczesnym, zarówno tego, *co zostało powiedziane* w Księdze Rodzaju, jak i tego, *co nadal zachowuje* swoją wartość. To zaś oznacza, że interpretatorom chodzi zarazem o odkrycie tego, co

autorzy biblijni zamierzali powiedzieć, oraz o wskazanie wierzącym wagi danego tekstu za pomocą współczesnych kategorii myślowych. W celu ukazania wielkiej różnorodności interpretacji Biblii omówimy kolejno następujące tematy:

1) wczesno-żydowskie sposoby interpretacji tekstu w czasach biblijnych; 2) podejścia chrześcijańskie w pierwszych wiekach i w czasach średniowiecza; 3) współczesne metody krytyczne.

B. Wczesnożydowskie sposoby interpretacji Księgi Rodzaju

Objaśnianie Biblii było w świecie żydowskim w latach 100 przed Chr.-100 po Chr. zjawiskiem niezwykle żywym, a o różnorodności ujęć interpretacyjnych można by napisać bardzo wiele. Księgą Rodzaju interesowano się w wielu aspektach, a za każdym z nich przemawiała dobrze już ugruntowana historia nauczania i przekazywania Tory, oparta na tradycjach świętego tekstu. Widoczne jest to zwłaszcza tam, gdzie znajomość Księgi Rodzaju wykazują autorzy innych ksiąg biblijnych, lub przynajmniej tam, gdzie tradycje stanowiły tło i były znane lub wzmiankowane w nowych opowiadaniach. Na przykład So 1 wykazuje znajomość porządku dni stworzenia zapisanego w Księdze Rodzaju, nawet jeśli – jak zapowiada – ów porządek dni zostanie zburzony, a Ps 8 zdaje się powtarzać teologię Rdz 1-2. Należy zatem oczekiwać, że późniejsi interpretatorzy nie ograniczą się do samego powtórzenia tekstu tej księgi. Potwierdzają to zresztą ujęcia, które się zachowały.

a) *Księgi apokryficzne*. Począwszy od II w. przed Chr., zaczęło powstawać wiele pism, które wiązały Księgę Rodzaju z praktyką życia, a niekiedy z mesjańskimi nadziejami judaizmu czasów Drugiej Świątyni. *Księga Jubileuszów* (II-I w. przed Chr.) powtarza opowiadania z Księgi Rodzaju, aby wykazać, że patriarchowie Izraela wiernie przestrzegali Prawa Mojżeszowego. Wysławia ich czyny i odmawia wszelkiej wartości utrzymywaniu kontaktów z poganami (mając na myśli hellenistycznych Greków). *Testamenty XII Patriarchów* (I w. przed Chr. z wieloma późniejszymi dodatkami) szeroko omawiają wydarzenia z Księgi Rodzaju, związane z dwunastoma synami Jakuba, a zwłaszcza te, o których się mówi w Rdz 49. Wyraźnie też podkreślają wierne przestrzeganie prawa żydowskiego, a także wnoszą nowe akcenty apokaliptyczne i mesjańskie. *Księga Henocha* (I w. przed Chr.-III w. po Chr.), oparta na Rdz 5,18-24, w formie moralistycznej mowy i licznych przestróg apokaliptycznych podaje przepowiednię patriarchy Henocha, odnoszącą się do wydarzeń końca czasów. *Żywot Adama i Ewy* (I w. po Chr.) opowiada, co ludzie zawsze chcieli wiedzieć na temat ukrytego życia pierwszych ludzi, a bali się o to pytać. Ostatnie dwa pisma mają charakter *midraszu*, tzn. interpretują stare teksty tak, jak gdyby napisano je dla czasów teraźniejszych.

b) *Pisma qumrańskie*. Wśród zwojów znalezionych w grotach w Qumran nad Morzem Martwym znajduje się kilka rękopisów związanych z Księgą Rodzaju. Świadczy to, że wspólnota qumrańska żywo interesowała się implikacjami różnych pytań odnoszących się do tajemnic zawartych w tej księdze. W grotach 1, 2, 6 i 8 znaleziono fragmenty hebrajskiego tekstu Księgi Rodzaju, ale żaden z nich nie był kompletny. W grotach 1, 2, 3 i 11 odnaleziono też liczne kopie *Księgi Jubileuszów*. Innym pismem w stylu midraszu, odkrytym w grocie 1, był *Apokryf Księgi Rodzaju*, zawierający kilka małych fragmentów z Rdz 1-11 oraz liczne nawiązania do historii Abrahama.

c) *Filon z Aleksandrii*. Filon, aleksandryjski Żyd, był dla hellenistycznej diaspory żydowskiej wielkim obrońcą ważności i prawdy żydowskiego Prawa. Żył od około 20 r. przed Chr. do 40 r. po Chr. i pozostawił po sobie bogatą spuściznę literacką. Posiadał rozległą znajomość greckiej myśli filozoficznej, co pozwoliło mu prezentować Mojżesza, opowiadania i prawa Pięcioksięgu w kategoriach zrozumiałych dla greckiego sposobu myślenia. Jednym z jego głównych dzieł był *Wykład Prawa*, składający się z dziewięciu traktatów, z których pięć omawiało Księgę Rodzaju: *O stworzeniu świata*; *O Abrahamie*; *O Izaaku*; *O Jakubie*; *O Józefie*. Wszyscy patriarchowie zostali przedstawieni jako ludzie, którzy byli wzorem życia według Prawa. Filon ponownie wrócił do wykładu sensu Księgi Rodzaju w obszernych traktatach *Alegorii praw*. Traktaty te mają charakter bardziej budujący. Napisał ponadto większą pracę *Pytania i odpowiedzi na temat Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia*, w której wyjaśniał poszczególne wersety najpierw dosłownie, a następnie w sposób alegoryczny, czyli mistyczny. Filon stopniowo odchodził od tradycji żydowskiej, natomiast wywarł poważny wpływ na wczesnych komentatorów kościelnych, którzy nie tylko posługiwali się jego metodami, lecz często nawet samymi alegoriami.

d) *Józef Flawiusz*. Józef Flawiusz był wszechstronnie wykształconym żydowskim przywódcą powstania przeciwko Rzymowi w 66 r. po Chr. Wcześnie wzięty do niewoli, ocalił życie w zamian za napisanie kroniki wojny żydowskiej przeciwko Rzymianom. Później napisał pełną historię Żydów, *Dawne dzieje Izraela*. Jest to na ogół swobodne powtórzenie Biblii z wykorzystaniem wielu innych źródeł. Badania nad jego sposobem traktowania np. Księgi Rodzaju pokazują, że często wyolbrzymiał frapujące incydenty w celu podkreślenia ich znaczenia, ale równie często w sposób skrótowy omawiał tak ważne sprawy, jak opowiadanie o stworzeniu, być może nie mając nic ważnego do powiedzenia na ten temat. Przy omawianiu pozostałych części Biblii trzymał się raczej ściśle tekstu. Można zatem przypuszczać, że Józef Flawiusz dokładnie wiedział, w jaki sposób przedstawić podstawową treść Księgi Rodzaju w całym jej bogactwie, by móc przy tym wyciągnąć szczegółowe

nauki, które chciał przekazać swoim współczesnym. To zaś świadczy, iż miał poczucie, że wolno mu raczej swobodnie podchodzić do tekstu, jeśli tylko wiernie przekaże jego sens.

C. Odczytywanie Księgi Rodzaju przez Kościół

1) Księga Rodzaju a kształtowanie się Nowego Testamentu

Wszystkie nowotestamentowe pisma dowodzą, że w czasach apostolskich głoszono, iż Jezus żył według Pisma Świętego i przestrzegał jego zasad, mając oczywiście na myśli ST. Kiedy autorzy NT piszą, że Jezus powoływał się na Rdz 2, aby pouczyć o nierozerwalności małżeństwa i potępić cudzołóstwo (Rdz 2,24 cytowane w Mt 19,5; Mk 10,7-8; 1 Kor 6,16), niewątpliwie byli świadomi, iż Jezus opierał się na Księdze Rodzaju i rozwijał w nowy sposób jej prawdziwe znaczenie. Kiedy więc przyszło do podjęcia decyzji, co chrześcijanie mają uważać za swój święty kanon Pisma Świętego, Kościół włączył doń nie tylko księgi NT mówiące o Jezusie, lecz cały ST, gdyż bez jego świadectwa o tym, co Bóg uczynił, nie byłoby żadnych znaków wskazujących na Jezusa jako Chrystusa, który wypełnia plan Boga.

Sprawą istotną jest uświadomienie sobie, jak wielki nacisk kładzie tradycja NT na opowiadania Księgi Rodzaju, ponieważ mówią one o *początku*: np. małżeństwo zostało ustanowione podczas stworzenia i odzwierciedla miłość Chrystusa i Kościoła (Ef 5,31 komentując Rdz 2,24); również żądanie, aby chrześcijanie żyli raczej według Chrystusa i Jego Ducha niż według Prawa, ponieważ, podobnie jak Abraham, są ludźmi prawymi niezależnie od Prawa i wierzą w obietnicę, która *poprzedza* wszelkie zobowiązania wobec Prawa (Rz 4 i Ga 3 o wierze Abrahama; Hbr 7 o Melchizedeku w Rdz 14,17-20; 2 P 1,17 o złożeniu w ofierze Izaaka w Rdz 22,2; wreszcie J 8 o prawdziwych naśladowcach Abrahama jako uczniach Jezusa).

W NT jest trzydzieści osiem bezpośrednich cytatów albo aluzji do Księgi Rodzaju. Można jednak zidentyfikować jeszcze inne odniesienia natury bardziej ogólnej, jak choćby te, kiedy Jezus wypowiada się na temat Abrahama w J 8,37-59 lub Noego w 1 P 3,20. Najbardziej znane są następujące nawiązania: 1) Rdz 2,24: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem" (Mt 19,5; Mk 10,7-8; 1 Kor 6,16; Ef 5,31); 2) Rdz 15,6: „Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę" (Rz 4,3.9; Ga 3,6; Jk 2, 23); oraz 3) Rdz 22,2: „Weź twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, jakie ci wskażę" (Mt 3,17; 17,5; Mk 1,11; 9,7; Łk 3,22; 9,35; 2 P 1,17). Z cytowanych w NT fragmentów Księgi Rodzaju wywodzi się kilka ważnych nauk chrześcijańskich: grzech pierworodny (Rz 5 i Rdz 3); rola Melchizedeka jako wzoru kapłana i Eucharystii (Rdz 14 i Hbr 7); usprawiedliwienie przez wiarę (Rdz 15 i Rz 4; Ga 3); postać Chrystusa jako nowego Adama (Rdz 2 i Rz 5).

2) Interpretacja Księgi Rodzaju w okresie patrystycznym

Z powodu szybkiego szerzenia się chrześcijaństwa wśród pogańskiej ludności świata hellenistycznego i rosnącego napięcia między chrześcijaństwem a judaizmem żydowska egzegeza Pisma Świętego poszła własną drogą, tak że w Talmudzie i pismach późniejszych przewagę zyskała wykładnia prawnych aspektów Tory. Natomiast chrześcijanie skoncentrowali się na tym, w jaki sposób teksty ST wybiegają w przyszłość i znajdują urzeczywistnienie w życiu i nauczaniu Jezusa, tak jak przedstawia je NT. Chrześcijańskie metody interpretacji wyrosły z technik żydowskich, o których mówiliśmy wcześniej, ale szybko dostosowały się do całkowicie hellenistyczno-rzymskich sposobów myślenia.

Od II do XII w. refleksja nad Biblią dotyczyła głównie chrystologicznych implikacji zarówno ST, jak i NT. Pisarze traktowali obydwa Testamenty jak jedną całość, uważając ST za obietnicę, a NT za jej spełnienie, lub patrząc na wydarzenia ST jak na *typ* (prefiguracja, obraz), a na NT jak na *antytyp* (rzeczywistość). Z tego punktu widzenia Księga Rodzaju ma szczególne znaczenie, ponieważ jako początek służy za prorocki typ wszystkiego, co ma nastąpić. Odnosi się to szczególnie do niezliczonych refleksji na takie tematy, jak sześć dni stworzenia, Adam i Ewa, grzech pierworodny czy Noe i potop. Znacznie mniej uwagi poświęcano patriarchom – Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi – jako wzorom wiary, obietnicy Bożej i przewodnictwa Bożego. Trzeba ponadto zauważyć, że refleksje te nie ograniczały się do jednej płaszczyzny, np. do pobożności ludowej, ale znajdowały wyraz w praktyce liturgicznej, katechezach dydaktycznych, homiliach głoszonych w czasie sprawowania Eucharystii, traktatach teologicznych wykładających znaczenie tekstów (komentarze) oraz w sztuce religijnej.

Ważnym elementem egzegezy we wczesnym Kościele było rozpoznanie wielorakich poziomów znaczeniowych każdego tekstu. Metoda ta występowała już w egzegezie żydowskiej, w szczególności w hellenistycznych pracach takich autorów jak Filon z Aleksandrii, ale rozwinęli ją w sposób znaczący komentatorzy chrześcijańscy, którzy w tekstach ST szukali Chrystusa. Poziomy te różnie nazywano. Wieki

średnie wyraźnie rozróżniały cztery: sens *literalny* (dosłowny), sens *duchowy* ukryty w dosłownym opowiadaniu (często nazywany sensem „alegorycznym"), sens *moralny* tekstu oraz sens *anagogiczny* (tzn. dotyczący celu ostatecznego – osiągnięcia nieba). W większym lub mniejszym stopniu zwracają na nie uwagę wszyscy egzegeci biblijni. Orygenes (184-253) należał do czołowych wczesnych mistrzów takiej interpretacji Księgi Rodzaju. W komentarzu do Rdz 1,26-27, tekście mówiącym, że ludzie zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, bierze pod uwagę sens literalny, który nie może oznaczać, że nasze ciała są podobne do ciała Bożego, lecz że takie podobieństwo przysługuje władzom duchowym. Mówi, że fragment ten należy rozpatrywać również na poziomie duchowym, a więc rozumieć go w tym sensie, że naśladujemy Chrystusa, pierworodnego wobec każdego stworzenia (Kol 1,15). W sensie moralnym oznacza to żądanie, byśmy zachowywali przykazania Boże i naśladowali Jego dobroć i miłość, a w sensie anagogicznym słowa te pozwalają nam zdać sobie sprawę, że naśladując Chrystusa, przemieniamy się w niebieskie ciało chwały Chrystusa i że naszym celem jako obrazu Boga jest stanie się „mieszkańcami nieba" (*Homilie o Księdze Rodzaju*).

Augustyn (354-430), inny mistrz interpretacji duchowej, w *Dosłownym wykładzie Księgi Rodzaju* (rozdz. 3) stawia pytanie: „czy słowa *na początku Bóg stworzył niebo i ziemię* powinniśmy rozumieć tylko zgodnie z historią, czy też oznaczają one coś w przenośni?" Odpowiada, że prawdziwy sens duchowy polega na tym, w jaki sposób słowa te odpowiadają Ewangelii i Synowi jako pierwszej zasadzie wszystkiego.

Przykłady typicznej egzegezy patrystycznej możemy podzielić na dziesięć kategorii:

1) *Liturgia*. Najwcześniejsze wzmianki o Eucharystii w 1 Kor 11,23-26 i w *Didache* koncentrują się na paschalnej i mesjańskiej naturze tego sakramentu. Późniejsze jednak modlitwy eucharystyczne systematycznie zaczynają się od stwierdzenia Bożej dobroci w stworzeniu. Rozdział 7 *Konstytucji apostolskich* (datowanych nie później niż na początek IV w.) przytacza w całości wszystkie opowiedziane w Rdz 1-2 wydarzenia aż po wygnanie Adama i Ewy z raju, a następnie przechodzi bezpośrednio do Jezusa jako Tego, który przywróci nam utracone przez nich życie. Inne wczesne modlitwy eucharystyczne, np. *Tradycja apostolska* Hipolita czy *Anafora Addaja i Mariego*, wymieniają stworzenie w modlitwie dziękczynnej, składanej Bogu za zsyłanie nam w sakramencie Słowa, „przez które wszystko się stało". Liturgie chrzcielne podejmują podobne tematy. Modlitwa podczas błogosławieństwa wody chrzcielnej, zawarta w *Euchologium* Serapiona z Tmuis (360 lub później), przywołuje prototyp błogosławienia stworzenia przez Boga, prosząc o ponowne pobłogosławienie wody chrzcielnej. Didaskalia (III w.) w liturgicznych modlitwach pokutnych przytaczają imiona Abrahama, Izaaka i Jakuba jako tych, którzy byli sprawiedliwi przed Bogiem i – w przeciwieństwie do nas – nie potrzebowali obrzędów pokutnych.

2) *Obrazowość chrzcielna*. Wielu wczesnych pisarzy chrześcijańskich w sposób symboliczny utożsamiało wody stworzenia z wodą chrzcielną. Pierwotne wody były prefiguracją nowego stworzenia w Chrystusie mocą wody podczas chrztu. Tertulian, Ambroży, Cyryl Jerozolimski i Dydym Ślepy (Aleksandryjski) – wszyscy wykorzystywali ten obraz w swoich katechezach chrzcielnych.

Gołębicę, będącą symbolem Ducha Świętego w czasie liturgii chrzcielnej, utożsamiano zarówno z gołębicą, która unosiła się nad Chrystusem podczas Jego chrztu w Jordanie, oraz z duchem, który unosił się nad wodami w akcie stworzenia (Rdz 1,2), jak i z gołębicą przynoszącą Noemu znak, że wody potopu opadły (Rdz 8,8-11).

Przyjmujący chrzest wchodzili do wody obnażeni i Cyryl Jerozolimski ich nagość identyfikował z nagością Adama i Ewy – niewinnych i bez grzechu – w ogrodzie Eden. Teodor z Mopsuestii korzysta z tej samej symboliki, komentując słowa Rdz 3,7: „i poznali, że są nadzy". Obraz Chrystusa jako nowego Adama wywodzi się od Pawła (Rz 5) i był szeroko rozpowszechniony wśród wczesnych pisarzy chrześcijańskich, szczególnie w związku z komentarzami do Rdz 1-3.

Ważnym elementem obrzędu chrzcielnego było *sfragis*, czyli uczynienie na czole osoby chrzczonej znaku krzyża. Greckie słowo *sfragis* oznacza zasadniczo piętno, którym znakowano zwierzęta, żołnierzy lub niewolników. Natomiast pisarze chrześcijańscy piętno to utożsamili ze znamieniem Kaina (Rdz 4,15), które miało go chronić, by nikt go nie zabił.

Rodzina Noego, którą ocaliła arka, była niemal powszechnie uważana za symbol ochrzczonych, którzy uratowali siebie przed niszczącymi wodami grzechu, wchodząc na pokład arki Kościoła. Obraz ten znaleźć można w traktacie Tertuliana *O chrzcie* i w pismach Cypriana z Kartaginy, Justyna Męczennika, Dydyma Ślepego, Hieronima, Jana Chryzostoma i Augustyna. Ambroży cały traktat *Dzieje Noego* poświęcił tematowi chrztu i symbolice potopu. Nawet takie modlitwy liturgiczne jak *Konstytucje apostolskie* (2,14,9) odwoływały się do tego symbolu. Odznaczał się on szczególną siłą wyrazu dlatego, że obraz ten pierwotnie został zastosowany w 1 P 3,18-21 w odniesieniu do chrztu.

3) *Refleksje na temat szabatu*. Przeniesienie przez chrześcijan szabatu z soboty na niedzielę także domagało się uzasadnienia w symbolice biblijnej. Przyjęła się formuła, używana jako argument, że Bóg ustanowił dzień zmartwychwstania jako wieczny szabat, który zastąpił sobotę, będącą zwykłym dniem jak wszystkie pozostałe (Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*; Ireneusz, *Zdemaskowanie i zbicie fałszywej wiedzy*; Tertulian, *Przeciw Żydom*; Orygenes, *Homilie do Księgi Liczb*). Drugi argument wiązał się z refleksją na temat niedzieli jako ósmego dnia tygodnia, czyli pierwszego dnia nowego tygodnia, będącego odbiciem nowego stworzenia ustanowionego w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Ponieważ światłość została, według Rdz 1,3-5, stworzona

pierwszego dnia, utożsamia się ją ze zmartwychwstaniem. Klemens Aleksandryjski pisze: „A zatem dzień siódmy ogłoszony został jako dzień odpoczynku oraz przez powstrzymanie się od zła stał się czasem przygotowania do dnia stanowiącego prapoczątek stworzenia świata, stając się dla nas dniem odpoczynku, zaś istotowo to dzień samego początku świata, przez który wszystko jest widzialne i wszystko objęte w posiadanie" (*Kobierce* 6,16; przeł. Janina Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. 2, 195-196). Podobne myśli znaleźć można w *Apologii* Justyna, *Apologii* Tertuliana oraz w *Ewangelicznym przygotowaniu* Euzebiusza.

4) *Refleksje na temat heksameronu*. Słowo *heksaemeron* odnosi się zasadniczo do opowiadania o stworzeniu w czasie sześciu dni (Rdz 1). Filon poświęcił tej sprawie sporo uwagi, a w IV w. powstały na ten temat dwa wielkie dzieła – autorem pierwszego z nich był Bazyli z Kościoła wschodniego, drugiego zaś Ambroży z Kościoła zachodniego. Obydwie prace były w istocie zbiorem cotygodniowych homilii głoszonych w czasie Wielkiego Postu i czymś więcej niż objaśnieniem tekstu, gdyż poruszały temat natury ludzkiej w relacji do Boga oraz naszego miejsca we wszechświecie. Autorzy obficie cytowali Pismo Święte, wcześniejszych myślicieli kościelnych, poetów oraz filozofów łacińskich i greckich. Innymi przykładami tego typu piśmiennictwa są prace Grzegorza z Nyssy (IV w.), Bedy (VIII w.) oraz Honoriusza z Autun (Augustodunum) (XII w.). Idea sześciu dni wywarła wielki wpływ na średniowiecze: wystarczy tylko wspomnieć ogromną mozaikę przedstawiającą na ścianach katedry z XII w. w Monreale (prowincja Palermo) stworzenie świata.

5) *Komentarze teologiczne i egzegetyczne*. Od czasów Orygenesa aż po późne średniowiecze powstała ogromna liczba komentarzy do Księgi Rodzaju. Indeks w *Patrologia latina* Migne'a (t. 218) potrzebuje ośmiu kolumn na ich wyliczenie, a przynajmniej o dwie kolumny więcej zajmuje indeks w *Patrologia graeca*. Wśród komentarzy tych znalazły się dzieła wielkich Ojców kapadockich – Bazylego i Grzegorza z Nyssy, spośród Ojców syryjskich pisma Efrema, a wśród teologów zachodnich dzieła Ambrożego i Augustyna (który oprócz *O państwie Bożym* napisał co najmniej trzy inne komentarze); w średniowieczu powstało ich znacznie więcej, m.in. takich autorów, jak Prokop, Izydor z Sewilli, Beda, Alkuin, Hraban Maur, Walafrid Strabo, Rupert z Deutz, Hugon ze Św. Wiktora, a nawet Tomasz z Akwinu (*Postilla seu expositio aurea in librum Geneseos*), wreszcie w XV w. Mikołaj z Liry.

6) *Homilie*. Wiele komentarzy do Księgi Rodzaju miało postać homilii głoszonych w czasie przygotowań do chrztu lub w okresie wielkopostnym. Największą sławę zyskały z pewnością homilie Orygenesa i Jana Chryzostoma. Praca Chryzostoma znacznie się różni od wspomnianych wcześniej traktatów. Współczesny Chryzostomowi Julian z Eklanum (IV w.) wypowiedział uwagę, że sposób, w jaki Chryzostom podchodzi do Pisma Świętego, „przypomina raczej ekshortację niż wykład". Świątobliwy biskup był głęboko zatroskany zagrożeniami, związanymi z ówczesną sytuacją, i często opatrywał komentowane fragmenty długimi i polemicznymi uwagami, które współcześni słuchacze mogą odbierać jako słowa pełne gniewu i uprzedzeń.

7) *Adam i Ewa*. W ciągu wieków niektóre fragmenty Księgi Rodzaju przyciągały większą uwagę niż inne. Pierwsza para ludzka zyskała w sposób naturalny znaczenie jako typ wszystkich przyszłych istot ludzkich. Szczególnie interesowano się kontrastem między pierwszym Adamem a Chrystusem jako drugim lub nowym Adamem odnowionej ludzkości oraz ideą człowieka jako obrazu Boga, którą odnoszono do Chrystusa z racji wyróżniającego się obrazu i podobieństwa: „Jeżeli zostaliśmy stworzeni na obraz (cień) Boga, to musimy się stać podobni do Chrystusa". Ireneusz z Lyonu wprowadził popularny obraz Chrystusa jako nowej głowy rodzaju ludzkiego. Jego koncepcja „rekapitulacji" miała swe źródło w słowach, jakie Paweł Apostoł wypowiedział o Chrystusie jako Głowie Ciała w Kol 1.

Wielu pisarzy kościelnych podkreślało zbawczą rolę Ewy w wydaniu na świat Chrystusa jako jej potomka. Słowa Rdz w 3,15, że wąż zmiażdży jej piętę, ale jej potomstwo zmiażdży mu głowę, pojmowano jako spojrzenie w przyszłość, od Ewy do Maryi i Jej Syna Jezusa. Maryja była nową Ewą, a Chrystus był nowym Adamem. Później, w malarstwie średniowiecznym, przedstawienie Ewy piastującej dziecię powszechnie utożsamiano z Maryją tulącą dzieciątko Jezus. Maryja, podobnie jak Ewa, stała się matką wszystkich żyjących.

8) *Noe*. Orygenes dużo miejsca poświęca w swych homiliach Noemu i arce. W trójpokładowej łodzi dostrzega trzy poziomy interpretacji Pisma Świętego – historyczny, mistyczny albo duchowy oraz moralny, i odnosi ją do tekstu jako rodzaj komentarza na temat życia chrześcijańskiego. Również Ambroży trzyma się tej tradycji.

9) *Abraham i przodkowie*. Znaczenie, jakie Paweł Apostoł wiązał z Abrahamem, skłoniło innych autorów do uważania tego patriarchy za przykład wiary dla Kościoła. Ponieważ Abraham okazał gościnność trzem aniołom (Rdz 18), których wypowiedzi później przeplatają się z głosem Boga, przeto sądzono, że to właśnie Abraham jako pierwszy posiadł wiedzę o Trójcy Świętej. Również Izaak był ważną postacią nie tylko jako prefiguracja Chrystusa, który dobrowolnie wydał się na śmierć, lecz także jako dziecko obietnicy, które zastąpiło Izmaela, tak jak chrześcijanie mieli w planie zbawienia zastąpić Żydów. Z tej też racji, że Jezus jest ofiarą celebrowaną w Eucharystii, Izaak stał się typem przyszłej Eucharystii. Jakub również należał do ulubionych postaci średniowiecza, przede wszystkim dlatego, że to właśnie on błogosławiąc Judę (Rdz 49), dał wyraz obietnicy na przyjście w przyszłości Mesjasza.

10) *Księga Rodzaju w sztuce chrześcijańskiej*. Sztuka chrześcijańska zaczęła się rozwijać około III w. w formie fresków i rzeźb nagrobnych. Wśród ulubionych tematów wczesnego okresu znalazły się przedstawienia

Adama i Ewy, Noego i arki, ofiarowania Izaaka oraz Abrahama goszczącego trzech aniołów. W IV w. nowo wzniesioną bazylikę S. Maria Maggiore w Rzymie ozdobiono czterdziestoma czterema mozaikami, których treścią były dzieje opowiedziane w Księdze Rodzaju. Mozaiki te są najstarszym pełnym przedstawieniem Księgi Rodzaju. W średniowieczu mistrzowie sztuki iluminowania rękopisów ozdabiali Biblie i modlitewniki znanymi scenami z życia Abrahama i Jakuba, a bardzo często scenami z opowiadania o Józefie.

Odnosi się to także do wystroju katedr. Witraże w Sainte Chapelle w Paryżu szczegółowo ilustrują wszystkie księgi Pisma Świętego, od Księgi Rodzaju do zbioru Proroków. Południowy portal katedry w Rouen zdobią te same motywy w formie niewielkich rzeźb kamiennych. Płaskorzeźby zaś w katedrach w Chartres, Bourges, Auxerre i Poitiers przedstawiają opowiadanie o Józefie.

3) Średniowieczny wkład w rozwój interpretacji

Przez cały okres średniowiecza interpretacja biblijna kładła nacisk na alegoryczny sens tekstów. Oprócz dorobku wczesnych pisarzy chrześcijańskich okresu patrystycznego wielki wpływ na taki sposób wykładni wywarły dwa dzieła. Chodzi o *Quaestiones in Vetus Testamentum* Izydora z Sewilli oraz o jego *Allegoriae quaedam Scripturae sacrae*, które były wykazem wszystkich ważnych postaci Biblii oraz wyjaśnieniem, w jakim sensie zapowiadały one Jezusa jako Mesjasza; *Alegorie* były zarazem podręcznikiem, z którego czerpała większość późniejszych pisarzy. Gdzieś między IX a XI w. pojawiły się *Glossa ordinaria*. Opatrywały one kolejno ważne wersety Biblii powszechnie akceptowanymi komentarzami alegorycznymi wielkich pisarzy okresu patrystycznego. Przyczyniało się to do wzmocnienia przekonania, że każdy fragment ST miał zarazem sens literalny oraz sens chrześcijański. Dopatrywano się wielu niewątpliwie dalekich związków, jak choćby wtedy, gdy scenę z Izaakiem niosącym drwa na całopalenie (Rdz 22) lub z Jakubem błogosławiącym dwóch synów Józefa, Manassesa i Efraima, ze skrzyżowanymi rękami (Rdz 48), interpretowano jako znaki ukrzyżowania. Również śmierć Abla uznano za typ ukrzyżowania. A jeśli Izaak mógł być figurą Chrystusa, to w Abrahamie można się było dopatrywać obrazu Boga Ojca. Wszystko to przeniknęło zarówno do sztuki i architektury kościelnej, jak i do legend oraz misteriów świata średniowiecznego.

Do umiłowania Pisma Świętego zachęcała coraz większa rola i przykład wspólnot zakonnych oraz praktyka *lectio divina*, rozmyślań na temat opowiadań biblijnych i ich duchowego znaczenia dla życia ludzkiego. Żywej wyobraźni przyznawano takie miejsce, że kiedy w liturgii Mszy św. lub podczas codziennego oficium mnichów pojawiały się ulubione opowiadania biblijne, często przedstawiano je w chórze. W ten sposób narodziła się na Zachodzie sztuka dramatyczna.

D. Współczesne metody krytyczne interpretacji Księgi Rodzaju

1) Narodziny historyczno-krytycznej interpretacji Księgi Rodzaju

Wprowadzenie w renesansie i reformacji do odczytywania tekstów ST naukowej znajomości hebrajskiego i greki pozwoliło sformułować szereg krytycznych uwag co do różnic istniejących między starożytnymi rękopisami oraz między metodami interpretacji stosowanymi przez egzegetów żydowskich w opozycji do egzegetów chrześcijańskich. Początkowo przyczyniło się to do zwiększenia zainteresowania dosłownym znaczeniem tekstów i zmniejszenia zaufania do alegorycznych sposobów wyjaśniania trudnych fragmentów.

W połowie XVII w. co przenikliwsi obserwatorzy zaczęli jednak zdawać sobie sprawę, że między literalnym sposobem interpretacji Księgi Rodzaju a jej treścią istnieje wiele pozornie sprzecznych aspektów. Na te problemy pierwsi zwrócili uwagę filozof żydowski Baruch Spinoza oraz francuski duchowny katolicki Richard Simon. W 1678 r. Simon spostrzegł, że zupełnie różne przedstawienia wydarzeń w Księdze Rodzaju sugerują, iż Mojżesz mógł nie być jedynym autorem tej księgi. Ponieważ idea ta mogła zagrażać powszechnemu przeświadczeniu, że Mojżesz otrzymał treści objawienia zawarte w Księdze Rodzaju bezpośrednio pod natchnieniem Bożym, teologowie poddali ostrej krytyce pracę o. Simona, a samą książkę Kościół umieścił na indeksie. Siedemdziesiąt pięć lat później inny uczony francuski, Jean Astruc, w opublikowanej w 1753 r. pracy *Conjectures* wysunął pogląd, że Rdz 1 i 2 w różny sposób nazywają Boga (*'elohim* w rozdz. 1; *JHWH 'elohim* w rozdz. 2). Uważał, że rozdziały te pochodzą z dwóch odrębnych dokumentów, które Mojżesz wykorzystał przy tworzeniu księgi jako całości. Był to początek tego, co w innym stuleciu nazwano „hipotezą dokumentów" albo „teorią źródeł", a co dziś nazywamy „metodą historyczno-krytyczną". Podejście, które *implicite* było zawarte w spostrzeżeniach Simona i Astruca, polegało na zdaniu sobie sprawy z faktu, że Księga Rodzaju ma swoją historię rozwoju, i na podjęciu próby jej zbadania. Uczeni zwrócili uwagę na takie zjawiska, jak podwójna relacja o tym samym wydarzeniu w tekście (np. odesłanie Hagar przez Abrahama w Rdz 16 i 21 czy pozorne kłamstwo Abrahama, kiedy przedstawia on swą żonę Sarę jako swoją siostrę w Rdz 12 i 20), i usiłowali prześledzić, w jaki sposób owe teksty zostały włączone w tok narracyjny i z jakich pierwotnych źródeł korzystali

ostatni autorzy biblijni, tworząc obecny tekst Księgi Rodzaju. Por. artykuł *Pięcioksiąg*, w którym szerzej omówiono teorię „czterech źródeł".

2) Księga Rodzaju według krytyki źródeł

Krytyka źródeł zazwyczaj analizowała Księgę Rodzaju jako dzieło złożone tylko z trzech spośród tradycyjnych czterech źródeł: J, E i P. Sądzono, że źródło D (Deuteronomium) występowało tylko w księdze zamykającej Pięcioksiąg, czyli w Księdze Powtórzonego Prawa. Obecnie pogląd ten się kwestionuje i wielu uczonych stoi na stanowisku, że D może stanowić część końcowej redakcji Księgi Rodzaju. Niektóre rozdziały, np. Rdz 14, które nie pasowały do żadnego z wcześniejszych źródeł, obecnie uważa się często za późniejsze dodatki deuteronomiczne. Pogląd ten jednak nie został powszechnie przyjęty głównie dlatego, że jedynymi śladami tego rodzaju materiału D byłyby zdania, które się uważa za element końcowego procesu redakcji – procesu, który, niezależnie od tego, jakikolwiek by on był, z pewnością nosił ślady wpływu zarazem tradycji P i D z czasów wygnania i po wygnaniu. Ponadto nieliczne są ślady, jeśli w ogóle są, stałych wątków narracyjnych D w całej Księdze Rodzaju.W ten sposób pozostajemy przy trzech pierwotnych źródłach. Pewne charakterystyczne cechy tekstu Księgi Rodzaju są podstawowe z punktu widzenia wniosków, do jakich doszła krytyka źródeł w kwestii nadania tej księdze obecnej formy.

a) Początkowe rozdziały Księgi Rodzaju, a mianowicie 1-11, zdają się świadczyć, że przeplatają się w nich dwa wyraźnie różne style, a tym samym dwa oddzielne źródła (por. tablica na s. 287). Zidentyfikowano je jako J i P. Źródło J przedstawia czyny Boga w kategoriach bardzo ludzkich, podkreśla słabość ludzi i ich skłonność do upadku oraz wykorzystuje opowiadania ściśle związane z mitami sąsiednich ludów. Natomiast źródło P opisuje czyny Boga w kategoriach uroczystych i pełnych majestatu, odwołuje się do list i długich okresów w celu ustalenia planów Bożych oraz kładzie nacisk na błogosławieństwo Boże i przymierze zawarte z ludźmi.

b) Rozdziały 12-50 składają się z opowiadań o wielkich przodkach, które odzwierciedlają odmienne regionalne uwarunkowania. Akcja opowiadań o Abrahamie i Izaaku rozgrywa się zasadniczo w Judzie i na południu, natomiast Jakub (i w dużym stopniu jego syn Józef) reprezentuje głównie tradycje ziemi pokoleń północnych. A zatem główne tradycje o Abrahamie i Izaaku pochodzą ze źródła J, natomiast większość opowiadań o Jakubie i Józefie została wzięta z odrębnego źródła E od autorów Królestwa Północnego. Krytyka źródeł jednak przyznaje, że te wszystkie tradycje zostały starannie połączone, tak iż wiele opowiadań można odczytać już to jako J, już to jako E. Świadczy to o umiejętnościach starożytnej tradycji redakcyjnej. Źródło P, dominujące w rozdz. 1-11, odgrywa mniejszą rolę w części drugiej, wprowadzając kluczowe opowiadania w ważnych punktach toczącej się akcji, np. w rozdz. 17, 23 i 49. Nasuwa to myśl, że P uzupełniło istniejący tok opowiadania, na który złożyły się źródła E i J, dopiero w ostatnim stadium redagowania tekstu.

c) Krytyka źródeł na ogół utożsamia J z królewskimi pisarzami na dworze monarchii Dawidowej w Jerozolimie, a być może nawet już za panowania Salomona. Pisarze ci ujmują wszystko w perspektywie błogosławieństwa Bożego, udzielonego Judzie przez dokonania Dawida. Wyrazem tej perspektywy w Księdze Rodzaju jest misja powierzona Izraelowi, aby niósł błogosławieństwo innym ludom (Rdz 12,1-3), szczególnie za sprawą królów Judy (Rdz 49,8-12). Boga w tej perspektywie przedstawia się jako Tego, który pozostaje blisko swych wybranych, aby ich prowadzić, oraz jest wobec nich tolerancyjny i przebacza im ich upadki (takimi wybranymi postaciami są: Adam, Noe, Abraham, Jakub i oczywiście stojący za nimi wszystkimi jako ich wzór, Dawid, ulubieniec Boga i najsłabszy z ludzi).

d) Źródło E tchnie zupełnie innym duchem. Tam, gdzie jest obecne, np. w rozdz. 15, 20, 28, 31, 34-35 i 40-42, Bóg rzadko pozostaje w zażyłych stosunkach z przywódcami, zainteresowanie koncentruje nie na Judzie, lecz raczej na takich świątyniach północnych jak Betel lub na ziemiach pokoleń Efraima i Manassesa (utożsamianych z synami Józefa, Rdz 48), i mocny nacisk kładzie na moralne implikacje ludzkiego postępowania, a zwłaszcza „bojaźni Bożej", czyli wyłącznego kultu Boga (Rdz 20,11; 22,12), co może być wyrazem walki północnego Izraela z kultem Baala w IX w. przed Chr., której uosobieniem był prorok Eliasz. Na przykład Rdz 35,1-4 dowodzi troski o odrzucenie wszelkich idoli.

e) Kiedy po upadku Królestwa Północnego w 723/722 r. przed Chr. doszło do połączenia J i E, zaczęto też z równą siłą podkreślać błogosławieństwo Boże, udzielone domowi Judy za pośrednictwem przodków, i wierność wobec tradycji przymierza z góry Synaj. Obydwa źródła jednak skupiały uwagę na obietnicy pomyślności, jeśli lud zachowa wierność przymierzu, przebywając w Ziemi Obiecanej. Kiedy wygnanie w 587 r. podważyło te oczekiwania, zaczęto systematycznie wzbogacać Księgę Rodzaju w wersji J/E o źródło P. W ten sposób opowiadanie o stworzeniu w Rdz 1 zostało uzupełnione w rozdz. 2-3 w ten sposób, że do istniejącego opowiadania o Adamie i Ewie dodano nowy akcent, a mianowicie położono nacisk na wieczną ważność i cel zarówno słów wypowiedzianych przez Boga w akcie stworzenia, jak i obietnicy Bożej, co miało usunąć wszelką obawę, że obietnica ta mogłaby się nie spełnić. Podobną ufność w rządy Boga nad biegiem tego świata znaleźć można w innych tekstach P Księgi Rodzaju: niezwykła długość życia w genealogii w rozdz. 5; podkreślenie

„wszechmocy Boga" i „wiecznego" przymierza w rozdz. 17; trwały tytuł do własności miejsca pochówku w Kanaanie w rozdz. 23.

f) Krytyka źródeł wysunęła mocny argument, przemawiający za stopniowym powstawaniem Księgi Rodzaju z tradycji pisanych, pochodzących z różnych czasów i środowisk społecznych Izraela. Teologie będące odbiciem różnych etapów rozwoju myśli religijnej Izraela zostały przebadane i połączone, by w postaci końcowego dzieła dać wyraz szerszemu i głębszemu rozumieniu objawienia i związków Boga z Izraelem, czego żadne pojedyncze wcześniejsze źródło nie było w stanie wyrazić. Konkretne prace z zakresu krytyki źródeł zostaną omówione w dalszej części komentarza, ilekroć będą mogły rzucić światło na poszczególne fragmenty Księgi Rodzaju.

Obecnie jednak teorię źródeł kwestionuje i poddaje krytycznej ocenie liczne grono uczonych, których zdaniem te same różnice można wiązać z blokami materiału tradycyjnego albo z bogactwem wyszukanych teologicznych wypowiedzi, pisanych w stylu mającym przypominać inne części tradycji. Równocześnie powstało wiele innych metod, które wzbogacały podejście typowe dla krytyki źródeł lub odchodziły od niego. Także i te metody mogą się okazać bardzo przydatne w interpretacji znaczenia tekstu i dlatego kilka z nich krótko omówimy, zanim przejdziemy do drugiego czytania tekstu, polegającego na omawianiu poszczególnych fragmentów.

3) Hermann Gunkel i krytyka form

W 1901 r. Hermann Gunkel opublikował książkę *Genesis*. Było to rewolucyjne odejście od metod Wellhausena i innych przedstawicieli czystej krytyki źródeł. O ile Wellhausena interesowały tylko rozwinięte formy dokumentów teologicznych, które przedstawiały historię Izraela z punktu widzenia czasów Dawida i okresu późniejszego, o tyle Gunkel dowodził, że duża część materiału biblijnego opierała się w rzeczywistości na długiej tradycji ustnej, pielęgnowanej i przekazywanej zapewne przez wieki, zanim została spisana przez Jahwistę i innych redaktorów. Badania Gunkela nad Księgą Rodzaju doprowadziły go do wyróżnienia dwóch głównych gatunków literackich: „mitu" w rozdz. 1-11 i „sagi" czy „legendy" (tj. „opowiadania przypominającego historię") w rozdz. 12-50. Żadnego z tych gatunków nie należy rozumieć w sensie „fikcji" czy „życiowej nieprawdy"; są to raczej starożytne sposoby przekazywania ważnych opowiadań i tradycji odnoszących się do przeszłości ludu z takiego punktu widzenia, który nie znał ani nie poszukiwał środków ścisłego przekazania „tego, co się rzeczywiście wydarzyło", a co jest właśnie czymś istotnym dla współczesnej naukowo i technologicznie nastawionej umysłowości. Niniejszy komentarz często będzie się odwoływał do tych kategorii, byśmy mogli zdać sobie sprawę, w jaki sposób zostało opisane stworzenie, czy zrozumieć sens wielkich cykli opowiadań o przodkach.

4) Inne najnowsze metody historyczno-krytyczne

a) Martin Noth oraz Gerhard von Rad i większość biblistów połączyli przed 1970 r. krytykę źródeł i krytykę form z informacjami historycznymi i antropologicznymi, np. z ustaleniem roli ośrodków kultu czy odwoływaniem się do genealogii przy przekazywaniu tradycji rodzinnych, by pokazać, w jaki sposób zbierano i redagowano materiał Księgi Rodzaju, poczynając od jego pierwotnego środowiska, jakim były początki organizacji plemiennej Izraela, a kończąc na jego ostatecznej formie w Księdze Rodzaju. Metodę tę określa się dziś niekiedy mianem „historii tradycji".

b) W ostatnich latach spore zainteresowanie budziło stosowanie modeli nauk społecznych do badania warunków życia w starożytnym Izraelu, które nie zostały uwzględnione w Księdze Rodzaju. W ten sposób np. socjologiczne modele interakcji wartości politycznych, ekonomicznych, kulturalnych i religijnych mogą sugerować, że podobna dynamika mogła leżeć u podstaw stosunków między Jakubem a Labanem, a antropologia kulturowa może rzucić światło na naturę plemion, szczepów, rodów, list genealogicznych itd.

c) W ostatnim stuleciu znacznie wzrosła nasza znajomość historii starożytnej; niezwykle ważną rolę w poznaniu tła Księgi Rodzaju odegrały archeologia i umiejętność odczytywania starożytnych tekstów. Wszędzie tam, gdzie informacja historyczna pomogła lepiej zrozumieć poszczególny fragment Księgi Rodzaju, zostanie to odnotowane w dalszej części komentarza.

5) Literackie metody egzegezy

Niezależnie od tego, jak mogła wyglądać historia poszczególnych sekcji czy fragmentów, Księga Rodzaju przedstawia nam pełne i skończone teksty, którym redaktorzy-autorzy w sposób umiejętny i staranny nadali dzisiejszy kształt. Czytelnicy tylko wtedy są w stanie naprawdę zrozumieć orędzie i siłę wyrazu danego tekstu, gdy zdadzą sobie sprawę z jego elementów literackich, budzących w nich reakcję zamierzoną przez autorów.

Kilka metod okazuje się szczególnie pomocnych w zrozumieniu Księgi Rodzaju jako całości, a ponadto wykorzystuje się je w analizie poszczególnych fragmentów. Poniżej przedstawiamy niektóre z nich.

a) Ważną metodą jest *krytyka retoryczna*, która analizuje zastosowane w tekście środki stylistyczne i elementy retoryczne.

b) *Analiza narracyjna* bada tekst pod kątem wątku fabularnego, dramaturgii, oczekiwań czytelnika (np. jako wierzącego), a także punkt widzenia rzeczywistego lub domniemanego autora (punkt obecny w samym opowiadaniu).

c) *Strukturalizm* interpretuje sens tekstu, wskazując na związki tkwiące w gramatycznej logice języka. Badając zasady wyjaśniające sens, kieruje się przekonaniem, że każdy język i gramatyka są sposobami, za pomocą których ludzie przezwyciężają fundamentalne przeciwieństwa naszego istnienia: życie i śmierć, męskość i kobiecość, uśmiech fortuny i zły los itd.

6) Kontekstowe metody analizy

Omawiane dotąd metody zakładały, że próbujemy odkryć to, co zamierzali powiedzieć *autorzy* Księgi Rodzaju. Natomiast metody kontekstowe skupiają się na tym, czego szukają w tekście *czytelnicy* współcześni.

a) *Podejścia feministyczne* wskazują na niebezpieczeństwa związane z wartościami podkreślającymi dominację mężczyzn, a ukrytymi w opowiadaniach o ogrodzie Eden czy o wielkich przodkach. Zwracają również uwagę na znaczącą rolę, jaką odegrały takie postacie kobiece, jak Sara, Lea czy Tamar w Rdz 12-50, które dawna egzegeza zazwyczaj pomijała.

b) *Teologia wyzwolenia* kładzie zwykle ogromny nacisk na opowiadanie o Wyjściu i wyzwolicielskiej roli, jaką odegrał w tym wydarzeniu Bóg, ale już w interpretacji Księgi Rodzaju podkreśla, że Bóg wielokrotnie wybawiał przodków od niebezpieczeństwa czy potęgi tkwiącego w nich zła.

c) *Podejścia fundamentalistyczne* traktują Księgę Rodzaju jak naukowy podręcznik, mówiący o początku świata materialnego w sposób całkowicie dosłowny. Katolicy jednak, jak mówi dokument *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, nie są ludźmi biorącymi wszystko dosłownie. Wystarczy przypomnieć, że Kościół od początku aż po dzień dzisiejszy nie odczuwał potrzeby dosłownego odczytywania Biblii i nigdy nie uważał, że w ten sposób naraża twierdzenia Pisma Świętego na niebezpieczeństwo. Kiedy zapytano Augustyna, dlaczego Księga Rodzaju wydaje się przeczyć innym teoriom mówiącym o początku świata, odpowiedział: „Księgi Rodzaju nie napisano, aby nam powiedzieć, jak powstało niebo, ale jak niebo osiągnąć!"

d) *Krytyka kanoniczna* traktuje o tym, jak należy czytać Księgę Rodzaju jako pierwszą spośród świętego zbioru wielu ksiąg i w jaki sposób wspólnota Izraela zebrała zawarte w niej tradycje, i jak je kształtowała w świetle własnego życia i kultu, aż nadała im obecną postać, i jak wreszcie taki ich kształt wpływał przez wieki na pojmowanie Synagogi i Kościoła.

e) *Żydowskie sposoby odczytywania* Księgi Rodzaju są innym, wartym uwzględnienia, typem interpretacji Księgi Rodzaju opartej na tradycji, szczególnie gdy weźmie się pod uwagę osiągnięcia tej interpretacji w zakresie wykładni prawnej oraz licznych legend o życiu głównych bohaterów. Interpretacja ta stanowi zwykle uzupełnienie innych podejść.

Wytyczne Papieskiej Komisji Biblijnej, zawarte w *Interpretacji Pisma Świętego w Kościele*, poddają ocenie liczne metody interpretacji, wskazując na ich mocne i słabe strony, by na tej podstawie określić zdrowe podejście katolickie do tych metod, które w rozumieniu Kościoła uchodzą za najlepsze w interpretacji Pisma Świętego.

DRUGIE CZYTANIE

A. Rdz 1-11

Wprowadzenie ogólne

Rdz 1-11 to wyjątkowy fragment literacki Biblii. Rozdziały te zawierają szereg dramatycznych opowiadań, które na ogół zalicza się do „mitów", przy czym przez mit rozumie się opowiadania o tym, w jaki sposób bogowie stworzyli i ustanowili porządek świata na początku. Należy ponadto zauważyć, że dwanaście epizodów w wymienionych rozdziałach nie trzyma się zupełnie porządku chronologicznego ani nie stara się ukazać szczegółowego następstwa czasowego. Autorzy stworzyli ogólne ramy, w których przechodzą kolejno od dnia stworzenia, poprzez ekspansję ludzkich pokoleń, aż do realnego czasu historycznego swoich bezpośrednich przodków z rodziny Abrahama, którego dzieje otwierają rozdz. 12. Chcąc wypełnić te ramy, sięgnęli po różne starodawne i cieszące się powagą relacje mitologiczne lub ulubione opowieści, które zawierały ważne informacje o stosunku ludzi do Boga oraz o celach, jakie przyświecały Bogu podczas stwarzania znanego im

świata. Każde opowiadanie ukazuje inny aspekt ukrytego zamysłu Boga w ustanawianiu dobrego porządku w kosmosie i właściwego sposobu zachowania wszystkich stworzonych bytów. Pozwala to zrozumieć, skąd tak wielkie zainteresowanie „etiologią", czyli wyjaśnianiem, dlaczego ludzie robią pewne rzeczy, np. odczuwają wstyd, gdy są nadzy, ubierają się, odczuwają pociąg do drugiej płci, pracują dla zdobycia pożywienia itd. (rozdz. 2-3). Te same opowiadania mówią również o ludzkim sprzeciwie wobec granic ustanowionych przez Boga oraz o nieustannym dążeniu ludzi do autonomii, które nie cofa się przed nieposłuszeństwem, a także o naszych nieopanowanych uczuciach w sferach seksualności i przemocy.

Tematy dobrego stworzenia, szerzenia się ludzkiego grzechu, równowagi między karą Bożą a Jego współczuciem tworzą szeroki obraz realnego świata ludzkiej egzystencji i stanowią odpowiednie przygotowanie i tło pozwalające zrozumieć, dlaczego Bóg zainicjował drugi etap swoich związków z ludzkością, powołując Izrael, by stał się szczególnym narodem. Ten nowy lud powinien poznać i głosić, że za wszystkimi wydarzeniami we wszechświecie stoi tylko jeden Bóg – Bóg dobroci, miłości, miłosierdzia i sprawiedliwości. A zatem owe początkowe epizody w Rdz 1-11 zawierają również zdecydowaną obronę monoteizmu przeciwko pogańskim wierzeniom politeistycznym, a w wielu z nich sporo jest akcentów polemicznych skierowanych przeciwko Kananejczykom.

1-5

Pierwszy wielki akt dramatu zwraca uwagę na początek świata oraz miejsce ludzi w tym wydarzeniu. Rozdziały 1-5 charakteryzuje bardzo *osobista* dynamika: każdy kolejny byt naturalny jest stwarzany z miłością, a nawet opowiadania o ludzkim grzechu w dużej mierze koncentrują się na indywidualnych reakcjach Ewy, Adama i Kaina. Wszystkie zaś *implicite* dają wyraz prawdzie, że Bóg był bardzo blisko stworzonego świata i w sposób szczególny zwracał się do ludzi nawet wtedy, kiedy ich odpowiedzi na skutek dążenia do własnej ważności i wolności były reakcjami ludzi zaślepionych i zagubionych. Rozdziały te mają budowę chiastyczną, opartą na modelu ABBA: po wyliczeniu bytów stworzonych następują dwa opowiadania o grzechu, uzupełnione drugim wykazem wielkich przodków. Budowa ta ma podkreślić, że błogosławieństwo Boże triumfuje i trwa dalej mimo upadku człowieka.

A Rdz 1,1-2,4 (źródło P) Błogosławieństwo stworzenia
B Rdz 2,4-3,24 (źródło J) Początek grzechu
B' Rdz 4,1-26 (źródło J) Szerzenie się grzechu
A' Rdz 5,1-32 (źródło P) Potwierdzenie błogosławieństwa

1,1-2,4: Tydzień dzieła stworzenia

1) *Preludium* (1,1-2). Wielki dramat stworzenia rozpoczyna się od stwierdzenia, że Bóg nie musiał „wykonać" świata rękami, tak jak wykonuje się posąg, lecz że go „stworzył" (hebr. *bara'*) dzięki swej wyjątkowej mocy, która polega na tym, iż samo chcenie czegoś oznacza osiągnięcie przedmiotu chcenia. Bóg ma do czynienia z nieukształtowaną materią świata. Użyte słowa opisują ten stan jako pustkowie, a nawet bezład, nad którym unosi się ciemność. Zawiera się w tym sugestia, że materia jako taka nie podlega Bogu, w którego „światłości oglądamy światłość" (Ps 36,10), lecz pierwotnie pozostawała poza Jego władzą. Następnie zaczyna działać moc Boga. Wyrażenie „Duch Boży" może oznaczać Boga, który opanowuje wody, aby sprawować kontrolę nad ich chaotycznością, albo też sugerować walkę między żywiołami a Bożym planem względem nich. Tak czy inaczej, *nie* oznacza ono wyłącznie silnego wiatru, co mogłoby wynikać z samego wyrażenia będącego echem *Enuma elisz*, babilońskiego mitu o stworzeniu znanego Izraelitom na wygnaniu, który opisywał stworzenie jako dwustopniowy proces: pierwszy etap to walka między Mardukiem, królem bogów, a Tiamat, boginią matką (reprezentującą ocean), która chciała zniszczyć bogów ładu. Po zwycięskiej walce Marduk ukształtował i uporządkował każdą część fizycznego wszechświata. Słowo „bezmiar" (*tehom*) mogło zostać świadomie użyte jako echo imienia Tiamat.

2) *Sześć dni stworzenia* (1,3-31). Księga Rodzaju zamiast stawiać nas przed walką na śmierć i życie z Tiamat, ukazuje nam cud stworzenia całkowicie pozostającego w ręku Boga i w pełni uporządkowanego, tak że nie zagraża mu już bezład. Tym samym odrzuca możliwość uzasadnienia za pomocą babilońskiego mitu o stworzeniu władzy Marduka nad pokonanymi i zniewolonymi wyznawcami JHWH. Bóg, zamiast walczyć, po prostu zaczyna mówić i wszystkie rzeczy zaczynają istnieć. Władza stwarzania za pomocą wypowiedzianego słowa nie jest czymś wyjątkowym i właściwym tylko Księdze Rodzaju. Podobne przykłady występują zarówno w hymnach babilońskich, jak i w egipskich opowieściach o stworzeniu. Odczucia jednak obcowania ze wzniosłą mądrością i harmonią, jakie rodzi to opowiadanie biblijne, nie budzi żaden paralelny tekst starożytny. Bóg Izraela ma plan, który rozwija się i wzbudza nabożną cześć pieczołowicie wyważonym następstwem stworzeń,

co dorównuje wszystkim stwórczym dziełom Marduka. W Księdze Rodzaju zaprowadzenie tego stwórczego porządku zamyka się jednak w obrębie jednego tygodnia i ma jeden punkt kulminacyjny – stworzenie istot ludzkich na obraz Boży. Poza tym można wyróżnić w nim dwa etapy. W ciągu trzech pierwszych dni Bóg stwarza scenerię i układa inscenizację, a od czwartego do szóstego dnia właściwe sobie miejsca zajmują żywi aktorzy:

Dzień 1
stworzenie światłości

Dzień 2
oddzielenie wód i sklepienia nieba

Dzień 3
utworzenie ziemi i świata roślin

Dzień 4
powstanie poszczególnych ciał jaśniejących

Dzień 5
ryby i ptaki zapełniają wodę i powietrze

Dzień 6
zaludnienie ziemi stworzeniami lądowymi i ludźmi

Wszystko to zostało zapisane w stylu liturgicznego wyznania wiary. Formuły są uroczyste i wyważone: „Bóg rzekł (...) i stała się (...) Bóg widząc, że (...) jest dobra (...) nazwał (ją X). I tak upłynął wieczór i poranek – dzień Y". Powinniśmy zwrócić szczególną uwagę na implikacje tych powtarzanych zwrotów, np.: że stworzone rzeczy były absolutnie posłuszne słowu Bożemu i dokładnie spełniały zamiar Boży; że każda rzecz stworzona jest dobra zarówno w swej naturze, jak i w planie, jaki Bóg miał wobec niej; że istnieje ścisły związek między stwórczym słowem Boga a władzą nazywania rzeczy. Drugie opowiadanie o stworzeniu w Rdz 2,4-25 ponownie podejmie te wszystkie tematy.

Dodajmy na koniec, że wielu uczonych zwróciło uwagę na obecność w tym rozdziale tradycji mądrościowej, co widać szczególnie w zainteresowaniu, jakie autor okazuje dla różnych klasyfikacji życia roślinnego oraz aspektów, pod jakimi ludzie są podobni do Boga. Nasze podobieństwo do Boga upatruje się w możności panowania nad światem, przysługującej wspólnocie ludzi, którzy są płodni, posłuszni i żyją w pokoju ze wszystkimi stworzeniami. Pierwsi ludzie otrzymali nawet zakaz spożywania zwierząt (Rdz 1,29-30). Wiele z tych refleksji znajduje swoje odbicie w Księdze Przysłów (por. Prz 3, 19-26).

Kiedy całe dzieło stworzenia zostało skończone, Bóg spogląda na to, co uczynił, i widzi, że wszystko jest dobre, bardzo dobre!

Streszczenie *Enuma elisz*

Księga 1
Apsu i Tiamat stwarzają pierwszych bogów, później jednak tego żałują i planują ich zagładę. Bogowie podejmują walkę, zabijają Apsu i wypowiadają wojnę samej Tiamat, która organizuje armię przeraźliwych potworów.

Księga 2
Bogowie poszukują bohatera, który mógłby się przeciwstawić Tiamat. Wszyscy są przerażeni oprócz Marduka, młodego wojownika, syna Ei. Marduk stawia warunek, że jeżeli zwycięży, bogowie obwołają go swoim królem.

Księga 3
Bogowie podczas uczty omawiają żądanie Marduka. Odczuwają lęk i szukają ucieczki w pijackiej zabawie.

Księga 4
Bogowie przyjmują warunki Marduka. Marduk potwierdza swoją władzę, stwarzając mocą samego słowa, a bogowie ogłaszają go królem. Marduk gromadzi broń do rozpoczęcia szturmu przeciwko Tiamat: błyskawice, gromy i wichry. Zabija Tiamat, zabiera jej tablice przeznaczenia, a dzieląc jej ciało na połowy, tworzy z nich świat – niebo i ziemię.

Księga 5
Marduk wyznacza każdemu z bogów właściwą mu rolę w niebie.

Księga 6
Marduk z gliny i krwi Kingu, głównego pomocnika Tiamat, tworzy ludzi, którzy mają służyć bogom. Bogowie z kolei budują Mardukowi pałac w Babilonie, gdzie wydaje on ucztę, w czasie której obwieszcza, że wykonał swoje zadanie, i zawiesza na niebie broń. Bogowie uznają jego władzę.

Księga 7
Bogowie ogłaszają pięćdziesiąt wielkich imion Marduka i oddają mu władzę nad wszystkimi rzeczami.

3) *Bóg odpoczywa* (2,1-4). Wielki hymn o stworzeniu kończy się siódmym dniem, który zamyka tydzień. Symbolicznie rzecz biorąc, liczba siedem (a tym samym, *par excellence*, tydzień) oznacza całość i dopełnienie. „Odpoczynek" Boga nasuwa dwa odmienne wnioski; po pierwsze, Bóg może z radością i zadowoleniem kontemplować całe stworzenie, ponieważ wie, że niczego stworzeniu nie brakuje; po drugie, Bóg pozostawi stworzony świat samemu sobie, ponieważ jest ukończony i odpowiedni dla zamieszkujących go stworzeń, szczególnie dla rodzaju ludzkiego. Bóg nie będzie zmieniał świata ani jego podstawowych praw, a ludzie cieszyć się będą pewną autonomią, która im pozwoli odgrywać rolę gospodarza i przeżywać swoją wolność na obraz i podobieństwo Boże. Ludzie będą mieli nie tylko możność panowania w imieniu Boga, lecz dana im będzie także władza podejmowania decyzji – zarówno dobrych, jak i złych. W w. 3 Bóg zatem błogosławi i uświęca dzień szabatu. Każdy wierzący Izraelita mógł w tym dostrzec podstawę liturgicznego i osobistego przestrzegania szabatu jako nakazanego przez Prawo, w szczególności zaś opartego na Dziesięciu Przykazaniach (por. Wj 20,8-11).

2,5-25: Szczególne stworzenie człowieka

1) Stylistyka rozdz. 2 i 3 daleko odbiega od stylistyki rozdz. 1. Posługują się one terminem „JHWH Bóg" wszędzie tam, gdzie rozdz. 1 używał po prostu słowa „Bóg". To drugie opowiadanie o stworzeniu nie jest już tak bardzo liturgiczne, namaszczone i uporządkowane na modłę naukową, lecz ma charakter bardziej bezpośredni, zażyły i antropomorficzny (Bóg myśli głośno lub wprost zwraca się do ludzkiej pary). Krótko mówiąc, pochodzi ono ze starszego źródła i w sposób bardziej bezpośredni skupia swoją uwagę na pierwszym miejscu ludzi w Bożej hierarchii rzeczy. Wyróżnić w nim można dwa epizody: stworzenie mężczyzny (2,4b-17), po którym następuje stworzenie kobiety (2,18-25). Chociaż opowiadanie to jest wcześniejsze, doskonale odpowiada zainteresowaniom rozdz. 1, a mianowicie przeświadczeniu, że ludzie wtedy objawiają swoją godność obrazu Bożego, kiedy panują nad światem i podejmują wolne decyzje.

2) *Pierwszy człowiek* (2,4b-17). W w. 4b, który otwiera drugie opowiadanie o stworzeniu człowieka, wyraźnie rzuca się w oczy fakt, że w przeciwieństwie do w. 4a, zamykającego pierwsze opowiadanie o stworzeniu, mówi się w nim nie o stworzeniu „nieba i ziemi", lecz – w odwrotnej kolejności – „ziemi i nieba". Ten zabieg retoryczny podkreśla nowy punkt wyjścia, zachowując główny temat, jakim są początki człowieka. Ziemia jest „sucha", co odpowiada zwrotowi „pusta i próżna" (BW) z rozdz. 1, lecz z jej wnętrza zaczyna wypływać woda. Nie ma się na myśli wód deszczowych, lecz wody pierwotne (nawiązanie do babilońskich idei kosmicznych wód głębi; słowo jest identyczne w językach hebrajskim i babilońskim – *'ed/edu*). Ta „woda życia" zostanie zmieszana z prochem ziemi oraz z tchnieniem Boga w celu stworzenia człowieka. Wtedy Bóg umieszcza pierwszego człowieka w ogrodzie na wschodzie (znowu używa się babilońskiego słowa *edinu*, oznaczającego dobrze nawodnioną równinę). Jest to miejsce doskonale użyźnione przez największe rzeki świata. Można by zapewne lokalizować je raczej w rejonie Zatoki Perskiej aniżeli sądzić, że opasują one ziemię, albo w Egipcie, albo gdziekolwiek indziej. A zatem „Kusz" w 2,13 nie odnosi się do Etiopii (jak w Ez 29,10), lecz do Kasytów (Kaszszu) z południowej Mezopotamii. W ogrodzie znajduje się mnóstwo drzew, ale tylko dwa z nich zostały nazwane – „drzewo życia" oraz „drzewo poznania dobra i zła" (2,9). Ponieważ drzewa te zdają się pełnić niemal identyczną rolę (por. 2,17 i 3,22), a drzewo, z którego, według następnego opowiadania, para ludzka spożywa owoc, nie zostało wprost nazwane, obydwa są odmianami tego samego drzewa i symbolizują łącznie prawdę, że posłuszeństwo wobec nakazów Boga oznacza życie. W całej Biblii śmierć uznaje się za naturalny stan człowieka, ale w tym opowiadaniu trwanie życia wiąże się z posłuszeństwem. Po okazaniu przez pierwszą parę ludzką nieposłuszeństwa drzewo życia staje się dla ludzi niedostępne.

Ten pierwszy opis Adama wiąże go również z ziemią (w języku hebrajskim istnieje gra słów między *'adam* – „człowiek" lub „rodzaj ludzki" a *'adamah* – „ziemia"), na której osiągnie pomyślność, jeżeli będzie posłuszny Bogu. Ponieważ w mitach babilońskich woda życia i drzewo życia wiążą się z odpowiedzialnością króla, można przyjąć, że ludziom została wyznaczona rola królewska, dzięki której będą tak długo panowali nad własnością Boga, jak długo uznają nad sobą zwierzchnictwo Boże.

c) *Pierwsza kobieta* (2,18-25). Przesłaniem, które kryje się za tym opowiadaniem, jest ludzka potrzeba wspólnoty. Samotność nie jest dobra dla człowieka. Bóg stwarza zwierzęta i pozwala, by mężczyzna nadał im nazwy, a tym samym wszedł z nimi w żywy związek, który zawiera w sobie również władzę nad nimi. Żadne z

nich jednak nie jest dla niego „odpowiednie". Mężczyzna potrzebuje prawdziwego partnera, a Bóg, chcąc zadośćuczynić tej potrzebie, inicjuje kolejny akt stworzenia. Zsyłając na mężczyznę głęboki sen, Bóg zapewnia kobiecie taką samą autonomię, jaka przysługuje mężczyźnie – jej istnienie zależy bezpośrednio od Boga. Źródłem tego opowiadania może być stara baśń ludowa na temat żebra i jego bliskości względem serca. Myśl starożytna uważała serce za źródło zarówno intelektu, jak i woli, a zatem Bóg uczynił Ewę tak samo istotą w pełni ludzką jak Adam. Opowiadanie zwraca również uwagę na urok miłości, która pod wpływem serca pociąga ku sobie mężczyzn i kobiety. Odpowiadająca sobie tożsamość dwóch istot ludzkich znalazła potwierdzenie w krótkim hymnie w w. 23 – istoty te są jednakowe, ponieważ w języku hebrajskim on jest '*isz*, a ona '*iszah* – gra słów, którą w języku polskim można by oddać słowami „mąż" i „mężyna" (BW).

3,1-24: Opowiadanie o pierwszym grzechu

1) *Wąż i drzewo* (3,1-7). Ten krótki dramat jest podstawową lekcją na temat natury ludzkiego grzechu. Istotą grzechu jest próba zastąpienia Boga jako Tego, który określa moralność. Wąż przedstawia sobą wykrętne i podstępne zachęty oraz racjonalizacje, jakimi się posługujemy, przekraczając granice moralne w celu zdobycia władzy lub osiągnięcia upragnionych przez nas celów. Myśl starożytna przypisywała wężom liczne związki z tajemniczymi mocami podziemnego świata i uważała je za adekwatny symbol potęgi zła w życiu ludzkim – nawet w czasach błogosławieństwa! Chociaż wąż kłamie, Ewa wystarczająco jasno rozumie zakaz Boga. Ale zarówno ona, jak i jej mąż pragną być podobni do Boga i godzą się na grzech. Gdy tylko dostrzegają, że są nadzy, natychmiast zdają sobie sprawę z utraty niewinności i z nowej w ich życiu siły pożądania seksualnego. Teraz rzeczywiście więcej wiedzą, niż wiedzieli w 2,25, ale jest to „praktyczna" wiedza o skutkach grzechu i jego wpływie na ludzkie postępowanie.

2) *Nowy ludzki porządek grzechu* (3,8-24). Temat nagości ma w tej lekcji swój dalszy ciąg. Ludzka para nie może stanąć przed Bogiem z powodu wstydu, ale Bóg przechadza się po ogrodzie i dalej z nimi rozmawia, okazując w ten sposób swoją troskę, która będzie towarzyszyć ludziom nawet wtedy, gdy będą w stanie grzechu. O ile przed upadkiem życie ludzi cieszyło się błogosławieństwem uwarunkowanym przestrzeganiem wyznaczonych im granic, aby mogli uchronić się przed nieposłuszeństwem wobec Boga, o tyle teraz podlega ono nowym prawom. Ludzkie serce zawsze będzie się zmagało z pragnieniem stawiania własnego ja ponad wolę Boga, a złe uczynki pociągną za sobą karę Bożą. Rdz 3,10 mówi, że para ludzka się przestraszyła. Ów strach staje się głównym czynnikiem wszystkich dalszych odpowiedzi, udzielanych przez człowieka Bogu. Może być przyczyną grzechu, kiedy występujemy przeciwko innym z bojaźni przed pobudkami, jakimi się kierują, albo może nas doprowadzić do odkrycia religijnej odpowiedzi, jakiej Izrael udzielił Bogu z „bojaźni Pana", czyli lojalności wobec objawionych dróg Bożych, za którą idzie cześć przepełniona wiarą.

W w. 12-19 wina jest wszechobecna, a w ślad za nią idzie kara. Autorzy stworzyli cudowną scenerię, w której akcja już to ulega przyśpieszeniu, już to toczy się wolniej. Mężczyzna zrzuca winę na kobietę, która z kolei obwinia węża. Bóg zapowiada karę w odwrotnej kolejności – od węża, przez kobietę do mężczyzny. Ten zabieg retoryczny podkreśla fakt, że kara za grzech jest całkowita i uniwersalna. Same zaś kary wzbogacają tekst o dodatkowy wymiar, odpowiadając na pytania stawiane przez starożytnych słuchaczy, a mianowicie dlaczego węże i ludzie zdają się dotknięci klątwą w tak wielu podstawowych funkcjach, jak poruszanie się, praca czy poród. Liczne cierpienia i lęki życia codziennego znajdują swoje wyjaśnienie jako skutki grzechu.

Zachodzi wiele podobieństw między Rdz 3 a takimi słynnymi eposami babilońskimi, jak *Adapa* czy *Gilgamesz*, w których ludzki brak poszanowania dla bogów kończy się utratą daru odmładzania się, a nawet życia wiecznego. Izrael jednak nie zapożycza tych mitów wprost, ale opowiada we własny sposób o początkach człowieka, kładąc nacisk na fakt, że utrata osobistej relacji wspólnoty z Bogiem była wynikiem nieposłuszeństwa słowu Bożemu. Rdz 2-3 nie jest sam w sobie wykładem nauki o *grzechu pierworodnym*, która by wyjaśniała całkowitą bezsilność ludzi wobec grzechu oraz potrzebę jakiegoś zbawiciela. Naukę taką należy budować na tekstach NT (w szczególności Rz 5). Jak pokazują w. 21-24, Bóg w dalszym ciągu utrzymuje więzi z ludźmi, a nawet im pomaga, ale ludzie we wszystkim, cokolwiek robią, pozostaną pod władzą grzechu i jego skutków, z których najstraszliwsza jest śmierć.

4,1-16: Kain i Abel

Opowiadanie o Kainie i Ablu jako o drugim etapie ludzkości zostało wprawdzie usytuowane po opowiadaniu o ogrodzie, ale powinno się je traktować jako opowiadanie niezależne. I ono również wykazuje wiele podobieństw do mezopotamskich refleksji na temat początków pracy. Tłem opowiadania mogą być starodawne konflikty między rolnikami, którzy usiłowali ogradzać swoje pola, a pasterzami potrzebującymi otwartych przestrzeni. Ale tradycja izraelska posłużyła się nim, chcąc wypowiedzieć się na temat podejmowania przez człowieka decyzji moralnych. Imię „Kain" znaczy tyle co „włócznia", a „Abel" – „podmuch wiatru"; być może

w imionach tych kryje się symboliczne wyrażenie istotnej treści opowiadania. Nie podaje się racji, dlaczego ofiara Abla była bardziej miła Bogu niż ofiara Kaina, i nie powinniśmy o nią pytać. Autorów bardziej interesowała reakcja Kaina, a mianowicie że opanował go gniew i zazdrość. Sprowadziły go one na drogę zamierzonej, a jednak niekontrolowanej przemocy. Rzeczywisty zabójca został opisany w bardzo oszczędnych słowach, ponieważ jego przerażający czyn jest oczywisty. Przywiązuje się zaś wielką wagę do następstw tego czynu. Bóg wyraża troskę o brata, a cyniczna odpowiedź Kaina natychmiast zostaje odrzucona. Bóg chce, abyśmy naprawdę byli stróżami naszych braci – pod groźbą klątwy!

Jednakże – nawet jeśli dostrzegamy paralelę między tym opowiadaniem a opowiadaniem o ogrodzie Eden, w którym człowiek zostaje oderwany od ziemi (dwuznaczność słów *'adam/ 'adamah* w 2,4-17) i będzie nosił piętno przekleństwa grzechu, gdziekolwiek się uda – Bóg okazuje w końcu miłosierdzie, umożliwiając Kainowi nowy początek. Geografia zaś ma w tym przypadku znaczenie symboliczne. Jak Adam i Ewa po wygnaniu z ogrodu Eden udali się dalej na wschód, tak Kain odszedł od Boga dalej, niż miała oddalić się ludzkość według pierwotnych zamierzeń Boga. Kraj Nod, wzmiankowany w w. 16, sugeruje zarówno wyobcowanie, jak i „tułaczkę".

4,17-26: Potomstwo Kaina

To krótkie opowiadanie osnute jest wokół listy wielkich bohaterów rodowych, którzy żyli przed potopem. Listę sporządzono wszakże pod kątem cech charakteryzujących Beduinów, a wiążących się tu z dwoma bohaterami – Kainem i Lamekiem, jego potomkiem. Chociaż Kain pozostaje tułaczem, związany jest z miastami (w. 17), natomiast synów Lameka uważa się za twórców technologii ludów koczowniczych: wypasania bydła i owiec, muzyki (przypomnijmy Dawida i jego cytrę – 1 Sm 16,23) oraz kowalstwa. Imię Kain każe go identyfikować z Kenitami, którzy wędrowali z Izraelem po pustyni Synaj w czasach Wyjścia (Lb 10,29-32), byli uosobieniem gwałtownego ducha pustyni, a nawet mieli swoje miasta (1 Sm 30,29), ale nigdy nie przyłączyli się do Izraelitów. Autorzy Księgi Rodzaju posłużyli się tą genealogią, by odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak właśnie było. Genealogię wieńczy legendarny opis żądzy odwetu, znacznie przewyższający nawet wspomniany w 4,15 odwet za śmierć przodka Lameka, Kaina, który miał zostać pomszczony siedmiokrotnie przez sprawiedliwość Bożą. Nie ulega wątpliwości, że to ironiczne przedstawienie sprawiedliwości Bożej w poemacie Lameka miało swe źródło w starożytnej pieśni, którą włączono do tekstu jako pouczenie dla późniejszych pokoleń. W w. 25-26 autorzy przechodzą do „wiernej" linii Adama, która doprowadzi do rodziny Abrahama. Końcowa uwaga, jakoby lud wzywał imienia JHWH (BT: „Pana") w tak wczesnym okresie, daleka jest od prawdy, ale sygnalizuje obietnicę opieki Boga nad tą szczególną rodziną – obietnicę, która dopóty nie stanie się realna, dopóki Bóg nie objawi swego imienia w Wj 3,13-15.

5,1-32: Wielcy przodkowie przed potopem

Na rozdz. 5 składa się formalna lista wielkich przodków, którzy żyli przed potopem, poczynając od Adama, przez linię kolejnego syna Adama i Ewy, Seta, a kończąc na Noem. Lista ta jest paralelna do dni stworzenia wyszczególnionych w rozdz. 1 i posługuje się tym samym terminem, określając sama siebie: jest to księga „pokoleń" (hebr. *toledot* w 2,4a [BT: „oto dzieje początków"] i 5,1 [BT: „oto rodowód potomków]). Już sam uroczysty styl liturgiczny wskazuje na tę samą tradycję P, o której mówiliśmy komentując rozdz. 1. Lista ta jest też znacznie szerszą i nieco odmienną wersją listy przodków z 4,17-24 (por. np. *Metusza'el* i *Metuszelach* w 4,18 i 5,25). Znamy asyryjskie „listy królów", które podają imiona wielkich królów sprzed okresu zwanego w tychże tekstach „potopem". Dowiadujemy się z nich, że opowieści o długowiecznych przodkach od starodawnych czasów wiązano z opowiadaniem o potopie. Najwcześniejszym przykładem jest lista sumeryjska z III tysiąclecia przed Chr. Według tej tradycji było ośmiu znanych z imienia królów, których czas życia wahał się od osiemnastu tysięcy pięciuset do czterdziestu trzech tysięcy dwustu lat. Tak więc długowieczność przodków w rozdz. 5, wynoszącą od trzystu sześćdziesięciu pięciu lat w przypadku Henocha do dziewięciuset sześćdziesięciu dziewięciu lat w przypadku Metuszelacha, należy także interpretować w sensie symbolicznym. Według narratorów Księgi Rodzaju owa legendarna długowieczność wskazywała, jak wiele czasu upłynęło od stworzenia do potopu, oraz za pomocą środka literackiego pokazywała czytelnikowi, że błogosławieństwo Boże obejmowało ziemię od pradawnych czasów. Długowieczność ta stanowi część planu Rdz 1-11, który polegał na ułożeniu wielu opowiadań w sposób pozwalający przedstawić okryte tajemnicą czasy sprzed pojawienia się historycznych krain. Potop zaś był wielkim punktem zwrotnym. Po potopie kolejna lista przodków w rozdz. 11 obniży przeciętny wiek od stu pięćdziesięciu do czterystu sześćdziesięciu pięciu lat. Później Abraham dożyje wieku stu siedemdziesięciu pięciu lat (Rdz 25,7), a jeszcze później Mojżesz – stu dwudziestu lat (Pwt 34,7). Według krytyki źródeł zatem w obrębie Pięcioksięgu redaktorzy P świadomie dążyli do sztucznego skrócenia okresu życia, chcąc w ten sposób coraz bardziej przybliżyć sposoby działania Boga do czasów i doświadczeń

współczesnych im czytelników. Na ten punkt docelowy wskazuje Ps 90,10: „Miarą naszych lat jest lat siedemdziesiąt lub, gdy jesteśmy mocni, osiemdziesiąt". Ponadto, wybierając dokładnie dziesięciu długowiecznych przodków sprzed potopu i dziesięciu z czasów po potopie (11,10-26), autorzy wskazują na uprzywilejowany status podeszłego wieku, bo kiedy o tym mówili, taka długowieczność już się nie zdarzała. Liczba dziesięć jest symbolem pełni czy ukończenia, ponieważ gdy policzymy na palcach do dziesięciu, dochodzimy do kresu.

Sumeryjska lista królów

Listę tę datuje się na koniec III tysiąclecia przed Chr. Jej znaczenie polega zarówno na tym, iż świadczy o sędziwym wieku wymienionych przodków, jak i na końcowej uwadze, że wtedy nastąpił *potop*, dokładnie tak jak w opisie Księgi Rodzaju:

1) Alulim	– 28 800 lat panowania
2) Alalgar	– 36 000 lat panowania
3) Enmenluanna	– 43 200 lat panowania
4) Enmengalanna	– 28 800 lat panowania
5) Dumuzi	– 36 000 lat panowania
6) Ensipazianna	– 28 800 lat panowania
7) Enmenduranna	– 21 000 lat panowania
8) Ubartutu	– 18 600 lat panowania
	Potop

6-11

Cykl opowiadań w kolejnym bloku pradawnej historii koncentruje się na opowiadaniu o wielkim potopie, na typie opowiadania znanego zarówno na całym starożytnym Bliskim Wschodzie, jak i w wielu innych kulturach świata. Opowiadania te poruszają dwa odwieczne pytania. Po pierwsze, dlaczego wielkie katastrofy unicestwiają całe narody? Po drugie, czy zło ludzkie może stać się aż tak wielkie, żeby Bóg mógł nas odrzucić i po prostu usunąć ludzi ze świata? Babilońskie wersje tych opowiadań w postaci takich eposów jak *Gilgamesz* lub *Atrahasis* przyjmują, że bogowie zmienili swoje zdanie w kwestii, czy w ogóle ludzie mają istnieć. Izrael patrzył na ten problem w innych kategoriach, a mianowicie zastanawiał się nad tym, w jaki sposób grzech szerzył się od jednostki do jednostki, aż w końcu zło ogarnęło wszystkich ludzi w stopniu, którego Bóg nie mógł już tolerować i musiał dokonać odnowy rodzaju ludzkiego. Dopiero po starannym przygotowaniu ocalenia Noego i jego rodziny Bóg zniszczył stary porządek i ponownie pobłogosławił ludziom, ale już na innych zasadach. Opowiadania następujące po potopie w rozdz. 9-11 każą się domyślać, że istniały już państwa narodowe, a ludy plemienne przyjęły już postać społeczeństw. Pozwalają także przypuszczać, że Bóg, ulegając skłonnościom naszych apetytów, wykazuje większą łagodność, zezwalając ludziom spożywać mięso zwierzęce. Grzech jednak wciąż był obecny i w obliczu tego rosnącego zła społecznego Bóg ponownie będzie musiał zmienić swe plany wobec ludzkości i budować je na wierności jednej rodziny. W miarę jednak rozwoju akcji w Rdz 6-11 staje się oczywiste, że Bóg wszystko to przewidział i pokierował wydarzeniami ludzkimi tak, aby doszło do wybrania Abrahama.

6,1-8: Niegodziwość ziemi

Chcąc przygotować na straszny sąd potopu, wczesne źródło J – jak się zazwyczaj sądzi – posłużyło się innym mitem starożytnym, według którego aniołowie, ulegając żądzy, zbliżyli się do kobiet i dali początek pokoleniu groteskowych olbrzymów. Opowiadanie to wskazuje na fundamentalny nieład, jaki zapanował we wszechświecie wskutek grzesznego pożądania. Źródło J bezpośrednio po tym podaje Bożą ocenę ludzkiego udziału w tym grzechu, a mianowicie mówi, że grzech opanował serca wszystkich ludzi i tylko Noe pozostał wierny. Co ważniejsze, serce Boga do tego stopnia zostało zranione, że nie mogą już dłużej być podtrzymywane więzi przyjaźni i cierpliwej wyrozumiałości okazywanej stworzeniu, które zostało uczynione na podobieństwo Boże. Scena kończy się zapowiedzią zagłady, ale jej dokładny przebieg nie od razu zostaje opowiedziany.

6,9-9,17: Wielki potop

Opowiadanie o potopie należy do najdłuższych epizodów pradawnej historii. Można je podzielić na cztery akty: przygotowanie, potop, ustępowanie wody, następstwa. Opowiadanie jest majestatyczne i pełne powtórzeń oraz tajemniczych liczb, co wzbogaca jego dramaturgię, znakomicie dającą się wykorzystać w nauczaniu wspólnotowym, i to zarówno przy uroczystych okazjach, jak i w katechezie. Czytelnik winien zwrócić szczególną uwagę na kluczowe momenty zwrotne, takie jak 6,13; 7,11; 8,1; 8,21; 9,8-9. Świadczą one o ironicznych zmianach zamiarów Boga oraz o kruchości ludzkiego losu, w którym nie ma miejsca na Boga. Krytyka źródeł zwraca uwagę na mnóstwo niekonsekwencji w opowiadaniu, które powstały w wyniku połączenia dwóch odrębnych opisów z J i P. Podaje się w nich daty zbudowane na okresach siedmio- i czterdziestodniowych, a inne na miesiącach w roku liczącym trzysta sześćdziesiąt pięć dni. Czasami jest mowa o siedmiu parach zwierząt czystych (7,2), a innym razem tylko o jednej parze (6,19-20). W tle zaś całego opisu rozpoznajemy babilońskie opowiadania o potopie, wśród których najważniejszy jest epos *Gilgamesz*. Podobieństwa między wersją biblijną a *Gilgameszem* są tak uderzające, że możemy być pewni, iż obydwa opisy nawiązują do wspólnej tradycji starożytnego Bliskiego Wschodu. Autorzy Księgi Rodzaju nie skupiają jednak uwagi na problemie nieśmiertelności, tak jak *Gilgamesz*, lecz na ludzkim przeznaczeniu oraz na zasadach moralnych ludzi po ustąpieniu potopu.

Paralelne opowiadania o potopie

Babiloński epos *Gilgamesz* należał do najpopularniejszych opowiadań mitologicznych świata starożytnego – kopie znajdowano w tak odległych od Mezopotamii miejscach, jak Megiddo w Palestynie i Anatolia (dziś Turcja). Oto drobny fragment ściśle odpowiadający Rdz 7,24-8,17:

Burza idzie sześć dni, siedem nocy, burza południowa ziemię równa potopem.

Kiedy dzień siódmy się uczynił, poniechała burza południowa potopu, zmagań, co srożyły się jakoby wojska, co miotały się jak żona rodząca. Morze się uspokoiło, ucichła burza, potop walić przestał.

Otwarłem dymnik: na oblicze światło mi padło. Na morze spojrzałem: cisza nastała i zaprawdę cała ludzkość gliną się stała. Ziemia płodna była jak dach płaska. Padłem na kolana, usiadłem w płaczu, po obliczu moim łzy popłynęły. Brzegu jąłem wypatrywać po krańce morza: o czternaście wiorst ostrów wód sterczał. Dobił korab mój do góry Nicir. Zatrzymała korab góra Nicir, chwiejbę jego podparła. Jeden dzień i drugi dzień góra Nicir trzyma korab i drgnąć mu nie daje. Trzeci dzień i czwarty dzień góra Nicir trzyma korab i drgnąć mu nie daje. Piąty dzień i szósty dzień góra Nicir trzyma korab i drgnąć mu nie daje. Kiedy dzień siódmy się uczynił, wyniosłem gołębia, wypuściłem, lecieć mu dałem.

Odleciał gołąb i znowu powrócił, miejsca nie znalazł, gdzie by stanął, przyleciał z powrotem. Wyniosłem jaskółkę, wypuściłem, lecieć jej dałem. Odleciała jaskółka i wraca znowu, miejsca nie znalazła, gdzie by stanęła, przyleciała z powrotem, nóżki miała gliną umazane.

Wyniosłem kruka, wypuściłem, lecieć mu dałem. A kruk odleciał, wód spadek zobaczył, nie wrócił już, kracze, w ścierwie się babrze, żre i paskudzi.

Na ląd zszedłem ze swoją małżonką, z córką i łodnikiem mym Urszanabi. Rozpuściłem wszystko na cztery wiatry (*Gilgamesz. Epos starożytnego Dwurzecza*, zrekonstruował i przełożył oraz wstępem opatrzył Robert Stiller, Bibliotheca Mundi, Warszawa: PIW 1980, 98n.).

1) *Przygotowanie* (Rdz 6,9-22). Wstępny etap rozpoczyna się od uwagi, że taka oto jest „genealogia (*toledot* [BT: „dzieje", „rodowód"; BW: „pokolenia"]) Noego". W całej Księdze Rodzaju ważne etapy określa się słowem *toledot*. Jest ich w sumie dziesięć. Ten jest trzeci w kolejności (por. 2,4 i 5,1); mówi on, że całą uwagę skupia się na przeznaczeniu Noego jako człowieka, który przeżył potop. Bóg widzi, że wszystko jest „skażone" i napełnione „nieprawością" (6,11 [BT: „niegodziwe"]). Słowo „nieprawość" (*chamas*) wskazuje, że cały porządek stworzenia uległ zniszczeniu wskutek grzechu ludzkiego, co każe Bogu ponownie wtrącić ziemię do chaosu wodnego, z którego się wyłoniła (por. 1,9). Noego przedstawia się jako jedynego człowieka „sprawiedliwego" (*saddiq*) na ziemi. Bycie *saddiq* to bycie prawym wobec Boga, lojalnym względem przykazań i zamysłów Boga. Nie zostało powiedziane, w jaki sposób Noe dowiódł swojej sprawiedliwości, ale wyraźnie o niej świadczy to, co dzieje się dalej: Noe daje całkowitą wiarę pozornie irracjonalnym poleceniom Boga i je wykonuje. Ludzie musieli uważać go za głupca, kiedy budował na lądzie łódź długą na trzysta łokci (ok. 135 m)! Chociaż w 6, 14-16 nie wspomina się o reakcjach ludzi, to jednak były one ważne dla nowotestamentowych autorów 2 P 3,5-7, którzy posłużyli się tym tekstem w celu wykazania, że ludzie zawsze są gotowi szydzić z nadchodzącego sądu. Także 1 P 3,20-21 powołuje się na Rdz 6,9-22, mówiąc o Noem jako typie ochrzczonego chrześcijanina: podobnie jak Bóg zwlekał z chrztem świata, tak samo był cierpliwy, kiedy Noe budował arkę, ale przed zagładą ocalił zarówno Noego, jak i ocala ochrzczonego.

Noe w swoich przygotowaniach musiał także uwzględnić ocalenie wszystkich rodzajów zwierząt, co ma przekonać czytelników, że celem Boga nie jest całkowite unicestwienie stworzenia jako takiego, lecz zwrócenie go w nowym kierunku po potopie.

2) *Wody potopu spadają na ziemię* (Rdz 7,1-24). Noe wraz ze zwierzętami wchodzi do arki. Różnice między tradycjami J i P stają się widoczne w dwóch listach przekazanych w w. 3 i 9. Podanie większej liczby zwierząt czystych w tradycji J mogło mieć na uwadze składanie ofiar lub zapewnienie pożywienia po potopie. Sam potop został opisany w kategoriach kosmicznych. Nie jest to zwyczajny deszcz: na ziemię spadły wody zebrane nad firmamentem nieba (*mabbul* – 7,10) i trysnęły źródła podziemne. Zniszczeniu uległo dzieło drugiego i trzeciego dnia stworzenia (Rdz 1,6-9).

W tym momencie dramatu Bóg zamyka za Noem drzwi arki (7,16), pokazując w ten sposób, że Jego troska pozostaje czymś najważniejszym. Sama arka miała trzydzieści łokci wysokości (ok. 13 m), ale ponieważ wody podniosły się tylko o piętnaście łokci (ok. 7 m) ponad najwyższe góry, kil obciążonej arki musiał się niemal ocierać o najwyższe szczyty. Zginęły wszystkie zwierzęta lądowe, natomiast ani słowem nie wspomina się o rybach morskich, a więc przypuszczalnie przeżyły nietknięte, skoro istotą dramatu nie jest zniszczenie wszystkiego, lecz tylko tego, co na „ziemi" ma związek z życiem człowieka. Ziemia jest przeklęta z powodu naszego grzechu, a my – według Rdz 2-3 – jesteśmy przeklęci w jej uprawianiu. Teraz Bóg oczyszcza ziemię, przygotowując ją do nowych relacji z ludźmi.

3) *Ustąpienie wód* (Rdz 8,1-19). Scenę trzecią otwiera wyraźne stwierdzenie, że Bóg, „pamiętając" o Noem, sprawił, iż powiał wiatr nad całą ziemią i wody zaczęły opadać. Zawierają się w tym dwa teologiczne twierdzenia. Po pierwsze, począwszy od tego momentu opowiadania, zacznie się rozwijać nowe stworzenie, paralelne do stworzenia zapoczątkowanego w Rdz 1-2; po drugie, „pamięć" Boga jest kluczem do zrozumienia naszego trwania w przymierzu. Biblia mówi o zbawieniu, ponieważ Bóg nie zapomina o przymierzu z Izraelem. Wyzwolenie przez potop jest zapowiedzią dramatycznego momentu pamięci, która da początek późniejszemu, w czasie wyjścia z Egiptu, wyzwoleniu Izraela (Wj 2,24).

Niemal cały rozdz. 8 dokładnie opisuje spokojne ustępowanie wód, zapożyczając wiele szczegółów z tradycji o Gilgameszu, przede wszystkim gdy chodzi o kolejność wypuszczania ptaków. Górę Ararat uważano za najwyższy szczyt na ziemi. Nazwa zdaje się wskazywać na starożytne państwo Urartu na pograniczu turecko-armeńskim. Zdaniem starożytnych wysokie góry zawsze znajdowały się na dalekiej północy. W tym przypadku góra Ararat jest symbolicznym wzniesieniem, z którego zejdzie odrodzona ludzkość i ponownie napełni ziemię (rozdz. 10).

4) *Następstwem nowe błogosławieństwo* (Rdz 8,20-9,17). Czwarta i ostatnia scena składa się z trzech części, z których każda przedstawia nowe błogosławieństwo i obietnicę dla rodzaju ludzkiego. Zamykają one wielki dramat potopu, który rozwijał się od sądu nad ziemią (rozdz. 6) do odnowionego stworzenia (rozdz. 9). W ten sposób cały dramat przybiera kształt podobny do prorockich ksiąg Izajasza i Ezechiela, które ukazują dynamikę słowa Bożego – od sądu do odnowienia.

a) *8,20-22*. Wiersze te są odwrotnością sądu wypowiedzianego w 6,5-8, mimo że serca ludzi po potopie pozostały takie same jak przed potopem. Serce Boga okaże się jednak bardziej cierpliwe i wyrozumiałe. W istocie uroczysta obietnica z w. 22 wzmacnia obietnicę Boga dotyczącą zachowania stworzenia. Narrator odnotowuje, że pierwszą czynnością Noego było złożenie Bogu ofiary, a pierwszą wzniesioną na ziemi budowlą był ołtarz. Ołtarz stanie się centralnym punktem nowych związków człowieka z Bogiem.

b) *9,1-7*. Wiersze te zwracają uwagę na błogosławieństwa dane pierwszemu stworzeniu (1,28) i ponawiają to wszystko, co według zamysłu Bożego miało stać się udziałem ludzi mocą błogosławieństwa danego im na początku. Mimo to w następnych kilku wierszach modyfikuje się ścisłe wymogi tego błogosławieństwa, czego wyrazem jest zgoda na zabijanie i spożywanie zwierząt przez ludzi, pod warunkiem że uszanują oni krew życia zarówno zwierząt, jak i ludzi. Kryje się w tym zapowiedź zarówno przyszłych ofiar składanych w Izraelu, jak i obowiązujących społeczność żydowską przepisów dotyczących koszernej żywności (por. Kpł 17,10-14; Pwt 12,16.24-25). Uroczyste powtórzenie błogosławieństwa w 9,7 utrwala to nowe prawo.

c) *9,8-17*. Przymierze zostało zapowiedziane w 6,18, ale dopiero teraz Bóg rzeczywiście zawiera przymierze z ludzkością. To pierwsze przymierze obejmuje wszystkie żywe stworzenia, w szczególny sposób jednak odnosi się do rodzaju ludzkiego, a jego znakiem będzie tęcza, symboliczny łuk wojownika Bożego. Jest on zawieszony na niebie i nigdy już nie zostanie zwrócony przeciwko całej ziemi i jej mieszkańcom. Potwierdzeniem tego jest ponowne oświadczenie, że Bóg zawsze będzie pamiętał i ocalał (czego Noe doświadczył w sposób niezwykle dramatyczny w 8,1!). Na koniec, po ustanowieniu tego nowego porządku stworzenia, Bóg odpoczywał, co odpowiada odpoczynkowi Boga wzmiankowanemu w Rdz 2,1-3.

9,18-29: Noe i nowy początek

Noe jest nie tylko bohaterem czasu potopu, gdyż musi również być ogniwem nowego początku, jaki stanie się udziałem ludzi na ziemi. Mimo ważnej roli, jaką odgrywa Noe jako pierwszy rolnik, i mimo wzmianki, że był

pierwszym człowiekiem, który się upił (!), prawdziwym celem tego opowiadania jest ukazanie ról, jakie odegrali trzej jego synowie jako protoplaści wszystkich ludów na całej ziemi. To krótkie opowiadanie rozpoczyna się od miejsca, na którym zakończyła się lista synów w 5,32. Fabuła nastręcza pewną wątpliwość, a mianowicie czy synami Noego byli Sem, Cham i Jafet, czy Sem, Jafet i Kanaan (z Chamem jako „ojcem...”). Ponieważ centralną postacią w. 25-27 jest niewątpliwie Kanaan, być może jakieś starsze opowiadanie o sprzeciwie Izraelitów wobec niemoralności i nadużyć seksualnych Kananejczyków zostało dopasowane do normatywnej listy synów podanej w 5,32 i 10,1.

Noe jako rolnik wykonuje właściwe ludziom zajęcie – uprawia ziemię (1,28; 8,22). Jednym z darów Boga po potopie jest wino, które jest radością serca (por. Pnp 1,2.4; 7,9), ale które niesie również z sobą niebezpieczeństwo. Alkohol często łączono z kananejskimi obrzędami, którym towarzyszyły praktyki seksualne. Uwagi na temat Kanaana oglądającego nagość swego ojca mogą zatem, zgodnie z tym, co mówią regulacje dotyczące zachowań seksualnych w Kpł 18,1-19, oznaczać, że odczuwał on pociąg płciowy do żony Noego. Z całą pewnością końcowe upomnienie w Kpł 18,24-27 miało na uwadze potę-pienie kananejskich praktyk seksualnych i uważało je za całkowicie obce wierze Izraelitów. Końcowy poemat w 9,25-27 ma na uwadze wszystkich trzech synów jako rody żyjące pierwotnie na terenach Palestyny. W tym sensie Sem symbolizuje Izraelitów, natomiast Jafet obejmuje Chetytów, Churytów i inne ludy niesemickie, zamieszkujące te ziemie – być może w sposób szczególny Filistynów.

10,1-31: Mapa wszystkich narodów

Lista ta przedstawia czwarty podział „genealogii” w ujęciu redaktorów (por. 2,4; 5,1; 6,9). „Mapa” opiera się na starszej liście, która powstała gdzieś między X a VII w. przed Chr. Wszystkie narody wywodzą się od trzech synów i w większym stopniu są odbiciem realiów politycznych niż prawdziwych powiązań etnicznych. Narody „Jafeta” obejmują ludy Północy i Zachodu: Greków, mieszkańców wybrzeży i liczne ludy dzisiejszej Turcji. „Cham” obejmuje rdzennych Kananejczyków, Egipcjan oraz niektóre ludy Półwyspu Arabskiego i Afryki. Od „Sema” pochodzą semickie ludy Mezopotamii, Aramejczycy, Hebrajczycy oraz liczne pokolenia arabskie. Ta podstawowa lista została zawarta w w. 2-7.20-23 i 31. Redaktorzy uzupełnili jednak ten plan dwiema większymi wstawkami: 1) wiersze 8-19 mówią o Nimrodzie, synu Kusza, oraz o mniejszych szczepach kananejskich; 2) wiersze 24-30 zawierają rozszerzoną listę Sema, która wiąże ją z linią prowadzącą od Noego do Abrahama w 11, 10-26. O tym, że wstawka pierwsza jest dodatkiem, świadczy fakt, iż egipskie Kusz z w. 6 zostało pomylone z Kusz mezopotamskim (Kasyci; por. wyżej komentarz do 2,13). Prawdopodobnie redaktorzy połączyli te starsze uwagi tradycji J z podstawową trzyczęściową listą P.

Przedstawiona genealogia, usytuowana w tym miejscu pradawnej historii, służy ukazaniu błogosławieństwa Bożego w czasach popotopowych. Kładzie ona jednak nacisk nie na długowiecznych przodków, lecz na bardzo już liczne plemiona i narody. Zdaniem wielu komentatorów ukazuje ona „mapę” świata, który czyni zadość nakazowi „mnóżcie się, abyście zaludnili ziemię” (9,1). Opowiadanie przygotowuje nas na powołanie Abrahama nie jako jednego z wielu bohaterów, lecz jako zwiastuna wielkiego narodu wśród narodów świata. Jego powołanie w 12,1 będzie miało implikacje międzynarodowe, a więc przygotowuje się odpowiednią dla nich scenę światową.

11,1-9: Wieża Babel

W miarę jak redaktorzy rozdz. 1-11 zbliżają się do końca opisu pierwotnego stanu ludzkości, podają ostatni przykład sprzeciwu człowieka wobec Boga. Wzrost liczby ludności nie prowadzi do większego posłuszeństwa Bogu, lecz do zwiększenia wspólnych wysiłków, by się upodobnić do Boga. To, co przed potopem było złą skłonnością jednostek, teraz przekształca się w zbiorową siłę grzechu, który zdobywa władzę nad ludzkimi aspiracjami. Opowiadanie to jest niezależne od listy narodów w rozdz. 10, gdzie już stwierdzono, że ludzie posługiwali się różnymi językami (10,5.20.31). Powszechnie przypisuje się je źródłu J, a ono samo świadczy o dużym zainteresowaniu sprawami Mezopotamii. Nawet akcja opowiadania rozgrywa się w Babilonie, a poza tym wykazuje ono silne akcenty polemiczne, zwrócone przeciwko wierze Babilończyków w wyższość ich religii i boga Marduka. Wieża jest reminiscencją wieży świątynnej Marduka w centrum Babilonu, Entemenanki, o której sądzono, że łączy niebo z ziemią. Punkt kulminacyjny opowiadania jest związany z grą słów Babel (zamiast Babilon) i *balal*, hebrajskim czasownikiem o znaczeniu „mieszać” języków ludu, o którym jest mowa w w. 7 i 8. Nauka zawarta w tym opowiadaniu zwraca się zarówno przeciwko roszczeniom Babilonu do władzy nad światem, jak i jego przechwałkom o szczególnym dostępie do Boga dzięki zbudowanej wieży i świątyni. Ponadto fakt, że opowiadanie to zostało umieszczone po tablicy narodów świata, wyraźnie przypomina, iż chociaż zaludnienie ziemi narodami było błogosławieństwem pochodzącym od Boga, stało się ono także początkiem wielkiego pomieszania w kwestii poznania Boga i doprowadziło ludzi do niezliczonych fałszywych

wierzeń, tak że oddawali oni cześć bogom wszelkiego rodzaju oraz cieszącym się różnym stopniem władzy i moralnego autorytetu.

Czytając to przepiękne opowiadanie powinniśmy zwrócić uwagę na jego niezwykłą literacką dramatyczność. Na początku i na końcu opowiadania chodzi o całą ziemię – najpierw zjednoczoną, później zaś pogrążoną w zamęcie. Na jednej szali mamy wezwanie narodów: „*Chodźcie*, zbudujemy (...)", a na drugiej słowa Boga: „*Zejdźmy* więc i pomieszajmy (...)". Ta zrównoważona struktura uwydatnia konkluzję Boga w w. 6, a mianowicie że w zjednoczonej ludzkości do tego stopnia wzmocniło się poczucie własnej wszechmocy, iż chce ona zająć Jego miejsce. Tak czy inaczej Bóg spodziewa się uzyskać od ludzkości bardziej ludzką odpowiedź, gdyż raczej wtrąci ją w stan ustawicznego konfliktu i walki każdego z każdym oraz pozostawi ją z problemami porozumiewania się nawet w sprawach najbardziej podstawowych, niż stworzy jakąś jednomyślną rodzinę światową. W tekście tym kryje się ważne przesłanie o szacunku, jaki powinniśmy okazywać innym religiom świata jako zamierzonej i istotnej części planu Bożego, a nawet koniecznego środowiska, w którym można usłyszeć głos judeochrześcijańskiego objawienia.

11,10-32: Linia rodowa od Noego do Abrahama

Podział Rdz 1-11 na dwa źródła, proponowany zazwyczaj przez krytykę źródeł

P	*J*
1,1-2,4a	
	2,4b-25
	3,1-24
	4,1-16
	4,17-26
5,1-32	
	6,1-4
	6,5-8
6,9-22	
	7,1-5.10
7,6-9.11-16a	
	7,16b-23
7,24-8,5	
	8,6-12
8,13-19	
	8,20-22
9,1-17	
	9,18-27
9,28	
	10,1-32
	11,1-9
11,10-26	11,27-32

W pewnym sensie lista rodziny Noego i jego syna Sema jest prostą kontynuacją listy z rozdz. 5. Ogranicza ona zarazem uwagę do jednego z narodów, wywodzącego się z rodu Abrahama. Zarówno przesłanie zawarte w tablicy narodów, jak i w opowiadaniu o wieży Babel koncentrowało się na błogosławieństwie Bożym, obejmującym całą ludzkość. Teraz powracamy do błogosławieństwa udzielanego jednej linii rodowej, co ma nam przypomnieć główny cel wszystkich jedenastu rozdziałów, a mianowicie szczególne powołanie Izraela jako części całego rodzaju ludzkiego. Tym, co Bóg pragnie ofiarować temu ludowi i narodowi, nie jest wolność od pokus i przykrych doświadczeń właściwych wszystkim istotom ludzkim, lecz zaprasza go do głębszego i bliższego poznania siebie oraz do życia zgodnego z zawartym z Nim przymierzem – i to nie dlatego, że lud ten zasłużył sobie na to, lecz dlatego, że Bóg go sobie wybrał. Izrael jest podobny do innych narodów, a jednak jest wyjątkowy. Przy okazji wskazuje się na dwie inne sprawy: osobliwości tego ludu wiążą się z jego aramejskimi korzeniami (Ur i Charan), a niepłodność Sary (11,30) z góry ostrzega, że wszystko, co spotka Abrahama, będzie się działo z inicjatywy Boga.

B. Rdz 12-50

1) Wstęp

Druga zasadnicza część Księgi Rodzaju zapoznaje nas z czteroczęściową historią rodzinną czterech pokoleń: Abrahama, Izaaka, Jakuba i Józefa. Żony patriarchów, z wyjątkiem ostatniego, odgrywają ważne role w każdym z pokoleń. Rozdziały te wyraźnie kontrastują z dopiero co zamkniętą prehistorią świata, ponieważ przedstawiona w nich akcja rozgrywa się w bardzo konkretnym miejscu i czasie, a podejmowane decyzje są dziełem poszczególnych osób. Serie opowiadań, składających się na szerszy cykl tych rodzinnych historii, miały ukazywać owe rodziny jako realnych ludzi, z których doświadczeniami czytelnik może się z łatwością identyfikować. Wszystkie razem tworzą jedną sagę rodzinną, złożoną z trzech dramatycznych etapów planu Bożego: rozdz. 12-25 mówią o obietnicach danych Abrahamowi i Sarze; rozdz. 25-36 przedstawiają powstanie Izraela jako dającego się zidentyfikować „narodu" w postaciach Jakuba, Lei i Racheli; rozdz. 37-50 traktują o ukrytych drogach zamysłu Bożego, który się urzeczywistnia za sprawą Józefa. Historia Izaaka, czwartego członka i drugiego ogniwa pokoleniowego, nie przybrała formy pełnego cyklu, ale wspomina się o nim przy okazji wydarzeń, które łączą z sobą cykle Abrahama i Jakuba.

Skąd autorzy brali swoje opowiadania o przodkach? Istniały niewątpliwie starsze źródła. Niektóre opowiadania były z pewnością przekazywane ustnie przez starożytne grupy plemienne na długo przed

Obietnice dane przodkom w Rdz 12-50

Obietnica stania się narodem	*Obietnica ziemi*
Rdz 12,2 uczynię z ciebie wielki naród	Rdz 12,1 wyjdź do kraju, który ci ukażę
Rdz 15,5 liczne będzie twoje potomstwo	Rdz 12,7 obietnica pod dębem More
Rdz 17,4 obietnica w „P”	Rdz 13,14 po odejściu Lota
Rdz 17,16 obietnica narodzin Izaaka	Rdz 15,18 nocne widzenie
Rdz 18,10 trzej aniołowie	Rdz 17,8 przymierze w „P”
Rdz 18,18 powtórzenie Rdz 12,2-3	Rdz 24,7 sługa Abrahama
Rdz 22,17 po ofiarowaniu Izaaka	Rdz 26,4 powtórzona Izaakowi
Rdz 26,4 powtórzona Izaakowi	Rdz 28,13 dana Jakubowi w Betel
Rdz 27,29 błogosławieństwo Izaaka	Rdz 35,12 drugie widzenie w Betel
Rdz 28,14 dana Jakubowi w Betel	Rdz 46,4 widzenie w Beer-Szebie
Rdz 35,11 drugie widzenie w Betel	Rdz 48,4 powtórzona w Betel
Rdz 46,3 widzenie w Beer-Szebie	
Rdz 48,4 powtórzenie obietnicy w Betel	
Rdz 48,16 błogosławieństwo Jakuba	

ukształtowaniem się narodu izraelskiego. Inne mogły powstać w wyniku późniejszych prób wyjaśnienia pochodzenia króla Dawida oraz podania racji, dla których Bóg pobłogosławił go wielkim i potężnym królestwem. Pewne „wczesne” opowiadania o wydarzeniach mogły zostać powiązane z typowymi legendami o bohaterach i z motywami ludowymi, a jeszcze inne mogły połączyć te motywy, nadając im literacką formę *sagi*.

Saga jest czymś w rodzaju legendarnej historii rodzinnej, która przedstawia wielką przeszłość narodu, opisując czyny jej członków, głównie przywódców, o których tradycja zachowała tylko mgliste wspomnienia.

Czy to znaczy, że Księga Rodzaju jest po prostu zbiorem opowiadań, czy też możemy dotrzeć do jakiejś historycznej podstawy dziejów tych przodków? Żadne niezależne świadectwa archeologiczne czy dokumenty historyczne nie wzmiankują o żadnej postaci z Rdz 12-50, ale sporo jest danych, takich jak formy umów, imiona patriarchów, prawa dziedziczenia traktujące na równi wszystkich synów itd., które najwyraźniej wskazują na środkowy okres epoki brązu (1900-1600 przed Chr.). Aramejskie pochodzenie rodziny Abrahama oraz umieszczenie semickiego wizjonera Józefa w Egipcie mogą również dowodzić wyraźnej pamięci o okresie przed Wyjściem. Wiele jednak innych elementów tych opowiadań sugeruje, że ten surowy materiał został przeredagowany w czasach królestwa: związki Abrahama z Szalem w 14,18 są zapowiedzią związków Dawida i Jerozolimy; Jakub w Betel, przyszłej narodowej świątyni Królestwa Północnego po 920 r. przed Chr. Można zatem przypuszczać, że spora część starszej tradycji była, zanim przybrała ostateczną postać, wielokrotnie przeredagowywana w czasach królestwa, choć zdaniem krytyki źródeł końcowy jej kształt był dziełem J i E przed upadkiem Królestwa Północnego w 722 r.

Księga Rodzaju w swej ostatecznej postaci kieruje naszą uwagę na kilka ważnych tematów religijnych: 1) opowiadania mówią o wierze i posłuszeństwie jednostek oraz o ich upadkach; 2) za wszystkimi etapami historii należy dostrzegać kierującą rękę Boga; 3) obietnica Boga, wbrew pozornym zawodom, okaże się prawdziwa; 4) sprawy nie zawsze są takie, jakie się wydają!

2) Dzieje Abrahama i Sary w Rdz 12-25,18

Poszczególne wydarzenia związane z Abrahamem i Sarą dość luźno wiążą się z trzema tematami: obietnicy danej parze małżeńskiej; ich wiary i wątpliwości; ostatecznego sprawdzianu, który przypieczętowuje zaufanie, jakim ich Bóg obdarzył. Obietnice dotyczą narodzin syna oraz nowej ziemi, a ich potwierdzeniem mają być przymierza zawarte z Abrahamem (rozdz. 15 i 17), obejmujące także potomstwo Abrahama i Sary, które się stanie wiernym ludem, Izraelem. To początkowe stadium dramatu skupia się głównie na przejściu od obietnicy do narodzin prawowitego potomka. Obietnica jest sprawą najwyższej wagi, a małżonkowie okazują się w końcu silni i wierni. Ponieważ cykl ten przedstawia z taką prostotą i szczerością zaufanie, jakie Abraham okazuje Bogu, patriarcha ten zawsze zajmował szczególne miejsce w pobożności Izraela jako ojciec narodu, w pobożności islamu jako „przyjaciel Boga”, a w pobożności chrześcijańskiej NT jako mąż wiary (Rz 4,1-21; Ga 3,15-18; 4,21-31; Hbr 11,8-19).

12,1-9: Powołanie Abrahama

Opis więzi Abrahama z Bogiem rozpoczyna proste stwierdzenie: „Pan rzekł do Abrama". Życie Abrahama nie zostało ukazane jako coś, co się toczy obok lub różni się od ludzkiego świata, przedstawionego w pierwszych jedenastu rozdziałach, ale jednak wyróżniające się jako życie człowieka, który rzeczywiście słucha Boga. Jego powołanie jest bardzo dramatyczne, ponieważ każe mu odejść od dotychczasowego życia i zarazem zaprasza do wejścia w nowy związek, opierający się całkowicie na zaufaniu. Powołanie zawiera także obietnicę i błogosławieństwo. Wyraża się w pięciu punktach, będących tematycznym zarysem wszystkiego, co stanie się historią jego potomków już jako narodu, przynajmniej do czasów króla Dawida: 1) ukażę ci kraj; 2) uczynię z ciebie wielki naród; 3) będę ci błogosławił i staniesz się błogosławieństwem; 4) będę błogosławił twoim przyjaciołom i złorzeczył twoim wrogom; 5) ludy całej ziemi otrzymają błogosławieństwo przez ciebie.

Co się tyczy samej obietnicy, to nie spełni się ona dzięki zwykłemu wzrostowi potęgi i liczebności ludu. W w. 4-9 mówi się o jej bardzo skromnych początkach. Abraham wykonuje dokładnie to, co mu Bóg nakazuje. Jego zgodę się zakłada, choć się o tym nie mówi. Dalsze jednak czyny Abrahama świadczą o jego całkowitym poleganiu na Bogu. Opuszcza bez wahania ziemię ojczystą z całą swoją rodziną i dobytkiem, a gdziekolwiek się zatrzymuje, składa cześć Bogu i „poświęca" nową ziemię. „Dąb (czyli terebint) More" musiał być starożytną świątynią Kananejczyków, ponieważ w takim sensie mówi się o nim w Pwt 11,30 i Sdz 9,37. Abraham został ukazany jako mąż, który, wędrując z północy na południe, wszędzie w miejsce kultu pogańskiego wprowadza kult JHWH.

12,10-20: Abraham naraża Sarę na ryzyko

Po pierwszej scenie, ukazującej głęboką ufność Abrahama, świadomie, na zasadzie kontrastu, mówi się o jego słabości i chwilowym braku rozwagi. Podstawowy wątek, a więc podróż do obcego króla, kłamstwo w sprawie prawdziwych związków łączących go z żoną oraz jej uwolnienie w wyniku interwencji Boga, ma swoje odpowiedniki w rozdz. 22 i 26. Wszystkie trzy wersje mogą nawiązywać do jakiejś dawnej opowieści ludowej odniesionej do Abrahama (a w rozdz. 26 do Izaaka), a mogą opierać się na pochodzących z II tysiąclecia choryckich prawnych precedensach, które pozwalały wysoko urodzonemu mężowi dopuścić swoją przyszłą żonę do dziedzictwa swej rodziny. W tym jednak konkretnym przypadku opowiadania te służą podkreśleniu, w jak wielkim stopniu losy Abrahama będą zależały od prowadzenia i opieki Boga, a nie od jego własnej siły i przebiegłości. Bez nieustannych pouczeń Bożych Abrahamowi i jego potomkom grozi niebezpieczeństwo, że ponownie owładnie ich strach, który sprawi, że opuści ich odwaga postępowania według poleceń Bożych, uciekać się będą do nieuczciwości oraz działać wyłącznie z myślą o osobistych korzyściach. Scena ta wskazuje na bardzo bliski związek w Biblii między prawdą (*'emet*) a wiernością wobec przymierza (*chesed*): Ps 61,8; 25,10; 85,11; 86,15; 89,15; Wj 34,6; Joz 2,14 i in.

Wzmiankowanie na początku rozdziału zarówno o szczerym akcie wiary Abrahama, jak i o jego pierwszej słabości powinno uwrażliwić czytelnika, że z podobnymi sytuacjami spotka się również w dalszej części opowiadania. Na centralne miejsce władzy JHWH wyraźnie wskazuje literacka budowa tej sceny:

a. Abraham podejmuje *działanie* w drodze do Egiptu;
b. *Słowa* Abrahama odsłaniają jego plany;
c. Bóg podejmuje *działanie* interwencyjne;
b'. *Słowa* faraona odsłaniają jego zamiary;
a'. Faraon podejmuje *działanie* w celu naprawienia krzywdy.

13,1-18: Błogosławieństwo Boga trwa

Trzeci epizod z dziejów Abrahama mówi o dobrobycie, jaki za sprawą Boga stał się udziałem patriarchy i jego rodziny. Dostatkiem cieszył się także Lot, bratanek Abrahama, pozostający pod jego szczególną opieką. Abraham, który wraz z Lotem patrzył ze wzgórza Betel na całą rozciągającą się przed nimi okolicę, wspaniałomyślnie zgadza się, aby bratanek wybrał sobie te tereny, które mu się podobają. Tekst opisuje dolinę wokół Jordanu ciągnącą się na południe aż za dzisiejsze Morze Martwe, jak gdyby morza tam jeszcze nie było, a dolina ta jest niezwykle bogata i urodzajna. Nic dziwnego, że Lot ją wybiera. Abraham pozostaje w zachodniej części Palestyny – od centralnego pasma górskiego po brzeg morza. Bóg błogosławi dokonany podział i obiecuje Abrahamowi ziemię oraz liczne potomstwo. Abraham wędruje dalej na południe i osiedla się pod dębami Mamre, znajdującymi się około trzech kilometrów na północ od dzisiejszego Hebronu w Ramat al-Chalil. W miejscu tym znajdują się obecnie ruiny dużego kościoła bizantyjskiego. Tymczasem w. 10-13 napomykają o przyszłym strasznym losie Lota i jego przypuszczalnie „lepszym" wyborze doliny Jordanu.

Pierwsze sanktuaria Izraelitów

Sychem. Pierwszym miejscem postoju Abrahama na ziemi kananejskiej było Sychem, gdzie złożył ofiarę Bogu w „miejscu świętym" pod dębem More (Rdz 12,6-7). Nazwa *Moreh*, sugerująca „nauczanie" lub „przepowiadanie", pochodzi od miejscowej ludności. Później Jakub powraca do Kanaanu (Rdz 33,18-20) i wznosi w Sychem ołtarz dla *'El, Boga Izraela*. Zmuszony do ucieczki, zakopuje tam wizerunki bożków domowych (Rdz 35,1-4), co oznacza odrzucenie wszelkich praktyk pogańskich. Kiedy naród powrócił za Jozuego do ziemi Kanaan, ponownie spotkał się pod dębem More, tym razem w „miejscu poświęconym Panu" (Joz 24, 25-28), w celu odnowienia przymierza z Bogiem. Tu też pochowano wtedy uroczyście szczątki Józefa (Joz 24,32).

Betel również odgrywa ważną rolę w prawach Abrahama do ziemi. Właśnie w Betel zatrzymał się Abraham na swój drugi postój i tam zbudował też ołtarz (Rdz 12,8). Później (Rdz 28,10-22) Jakub w tym miejscu ujrzał we śnie drabinę i postawił na pamiątkę tego zdarzenia kamień jako stelę, i namaścił ją oliwą. Złożył również ślub, że jeżeli wróci szczęśliwie, zbuduje tu sanktuarium dla JHWH i będzie składał dziesięcinę z tego, co posiada. Na pamiątkę widzenia we śnie nazwał to miejsce *Bet-'El* („Dom Boży"). Po powrocie zbudował nowy ołtarz i postawił nową stelę kamienną (Rdz 35,5-15).

Mamre. Rdz 13,18 odnotowuje, że pod „dębami Mamre" Abraham zbudował ołtarz, a następnie się tam osiedlił. Miejsce to wymienia się ponownie jako siedzibę Abrahama (Rdz 14,13; 18,1; 23,17-19; 25,9; 35,27; 49,30; 50,13), ale poza tym Biblia nigdzie już o nim nie wspomina. Jeszcze Józef Flawiusz (Ant. 1,10,4) wspomina „Dąb Mamre" jako miejsce kultu w I w., a znajdujące się tam dziś ruiny z czasów rzymskich i bizantyjskich świadczą o istnieniu wielkiego sanktuarium.

Penuel. Niewiele wiadomo o tym miejscu spotkania z Bogiem poza wzmianką o walce Jakuba z nieznaną istotą (Rdz 32,22-32). Pojawia się ono później na listach miast należących do Królestwa Północnego (1 Krl 12,25), ale jego rola jako sanktuarium się zatarła. Prawdopodobnie miejsce to słynęło z ukazywania się nocnych duchów, zanim Jakub do niego dotarł.

Beer-Szeba. Według Rdz 21,33 Abraham zasadził tam drzewo tamaryszkowe i modlił się, wzywając „JHWH El-Olam" („Pana, Boga Wiekuistego"). Było to pierwsze sanktuarium Izaaka, który zbudował tam ołtarz i modlił się do Boga (Rdz 26,23-25). Do Beer-Szeby przybył też Jakub (Rdz 46,1-4), złożył ofiarę Bogu swego ojca, Izaaka, i miał widzenie nocne.

14,1-24: Abraham potwierdza swoje miejsce pośród wielkich narodów

Dotychczas tekst ukazywał Abrahama jako pasterza owiec i wołów, wędrującego spokojnie wśród wzgórz Kanaanu. Nagle pojawia się zupełnie inny rodzaj opowiadania, w którym angażuje się w międzynarodowy konflikt, spowodowany atakiem na osady w dolinie Morza Martwego, i zarazem jawi się jako wojownik oraz jako szlachetny szejk, który przychodzi na pomoc swoim krewnym. Wydarzenie to pozwoliło przedstawić Abrahama jako partnera królów ziemi. Końcowa scena, w której Abraham spotyka się z Melchizedekiem, królem Szalemu (prefiguracja Jeru-*szalajim*; por. Ps 76,2), jedynie potwierdza jego oraz jego potomstwa przeznaczenie do sprawowania władzy nad tą ziemią (por. Rdz 13,15-16). Echem tego spotkania jest Ps 110, który łączy Dawida i Melchizedeka jako władców i kapłanów Jerozolimy. W sposób dość naturalny wszystkie obietnice dane Abrahamowi, a mianowicie że stanie się on wielkim narodem na rozległym terytorium (12,1-3; 12,7; 13,15-16), królewscy pisarze dworscy utożsamili z królestwem Dawida. Abraham odznacza się wielką pomysłowością, zdolnościami strategicznymi i pokorną czcią dla Boga – cechami, które charakteryzowały samego Dawida.

Wydaje się jednak, że opis roli, jaką odegrał Abraham w międzynarodowym konflikcie, został dodany do jakiejś wcześniejszej relacji o walce między wielkimi królami. Imiona i miejsca najlepiej pasują do okresu środkowego i późnego brązu (1700-1400) i mogły zostać zaczerpnięte z lokalnych opowiadań znanych na terenach leżących tuż poniżej Morza Martwego. Inne elementy także sugerują źródło nieizraelskie: np. Melchizedek jest hebrajską wersją legendarnego władcy mezopotamskiego Sargona z Akkadu (obydwa imiona znaczą „prawy król"); a imię Boga „El -Eljon" („Bóg Najwyższy") było znane w ugaryckiej i fenickiej kulturze Syrii i Libanu. Imię to pojawia się w tej postaci w Biblii tylko w tym miejscu, ale zdaniem wielu uczonych „El-Eljon" mogło być imieniem preizraelskiego bóstwa miasta Jerozolimy. Izrael przyjął je i w ramach kultu świątynnego nadał mu formę bardziej ortodoksyjną, używając „JHWH (czyli Elohim) Najwyższy" w Ps 7,18; 21,8; 46,5; 47,3; 57,3; 78,56 i in. (BT: „Pan Najwyższy" albo „Najwyższy", albo „Bóg Najwyższy"). Tylko Ps

78,35 ponownie używa formuły „El-Eljon” (BT: „Bóg Najwyższy”). Później chrześcijański autor Listu do Hebrajczyków posunął się nawet dalej, utożsamiając Melchizedeka z Chrystusem (por. Hbr 5,6-10; 7,1-28).

15,1-21: Przymierze Boga z Abrahamem

Abraham nie tylko otrzymał obietnicę ziemi, ale w rozdz. 14 ziemi tej bronił. Teraz narratorzy muszą podjąć większy problem, a mianowicie problem potomstwa. W Rdz 11,30 czytelnik został już uprzedzony, że Sara była niepłodna. W jaki sposób Bóg pokona tę trudność? Rozdział 15 przygotowuje scenę do dramatu, który rozegra się w rozdz. 22. W w. 1-6 Bóg ponawia obietnicę syna i licznego potomstwa; w w. 7-21 Bóg zawiera uroczyste przymierze z Abrahamem, którego kluczowymi elementami są posiadanie ziemi oraz pewność otrzymania potomstwa (por. w. 4-5; 7-8; 18-21). Łączą się tu tradycyjne źródła J i E, a zdaniem wielu uczonych rozdział ten jest początkiem relacji elohistycznej. Jeżeli nawet tak jest, to nie sposób już oddzielać od siebie części należące do J i E, ponieważ całość stanowi teraz jeden literacki opis spotkania Abrahama z Bogiem. Opis ten kończy się widzeniem całkowicie zależnym od Boga, jako że Abraham w czasie niego pogrążony jest w głębokim śnie, tak jak niegdyś Adam (por. wyżej komentarz do Rdz 2,21). Chociaż zawarte w ten sposób przymierze jest całkowicie darem Boga, to jednak stanowi ono bezpośrednią odpowiedź na wiarę Abrahama wyrażoną w w. 1-6. Jest to krytyczny moment, do którego prowadziły rozdz. 12-14. Począwszy od tej chwili obietnica syna nabierze konkretnego kształtu.

W w. 1-6 wyrażenia „Pan tak powiedział” i „nie obawiaj się” zdradzają język proroków. Może chodzi tu o obietnicę, sformułowaną na początku źródła E i mającą swój odpowiednik w wersji J w 12,1-3. Konkluzja dialogu między Abrahamem a Bogiem (w którym Abraham początkowo wyraża sprzeciw, ale w końcu ustępuje, dokładnie tak samo jak uczynił Mojżesz, kiedy został powołany w Wj 3,11-15) stwierdza, że Abraham uwierzył, a Bóg „poczytał mu to za zasługę” (w. 6). Ten stan prawości w stosunku do Boga wypływa z ufności Abrahama, że Bóg spełni daną mu obietnicę, natomiast nie ma związku z przestrzeganiem prawa, nawet jeśli wyrażenie to przybiera taki klasyczny sens w Kpł 18,5.19.20.22.24; Ez 13,17.23.28 i in.

Opisany w w. 9-11 rytuał przerąbywania zwierząt wzdłuż na połowy był szeroko znany między VIII a VI w. przed Chr. Wspominają o nim Jr 34,18 oraz traktat aramejski pochodzący z Sefiry w Syrii. Rozczłonkowanie zwłok może oznaczać groźbę, że taki sam los spotka stronę, która złamie traktat, albo przypieczętowanie traktatu mocą rozlanej krwi. Wspomniane w w. 11 zlatujące się ptactwo może być złowieszczym znakiem, że siły zła sprzeciwiają się traktatowi. Ogień, symbol Boga, przesuwający się między zwierzętami, przypomina słup ognia z Księgi Wyjścia, za pomocą którego Bóg prowadził lud na pustyni (Wj 13,21). Wszystkie te obrazy potwierdzają, że jest to naprawdę bardzo uroczysta chwila.

16,1-16: Pierwszy syn Abrahama zrodzony przez Hagar

Autorzy ponownie posłużyli się starszym opowiadaniem, które pierwotnie miało wyjaśniać fakt przebywania na tych terenach Izmaelitów albo powody nazywania pewnego miejsca na pustyni w pobliżu Szur „Żyjący (Bóg), który mnie widzi”. Przekształcili je jednak w nowy dramatyczny moment w spełnianiu przez Boga danej Abrahamowi obietnicy syna. Należy zwrócić uwagę, że inicjatywę przejmuje Sara, a Abraham jedynie niechętnie godzi się na poczęcie dziecka przez jej niewolnicę. Kodeksy prawa w starożytnym świecie uważały taki krok za legalnie dopuszczalny, ale tylko za dobrowolnym przyzwoleniem niepłodnej żony. Tak więc ze strony Sary jest to krok heroiczny, nawet jeśli niemowlę zostanie faktycznie uznane za jej legalne dziecko. Od Hagar oczekiwano, że z pokorą podda się prawu przysługującemu jej pani. Przyjęła ona jednak niespodziewanie postawę wyższości wobec Sary, ponieważ macierzyństwo było najważniejszą oznaką statusu kobiety. Sara miała pełne prawo nalegać na Abrahama, aby podjął kroki w celu zapewnienia jej honorowego miejsca oraz przypomnienia Hagar o jej statusie służącej. Na przykład *Kodeks* Hammurabiego w takiej sytuacji dawał prawo sprowadzenia służącej do stanu niewolnicy (prawo 146; XIII w. przed Chr.). Sara nie korzysta z tego prawa i jedynie wypędza Hagar na pustynię. To drugie stadium dramatu rozszerza plan Boży o obietnicę daną także Izmaelitom, że staną się wielkim narodem pochodzącym od Abrahama. Izmael został tu utożsamiony z Arabami, których przedstawiono jako lud wiodący dzikie i wolne życie na pustyni. Bóg składa Hagar obietnicę za pośrednictwem anioła, chcąc w ten sposób, być może, zaznaczyć, że obietnica ta nie jest zupełnie równoważna z obietnicą daną Sarze. Hagar musi jednak wrócić do domu i przebywać tam aż do kolejnego etapu swego dramatu, opisanego w 21,9-21.

17,1-27: Odnowienie i rozszerzenie przymierza

Mija trzynaście lat w życiu Abrahama. Wtedy Bóg podejmuje kolejną inicjatywę w celu rozszerzenia przymierza. Cały ten rozdział należy do najpóźniejszej fazy piśmiennictwa kapłańskiego i zapewne zebrano w nim parę oddzielnych tradycji P. Są one odbiciem poglądów rozwiniętych na wygnaniu, w których podkreśla się trwały charakter przymierza, mimo czasowej utraty takich struktur wspólnotowych, jak świątynia i formalne obrzędy.

a) *Przymierze rozszerzone przez Boga* (17,1-14). Fragment ten jest rozwiniętym opisem przymierza, przekazanym własnymi słowami Boga. „El Szaddaj" jest starożytnym imieniem Boga, znanym nawet w Mezopotamii, ale jego znaczenie nie jest pewne. Począwszy od pierwszego przekładu LXX oddawano jego treść słowem „Wszechmocny". Wiersze 1-8 precyzują przymierze jako daną przez Boga obietnicę syna i ziemi; Abraham w odpowiedzi na nią ma „służyć i być nieskazitelny", tzn. trzymać się wiernie nakazów Bożych. Zmiana imienia z Abram na Abraham ma mniejsze znaczenie, ale wzmacnia obietnicę uczynienia Abrahama ojcem *mnóstwa* narodów. Większe znaczenie ma fakt, że autorzy użyli określenia „wieczne przymierze". Przymierze nie dotyczy tylko Abrahama, ale odnosi się do wszystkich pokoleń, które nastaną po nim. Wszyscy zatem Izraelici, którzy słyszą lub czytają ten rozdział, powinni dokładnie przemyśleć jego zasady. Wcześniejsze przymierze z Noem również zostało nazwane „przymierzem wiecznym" (9,16), podobnie jak przymierze na Synaju (Wj 31,16; Kpł 24,8; Ps 105,10 – wszystkie te teksty należą do tradycji P). Termin ten wywodzi się niewątpliwie z praktyki kultowej i był popularny w okresie wygnania, gdyż pozwalał uprowadzonym na obczyznę wierzyć, że Bóg ich nie opuścił. W w. 9-14 szczególny nacisk kładzie się na wymóg obrzezania (chociaż wśród wielu ludów semickich był to stary obrzęd włączenia do wspólnoty), ponieważ jest ono znakiem uznania przymierza, który można praktykować nawet wtedy, gdy utracone zostaną wszystkie pozostałe formalne wyrazy kultu.

b) *Obietnica dotycząca Sary* (17,15-27). Chociaż Bóg dalej mówi do Abrahama, w centrum znajduje się teraz Sara oraz cud niezbędny do otwarcia jej łona pomimo jej wieku i niepłodności. Nie chodzi o nagły kaprys Boga, ale o świadome doprowadzenie do końca planu, który Bóg znał od początku i który został zasygnalizowany czytelnikowi tuż przed podjęciem opowiadania o Abrahamie (11,30). Bóg potwierdza obietnicę syna i nadaje mu imię Izaak. Rozdział ten zatem wybiega naprzód do rozdz. 21 oraz nawiązuje do rozdz. 16, wiążąc zarazem przymierze z szeregiem obietnic, o których wspomina się, począwszy od rozdz. 12.

18,1-15: Odrębny przypadek obietnicy dotyczącej Sary

To piękne opowiadanie o tym, jak Bóg przyszedł do Abrahama z wiadomością o narodzinach syna, jest dokładnym odpowiednikiem wcześniejszego epizodu w 17,15-27. Jest to jednak o wiele starsza jego wersja i w sposób wspaniały ukazuje Abrahama od jego najlepszej strony jako szczodrego i gościnnego szejka, który w sposób szczególnie uprzejmy traktuje obcych przybyszów. Rezultat jest taki, iż przekazują mu oni dar o znacznie większej wartości – zapowiedź urodzenia przez umiłowaną żonę Sarę długo oczekiwanego syna. Być może opowiadanie to opiera się na jakiejś znanej starożytnej legendzie ludowej, ale tradycja J posłużyła się nią, chcąc pokazać, że nawet ludzie doskonali dają się zaskoczyć. Podobnie jak Abraham w 17,17 ze śmiechem przyjął wiadomość o narodzinach syna, tak samo teraz zareagowała Sara. Wysłannicy Boga surowo ją przywołują do porządku. Być może wydają się zbyt surowi, ale w ten sposób podkreśla się fakt, iż to Bóg śmieje się ostatni, co okaże się później w 21,6. To zaś, że zapowiedź pochodzi od trzech posłańców, nadaje jej dodatkowego znaczenia. Pisarze wczesnego Kościoła widzieli w tym fragmencie proroctwo dotyczące Trójcy Świętej.

18,16-33: Rozmowa Boga z Abrahamem

Kolejna dramatyczna scena najpierw dotyczy rozmowy Boga z samym sobą (w. 16-19), a następnie z Abrahamem (w. 20-33). Obydwie rozmowy zajmują się problemem prawego postępowania, a służą za wskazówkę, jaką naukę powinien wyciągnąć czytelnik z postępowania przodków. Scena ta, występująca w samym środku cyklu opowiadań o Abrahamie, stanowi interludium, które ma nas przygotować na dalszy rozwój akcji. Abraham postępuje sprawiedliwie i uczciwie (w. 16-19), natomiast Sodomę oskarża się o występki, ale Bóg przed zesłaniem na nią kary chce wszystko dokładnie sprawdzić. Rozmowa z Abrahamem podkreśla wagę, jaką Bóg przywiązuje do miłosierdzia, kładąc zarazem wielki nacisk na sprawiedliwe i uczciwe postępowanie. W scenie tej starożytne tradycje spotykają się z zainteresowaniami szkół mądrościowych Izraela i stają się przedmiotem rozważań na temat postępowania sprawiedliwych i grzesznych (por. Księgę Przysłów).

19,1-38: Losy Sodomy i Lota

Uderzający jest kontrast między rozdz. 18 a 19. Abraham i Lot okazują wielki szacunek swoim gościom, natomiast zachowanie mieszkańców Sodomy wyraźnie potwierdza oskarżenia, jakie dotarły do Boga przeciwko nim (18,20-21). Chociaż opis zawiera aluzję do nadużyć seksualnych, tradycja izraelska zawsze uważała, że grzechem Sodomy była absolutna niesprawiedliwość i pogwałcenie praw Boga (Iz 1,10; Jr 23,14). Niektóre elementy opowiadania wskazują, że w miarę rozwoju akcji zaczynają w niej odgrywać pewną rolę sprawy drugorzędne: troska Lota, by oszczędzono miasto Soar; żona Lota zamieniona w słup soli podobny do tych, jakie często się widzi nad brzegami Morza Martwego; brak do samego końca wzmianki o Gomorze, mimo że w innych miejscach prorocy zawsze łączą „Sodomę i Gomorę" jako paradygmaty zła (Iz 1,9-10; Jr 49,18; Ez 16,46-48; Oz 11,8 i in.). Elementy te reprezentują starsze motywy ludowe, które po przepracowaniu pełniły w Izraelu funkcję przypowieści moralnych o dużej sile oddziaływania. Wiara Lota i jego rodziny jest słaba: Lot waha się i nie może się zdecydować, czy posłuchać wezwania aniołów do opuszczenia miasta; jego żona nie usłuchała ich zakazu, by się nie oglądać za siebie; sam Lot niemal dopuszcza się przestępstwa przeciwko własnym córkom, by uratować swoich gości (chociaż musimy pamiętać, że izraelscy czytelnicy znali już zakończenie opowiadania i wiedzieli, że Bóg do tego nie dopuścił; mamy do czynienia z tą samą dynamiką narracyjną, jaka leży u podstaw zgody Abrahama na ofiarowanie Izaaka w rozdz. 22). To właśnie z powodu słabej wiary Lota jego linia nie będzie miała udziału w obietnicy, lecz w następnym epizodzie zejdzie na plan dalszy. Sąd ognia jest typowy dla opisów prorockich (Iz 30,33; Ez 38,22), ale ponure zakończenie opowiadania – Abraham spoglądający na dymiącą dolinę śmierci – mogło także starożytnym czytelnikom wyjaśniać, dlaczego w tej dolinie znajdowało się morze *martwe*!

19,30-38: Lot i jego córki

I w tym przypadku mamy do czynienia z bardzo starą legendą plemienną, która mogła zostać zapożyczona nawet z tradycji Moabitów lub Ammonitów, gloryfikujących ich pochodzenie jako ludów dzikich i czystych rasowo. Inni uczeni sądzą, że początek tym opowiadaniom, które ośmieszały obcokrajowców i ich pochodzenie, dały wcześniejsze konflikty plemienne między dawnymi Izraelitami a Moabitami i Ammonitami. W opowiadaniu zaś o Abrahamie to szokujące wydarzenie odgrywa w tym miejscu rolę decydującą, gdyż przesądza o tym, że linia Lota nie będzie miała udziału w obietnicy i swojego przeznaczenia ma szukać gdzie indziej. Jest to ostatni akt w szeregu zapoczątkowanych w rozdz. 13 epizodów związanych z Lotem, które ukazywały, że wiara Lota nie była tak silna jak Abrahama.

20,1-18: Abimelek z Geraru

Rozdział ten jest kopią rozdz. 12, w którym zostały zmienione imiona i miejsce. O ile rozdz. 12 pochodził ze źródła J, o tyle rozdz. 20 wywodzi się z innej tradycji, zazwyczaj wiązanej ze źródłem E. W rozdziale tym bada się uczucia stron, wyjaśnia ich postawy, przytacza bezpośrednią rozmowę między Abrahamem a Abimelekiem, a przede wszystkim rozważa się winę lub niewinność zarówno Abimeleka, jak i Abrahama. W miarę rozwoju sagi opisującej postać Abrahama zostają podkreślone trzy elementy: 1) Abraham jest prorokiem, który dzięki swej prawości staje się uzdrowicielem i orędownikiem Boga; 2) Abraham kieruje się w swym życiu „bojaźnią Bożą", której nie ma w narodzie, nawet u ludzi tak prawych jak Abimelek; 3) Abraham dopuścił się kłamstwa tylko dlatego, że Bóg uczynił go tułaczem na ziemi. Nie mając stałego domu, nie może zagwarantować bezpieczeństwa swej rodzinie. Ono zaś jest sprawą kluczową. Epizod ten jest zarazem zapowiedzią następnego kroku, który musi zostać zrobiony na drodze do uzyskania kawałka ziemi na własność dla swego syna, który ma się narodzić.

21,1-21: Izaak i Izmael

Opowiadanie toczy się teraz coraz szybciej. Izaak rodzi się zgodnie z zapowiedzią w 17,15-21, przy czym silny nacisk kładzie się na rolę Sary jako matki. Równocześnie tekst wraca do wątpliwości, jakim Abraham i Sara dali wyraz, śmiejąc się z obietnicy (17,17; 18,12). Dziecko ma mieć na imię Izaak, co można przetłumaczyć jako „Bóg zaśmiał się" i co zarazem wskazuje, że powód do zdumienia oraz radości dała życzliwość Boga, a nie siły, dobroć czy nawet wiara małżonków.

Chwili radości towarzyszy jednak tragiczność losu Izmaela. Nigdzie przebieg akcji w rozdz. 16 i 17 czy w rozdz. 20 nie wskazuje, że Bóg odrzuca Izmaela jako kogoś niegodnego czy złego. W istocie Bóg daje pierworodnemu synowi Abrahama obietnicę wielkości: stanie się on głową nomadów żyjących na pustynnych

terenach egipskiego Synaju oraz w pustynnej krainie Negeb. Opowiadanie to musiało krążyć niezależnie od wcześniejszych opowiadań, ponieważ mówi o bardzo młodym chłopcu. Na podstawie wzmianek w 16,16; 17,1; 18,10; 21,5 i 8 należałoby jednak wnosić, że chłopiec musiał mieć już siedemnaście lat. W rzeczywistości w opisie tego wydarzenia nigdzie nawet się nie wspomina, że chodzi tu w ogóle o Izmaela. Opowiadanie to znalazło się w tym miejscu z tego samego powodu, z jakiego pojawiło się tu opowiadanie o córkach Lota, a mianowicie, by z wybrania Izraela wykluczyć wszystkie boczne linie ludów etnicznie spokrewnionych z Izraelem. Obietnica i błogosławieństwo dotyczyły jednej wybranej linii rodowej – ten ważny punkt należało podkreślić wobec czytelników, którzy wiedzieli, że Moabci, Ammonici i Izmaelici nie podzielali wiary Izraela w JHWH.

Dawni sąsiedzi Izraela w Palestynie

Amoryci. Nazwa znaczy tyle co „zachodni" i w dokumentach mezopotamskich często oznacza semickich mieszkańców Libanu i Palestyny. Początkowo te semickie ludy wędrowały z nizin Mezopotamii do Syrii, skąd powędrowały dalej w kierunku zachodnim na tereny nadmorskie.

Aramejczycy. Księga Rodzaju w 10,22-23 i 22,21 wymienia przodka „Arama", a poza tym wiąże przodków Abrahama i jego rodu z ich ziemią w Syrii. Rozwój królestwa aramejskiego ze stolicą w Damaszku przypadł między X a VIII w. przed Chr. Kraj ten prowadził w IX w. nieustanne wojny z Północnym Królestwem, Izraelem (por. 1 Krl 17-2 Krl 10).

Kananejczycy. Zdaniem wielu uczonych tworzyli oni grupę Amorytów, która około 2000 r. przed Chr. powędrowała w kierunku zachodnim. Zajęli nizinne obszary wschodniego wybrzeża Morza Śródziemnego i po XIV w. przed Chr. prowadzili nieustanne wojny z Izraelem aż do czasu, kiedy ulegli Dawidowi. Chociaż byli ludem dominującym w okresie przodków, to jednak pozostawali pod silnym wpływem, a często i pod władzą Egipcjan.

Chetyci. Należeli prawdopodobnie do tej samej ludności chetyckiej, którą tworzyli indoeuropejscy zdobywcy Anatolii. Poruszali się w celach handlowych po całej Azji Mniejszej i wielu z nich osiadło w Palestynie, zapewne w charakterze wysuniętych posterunków mocarstwa Chetytów. Wspomina się o nich w Rdz 10,15; 23,3-20; 27,46; znajdują się też na większości list grup narodowych zamieszkujących Palestynę. Słowo „Chiwwita" *może* się odnosić także do Chetytów.

Churyci/Chiwici. Określenie „Chiwwita" odnosi się prawdopodobnie do Churytów żyjących w górnej Mezopotamii i południowej Rosji. Churyci stworzyli potężne mocarstwo w początkach II tysiąclecia i zakładali swoje placówki na całym Bliskim Wschodzie. Prawdopodobnie Jebusyci, którzy okupowali Jerozolimę, byli w rzeczywistości Churytami; mogli nimi być również *Choryci*, którzy według Rdz 36,20-30 żyli w kraju Edom.

Filistyni. Indoeuropejsko-dorycki najazd na Grecję i Kretę w okresie późnego brązu wypchnął liczne grupy miejscowej ludności na obrzeża Morza Śródziemnego, szczególnie na jego wschodnie wybrzeże. Pokonani około 1190 r. przez faraona Ramzesa III w delcie Nilu skupili się na wybrzeżu Palestyny i stali się największymi wrogami Izraela do czasu dostania się pod władzę króla Dawida.

21,22-34: Studnie w Gerarze

Epizod ze studnią wiąże z poprzednim opowiadaniem wzmianka o studni poczyniona pod koniec opisu ciężkich prób, jakim była poddana Hagar, i jest ostatnim opowiadaniem z serii o Abimeleku i Gerarze, zebranych w rozdz. 20-21. Podobnie jak wiele scen wcześniejszych, prawdopodobnie i ta nawiązywała do kilku starszych opowieści ludowych opartych na innych tematach, np. próbie odpowiedzi na pytanie, skąd się wzięła nazwa Beer-Szeba, ponieważ znaczy ona zarówno „studnia przysięgi", jak i „studnia siedmiu".

Posłużenie się tym opowiadaniem ma jednak przede wszystkim zwrócić uwagę na problem *chesed*, czyli „wierności" między Abimelekiem a Abrahamem. W w. 22-25 obydwaj potwierdzają, że *chesed* będzie podstawą ich wzajemnych stosunków, które zostają poddane ciężkiej próbie w sporze o studnie. Ostatecznie *chesed* zwycięża i Abimelek uznaje prawo Abrahama do studni. Stwarza to podstawę do uzyskania fomalnego tytułu do własności kananejskiej, o którą Abraham będzie zabiegał w rozdz. 23. Cykl o Gerarze kończy się wzmianką o

osiedleniu się Abrahama w Beer-Szebie i wzywaniu przez niego imienia „Wiekuistego Boga” (El Eljon), podobnie jak w 14,18-20.

22,1-19: Ofiarowanie Izaaka

Opowiadanie o złożeniu w ofierze jedynego syna jest w rzeczywistości kolejnym opowiadaniem o wystawieniu na próbę prawości Abrahama przed Bogiem. Jest to szczytowy moment w całym dramatycznym życiu Abrahama. Po tym wydarzeniu narracja nagle traci na dynamice. Autorzy ponownie mogli posłużyć się znanym szeroko tematem ludowym lub legendą kultową, która wyjaśniała, jak doszło w przeszłości do zaniechania ofiar z dzieci lub jak to się stało, że pewne wzgórze zostało nazwane „Pan upatrzy sobie”. Cele te jednak uległy zmianie w jednym z najdramatyczniejszych, nasyconym emocjami arcydziele literatury światowej. Zaczyna się ono dość zwyczajnie. Choć Abraham wiele przecierpiał, Bóg wciąż poddaje go próbie. Nie przedstawia żadnego powodu, a Abraham o nic nie pyta. Jego posłuszeństwo nigdy dotąd, w całym jego życiu, nie było tak wielkie. Trzy razy, i to w kluczowych chwilach, mówi z ufnością „Oto jestem” (w. 1, 7, 11). Zastanawiamy się, jak to było możliwe? Tekst jednak nie wgłębia się w racje ani w ukryte myśli. W rzeczywistości genialność sceny polega na tym, że przedstawia ona całe wydarzenie za pomocą techniki prostej narracji, w której wszelkie uczucia pozostają ukryte. W każdym momencie akcji budzą się w nas pytania, podobnie jak w umyśle wszystkich czytelników – co podejrzewał Izaak? czy Sara wiedziała i czy się zgadzała? jak wielkie musiało być cierpienie Abrahama? Ale dramatyczna scena, w której pada niewiele słów, nieubłaganie rozwija się dalej. Boża „próba” nie dopuszcza żadnego argumentu, który można by wysunąć przeciwko jej wyraźnemu celowi. Bóg nawet dopuszcza, że Abraham musi poświęcić swego „syna jedynego, którego miłuje” (w. 2).

Z teologicznego punktu widzenia poprzednie opowiadanie miało niewątpliwie nas pouczyć, że wszystko dzieje się zgodnie z planem Bożym. W tym zaś opowiadaniu kryje się fundamentalna nauka, że nadzieje, obietnice i plany na przyszłość często są zagrożone i często się nie spełniają. Abraham musi przede wszystkim nieustannie się uczyć, że tylko wiara w Boga jest drogą prowadzącą do dobrobytu i sukcesu. Izaak był jego jedyną wątłą nitką nadziei na spełnienie się otrzymanej obietnicy. Pozostali krewni byli kolejno wykluczani, a mimo to Abraham musi zarzucić swoje plany i iść tam, gdzie posyła go Bóg. Abraham przechodzi oczywiście próbę pomyślnie, a Bóg kończy scenę nowym słowem (w. 15-19), które potwierdza i wzmacnia obietnicę daną w 12,1-3. Abraham szukał „bojaźni Bożej” wśród ludzi, z którymi się spotykał (20,11), a teraz stał się jej najlepszym przykładem. Możemy zauważyć na własny użytek, że wstręt, który budzi się w nas na myśl, że Bóg mógł nakazać tego rodzaju czyn, nie znajduje uzasadnienia w samym opowiadaniu. Zupełnie bowiem podobnie jak nasze dzieci znają już niemal na pamięć bajkę o Czerwonym Kapturku, zanim nas poproszą o jej przeczytanie, tak izraelskie audytorium zna zakończenie tego najsłynniejszego ze wszystkich opowiadań o Abrahamie, zanim przystępuje do lektury samego tekstu. Jest to próba, i tylko próba, której wynik jest z góry wiadomy.

22,20-24: Potomkowie Nachora, brata Abrahama

Ta krótka genealogia wydaje się nie na miejscu po poprzedzającej ją wielkiej scenie, ale autor włączył tę skromną informację rodzinną, by nas przygotować na małżeństwo Izaaka z Rebeką, córką Betuela, który był synem Nachora (rozdz. 24). Jest to tradycyjny fragment, który nie zgadza się zupełnie z późniejszą wzmianką o Labanie jako synu Nachora (29,5) zamiast, jak w tym miejscu, jego wnuku. Zwróćmy również uwagę, że Nachor miał dwunastu synów, a więc tylu ilu będzie miał Izmael (25,12-15) i Jakub (35,22-26). Liczba „dwanaście” prawdopodobnie symbolizuje pełne błogosławieństwo od Pana. Wszystkie dzieci Nachora kojarzą się z aramejskimi obszarami Syrii.

23,1-20: Śmierć i pogrzeb Sary

Teraz życie Abrahama szybko zmierza do końca. Najbliższe trzy rozdziały mówią o śmierci Sary, nabyciu miejsca na grób rodzinny, zabiegach zmierzających do znalezienia żony dla Izaaka, wreszcie śmierci Abrahama. Rzuca się w oczy zmiana punktu widzenia, ponieważ Bóg nie pojawia się już jako czynny uczestnik tych wydarzeń.

Śmierć Sary została przedstawiona w sposób realistyczny i naturalny. Opowiadanie w większym stopniu koncentruje się na naglącej potrzebie znalezienia odpowiedniego miejsca na pochówek. Abraham w sposób pełny szacunku i godności prowadzi rozmowy ze starszymi miasta Hebron podczas formalnego spotkania u bramy miasta. Tekst podkreśla tradycyjną wschodnią grzeczność, ale także całkowicie legalny charakter

transakcji. Po raz pierwszy Abraham staje się rzeczywistym właścicielem kawałka Ziemi Obiecanej. Wydaje się, że cena jest wysoka, ale nagła potrzeba nie stwarza szerszego pola manewru. Abraham chętnie się na nią godzi. Ten akt kupna jednak nigdy nie stał się podstawą roszczeń Izraela do ziemi. Później, w czasach Wyjścia, Bóg ponownie potwierdza dar ziemi daną *obietnicą*, a nie aktem kupna. Sam akt kupna stanowi jednak zapowiedź tego, co nadejdzie. Ma charakter niezwykle uroczysty, ponieważ chodzi o miejsce pochówku Sary (a wkrótce Abrahama); nawet miejscowi ludzie okazują szacunek Abrahamowi jako „człowiekowi szczególnie zaszczyconemu przez Boga" w ich kraju.

24,1-67: Zaręczyny Rebeki

Znaczna długość i jednolity wątek opowiadania o zaręczynach Rebeki kontrastują z szeregiem pojedynczych epizodów związanych z Abrahamem i Sarą oraz ich rodzinami, które złożyły się na rozdz. 12-23. Opowiadanie to musi być nieco późniejszą przeróbką jakichś starych tradycji o aramejskich powiązaniach rodzinnych Abrahama i w większym stopniu niż opowiadania wcześniejsze zwraca uwagę na postawy i myśli poszczególnych bohaterów. Akcja rozgrywa się w ramach czterech długich mów, które składają się na cztery etapy procesu zaręczyn: w. 1-9, w których Abraham daje polecenie słudze, ponownie potwierdzając obietnicę Boga kierującego jego życiem; w. 10-27, w których sługa zdaje się na pomoc Boga w odnalezieniu dziewczyny i zostaje za to nagrodzony; w. 28-61, w których Laban w imieniu rodziny zgadza się na oddanie Rebeki; w. 62-67, w których para spotyka się z sobą, a miłość łączy ich od pierwszego wejrzenia.

Tekst przekazuje czytelnikowi dwa ważne przesłania. Po pierwsze, Izraelitom nie wolno wchodzić w związki małżeńskie z kobietami Kanaanu; po drugie, Izaak, i każdy Izraelita, nie powinien już powrócić do Aramu, skoro Bóg wezwał go na zachód, do Ziemi Obiecanej. Opowiadanie jest ponadto cudownym opisem form zawierania związku małżeńskiego w obrębie tradycyjnych układów rodzinnych i plemiennych. W sposób jeszcze wyraźniejszy dowodzi, że nawet tym nowym etapem obietnicy kieruje ukryta ręka Boga, co w opowiadaniu podkreślają takie zwroty, jak „Bóg pozwolił mi dopiąć celu"; „Bóg błogosławił"; „Bóg prowadził" itd.

25,1-18: Śmierć Abrahama

Na ostatnią część opowiadania o Abrahamie składają się trzy krótkie uwagi, uzupełniające niezbędne informacje o jego życiu i związkach rodzinnych. Wiersze 1-6 mówią o nowym małżeństwie po (?) śmierci Sary, które dało początek arabskim plemionom wywodzącym się od Midiana. Byli oni krewnymi Izraelitów, ale nie cieszyli się błogosławieństwem. Wiersze 7-11 mówią o śmierci Abrahama, która jest pełna błogosławieństwa Bożego, tak samo jak jego życie. Abraham zmarł dokładnie po stu latach od przybycia do swej nowej ojczyzny. Ostatnia uwaga w w. 12-18 podaje genealogię dwunastu synów Izmaela. Ich imiona także wskazują na różnorodność plemion arabskich, ale mówi się o nich jako o *toledot* („genealogia" [BT: „potomkowie"]), tak jak w przypadku stworzenia (2,4 [BT: „dzieje"]), przodków sprzed potopu (5,1 [BT: „rodowód"]), Noego (10,1 [BT: „potomstwo"]) oraz Teracha (11,27 [BT: „dzieje potomków"]). Obecna „genealogia" (*toledot*) wraz z genealogiami wymienionymi wcześniej jest jedną z ram wielkiego opowiadania o Abrahamie.

3) Dzieje Jakuba w Rdz 25,19-36,43

Kolejny wielki blok opowiadań skupia uwagę na losach Jakuba, *młodszego* syna Izaaka, i mówi, w jaki sposób został on spadkobiercą obietnicy danej Abrahamowi oraz jak rozrósł się w wielką rodzinę, która dała początek dwunastu pokoleniom późniejszego Izraela. Są to opowiadania pełne przygód, licznych zdumiewających zwrotów akcji, które rzucają światło na ukryte sposoby kierowania przez Boga wydarzeniami historii. Sporo uwagi poświęca się w nich szczegółom związanym z małżeństwem patriarchy z Rachelą i Leą oraz ze złożonymi związkami pokrewieństwa, zachodzącymi między jego dziećmi. Dla ludzi czasów starożytnych były to ważne okoliczności, gdyż związki krwi i pokrewieństwo plemienne odgrywały wówczas kluczową rolę społeczną. Podobnie jak w przypadku opowiadań o Abrahamie, tak u podstaw obecnego dramatycznego wątku leży wiele starszych cykli opowiadań należących do ustnej tradycji Izraela. Czytelnik staje przed mieszaniną *legend etiologicznych* (czyli opowiadań wyjaśniających, dlaczego jakieś miejsce nazwano w taki właśnie sposób lub dlaczego jest ono otaczane szacunkiem jako miejsce święte itd.), *genealogicznych list* plemiennych, *tekstów kultycznych* mówiących o wydarzeniach, które legły u początków różnych świątyń, wreszcie *sag plemiennych* o bohaterskich czynach wielkich przodków. Wiele z tych szczegółowych opowiadań dotyczy konfliktów między różnymi grupami: pasterzami i myśliwymi, Izraelitami i Edomitami, Izraelitami i Aramejczykami, rodami Racheli i rodami Lei. Autorzy umiejętnie je wykorzystali, chcąc pokazać, że Bóg jednych bardziej darzy względami, a innych mniej, a także zapewnić, iż w planie Bożym dotyczącym obietnicy nawet podstęp i oszustwo mogą służyć dobremu celowi. Równocześnie w całym opowiadaniu systematycznie

głosi się przekonanie o sprawiedliwej odpłacie za każdy zły czyn. Inne tematy teologiczne są kontynuacją tych, z którymi spotkaliśmy się wcześniej: podtrzymywanie błogosławieństwa Bożego, odnowienie przymierza z kolejnym pokoleniem, obietnica syna obejmująca teraz cały ród, ziemia Kanaan stanie się w przyszłości prawdziwym domem Izraela.

Proponowany podział Rdz 12-50 na trzy tradycyjne źródła P, J, E

P	*J*	*E*	*P (cd.)*	*J (cd.)*	*E (cd.)*
	11,27-32		32,1-2		
	12,1-9			32,3-12	
	12,10-20				32,13-21
	13,1-18			32,22-32	
14,1-24				33,1-17	?
	15,1-6		33,18-20		
	15,7-21	15,7-21			34,1-31
	16,1-16				35,1-8
17,1-27			35,9-15		
	18,1-16				35,16-20(21)
	18,17-33		35,22-29		
	19,1-29		36,1-43	(część)	(część)
	19,30-38			37,1-20	
		20,1-18			37, 21.24
		21,1-21		37,25-28a	37,28b-36
	22,1-14.19	22,1-14.19		38,1-30	
	22,15-18			39,1-23	
	22,20-24				40,1-23
23,1-20				(41,44-45)	41,1-57
	24,1-67			(42,5.27-28)	42,1-38
	25,1-6			43,1-34	(43,14.23)
25,12-18	25,12-18			44,1-34	
	25,19-34				45,1-28
	26,1-11				46,1-5
	26,12-22		46,7-27		
	26,23-33			46,28-33	
26,34-35				47,1-4	
	27,1-45		47,5-11		
27,46				47,12-26	
28,1-9			47,27-28	47,29-31	
	28,10-22	28,10-22	48,3-6	48,2.9-10a	48,1-2.7-9
	29,1-30				48,10-12
	29,31-30,13			48,13-14.17-19	48,15-16
		30,14-24		49,1-28	
	30,25-43		49,29-33		
		31,1-55		50,1-11.14	
			50,12-13		50,16-26

Izaak, podobnie jak w cyklu opowiadań o Abrahamie, nie odgrywa większej roli w tej serii opowiadań. W gruncie rzeczy nie ma żadnego rozwiniętego cyklu zawierającego materiały dotyczące Izaaka, wyjąwszy kilka niezależnych opowiadań w rozdz. 24 i 26. Wydaje się, że tradycje o Izaaku mogą należeć do najstarszej części materiału (por. komentarz do 26,6-11), ale zostały włączone do cykli Abrahama czy Jakuba albo przez nie zastąpione. Słusznie rozdz. 25,19-36,43 nazywamy „cyklem Jakuba", podobnie jak końcowa grupa opowiadań w rozdz. 37-50 tworzy „cykl Józefa", ale redaktorzy Księgi Rodzaju poszli za tradycyjną formułą, według której Bóg złożył obietnicę „Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi" (Rdz 50,25; Wj 3,6.15.16; 4,5; 6,3 i in.), kończąc każdy z tych bloków wzmianką o śmierci *poprzedniego* patriarchy. W ten sposób Rdz 35,29 zamyka blok Jakuba wzmianką o śmierci jego ojca, Izaaka, a 49,33 kończy cykl Józefa wzmianką o śmierci Jakuba.

25,19-34: Narodziny Jakuba i Ezawa

Redaktorzy sygnalizują nowy blok tekstu zapowiedzią *toledot* Izaaka. Jego zamknięciem będzie opis śmierci Izaaka w Rdz 35,29. Na szczególny charakter relacji wskazują aluzje, że Bóg wysłuchał modlitw Izaaka i Rebeki, zanoszonych w jakimś ważnym sanktuarium. Aluzje te przypominają scenę z 1 Sm 1, w której Anna, matka proroka Samuela, modliła się o dziecko w sanktuarium w Szilo. Opisy obydwu narodzonych chłopców

świadczą o bardzo starych korzeniach: Ezaw jest czerwony i cały pokryty owłosieniem (jest to gra słów odnosząca się do narodu Edomitów, ponieważ „czerwony" to po hebrajsku *'adom*, a „owłosiony" – *sa'ar*, co jest bliskie innej nazwie Edomu – Seir), natomiast Jakub jest gładki i już podstępny, bo trzyma za piętę swego brata (imię Jakub znaczy „Pan chroni", ale brzmi jak *'aqeb* – „pięta" lub „rzecz zakrzywiona"). Pierwszy z nich jest myśliwym i człowiekiem brutalnym, drugi zaś pasterzem i człowiekiem sprytnym, a nawet ambitnym. Nie potrafimy już dziś dostrzec starożytnego plemiennego humoru czy przejawów rywalizacji zawartych w tej grze słów ani nawet dopatrzyć się możliwości, że opowiadania te są przeróbkami takich znanych mitów, jak *Gilgamesz*, gdzie mądry król Gilgamesz ma dzikiego i owłosionego przyjaciela o imieniu Enkidu. Natomiast tradycja izraelska przekształciła te starsze elementy w dramatyczne opowiadanie o przejściu obietnicy ze starszego brata na młodszego oraz z narodów rywalizujących z Izraelem, takich jak Edom, na naród izraelski (jak to sugeruje wyrocznia w w. 23).

Na tym etapie narracji Jakuba przedstawia się jako osobę pracowitą i roztropną, natomiast Ezawa jako człowieka porywczego, nierozważnego i nie myślącego o przyszłości. Lekkomyślne sprzedanie przez niego pierworództwa, i to potwierdzone przysięgą, w sposób ostateczny uzasadni prawo Jakuba do odebrania podstępem swemu bratu najważniejszego błogosławieństwa związanego z pierworództwem. Na początku opowiadania obydwaj chłopcy cieszą się równymi względami obojga rodziców, ale Jakub wykazuje cechy, dzięki którym Bóg wybierze jego zamiast Ezawa.

26,1-35: Dokonania Izaaka

Opowiadanie o Jakubie zostaje w tym miejscu przerwane; zostanie ponownie podjęte w 27,1. Podaje się siedem krótkich epizodów z życia Izaaka, kiedy mieszkał on w nieurodzajnej krainie Negeb, które zamyka krótka wzmianka o Ezawie w w. 34-35. Epizody z życia Izaaka pochodzą z innego cyklu tradycji niż materiały traktujące o Jakubie w pozostałych partiach rozdz. 25-36 i koncentrują się głównie na legendach o pewnych studniach wokół Beer-Szeby. Wszystkie wspomniane epizody zakładają półnomadyczny styl życia pasterzy, którzy oddają się również rolnictwu i okazjonalnie handlują z okolicznymi miastami.

1) Wiersze 1-5 wskazują na analogię między czynami Abrahama a czynami Izaaka. Głód, o którym mówi Rdz 12,10, wygnał Abrahama do Egiptu, ale Izaakowi Bóg powiedział wprost, aby nie opuszczał Ziemi Obiecanej. Udając się do Geraru, powtarza jednak drugie wydarzenie związane z Abrahamem (por. rozdz. 10). 2) Wiersze 6-11 są analogią wcześniejszej relacji o wystawieniu na niebezpieczeństwo Sary przez Abrahama, który nazwał ją swą siostrą przed królem pragnącym wziąć ją sobie za żonę. Nie zwraca się w nich szczególnej uwagi na winę moralną ani Abimeleka, ani Izaaka, co może świadczyć, że obecna wersja jest bliższa pierwotnej, prostej postaci tej legendy. Fakt, że niemal identyczna sytuacja powtarza się trzy razy (12,10-20; 20,1-18; 26,6-11), wskazuje, jak wielką wartość przypisywali jej autorzy, którzy widzieli w niej pouczenie o prowadzeniu przez Boga, który dotrzymuje obietnicy wbrew krótkowzrocznemu postępowaniu samych przodków. 3) Wiersze 12-14 zauważają, że wielki dobrobyt Izaaka, podobnie jak w przypadku Abrahama, świadczy o błogosławieństwie, jakim darzy go Bóg (por. 13,2). Stokrotny plon, o którym mówi się w w. 12, jest wzmiankowany jako symbol pomyślności w przypowieści Jezusa w NT (Mk 4,8). 4) Wiersze 15-16 przypominają o epizodzie z 12,25, a mianowicie o Abrahamie i studniach: Izaak odziedziczył błogosławieństwo Boże. 5) Wiersze 17-22 są echem walk o prawo do ziemi i wody, a kończą się wyraźną wzmianką, że Izaak ostatecznie zyskał prawo do własnej „swobodnej przestrzeni". 6) Wiersze 23-25 stanowią teologiczne potwierdzenie obietnicy danej Abrahamowi. 7) Wiersze 26-33 zaznaczają, że dzieje Izaaka i Abrahama łączy także Beer-Szeba i przysięga, jaką nawzajem złożyli sobie Izaak i Abimelek. Nazwa „Szibea" sugeruje, że nazwa „Beer-Szeba" znaczy „studnia przysięgi" (a nie „studnia siedmiu", por. 21,31). 8) Wiersze 34-35 zostały dodane w celu przygotowania odrzucenia Ezawa w 27,46.

27,1-45: Jakub zdobywa podstępnie błogosławieństwo

W bardzo zręcznie ułożonym i pełnym niepokoju opowiadaniu mówi się o drodze, jaką przebył Jakub – od młodszego syna do spadkobiercy błogosławieństwa i dziedzica Ziemi Obiecanej. Dramat będzie się rozwijał aż do końca rozdz. 33, czyli do momentu, gdy Jakub powraca jako *Izrael*, by trwać przy prawach Abrahama i Izaaka, natomiast Ezaw, po pojednaniu się ze swym bratem Jakubem, przekracza Jordan i udaje się na stałe do Edomu. Za opisem walki Ezawa i Jakuba o uzyskanie od ślepego ojca błogosławieństwa można dopatrzyć się innej starej opowieści ludowej o sporze między myśliwymi a pasterzami, ale temat ten został wpleciony w literackie przedstawienie ambitnej intrygi Rebeki i jej młodszego syna. Nie można nie zauważyć komicznego elementu w obrazie Jakuba pokrytego skórami koźląt w celu oszukania swego ojca, a jednak w opowiadaniu nie traktuje się lekko moralnej troski o uczciwość i prawe postępowanie. Jakub świadomie okłamuje swego ojca i skazuje siebie na los, który pociągnie za sobą konieczność oszukiwania przez długie lata samego siebie i innych w domu jego wuja Labana, zanim odzyska pełne błogosławieństwo Boże. Ezaw zaś daje wyraz tej tragicznej

prawdzie w w. 36, kiedy odkrywa, że został oszukany drugi raz, i wykrzykuje z goryczą, że Jakub naprawdę żyje zgodnie ze swym imieniem, które znaczy „podstępny". Autorzy jednak mówią również wyraźnie, że Ezaw sam jest sobie winien, ponieważ w sposób lekkomyślny sprzedał swoje pierworództwo (25,33), wszedł w nieczyste związki małżeńskie z kobietami Kanaanu, Chetytkami (26,34-35) i w napadzie gniewu postanowił zabić Jakuba (27,41).

Zwraca się uwagę także na element pozytywny. Otóż Jakub i Rebeka okazali się rozważni i dalekowzroczni w realizowaniu się ostatecznego planu Bożego. Czytelnikom w czasach monarchii izraelskiej mogło wydawać się to czymś oczywistym, skoro oni – potomkowie *Jakuba* – rozkwitali na ziemi, natomiast ich pobratymcy, *Edomici*, wciąż mieszkali na surowych i nieuprawnych terenach pustynnych. Błogosławieństwo, które Ezaw i Jakub otrzymali od swego ojca, odzwierciedla historyczną rzeczywistość.

28,1-22: Widzenie w Betel

Wiersze 1-9 mówią o podróży Jakuba do Labana, chociaż podane powody są inne niż przedstawione pod koniec rozdz. 27. W pierwszym przypadku Rebeka pragnęła uchronić Jakuba przed gniewem Ezawa, w drugim – ojciec chce, aby Jakub wybrał sobie żonę z ich własnego rodu, tak jak uczynił to on sam (rozdz. 24). Wiersze te są późniejszą refleksją, podobną do myśli kapłańskiej zawartej w rozdz. 17, w którym El Szaddaj („Bóg Wszechmogący") pobłogosławi i uczyni Jakuba ojcem mnóstwa narodów (17,1-4). Nacisk, jaki się kładzie na niezawieranie małżeństw z Kananejkami, może być echem zajmowania się w czasach wygnania kwestią małżeństw mieszanych oraz ich skutków w zakresie przestrzegania Tory przez Izraelitów.

Wiersze 10-22 opisują pierwszą wielką teofanię w życiu Jakuba. Bóg ukazuje mu się we śnie, pozwalając mu niejako dojrzeć to, co go czeka. To ukazanie się Boga w Betel ma swoje liczne odpowiedniki i może łączyć zarówno źródło elohistyczne, jak i jahwistyczne, które jednak skupiały się na jednej sprawie: obietnica dana jego ojcu i dziadkowi przechodzi teraz wprost na Jakuba. „Drabinę", którą Jakub ogląda w widzeniu, należałoby raczej pojmować jako główne schody lub rampę prowadzącą na szczyt wieży-świątyni, czyli *zikkurat*. Mezopotamskie zikkuraty były sztucznymi górami, które łączyły niebieską rzeczywistość Boga z ziemią. Na szczycie zikkuratu znajdował się mały dom gościnny dla bóstwa, ale główna świątynia, jako miejsce publicznego kultu, znajdowała się w podstawie wieży. Nazwa „Betel", którą Jakub nadał temu miejscu, znaczy „dom Boga" i doskonale odpowiada głównej świątyni zikkurat. Jednakże dla mieszkańców Kanaanu i starożytnego Izraela takie święte miejsce mogła z powodzeniem reprezentować stela, czyli pamiątkowy kamień. Przyrzeczenie składania w ofierze dziesięciny odzwierciedla praktykę, która była związana z późniejszą świątynią w Betel i o której pisał prorok Amos (Am 4,4). W tradycji o przodkach Jakub był ściśle wiązany z Betel (np. Ozeasz, jedyny prorok Królestwa Północnego, jest również jedynym prorokiem, który wspomina o dziejach Jakuba; por. Oz 12,3-4.13 oraz komentarz poniżej do Rdz 35,1-15).

29,1-30,24: Jakub zakłada rodzinę, służąc u Labana

Starotestamentowe listy dwunastu pokoleń

Należy zwrócić uwagę na różnice między poszczególnymi listami synów Jakuba lub wywodzących się od nich nazw pokoleń. Jeżeli lista zawiera imiona Efraima i Manassesa, to pojawiają się na niej Józef (ich ojciec, Rdz 48)) oraz Lewi (który zostaje pokoleniem bez ziemi).

Rdz 29-31	*Lb 1*	*Lb 26*	*Joz 13-19*
Ruben	Ruben	Ruben	Ruben
Symeon	Symeon	Symeon	Gad
Lewi	Juda	Gad	Juda
Juda	Issachar	Juda	*Efraim*
Dan	Zabulon	Issachar	*Manasses*
Neftali	*Efraim*	Zabulon	Beniamin
Gad	*Manasses*	*Józef*	Symeon
Aser	Beniamin	Beniamin	Zabulon
Issachar	Dan	Dan	Issachar
Zabulon	Aser	Aser	Aser
Józef	Gad	Neftali	Neftali
Beniamin	Neftali	*Lewi*	Dan

Spory o dziedzictwo między Ezawem a Jakubem ustępują teraz przed nową serią opowiadań o konfliktach Jakuba z jego aramejskimi krewnymi. Pokonywanie przez Jakuba poważnych osobistych i rodzinnych

przeszkód, jakie stwarza nieufny i podstępny wuj, stanowi kontekst opowiadania, ale jego treść skupia uwagę na żonach i dzieciach Jakuba, które wkrótce staną się dla niego namacalnym znakiem błogosławieństwa Bożego i zostaną założycielami dwunastu pokoleń izraelskich i podstawą narodowej tożsamości Izraela.

1) Wiersze 1-14 odsłaniają wstępną scenę, w której między Labanem a jego siostrzeńcem wszystko układa się pomyślnie. Tryb życia rodziny Labana jest znany: Laban i jego ród to pasterze i wędrowni półnomadzi. Scena z Rachelą u studni bardzo przypomina wcześniejsze, zakończone powodzeniem odnalezienie Rebeki przez sługę Abrahama. Tym razem miłość Jakuba od pierwszego wejrzenia oznacza początek konfliktu między gałęziami tej samej rodziny, a rozstanie Jakuba z Labanem (31,54) będzie oznaczało zerwanie związków Izraelitów z ich mezopotamskimi korzeniami.

2) Wiersze 15-30 zwięźle przedstawiają miłość Jakuba do Racheli, podstępną zamianę sióstr przez Labana, zgodę Jakuba na tygodniowe opóźnienie zaproponowane przez jego wuja i wreszcie poślubienie Racheli – wszystko za cenę służby u wuja przez czternaście lat. Izraelscy autorzy w pełni zdawali sobie sprawę z humorystycznych aspektów tej tragicznej sytuacji, ale byli również żywo zainteresowani faktem, że cały ich naród przypuszczalnie wywodził się od tych dwóch sióstr i ich dwóch niewolnic. Chociaż Kpł 18,18 zakazuje mężczyźnie poślubić dwie siostry, autorzy wiedzą, że tego rodzaju prawa nie odnosiły się do wielkich przodków w dawnych czasach. Co więcej, w scenie podstępu wobec Jakuba i wzięcia przezeń starszej córki za młodszą każdy musiał dostrzegać odpłatę Bożą, ponieważ jego własny podstęp obrócił się przeciwko niemu.

3) 29,21-35 oraz 30,1-24 prowadzą do centralnego punktu opowiadania o Jakubie: narodzin jedenastu synów i córki (dwunasty syn pojawi się w 35,16-19). Opis każdego z synów zawiera w sobie pewną dozę humoru z racji dwuznaczności lub gry słów, związanych z nadanymi im przez matkę imionami. Istota owej gry słów polega na tym, iż dokładnie wskazuje ona na prawdziwą matkę, a tym samym wskazuje na różne wzajemne związki między pokoleniami. Chociaż nie potrafimy ustalić z całą pewnością początków każdego z dwunastu pokoleń, to jednak rodzaj genealogicznych różnic między czterema matkami zwraca uwagę, że jakkolwiek całą dwunastkę określa się mianem „synów Izraela", nie wszyscy mają takie samo pochodzenie. Późniejsze listy dwunastu pokoleń rzadko zgadzają się w kwestii, które pokolenia były pierwotne, czyli w kwestii kolejności ich powstania.

To żywe opowiadanie podejmuje temat niepłodnych żon, tak ważny już w opowiadaniach o Sarze i Rebece, oraz kwestię współzawodnictwa dwóch sióstr w rodzeniu dzieci Jakubowi. Księga Rodzaju stale wskazuje na początkową niepłodność, aby podkreślić, że poczęte w końcu dzieci są darem Bożym i że spłynęło na nie błogosławieństwo szczególnego przeznaczenia. Cały dramat osiąga punkt kulminacyjny w 30,22, gdy Bóg w końcu przypomina sobie o nadziejach Racheli (BT: „zlitował się i nad Rachelą") i rodzi się Józef. Kiedy Bóg „przypomina sobie" czy „pamięta", zaczynają się dziać wielkie wydarzenia (por. Rdz 8,1; Wj 2,23).

30,25-31,55: Walka Jakuba o odejście od Labana

Na podstawie Rdz 31,38 wiemy, że Jakub przebywał u Labana dwadzieścia lat. Ponieważ przez czternaście lat pracował za prawo do swoich dwóch żon, Lei i Racheli, wydarzenia opisane w tym nowym fragmencie dokonały się w ostatnich sześciu latach. Jest to pełen napięcia dramat w trzech aktach, w których Jakub odnosi zwycięstwo nad Labanem, walcząc jego własną bronią. Chociaż Laban wygrał ostatni spór, to jednak tym razem dzięki podstępowi Jakub otrzymuje swoją należność od Labana.

a) *Jakub zdobywa majątek Labana (30,25-43)*. Scena rozpoczyna się od rozmowy dwóch przebiegłych przeciwników, z których każdy dąży do uzyskania przewagi. Z jednej strony Laban myśli, że zdobył przewagę, ponieważ jego siostrzeniec nie ma w Mezopotamii żadnych praw jako wolny obywatel, mimo że sam jest gotów przyznać, iż sporo zawdzięcza Jakubowi. Z drugiej strony Jakub proponuje Labanowi coś, co musi się mu wydawać niezwykle korzystnym warunkiem pozwolenia swemu siostrzeńcowi na powrót do domu. Laban zatem usilnie stara się upewnić, że Jakub faktycznie otrzyma niewiele, jeżeli w formie zapłaty za służbę weźmie wyłącznie kozy i owce, które urodzą się cętkowane lub prążkowane. Laban pozostawia pod opieką Jakuba tylko białe owce i czarne kozy, tak by pojawienie się potomstwa cętkowanego, pstrego było wysoce nieprawdopodobne. Jakub ucieka się do praktyki magii sympatycznej, opartej na przekonaniu, że to, na co spojrzy osoba lub, jak w tym przypadku, zwierzę w chwili zapładniania, wywrze trwały wpływ na poczęty płód. Ponieważ zwierzęta w chwili parzenia się patrzyły na ostrugane patyki, jagnięta i koźlęta rodziły się w większości cętkowane i prążkowane. W rezultacie stada Labana ciągle się zmniejszały, a Jakuba powiększały.

b) *Jakub potajemnie ucieka (31,1-21)*. Teraz Bóg *nakazuje* Jakubowi powrót do Kanaanu. Dlatego wszystkiemu, co nastąpi, będzie towarzyszyło błogosławieństwo Boże. Jakub jednak podejmuje wszystkie nieodzowne legalne kroki, aby się upewnić, że jego rodzina świadomie decyduje się pójść z nim i dobrowolnie pragnie się uwolnić spod władzy Labana jako głowy rodu. Chcąc ułatwić im podjęcie decyzji, opowiada sen, w którym Bóg kierował wszystkimi jego poczynaniami, aby przypadła mu w udziale większa część stada Labana. Poza tym sen ten ma związek z obietnicą, jaką otrzymał od Boga w Betel (28,10-22). Niemniej jednak odchodzi potajemnie, żeby Laban nie zatrzymał go siłą.

c) *Jakub stawia czoło Labanowi (31,22-32,1)*. Jakub musiał posuwać się wolno z wielkim dobytkiem, tak że Laban dogonił go na ziemiach Gileadu, tuż przed wkroczeniem do rodzinnej ziemi. Dochodzi do drugiej rozmowy, która dorównuje pierwszemu ich pojedynkowi słownemu (30,25-43), zarówno jeśli chodzi o temperaturę, jak i wzajemne próby uzyskania przewagi. Wynik jednak zależy od woli Boga: Laban zostaje ostrzeżony, aby nie zatrzymywał Jakuba, a Jakub polega na wyraźnych znakach błogosławieństwa Bożego, okazanych zarówno Labanowi, jak i jemu i usprawiedliwiających jego odejście. Laban próbuje jeszcze raz zaszachować Jakuba, oskarżając go o kradzież *terapim* („bogów rodzinnych"), które wyglądały najprawdopodobniej jak niewielkie figurki o ludzkich kształtach i były używane w rytualnych wróżbach, w czasie których zwracano się do plemiennych bóstw opiekuńczych o radę przy rozstrzyganiu ważnych spraw rodzinnych. Jakub nie wie, że Rachela zabrała posążki, i przysięga, że zabije tego, u kogo je znajdzie. Mimo że Racheli udało się je ukryć, chociaż sam sposób, w jaki to zrobiła, jest nieco humorystyczny, przysięga Jakuba skazała ją na śmierć podczas narodzin dziecka – jest to kolejne oszustwo w życiu, w którym odpłata Boga dosięga każdego grzesznika. Scena ta prowokuje także Jakuba do przedstawienia całej listy oszustw, których się dopuścił Laban i które wyraźnie kontrastują z jego własną prawością i uczciwością, okazywanymi podczas dwudziestu lat służby u wuja. Spotkanie kończy się jednak szczęśliwie, a towarzyszy mu klasyczna ceremonia zawarcia przymierza, określającego warunki zgody, klątwy przeciwko każdemu, kto je pogwałci, oraz wzniesienie pamiątkowego kopca i postawienie kamienia. Nazwa tego miejsca wskazuje na miejsce kultu w Mispa w Gileadzie, gdzie w czasach starożytnych wspominano to spotkanie. Zwróćmy uwagę, że Bóg Abrahama jest także nazwany Bogiem jego brata Nachora (ojca Labana), ale Bóg Izaaka otrzymuje szczególny tytuł, a mianowicie „Ten, którego z bojaźnią czcił Izaak", który jest aluzją do dawniejszych przekazów, według których dzieje Izaaka i Abrahama pierwotnie wywodziły się z różnych kręgów tradycji i że ich rodzinni bogowie dopiero później zostali utożsamieni z JHWH.

32,2-33,20: Pojednanie Jakuba z Ezawem

Skoro tajemnica wybrania Jakuba na nosiciela obietnicy zaczęła się od podstępu i odsunięcia Ezawa, błogosławieństwo dopóty nie może być pewne, dopóki rana ta się nie zagoi i wszystko nie powróci do stanu *szalom*, tzn. pokoju i trwałej pomyślności obydwu stron. Podobnie jak wcześniejsza konfrontacja między Labanem a Jakubem, tak i ta składa się z trzech aktów.

a) *Jakub przygotowuje się do spotkania z Ezawem (32,2-24)*. Dramatyczne spotkanie z bratem rozpoczyna się wzmianką o wizji zastępu aniołów (32,2). Upewnia ona Jakuba, że Bóg czuwa nad jego wędrówką, a nazwa miejsca, *machanajim* („podwójny obóz"), daje wyraz strategii, polegającej na podzieleniu rodziny na dwa obozy w obawie przed możliwą zemstą Ezawa. Jakub występuje z inicjatywą pojednania, licząc na przebaczenie. Wyraźnie widać, że strach towarzyszący każdemu krokowi Jakuba wypływa ze świadomości dawnej winy, o czym świadczą starannie przygotowane dary dla brata. Jakub wykazuje się w tej scenie zarówno całym swoim sprytem, jak i męstwem, które okazał, idąc za głosem Boga usłyszanym w snach. Jego modlitwa w w.10-13 jest arcydziełem pobożności izraelskiej – przywołuje na pamięć miłość Boga do jego przodków, wspomina o danej mu obietnicy, uznaje swoją niegodność, daje wyraz pragnieniu przebaczenia i pewności, iż Bóg będzie z nim, a w końcu prosi Boga o pomoc w tym momencie.

b) *Jakub walczy z Bogiem (32,25-33)*. Nocne spotkanie z aniołem, a właściwie z Bogiem pod postacią nieznajomego, jest jedną z najmocniejszych scen w całym ST. Jakub zostaje poddany próbie, która w niczym nie przypomina ofiarowania Izaaka przez Abrahama w rozdz. 22. Próba podczas ciemnej nocy przypomina także pierwsze spotkanie Jakuba z Bogiem w Betel (rozdz. 28), w czasie którego Bóg ujawnił plany, jakie z nim wiąże. Ta krótka scena sygnalizuje początek nowego etapu w jego życiu i jest nasycona szczegółami, które miały głębokie znaczenie dla dawnego Izraela, ale zostały zapomniane przez późniejsze pokolenia. Centralną sprawą jest zmiana imienia, która nadaje nowy status Jakubowi – z bohatera cieszącego się względami Boga staje się ojcem narodu wybranego. Opowiadanie to zawiera w sobie wyraźne elementy starożytnego folkloru: Czy wyjaśnia ono, że nazwa *Penuel* znaczy „oblicze Boga"? A może wyjaśnia imię *Izrael* jako „walczący z Bogiem"? Czy może wyjaśnia zakaz spożywania ścięgna mięśnia udowego, ponieważ Jakub utykał? Czy też może jest to legenda o nocnych demonach, które tracą swą moc o wschodzie słońca? Wszystko to mogło wpłynąć na bogactwo opisu, ale ostatecznie opowiadanie stwierdza, że Jakub dostąpił zaszczytu zmagania się z Bogiem jako równy *partner*. Z walki tej wychodzi okaleczony, ale zwycięża, kiedy domaga się i otrzymuje błogosławieństwo nie tylko dla siebie, lecz również dla Izraela jako przyszłego narodu. Bóg ma przewagę, kiedy nie wyjawia Jakubowi swego imienia, żeby nie było nadużywane, ale Jakub dostępuje chwały zmagania się z Bogiem i przejścia tej próby z honorem. Cała ta scena jest zapowiedzią przymierza, które ma zostać zawarte na Synaju.

Budowa opowiadania o Jakubie (Rdz 27-35)

A EZAW I JAKUB Rdz 25,19-34 Rdz 27,1-46	A' EZAW I JAKUB Rdz 33,1-20 Rdz 28,1-9
B TEOFANIA Rdz 28,10-22	B' TEOFANIE Rdz 32,1-32 Rdz 35,1-15
C LABAN I JAKUB Rdz 29,1-30	C' LABAN I JAKUB Rdz 30,25-31,55

D DZIECI JAKUBA
Rdz 29,31-30,24

Uwaga: Inne teksty wpisane w wątki omawianego opowiadania:

Rdz 26	zamknięcie cyklu Izaaka
Rdz 34	Dina i Sychemici
Rdz 35,16-29	końcowa informacja o rodzinie

c) *Pojednanie (33,1-20)*. Wszystko dobre, co się dobrze kończy. Któż jednak mógł przewidzieć, że Ezaw przebaczy i zapomni? Pierwszym błogosławieństwem Bożym dla nowego człowieka o imieniu „Izrael" jest całkowite pojednanie ze skrzywdzonym bratem. Jakub nawet traktuje Ezawa tak, jak gdyby starszy brat naprawdę posiadał prawo pierworództwa, ale zgoda między nimi nie może przesłonić innego wyboru, jakiego ostatecznie dokonał Bóg. W rezultacie Jakub nalega, aby każdy udał się w swoją własną drogę, nawet w przeciwnych kierunkach – Ezaw do Edomu, na południe, a Jakub na zachód, by po zatrzymaniu się na jakiś czas w Sukkot powędrować dalej do Sychem, gdzie kiedyś zamieszkał Abraham. Tam Jakub kupuje kawał pola, buduje ołtarz i nazywa tę ziemię własnością JHWH, podobnie jak uczynił to przed nim Abraham.

34,1-31: Dina i Sychem

Powrót Jakuba do Kanaanu oznacza szczytowy moment w historii obietnicy, której początkiem było powołanie Abrahama (12,1). „Izrael" miał liczne potomstwo i wziął w posiadanie ziemię. Opowiadania w rozdz. 34-50 nie stawiają już wprost pytania, *czy* obietnica może się spełnić, ale *jak* należy żyć teraz, kiedy się spełniła.

Do pierwszej próby dochodzi między Izraelem a kananejskimi mieszkańcami Sychem. Samo opowiadanie zawiera powtórzenia i niezgodności (czy Chamor i jego syn Sychem przemawiają w imieniu miasta?), co wskazywałoby na wykorzystanie starszych źródeł. Pierwotnie była to niezależna legenda, ponieważ, chronologicznie rzecz biorąc, Dina była zbyt młoda, by mogła zawrzeć związek małżeński, jeżeli weźmiemy pod uwagę wiek podany w 30,21. Rola Jakuba jest do tego stopnia bierna, że uczeni zastanawiają się, czy nie włączono go w tok opowiadania dopiero po jakimś czasie.

Opowiadanie to zostało jednak włączone do cyklu Jakuba z dwóch powodów. Pierwszy ma wskazywać na niebezpieczeństwa grożące narodowi wybranemu z powodu małżeństw mieszanych z Kananejkami. Mimo poetyckiego przedstawienia miłości Sychema do Diny, jej bracia stale podnoszą temat gwałtu. Sprawy nie zamyka nawet fakt, że cudzoziemcy poddają się obrzezaniu na znak przynależności do Izraela. Drugi powód ma wyjaśnić czytelnikowi, dlaczego Lewi i Symeon nie przetrwali jako pokolenia posiadające swoje ziemie – z powodu własnej przemocy! Lewi został później przeznaczony do pełnienia funkcji kapłańskich pośród pozostałych pokoleń, natomiast Symeon osiadł w końcu w dolnym Negebie i został wchłonięty przez pokolenie Judy. Cała ta scena ostrzega Izraelitów przed dwoma przeciwstawnymi niebezpieczeństwami – przed zbytnim uleganiem wpływom kultury kananejskiej oraz przed nadmiernym gwałtem wobec członków społeczności Kananejczyków, którzy ciągle mieszkają pośród Izraela.

35,1-29: Jakub w Ziemi Obiecanej

Między końcem historii o Jakubie a początkiem opowiadania o Józefie autorzy umieścili kilka ważnych informacji, które uzupełniają obraz działania Bożego do tego momentu oraz przygotowują do następnego etapu, który rozegra się w Egipcie.

a) *Jakub powraca do Betel* (35,1-15). W rozdz. 34 synowie Jakuba narazili się na utratę w przyszłości błogosławieństwa w kraju Kanaan, dokonując strasznego gwałtu na mieszkańcach Sychem. Jakub zarządza obrzęd oczyszczenia, który obejmuje odrzucenie wszelkich bożków oraz ślubowanie wierności wyłącznie samemu JHWH, a następnie opuszcza na stałe Sychem i powraca do miejsca swego widzenia, do Betel. Jakub przez całe życie zachowuje szczególne związki z Betel. Bez wątpienia Królestwo Północne, Izrael, uważało Jakuba za swego szczególnego przodka, któremu oddawano cześć w centralnym ośrodku kultu religijnego w Betel, kiedy Jeroboam I powołał go do życia jako sanktuarium mające rywalizować z Jerozolimą (1 Krl 12,29). Czyżby tylko zbiegiem okoliczności było przeniesienie się przez Jeroboama z Sychem do Betel i odbudowanie ołtarza w Penuel (1 Krl 12,25-33)? Legenda zawarta w w. 1-8 być może odgrywała główną rolę podczas uroczystości liturgicznych w Betel aż do czasu upadku Królestwa Północnego w 722 r. Scenę tę zamyka jednak w w. 9-15 streszczenie ze źródła P o powołaniu Jakuba na przodka zarówno Judy, jak i północnego Izraela. Jest ono echem i powtórzeniem prawie identycznych obietnic Boga w 28, 13-15 oraz zmiany imienia i powołania w 32,28, zazwyczaj przypisywanych starszym tradycjom J i E.

b) *Narodziny Beniamina i śmierć Racheli* (35,16-20). Musi się jeszcze urodzić ostatni syn, Beniamin. Podobnie jak Józef, jest on dzieckiem Racheli, umiłowanej żony Jakuba, i będzie zajmował szczególne miejsce w sercu swego ojca. Jego narodzinom towarzyszy jednak tragedia, ponieważ Rachela musi w tym opowiadaniu umrzeć, a jej śmierć jest następstwem kradzieży bożków ojca oraz bezwiednej obietnicy Jakuba, że sprawcę tego czynu czeka śmierć. Jakub zmienia imię swego nowo narodzonego dziecka z Benoni („syn mojej boleści") na Beniamin („syn prawicy"), tzn. dziecko, które będzie cieszyć się szczególnymi względami.

c) *Uwagi końcowe* (35,21-29). Końcowe wiersze przedstawiają listy dwunastu synów w taki sposób, aby podkreślić ich wspólne dziedzictwo aramejskie i zarazem odrębność ich matek. Krótka, fałszywie brzmiąca uwaga o złym postępku Rubena została wtrącona, aby przygotować nas na klątwę, którą rzuci na niego w swej ostatniej woli Jakub (49,3-4). Wreszcie, przy śmierci Izaaka są obecni obydwaj synowie, którzy pochowają go w grobie rodzinnym – znak, że ich początkowy konflikt (25,23) kończy się ostatecznie pokojem, z tym że Jakub jest tym, kto obejmuje spuściznę po swoim ojcu.

36,1-43: Dziedzictwo Ezawa

Chociaż Ezaw w poprzednich opowiadaniach był postacią zagadkową, przedstawianą po części jako głupiec, po części jako gwałtownik, w końcu jako ten, którego miejsce w obiecanym dziedzictwie zajął jego brat, to jednak nie był traktowany jako człowiek zły i często ze współczuciem śledziliśmy jego niefortunne losy. Końcową uwagę w cyklu Jakuba możemy uważać za rehabilitację Ezawa – zapewnienie, że chociaż wybór Izraela przez Boga nie zawsze respektował obowiązujące w świecie prawa dziedziczenia oraz polityczne hierarchie władzy, to jednak Bóg nie odmawiał swego błogosławieństwa ościennym narodom. Sześć fragmentarycznych i niejasnych list królów Edomu oraz drzew rodowych zestawiono w taki sposób, aby czytelnik odniósł wrażenie, iż Edom jest także wielkim narodem, który cieszy się własnym błogosławieństwem i który się ukształtował przed powstaniem królestwa Izraela (por. w. 31).

Historyczne pokolenia w Księdze Rodzaju

Z literackiego punktu widzenia Księga Rodzaju dzieli się na dziesięć części wyznaczonych przez szczegółowe listy przodków, z których każda rozpoczyna się od słów: „Oto są pokolenia" (*toledot*; BT: „dzieje", „rodowód", „potomstwo", „potomkowie"):

2,1	dzieje dni stworzenia
5,1	potomkowie Adama
6,9	rodzina Noego
10,1	potomstwo synów Noego
11,10	potomkowie Sema
11,27	rodzina Teracha
25,12	potomkowie Izmaela
25,19	rodzina Izaaka
36,1	rodzina Ezawa
37,2	rodzina Józefa

37,1-50,26: Cykl Józefa

Czwarty i ostatni wielki cykl tradycji w Księdze Rodzaju koncentruje się na postaci Józefa, jedenastego syna Jakuba i prawnuka Abrahama. Pod względem stylu i treści cykl ten różni się wyraźnie od wszystkich poprzednich. Niewiele jest w nim pojedynczych sag lub legend, jeśli w ogóle są, które krążyły w sposób niezależny lub były częścią repertuaru poszczególnych miejsc kultu. Zamiast tego mamy jednolite opowiadanie, w którym każdy epizod jest ważny z punktu widzenia następnego epizodu. Z tego względu cały blok od 37,1 do 47,27 (z wyjątkiem dwóch wstawek: 38,1-30 i 46,1-27) często nazywano pierwszą powieścią świata. Jej akcja rozpoczyna się od snów Józefa, następnie, dopóki sny nie okażą się prawdziwe, trzyma czytelnika w wielkiej niepewności. Uczeni mogą odkrywać ślady pierwotnych elementów opowiadania w pisanych źródłach J lub E, ale za nimi musi się jeszcze kryć jakaś wcześniejsza, pasjonująca opowieść o bohaterze, który doszedł do wielkiej władzy w Egipcie mimo swego niskiego pochodzenia semickiego. Opowiadanie biblijne zawiera liczne aluzje literackie do egipskich materiałów narracyjnych, a także sporo szczegółowych odniesień historycznych do egipskich obyczajów, słów i zachowań. A zatem jakaś bardzo wczesna wersja owej opowieści o semickim bohaterze musiała poprzedzić wykorzystanie jej przez Izraelitów. Prawdopodobnie izraelskie koła religijne,

związane z Józefowymi pokoleniami Efraima i Manassesa zamieszkałymi na terenach Sychem-Betel, dokonały przeróbki opowieści, czyniąc jej bohaterem Józefa.

Opowiadanie w swej postaci pisemnej jest stylistycznie najbliższe wielkiej epopei o królestwie Dawida w 2 Sm 9-20 oraz w 1 Krl 1-2 i podobnie jak ją można jego wersje J i E również datować na okres wczesnego królestwa, a obecny ostateczny i doskonały kształt tego arcydzieła literackiego wiązać z przedwygnaniową Judą (VII w. przed Chr.). Opowiadanie to włączono zapewne do cyklu o wielkich przodkach, by powiązać dzieje przodków Izraela w samym Kanaanie i na terenach ościennych, a tym samym wytłumaczyć, dlaczego Izraelici w czasach, o których mówi Księga Wyjścia, przebywają w niewoli egipskiej. Opowiadanie zostało związane z dziejami rodziny Jakuba w 37,1 i doprowadzone do końcowych poczynań tego wielkiego patriarchy w rozdz. 46-50.

Teologiczne przesłanie tego opowiadania jest kontynuacją głównych tematów z wcześniejszych rozdziałów Księgi Rodzaju, takich jak Boża obietnica opieki nad przywódcą, który zaufał JHWH, czy też tajemne drogi sprawowania rządów przez Boga, które często obracają wniwecz ludzkie oczekiwania. Wcześniejsze tematy, skupione na idei zapewnienia potomstwa oraz na prawie do ziemi, schodzą jednak na plan dalszy, by w końcu po prostu zniknąć z opowiadania. Zamiast tego opowiadanie kładzie nacisk na ukryte sposoby kierowania przez Boga losami Józefa, na znaczenie snów w poznaniu przyszłości oraz na opatrznościowe rządy Boga nad światem. Tematy te są dobrze znane tradycji mądrościowej (por. Prz 10,21; 22,29; 25,11; Syr 8,8 i in.) i jest prawdopodobne, że mędrcy z czasów panowania Ezechiasza lub nawet z okresu późniejszego mieli poważny udział w ostatecznym opracowaniu tej części Księgi Rodzaju. Z całą pewnością ostatnim redaktorom chodziło o przekonanie czytelnika, że Bóg nigdy nie objawił Józefowi niczego *wprost*, a więc w przeciwieństwie do tego, czego doświadczali jego przodkowie. Proponują mu nowy sposób odnoszenia się do Boga, który bliższy jest ich własnemu zwykłemu doświadczeniu modlitwy i nadziei, a więc taki, dzięki któremu mogli się zwracać do Boga bardzo bezpośrednio.

37,1-36: Józef i zdrada jego braci

Nowe opowiadanie o Józefie otwiera dziesiąta i ostatnia wzmianka o *toledot*, wprowadzona przez redaktorów z kręgów kapłańskich w 37,2. Rozdział składa się z serii krótkich i złowieszczych scen prowadzących do nieszczęścia Józefa. Strach przed tym, co ma nastąpić, łagodzi jedynie wzmianka, że dwa sny młodzieńca dają nadzieję na lepszą przyszłość. Konflikty rodzinne były stałym elementem wszystkich opowiadań o przodkach, począwszy od rozdz. 12, ale z psychologicznego punktu widzenia tego rodzaju zuchwałe sny o władzy nad starszym rodzeństwem są wystarczająco mocną podstawą do powstania głębokiej urazy, a nawet wrogości. Tę wrogość mogło jeszcze zwiększać wyraźne faworyzowanie Józefa przez ojca. Młodzieńcza chełpliwość Józefa wkrótce skłoni jego braci do snucia zbrodniczych myśli, fatalnej cechy, ujawnionej już w rozdz. 34. Z dala od ochrony zapewnionej mu przez ojca, dumnie obnoszący się ze swą specjalną szatą („z długimi rękawami”? lub „pokrytą złotymi ozdobami”?), wpada Józef w zastawioną przez braci pułapkę. Mało stanowcze próby Rubena i Judy, by przeszkodzić najgorszemu, odnoszą pewien skutek, ale zarazem pojawiają się, jak się wydaje, dwa sprzeczne rozwiązania zaistniałej sytuacji: w w. 26-27 bracia sprzedają Józefa Izmaelitom udającym się do Egiptu; w w. 28 kupcy madianiccy – jak się zdaje – znajdują go w studni i zabierają z sobą, aby sprzedać jako niewolnika. Według krytyki źródeł te drobne różnice wskazują na obecność starszych źródeł: tradycja E nazywa ojca Jakubem, mówi o próbie ocalenia Józefa przez Rubena, zna kupców madianickich i utrzymuje, że chłopiec został sprzedany Potifarowi; w tradycji J ojciec nosi imię Izrael, wybawcą jest Juda, kupcami Izmaelici, nabywca zaś to bliżej nieokreślony „wysoki urzędnik faraona”. Rozbieżności tekstów są jednak niewielkie i redaktorzy zwykle starali się je uzgodnić, np. wtedy gdy chcąc usunąć niezgodność, dodali w w. 28, że Madianici sprzedali Józefa Izmaelitom.

W końcu bracia okłamują ojca, opowiadając mu zmyśloną opowieść o losie Józefa. I znowu oszustwo powróciło, by prześladować Jakuba.

38,1-30: Juda i Tamar

Dramatyczne dzieje Józefa przerywa opowiadanie o powstaniu rodu Judy, pozostawiając nas na chwilę w niepewności co do przyszłych losów chłopca w Egipcie. Żaden współczesny powieściopisarz nie przerwałby w ten sposób dobrze rozwijającej się akcji, ale musimy wziąć pod uwagę odmienną logikę autorów starożytnych oraz szerszy cel Księgi Rodzaju, dążącej do wyjaśnienia zróżnicowanych początków Izraela, z których żaden nie ma większego znaczenia niż dziedzictwo pokolenia Judy. Z dramatycznego punktu widzenia opowiadanie znalazło się w tym miejscu dlatego, że w poprzednim rozdziale pojawiła się wzmianka o podjętych przez Judę próbach ratowania Józefa, oraz dlatego, że skutki kłamstwa odegrały równie wielką rolę w dziejach Judy, jak i w dziejach wielkich rywali, pokoleń Józefa (Efraima i Manassesa) w Królestwie Północnym.

Akcja rozwija się wokół prawnego warunku, że jeśli mężczyzna umiera, nie pozostawiając po sobie dzieci, szczególnie syna, to brat lub inny bliski męski krewny ma obowiązek poczęcia dziecka z wdową. Dziecko takie będzie nosiło imię zmarłego brata i stanie się jego dziedzicem. Prawo to, później zarzucone, znane jest jako „małżeństwo lewirackie" (por. Pwt 25,5-8). A zatem gdy umiera Er, syn Judy, a Onan, jego brat, nie chce spełnić obowiązku wobec wdowy, Bóg dopuszcza również do jego śmierci. Juda słusznie przypuszcza, że na Tamar ciąży jakaś klątwa, i nie pozwala swemu trzeciemu i ostatniemu synowi, by ją poślubił, obawiając się także jego śmierci. Tamar oszukuje Judę, udając sakralną nierządnicę. Kiedy Juda zbliża się do niej, Tamar poczyna bliźnięta i odchodzi po cichu z sygnetem z pieczęcią oraz laską jako zastawem zapłaty. Kiedy prawda wychodzi na jaw, zostaje oczywiście usprawiedliwiona, a Juda uznaje jej dzieci za swoje.

Celem tego opowiadania jest, po pierwsze, ukazanie, jak to się stało, że pokolenie Judy przez swoje dwie główne gałęzie, rody Peresa i Zeracha, ma powiązania kananejskie, a po drugie, w jaki sposób patriarcha Juda okazał się sprawiedliwy, podobnie jak sprawiedliwa była wielka antenatka, matka Tamar. Juda jest teraz właściwie przygotowany do otrzymania błogosławieństwa, które uzyska w 49,9-12, kiedy „laska", wzmiankowana w 38,18, nagle staje się znakiem władzy królewskiej.

39,1-23: Józef i żona Potifara

Los skazał Józefa na niewolnictwo, ale kiedy autorzy na początku i końcu tego epizodu mówią, że „Pan był z nim" (w. 2-3 i 23), podkreślają, iż mimo wszystko Bóg się nim opiekuje. Fabuła nawiązuje do starej egipskiej opowieści ludowej o próbie uwiedzenia przez żonę młodszego brata swego męża. Historię tę można znaleźć w *Opowieści o dwóch braciach* (ANET 23-25). Według wersji przedstawionej w Księdze Rodzaju Józef do tego stopnia sprawuje się dobrze jako niewolnik, że pan czyni go zarządcą swego domu. Kiedy staje się przedmiotem pożądania żony urzędnika, dowodzi swej prawości, odrzucając ze wstrętem cudzołóstwo, czego z całą bezwzględnością wymagało Prawo (Wj 20,14; Kpł 18,20; Pwt 22,22), i okazując w ten sposób pełną lojalność wobec swego pana. Kiedy jednak zostaje oskarżony przez odrzuconą kobietę, jego los zdaje się przesądzony. Nawet jednak w tym momencie Bóg go nie opuszcza. Potifar skazuje go na więzienie, zamiast na śmierć. Bóg zaś okazuje mu ponownie miłosierdzie i Józef zdobywa znaczącą pozycję w więzieniu. Pięciokrotnie (w BT dwukrotnie) w tej krótkiej scenie Józef został nazwany „Hebrajczykiem", imieniem stosowanym normalnie w Biblii tylko wtedy, gdy porównywano Izraelitów z cudzoziemcami. Występuje ono w tym sensie w takich scenach z cudzoziemcami, jak opisane w Wj 1-10 i 1 Sm 1-12. Na ogół naród wybrany określał sam siebie mianem „dzieci Izraela".

40,1-23: Józef w więzieniu królewskim

Następna scena ściśle się wiąże z poprzednią. Józef zostaje wtrącony do więzienia *królewskiego*, nad którym pieczę sprawuje Potifar. Tam też spotyka się z podczaszym i z nadwornym piekarzem samego faraona. Rozmowa, jaką toczą między sobą na temat znaczenia snów, jest wspaniałą mieszaniną patosu i humoru. W zdolności Józefa do interpretowania snów dotyczących przyszłości od razu można dostrzec opatrznościową rękę Boga. Problem teologiczny został postawiony w w. 8: sam Bóg udziela zdolności rozumienia znaków odnoszących się do przyszłości. Samo wyjaśnienie wydaje się dość proste, nawet jeśli nie znamy żadnych zasad, jakimi w celu wyjaśnienia konkretnych obrazów kierowano się w starożytności w analizie snów. Podstawową zasadą w tym przypadku jest gra słów w wyrażeniu „podnieść głowę" (BT: „ściąć głowę"). W przypadku podczaszego Józef sądzi, że faraon podniesie opuszczoną głowę człowieka, by mógł on śmiało spojrzeć w twarz króla; jeżeli zaś chodzi o nadwornego piekarza, to słowa te znaczą, iż jego głowa zostanie podniesiona z ramion. Wszystko przebiegło tak, jak przepowiedział Józef. Płynie z tego nauka, że sny są znakami, dzięki którym można poznać wolę Boga, ale rozum ludzki nie jest w stanie ich odczytać bez specjalnego natchnienia Bożego. W każdym przypadku Bóg dzięki nim przygotowuje nas na to, co ma nastąpić. Na końcu jednak tego epizodu pojawia się przeszkoda. Podczaszy nie czyni nic, by pomóc Józefowi.

41,1-57: Józef na służbie faraona

Akcja nabiera rumieńców. Kiedy faraon dręczy się snami o przyszłości, przywrócony do łask podczaszy przypomina sobie nagle o zdolnościach Józefa. Możliwość objaśnienia snów króla stwarza wprawdzie sposobność do uzyskania łaski królewskiej, ale zarazem grozi narażeniem się na poważne niebezpieczeństwo. Błędna interpretacja, a nawet poprawne, ale niepomyślne objaśnienie przyszłości mogło oznaczać śmierć. Jak w innych przypadkach, opowiadanie wykorzystuje starszą egipską opowieść o siedmiu latach tłustych i siedmiu latach chudych (ANET 31), ale przerabia ją tak, by Izrael mógł wyciągnąć z niej dla siebie naukę, która kryje się

w powtarzanym zapewnieniu, że wszystko zależy od Boga (41,16.28.32); według najlepszych tradycji sag egipskich i izraelskich Józef swoim obszernym wyjaśnieniem dowiódł nie tylko własnej dalekowzroczności, lecz okazał się godnym zaufania i kompetentnym doradcą w sprawach polityki królewskiej. Król do tego stopnia przejął się słowami Józefa, że przekazał mu pełnię władzy, aby mógł zrealizować nakreśloną przez siebie wizję – z pewnością ku osłupieniu członków królewskiego dworu. W scenie tej Józef ucieleśnia podstawowe ideały mędrca: jest oszczędny w słowach, spokojny, obca mu jest zapalczywość, potrafi planować i realizować politykę państwową. „Duch" spoczął na Józefie i nawet faraon uznaje moc jego Boga (w. 38-39). Józef został wyposażony w symbole urzędu wielkiego rządcy (premiera). O urzędzie tym sporo wiemy ze źródeł egipskich, a przedstawiony tu jego opis jest prawdziwy. Niewykluczone, że drobne szczegóły mogą wskazywać na panowanie Hyksosów w Egipcie między XVIII a XVI w. przed Chr., ale nie musi tak być, ponieważ znajomość spraw egipskich była dość powszechna np. w czasach Salomona. Niemniej jednak wiele przemawia za usytuowaniem opowiadania w czasach, kiedy semiccy najeźdźcy, zwani Hyksosami („obcy" lub „koczowniczy" królowie), panowali w Egipcie i kiedy nawet nisko urodzony Semita mógł mieć nadzieję na dojście do władzy.

42,1-38: Pierwszy przyjazd braci do Egiptu

Chwilowo przenosimy uwagę z Józefa na rodzinę Jakuba. Podobnie jak kiedyś głód zaprowadził Abrahama do Egiptu, tak teraz prowadzi tam braci Józefa. Scena ich pierwszego spotkania z wielkim rządcą Egiptu, który okazał tak wiele mądrości i zapobiegliwości, kryje w sobie zapowiedź zmiany, gdy Józef rozpoznaje braci i postanawia poddać ich próbie. Istota dramatu polega na tym, że to on panuje nad sytuacją, ponieważ wie to, czego oni nie wiedzą. Strój i zachowanie świadczyły, że stał się w pełni Egipcjaninem, nic też nie wskazywało na jego hebrajskie pochodzenie. Natomiast strach odczuwany przez braci nie pozwalał im nawet domyślać się prawdy. Już na podstawie 41,45 wiemy, że Józefowi nadano egipskie imię, a kiedy w 41,51 dla swego pierworodnego syna wybiera imię Manasses, można by sądzić, iż pozostawił już za sobą swoją kananejską przeszłość. Jednakże geniusz narratora polega na tym, że w każdym momencie doskonale zdajemy sobie sprawę, iż Józef niczego nie zapomniał i odczuwa głęboką tęsknotę za rodziną wbrew wszystkiemu, co od niej doznał.

Ruben ponownie jawi się jako człowiek wrażliwy, uznając zarówno winę, która ciąży na nich za sprzedanie Józefa, jak i mówiąc o smutku swego ojca. W rezultacie Józef łagodzi próbę i zatrzymuje jako zakładnika tylko Symeona, drugiego z najstarszych braci, nagradzając w ten sposób wysiłki Rubena. Pozostałym braciom pozwala wrócić do domu. Dodatkową próbą ma być sprowadzenie Beniamina. Czy potraktują drugiego syna Racheli równie źle, jak obeszli się z Józefem? Rozdział kończy się wzmianką, że Jakub zostaje poinformowany o wszystkim, ale odrzuca żądanie, co oczywiście powoduje wzrost dramatycznego napięcia. Dość dziwne się wydaje, że nikt nie troszczy się o los uwięzionego Symeona.

43,1-34: Druga podróż do Egiptu

W tej nowej scenie Juda jeszcze raz występuje przed Jakubem w imieniu swych braci. Rozdziały 43-45 mogą być odbiciem wersji J opowiadania. Wydaje się, że brak w nich w ogóle świadomości, że Symeon znajduje się w więzieniu, a jedynym powodem powrotu do Egiptu jest wielki głód. Jakub ujawnia w tej scenie sporo ze swej dawnej przebiegłości, gdy liczy na to, że, obdarowując rządcę, pozyska jego względy, podobnie jak kiedyś pozyskał darami swego brata Ezawa. Dalszy dość zawiły opis spotkania w pałacu Józefa świadczy o wielkich umiejętnościach narratora. Każdy ruch budzi w braciach lęk, że Józef coś przed nimi ukrywa, aby ich złapać w pułapkę. Scena, w której Józef po raz pierwszy spojrzał na młodszego brata, przemawia ze szczególną siłą. Stopniowo nawet bracia zaczynają dostrzegać, że z jakiegoś powodu rządca okazuje im życzliwość ze względu na Beniamina.

44,1-34: Ostatnia próba

Potrzebna jest jednak ostatnia próba, aby się przekonać, jak głęboka jest skrucha braci. Teraz są już w pełni przeświadczeni, że ich nieszczęścia są karą za zło wyrządzone Józefowi. Józef wie o tym, ale chce zobaczyć, jak potraktują Beniamina, kolejne faworyzowane dziecko, jeżeli okaże mu się szczególne względy. Czy znowu zapłonie w nich zazdrość? Czy skorzystają z okazji, aby się pozbyć chłopca, jeżeli srogi rządca daruje im w zamian wolność? Próba wiąże się z poważnym oskarżeniem. Kradzież to jedna sprawa, ale zabranie urzędowego pucharu wróżebnego, który służy rządcy do odczytywania woli bogów, to zupełnie inna kwestia. Właściwym wyrokiem może być tylko śmierć. Jednakże egipski przełożony domu Józefa z naciskiem podkreśla, że rządca jest łaskawy i tego, kto zawinił, uczyni jedynie niewolnikiem. Obietnica ta byłaby doskonałym pretekstem do pozostawienia Beniamina jego własnemu losowi, tym bardziej że kiedyś uspokoili swoje sumienia, sprzedając

Józefa miast go zabić. Przełożony domu Józefa zdaje się odgrywać w tym dramacie rolę tłumacza Boga. Tutaj, tak jak w 43,23, jest wyrazicielem współczucia Bożego, które kieruje wszystkimi poczynaniami Józefa. Juda jeszcze raz zabiera głos w imieniu braci. Sama długość jego mowy (w. 18-34) świadczy o jej wadze. W poruszający do głębi sposób wyraża miłość, jaką on i jego i bracia darzą Beniamina i swego ojca. Juda nie ubolewa ani nie przeprasza w tej mowie za sposób, w jaki potraktowali Józefa, ale uczynił to już częściowo Ruben, kiedy robił wymówkę swoim braciom w 42,21-22. Juda ponad wszelką wątpliwość dowodzi swojej szczerości, kiedy decyduje się zostać niewolnikiem zamiast Beniamina.

45,1-28: Pojednanie Józefa z braćmi

Pokorna prośba Judy potwierdzała przemianę, jaka dokonała się w sercach braci, i Józef nie był w stanie dłużej ukrywać swej woli pojednania się z nimi. Wstępna scena opisuje wzruszający moment, który zaskakuje braci. Wtedy Józef robi kolejny krok i oświadcza, że za wszystkim, co wydarzyło się im jako rodzinie, począwszy od kryzysu, którego opis rozpoczyna się w 37,1, kryje się zrządzenie Boże. Wiersze 4-8 zawierają teologiczną istotę całego cyklu Józefa. Józef przemawia jak prorok ogłaszający wyrok: „Nie smućcie się!" Następnie opisuje ukryty plan Boga, który urzeczywistniał się w każdym etapie ich dziejów: w okazaniu miłosierdzia Józefowi w jego ciężkich doświadczeniach, w doprowadzeniu braci do Egiptu, w sprawowaniu władzy w Egipcie – wszystko w celu ocalenia ich życia i dotrzymania obietnicy.

Bezzwłocznie akcja kieruje się w stronę Jakuba. Józef wydaje szczegółowe rozporządzenia dotyczące zaproszenia Jakuba do Egiptu, a faraon z iście królewską szczodrością je potwierdza. Do Kanaanu wyrusza niemal ceremonialny pochód, aby przynieść wiekowemu patriarsze dobre wieści. Jakuba trzeba przekonać, ale jego zgoda, kiedy raz została dana, jest ostateczna i prorocza. Jakub wierzy, jak przed nim uwierzył Abraham, i wyrusza ze swą rodziną do Egiptu.

Ziemia Goszen leżała we wschodniej delcie Nilu, najbliżej Kanaanu, i faraonowie często pozwalali grupom semickim przebywać w czasach głodu na jej obrzeżach. Wzmianka w w. 10, że pałac Józefa znajdował się w pobliżu tego miejsca, może w opowiadaniu nawiązywać do dawnej siedziby Hyksosów, ponieważ ich stolica Awaris (Hatwarit) znajdowała się w tej części delty, albo może po prostu implikować, że gromadzenie i rozdzielanie zboża wiązało się z koniecznością przebywania Józefa w pobliżu krajowych spichlerzy.

46,1-34: Triumfalny wjazd Jakuba do Egiptu

Główna uwaga ponownie kieruje się na Jakuba. Po wielu latach Bóg znowu zwraca się do niego wprost w widzeniu i nie tylko potwierdza swój zamysł, jaki się kryje za wyjazdem do Egiptu, ale zapowiada, że rodzina Jakuba powróci kiedyś do swojego kraju rodzinnego. Jest to redakcyjna wstawka, zapowiadająca dalsze dzieje, o których opowiada Pięcioksiąg. Opis triumfalnej podróży do Egiptu przerywa w w. 8-27 nieco pedantyczna próba wyliczenia potomków i wnuków Jakuba w taki sposób, aby ich pełna liczba wyniosła siedemdziesiąt osób. Może to być sztuczna próba zmierzająca do uzgodnienia tej liczby z liczbą podaną w Wj 1,5, ale wymaga sporych zabiegów. Jeżeli chodzi o liczbę siedemdziesięciu osób, por. także Pwt 10,22.

Podróż do Egiptu oraz spotkanie Jakuba z ukochanym synem Józefem zostały opisane w w. 28-34. Józef przekazuje członkom swej rodziny dokładne instrukcje, aby nie mówili faraonowi, że są pasterzami trzód, lecz by się przedstawili jako hodowcy trzód. Powód tego dziwnego nakazu nie jest całkiem jasny, skoro wkrótce, podczas spotkania z faraonem, bracia Józefa wyraźnie mówią, że są pasterzami trzód (47,3). Być może za nakazem tym kryje się gra słów między ich rolą jako pasterzy a znienawidzoną nazwą Hyksosów tyranów, która znaczy tyle co „pasterze-nomadzi" lub „cudzoziemcy".

47,1-31: Jakub i Józef w Egipcie

Rozdział ten stanowi zamknięcie wielkiej przygody, która rozpoczęła się w rozdz. 37 i osiągnęła swój kres teraz, kiedy ojciec i bracia pokłonili się Józefowi, zgodnie z tym, co zapowiedziały kiedyś jego sny. Pozostałe trzy rozdziały można uważać za dodatki, które należą do tradycji o Jakubie i Józefie, ale wykraczają poza fabułę kunsztownego opowiadania. Na to końcowe zaś streszczenie w rozdz. 47 składają się trzy akty: 1-12, 13-26 i 27-31.

Wiersze 1-12 opisują spotkanie dwóch wielkich przywódców. Jeden rządzi największym imperium światowym, drugi jest nosicielem błogosławieństwa Bożego. Faraon postępuje w sposób łaskawy i wspaniałomyślny, stosowny dla pana dóbr tego świata. Jakub, choć bogaty na sposób właściwy nomadom, przedstawia sobą obraz życia wypełnionego trudem, pozbawionego trwałego domu i zbyt krótkiego mimo podeszłego wieku. Słowa Jakuba, wypowiadane wobec króla dobroczyńcy, mogą wydawać się zaskakujące, ale

w istocie chodziło o poinformowanie czytelnika, że Izrael nie będzie przebywał w Egipcie na stałe, a czas pobytu na pustyni ciągle jest jeszcze przed nim. Ironia polega na tym, że to Jakub błogosławi faraona, a nie faraon Jakuba. W tym również kryje się zapowiedź: Izrael zatriumfuje nad Egiptem już w kilku następnych rozdziałach, kiedy Bóg uwolni go spod władzy innego faraona.

Wiersze 13-26, na zasadzie kontrastu, przedstawiają obraz przewidującego Józefa, który rządzi w Egipcie i umiejętnie umacnia władzę i chwałę faraona. Ogólnie rzecz biorąc, opowiadanie to jest wyrazem wiary Egipcjan, że cała ziemia Egiptu przynajmniej nominalnie należała do faraona. Dwudziestoprocentowy podatek nie był szczególnie wysoki jak na standardy starożytne, a o ludzie się mówi, że był szczerze wdzięczny Józefowi i faraonowi. Wdzięczność ta stanowi szczytowy wyraz mądrości Józefa, ostateczny dowód, że przez cały czas było z nim błogosławieństwo Boże.

Wiersze 27-31 w sposób uroczysty odnotowują fakt, że Jakub uważa Egipt za swój ostatni dom. W każdym razie mogło się wydawać, że Bóg pobłogosławił patriarchę wszystkimi owocami obietnicy – liczne były jego dzieci i wnuki, posiadał najlepsze ziemie uprawne, jakie kiedykolwiek znała jego rodzina, a jego syn stał się błogosławieństwem dla niego, dla Egiptu i innych ludów Bliskiego Wschodu dotkniętych głodem. Czyż nie spełnił się każdy punkt obietnicy, jaką Abraham otrzymał w 12,1-3? Tak, ale... to nie był plan Boga! Jakub, mądrzejszy o wieloletnie doświadczanie ukrytych sposobów działania Boga, nalega, aby Józef przysiągł, że zabierze jego ciało do Kanaanu, z którym naprawdę wiąże się obietnica. Powagę tego polecenia podkreśla fakt, że Jakub każe synowi położyć rękę pod swoje biodro, a więc złożyć taką samą uroczystą przysięgę, jakiej Abraham zażądał od swego służącego, którego wysłał do Mezopotamii, skąd miał sprowadzić żonę dla Izaaka (Rdz 24,2-9).

48,1-22: Błogosławieństwo dla synów Józefa

Jak gdyby nie wystarczała obietnica złożona przez Józefa pod koniec rozdz. 47, Jakub decyduje się na jeszcze bardziej dramatyczny akt mający na względzie przyszłość. Potwierdza prawo dwóch synów Józefa do ziemi Kanaan. Przyszłe znaczenie tych synów Józefa jako pokoleń w północnym Izraelu zostało potwierdzone przez sposób, w jaki udziela im błogosławieństwa – Efraim przewyższy swego starszego brata Manassesa. Z historycznego punktu widzenia pokolenie Efraima było ostatnią cząstką północnego Izraela w czasach Ozeasza (por. Oz 5,3.5.11.13 itd.). Błogosławieństwa Jakuba ignorują bogactwa Egiptu, obiecując płodność Kanaanu przyszłym pokoleniom Józefa. Jednakże potężne pokolenia Efraima i Manassesa chyba nigdy nie zaistniały w Ziemi Obiecanej jako jedno pokolenie „Józefa", ale odwoływały się do swojego przodka jak do nazwy ogólnej, która oznaczała wygasłe już między nimi związki. Rozdział 48 włącza te dwa pokolenia w sagę rodzinną, czyniąc z udzielonego im błogosławieństwa ostatni akt Jakuba. Fragment ten kończy się ponownym przypomnieniem Józefowi przez umierającego Jakuba, że to Sychem, a nie Egipt, był jego prawdziwym domem.

49,1-28: Jakub kieruje ostatnie słowa do swych synów

Poemat znajdujący się w tym rozdziale jest bardzo stary. Nawet jego hebrajszczyzna zawiera wiele archaicznych słów i sposobów ich użycia, które nie pojawiały się już w pismach późniejszych. Ponieważ poemat ten, poświęcony Judzie, został tu umieszczony, by zapowiedzieć panowanie Dawida, możemy go chyba datować na początki czasów królestwa (X w.), ale różne jego aforyzmy o poszczególnych pokoleniach mogą sięgać do okresu sędziów. Większość opisów dotyczących pokoleń jest zwięzłymi i zapewne humorystycznymi aluzjami do lokalnych ich charakterystyk, ale kilka z nich jest poważnymi wyrokami, które wyjaśniają powody, dla których Bóg karał w przeszłości pokolenia za ich czyny, natomiast dwa opisy to błogosławieństwa na przyszłość.

Wyroki odnoszą się do Rubena (por. 35,22) oraz Symeona i Lewiego (por. 34,1-31) za grzechy przeciwko prawom Jakuba; końcowe orzeczenie mówi o utracie przez nich terytorialnego dziedzictwa w Izraelu. Błogosławieństwa otrzymują Juda i Józef, dwa najsilniejsze ośrodki przyszłego narodu Izraela; pierwszy to przodujące (i jedyne) pokolenie Judy, drugi – najpotężniejszy ośrodek Królestwa Północnego, Izraela. Juda został ukazany jako człowiek sukcesu, którego przeznaczeniem jest władza (np. tylko bardzo bogaty człowiek mógłby przywiązać osła do winnych latorośli, ponieważ osioł zapewne by je zjadł). Lew był prawdopodobnie symbolem dynastii Dawidowej i zapowiedzią władzy królewskiej.

Błogosławieństwo dane Józefowi łączy obietnicę pomyślności w dziedzinie rolnictwa z potęgą militarną i opieką ze strony Boga. Opieka ta polega na tym, że służyć mu będą siły kosmiczne; samo zaś błogosławieństwo zostaje wzmocnione przez szereg tytułów Boga, które są odbiciem wcześniejszych opowiadań rodowych, jakże często odwołujących się do Boga jako do Boga przodków, do „El Szaddaj" (por. 17,1; 43, 14; 48,3) oraz „Boga naszego ojca". Pojawia się nowy tytuł: „Potężny Bóg Jakubowy" (w. 24). Podobnie jak wcześniejszy tytuł „Ten, którego z bojaźnią czcił Izaak" (31,53), tak i ten może być imieniem Boga używanym przez najbliższą rodzinę

Jakuba. Dopiero później, w czasach Wyjścia, tradycja uznała, że wszystkie te tytuły były imionami przysługującymi JHWH (por. Wj 4,6).

Chcąc lepiej zrozumieć pozostałe wzmianki o poszczególnych pokoleniach, należy sięgnąć do Księgi Jozuego oraz Księgi Sędziów, które przekazują wiele starych tradycji o pierwotnych miejscach pobytu pokoleń oraz o zmianach, do jakich doszło pod wpływem późniejszych okoliczności wojennych lub potrzeby znalezienia lepszej ziemi. Rozdział 49 zamyka powtórzony przez Jakuba rozkaz, aby pochowano go w ziemi rodzinnej na polu Makpela obok Abrahama, Izaaka, Sary, Rebeki i Lei. Obietnica nie może umrzeć wraz z Jakubem w ziemi egipskiej!

50,1-26: Ostatnie dni Jakuba i Józefa

Ostatni rozdział Księgi Rodzaju zamyka pewną epokę. Składają się na niego trzy akty: śmierć Jakuba (w. 1-13), końcowa skrucha braci (w. 14-21) i śmierć Józefa (w. 22-26). Uroczysty pogrzeb Jakuba w Hebronie gromadzi cały ród i odbywa się za zgodą faraona, a więc staje się jakby namiastką formalnego prawa do przyszłej ziemi.

Druga scena, w której bracia obawiają się, że Józef mógłby ciągle żywić wobec nich wrogie uczucia, jest psychologicznie zrozumiała. Bracia postanawiają w końcu prosić wprost swoją ofiarę o darowanie im winy, a Józef zapewnia ich, że nie kieruje się w swoim postępowaniu osobistą urazą, lecz sam podlega planom Boga dla ich dobra. Oczywiście w fakcie, że tym, co się okazało dla nich dobrem, było właśnie to, co tak znienawidzili, a mianowicie sny młodszego brata, kryje się pewna ironia. Sny Józefa spełniły się w całej rozciągłości, kiedy jego bracia upadli przed nim, zależni od jego władzy i łaskawości.

Trzecia scena zawiera ostatnią i konieczną konkluzję Księgi Rodzaju. Józef umiera po życiu tak samo bogatym w błogosławieństwo, jakim cieszyli się jego dziadkowie i rodzice. W krótkim proroctwie nie tyle prosi, ile raczej mówi swym dzieciom, żeby go zabrały do domu, do Ziemi Obiecanej. Na razie bowiem i on, i oni są „w Egipcie" (*be-misrajim*, ostatnie słowo w Księdze Rodzaju).

4) Zakończenie (Rdz 12-50)

Przedstawione w rozdz. 12-50 opowiadania o przodkach odznaczają się wspaniałą dramaturgią. Z jednej strony te starożytne opowiadania o spotkaniach z Bogiem odznaczały się jakąś nadprzyrodzoną wyrazistością, która przestała cechować, zdaniem narratorów, sposób, w jaki późniejsi Izraelici odnosili się do Boga, a z drugiej strony narratorzy wzbogacali je wzmiankami i odwołaniami do późniejszych wydarzeń z czasów sobie współczesnych (np. listy pokoleń w rozdz. 49). W rezultacie otrzymaliśmy spójne opowiadanie o wierze, która przechodzi z pokolenia na pokolenie na przekór dziejom wypełnionym wielką niepewnością i ogromnymi trudnościami. Później, w NT, Hbr 11,1-22 spojrzy na Księgę Rodzaju jak na lekcję *wiary*. Księga Rodzaju rozumiała jednak tę lekcję zasadniczo jako czas *błogosławieństwa*: Abraham, Izaak, Jakub i Józef – wszyscy oni w jednakowym stopniu cieszyli się błogosławieństwem i sukcesem materialnym oraz przynosili błogosławieństwo wszystkim wokół siebie. Przede wszystkim jednak temat błogosławieństwa wiązał się z problematyczną sytuacją ziemi Kanaan. Przodkowie Izraela zostali wybrani, a ich wybór przetrwał wzloty i upadki historii ludzkiej wraz z jej zwrotami i częstymi krwawymi konfliktami, gdyż zło zawsze było częścią historii.

Podkreślanie takich motywów, jak wybór przez Boga młodszego syna zamiast starszego czy otwarcie przez Boga niepłodnego łona, dawało – w rozumieniu autorów opowiadań – wyraz tajemnicy inicjatyw Boga, a nie ludzi. Księga Rodzaju jest tym, co mówi, a więc „tylko początkiem", ale przygotowuje scenę do najbardziej zdumiewającego aktu wolności Bożej – wyzwolenia i zawarcia przymierza przyjaźni z Bogiem w Księdze Wyjścia, a przygotowuje tę scenę nie w granicach jakiejś mało znaczącej krainy, lecz w kontekście władzy Boga nad królami i imperiami. Nic więc dziwnego, że tej historii obietnicy nie można opowiedzieć bez umieszczenia na początku prastarych lekcji przekazanych światu w rozdz. 1-11!

Imię Boga przodków

Pierwszym poważnym bodźcem dla krytyki źródeł stało się spostrzeżenie, że Rdz 1 i 2 używają różnych imion Boga (*'elohim – JHWH 'elohim*). Uczeni doszli do wniosku, że świadczy to o różnych pierwotnych źródłach literackich, które systematycznie określały Boga odmiennymi terminami. Kolejny krok zrobił Albrecht Alt w XX w., który zauważył, że chociaż zarówno *JHWH,* jak i *'elohim* występują w całej Księdze Rodzaju, to jednak nie muszą one dowodzić, iż były jedynymi wczesnymi tytułami używanymi na określenie Boga. Zapożyczając przykłady z przedmuzułmańskich inskrypcji arabskich, wspominających o „Bogu przodków" różnych grup plemiennych, Alt wskazał na możliwość zachowania przez Księgę Rodzaju pozostałości pojedynczych imion Boga, właściwych różnym rodom plemiennym, zanim w czasach Wyjścia i osiedlenia się w Kanaanie stały się one narodem izraelskim. Nawet jeśli Rdz 4,26 mówi, że lud wzywał JHWH od pradawnych czasów, Wj 6,2-3 wie, że to Mojżesz wprowadził imię JHWH do Izraela w miejsce wcześniejszego imienia El Szaddaj. Zwróćmy uwagę na inne przykłady w samej Księdze Rodzaju:

14,22	*'El 'Eljon*	„Bóg Najwyższy"
17,1	*'El Szaddaj*	„Bóg Wszechmogący"
21,33	*'El 'Olam*	„Bóg Wiekuisty"
28,3	*'El Szaddaj*	„Bóg Wszechmocny"
31,42	*Pachad Jischak*	„Ten, którego z bojaźnią czci Izaak"
31,53	*Pachad Jischak*	„Ten, którego z bojaźnią czci Izaak"
33,20	*'El 'Elohe Jisra'el*	„Bóg Izraela"
35,7	*'El Bet-'el*	„El (Bóg z) Betel"
43,14	*'El Szaddaj*	„Bóg Wszechmocny"
48,3	*'El Szaddaj*	„Bóg Wszechmogący"
49,24	*'Abbir Ja'akob*	„Potężny Bóg Jakubowy"

Oprócz podanych przykładów zwrot „Bóg naszych przodków" został użyty w Rdz 28,13; 31,42; 31,53; 32,9.

D. Odczytywanie Księgi Rodzaju dziś

1) Teologiczne znaczenie Księgi Rodzaju

Nie sposób przecenić znaczenia opowiadań Księgi Rodzaju dla ustalenia początków wiary w Boga oraz wyraźnego określenia celu, jaki Bóg wyznaczył historii ludzkiej. Połączenie mitycznych opowieści o początkach świata ze szczególnymi tradycjami o wybraniu wielkich przodków tworzy dwa filary wiary Izraela. Wyjątkowy, dwuczłonowy, kształt tej księgi potwierdzał, że Bóg stworzył świat z miłości, kierując się intencją ustanowienia ścisłej więzi z ludzkością. Grzech jednak człowieka rozwijał się w czasie zgodnie ze swoimi prawami i zdawał się odsuwać ludzi coraz dalej od Boga. Bóg zatem musiał zacząć realizować nowy plan, działając przez jeden wierny Mu naród, który stał się świadkiem i zwiastunem wobec wszystkich ludzi.

W opowiadaniach o stworzeniu (Rdz 1-11) możemy zatem znaleźć kilka bardzo istotnych twierdzeń teologicznych. Jedno z nich mówi, że świat nie podlega władzy chaosu, lecz jest rządzony zgodnie z jasnym planem mądrości Bożej i cały jest dobry. Inna prawda głosi, że słowo Boga i Jego duch są aktywne w świecie, kształtując go i zarazem przemawiając do niego. Prawdy te leżą u podstaw najważniejszego przeświadczenia Izraela, a mianowicie że Bóg rzeczywiście mówi i objawia siebie w ogólnym komunikowaniu się ze światem, a tym bardziej w szczególnym komunikowaniu się z Izraelem. Sceną, na której odkrywamy Boga, staje się historia, a nie czas mityczny, i to właśnie historia zarówno kontynuuje plan stworzenia, jak i stwarza nowe okazje do wyrażenia skruchy, powstania z upadku i dokładniejszego wsłuchiwania się w słowa Boga, który mówi. Historia nigdy nie jest statyczna. Chociaż ludzie grzeszą i niszczą dobroć Bożą w stworzeniu, Bóg może także powrócić i uzdrowić to, co jest chore. A zatem Bóg daje ludziom wolność, a ludzie mogą grzeszyć lub być posłuszni. Ogranicza to wszechmoc Boga, ale Bóg kompensuje to ograniczenie, utrzymując kontakt ze światem i pozostając wobec niego i w nim stale obecny.

Takie spojrzenie na wielki plan Boga wobec całego rodzaju ludzkiego jest kwestią centralną w opowiadaniu dziejów Abrahama i przodków w Rdz 12-50. Izrael został wybrany dzięki wierze i ufności w obietnicę Boga. Tej wiary i nadziei uczymy się podczas spotkań z żywym Bogiem, przekazując pamięć o nich z pokolenia na pokolenie oraz przygotowując następne pokolenie do poznania Boga i przestrzegania tego, co nam nakazał.

2) Księga Rodzaju w liturgii

Mszał rzymski w czytaniach niedzielnych podczas Eucharystii zawiera trzynaście fragmentów z Księgi Rodzaju w cyklu trzyletnim, a tylko trzy z nich są powtarzane każdego roku, przy czym żadne w niedzielę: dwa w Wielką Sobotę, Rdz 1 i Rdz 22,1-18 (Abraham ofiarowuje Izaaka); trzeci, Rdz 11,1-9 (Wieża Babel) jest czytany w wigilię Zesłania Ducha Świętego. Z trzynastu fragmentów sześć zostało wziętych z prehistorii (Rdz 1-11), a siedem z dziejów Abrahama. Nie czyta się żadnego tekstu z Rdz 26-50, a tym samym z liturgii niedzielnej eliminuje się dzieje Jakuba i Józefa. Podjęto pewną próbę, aby przynajmniej we fragmentach przeczytać całą Księgę Rodzaju w cyklu codziennych czytań roku I. Jedenaście fragmentów z Rdz 1-11 czyta się w piątym i szóstym tygodniu roku, a osiemnaście fragmentów z Rdz 12-50 od dwunastego do czternastego tygodnia. Daje to pewien ograniczony obraz Księgi Rodzaju, szczególnie osobom słuchającym tylko czytań niedzielnych z Rdz 1-11, w których nacisk kładzie się na łaskę i przebaczenie Boga, a w pozostałych fragmentach głównie na Abrahama jako wzór wiary.

Księga Rodzaju w czytaniach liturgicznych na niedziele i Wielki Tydzień

Rdz 1,1-2,2	Opowiadanie o stworzeniu	Wigilia Wielkanocna
Rdz 2,7-9; 3,1,7	Grzech Adama i Ewy	I Niedziela Wielkiego Postu A
Rdz 2,18-24	Ustanowienie małżeństwa	XXVII Niedziela Zwykła B
Rdz 3,9-15	Kara za grzech	X Niedziela Zwykła B
Rdz 9,8-15	Błogosławieństwo po potopie	I Niedziela Wielkiego Postu B
Rdz 11,1-9	Wieża Babel	Wigilia Zesłania Ducha Świętego
Rdz 12,1-4	Powołanie Abrahama	II Niedziela Wielkiego Postu A
Rdz 14,18-20	Błogosławieństwo Melchizedeka	Boże Ciało
Rdz 15,5-12.17-18	Obietnica dana Abrahamowi	II Niedziela Wielkiego Postu C
Rdz 18,1-10	Obietnica syna	XVI Niedziela Zwykła C
Rdz 18,20-32	Abraham wstawia się za Sodomą	XVII Niedziela Zwykła C
Rdz 22,1-18	Ofiarowanie Izaaka	Wigilia Wielkanocna
Rdz 22,1-18	Ofiarowanie Izaaka	II Niedziela Wielkiego Postu B

Ponieważ każdy czytany podczas liturgii fragment ST wiąże się w jakiś sposób z fragmentami wziętymi z Ewangelii, staje się, z jednej strony, zrozumiałe, dlaczego Kościół zwraca szczególną uwagę na tematy łaski i wiary, będące kluczem do zrozumienia działania Boga w Chrystusie, ale z drugiej strony sytuacja ta zakłada, że katolicy pragnący pogłębić swoje poznanie Boga powinni podjąć osobisty wysiłek przeczytania i zrozumienia całej Księgi Rodzaju, która jako pewna całość literacka zawiera w sobie ważne akcenty i cele, daleko wykraczające poza to, co się wyłania z samych tylko jej zastosowań liturgicznych.

3) Znaczenie Księgi Rodzaju dla duchowości współczesnej

Księga Rodzaju dostarcza wiele tematów do modlitw i rozmyślań duchowych w naszych czasach. Z tej racji, że nasza epoka podejmuje wiele ważnych decyzji dotyczących ziemi i jej środowiska, a także dlatego iż przedmiotem jej zainteresowań są motywy, wybory i aspekty podejmowanych decyzji, którymi się kieruje ludzka społeczność, Księga Rodzaju wydaje się cieszyć szczególną popularnością w zakresie biblijnego podejścia do duchowości. Oto kilka podstawowych tematów, które zasługują na rozważenie:

1) Rozwój duchowości stworzenia, która wpaja głęboki szacunek dla każdej części natury i dla wzajemnych powiązań tych części na najgłębszym poziomie istnienia. W zakres tak rozumianej duchowości stworzenia wchodzą refleksje na temat ekologii oraz podstawowej dobroci każdej istoty ludzkiej.

2) Znaczenie równości w relacjach między mężczyznami a kobietami, szczególnie w przysługującej im fundamentalnej tożsamości w planach Boga.

3) Świadomość wyraźnej, choć ukrytej, obecności Boga we wszystkim, co się wydarza, rozwijająca się w kierunku odnowionej teologii opatrzności Bożej, kładąca nacisk na odkrywanie obecności Boga przez współczesną myśl psychologiczną, naukową i społeczną.

4) Podkreślenie wiary i zaufania do Boga, który jest z nami podczas podejmowania życiowych decyzji, szczególnie gdy prowadzimy dialog z Bogiem w modlitwie (Rdz 12-50).

5) Rozwój refleksji nawiązującej do opowiadań o mężczyznach i kobietach społeczności patriarchalnej, uczestniczących w przekazywaniu obietnic. Nawet taki fragment, jak np. Rdz 16,1-5, który mówi o drugiej żonie patriarchy Abrahama, należałoby odczytywać i rozumieć w świetle wcześniejszego tekstu Rdz 2, w którym zakłada się jedność męża i żony. W ten sposób nie byłaby zagrożona szczególna pozycja Sary. Chociaż Biblia mówi o wielu archaicznych praktykach, to jednak dokonuje nad nimi refleksji w świetle głębszego związku między Bogiem a Izraelem, ukształtowanego na ideach przymierza i wybrania. Zachowując zatem przeszłość i zarazem sytuując ją w szerszym i dynamicznym kontekście rozumienia objawienia Bożego, nadaje jej charakter szczególnego napięcia.

tłum. Sylwester Zalewski

Księga Wyjścia
John. F. Craghan

PIERWSZE CZYTANIE

I. Wstęp

Ogólne przesłanie Księgi Wyjścia

Na początku tej księgi w Wj 2,24 czytamy, że Bóg Izraela pamięta o przymierzu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem. Jest to odwołanie się do Księgi Rodzaju i obietnic udzielonych patriarchom, że ich potomstwo będzie liczne i że ostatecznie staną się dziedzicami Ziemi Obiecanej. Opowiadanie o Józefie (Rdz 37-50) mówi o osiedleniu się Jakuba i jego dwunastu synów w Egipcie. Czytelnik oczekuje więc na moment, kiedy potomkowie synów Jakuba rozpoczną wędrówkę, której punktem kulminacyjnym będzie spełnienie obietnicy o wejściu do Ziemi Obiecanej. Początkowe wersety Księgi Wyjścia przygotowują scenę do tego wydarzenia. Chociaż ogólna liczba potomków Jakuba wynosi tylko siedemdziesiąt osób, na początku opowiadania o wyjściu Izraelici są już tak liczni, że „kraj [Egipt] się nimi napełnił" (1,7).

Exodus, czyli wyjście Izraelitów z Egiptu, stanowi samo sedno doświadczenia wiary Izraela. Bóg, działający na korzyść Izraela, nie jest mało znaczącym bóstwem starożytnego Bliskiego Wschodu, oderwanym od rzeczywistości i zamkniętym w krainie czasów mitycznych. Przeciwnie, Bóg Izraela w dramatycznych okolicznościach wkracza na scenę rzeczywistego czasu i rzeczywistych ludzi. Tak jak czytamy we wprowadzeniu do Dekalogu: „Ja jestem JHWH (BT: „Pan"), twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli" (20,2). Wypowiedzenie imienia tego Boga oznacza wywołanie w umyśle obrazu bóstwa całkowicie zaangażowanego; jest równoznaczne z określeniem jego tożsamości. JHWH bez Wyjścia nie jest JHWH w ogóle!

Wyjście określa tożsamość nie tylko JHWH, ale także Izraela. Izrael wyłonił się jako lud Boży właśnie za sprawą Wyjścia. Wydarzenie to określa istotną różnicę między dawnymi niewolnikami egipskimi a ich późniejszymi potomkami. Wyjście i związane z nim doświadczenie przymierza synajskiego identyfikuje Izraelitów jako lud JHWH. Wyjście jest zatem procesem wybrania. Autor Wj 6,7 skrótowo ujmuje ten proces słowami: „I wezmę sobie was za mój lud, i będę wam Bogiem".

Księga biblijna, przedstawiająca tę podwójną tożsamość, Księga Wyjścia, jest księgą biblijną *par excellence*, ponieważ ukazuje korzenie Izraela. Wielką zasługą pisarzy izraelskich jest przedstawienie tych początków w sposób tak sugestywny i szczegółowy. Księga Wyjścia jest nie tylko zwykłym opisem wędrówki Izraela, ale także dokumentem tożsamości Izraela, zapisem ludzkich działań i łaski Bożej, ludzkich zwycięstw i klęsk oraz pomocy Bożej i przebaczenia Bożego.

Główne części Księgi

Ogólny plan Księgi Wyjścia jest stosunkowo prosty. Według kryterium geograficznego można ją podzielić na trzy główne części: 1) Izrael w Egipcie (1,1-13,16); 2) Izrael na pustyni (13,17-18,27); 3) Izrael na Synaju (19,1-40,38). Zgodnie z tym podziałem czytelnik powinien najpierw przeczytać następujące fragmenty: 1,1-20, 26; 24,1-25,8; 32,1-34,35; 35,1-9; 40,1-38.

W tym pierwszym wprowadzeniu do tekstu zachęca się czytelnika do zastanowienia się nad prześladowaniem Hebrajczyków w Egipcie, zwycięstwem JHWH nad faraonem i Egipcjanami, zdziesiątkowanymi przez plagi, oraz do refleksji nad wędrówką Izraelitów przez pustynię i ich postojem u stóp góry Synaj. W tym kontekście warto skupić uwagę na zawarciu przymierza na Synaju, w tym na Dekalogu. Po przeczytaniu wprowadzenia do Księgi Przymierza w 20,22-26 czytelnik powinien zapoznać się z innymi tradycjami o zawarciu przymierza w 24,1-11. Następnie należy rozważyć tekst 24,12-25,8, o wejściu Mojżesza na górę Synaj i o pierwszych wskazówkach dotyczących budowy przybytku. Tekst 32,1-34,35 zmusza czytelnika do zastanowienia się nad odstępstwem Izraela (incydent ze złotym cielcem) i odnowieniem przymierza. Z kolei trzeba zwrócić uwagę na wstępne pouczenia o budowie przybytku (35,1-9) i na opis jego budowy, w którym akcent kładzie się na stałą w nim obecność świętości Boga (40,1-38).

Po przeczytaniu tych podstawowych rozdziałów trzeba zapoznać się z fragmentami, które zostały pominięte w pierwszym etapie lektury. Pierwszym z nich jest Księga Przymierza w 21,1-23,33. Drugim – 25,9-31,18, czyli wszystkie pouczenia i instrukcje związane z budową przybytku. Trzecim i ostatnim fragmentem jest 35,10-39,43, tzn. opis wykonania pouczeń dotyczących budowy przybytku. Czytelnik zapewne właściwie doceni

znaczenie szczegółów w opisie Księgi Przymierza, a zwłaszcza centralnego charakteru tematu obecności Boga w przybytku. Dokładny opis pouczeń i równie starannego i dokładnego ich wykonania świadczą, jak głęboko Izraelici odczuwali obecność przebywającego pośród nich Boga.

Sens dramatu

Księga Wyjścia nie jest przypadkowym zbiorem opowiadań, praw, czynności liturgicznych itd. W swojej ostatecznej formie księga ta przedstawia pewną dramatycznie rozwijającą się fabułę. Nawet pouczenia dotyczące budowy przybytku i ich wykonania są tak pomyślane, żeby nie powstrzymywały, ale potęgowały rozwój akcji.

Wobec reakcji Egipcjan na liczebny wzrost Izraelitów, a mianowicie ich ciemiężenie i wolę eksterminacji (1,1-22), z niecierpliwością oczekuje się na przyjście Mojżesza i ocalenie od zagrażającego niebezpieczeństwa (2,1-22). Nadzieja na wyzwolenie Izraelitów z ucisku pojawia się w różnych relacjach o powołaniu Mojżesza (2,23-7,7). W tym momencie czytelnik jest już przygotowany na poznanie odpowiedzi Boga na trudną sytuację Izraela w opowiadaniach o plagach (7,8-13,16). Rezultatem interwencji Bożej jest ostateczna zagłada wojska egipskiego i pieśń dziękczynna Izraelitów (13,17-15,21). Pomimo tak wielkiego zwycięstwa lud narzeka na trudy wędrówki przez pustynię (15,22-17,7), ale wkrótce jest świadkiem innego zwycięstwa militarnego (17,8-16) i spotkania Mojżesza z jego teściem (18,1-27), które ma się przyczynić do rozwiązania wielu konfliktów i problemów przywódcy Izraelitów.

Pozostała część Księgi Wyjścia jest poświęcona wydarzeniom na Synaju (19,1-40,38). Akcja dramatu jednak nie słabnie. Na Synaju zostaje uroczyście zawarte przymierze (19,1-24,18), w którym znajduje wyraz wola Boga ujęta w Dekalogu (20,1-21) i w Księdze Przymierza (20,22-23,33). Potem Mojżesz udaje się na świętą górę, gdzie przebywa przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy (24,12-18). Ponieważ Boża obecność jest głównym tematem tej księgi, następne rozdziały są poświęcone opisowi przekazania przez Boga Mojżeszowi pouczeń dotyczących zbudowania przybytku (25,1-31,18).

Monotonię drobiazgowych opisów czynności i przedmiotów kultowych przerywa wzmianka o przedłużającej się nieobecności Mojżesza przebywającego na górze. Nieobecność Mojżesza staje się powodem odstępstwa Izraelitów od Boga, które znajduje wyraz w opowiadaniu o złotym cielcu. Epizod ten kończy się opisem kary, jaka spotyka odstępców, i odnowienia przymierza (32,1-34,35). Po tym, jak Izrael staje się znów partnerem przymierza z JHWH, Izraelici przystępują do budowy przybytku, który ostatecznie staje się mieszkaniem dla obecności Boga. Na tym kończy się opowiadanie Księgi Wyjścia.

Główne tematy teologiczne w Księdze Wyjścia

W wyrazistą dramaturgię wydarzeń Księgi Wyjścia zostały wplecione kluczowe tematy teologiczne. Przedstawione poniżej sugestie nie wyczerpują listy owych tematów, ale dostarczają przykładów niektórych głównych akcentów, na które chciały położyć nacisk ważniejsze tradycje teologiczne. Komentarz rozwinie bardziej szczegółowo podane tu przykłady.

Obecność Boża

W 2,23-24 autor mówi najpierw o nieobecności, a później o obecności Boga. Jęki i narzekania gnębionych niewolników izraelskich docierają do Boga i On ich wysłuchuje, bo pamięta o przymierzu z patriarchami. Powołanie Mojżesza i interwencja Boga, zwłaszcza w związku z plagami, wyraźnie wskazują na pierwszeństwo obecności Bożej. Rozdział 33 składa się z czterech epizodów, z których każdy zwraca uwagę na różne formy obecności Bożej w Izraelu.

Wyzwolenie

Dwa podstawowe elementy wiary Izraela to wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu i wprowadzenie ich do Ziemi Obiecanej. Księga Wyjścia przedstawia w sposób udramatyzowany i uwznioślony pierwszy element tej wiary. JHWH, stając po stronie gnębionych niewolników, dał się poznać i zyskał zaufanie jako wielki wyzwoliciel. W ST najczęstszy zwrot określający Boga Izraela ma postać: „Ten, który wywiódł cię/nas z ziemi egipskiej, z domu niewoli".

Centralny charakter kultu

Księga Wyjścia pojmuje Izrael jako wspólnotę kultową. Obszerny opis pouczeń dotyczących budowy przybytku i ich wykonania (rozdz. 25-31; 35-40) świadczy, że świadomość obecności Bożej w kulcie była znaczącą częścią samorozumienia Izraela. Przepisy dotyczące obchodzenia Paschy i Święta Przaśników (12,1-28. 40-51; 13,1-10) także podkreślają wezwanie Izraela do wyznawania swojego Boga w liturgii.

Znaczenie przymierza

Przymierze jest związkiem między JHWH a Izraelem, zawartym na górze Synaj. Ma ono charakter osobowy i polega na tym, że Izrael staje się ludem JHWH, a JHWH – Bogiem Izraela. Związek ten jest jedynym w swoim rodzaju związkiem moralnym, który nadaje Izraelowi tożsamość, odróżniającą go od wszystkich innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu.

Prawo jako odpowiedź na przymierze

Dziesięć Przykazań (20,1-21), Księga Przymierza (20,22-23,23) i Dodekalog (34,10-26) oraz inne tego rodzaju zbiory praw są osobową odpowiedzią Izraela na jego przymierze z JHWH. Prawo nie jest traktowane jako przymus narzucony z zewnątrz, ale jako wypływający z wewnętrznego przekonania wyraz czci i szacunku zarówno wobec Boga przymierza, jak i innych ludów.

Proroctwo

Mojżesz uchodzi za jedynego w swoim rodzaju proroka Izraela (por. Pwt 18,15-20). Musi przekazywać słowo Boże w sposób krytyczny, tzn. w formie takiej, w jakiej zostało ono rzeczywiście wypowiedziane (por. np. 5,1-21). Niemniej jednak Mojżesz musi także przekazywać je w sposób bardziej obrazowy, tzn. w takiej formie, w jakiej mogło być ono wypowiedziane (por. np. 3,1-10).

JHWH jako Pan historii

W Księdze Wyjścia znajduje wyraz napięcie między ludzką wolnością a inicjatywą Bożą. Tak więc Bóg Izraela nie przekreśla na przykład wolności króla Egiptu. Zarazem jednak tekst daje do zrozumienia, że JHWH jest Tym, który kieruje losem Izraela i nie toleruje żadnego sprzeciwu.

JHWH jako boski wojownik

Przez całą historię Izraela przewijają się różne sposoby widzenia Boga Izraela. W Księdze Wyjścia jest kilka takich koncepcji Boga, ale niewątpliwie naczelne miejsce wśród nich zajmuje koncepcja JHWH jako boskiego wojownika. I tak plagi są demonstracją mocy Boga w świętej wojnie z faraonem i jego ludźmi. Militarne zwycięstwa JHWH nad Egipcjanami ścigającymi Izraelitów (14,1-15,21) także potwierdzają dominację tej idei JHWH. W 15,3 JHWH został nazwany „mocarzem wojny" (czyli wojownikiem), co może być dla nas określeniem raczej zaskakującym.

Znaczenie pośrednika przymierza

Księga Wyjścia przedstawia związek przymierza między JHWH a Izraelem jako zależny od roli Mojżesza, pośrednika przymierza. Mojżesz jest tym, który w szczególny sposób reprezentuje lud w trakcie zawierania przymierza (19,3-25; 20,18-21; 34,3-8). Reprezentuje także, jako pośrednik przymierza, lojalną opozycję, kiedy Bóg chce wyniszczyć lud po incydencie ze złotym cielcem i powołać do życia nową wspólnotę (32,7-14).

Narzekania i nieposłuszeństwo obok czci i posłuszeństwa

Księga Wyjścia przedstawia objawienie Boga Izraela, i to nie tylko z powodu ludu w ogóle, ale zaiste ze względu na grzeszny lud. Bezpośrednio po uczczeniu zwycięstwa JHWH nad Egipcjanami (15,1-21) Izraelici zaczęli „szemrać przeciw Panu" (15,22-17,7). Po deklaracji, że uczynią „wszystko, co Pan nakazał" (19,8; 24,7), Izraelici poważnie sprzeniewierzyli się Bogu, oddając cześć złotemu cielcowi (32,1-6). Grzeszność ludzka nie udaremnia planów Boga przymierza.

Rola kobiet

Fragment 1,8-2,10 pokazuje, że gdyby nie interwencja kobiet, Mojżesz podzieliłby los innych nowo narodzonych i wydarzenie Wyjścia nigdy nie stałoby się rzeczywistością. W 4,24-26 zaś szybka interwencja żony Mojżesza, Sefory, ratuje życie przywódcy i nie dopuszcza do zaprzepaszczenia obietnicy wyzwolenia z niewoli egipskiej. W 15,1-21 Miriam spełnia funkcję kultową, przewodnicząc kobietom w śpiewie i tańcu na cześć wielkich czynów boskiego wojownika. (W innych miejscach Biblii także podkreśla się centralną rolę Miriam w życiu wspólnoty na pustyni.)

Wezwanie do zachowania pamięci

Księga Wyjścia nie tylko zapewnia, że JHWH pamięta o obietnicach udzielonych patriarchom (2,23-24; 6,5), ale także nakazuje Izraelitom, żeby pamiętali o tym, co JHWH uczynił dla nich w czasach Wyjścia (12,26-27; 13,8). Bóg Izraela nie będzie tolerował luki w pamięci narodowej Izraela. Izrael musi przekazywać wydarzenia i okoliczności swojego wyzwolenia z pokolenia na pokolenie, tak żeby każde późniejsze pokolenie mogło jednoczyć się z uczestnikami wyjścia z Egiptu.

II. Księga jako całość

Szczegółowy zarys treści

Wyżej został przedstawiony podział Księgi Wyjścia na trzy główne części według kryterium geograficznej lokalizacji Izraela w tekście. Niniejszy przegląd ma natomiast charakter bardziej szczegółowy i zróżnicowany i ma pomóc czytelnikowi lepiej zrozumieć dramatyczny rozwój wydarzeń w Księdze Wyjścia.

Izrael w Egipcie (1,1-3,16)

Liczebny wzrost Izraela (1,1-7)
Ucisk ludu Bożego (1,8-14)
Eksterminacja ludu Bożego (1,15-22)
Narodziny bohatera (2,1-10)
Ucieczka do kraju Madian (2,11-22)
Wyjście jako „liturgia lamentacyjna” (2,23-25)
Płonący krzew (3,1-6)
Powołanie Mojżesza (3,3-15)
Rozszerzenie zakresu misji (3,16-22)
Zastrzeżenie Mojżesza i znaki (4,1-9)
Dalsze zastrzeżenia, odpowiedzi i znaki (4,10-17)
Powrót Mojżesza do Egiptu (4,18-23)
Obrzezanie (4,24-26)
Spotkanie Mojżesza z Aaronem (4,27-31)
Pierwsza konfrontacja z faraonem (5,1-6,1)
Drugi (tradycji kapłańskiej P) opis powołania Mojżesza (6,2-13)
Genealogia Mojżesza i Aarona (6,14-30)
Ponowne zapewnienie i spełnienie żądań (7,1-7)
Wprowadzenie do opowiadania o plagach (7,8-13)
Dziesięć plag (7,14-11,10)
Rytuał paschalny (12,1-20)
Ogłoszenie Paschy (12,21-28)
Śmierć wszystkiego, co pierworodne, i opuszczenie Egiptu (12,29-39)
Chronologia i dalsze przepisy dotyczące Paschy (12,40-51)
Wykup pierworodnych (13,1-2.11-16)
Święto Przaśników (13,3-10)

Izrael na pustyni (13,17-22)

Izraelici w drodze (13,17-22)
Pościg Egipcjan za Izraelitami (14,1-10)
Przezwyciężenie strachu (14,11-18)
Dwie tradycje o przejściu przez morze (14,19-31)
Pieśń dziękczynna (15,1-21)
Szemranie ludu w Mara (15,22-27)
Przepiórki i manna (16,1-36)
Szemranie w Massa i Meriba (17,1-7)
Bitwa z Amalekitami (17,8-16)
Spotkanie Mojżesza z Jetrą (18,1-27)

Zawarcie przymierza (19,1-24,11)

Czas i miejsce (19,1-2)
Postawa wobec przymierza (19,3-8)
Dwie tradycje o teofaniach (19,9-20)
Świętość góry (19,21-25)
Dekalog (20,1-17)
Wyznaczenie Mojżesza na pośrednika (20,18-21)
Wstęp do Księgi Przymierza (20,22-26)
Prawo o niewolnikach (21,1-11)
Przestępstwa karane śmiercią (21,12-17)
Kary za obrażenia cielesne (21,18-32)
Kary za przestępstwa przeciw własności (21, 33-22,14)
Prawa dotyczące życia społecznego (22,15 23,9)
Prawa religijne (23,10-19)
Zachowanie się w Ziemi Obiecanej (23,20 33)
Zawarcie przymierza i uczta ceremonialna (24,1-2.9-11)
Zawarcie przymierza i rytuał krwi (24,3-8)

Pouczenia dotyczące budowy przybytku (24,12-31,18)

Wstąpienie Mojżesza na górę (24,12-15a)
Teofania według tradycji P (24,15b-18)
Zbiórka darów przeznaczonych na budowę przybytku (25,1-9)
Opis Arki (25,10-22)
Stół i świecznik (25,23-40)
Pouczenia dotyczące wykonania przybytku na pustyni (26,1-37)
Ołtarz całopalenia (27,1-8)
Dziedziniec przybytku (27,9-19)
Oliwa do świecznika (27,20-21)
Szaty kapłańskie (28,1-43)
Nadanie urzędu kapłanom (29,1-9)
Ofiary składane przy nadawaniu urzędu kapłanom (29,10-37)
Ofiara ustawiczna (29,38-46)
Inne przepisy kultowe (30,1-38)
Wybór rzemieślników (31,1-11)
Znaczenie szabatu (31,12-18)

Odstępstwo Izraela i odnowienie przymierza (32,1-34,35)

Sporządzenie złotego cielca (32,1-6)
Gniew JHWH i wstawiennictwo Mojżesza (32,7-14)
Rozbicie tablic i spalenie cielca (32,15-24)

Gorliwość synów Lewiego (32,25-29)
Pojednanie (32,30-35)
Rozkazy wymarszu (33,1-6)
Mojżesz i Namiot Spotkania (33,7-11)
Wstawiennictwo Mojżesza (33,12-17)
Przygotowania do teofanii (33,18-23)
Teofania (34,1-9)
Dodekalog (34,10-26)
Wpływ teofanii (34,27-35)

Wykonanie pouczeń o budowie przybytku (35,1-40,38)

Początek budowy i hojność Izraelitów (35,1-36,7)
Wykonanie pouczeń Bożych (36,8-39,31)
Przedstawienie wykonanych prac Mojżeszowi (39,32-43)
Postawienie przybytku (40,1-33)
Stała obecność Boga (40,34-38)

Typ literatury

Jak wynika z powyższego zarysu, Księga Wyjścia należy do literatury popularnej, a z pewnością nie jest to suchy traktat historyczny. Zgodnie ze swoim charakterem, księga ta jest mieszaniną różnych typów literackich, ponieważ właściwe przedstawienie samorozumienia Izraela wymagało zachowania gatunków literackich. Inaczej mówiąc, poczucia tożsamości Izraela i świadomości jego roli w dziejach nie można było wyrazić za pomocą kilku form literackich.

Oto kilka przykładów bogactwa środków wyrazu zastosowanych w Księdze Wyjścia. W 2,1-10 opowiadanie o dzieciństwie Mojżesza ma skierować uwagę czytelnika na przyszłą wielkość bohatera, zmagającego się z pozornie niemożliwymi do pokonania siłami. Opowiadania o plagach dają wyraźne świadectwo sztuki literackiej. Autor przedstawia plagi nie tyle jako zwykłą serię wielkich katastrof, ile raczej jako ciąg dysput między faraonem a Mojżeszem na temat wielkości Boga Izraela. W opisie przejścia przez Morze Sitowia jest widoczna niezwykła dramaturgia epicka wielkiego wydarzenia. W Pieśni dziękczynnej (15,1-21), stosownie do okoliczności, Izrael czuje się zobowiązany do uczczenia boskiego wojownika śpiewem i tańcem. W Księdze Przymierza (20,22-23,19) do głosu dochodzi język prawniczy. W pouczeniach dotyczących budowy przybytku (25,1-31,18) i w opisie ich wykonania (35,1-40,38) znajdują wyraz zaangażowanie kapłana i jego upodobanie w doskonale zapamiętanych szczegółach.

Różni autorzy

Księga Wyjścia daje świadectwo o wielu różnych tradycjach teologicznych, które pozostawiły swój ślad w ostatecznej formie tekstu. Chociaż kwestia źródeł Pięcioksięgu ostatnio znowu stała się – za sprawą krytycznych uczonych – tematem dyskusji (por. niżej artykuł o nowoczesnych podejściach krytycznoliterackich oraz artykuł ogólny na temat Pięcioksięgu w niniejszym tomie), w tym komentarzu przyjmuje się stanowisko, które od dawna akceptowane jest przez większość uczonych. Nie znaleziono żadnej alternatywnej i naprawdę wiarygodnej hipotezy, tak że pomimo wielu pytań i wątpliwości zawsze towarzyszących debacie historycznej, poniższy tradycyjny podział źródeł umożliwia dokładne rozeznanie różnych aspektów znaczenia tekstu, które w innym ujęciu mogłyby pozostać nie zauważone.

Pierwszym autorem jest Jahwista (J), który pisze prawdopodobnie w X w. przed Chr., w złotym okresie królestwa Dawida i Salomona. J wybiega w swoim tekście poza wydarzenie zawarcia przymierza na Synaju, przewidując zajęcie Ziemi Obiecanej (por. 3,8.17). Na przykład, tradycja o przymierzu w źródle J w 34,11 uprzedza wejście Izraelitów do Ziemi Obiecanej i związane z tym problemy.

Drugim autorem jest Elohista (E), który opisuje okres religijnego niepokoju i synkretyzmu w IX albo VIII w. przed Chr. Dla E celem Wyjścia jest sam Synaj (3,12). W elohistycznej wersji opowiadania o zawarciu przymierza Bóg Izraela ukazuje się pod postacią burzy budzącej przerażenie (19,16). Na Synaju Izrael sprawia wrażenie pospolitego ruszenia Boga, gotowego spełnić wolę Tego, którego obecność przejawia się w formie obłoku unoszącego się nad górą.

Trzecim autorem jest Kapłan (P; od *Priest*), który stara się podtrzymać nadzieję w krytycznym okresie wygnania w VI w. przed Chr. P oznacza tu zarówno starożytne materiały używane przez szkołę kapłańską, jak i rezultat opracowania przez nią relacji o Wyjściu. Nie dziwi fakt, że P na nowo tak opracowuje materiały pochodzące od J i E, aby przedstawić punkt widzenia kapłaństwa jerozolimskiego. Tradycje w rozdz. 25-31 i 35-40 dają wyraz naciskowi, jaki owa szkoła kładła na właściwy kult, jego rytuały i przepisy.

W Księdze Wyjścia, oprócz pewnej liczby niezależnych tradycji (np. 19,3b-8), występują także fragmenty odzwierciedlające poglądy teologiczne i język Księgi Powtórzonego Prawa (np. 13,1-16). Teksty te potwierdzają szerszy zakres ponownego opracowania tekstu zarówno Księgi Wyjścia, jak i Ksiąg Kapłańskiej i Liczb, aby w odpowiednim świetle ukazać materiały i idee ostatniej księgi Pięcioksięgu.

Bezcelowe byłyby wszelkie próby pogodzenia z sobą poglądów owych autorów. Czytelnik powinien raczej uznać ich prawo do korzystania z koniecznej swobody interpretacji przeszłości w świetle własnych założeń i w perspektywie przyszłych potrzeb Izraela. Jak wykaże niniejszy komentarz, owi autorzy mieli swoje własne, różne punkty widzenia; natchnienie nie przekreśla ludzkiej skłonności do wyrażania własnych poglądów. Ostatecznie trzeba być tak otwartym, jak otwarta jest sama Biblia. Nie kanonizuje ona jednego poglądu, lecz daje wyraz różnorodności poglądów.

III. Pierwotny kontekst historyczny

Chociaż Biblia nie przekazuje materiału historycznego w dzisiejszym sensie tego terminu, pojawiają się w niej pewne wskazówki umożliwiające scharakteryzowanie jej kontekstu historycznego. Wielu uczonych datuje Wyjście na połowę XIII w. przed Chr., na okres rządów Ramzesa II (1290-1224 przed Chr.). Ten faraon czasów ucisku i Wyjścia (pomimo 2,23) był sławny ze swojej działalności budowlanej w delcie Nilu i z zatrudniania *Apiru.* Tak nazywano uchodźców, wichrzycieli, malkontentów, którzy nękali starożytny Bliski Wschód w II i III tysiącleciu. Izraelici, którzy z własnej woli przybyli do Egiptu, zmieszali się – prawdopodobnie w rezultacie długiego procesu asymilacji – z innymi *Apiru*.

Za Ramzesem II jako faraonem Wyjścia najsilniej przemawia świadectwo 1,11, gdzie wśród „miast na składy" wymienia się Ramses. Austriacki Instytut Archeologiczny wykazał, że Ramzes II wybudował miasto Ramses na miejscu stolicy Hyksosów, Awaris, kiedy można było do niego dotrzeć przez jedno z odgałęzień Nilu. Kiedy miejsce to przestało być dostępne, miasto Ramses opuszczono. Zgodnie z tym poglądem miejscem Wyjścia byłby obszar położony na północny wschód od dzisiejszego Kairu i na zachód od Kanału Sueskiego.

W ciągu wielu stuleci Egipt był nie tylko miejscem, dokąd przybywano, aby się osiedlić, ale także miejscem, które opuszczano. Sam tekst Księgi Wyjścia daje do zrozumienia, że znanych było kilka tras wiodących do i z Egiptu (por. komentarz do 13,17-22). Niemniej punktem odniesienia dla doświadczenia wiary Izraela jest tylko to jedno określone Wyjście, mianowicie to, które dokonało się pod wodzą Mojżesza i podczas którego wydarzyła się teofania na górze Synaj. Prawdopodobnie grupa Izraelitów opuszczających wówczas Egipt była stosunkowo nieliczna (wbrew liczbom podanym w Lb 1,46; 26,51). Ich liczba rosła w miarę, jak wydarzenie to zaczęto wspominać w kulcie i rozważać w refleksji teologicznej. Nieliczna grupa rosła w liczbę i zarazem nabierała coraz większego znaczenia. Zresztą nie chodziło już tylko o kwestię arytmetycznej wielkości, ale także o kwestię doświadczenia wiary. Cały Izrael uważał siebie za reprezentanta owej nielicznej, ale wciąż rozwijającej się grupy, której udało się przełamać mury cegielni faraona i odzyskać wolność.

IV. Kanoniczna intertekstualność

Ponieważ Wyjście jest centralnym wydarzeniem w związku Izraela z Bogiem, jest naturalne, że wywarło ono wielki wpływ na pozostałą część Biblii. W niniejszym rozdziale postaramy się pokrótce przedstawić wpływ Wyjścia zarówno na ST, jak i NT. Odniesienia do wydarzeń, tematów i teologii Księgi Wyjścia, rozsiane w całej Biblii, potwierdzają centralny charakter tej księgi.

Stary Testament

Pięcioksiąg

Wyjście jest przede wszystkim początkiem spełniania się obietnic udzielonych patriarchom. Pierwsze wersety Księgi Wyjścia mówią o siedemdziesięciu potomkach Jakuba i odsyłają czytelnika do Rdz 46,8-27. Księga odwołuje się jednak do wydarzeń wcześniejszych od przybycia potomków Jakuba do Egiptu. Przywołuje mianowicie na pamięć Boży nakaz rozmnażania się i zaludniania ziemi (Rdz 1,28). Właśnie realizacja tego

nakazu doprowadziła do ucisku Hebrajczyków w Egipcie. Te początkowe wersety w Księdze Wyjścia przywołują też na pamięć dane patriarchom obietnice stania się wielkim narodem (Rdz 12,2; 17,4; 28,14). Zapowiedź Boga, że będą ciemiężeni w obcym kraju i że w końcu obdarowani łaską Bożą wyjdą z niego (Rdz 15,13-14), ma szczególne znaczenie dla ustalenia związków między Księgą Rodzaju a Księgą Wyjścia. Wzmianka o zabraniu przez Mojżesza kości Józefa, gdy Izrael wychodził z Egiptu, wymownie świadczy o ścisłym związku między dwiema pierwszymi księgami Biblii (por. Rdz 50,25; Wj 13,19).

Księgi Kapłańska i Liczb dają świadectwo podobnej jedności. Z geograficznego punktu widzenia można powiedzieć, że Księga Wyjścia zazębia się z tymi dwiema księgami od opisu rozbicia przez Izraelitów obozu u stóp góry Synaj, czyli od Wj 19,2 do Lb 10,10. Ponadto, pochłonięcie ofiary całopalnej przez ogień w Kpł 9,24 nawiązuje do teofanii na Synaju i do budowy przybytku. Co więcej, rytualna konsekracja Aarona i jego synów, nakazana w Wj 29,1-46, zostaje faktycznie przeprowadzona w Kpł 8,1-9,21. Położenie akcentu w Księdze Liczb na grzeszność pokolenia Wyjścia ściśle łączy ją z Księgą Wyjścia, natomiast napięcie między tymi dwiema księgami stwarza szczególnie pomniejszanie znaczenia Wyjścia i chęć powrotu do Egiptu (por. Lb 11,1-15; 14,1-10; 16,12-14).

Pierwsze jedenaście rozdziałów Księgi Powtórzonego Prawa przedstawia refleksję nad Księgą Wyjścia i jej interpretację. W pierwszej mowie Mojżesza (1,1-4,49) znajduje się wzmianka o ustanowieniu mniejszych sędziów (Pwt 1,9-18) i o objawieniu na górze Synaj/Horeb (Pwt 4,9-14). W drugiej mowie Mojżesza (5,1-11,32) o wpływie Księgi Wyjścia świadczy Dziesięć Przykazań, wzmianki o mannie i złotym cielcu. Zakończenie właściwej Księgi Powtórzonego Prawa (12,1-26,15) jest rytualnym streszczeniem głównych wydarzeń doświadczenia Wyjścia (26,1-11). Opowiadanie o ucisku i wyzwoleniu leży u podstaw związku Izraela z JHWH.

Historia deuteronomistyczna

Księga Jozuego, przywiązująca wagę do przejścia przez Jordan (rozdz. 3-4), widzi w tym wydarzeniu paralelę do przejścia Izraela przez Morze Sitowia w Księdze Wyjścia. Przejście przez Jordan jest więc wypełnieniem się serii decydujących wydarzeń, zapoczątkowanych w czasie wyjścia Izraela z Egiptu. Wzniesienie Namiotu Spotkania w Szilo (Joz 18,1) odnosi czytelnika do postawienia tej budowli w Wj 40,1-3. (Jeżeli chodzi o podsumowanie głównych epizodów Wyjścia, por. Joz 24,4-7.)

Sformułowania w rodzaju „który ich/was wyprowadził z ziemi egipskiej" często przeciwstawiają pełną miłości interwencję JHWH w obronie Izraela łamaniu przymierza przez Izrael (por. Sdz 2,1.12; 1 Sm 8,8). Szczególny sarkazm tego sformułowania ujawnia się w chwili, gdy Jeroboam I, król Izraela, postawił złote cielce w sanktuariach w Betel i Dan (1 Krl 12,28). Dla historyka deuteronomistycznego postawienie tych cielców to podstawowy błąd Królestwa Północnego, Izraela, przekreślający sens i wagę działań Boga w czasie Wyjścia.

Wędrówka Eliasza do góry Bożej (Horeb: por. 1 Krl 19,8) przypomina doświadczenie Mojżesza na tej samej górze (Horeb = Synaj). Powracamy więc do wydarzenia, które było fundamentem historii Izraela. Jednocześnie zaznacza się wyraźny kontrast. Bóg ukazuje się Mojżeszowi w burzy i w ogniu (Wj 19,16.18), natomiast w objawieniu się Eliaszowi Bóg nie jest obecny ani w wichrze, ani w trzęsieniu ziemi, ani w ogniu, ale jest obecny w szmerze „łagodnego powiewu" (1 Krl 19,11-12). Mimo to Eliasz zasłania twarz płaszczem (1 Krl 19,13), co nieodparcie przypomina czytelnikowi Mojżeszowe doświadczenie przytłaczającej obecności Boga w tym samym miejscu (Wj 33,18-23).

Inne księgi „historyczne"

Zarówno historia Kronikarza (por. 2 Krn 5,10; 6,2; Ne 9,9-19), jak i Księgi Machabejskie (1 Mch 4,9; 2 Mch 2,8) zawierają wzmianki o centralnych wydarzeniach w Księdze Wyjścia, ale jedna z najbardziej interesujących i rzeczywiście nowatorskich adaptacji interwencji JHWH w epizodzie przejścia przez Morze Sitowia pojawia się w deuterokanonicznej Księdze Judyty. Judyta jest izraelską kobietą-bojowniczką, która zadaje decydujący cios Holofernesowi i Asyryjczykom w podobny sposób jak JHWH. Podobnie jak prawica JHWH powaliła Egipcjan (Wj 15,6), tak ręka Judyty w służbie JHWH i Izraela pokrzyżowała plany Asyryjczyków i zapewniła jej ludowi zwycięstwo (Jdt 16,6).

Księgi mądrościowe i Księga Psalmów

Chociaż Syrach mówi o Prawie, które dał Mojżesz (Syr 24,23), i opiewa chwałę Mojżesza i Aarona (Syr 45,1-17), to jednak z tradycji Księgi Wyjścia w sposób najbardziej znamienny korzysta Księga Mądrości. Mdr 11,2-19,22 zajmuje się problemem nagrody i kary. Według autora Księgi Mądrości losy sprawiedliwych i złych zależą od różnych doświadczeń Wyjścia. Zdaniem owego mędrca pierwsze Wyjście pokazuje, że JHWH

wspiera Izrael i go broni. Dowodzi, że JHWH również w czasach autora księgi (I w. przed Chr.) jest tak samo wierny. Pierwsze Wyjście jest jedynym w swoim rodzaju wydarzeniem, które determinuje rezultaty wszystkich innych wydarzeń. Wierny Żyd może mieć pewność, że JHWH będzie takim samym jego oparciem, jakiego doświadczyli Izraelici w czasie pierwszego Wyjścia. Księga Psalmów, jako najwyższy wyraz uwielbienia okazywanego Bogu przez Izraela, nie może pominąć Wyjścia jako jedynego w swoim rodzaju wydarzenia wybrania Izraela. Chociaż w niektórych psalmach w kilku słowach wzmiankuje się o samym wydarzeniu Wyjścia (Ps 81,6; 114,1) albo o przejściu przez Morze Sitowia (Ps 66,6; 77,20), albo o plagach (Ps 135,8-9), w innych szczegółowo przedstawia się cały łańcuch wydarzeń. Na przykład, Ps 78 opiewa nieskończoną dobroć Boga, wyświadczoną Izraelowi w czasie Wyjścia, pomimo niewdzięczności Izraelitów. Psalmy 105 i 106 przedstawiają budzącą lęk moc Boga w czasie Wyjścia jako świadectwo niezachwianej wierności Boga przymierza. I wreszcie, Ps 106 rozważa te same wydarzenia w świetle pamięci Izraela o własnej grzeszności. Izrael musi szczerze przyznać, że nie zawsze pamiętał o wspaniałomyślności swojego Boga.

Prorocy

Prorocy VIII w. przyjmują wobec Wyjścia postawę zarówno pozytywną, jak i negatywną. Amos głosi, że Wyjście nie jest gwarancją nieprzerwanej opieki Boga. Co więcej, wybranie Izraela w wydarzeniu Wyjścia musi nieuchronnie doprowadzić do ukarania Izraela (Am 3,1-2; por. też 9,7). W kontekście skargi Boga przeciwko swojemu ludowi Micheasz sięga po tematy powołania Mojżesza, Aarona i Miriam oraz wyprowadzenia z „domu niewoli" (Mi 6,4), aby ukazać niewdzięczność Izraelitów. Natomiast Ozeasz widzi w doświadczeniu Wyjścia najważniejszy przejaw miłości Bożej oraz zapowiedź Bożego przebaczenia Izraelowi i jego odnowienia. Czas pobytu na pustyni jest – w jego ocenie – wspaniałym okresem wierności Izraela, zalążkiem przyszłego nawrócenia (Oz 2,16-17). Ozeasz, w sposób nieco przypominający Amosa i Micheasza, przeciwstawia jednak przejawy miłości Bożej w czasie Wyjścia niewierności Izraela przymierzu (por. Oz 9,10; 11,1; 12,9.14; 13,4-6).

Wprawdzie kompozycja Księgi Jeremiasza nadal jest przedmiotem dyskusji wśród uczonych, ale rozpatrując tę księgę jako całość, można wskazać na wyraźne dowody potwierdzające przeświadczenie, że centralne miejsce zajmują w niej tematy Wyjścia. Jeremiasz, wzorując się na Ozeaszu, swoim północnym sąsiedzie, mówi o doświadczeniu pustyni jako okresie czystości, kiedy Izrael był oblubienicą JHWH i pierwszym plonem zbiorów Boga (Jr 2,2-3). Inne sformułowania, jak „oblubienica moja" (Jr 11,15), „to, co umiłowałem" (Jr 12,7), „moje dziedzictwo" (Jr 12,8-9) i „trzoda Pańska" (Jr 13,17) wyrażają wyobrażenie proroka o najwcześniejszych związkach Izraela z JHWH. Jeremiasz ma jednocześnie bolesną świadomość warunkowego charakteru przymierza synajskiego. W Jr 31,31-34 mówi, mimo że w pełni zdaje sobie sprawę z zatwardziałości Izraela, o nowym przymierzu. JHWH sprawi, że w tym nowym przymierzu Izraelici otrzymają wewnętrzny dar tak przenikliwego poznania Boga, że nie będą już musieli się uczyć prawa JHWH. Zarówno w tym (Jr 31,33), jak i w innych miejscach (Jr 7,23; 11,4; 24,7) prorok posługuje się formułą przymierza: „Ja będę waszym/ich Bogiem, a wy/oni będziecie/będą moim ludem", przywodzącą na pamięć doświadczenie Wyjścia (por. Wj 6,7). (Warto zauważyć, że Księga Barucha także podejmuje motyw Wyjścia w modlitwie wygnańców: por. Ba 1,19-20; 2,11.28.)

W odróżnieniu od Ozeasza i Jeremiasza, którzy mówią o czasie pobytu Izraelitów na pustyni jako okresie wierności Izraela wobec JHWH, prorok Ezechiel ma zupełnie inny pogląd na ten temat. Chcąc wykazać, że z powodu grzeszności ludu zniszczenie Jerozolimy jest nieuniknione, Ezechiel dezawuuje kruchą teologię swoich rodaków na wygnaniu. Twierdzili oni, że Wyjście z Egiptu stanowi podstawę wszelkiej nadziei, natomiast Ezechiel kontrargumentuje, że od samych początków swojej historii Izrael nie był wierny JHWH. W rozdz. 20 szczegółowo przedstawia naznaczony grzechem rzeczywisty obraz spotkania Izraela z Bogiem. Izraelici grzeszyli swoimi bałwochwalczymi praktykami będąc jeszcze w Egipcie (w. 6-9). Co więcej, zarówno pierwsze (w. 10-17), jak i drugie (w. 18-26) pokolenie Izraelitów grzeszyło przeciw swojemu Bogu na pustyni. JHWH nie ma więc innego wyboru – musi ukarać Izrael, aby poznał prawdziwą naturę swego Boga.

W alegorycznej historii Jerozolimy i Samarii Ezechiel pisze, że w tej samej chwili, w której Izrael uznał siebie za obdarzonego łaską, i w tej samej chwili, w której zaistniał jako lud Boży w czasie Wyjścia, Izrael okazał się niewierny. Zarówno Jerozolima, jak i Samaria zostały nierządnicami w Egipcie, od samej swej młodości (Ez 23,1-8).

Drugi Izajasz, anonimowy prorok na wygnaniu, podejmuje temat Wyjścia, aby dać nadzieję swoim słuchaczom podupadłym na duchu. Nowe Wyjście, powrót ludu Bożego z Babilonu do ziemi Izraela, stanowi kontynuację aktu stworzenia i pierwszego Wyjścia (Iz 51,9-10). Istotnie, tylko triumfalny pochód może objawić chwałę Bożą na pustyni (Iz 40,3-5). Cuda pierwszego Wyjścia zostaną powtórzone. Na pustyni wytrysną rzeki i źródła i wyrosną różne gatunki drzew (Iz 41,17-20). Bóg, który pokonał Egipcjan nad Morzem Sitowia, teraz otwiera drogę przez morze i ścieżkę przez potężne wody, żeby wygnańcy mogli poznać smak zwycięstwa (Iz 43,16). W przeciwieństwie do faraona pierwszego Wyjścia, który okazał się uparty i zatwardziały, faraon nowego wyjścia, Cyrus, będzie całkowicie posłuszny planom Bożym (Iz 44,24-28; 45,1-6).

Chociaż istnieje pewna ciągłość między tymi dwoma Wyjściami, nowe Wyjście będzie wydarzeniem radykalnie nowym, przewyższającym pierwsze Wyjście nie tylko pod względem cudowności, ale także pod względem swojego zbawczego znaczenia: „Nie wspominajcie wydarzeń minionych (...) Otworzę też drogę na pustyni (...) dostarczę wody i rzek na pustkowiu" (Iz 43, 18.19.20). (Temat Wyjścia pojawia się też w Iz 35,6, ogniwie między Pierwszym a Drugim Izajaszem, oraz w Iz 63,11-12, fragmencie proroctwa Trzeciego Izajasza.)

Nowy Testament

Interpretatorzy Jezusa i Jego orędzia, chcąc odnieść je do różnych uwarunkowań swoich własnych społeczności, szukają źródła i inspiracji w ST. Obfitość odniesień do wydarzenia Wyjścia w NT świadczy o centralnym charakterze tej księgi i o jej trwałym wpływie. Interpretatorzy, korzystając w tak szerokim zakresie z tej księgi ST, wzbogacili też rozumienie kluczowego wydarzenia w dziejach Izraela o nowe elementy.

Synoptycy

Dostrzegając w Janie Chrzcicielu głos wołającego na pustyni (Mt 3,3; Mk 1,3; Łk 3,4), Mateusz, Marek i Łukasz rozszerzają zakres wykorzystania tematu Wyjścia przez Drugiego Izajasza (por. Iz 40,3). Jan Chrzciciel, jako zwiastun Jezusa, pojawia się na pustyni i zapowiada przyjście Pana. Ta adaptacja nowego Wyjścia zakłada nową fazę w relacji między Bogiem a ludzkością, sugerując zapoczątkowanie jedynego w swoim rodzaju procesu wyzwolenia/wybawienia.

W dyspucie z saduceuszami o zmartwychwstaniu (Mt 22,23-33; Mk 12,18-27; Łk 20,27-40) Jezus nawiązuje do epizodu z płonącym krzewem. Chcąc wykazać, że zmartwychwstanie zakłada nowy rodzaj życia, wykluczający małżeństwo, Jezus cytuje Wj 3,6. Ponieważ Bóg jest Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, przeto Bóg jest Bogiem żywych, a nie umarłych.

Nakarmienie pięciu tysięcy mężczyzn (Mt 14,13-21; Mk 6,34-44; Łk 9,10-17) nawiązuje do nakarmienia Izraela manną na pustyni (ale por. też 2 Krl 4,42-44). W czasach Jezusa oczekiwano, że cuda Wyjścia zostaną powtórzone w czasach mesjańskich. Jednocześnie epizod o nakarmieniu tłumów antycypuje Eucharystię i ostateczną ucztę w królestwie Bożym (por. Mt 8,11; 26,29).

Ponieważ wszyscy trzej synoptycy (Mt 26,17; Mk 14,12; Łk 22,7) opisują Ostatnią Wieczerzę jako ucztę paschalną, wydaje się prawdopodobne, że interpretują śmierć Jezusa w świetle Wyjścia. A zatem, podobnie jak Pascha upamiętnia wyzwolenie Izraela z Egiptu, tak śmierć Jezusa jest Paschą, która przynosi wyzwolenie całej ludzkości. Słowa Jezusa wypowiedziane nad kielichem podczas Ostatniej Wieczerzy (Mt 26,28; Mk 14,24: „To jest moja krew przymierza"; Łk 22,20: „Ten kielich to Nowe Przymierze we krwi mojej") przywołują na pamięć wydarzenie zawarcia przymierza na górze Synaj, kiedy Mojżesz krwią zwierząt ofiarnych pokropił Izraelitów mówiąc: „Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami (...)" (Wj 24,8). Czynności Jezusa wyrażają zatem podwójne znaczenie nowego wyzwolenia i nowego przymierza. (Na temat stosunku Jezusa do Dziesięciu Przykazań por. Mt 15,4; 19,18-19; Mk 7,10; 10,19; Łk 18,20.)

Ewangelia Mateusza

W opowiadaniu o dzieciństwie epizod o niebezpieczeństwie grożącym Jezusowi z rąk Heroda został ujęty w sposób przypominający opowiadanie o dzieciństwie Mojżesza, któremu groziła śmierć z rąk faraona. W Mt 2,20 anioł mówi Józefowi we śnie, żeby wracał do ziemi Izraela, ponieważ ci, którzy czyhali na życie Dzieciątka, już nie żyją. Wypowiedź anioła jest wyraźnie cytatem z Wj 4,19, gdzie Bóg mówi do Mojżesza, żeby wracał do Egiptu. Werset 2,13, mówiący o postanowieniu Heroda, żeby zgładzić Jezusa, przypomina Wj 2,15, gdzie czytamy, że faraon usiłował zgładzić Mojżesza. Zapożyczenie od Oz 11,1 („Z Egiptu wezwałem Syna mego", Mt 2,15) dowodzi, że także Jezus przeżywa doświadczenie Wyjścia.

Wejście Jezusa na górę w opowiadaniu o Kazaniu na Górze (Mt 5,1) daje do zrozumienia, że Jezus jest nowym Mojżeszem, który teraz przynosi ostateczne objawienie Boże (por. Mt 4,2 z Wj 34,28). Nie ulega wątpliwości, że antytezy w Mt 5,21-48 odzwierciedlają Mateuszowe ujęcie Jezusowej interpretacji Prawa Mojżeszowego. Trzy spośród tych antytez akceptują Prawo Mojżeszowe, ale je rozszerzają albo pogłębiają (w. 21-22.27-28.43-44), natomiast inne trzy całkowicie odrzucają Prawo Mojżeszowe (w. 31-32.33-37.38-39). Moralność głoszona przez Mateuszowego Jezusa idzie dalej niż ta, którą przedstawił Mojżesz.

Ewangelia Łukasza – Dzieje Apostolskie

W Łukaszowym opisie przemienienia Mojżesz i Eliasz rozmawiają z Jezusem o Jego *eksodos*, czyli odejściu (Łk 9,30-31). Jedni bibliści interpretują ten tekst w świetle śmierci Jezusa, inni zaś odnoszą go do podróży Jezusa do Jerozolimy, której punktem kulminacyjnym będzie Jego męka, śmierć, zmartwychwstanie i

wniebowstąpienie. Jeżeli ten drugi pogląd jest słuszny, to Łukasz rozumie podróż Jezusa w świetle wyjścia Izraela z Egiptu. W obydwu przypadkach chodzi o wyzwolenie. W Dziejach Apostolskich Szczepan wygłasza długą mowę, która skupia się głównie na czynach Boga wobec Mojżesza i Izraelitów (Dz 7,17-41.44). W czasach, gdy Kościół odrywa się od swoich żydowskich korzeni, celem Łukasza jest ukazanie typowej dla Izraelitów postawy nieposłuszeństwa, które przejawia się w odrzuceniu proroków, takich jak Mojżesz. (Jeżeli chodzi o krótkie podsumowanie wydarzenia Wyjścia, por. mowę Pawła w Antiochii Pizydyjskiej, Dz 13,17-18.)

Ewangelia Jana

Na początku swojej Ewangelii Jan przedstawia Jana Chrzciciela, nazywającego Jezusa Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata (J 1, 29). Chociaż Jan Chrzciciel mógł uważać Jezusa za triumfującego Baranka, który odnosi zwycięstwo nad złem w czasach ostatecznych, autor Ewangelii Jana mógł myśleć o Jezusie, przynajmniej częściowo, jak o Baranku Paschy chrześcijańskiej, którego śmierć uwalnia świat od grzechu, tak jak krew zwierzęcia paschalnego w czasie Wyjścia ocaliła Izraelitów od anioła zniszczenia (Wj 12,7.13.23). Przypuszczenie to harmonizuje z chronologią Czwartej Ewangelii. W odróżnieniu od synoptyków Jan daje do zrozumienia, że śmierć Jezusa nastąpiła w przeddzień Paschy, tzn. w tym samym czasie, kiedy w świątyni zabijano baranki paschalne (J 10,14). Jan pisze, że kiedy Jezus umarł, żołnierze nie połamali Mu goleni (J 19,33). W ten sposób spełnił się przepis podany w Wj 12,46, żeby nie łamać kości zwierzęcia paschalnego.

Jan, podobnie jak synoptycy, opisuje scenę nakarmienia pięciu tysięcy mężczyzn (J 6,1-15). W odróżnieniu od synoptyków Jan nie pisze o ustanowieniu Eucharystii w czasie Ostatniej Wieczerzy. Natomiast nakarmienie pięciu tysięcy mężczyzn staje się powodem żądania od Jezusa znaku (J 6,25-34) i wypowiedzi Jezusa o chlebie życia (J 6,35-58). Żydzi wprowadzają do rozmowy temat manny na pustyni związany z Wyjściem (J 6,31). Jezus (zgodnie z Wj 16,6-15) odpowiada, że to nie Mojżesz dał im chleb z nieba (J 6, 32). Prawdziwy zaś chleb z nieba da im dopiero Jego (Jezusa) Ojciec. W J 6,35 Jezus uroczyście oznajmia: „Jam jest chleb życia". Chlebem z nieba, który daje życie, jest objawienie Jezusa (J 6,35-50), ale Jezus jest także chlebem, który zstąpił z nieba (eucharystyczny wymiar mowy w J 6,51-58).

Znamienne jest także, iż Janowy Jezus używa zwrotu wyraźnie nawiązującego do Księgi Wyjścia. W J 6,35 Jezus posługuje się jedną z formuł „Ja jestem" (por. też J 8,12; 10,7; 11,25). Jest to wyrażenie inspirowane grecką formą Wj 3, 14, gdzie JHWH wyjawia swoje imię Mojżeszowi. To wyrażenie w Ewangelii Jana stawia zatem Jezusa na równi z Bogiem.

Listy Pawła

Paweł w swoich listach posługuje się motywami Wyjścia w różny sposób. W 1 Kor 5,7 Paweł Apostoł łączy Święto Przaśników z Paschą. Podkreślając w pierwszym święcie element nowości, Paweł interpretuje następnie śmierć Jezusa jako prawdziwą Paschę, która daje życie. Życie wspólnoty korynckiej powinno odzwierciedlać tę nowość i pełnię. W tym samym liście (1 Kor 10,1-13) Paweł wspomina o przywilejach Izraelitów podczas wędrówki przez pustynię, ale podkreśla, że owe przywileje nie gwarantują, że Bóg będzie ich zawsze faworyzował. W 2 Kor 3,7.12-14 Apostoł omawia ograniczenia przymierza Mojżeszowego, nawiązując do odblasku chwały Bożej na twarzy Mojżesza (Wj 34,29-35). Paweł tłumaczy, że Izraelici za czasów Mojżesza przypominają współczesnych mu Żydów, którzy podobnie jak tamci nie chcą uznać przemijającego charakteru chwały Mojżesza. Zasłona zakrywająca twarz Mojżesza nadal zakrywa jego twarz, kiedy czytają Księgi Mojżeszowe w synagodze. W tym samym liście (8,15) Paweł cytuje fragment o zbieraniu manny z Wj 16,18, aby przedstawić właściwą miarę równości, którą trzeba zachować podczas przeprowadzania zbiórki na rzecz ubogich w Jerozolimie. Wreszcie, w Liście do Rzymian Paweł rozwija zasadę wybrania Bożego w odniesieniu do Żydów. W Rz 9,15 cytuje Wj 33,19, wykazując, że dar wiary zależy od miłosierdzia Bożego. W Rz 9,17 cytuje Wj 9,16, dowodząc, że wybór Mojżesza ukazuje miłosierdzie Boże, natomiast ukaranie faraona wskazuje na surowość Bożą.

W Rz 7 i Ga 4 Paweł rozważa znacznie szerszy problem, a mianowicie problem Prawa żydowskiego i usprawiedliwienia przez wiarę, a nie przez uczynki. Uznając pozytywne aspekty Prawa żydowskiego, Paweł stwierdza, że sprawiedliwym wobec Boga można się stać tylko za sprawą łaski Bożej działającej przez Jezusa Chrystusa. W Ga 4 Paweł przedstawia alegorię Hagar wyobrażającej przymierze synajskie i utożsamia przymierze na Synaju i Prawo Mojżeszowe z niewolą.

List do Hebrajczyków

Według autora tego pisma ofiara Jezusa zastąpiła stare przymierze, a zwłaszcza związany z nim kult. Opierając się na opisie przybytku w Wj 25-26, autor poucza, że niedopuszczenie ludu do miejsca Świętego Świętych oznaczało, że nie był on godny stanąć wobec obecnej w tym miejscu chwały Boga (Hbr 9,7-10).

Chrystus jednak, arcykapłan, przez swoją ofiarną śmierć wszedł do prawdziwego niebieskiego Miejsca Świętego, zdobywając w ten sposób wieczne odkupienie (Hbr 9,11-14). Autor nawiązuje też do krwi przymierza zawartego w Wj 24,3-8 i przeciwstawia jej niepowtarzalną ofiarę złożoną przez Jezusa z samego siebie.

W Hbr 11,24-28 autor zastanawia się nad opuszczeniem Egiptu przez Mojżesza w Wj 2,11-15. Mojżesz, podobnie jak Mesjasz, woli cierpieć ze swoim ludem. W Hbr 12,18-21 autor opisuje budzącą lęk teofanię na górze Synaj, aby przeciwstawić ją przymierzu w Chrystusie, które daje dostęp do Boga i czyni dzieckiem Bożym oraz członkiem uświęconego ludu, mającego za pośrednika nie Mojżesza, ale Jezusa (Hbr 12,22-29).

Pierwszy List św. Piotra i Apokalipsa św. Jana

Autor 1 P przytacza słowa z Wj 19,6: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym (...)" (1 P 2,9) i uważa, że przywileje starożytnego Izraela w sposób bardziej właściwy można odnieść do chrześcijan. Jako wybrane plemię, cieszą się oni wybraniem Bożym. Jako królewskie kapłaństwo kontynuują kapłańskie funkcje życia Jezusa, osiągające swój kulminacyjny punkt w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Jako naród święty są w szczególny sposób przeznaczeni na własność Bogu.

W dwóch miejscach (Ap 1,6; 5,10) autor Apokalipsy św. Jana także odwołuje się do Wj 19,6, dając do zrozumienia, że wszyscy, którzy słuchają słowa Bożego i są mu posłuszni, są prawdziwymi kapłanami. Męczennicy, którzy wyrwali się spod władzy szatana, śpiewają – według Ap 15,3 – Pieśń Mojżesza (Wj 15,1-21). Istnieje zatem związek między władzą szatana a władzą faraona i Egipcjan. Siedem czasz w Ap 16,1-21 wywołuje serię katastrof – podobnie jak siedem plag (Wj 7,14-11,10). Zawartość drugiej czaszy, która zamienia morze w krew (Ap 16,3), w szczególny sposób przypomina pierwszą plagę zesłaną na Egipt (Wj 7,14-24). I wreszcie słowa: „Jego lud/ich Bóg" (Ap 21,3) przywołują na pamięć formułę przymierza w Wj 6,7.

V. Historia recepcji

Historię interpretacji Księgi Wyjścia można przedstawić w różny sposób. Jeden z nich polega na skupieniu uwagi na głównej postaci dzieła, czyli na Mojżeszu. Różne portrety i oceny tej niezwykłej postaci stanowią coś w rodzaju barometru sygnalizującego różne ujęcia, biblijne i wszelkie inne, w długiej historii interpretacji tej księgi. Literalne znaczenie tekstu przeważnie nie było głównym przedmiotem zainteresowania interpretatorów aż do współczesnych ujęć krytycznych.

Wczesne pisma żydowskie

W niektórych pismach apokryficznych postać Mojżesza zajmuje centralne miejsce. Chociaż *Testament Mojżesza* (napisany w II w. przed Chr.) skupia uwagę na jego śmierci opisanej w Pwt 34, to jednak zawiera też wzmianki o wcześniejszej działalności wielkiego przywódcy. Na początku księgi Mojżesz poucza Jozuego, że od początku świata Bóg wyznaczył go na pośrednika przymierza. *Księga Jubileuszów* (II w. przed Chr.) jest obszernym komentarzem do Rdz 1-Wj 12. To właśnie Mojżesz otrzymuje tajemne objawienie na górze Synaj, dotyczące zasadniczo historii świata od chwili stworzenia do zawarcia przymierza. W dziele tym czasy Mojżeszowe uchodzą za wzór czasów mesjańskich.

Filon z Aleksandrii (ok. 20 przed Chr. – 40 po Chr.), odpierając fałszywe oskarżenia wysuwane przeciw judaizmowi, przedstawia nadludzki wizerunek tego wielkiego przywódcy ludu żydowskiego w swoim dziele *O życiu Mojżesza*. Lata spędzone przez niego na dworze króla egipskiego i później wśród Madianitów przygotowały go do roli idealnego króla, jaką odegrał realizując plan Wyjścia. Mojżesz uchodzi też za natchnionego przez Boga proroka, który objawia to, czego rozum nie potrafi zrozumieć.

Józef Flawiusz (ok. 37-95 po Chr.) w *Dawnych dziejach Izraela* pisze, że faraon przeraził się na wieść o rychłych narodzinach hebrajskiego wybawiciela. Wiadomość ta przeraziła także Egipcjan. W obliczu takiego zagrożenia faraon rozkazuje zabijać wszystkie hebrajskie noworodki płci męskiej, ale Bóg ukazuje się Amramowi, ojcu Mojżesza, we śnie i mówi mu, że syn, który niebawem przyjdzie na świat, nie zginie z ręki faraona i ostatecznie wyzwoli Hebrajczyków z niewoli w Egipcie.

Ojcowie Kościoła

Orygenes (185-254), wielki uczony aleksandryjski, w *Homiliach o Księdze Wyjścia* widzi w podniesionych do góry rękach Mojżesza (Wj 17,11-12) krzyż Jezusa, a w zwycięstwie nad Amalekitami – zwycięstwo nad złem. Pisarz ten zastanawia się też nad przyjęciem przez Mojżesza rady udzielonej mu przez Jetrę (Wj 18) i

dochodzi do wniosku, że ta otwartość uzasadnia korzystanie z wiedzy pochodzącej od niechrześcijan, którzy także mają dostęp do prawdy Bożej.

Grzegorz z Nazjanzu (ok. 330-390) w *Liście 77* czyni aluzję do zabicia Egipcjanina przez Mojżesza w Wj 2,12. Podobnie jak inni Ojcowie Kościoła, w tym Tertulian i Ambroży, Grzegorz pozytywnie ocenia ten czyn Mojżesza.

Grzegorz z Nyssy (ok. 335-394) w *Żywocie Mojżesza* mówi, jak powinno się cnotliwie żyć, wskazując na idealny portret Mojżesza. Opisując czyny Mojżesza nad Morzem Sitowia, Grzegorz nie interesuje się Mojżeszem biblijnym, ale zastanawia się nad symbolicznym znaczeniem wydarzenia. Klęska Egipcjan symbolizuje konieczność oczyszczenia się ze wszystkich wad i występków w wodach chrztu. Przejście Izraelitów przez wodę jest przejściem od rzeczywistości ziemskiej do niebieskiej.

Augustyn (354-430) w wielu miejscach swojej bogatej spuścizny literackiej podejmuje temat Mojżesza w Księdze Wyjścia. W dziele *Przeciwko Faustusowi* Augustyn rozważa kwestię prawa Mojżesza do zabicia Egipcjanina (Wj 2, 12), pomimo związanej z tym niesprawiedliwości. Dochodzi do wniosku, że pod tym względem Mojżesz jest podobny do Piotra, który także zgrzeszył z powodu swojej impulsywności. W tym samym dziele zwycięstwo Mojżesza nad Amalekitami (Wj 17,8-16) potraktowane jest jako precedens podtrzymujący teorię „wojny sprawiedliwej". W *Problemach Heptateuchu* Augustyn rozważa prośbę Mojżesza (Wj 32,32), aby Bóg wymazał go ze swej księgi. Według Augustyna prośba Mojżesza jest nierozważna i wynika z jego emocjonalnego zaangażowania.

Średniowieczni komentatorzy żydowscy

Saadja Gaon (882-942) w *Komentarzu do Pięcioksięgu* omawia Mojżeszowe widzenie Boga (Wj 33,18-23). Mojżesz, według tego żydowskiego uczonego, widzi pojawienie się światła, które Bóg stwarza w momencie, kiedy przechodzi obok niego. Z kolei Raszi (1040-1105) w swoim Komentarzu do Pięcioksięgu zastanawia się nad różnymi cechami Mojżesza. Komentując Wj 2,11, stwierdza, że Mojżesz z życzliwością patrzy na swoich rodaków, Hebrajczyków, i to do tego stopnia, że chce dzielić z nimi ich ciężki los. Według Wj 3,1 Mojżesz prowadzi trzodę swojego teścia, Jetry, w głąb pustyni. W przekonaniu Rasziego Mojżesz chce w ten sposób trzymać owce z dala od prywatnej własności, żeby nie pasły się na polach należących do innych właścicieli.

W swoim *Przewodniku błądzących* Majmonides (1135-1204) podejmuje tradycyjny problem zabicia Egipcjanina przez Mojżesza (Wj 2,12). Majmonides pochwala decyzję Mojżesza, twierdząc, że do popełnienia tego czynu skłonił go jego wielki dar proroctwa. Podobnie, w Wj 33, 21 Bóg chce, aby Mojżesz doznał boskiego, czyli prorockiego widzenia, a nie po prostu, żeby tylko oglądał miejsce widzialne dla cielesnego oka, kiedy Bóg będzie obok niego przechodził. Abarbanel (1437-1508) w *Komentarzu do Tory* rozwodzi się nad cechami Mojżesza, które przejawiają się w jego zabójstwie Egipcjanina. Zabójstwo jest niewątpliwie aktem odwagi, w którym znajduje wyraz protest Mojżesza przeciw zniewagom doświadczanym przez jego hebrajskich braci. Omawiając funkcję Mojżesza jako pośrednika przymierza, Abarbanel podkreśla prorockie natchnienie Mojżesza.

Średniowieczni teolodzy chrześcijańscy

Albert Wielki (ok. 1200-1280) w *Komentarzu do teologii mistycznej Pseudo-Dionizego Areopagity* omawia Wj 33,23, gdzie czytamy, że nie można oglądać oblicza Boga. Jeżeli ma się tu na myśli samo oblicze Boga, bez żadnej zasłony, to niewątpliwie chodzi w tym przypadku o wizję uszczęśliwiającą. Niemniej w opinii Alberta Mojżesz widzi oblicze Boga tylko w pewnych znakach, które pochodzą od Boga. Wstępując na górę w towarzystwie Aarona, Nadaba, Abihu i siedemdziesięciu starszych (Wj 24,1-2.9-11), Mojżesz doświadcza szczytowego momentu swojego wznoszenia się ku Bogu, ale nie widzi niewidzialnego Boga. Widzi raczej miejsce, na którym znajduje się Bóg. Bonawentura (1217-1274) w *Drodze duszy ku Bogu* proponuje podział tej drogi do Boga na trzy etapy: 1) bycie prowadzonym ścieżką Boga; 2) wejście do prawdy Boga; 3) radość z poznania Boga. Teolog ten następnie zauważa, że ów podział odpowiada trzem dniom drogi, jakich Mojżesz zażądał od faraona (Wj 3,18). Mojżesz, zdaniem Bonawentury, miał doskonałe widzenie Boga (Wj 33,18-23), które uczyniło go błogosławionym.

Tomasz z Akwinu (1225-1274) w *Sumie teologicznej* uczy, że imię „Jestem, który jestem", objawione Mojżeszowi (Wj 3,14), jest właściwszym imieniem boskim niż „Bóg", ponieważ sięga do samego jego źródła, tzn. do istnienia. Tomasz komentuje też zagładę całego wojska egipskiego (Wj 14,28) i zgładzenie trzech tysięcy Izraelitów wskutek incydentu ze złotym cielcem (Wj 32,38). Formułuje on zasadę, że za grzechy zbiorowości musi ponieść karę cała zbiorowość (Wj 14,28) albo jej część (Wj 32,28).

Mikołaj z Lyry (ok. 1270-1349) w *Postillae Perpetuae*, interpretując Wj 33,18-23, zgadza się z Raszim, że Mojżesz nie widział istoty Boga, ponieważ nikt nie może oglądać Boga i pozostać przy życiu (Wj 33,20). Uczony ten tłumaczy atak Boga na Mojżesza (Wj 4,24) grzechem Mojżesza, który nie obrzezał swojego syna.

Komentatorzy reformacyjni i poreformacyjni

Marcin Luter (1483-1546) we *Wstępie do Starego Testamentu* skupiając się nad usprawiedliwieniem przez wiarę, a nie przez uczynki, stwierdza, że Mojżesz miał uświadomić Izraelitom ich grzeszność i w ten sposób utorować drogę dla odkupienia przez Chrystusa. W kazaniu na temat Wj 14,9-12 Luter nawiązuje do skargi, jaką Izraelici podnoszą przeciw Mojżeszowi nad Morzem Sitowia. Bóg poddaje lud próbie, doprowadzając do sytuacji, w której wiara w Boga może dokonać tego, co niemożliwe.

W *Farrago Annotationum in Exodum* Ulrich Zwingli (1484-1531) rozumie imię Boże objawione Mojżeszowi (Wj 3,14) nie tylko w terminach istnienia Boga, ale także w terminach Jego rządów i władzy Boga nad światem. W bitwie zaś z Amalekitami Zwingli widzi odzwierciedlenie zmagań związanych z prowadzeniem życia chrześcijańskiego.

Jan Kalwin (1509-1564) w *Komentarzach do czterech ostatnich ksiąg Mojżesza* pyta, dlaczego Mojżesz nie wyjawia rzeczywistego powodu chęci powrotu do Egiptu (Wj 4,18-20). Kalwin uważa, że ludziom trudno jest mówić o Bogu i dlatego wolą mówić o uczuciach ludzkich i czynią to z większą swobodą. Podniesione do góry ręce Mojżesza w czasie bitwy z Amalekitami (Wj 17,11-12) są – zdaniem Kalwina – przykładem udzielenia przez Boga władzy swoim sługom, którzy dzięki temu mogą działać jako narzędzia mocy Bożej.

Katolicki biblista Cornelius Lapide (1586-1637) w *Komentarzach do Pisma Świętego* interpretuje epizod o złotym cielcu w sensie, że nie wszyscy Izraelici sprzeniewierzyli się wierze. Sugeruje, że ich błąd tkwi w formie wyznania wiary, a nie w samej wierze. Omawiając zaś kwestię nieustępliwości faraona, i to za sprawą Boga (Wj 7,3; 9,12), skupia uwagę nie tyle na znaczeniu tekstu biblijnego, ile na obaleniu poglądów Kalwina na temat predestynacji.

Współczesne ujęcia krytyczno-literackie

Odrodzenie i reformacja stopniowo prowadziły do coraz większego zainteresowania literalnym znaczeniem tekstu biblijnego. Mniej więcej w połowie XVIII w. uczeni zaczęli rozwijać historyczno-krytyczną metodę interpretacji, która ostatecznie skupiła się na źródłach czy dokumentach w Pięcioksięgu. Pod koniec ubiegłego wieku i na początku tego stulecia komentatorzy Księgi Wyjścia nadal badali tekst pod kątem hipotezy dokumentów. Do przykładów takich komentarzy do Księgi Wyjścia należą prace Augusta Dillmanna (1897 r.) i Samuela R. Drivera (1911 r.), który wskazywał nadto na obecność w Księdze Wyjścia terminologii deuteronomicznej.

Do znacznego postępu w badaniach historii form (*form-criticism*) przyczynił się Hugo Gressmann, autor dzieł *Mose und seine Zeit* (*Mojżesz i jego czasy*, 1913) i *Die Anfänge Israels* (*Początki Izraela,* 1922). Wykazał on istnienie związków między opowiadaniami w Księdze Wyjścia a innymi starożytnymi legendami i sagami. Utożsamiając górę Synaj z aktywnym wulkanem, sugerował, że górę tę należy lokalizować na wschód od tradycyjnego miejsca na Półwyspie Synajskim.

W tym stuleciu hipoteza dokumentów przyjęła kilka wersji. W *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs* (*Historii tradycji Pięcioksięgu*, 1948) Martin Noth założył istnienie podstawowego dokumentu, z którego korzystali Jahwista i Elohista. Jeżeli chodzi o źródło P, wysuwano inne poglądy. W *Canaanite Myth and Hebrew Epic (Mit kananejski i epika hebrajska,* 1973) Frank Moore Cross nie zgadza się z opinią, że dokument P jest niezależną narracją, ale uważa go za ostateczną redakcję starszego materiału, zakończoną pod koniec wygnania babilońskiego w VI w. przed Chr. W pewnym artykule opublikowanym po angielsku w 1977 r. i w innych publikacjach Rolf Rendtorff negował istnienie jednolitego narracyjnego źródła P i niezależnego źródła J. W jego opinii P i J dostarczyły tylko przetworzonych różnych bloków materiału.

W komentarzu do Księgi Wyjścia Umberto Cassuto odniósł się negatywnie do różnych wersji hipotezy dokumentów. Za główne źródło tej księgi uważał jakiś starożytny poemat heroiczny. Księga Wyjścia, według Cassuto, jest jednolitym dziełem, które jako takie zasługuje na uwagę w swej ostatecznej formie. Gerhard von Rad w *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs (Problem historii form w Heksateuchu,* 1938), podkreślając środowisko życiowe, w którym zachowały się podstawowe tematy Księgi Wyjścia, zajmuje się analizą kultu Izraela. Ponieważ żaden z izraelskich „artykułów wiary" (por. Pwt 6,20-24; 26,5-9) nie odwołuje się do zawarcia przymierza na Synaju, von Rad wyciąga z tego wniosek, że temat przymierza był początkowo niezależny od tematu wyprowadzenia z Egiptu i został rozwinięty w późniejszym okresie w jakimś centralnym sanktuarium izraelskim. Martin Noth przyjmuje podobny pogląd we wspomnianej wyżej pracy, twierdząc, że

tradycje o Mojżeszu rozwinęły się jako późniejsze, drugorzędne tematy. Niektóre pokolenia izraelskie przechowały temat Wyjścia, ale dopiero w późniejszym okresie Wyjście nabrało charakteru samej istoty wiary izraelskiej.

Opublikowanie książki Brevarda Childsa *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary (Księga Wyjścia. Krytyczny komentarz teologiczny,* 1974) wyznaczyło nową ważną płaszczyznę dla interpretacji Księgi Wyjścia, zważywszy na samą skalę tego przedsięwzięcia. Childs skupił się na ostatecznym kształcie tekstu, podkreślając, że ta ostateczna forma jest czymś więcej niż tylko sumą różnych części składowych dzieła. Próbuje on przedstawić zmienną historię interpretacji tekstu, uwzględniając w niej zarówno autorów NT, jak i innych egzegetów chrześcijańskich i żydowskich. Childs zmusza czytelnika do teologicznej refleksji nad Księgą Wyjścia jako świętym pismem w kontekście kanonu chrześcijańskiego.

Na uwagę zasługują jeszcze dwie inne prace na temat Księgi Wyjścia. Pierwsza to komentarz do Księgi Wyjścia wydany przez Jewish Publication Society (1991 r.), którego autorem jest Nahum Sarna. (Jego wcześniejsza książka *Exploring Exodus* [*Badanie Księgi Wyjścia*], wydana w 1986 r., jest także ważnym przyczynkiem.) Sarna wykazuje godne uznania opanowanie tekstu i historii egzegezy. Centralnym tematem dzieła jest religijne znaczenie tekstu. W *Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary (Teologia w Księdze Wyjścia. Teologia biblijna w formie komentarza*, 1994) Donald E. Gowan przedstawia nowy sposób ujęcia tematu. Jak sugeruje podtytuł, praca ta zajmuje się tylko jedną kwestią: co ta księga mówi o Bogu? Ta prowokująca książka ocenia Pismo Święte i tradycję w świetle potrzeb współczesnego świata.

Teologia wyzwolenia

Opowiadanie o Wyjściu nadal wywiera wpływ na teologów, zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej, kolebce teologii wyzwolenia. Dla teologów wyzwolenia główne zadanie sprowadza się do próby ponownego odczytania tego tekstu w nowym świetle, tzn. na tle sytuacji wyzysku, tak charakterystycznej dla historii Ameryki Łacińskiej. W ich opinii starożytne opowiadanie o niewoli Izraela i późniejsze wyzwolenie jest zawsze aktualne. Przedstawia ono wyzwolenie jako proces, a nie osiągnięty cel. Stałym zadaniem człowieka jest demaskowanie wszelkich aktów manipulacji ludźmi i proponowanie sposobów prawdziwej przemiany człowieka.

Do teologów wyzwolenia, ujmujących tekst biblijny z różnych perspektyw, należą m.in. Paolo Freire (*Pedagogía del oprimido* [*Pedagogia uciskanych*] 19970), J. Severino Croatto (*Éxodo: una herméneutíca de la libertad* [*Księga Wyjścia. Hermeneutyka wolności*] 1981) i George V. Pixley (*On Exodus: A Liberation Perspective* [*Na temat Księgi Wyjścia. Perspektywa wyzwolenia*] 1987). Dla nich i innych teologów wyzwolenia opowiadanie o Wyjściu podkreśla potrzebę pojawiania się wciąż nowych proroków podobnych do Mojżesza. Zwraca uwagę na zadania tego rodzaju proroków, polegające na uświadamianiu ludziom rzeczywistego zła, którego doświadczają. Prorocy ci muszą więc głośno mówić o braku prawdziwej wolności, którą nowoczesne społeczeństwo z takim entuzjazmem popiera. Pojawiają się też coraz to nowi faraonowie, których roszczenia do boskości trzeba demaskować. Jednocześnie owi prorocy mają głosić słowo nadziei; są powołani nie tylko do wyprowadzenia swojego ludu z cegielni, ale także do obudzenia w nim wiary w możliwość radykalnej zmiany egzystencji, w której nędzę uważa się za zło, a nadzieję – za możliwą do spełnienia. W takim ujęciu Mojżesz przekracza więc granice XIII w. przed Chr., aby słowo Boże zawsze mogło wywierać wpływ na umysły ludzkie.

Ujęcia feministyczne

Księga Wyjścia nie uszła uwadze teologów i egzegetów o orientacji feministycznej. W 1983 r. J. Cheryl Exum napisała artykuł o rolach, jakie odgrywają kobiety w Wj 1,8-2,10. Przekonująco wykazała centralny charakter postaci kobiecych w całej akcji tego opowiadania. Słuchając głosu sumienia, a nie edyktu faraona, kobiety hebrajskie praktykowały coś w rodzaju obywatelskiego ruchu oporu, ocalając m.in. życie przyszłemu wyzwolicielowi Izraela. Gdyby nie zaangażowanie emocjonalne i odwaga tych kobiet, nigdy nie doszłoby do wydarzenia Wyjścia.

W 1987 r. Rita J. Burns opublikowała swoją rozprawę doktorską *Has the Lord Indeed Spoken Only Through Moses?* (*Czy Pan rzeczywiście mówił tylko przez Mojżesza?*) Autorka wykazała, że siedem tekstów ST z imienia wzmiankujących o Miriam poświadcza jej przywódczą rolę w społeczności wędrującej przez pustynię. Wj 15,1-21 ukazuje Miriam, a nie Mojżesza, jako pierwszą, która śpiewem i tańcem wskazuje na religijny aspekt wydarzenia Wyjścia. Phyllis Trible w artykule z 1989 r. rozwija to ujęcie, dając tytuł swojej pracy *Bring Miriam Out of the Shadows* (*Wyprowadzić Miriam z cienia*).

Należy wspomnieć jeszcze o dwóch innych pracach. Drorah Setel napisała w 1992 r. artykuł o Księdze Wyjścia do *The Women's Bible Commentary* (komentarz wydany przez Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe). Autorka interesująco przedstawiła znaczenie kobiet w tym tekście, pomimo dość ograniczonej liczby

opowiadań uwydatniających role kobiet. W 1993 r. Athalya Brenner opublikowała pracę *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (*Feministyczny przewodnik, do Wj – Pwt*). Nie trzeba dodawać, że artykuły o Miriam zajmują lwią część tej aktualnej publikacji.

Księga Wyjścia w lekcjonarzu

Księga Wyjścia zajmuje w czytaniach liturgicznych Kościoła poczesne miejsce. Niezależnie od liczby czytań w wigilię Wielkanocy (Wigilia Paschalna) nie można opuścić czytania o przejściu przez Morze Sitowia, Wj 14,15-15,1. W Wielki Czwartek pierwszym czytanym tekstem jest zawsze Wj 12,1-8.11-14. Wybór czytań niedzielnych z Księgi Wyjścia w cyklu trzyletnim przedstawia się następująco:

Rok „A”
Wj 17,3-7: III Niedziela Wielkiego Postu
Wj 34,4b-6.8-9: Niedziela Trójcy Świętej
Wj 19,2-6a: XI Niedziela Zwykła

Rok „B”
Wj 20,1-17: III Niedziela Wielkiego Postu
Wj 24,3-8: Boże Ciało
Wj 16,2b-4.12-15: XVIII Niedziela Zwykła

Rok „C”
Wj 3,1-8b.13-15: III Niedziela Wielkiego Postu
Wj 32,7-11.13-14: XXIV Niedziela Zwykła
Wj 17,8-13: XXIX Niedziela Zwykła

A oto wybór czytań z Księgi Wyjścia w dni powszednie (Rok I).

Piętnasty Tydzień: Wj 1,8-14.22; 2,1-5a; 3,1-6.9-12; 3,13-20; 11,10-12.14; 12,37-42.
Szesnasty Tydzień: Wj 14,5-18; 14,21-15,1; 16,1-5.9-15; 19,1-2.9-11.16-20b; 20,1-17; 24,3-8.
Siedemnasty Tydzień: Wj 32,15-24.30-34; 33,7--11; 34,5b-28; 34,29-35; 40,16-21.34-38.
Pozostawione do wyboru czytanie na Trzeci Tydzień Wielkiego Postu: Wj 17,1-7.
Czwartek w Czwartym Tygodniu Wielkiego Postu: Wj 32,7-14.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-13,16: Izrael w Egipcie

Pierwsza część Księgi Wyjścia stanowi tło opowiadania o opuszczeniu Egiptu przez Izraelitów. Ostatni redaktor tej księgi (być może piszący ok. 400 r. przed Chr.) zebrał w jedną całość podstawowe źródła, z których korzystał (JEP), i może pewne inne niezależne tradycje. Ten ostatni redaktor, w duchu wierności owym źródłom i tradycjom, nie usuwał w tekście rozmaitych powtórzeń i niezgodności. Niemniej opowiadanie wykazuje pewną płynność narracji.

W tej pierwszej części dzieła ostatni redaktor stara się odpowiedzieć na następujące pytania: Co doprowadziło do trudnego położenia Izraelitów w Egipcie? Co uwierzytelnia przywódcze roszczenia Mojżesza? W jaki sposób Mojżesz, przywódca, odpowiada na powołanie go przez Boga? W jaki sposób Mojżesz, przywódca, prowadzi układy z faraonem? Co ostatecznie umożliwiło wyjście z Egiptu? W jaki sposób Izrael powinien obchodzić to wydarzenie?

1,1-7: Liczebny wzrost Izraela

Tłem tego wprowadzenia jest Rdz 46,1-4. Podsumowuje ono przeszłość, nawiązując do patriarchów Izaaka i Jakuba (Izraela). Przypomina się w nim historię synów Jakuba i ich rodzin, żyjących na prawach specjalnych gości w najbardziej urodzajnej ziemi w Egipcie (Rdz 45,17-20). Fragment ten zapowiada też przyszłość: Izrael stanie się wielkim narodem, a jego Bóg wyprowadzi go z Egiptu. Jednocześnie fragment ten stwarza pewne

napięcie i pewien problem. Co stanie się z ludem Bożym, kiedy opuści Egipt? Innymi słowy, w jaki sposób taka mała grupa stanie się wielkim narodem?

Autorem tego fragmentu jest P. Ulubionym środkiem, którym posługuje się ten pisarz, są genealogie i spisy (por. Rdz 5,1-32; 10,10-26). Ponadto język w w. 7 odzwierciedla słownictwo P („rozradzali się", „pomnażali", „napełnił się"). Jest to wypełnienie nakazu Bożego w Rdz 1,28: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię (...)" Na tle wygnania fragment ten ma, zgodnie z intencją P, obudzić w przygnębionym ludzie Bożym nadzieję i podnieść go na duchu. Izraelici byli skłonni pomniejszać znaczenie Ziemi Obiecanej i ulec pokusie pozostania na wygnaniu (por. Lb 14,1-3.5-10.26-38). W swoim obecnym położeniu fragment ten wyjaśnia, w jaki sposób mała grupa rozrosła się w tak liczny naród.

1,8-14: Ucisk ludu Bożego

Ten fragment składa się z J (w. 8-11) i P (w. 13-14). P mówi w sposób raczej bezpośredni o skutkach „pomnażania się" Izraelitów, a mianowicie o zmuszaniu ich do niewolniczych robót budowlanych. Chociaż polityka ta jest zrozumiała z punktu widzenia egipskiego państwa autokratycznego (por. Rdz 47,13-26), to jednak jest z gruntu sprzeczna z izraelską tradycją wolności. J nie poprzestaje jednak na samym odnotowaniu tej praktyki egipskiej. Podkreśla też zagrożenie, jakie Izrael stanowił dla Egiptu, i przeciwne do zamierzonych rezultaty egipskich represji wobec Izraelitów.

J mówi o zmianie polityki rządu egipskiego. Wraz z nastaniem nowego króla (którego tradycja pozostawia bez imienia) następuje zmiana w sposobie traktowania rozwijającej się społeczności izraelskiej. Tak więc represje są bezpośrednio związane z zagrożeniem politycznym ze strony wciąż rosnącej liczby Izraelitów. Można słusznie zapytać, czy narzucenie pracy niewolniczej rzeczywiście miało na celu ograniczenie liczby ludności izraelskiej. Z pewną dozą ironii J jednak zauważa, że plan Egipcjan spowodował skutki przeciwne do zamierzonych. Zamiast doprowadzić do ograniczenia liczby ludności, polityka Egiptu spowodowała jej wzrost.

1,15-22: Eksterminacja ludu Bożego

Za autora tego dubletu (dublet jest zasadniczo powtórzeniem tego samego opowiadania/relacji w nieco innej formie) uważa się powszechnie E. J używa imienia „JHWH", a politycznego władcę Egiptu nazywa „faraonem", natomiast E woli posługiwać się nazwą „Bóg" zamiast JHWH i określeniem „król egipski" zamiast „faraon". W tekście tym represje przeciw ludowi Bożemu nie polegają na zmuszaniu Izraelitów do niewolniczych prac budowlanych, ale na ograniczaniu ich liczebności (zabijaniu noworodków płci męskiej). Chociaż eksterminacja ludności wydaje się środkiem bardziej skutecznym, mając na uwadze kontrolowanie liczebności ludu izraelskiego niż obarczanie go pracą przymusową, to jednak ostatecznie obraca się ona przeciwko oczekiwaniom politycznym. Władcom zwykle nie zależy na uszczuplaniu zapasów siły roboczej i narażaniu tym samym swoich planów budowlanych na fiasko przez pozbawianie się dopływu robotników. W tej popularnej literaturze taki obraz dostarcza jednak doskonałego kontekstu do rozwiązania tragicznej sytuacji. Ostatni redaktor w następnym rozdziale połączy relację E z opowiadaniem J o narodzinach bohatera.

Scena ta jest dobrze skomponowaną jednostką, która przeciwstawia anonimowemu królowi Egiptu nazwane z imienia położne, Szifrę i Puę. Początek i koniec sceny (w. 16. 22) ukazują króla i jego stronników jako pośredników śmierci, natomiast część środkowa (w. 17b i 18) przedstawia hebrajskie położne jako pośredniczki życia. Podstawową ideą tej sceny jest bojaźń Boża, która motywuje obywatelskie nieposłuszeństwo kobiet. Bojaźń ta jest głębokim szacunkiem dla osoby Boga, wymagającym posłuszeństwa Jego woli. Należy zauważyć, że obywatelskie nieposłuszeństwo kobiet (którym nie zabrakło mądrości, aby przechytrzyć przebiegłego króla) nie pozostaje bez nagrody. Nie tylko lud izraelski stawał się coraz liczniejszy (w. 20), ale także położnym Bóg zapewnił potomstwo (w. 21). Kontekst wyzwolenia niewątpliwie określa odważna postawa kobiet.

2,1-10: Narodziny bohatera

Istnieje naturalna ciekawość dowiedzenia się czegoś o narodzinach i młodości bohatera (por. teologicznie zorientowane opowiadania o dzieciństwie Jezusa w Mt 1-2 i Łk 1-2). Ludzie szukają nadzwyczajnych znaków, które pieczętują niejako los danej osoby jako postaci nadludzkiej od chwili jej narodzin. Herakles na przykład dusi węża w kołysce. I w tym przypadku J wychodzi naprzeciw potrzebom swoich czytelników.

Starożytny Bliski Wschód dostarcza pewnych analogii. O Sargonie, wielkim królu semickim, panującym w XXIV w. przed Chr., podaje się następującą legendę. Jego matka umieściła go w koszu z sitowia, który uszczelniła smołą. Kosz, pozostawiony na wodach rzeki, dryfował, dopóki ktoś go wyłowił. Znane jest także

opowiadanie o adopcji, mówiące o znalezionym dziecku i oddanym pod opiekę kobiecie. Po trzech latach dziecko zostaje adoptowane i przysposobione do zawodu pisarza. Wśród egipskich mitów znajduje się opowiadanie o bogini Izydzie, która ukrywa małego Horusa w kępie papirusów w delcie Nilu przed niebezpieczeństwem, grożącym mu ze strony Setha.

W swej obecnej formie opowiadanie o narodzinach bohatera powiązane jest z relacją E o eksterminacji ludności izraelskiej. Znowu opowiadanie zwraca uwagę na role, jakie odgrywają kobiety; w opowiadaniu tym nie występują postacie męskie. Matka Mojżesza okazuje obywatelskie nieposłuszeństwo, sporządzając kosz. W opisie jego wykonania używa się takiego samego słowa hebrajskiego, jakie pojawia się w opowiadaniu o arce Noego (por. Rdz 6,14). Postępowanie matki ma zapewnić bezpieczeństwo przyszłemu wyzwolicielowi Izraela, tak jak postępowanie Noego miało zachować ciągłość rodzaju ludzkiego. Z kolei siostra Mojżesza pełni rolę ogniwa między matką a księżniczką. Jej obecność na brzegu rzeki łagodzi ponadto przykrą wymowę porzucenia dziecka. Wreszcie księżniczka okazuje pewien odruch współczucia, na które nie ma miejsca w edykcie wydanym przez jej ojca. Dzięki siostrze Mojżesza naturalna matka zostaje jego karmicielką, a dzięki księżniczce Mojżesz dostaje się na dwór egipski. Bez obywatelskiego oporu tych wszystkich kobiet Mojżesz nie utrzymałby się przy życiu i nigdy nie doszłoby do wyzwolenia Izraela. Tak więc kobiety kierowały losem ludu Bożego.

Imię „Mojżesz" jest imieniem egipskim, które znaczy „urodził się". Zgodnie z mentalnością izraelską zostało pominięte w nim imię boga egipskiego (por. Thotmes, czyli „bóg Thot urodził się"). Tę formę egipskiego imienia nadawano dzieciom urodzonym w rocznicę boga. Jest jeszcze inne świadectwo egipskiego pochodzenia Mojżesza, a mianowicie egipskie imiona członków jego rodziny (por. 6,16 – Merari i 6,25 – Pinchas). Godny uwagi jest także fakt, że córki Reuela w 2,19 mówią o Mojżeszu jako „Egipcjaninie". Oprócz tych danych nie ma jednak żadnych innych informacji na temat pochodzenia Mojżesza.

2,11-22: Ucieczka do kraju Madian

Autor tego epizodu, J, usiłuje przedstawić Mojżesza jako osobę interesującą się własnym ludem. Stara się zapowiedzieć czy uprzedzić problem, który pojawi się później. Problemem tym jest pytanie postawione przez Hebrajczyków w w. 14: „Kto *cię* ustanowił naszym przełożonym i rozjemcą?" Chodzi więc o uwierzytelnienie misji Mojżesza, które wkrótce stanie się dla niego głównym problemem. Ucieczka Mojżesza do kraju Madian zapowiada czy uprzedza także inne wydarzenia. Podobnie jak Mojżesz musi uciekać na pustynię, tak lud Izraela uda się na pustynię. Podobnie jak Mojżesz spotyka Boga na górze (3,1), tak lud Izraela doświadczy Boga na górze (19,18).

Ziemia Madian, tymczasowe miejsce pobytu Mojżesza, jest pustynią położoną na półwyspie Synaj. (Niektórzy autorzy lokalizują jednak kraj Madian na wschód od zatoki Akaba czy Elat w północno-zachodniej Arabii.) W późniejszych tradycjach (por. Lb 25,6-9; Sdz 6,1-7,25) Madianici zamieszkujący ową pustynię staną się zaciekłymi wrogami Izraela. W tradycji o Wyjściu Madianici i plemiona związane z Mojżeszem są jednak ze sobą spokrewnione. (Reuel jest nazwą plemienną, a nie imieniem osobowym.) Rozdział 18 opisuje, jak wiele praktycznych nauk przyswoił sobie Mojżesz w czasie pobytu u Madianitów. J przedstawia Mojżesza jako człowieka o burzliwym i urozmaiconym życiu. Chociaż J lubi opowiadania o studniach (np. scena z Rebeką w Rdz 24,15 i Rachelą w Rdz 29,10), to jednak w tym przypadku musi wprowadzić do akcji opowiadania Seforę, jedną z siedmiu córek kapłana Madianitów, a więc nie-Izraelitkę, którą Mojżesz spotkał przy studni. Tak więc Mojżesz jest Izraelitą z pokolenia Lewiego (2,1), urodzonym i wychowanym w Egipcie, który musi jednak uciec ze swojego egipskiego domu do kraju Madian, aby spotkać tam kobietę, nie-Izraelitkę, i poślubić ją. Nie są to najlepsze listy uwierzytelniające. Pozostaje więc pytanie: Czy Mojżesz, mając takie referencje, będzie w stanie przeciwstawić się uciskowi/eksterminacji Izraelitów w Egipcie?

2,23-25: Wyjście jako liturgia lamentacyjna

Fragment ten nie jest tylko przelotną uwagą, nie mającą większego znaczenia w całości opowiadania. Tekst ten stwierdza, że przez długi czas (w. 23a, prawdopodobnie z E) los ludu izraelskiego był bardzo ciężki (w. 23b-25, wyjątek z P). O jego sytuacji mówi się językiem właściwym dla lamentacji („narzekali" i „jęczeli"). (Należy zwrócić uwagę na powtórne użycie tego języka w 3,7.9; 6,5.) Czasownik „jęczeć" jest typowy dla wyrażenia sytuacji biednych i uciemiężonych; tego jęku Bóg nie może zlekceważyć. Lamentacja ta ma związek z przymierzem (w. 24). W teologii przymierza problemy ludu z konieczności stają się problemami Boga; niedola ludu z konieczności staje się niedolą Boga. Początkiem wyzwolenia jest zawsze dostrzeżenie sytuacji ludzi biednych.

Do tego miejsca rzucała się w oczy nieobecność głównego aktora – Boga. W tym jednak fragmencie imię „Bóg" pojawia się pięć razy w trzech wersetach. Dziwne, że teolodzy Izraela nie próbują wytłumaczyć, dlaczego

Bóg tak długo nie reagował na cierpienia ludu w Egipcie. Zarówno obecność, jak i nieobecność Boga stanowią integralne elementy wiary Izraelitów.

3,1-6: Płonący krzew

Ta scena powstała z połączenia J i E, chociaż z przewagą J. (E pojawia się częściowo w w. 1: np. „[...]góry Bożej Horeb", i w 4b.) Ta kombinacja źródeł jest znacząca pod względem teologicznym, ponieważ świadczy o różnorodności i bogactwie tradycji izraelskiej. O żadnej tradycji nie można powiedzieć, że właśnie ona zachowała całość opowiadania. (Ta kombinacja źródeł uwidoczni się najwyraźniej w pozostałej części rozdz. 3.) Trzeba też zauważyć, że teść Mojżesza nosi tutaj imię Jetro, natomiast w 2,18 mówi się o nim Reuel. „Jetro", w przeciwieństwie do „Reuel", jest imieniem (dalsze komplikacje pojawiają się w Sdz 1,16; 4,11).

J używa terminu „krzew" (hebr. *seneh*) zapewne dlatego, żeby połączyć tę scenę z górą JHWH (hebr. *sinai*). Palenie się krzewu jest w ten sposób powiązane z ogniem, który towarzyszył teofanii na górze Synaj (por. 19,18). Tak więc już na samym początku tej księgi zaznacza się ścisły związek między Wyjściem a Synajem. W tej przedstawionej przez J scenie wyłania się podwójny wymiar nabożnej czci i kontynuacji historycznej. Nabożna cześć znajduje wyraz w zachowaniu się Mojżesza, który zdejmuje sandały z nóg ze względu na świętość spotkania z JHWH: obecność JHWH uświęca miejsce wydarzenia i, w konsekwencji, Mojżesz zasłania twarz. Historyczna zaś kontynuacja znajduje wyraz w w. 6. Bóg, który przemawia do Mojżesza, od wieków opiekuje się jego ludem. Bóg Mojżesza jest także Bogiem patriarchów (por. też 3,16).

3,7-15: Powołanie Mojżesza

Scena ta ma ścisły związek z objawieniem Bożym w kontekście płonącego krzewu. Doświadczenie Boga zostaje w ten sposób powiązane z funkcją, jaką Mojżesz ma pełnić w Izraelu. Teolodzy izraelscy dają wyraz tradycji, która uważa Mojżesza za proroka. Właśnie dlatego jest on tym, który w imieniu Boga przemawia do ludu Izraela: jest rzecznikiem Boga (por. Pwt 18, 15-20). J i E (a także P w rozdz. 6), posługują się – zgodnie z obrazem Mojżesza jako proroka – gatunkiem literackim zwanym opowiadaniem o powołaniu. (Por. inne przykłady tej formy w Sdz 6,11-21; Jr 1,4-10.) Opowiadanie to nie jest zamierzone jako dokładna relacja o tym, co rzeczywiście wydarzyło się między Bogiem a Mojżeszem, co Mojżesz mógłby zapisać w swoim osobistym dzienniku, gdyby taki prowadził. Stara się raczej przekazać znaczenie, jakie ma wybranie go przez Boga do spełnienia misji Bożej. Opowiadanie o powołaniu wychodzi naprzeciw ludzkiej potrzebie znaków i gwarancji.

Ze względu na szczególną rolę Mojżesza ostatni redaktor zachował wszystkie trzy opowiadania o powołaniu wraz z ich podobieństwem co do formy i różnicami w szczegółach. Teksty J i E tak przeplatają się z sobą, że sprawiają wrażenie dwugłosowej harmonii, w której raz wiedzie melodię J, a innym razem E. W tekście biblijnym musimy je czytać tak, jak są ułożone, ale pomocne może okazać się też czytanie ich oddzielnie. Podstawowa struktura jest taka sama: a) odpowiedź Boga na modlitwę, zakładająca wspomniane wyżej trudne położenie: 3,7 (J), 3,9 (E); b) Boża obietnica wybawienia Izraela z opresji: 3,8 (J), 3,10 (E); c) powołanie: 3,16-17 (J), 3,10 (E); d) zastrzeżenie Mojżesza: 4,1 (J), 3,11 (E); e) rozwianie wątpliwości za pomocą znaku: 4,1-9 (J); 3,12 (E); f) drugie zastrzeżenie: 4,10 (J), 3,13 (E); g) ostatnia czy prawie ostatnia odpowiedź Boga: 4,13-16 (J), 3,14-15 (E), 4,17 (E?).

Zarówno J (3,7), jak i E (3,9) zaczynają się od określenia sytuacji ludu za pomocą języka właściwego dla tekstów lamentacyjnych („jęk"). Rozwijając obietnicę Bożą wybawienia Izraela z ucisku, J i E podkreślają różne wymiary urzędu Mojżesza. W 3,8 (J) JHWH jest Tym, który zamierza wyzwolić Izraelitów, natomiast Mojżesz w 3,16 (J) ma przemawiać do ludu w imieniu Boga. W 3,10 (E) Bóg posyła Mojżesza, aby wyprowadził Izraelitów z Egiptu. Chociaż czasownik „posłać" (w. 10.12 i 13) wskazuje na proroka jako wysłannika (por. Jr 1,7; 26,12.15), E wydaje się przypisywać Mojżeszowi ważniejszą rolę. Interesujący jest także fakt, że słowa E w 3,12 („Ja będę z tobą") pojawiają się w innych miejscach wtedy, kiedy wysłannikowi grozi jakieś niebezpieczeństwo albo kiedy jego misja może zakończyć się niepowodzeniem (por. J 1,8.19; 15,20; 20,11).

J podkreśla nie tylko wybawienie Izraelitów od Egipcjan, ale także cel tej interwencji: wejście do Ziemi Obiecanej. „Ziemia, która opływa w mleko i miód" (3,8) jest stereotypowym wyrażeniem, które zapewne nawiązuje do hodowli bydła i do pszczelarstwa, podstawowych dziedzin gospodarki na terenach centralnej wyżyny Izraela. Wzmianka o Kananejczykach, Chetytach i innych (w. 8 i 17) odnosi się do przedizraelskich mieszkańców Ziemi Obiecanej (siedem ludów wymienionych jest w Pwt 7,1). Wyjście jest zatem nie tylko wyjściem, ale i wejściem do ziemi wcześniej zamieszkanej przez owe ludy.

Ważne znaczenie w tradycji E mają dowody, jakich domaga się Mojżesz. W w. 12 znakiem dla faraona i Izraela, że Mojżesz działa z upoważnienia Boga, będzie oddanie czci Bogu na tej właśnie górze. Zgadza się to z

dbałością Elohisty o kult i miejsca kultu. Znak ten jest w tym przypadku znakiem zarówno dla Izraelitów współczesnych Elohiście, jak i dla Izraelitów wędrujących z Mojżeszem przez pustynię.

Mojżesz domaga się jeszcze innego znaku, który mógłby uwierzytelnić jego misję wobec Izraelitów (w. 13). W tradycji E znakiem tym jest objawienie imienia Boga (w. 14-15). Należy zauważyć, że w materiale J objawienie imienia Bożego nie wymaga właściwie specjalnej sceny. Od samego bowiem początku swojego opowiadania (Rdz 2,4b) J używa osobowego imienia JHWH, a od Rdz 4,26 zakłada, że imię to jest znane ludziom. Natomiast E do tej sceny w rozdz. 3 używał ogólnego określenia „Bóg". Jak można zatem przypuszczać, scena ta pod względem teologicznym ma centralne znaczenie w planie wydarzeń opisywanych przez E. (Jeżeli chodzi o użycie imienia Bożego przez P, por. 6,2.)

Zarówno dla Izraela, jak i dla starożytnego Bliskiego Wschodu imiona czy nazwy zakładają rzeczywiste istnienie. Coś jest rzeczywistością, gdy zna się jego nazwę (imię). Imię zaś wskazuje na pewien wymiar intymności. Znając imię danej osoby, jest się z nią w zażyłych stosunkach. Jeżeli jednak chodzi o osobowe imię Boga Izraela, to wyłaniają się dwie różne kwestie.

Pierwszą jest etymologia słowa JHWH. (Tekst hebrajski podaje tylko cztery spółgłoski: HWHJ = JHWH. Dodanie samogłosek „a" i „e" jest już próbą interpretacji.) Wiele jest prób rozwiązania tego etymologicznego problemu i żadna nie zdobyła absolutnej przewagi nad innymi. Powszechnie uważa się, że słowo to znaczy „On sprawia, że jest", stąd „On stwarza". Drugą kwestią jest znaczenie, jakie miał na myśli autor tego fragmentu (E). Tutaj znajdujemy się na pewniejszym gruncie – samym kontekście.

Werset 15 („JHWH [...] posłał [...]") jest odpowiedzią na w. 13, ponieważ przekazuje imię, o które pyta Mojżesz. Werset 14 („Jestem, który jestem", tzn. imię JHWH, sformułowane w pierwszej osobie) wyjaśnia imię w terminach istnienia: istnienie JHWH oznacza zarówno aktywne uczestniczenie i zaangażowanie, jak i wolny wybór i nieograniczoną władzę. Zgodnie z w. 10 imię to oznacza wyprowadzenie z Egiptu; zgodnie zaś z w. 12 oznacza towarzyszenie Mojżeszowi. Werset 14b („Jestem posłał mnie do was") wiąże w. 13 („Bóg waszych ojców przysłał mnie do was" [BP]) z w. 15 („JHWH [BT: „Bóg"] ... posłał mnie"). JHWH zobowiązał się do działania dla dobra ludu.

3,16-22: Rozszerzenie zakresu misji

W tym fragmencie pochodzącym z J Mojżesz jest najpierw zobowiązany do zgromadzenia starszych Izraela (w. 16), tzn. tych, którzy sprawują władzę polityczną w społeczności plemiennej. Mojżesz ma następnie im oznajmić, że Bóg jest niezadowolony z ucisku, jakiego doznają Izraelici. Polecenie to zostaje rozszerzone w w. 18-22. Do faraona ma pójść nie tylko Mojżesz, ale mają mu towarzyszyć także starsi Izraela (w. 18). Rozszerzenie tego polecenia nie jest tylko pozbawionym znaczenia dodatkiem. Autor przygotowuje czytelnika do dwojakiego pojmowania Wyjścia: Wyjścia-ucieczki i Wyjścia-wygnania. W w. 19 czytamy, że faraon nie pozwoli ludowi wyjść, jeżeli nie zostanie do tego zmuszony; ludowi pozostanie zatem tylko ucieczka. Według w. 21-22 JHWH sprawi, że Egipcjanie okażą życzliwość Izraelitom. Co więcej, kobiety izraelskie otrzymają nawet dary w postaci biżuterii i szat. JHWH tak pokieruje wydarzeniami, że Izraelici zostaną w końcu wygnani (por. 12,35-36).

4,1-9: Zastrzeżenie Mojżesza i dalsze znaki

Podobnie jak E w 3,11-12, tak J ma swoją tradycję o wątpliwości Mojżesza (w. 1) i o znakach (w. 2-9). Znaki są potrzebne, aby Mojżesz mógł uwierzytelnić swoją osobę wobec Izraelitów i tym samym uzasadnić swoje roszczenia. Znakami są: laska, czyli swego rodzaju magiczna różdżka (w. 2-4), i sztuczka z ręką pokrytą trądem (w. 6-8). (Trąd, o którym mowa w tym fragmencie, nie jest prawdziwym trądem. Niemniej w Biblii trąd często uważa się za pochodzący od Boga znak jakiegoś błędu czy grzechu: por. Miriam w Lb 12,9-15.) Interesujące jest, że P posłuży się później w innym kontekście tradycją o lasce zamienionej w węża (7,9-12). W każdym razie opisane tu znaki okażą się później skuteczne (4,31) i uwierzytelnią prawo Mojżesza do przemawiania w imieniu JHWH.

4,10-17: Dalsze zastrzeżenia, odpowiedzi i znaki

J piętrzy trudności związane z misją Mojżesza, formułując drugą wątpliwość. Mojżesz twierdzi teraz, że nie ma odpowiednich kwalifikacji do wykonania takiego zadania, ponieważ nie potrafi przemawiać (nie jest „wymowny", w. 10). W odpowiedzi JHWH przypomina mu o wszechmocy Bożej (w. 11), obiecuje Mojżeszowi podwójną pomoc: pomoże mu się wysłowić i pouczy go, co ma powiedzieć (w. 12). Pomimo tych ustępstw, w

opowiadaniu Jahwisty o powołaniu Mojżesz zgłasza jeszcze jedno, ostatnie zastrzeżenie, chcąc wymówić się od swojej misji, a JHWH po raz ostatni obiecuje wsparcie swojemu chwiejnemu kandydatowi. Jest w tym wszystkim pewna zuchwałość ze strony Mojżesza, ale zuchwałość właściwa ludzkiej skłonności do uchylania się od odpowiedzialnych zadań i cedowania ich na kogoś innego (w. 13). JHWH reaguje z gniewem, ale gniew zaskakująco szybko mija i ostatecznie Aaron zostaje prorokiem Mojżesza (w. 14-15). Tak więc Mojżesz ma pełnić niejako funkcję JHWH, a Aaron ma być rzecznikiem Boga (w. 16; por. Pwt 18,18; Jr 1,9).

Jeżeli chodzi o laskę (w. 17), to oczywiście nasuwa się myśl o tradycji J w w. 2-4, gdzie laska jest jedynie jakimś znakiem danym Mojżeszowi, aby mógł uwierzytelnić swoją misję i nakłonić lud do akceptacji swojej osoby. W tym przypadku jednak laska zostaje zaliczona do kategorii znaków Bożych.

W omawianym fragmencie Aarona nazywa się lewitą. Tytuł ten antycypuje rolę Aarona jako przodka kapłanów lewickich, którzy odgrywali czołową rolę w Jerozolimie. Podobnie jak ich obowiązkiem jest przekazywanie Prawa Mojżeszowego (por. Kpł 10,11), tak obowiązkiem ich przodka jest przekazywanie słów Mojżesza.

4,18-23: Powrót Mojżesza do Egiptu

Z wyjątkiem w. 18 i 20b fragment ten pochodzi z tradycji J. Według E Mojżesz sam wybrał się w powrotną podróż do Egiptu (w. 18; por. 18,5), ale według J Mojżeszowi towarzyszyli jego żona i dzieci (w. 20a). (Obecność żony i dzieci Mojżesza będzie ważnym elementem w epizodzie o obrzezaniu w w. 24-27.) Z uwagi na niechęć faraona do wypuszczenia Izraelitów z Egiptu (tradycja Wyjścia-ucieczki) J ukazuje w w. 22-23 Mojżesza w roli proroka: a) misja („A ty wtedy powiesz do faraona"); b) formuła wysłannika („To mówi JHWH"); c) orędzie („Synem moim pierworodnym jest Izrael"). Zlekceważenie przez faraona słowa prorockiego antycypuje śmierć wszystkiego, co pierworodne, czyli dziesiątą plagę egipską (por. 11,5).

4,24-26: Obrzezanie

Scena ta, wzięta z tradycji J i mówiąca o próbie zabicia Mojżesza przez JHWH, wydaje się związana z opowiadaniem J o walce Jakuba z JHWH (Rdz 32,24-32). W obu przypadkach JHWH nagle pojawia się w nocy jako groźna siła demoniczna. Jakub znajduje się w drodze do Ziemi Obiecanej, ale musi najpierw spotkać swojego wrogo usposobionego brata, Ezawa. Mojżesz także otrzymał obietnicę, ale najpierw musi się spotkać z wrogo usposobionym faraonem.

Sefora, jak matka i siostra Mojżesza, ratuje swojego męża od śmierci dzięki szybkiemu i przemyślanemu działaniu. Udaremnia próbę zabicia Mojżesza przez JHWH, spełniając potrójny rytuał. Odcina napletek syna, dotyka nim nóg (prawdopodobnie narządów płciowych) Mojżesza i wypowiada słowa: „Oblubieńcem krwi jesteś ty dla mnie". Sam fakt, że autor próbuje wyjaśnić to wyrażenie w w. 26b, oznacza, że jego znaczenie było niejasne już w czasie powstawania tej księgi. Pomazanie krwią w tym rytuale obrzezania przywodzi na myśl pomazanie krwią odrzwi w domach Izraelitów, kiedy dziesiąta plaga zagrażała życiu ich pierworodnych (12,12-13). Scena ta zapowiada więc dziesiątą i ostatnią plagę (12,29-32) i uratowanie wszystkiego, co pierworodne w domach Izraelitów (13,1-2.11-16).

4,27-31: Spotkanie Mojżesza z Aaronem

Aaron jest postacią nieco zagadkową, ale wydaje się, że ta wczesna tradycja (J) została zmuszona związać jego postać z Mojżeszem. W w. 30 Aaron jest tym, który wykonuje znaki (w BT i BP znaki wykonuje Mojżesz, natomiast w BW – Aaron), ale według tradycji J w 4,2-9 znaków dokonuje Mojżesz. Niezależnie od tego, rezultat jest pozytywny. W w. 31 czytamy, że Izraelici uwierzyli, uklękli i „oddali pokłon". J czuje się jednak zmuszony dać wyraz ich zmienności czy braku prawdziwej wiary, ponieważ w następnej scenie lud znowu narzeka. Według J lud uwierzy szczerze w JHWH i Jego sługę Mojżesza dopiero po wydarzeniu nad Morzem Sitowia (por. 14,31).

5,1-6,1: Pierwsza konfrontacja z faraonem

Teraz, kiedy Izraelici usłyszeli i zaakceptowali zamiary JHWH, przedstawione przez Mojżesza i Aarona, nadszedł czas na pertraktacje przywódców z faraonem w sprawie wypuszczenia ludu izraelskiego z Egiptu. To

świetnie skonstruowane opowiadanie J składa się z sześciu scen. Każda scena, z jednym wyjątkiem, rozpoczyna się czasownikiem oznaczającym czynność.

Pierwsza scena (5,1-5) rozpoczyna się informacją, że Mojżesz i Aaron „udali się". W w. 2 zostaje postawione pytanie, które znajduje rozwinięcie w dalszej części opowiadania: Kimże jest JHWH? Wzmianka o trzech dniach drogi na pustynię ma zapewne związek z tradycją Wyjścia-ucieczki. Według tej tradycji, zachowanej w rozdz. 15-19, Egipt dzieli od Synaju odległość tylko trzech dni drogi czy trzech obozów (15,27; 16,1; 17,1; 19,2). Scena ta daje wyraz realistycznej postawie wobec pracy przymusowej: trzeba uniemożliwić niewolnikom odejście, żeby nie było przerwy w pracy. Postawa ta każe odrzucić obraz eksterminacji przedstawiony przez E w 1,15-22.

W drugiej scenie (5,6-9) faraon wydaje rozkaz egipskim dozorcom robót i hebrajskim pisarzom. (Ten fragment o robotach cudzoziemców, w których przełożonymi są Egipcjanie, a pisarzami członkowie podbitego ludu, jest zgodny z danymi historycznymi.) W odróżnieniu od innych scen nie pojawia się w niej czasownik oznaczający czynność, ponieważ trudno sobie wyobrazić, żeby boski faraon wychodził do swoich poddanych. Cegły, o których się tutaj mówi, są cegłami z gliny namułowej suszonymi na słońcu.

Scena trzecia (5,10-14) rozpoczyna się czasownikiem oznaczającym czynność („wyszli więc dozorcy robót [...]") i biorą w niej udział dozorcy robót, pisarze i lud. Lud został zmuszony do szukania słomy, a pisarzy karano chłostą, ponieważ robotnicy nie byli w stanie wyprodukować wymaganej liczby cegieł.

W scenie czwartej (5,15-19) pisarze hebrajscy przychodzą do faraona z zażaleniem na niesprawiedliwe traktowanie ich i robotników. Literatura popularna dopuszcza, a nawet niekiedy wymaga tak bezpośrednich spotkań faraona (który był bogiem według wierzeń Egipcjan) z poddanymi, w tym przypadku gnębionymi pisarzami. I znowu scena rozpoczyna się czasownikiem oznaczającym czynność („Pisarze zaś spośród Izraelitów przybyli"). Rezultat spotkania nie spełnia jednak oczekiwań pisarzy. „Nie otrzymacie słomy, ale dostarczycie taką samą liczbę cegieł" – taka jest odpowiedź faraona.

Scena piąta (5,20-21) skupia się na pisarzach oraz na Mojżeszu i Aaronie. I znowu pojawia się czasownik oznaczający czynność, tym razem natknięcie się pisarzy na obydwu przywódców Izraelitów („spotkali"). To zgoła przypadkowe spotkanie nie wróży nic dobrego obu przywódcom. „Niechaj wejrzy Pan na was i osądzi" – takie właśnie przywitanie-przekleństwo usłyszeli z ust pisarzy. Początek realizacji wielkiego planu Mojżesza trudno uznać za pomyślny znak na przyszłość.

W scenie szóstej (5,22-6,1) Mojżesz zwraca się do JHWH. Także w tym przypadku pojawia się czasownik oznaczający czynność („wtedy Mojżesz zwrócił się"). Scena ta przedstawia zniechęconego Mojżesza, właściwie typowego Mojżesza, który nie przestaje nękać JHWH swoimi skargami. Trudno się więc dziwić, że z takimi oporami spełnia swój urząd. W każdym razie Mojżesz dowiaduje się, że JHWH będzie interweniował w sposób dramatyczny. Czytelnik oczywiście oczekuje pierwszej plagi. Redaktor jednak przedstawia drugi opis powołania Mojżesza, sięgając tym razem po źródło P.

6,2-13: Drugi (tradycji kapłańskiej P) opis powołania Mojżesza

W odpowiedzi na narzekania ludu w 2,23b-25 i wobec niepowodzeń opisanych w 5,1-6,1, powołanie proroka jest gwarancją wsparcia przez Boga tego, którego sam wybrał i zarazem przezwyciężenia sytuacji ucisku/zniechęcenia ludu wybranego. Dla P jest to kwestia zarówno kontynuacji, jak i zmiany. Bóg, który przemawia do Mojżesza, jest tym samym Bogiem, który objawił się patriarchom. Jest jednak pewna różnica. W tamtym przypadku Bóg nie objawił im swego własnego imienia, JHWH. Posłużył się imieniem deskryptywnym „El Szaddaj". (Różnie tłumaczone, a mianowicie jako „Bóg Wszechmogący", „Bóg Góry", „Bóg Stepu" itd. Niektórzy bibliści uważają El Szaddaja za jednego z bogów góry albo może za naczelne bóstwo zgromadzenia bogów góry.) Fragment ten (por. w. 6-8), w przeciwieństwie do 3,14-15, nie mówi o jakimś osobistym zaszczycie, który spotkał Mojżesza i mógłby uwierzytelnić jego misję. Jest swoistym przekazem, który ma złagodzić ból Izraelitów. Dla P jest tylko jedno przymierze, a mianowicie to, które Bóg zawarł z Abrahamem (Rdz 17). Scena ta stwarza więc napięcie między dawną obietnicą a aktualnym brakiem jej spełnienia. Ów brak spełnienia dawnej obietnicy staje się teraz przedmiotem uwagi.

W opisie misji zleconej Mojżeszowi P stosuje taki sam typ opowiadania o powołaniu, jakim posłużyli się J i E: a) odpowiedź Boga na modlitwę (w. 5); b) Boża obietnica wybawienia (w. 6-8); c) polecenie przekazania woli Bożej faraonowi (w. 9-11; wystąpienie wobec Izraelitów skwitowane jest tylko krótką aluzją); d) wątpliwość Mojżesza (w. 12, powtórzona w w. 30); e) rozwianie wątpliwości (7,1-5).

Wersety 6-8 są wyrocznią o wybawieniu; ten gatunek literacki występuje zwłaszcza w literaturze prorockiej VI w. przed Chr., a więc w okresie, kiedy powstawało źródło P. Wyrocznia ta ożywia nadzieję i dostarcza nowej podstawy wierze Izraela; pokazuje, że Bóg, który sądzi, jest także Bogiem, który wyzwala. Co ważniejsze, to udzielenie łaski nie jest uzależnione od pozytywnych rezultatów związanych z dawnymi ustaleniami czy

układami. Paradoksalnie, brak tego rodzaju rezultatów zawiniony przez Izrael nie może udaremnić planów Boga.

Wyrażenie „Ja jestem JHWH (BT: „Pan")" jest typowe dla P. Jest to przykład stylu królewskiego, jakiego używa się na początku królewskich inskrypcji. Wyrażenie to zostało przyjęte i użyte jako forma samoprzedstawienia się Boga w tekstach liturgicznych (por. 20,2). Oznacza ono: „Ja jestem tutaj, obecny i działający". Jest to formuła, która wymaga odpowiedzi ze strony Izraela. (Por. Prawo Świętości w Kpł 17-26, np. 19,4.)

6,14-30: Genealogia Mojżesza i Aarona

P przerywa opis powołania Mojżesza, aby umieścić w tekście genealogię Mojżesza i Aarona. (O tym, że jest to wstawka, świadczy powtórzenie po niej ostatniej linijki przerwanego tekstu: por. w. 13 i 26-27.) Chociaż skłonni jesteśmy uważać genealogie za raczej nużące i często je opuszczamy, warto się nad nimi zatrzymać, ponieważ dostarczają wielu cennych informacji. Reprezentują pewną formę przetrwania: np. pokolenie troszczy się o swoich wszystkich członków; określają tożsamość: mówią, kim jest dana osoba; wskazują na status: np. informują królów i królowe o ich pochodzeniu; porządkują obraz historii: są ramami, w których rozgrywają się działania ludzi i/albo Boga.

W tym fragmencie wyraźnie widać, że uwaga P skupia się na pokoleniu Lewiego. Szybko przechodzi od Rubena i Symeona do Lewiego (w. 14-15: według Rdz 29,31-34 wszyscy trzej dali początek pokoleniom, które pochodziły od Lei, jednej z żon Jakuba). Mojżesz i Aaron są synami Amrama (w. 20), a ostatecznie potomkami Lewiego. Chociaż według P Miriam jest siostrą Mojżesza i Aarona (w. 20), to jednak według Wj 15,20 jest siostrą tylko Aarona.

Początkowo „Lewita" było świecką nazwą oznaczającą członka pokolenia Lewiego. Dopiero w rezultacie długiego procesu określenie to zaczęło oznaczać osoby spełniające służebne czynności kultowe (por. 28,1-43). Podkreślając rolę Aarona, P chce potwierdzić prawomocność tej grupy kapłanów, która ostatecznie odgrywała główną rolę w świątyni jerozolimskiej. (P pomija inne starożytne rody kapłańskie, np. wzmiankowany w w. 19 ród Musziego.) Tak więc według P przytoczona genealogia miała określić tożsamość i umocnić status potomków Aarona.

7,1-7: Ponowne zapewnienia i spełnienie żądań

W odpowiedzi na wątpliwość Mojżesza co do jego daru wymowy (6,12.30) JHWH zapewnia go, że będzie spełniał funkcję „jakby Boga". W rezultacie interwencji JHWH Izraelici rzeczywiście wyjdą z Egiptu (w. 4-5). Egipcjanie muszą jednak poznać JHWH jako Pana i dlatego akt uwolnienia Izraelitów dokona się w taki sposób, żeby przejawiła się w nim moc Boga Izraela.

Początkowe słowa w. 3 brzmią: „Ja zaś uczynię nieustępliwym serce faraona". Dla pisarzy biblijnych serce jest siedliskiem rozumu i woli (por. Iz 6,10; 29,13); użycie tego słowa wskazuje na osobę jako podmiot myśli i woli. Trzeba zaznaczyć, że w Księdze Wyjścia spotykamy trzy różne sposoby wyrażania nieustępliwości serca faraona: a) było (pozostało) uparte serce faraona (7,13.14.22; 9,7.35); b) faraon zatwardził swoje serce (8,11[BP].28); c) JHWH uczynił nieustępliwym (twardym) serce faraona (7,3; 9,12; 10, 1.20.27). Księga Wyjścia zatem uznaje zarówno ludzką wolność, jak i wszechmoc Bożą. Księga ta, podobnie jak pozostała część Biblii, nie próbuje rozwiązać filozoficznego problemu pogodzenia ludzkiej wolności z władzą Bożą.

P, zanotowawszy w w. 6 spełnienie przez Mojżesza i Aarona polecenia Boga, informuje o wieku obu przywódców. Zgodnie z chronologicznymi zainteresowaniami P, wiek człowieka oznacza niejako kamień milowy na jego drodze życiowej. Później, po czterdziestu latach wędrówki przez pustynię, P zanotuje, że Mojżesz w chwili śmierci miał sto dwadzieścia lat (por. Pwt 34,7).

7,8-13: Wprowadzenie do opowiadania o plagach

W scenie tej P opisuje pierwszą demonstrację mocy JHWH przed faraonem, ponieważ według P jest to pierwsze spotkanie faraona z wysłannikami JHWH (w odniesieniu do J por. 5,1-6,1). Jak zauważono wcześniej, w P zmienia się funkcja laski Mojżesza: z narzędzia potwierdzającego autentyczność Mojżesza jako wysłannika Boga wobec ludu izraelskiego (por. J w 4,2-4) staje się narzędziem, za pomocą którego Mojżesz ma uzyskać od faraona zezwolenie na wyjście ludu izraelskiego z Egiptu. Jak było do przewidzenia, w scenie tej kluczową rolę do odegrania ma Aaron. Zgodnie z zapowiedzią JHWH (7,4), faraon nie zgadza się na wypuszczenie Izraelitów, mimo że laska Aarona zamieniona w węża połknęła laski czarowników egipskich.

Ta wprowadzająca scena ma dostarczyć wskazówek, jak powinno się rozumieć plagi. Laska zamieniona w węża i rzeka zamieniona w krew wskazują na świat folkloru, nie podlegający naukowemu wyjaśnieniu. Mimo to interpretatorzy szukali tzw. naturalnego wyjaśnienia tych zjawisk. Według interpretacji kosmicznej nastąpiło zetknięcie się komety z ziemią, czego konsekwencją był czerwony pył, małe meteoryty, trzęsienia ziemi itd. Według wyjaśnienia geologicznego gwałtowna i potężna erupcja wulkanu w XV w. przed Chr. spowodowała powstanie olbrzymiej fali, której następstwem były plagi. Według trzeciego poglądu nastąpiła seria naturalnych katastrof, którą zapoczątkował niezwykle duży wylew Nilu w lipcu i sierpniu i której punktem kulminacyjnym był wiatr *sirocco* w marcu czy kwietniu; *sirocco* zniszczył resztę pierwocin, ale nie uśmiercił pierworodnych. Ostatecznie jednak trzeba wyciągnąć wniosek, że pisarze biblijni mieli dość ograniczoną wiedzę o świecie egipskim. Na przykład, szarańcza (ósma plaga) jest znana zarówno w Egipcie, jak i w Izraelu. Czerwony Nil (pierwsza plaga) i żaby (druga plaga) są jednak znane tylko w Egipcie, a grad (siódma plaga) jest rzadkim zjawiskiem w Egipcie, ale nie w Izraelu.

Sam opis zawiera dublety i sprzeczności, co wyklucza interpretację naukową i sugeruje potraktowanie go jako literatury popularnej. Tak więc czwarta plaga (muchy) jest powtórzeniem trzeciej (komary). Podobnie szósta plaga (wrzody, epidemia atakująca bydło i ludzi) jest powtórzeniem piątej (zaraza, czyli epidemia atakująca bydło). Jeżeli chodzi o sprzeczności, to można je łatwo wykazać. Skoro całe bydło wyginęło w rezultacie piątej plagi (9,6), w jaki sposób mogło ono ucierpieć od wrzodów w czasie szóstej plagi (9,10), od gradu w czasie siódmej plagi (9,25) i jak mogło zginąć razem ze wszystkim innym, co pierworodne, w wyniku dziesiątej plagi (12,29)? Skoro żaby pokrywały już ziemię Egiptu (8,2), w jaki sposób czarownicy mogli uczynić to samo (8,3)?

Przed rozważeniem kwestii kompozycji literackiej opisu o plagach trzeba zwrócić uwagę na fakt, że obecność E jest w tych tekstach wątpliwa. Dlatego ostrożniej mówi się o JE, połączeniu najwcześniejszych źródeł Pięcioksięgu, nie wdając się w bardziej szczegółowe rozróżnienia. Jeżeli chodzi o podział, to opisy pięciu plag (czwartej, piątej, siódmej, ósmej i dziewiątej) pochodzą tylko z JE, dwóch (trzeciej i szóstej) tylko z P – i trzech z kombinacji JE i P (pierwszej, drugiej i dziesiątej).

Różnice między JE a P dotyczą kilku spraw. Jeśli chodzi o role, to JE przedstawia Mojżesza po prostu jako proroka, natomiast P powierza główną rolę Aaronowi, Mojżesza zaś pozostawia w tle. Jeżeli chodzi o formuły, to w JE Mojżesz posługuje się formułą wysłannika, natomiast w P JHWH przemawia do Mojżesza, który następnie przekazuje słowa JHWH Aaronowi. I wreszcie, jeżeli chodzi o charakter plag, to w JE są to prawdziwe katastrofy, które mają ukarać faraona za to, że nie chce wypuścić Izraelitów z Egiptu, następnie w P są to znaki i cuda, które uwierzytelniają Mojżesza i Aarona jako przedstawicieli JHWH, a nie kary jako takie. (Por. plagę komarów z P w 8,12-15 z plagą much z JE w 8,16-28.)

W związku z obecnością różnych tradycji biblijnych wyłaniają się inne pytania: W jaki sposób ostatni redaktor połączył wszystko w jedną całość? Czy chciał w ten sposób osiągnąć jakiś konkretny cel, a jeżeli tak, to co na to wskazuje? Szukając odpowiedzi na te pytania, trzeba pamiętać o dwóch sprawach. Po pierwsze, relacja o plagach zaczyna się właściwie w 7,8-13, ponieważ scenę tę charakteryzuje ta sama perspektywa i to samo słownictwo co opowiadania o plagach. Po drugie, plagi dziesiątej (śmierć wszystkiego, co pierworodne) nie należy brać w tym kontekście w rachubę, ponieważ jej opis różni się od reszty opisów pod względem układu i cech literackich. W rezultacie mamy więc dziesięć epizodów: wprowadzenie w 7,8-13 i dziewięć plag w 7,14-10,29.

Ponadto, całość ma budowę koncentryczną, tak że wprowadzenie, opisy pierwszej plagi, drugiej plagi itd. mają swoje odpowiedniki w opisach, mniej więcej tej samej długości i z tą samą formułą, plagi dziewiątej, ósmej itd. (Por. 8,12-15 z 9,8-12.) Ten koncentryczny układ nie jest przypadkowy. Jest zamierzony i ma wskazać na określony rozwój wydarzeń w dalszej części opowiadania.

Opowiadanie o plagach jest nie tyle relacją o seriach katastrof i zniszczeń, ile relacją o seriach dysput faraona z Mojżeszem, związanych z pytaniem w 5,2: „Kimże jest JHWH [BT: „Pan"], abym musiał usłuchać Jego rozkazu i wypuścić Izraela?" Niepowodzenia Mojżesza i Aarona w pertraktacjach z faraonem nie decydują o ich ostatecznym rezultacie, ponieważ relacja ta ma swój dalszy ciąg w opowiadaniu o wydarzeniach nad Morzem Sitowia. Owe pertraktacje czy plagi zapowiadają jeszcze większy cud nad Morzem Sitowia.

7,14-25: Pierwsza plaga – przemiana wody w krew

W tym przypadku mamy kombinację JE (w. 14-18.20b-21a.23-25) i P (w. 19-20.21b-22). Według JE plagą tą zostanie dotknięty Nil, rzeka. Ponadto, JE wzmiankuje o wyginięciu ryb i zanieczyszczeniu wody, która stanie się niezdatna do picia i będzie wydawała przykrą woń. Natomiast według P plagą zostaną dotknięte wszystkie wody Egiptu (w. 19), nie tylko Nil.

Jeżeli chodzi o rozwój akcji, to należy zauważyć, że czarownicy egipscy potrafią powtórzyć czyny wysłanników Boga (w. 22), a wymaganie stawiane faraonowi jest stosunkowo proste: „Po tym poznasz, że Ja

jestem Panem” (w. 17). W miarę rozwijania się relacji o plagach w obydwu tych kwestiach zaczynają pojawiać się istotne różnice.

7,26-8,11: Druga plaga – żaby

Zarówno JE (7,26-29; 8,4-9a), jak i P (8,1-3.11b) są niewątpliwie obecne w tym fragmencie. Podobnie jak w przypadku pierwszej plagi, tak i ten epizod ukazuje, że czarownicy egipscy nadal potrafią powtórzyć czyny Mojżesza i Aarona (8,3). Zaznaczają się jednak pewne różnice. Faraon zaś najpierw zabiega u Mojżesza o wstawiennictwo (8,4), chociaż w końcu pozostaje nieugięty (8,11). Poza tym, od faraona wymaga się teraz znacznie więcej niż w 7,17: „(...) abyś poznał, że nie ma nikogo jak JHWH (BT: „Pan”), nasz Bóg” (8,6).

8,12-15: Trzecia plaga – komary

W tym fragmencie, pochodzącym wyłącznie z P, następuje wyraźny rozwój akcji. Tej plagi, w przeciwieństwie do dwóch pierwszych plag, czarownicy egipscy nie są w stanie powtórzyć. W raporcie czarowników do faraona pojawia się uwaga: „Palec to Boży” (w. 15). Faraon jednak, zgodnie z zapowiedzią JHWH, nie chce wypuścić Izraela.

8,16-28: Czwarta plaga – muchy

Ten fragment, pochodzący z JE, wydaje się zakładać, że Egipcjanie nie mieszkają zbyt daleko od Izraelitów, skoro mogliby zobaczyć składane przez nich ofiary (w. 22). Ta uwaga jest nieco zaskakująca, ponieważ autor wcześniej mówi o „oddzieleniu” Izraelitów, tak że plaga nie dotknie ziemi Goszen (w. 18). Wynikałoby z tego, że Egipcjanie i Izraelici nie sąsiadowali ze sobą bezpośrednio. W każdym razie składane przez Izraelitów ofiary ze zwierząt mogłyby obrazić uczucia religijne Egipcjan. Być może chodzi o to, że zwierzęta odgrywały szczególną rolę w religii Egipcjan albo że ofiary z całych zwierząt nie były wśród nich praktykowane. Ważne w tym przypadku jest przede wszystkim to, żeby faraon uznał słowa: „Ja, JHWH (BT: „Pan”), rządzę w tym (BT: „całym”) kraju” (w. 18). Tak więc faraon ma uznać, że JHWH jest obecny w Egipcie. Ważne jest też to, że faraon zezwala na odbycie drogi trzech dni, ale do miejsca, które nie jest zbytnio oddalone (w. 24), a Mojżesz ma pomodlić się za potężnego władcę Egiptu. W usposobieniu faraona wyraźnie widać pewien postęp.

9,1-7: Piąta plaga – zaraza

W tym epizodzie, pochodzącym z JE, trzeba zwrócić uwagę na fakt, że w odróżnieniu od 8,21 nie wzmiankuje się w nim o negocjacjach między faraonem a Mojżeszem zaraz po sprowadzeniu plagi. Tak samo jednak jak w opisie poprzedniej plagi, mówi się o „oddzieleniu” Izraelitów od Egipcjan. Zaraza dotknie bydło Egipcjan, ale nie dotknie bydła Izraelitów. W relacji tej można też zauważyć, że faraon każe swoim ludziom sprawdzić, czy bydło izraelskie rzeczywiście nie ucierpiało od zarazy, czy owo „oddzielenie” jest realne (por. w. 6b-7a).

9,8-12: Szósta plaga – wrzody

W tym opowiadaniu, wziętym z P, budzi pewne zdziwienie fakt, że Aaron odgrywa raczej podrzędną rolę – rolę asystenta Mojżesza. Jeżeli chodzi o rozwój akcji, to zaznacza się wyraźny upadek czarowników. Chociaż potrafili powtórzyć dwie pierwsze plagi, to jednak już wobec trzeciej okazali się bezradni i musieli przyznać, że jest ona dziełem Bożym. W opisie zaś szóstej plagi czarownicy niczym nie odróżniają się od innych ludzi. Zostają także dotknięci plagą wrzodów i nie mogą stanąć przed Mojżeszem (w. 11).

9,13-35: Siódma plaga – grad

W tym fragmencie, pochodzącym z JE, zostało podane wyjaśnienie, dlaczego wcześniejsze plagi nie skłoniły faraona do ustępstwa. JHWH tak pokierował wydarzeniami, żeby okazała się Jego potęga i żeby imię Jego zostało rozsławione po całej ziemi (w. 16). Czytelnik oczekuje teraz ostatecznego i decydującego czynu JHWH.

Chociaż nawet ta plaga nie zmusiła faraona do udzielenia koniecznej zgody na wypuszczenie Izraelitów, niewątpliwie wpłynęła na usposobienie boskiego władcy Egiptu. W w. 14 czytamy, że faraon (i jego poddani) muszą wyznać, że nie ma nikogo równego JHWH na całej ziemi. W w. 27 faraon wyraża swoje mea culpa: „Zgrzeszyłem tym razem. JHWH (BT: „Pan") jest sprawiedliwy, a ja i lud mój jesteśmy winni". Jest to rzeczywiście znamienne wyznanie. Ale na koniec pojawia się stwierdzenie, że plaga gradu skłoni faraona do jeszcze większego wyznania, a mianowicie że ziemia należy do JHWH (w. 29). Sam faraon, potężny bóg egipski, oddaje pełną sprawiedliwość Bogu Izraela.

10,1-20: Ósma plaga – szarańcza

Ten epizod, pochodzący z JE, rozpoczyna się wyjaśnieniem, dlaczego serce faraona i jego sług jest nieustępliwe. Zatwardziałość ta ma ukazać moc JHWH i dać podstawy nieprzerwanej tradycji o tym wszystkim, co wydarzyło się we wspólnocie Izraelitów za sprawą ich Boga (w. 1-2). Autor zwraca uwagę na to, że Mojżesz faktycznie udał się do faraona, i podkreśla uwagę na zniecierpliwienie JHWH: „Dokądże będziesz zwlekał z upokorzeniem się przede Mną?" (w. 3b). Po raz pierwszy dowiadujemy się, że słudzy faraona także stracili cierpliwość, i to do tego stopnia, że przynaglają swojego króla do zaniechania oporu i do rozsądnego działania (w. 7). W rezultacie tej interwencji Mojżesz i Aaron zostają znowu wezwani na dwór faraona (w. 8). W tej scenie autor wzmiankuje o podejrzeniu faraona, że może chodzić o jakiś spisek, ponieważ Mojżesz domaga się wypuszczenia całego Izraela, aby mógł wziąć udział w praktykach religijnych na pustyni (w. 10-11).

Pozytywna zmiana w usposobieniu faraona wyraźnie zaznacza się w w. 16-17. Faraon każe szybko sprowadzić Mojżesza i Aarona i wyraźnie wyznaje przed nimi swój grzech: „Zgrzeszyłem przeciwko JHWH (BT: „Panu"), Bogu waszemu, i przeciwko wam". Tak więc od czasu pierwszej plagi u faraona poszerzyła się świadomość obecności i mocy JHWH. Po zwyczajowej jednak prośbie o przebaczenie i odwołanie plagi oraz natychmiastowym jej spełnieniu autor zauważa, że serce faraona pozostało uparte i nie wypuścił Izraelitów z Egiptu.

10,21-29: Dziewiąta plaga – ciemność

Wielu biblistów łączy tę ciemność z typowym dla Bliskiego Wschodu zjawiskiem, zwanym chamsin. Chodzi o gorący wiatr pustynny, wiejący w marcu i kwietniu i niosący duże ilości drobnych pyłów, co staje się powodem ciemności i dusznej atmosfery. W opowiadaniu biblijnym ciemność ta nabiera bardziej złowróżbnego charakteru, ponieważ sugeruje działanie złych mocy chaosu. Taki jej charakter odpowiada nastrojowi tego fragmentu z JE. Sytuacja na tyle się pogorszyła, że zostają zerwane wszystkie negocjacje (w. 28). Faraon zgadza się teraz wypuścić wszystkich Izraelitów, aby oddali cześć Bogu (inaczej niż w 10,11), ale bez bydła (w. 24). Reakcja Mojżesza na takie zezwolenie jest nieco ironiczna; odpowiada, że ofiary ze zwierząt są niezbędnym elementem kultu Izraelitów. Ponieważ jednak dopiero na miejscu okaże się, jakie zwierzęta złożą na ofiarę Panu, muszą zabrać ze sobą całe bydło. Faraon w odpowiedzi na ironiczną replikę Mojżesza zrywa z nim wszelkie układy. Dochodzi więc do impasu i Mojżeszowi, pod karą śmierci, nie wolno więcej przychodzić do faraona. Trzeba znaleźć inny sposób zmuszenia faraona do uległości.

11,1-10: Dziesiąta plaga – śmierć wszystkiego, co pierworodne

Po tym, najprawdopodobniej ostatnim, spotkaniu z faraonem czytelnik oczekuje szybkiego wymarszu Izraelitów w kierunku morza, a następnie wędrówki przez pustynię. Innymi słowy, pisarze do tego miejsca trzymali czytelnika w napięciu i teraz nadszedł moment, kiedy oczekuje on rozwiązania wszystkich splątanych wątków fabuły. Zamiast tego jednak następuje dalsza (ostatnia) plaga, zupełnie inna w charakterze od dotychczasowych dziewięciu. (W rzeczywistości scena rozgrywająca się nad Morzem Sitowia nie zakłada dziesiątej plagi.) Czytelnik zaś zaczyna teraz grzęznąć, ale nie w bagnach Morza Sitowia, a w odmętach przepisów. Zamiast o spodziewanym zrywie wolności, mówi się o nieoczekiwanym rozkazie przygotowania się do czynności liturgicznych. Przypuszczalnie pisarze biblijni mają powód, aby tymczasowo przejść od narracji do liturgii.

Śmierć wszystkiego, co pierworodne, nie jest absolutnym zaskoczeniem. W 4,23 JHWH za pośrednictwem Mojżesza zwraca się do faraona słowami: „Mówię ci: Wypuść mojego syna, aby mi cześć oddawał; bo jeśli zwlekać będziesz z wypuszczeniem go, to Ja ześlę śmierć na twego syna pierworodnego". Także złupienie Egipcjan nie jest całkowitym zaskoczeniem. W 3,21-22, Izraelici otrzymują zapewnienie, że nie opuszczą Egiptu z pustymi rękami. Tekst 11,1-3 (J albo E), należący do tradycji Wyjścia-wypędzenia, daje jednak do

zrozumienia, że dziesiąta plaga jest w rzeczywistości jedną jedyną plagą. Jak inaczej Izraelici mogliby dostać od Egipcjan srebro, złoto i odzież? Jak inaczej można by wytłumaczyć szacunek dla Mojżesza ze strony sług faraona i całego Egiptu?

Literacka kompozycja w. 4-8 (z J; w. 9-10 pochodzą z P) sugeruje, że plaga ta nie wiąże się z dziewięcioma wcześniejszymi. J zwykle informuje czytelnika, że Mojżesz ma rozmawiać z faraonem, ale w w. 4 nie wiadomo, komu Mojżesz przekazuje słowa Boga. Aż do w. 6 wydaje się, że ich adresatem jest Izrael, ale w. 7-8 są skierowane do faraona. Zakończenie w. 8 informuje, że Mojżesz wychodzi od faraona „płonąc gniewem", ale według 10,29 (JE) Mojżesz nie miał się więcej spotkać z faraonem. Chociaż niektórzy biblişci mówią o historycznym ogniwie, a mianowicie epidemii, która dotknęła Egipcjan i tym samym umożliwiła Izraelitom opuszczenie Egiptu, nie jest pozbawione podstaw przypuszczenie, że plaga dziesiąta została wymyślona jako nawiązanie do święta Paschy.

12,1-20: Rytuał paschalny

W tym fragmencie z P, poświęconym przepisom liturgicznym, są podane szczegóły dotyczące święta, obchodzonego od dawna przez półkoczowniczych pasterzy starożytnego Bliskiego Wschodu – złożenia ofiary za pomyślność trzód, kiedy plemię wyruszało na poszukiwanie nowych pastwisk. Obchodzono je na wiosnę i w przełomowych momentach w życiu stada, kiedy przychodziły na świat młode owce i kozy. Starożytne pochodzenie tego święta wynika z faktu, że obchodzono je bez kapłanów, sanktuariów i ołtarzy.

Z kontekstem pasterskim harmonizują także inne szczegóły. Zwierzę ofiarne musi być „pieczone w ogniu", a nie gotowane (w. 9), ponieważ w znikomym stopniu dysponowano naczyniami potrzebnymi do ugotowania go w wodzie. Być może tłumaczy to również, dlaczego nie łamano kości zwierzęcia (w. 9. 46). Zwierzę zabijano o zmierzchu pierwszej pełni księżyca (w. 6). Pora ta zbiega się z powrotem pasterzy do obozowiska w najjaśniejszą noc w miesiącu. Niekwaszony chleb (w. 8) jest zwykłym chlebem pasterzy, a gorzkie zioła (w. 8) to pustynne rośliny używane przez nich jako przyprawy. Ubranie jest dostosowane do tego tła: „Biodra wasze będą przepasane, sandały na waszych nogach i laska w waszym ręku (...)" (w. 11). Rytuał krwi (w. 7) ma na celu odwrócenie zła (charakter apotropaiczny). Pomazanie krwią palików namiotowych ma uchronić członków plemienia, a zwłaszcza dzieci, które mają się narodzić, przed wszelkim niebezpieczeństwem. Personifikacją tego niebezpieczeństwa jest „Niszczyciel" (w. 23), któremu krew nie pozwala zabijać ludzi i zwierząt.

Rytuał krwi wiąże dziesiątą plagę z Paschą. „Niszczyciela" interpretuje się teraz w świetle historii Izraela inaczej. JHWH przejdzie przez Egipt, zabijając wszystko pierworodne z ludzi i zwierząt (w. 12), ale kiedy JHWH zobaczy krew na odrzwiach domu, „Niszczycielowi" nie będzie wolno wejść do niego. JHWH „przejdzie obok" (w. 13).

Chociaż etymologia słowa „pascha" jest daleka od wyjaśnienia, znaczenie tego terminu dla Izraela jest całkiem oczywiste. „Przejść obok", „minąć" znaczy „oszczędzić, uchronić, wybawić". Izrael zatem zinterpretował to starodawne święto w kategoriach swojego własnego związku z JHWH. Wędrówka, w którą mają wyruszyć, nie jest już poszukiwaniem sezonowego pastwiska, ale pastwiska ostatecznego, samej Ziemi Obiecanej. Starodawne święto, akcentuje zmianę, dostarcza doskonałej interpretacji zmiany zachodzącej w losie Izraela. Pasterze są teraz ludem uciekającym (w. 11). (Jeżeli chodzi o niekwaszony chleb, por. 13,3-10.)

12,21-28: Ogłoszenie Paschy

W tym fragmencie z J (z wyjątkiem w. 28, który jest z P) Mojżesz zwołuje starszych Izraela, przywódców odpowiedzialnych za wykonywanie rozkazów JHWH. Akcent pada zasadniczo na rytuał krwi. Jednocześnie z nakazem pokropienia krwią drzwi zostaje wydany zakaz wychodzenia przed drzwi domu aż do rana (w. 22), ponieważ w nocy będzie przechodził „Niszczyciel". Przepisy podane w w. 24-27a są ważne ze względu na szczególne uwrażliwienie Izraelitów na jakiekolwiek luki pokoleniowe. Uczestników pierwszego Wyjścia i wszystkie późniejsze pokolenia Izraelitów jednoczy właśnie to podstawowe doświadczenie. Pytanie, jakie będą później zadawały dzieci (w. 26), nie jest tylko przejawem zainteresowania historią. Jest to pytanie postawione celowo, aby interpretować przeszłość z punktu widzenia teraźniejszości. Oczywiście, JHWH oszczędza Izraelitów i niszczy Egipcjan, ale wydarzenia XIII w. przed Chr. dotykają obecnej wspólnoty: „Poraził [JHWH] Egipcjan, a domy nasze ocalił" (w. 27a). Obchodzenie Paschy oznacza przekroczenie granic między wszystkimi pokoleniami i zjednoczenie ich w doświadczeniu, które wyjaśnia i scala cały lud.

12,29-39: Śmierć wszystkiego, co pierworodne, i opuszczenie Egiptu

J, autor tego fragmentu, podejmuje tradycję o Wyjściu-wypędzeniu, do której nawiązuje się już w 11,1-3. Śmierć wszystkiego, co pierworodne, okazała się tak wielką tragedią, że faraon jeszcze w nocy wzywa do siebie Mojżesza i Aarona (w. 31). Teraz nie waha się już z udzieleniem zgody na wyprowadzenie bydła (w. 32; por. 10,24). Rzeczywiście, cios jest tak dotkliwy, że Egipcjanie ponaglają Izraelitów, aby jak najprędzej opuścili Egipt. O pośpiechu Izraelitów świadczy najlepiej fakt, że nie czekali, aż zakwasi się ciasto przygotowane przez nich na chleb (w. 34); musieli więc zadowolić się niekwaszonymi plackami (w. 39). (W 12,15 P nie podał żadnego powodu, dla którego Izraelici przez siedem dni będą jeść chleb niekwaszony.) Wreszcie, zgodnie z tradycjami o Wyjściu-wypędzeniu, Izraelici wypożyczyli od Egipcjan przedmioty srebrne i złote oraz szaty, ale w rzeczywistości zabrali im znacznie więcej. Ostatecznie Izraelici dostali od Egipcjan wszystko, co chcieli (w. 36).

J wymienia nazwę pierwszego miejsca postoju i określa liczbę Izraelitów. Sukkot położone jest około 52 km na południowy wschód od Ramses, mniej więcej w połowie drogi między Morzem Śródziemnym a Zatoką Sueską. J podaje liczbę „około sześciuset tysięcy mężów pieszych, prócz dzieci" (w. 37). Oznaczałoby to około trzech milionów mężczyzn, kobiet i dzieci. Jest możliwe, że hebrajski odpowiednik słowa „tysiąc" początkowo oznaczał grupę wewnątrz pokolenia, i przy takim założeniu liczba wszystkich ludzi wynosiłaby pięć albo sześć tysięcy; trzeba jednak pamiętać, że z natury rzeczy epicki charakter tej popularnej literatury przejawia tendencję do powiększania liczb. „Wielkie mnóstwo" (tzn. ludzie różnego pochodzenia, cudzoziemcy) (w. 38) sugeruje, że także nie-Izraelici, niewolnicy zatrudnieni przy robotach przymusowych, opuścili Egipt, przyłączając się do Mojżesza.

12,40-51: Chronologia i dalsze przepisy dotyczące Paschy

W w. 40-41 P przejawia swoją skłonność do chronologii. Oblicza pobyt Izraelitów w Egipcie na czterysta trzydzieści lat (por. Rdz 15,13). Złożoność danych biblijnych wymaga jednak większej precyzji. W świetle tych danych pobyt w Egipcie nie musiał ograniczać się do jednego, nieprzerwanego okresu, nie musiał dotyczyć tej samej grupy i nie musiał obejmować całego ludu. Z teologicznego punktu widzenia P ukazuje Boga zaangażowanego w rzeczywisty los Izraela. JHWH działa w określonym momencie. Zgodnie z tym gotowość JHWH w danym momencie musi znaleźć odzwierciedlenie w czujności Izraela, który z tego powodu musi każdego roku być przygotowany do odpowiedzi na działanie JHWH.

P podaje też dodatkowe przepisy o święcie Paschy, dotyczące głównie prawa do uczestniczenia w nim. (Przepisy te zakładają środowisko, w którym Izrael już prowadzi swoją rolniczą egzystencję w Ziemi Obiecanej.) Obcokrajowcy nie mieszkający na stałe z Izraelitami (w. 45) i najemni słudzy (w. 45) są wykluczeni z udziału w święcie; nie są wystarczająco zakorzenieni w ziemi Izraelitów. Rezydenci (mieszkający na stałe) nie będący Izraelitami (w. 48) i słudzy (niewolnicy) należący do domu Izraelity (w. 44) mogą brać udział w święcie Paschy pod warunkiem, że osoby płci męskiej zostały poddane obrzezaniu (por. Rdz 17,13). Celebrowanie święta upamiętniającego Wyjście ma charakter domowy (w. 46) i obowiązuje „całe zgromadzenie Izraela" (w. 47). Jest to ulubione wyrażenie P, podkreślające organizację Izraela, zwłaszcza na pustyni, i wyróżniające tych, którzy byli za nią odpowiedzialni.

13,1-2.11-16: Wykup pierworodnych

Jest interesujące, że tradycja ta nie jest związana z samym opowiadaniem o święcie Paschy, ale z opowiadaniem o śmierci pierworodnych Egipcjan. Tak samo inne teksty (por. 22,28-29) nie wiążą wykupu pierworodnych z doświadczeniem Wyjścia (w. 15). Praktyka wykupu pierworodnych ukazuje troskę Izraelitów o życie ludzkie i ich szczególny sposób traktowania pierworodnych. Chociaż Izraelici wiedzieli o ofiarach składanych z pierworodnych przez ich kananejskich sąsiadów, brzydzili się taką praktyką (por. Rdz 22,1-19). Czasownik „wykupić" w w. 13 i 15 nawiązuje do wykupienia Izraela z niewoli w Egipcie. Izraelici widzą w pierworodnych z ludzi i ze zwierząt wyłączną własność Boga; stąd konieczność ich wykupienia.

13,3-10: Święto Przaśników

W odróżnieniu od Paschy, która nie wymaga sanktuarium i jest obchodzona w domu, Święto Przaśników (Niekwaszonego Chleba) jest świętem pielgrzymkowym; każdy mężczyzna musi w tym dniu udać się do sanktuarium (por. 23,15). Pascha jest świętem półkoczowniczych pasterzy, natomiast Święto Przaśników jest

świętem rolników. Święto to wyraża nowy czas, początek zbiorów jęczmienia (pierwszy plon musi już być zebrany). Przez pierwsze siedem dni tych zbiorów wolno jeść chleb tylko z nowego ziarna. Chleb ten jest niekwaszony, ponieważ nie zawiera niczego z zeszłorocznych zbiorów. Ponieważ Święto Przaśników zakłada środowisko rolnicze, zostało zaadaptowane przez Izraelitów (prawdopodobnie od Kananejczyków) jakiś czas po doświadczeniu pustyni. (Dopiero później Pascha i Święto Przaśników zostały połączone w jedno święto: por. 2 Krn 35,17.)

Chociaż J tłumaczy przepis w 12,34 o niekwaszonym chlebie pośpiesznym wyjściem Izraelitów z Egiptu, autor 13,8 załącza bardziej osobistą uwagę: „Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił JHWH (BT: „Pan") dla mnie w czasie wyjścia z Egiptu". Uwaga ta wynika z nakazu pamiętania o wydarzeniu Wyjścia w 13,3. Pamiętać znaczy mówić głośno, przeżywać na nowo, uaktualniać (uobecniać) i nadawać znaczenie tu i teraz. Tak więc Święto Przaśników nie jest biernym wspominaniem przeszłości, ale jej dynamicznym przeżywaniem, ponieważ znajduje ona odbicie w teraźniejszości.

13,17-18,27: Izrael na pustyni

Pierwsza część tej sekcji (13,17-15,21) podejmuje następujące kwestie: Co wydarzyło się podczas wędrówki Izraela do Morza Sitowia? Jaka była interwencja Boga nad Morzem Sitowia? Druga zaś część (15,22-18,27) jest raczej podsumowaniem doświadczeń Izraela na pustyni. Na przykład, mówi o opiece JHWH nad Izraelitami, która przejawia się w zapewnieniu im jedzenia i picia (15,22-17,7), w pokonaniu ich wrogów (17,8-16) i w nadaniu im struktury społecznej (18,13-27). Jednocześnie sekcja ta zapowiada wydarzenia, które zostaną opisane w Księdze Liczb. Czytelnik nie będzie więc zaskoczony, kiedy przeczyta, że całe pokolenie, z wyjątkiem Jozuego i Kaleba, okaże się niegodne wejścia do Ziemi Obiecanej i zostaje skazane na wędrówkę po pustyni.

Sekcja ta jako całość traktuje o symbolice wędrówki – symbolice ukazującej życie jako poszukiwanie sensu zarówno na poziomie jednostki, jak i społeczności. Symbolika ta leży u podstaw także wielu innych dzieł literatury epickiej, takich jak *Odyseja*, *Eneida*, *Moby Dick* Melville'a i *Boska Komedia* Dantego. Przypomina się Łukaszowy Jezus, który postanawia udać się do Jerozolimy (Łk 9,51), dostrzegając sens swojego życia i swojej wspólnoty w doświadczeniu męki, śmierci i zmartwychwstania. W obecnym układzie rozdziały te stanowią wstęp do doświadczenia, jakim dla Izraela było przymierze synajskie.

13,17-22: Izrael w drodze

Fragment ten, składający się z E w w. 17-19 i z J w w. 20-22, podejmuje problem drogi Wyjścia. Chociaż kwestia ta musi pozostać otwarta, można wysunąć hipotezę, którą tłumaczy sporo danych zawartych w tradycjach biblijnych. Hipoteza ta dopuszcza możliwość dwóch różnych szlaków, którymi kierowały się dwie grupy. Prawdopodobnym tłumaczeniem wyrażenia hebrajskiego, określającego zbiornik wodny związany z Wyjściem, jest „Morze Sitowia", czyli „Morze Trzcin", a nie „Morze Czerwone". Sitowie czy trzcina w tym przypadku to roślina papirusowa, znana z bagien w północnej części delty Nilu (nie z Zatoki Sueskiej ani zatoki Akaba). Nazwa ta sugeruje stosunkowo małe rozlewisko wody; jego dokładna lokalizacja jest niepewna i mało znacząca w określeniu marszruty Wyjścia. (Nazwa „Morze Czerwone" pochodzi z greckich przekładów Biblii hebrajskiej. Nazwa ta obejmuje jednak nawet Zatokę Perską.)

Pierwszą możliwą drogą jest droga *północna*. Przyjmując tę wersję, Izraelici wyszedłszy z Egiptu, poszliby prosto w kierunku wschodnim, tzn. przez północną część Półwyspu Synajskiego do Kadesz-Barnea. Według jednak tradycji E (w. 17) Izraelici nie poszli drogą filistyńską, czyli szlakiem wzdłuż Morza Śródziemnego, zbiegającą się z drogą północną. Wzmianki o Ramses (1,11), Sukkot (12,37), Etam (13,20) i Pi-Hachirot „między Migdol a morzem, naprzeciw Baal-Sefon" (14,2.9: wszystkie miejsca z J z wyjątkiem dwóch ostatnich) wydają się jednak potwierdzać szlak północny.

Drugą proponowaną marszrutą jest droga *południowa*. Izraelici, opuściwszy Egipt, skierowaliby się na południe albo na południowy wschód w stronę dolnej części Półwyspu Synajskiego, gdzie u stóp góry Synaj zawarliby przymierze z JHWH. Byłaby to droga, o której mówi E w w. 18.

Istnieje możliwość, że te dwie tradycje są echem dwóch różnych doświadczeń Wyjścia. Części pokoleń Rubena, Symeona, Lewiego i Judy (rody Lei) mogły jako pierwsze opuścić Egipt, udając się szlakiem północnym. Jest także prawdopodobne, że stanowiły one grupę, która była związana z tradycją o Wyjściu-wypędzeniu i wkroczyła do Kanaanu od strony południowej (por. tradycja J w Lb 13,22-23; 14,24). Części pokoleń Beniamina, Efraima i Manassesa (rody Racheli) mogły opuścić Egipt później pod wodzą Mojżesza, kierując się na południe. Grupa ta wędrowałaby przez pustynię, doświadczając JHWH u stóp góry Synaj i wkraczając do Kanaanu od strony wschodniej (przez Jordan). Grupa ta mogła być związana z tradycją o

Wyjściu-ucieczce. Kiedy różne tradycje o wejściu do Kanaanu zostały połączone z sobą w ostatecznej wersji opowiadania, zmieszały się z sobą także różne doświadczenia Wyjścia.

W w. 21-22 J odróżnia słup obłoku, prowadzący Izraelitów podczas dnia, od słupa ognia, który prowadził ich w nocy, ale w 14,24 (J) jest mowa tylko o jednym słupie ognia i obłoku. Rozbieżność ta nie ma jednak większego znaczenia, ponieważ w jednym i drugim przypadku wyraźnie chodzi o podkreślenie doświadczenia obecności Boga. Obłok/ogień to dla Izraelitów widzialny znak uczestniczenia ich Boga w decydujących wydarzeniach Wyjścia i w wędrówce przez pustynię. Teofania ta w postaci obłoku/ognia przypomina nieco „anielską" obecność JHWH (por. 3,2 z 3,4a).

14,1-10: Pościg Egipcjan za Izraelitami

Wątek liturgicznego związku Paschy (i Święta Przaśników) z Wyjściem za pośrednictwem dziesiątej plagi oraz liturgicznego powiązania wykupu pierworodnych z dziesiątą plagą dobiega w tym miejscu do końca. Opowiadanie wraca do skutku, jaki spowodowały plagi opisane w rozdz. 7-10, i po interludium związanym z tradycją o Wyjściu-wypędzeniu (por. 11,1-3; 12,33-36) podejmuje tradycję o Wyjściu-ucieczce (w. 5). Akcja zmierza teraz w kierunku cudu nad Morzem Sitowia, wojskowego przedsięwzięcia, które nie zakłada śmierci pierworodnych.

Sekcja ta zawiera zarówno tradycję P (w. 1-4.8-10), jak i tradycje J albo JE (w. 5-7). Na przykład, według P Izrael znalazł się na pustyni w potrzasku, ale, ściśle mówiąc, to faraon myśląc, że Izraelici zabłądzili na pustyni, został wyprowadzony w pole. Według P faraon wydaje rozkaz ścigania Izraelitów, ponieważ JHWH użyje go i jego armii jako narzędzia ukazania swojej chwały. W tradycji JE faraon zmienił zdanie i zarządził pościg, ponieważ w pełni uświadomił sobie stratę, jaką poniósł, wypuszczając z Egiptu taką masę taniej siły roboczej. Dla obu tradycji wspólne jest natomiast rozumienie przejścia przez morze jako świętej wojny. Święta wojna to nie tylko konfrontacja dwóch wrogich sił; to przedsięwzięcie religijne. Dla Izraela święta wojna oznacza, że to JHWH walczy w obronie Izraela, a nie Izrael w obronie JHWH. Święta wojna zawiera pięć elementów: a) ofiary i wyrocznie w celu zasięgnięcia rady JHWH (w postaci słupa obłoku/ognia JHWH już towarzyszy Izraelowi); b) absolutne zaufanie pokładane w JHWH (por. 14,31); c) rytualne oczyszczenia (por. 19.14-15); d) strach, jaki JHWH budzi we wrogach (por. 14,24-25); e) totalne zniszczenie wroga (por. 14,28.30). Dla pisarzy izraelskich naczelnym wodzem Izraela nie może być nikt inny niż JHWH.

14,11-18: Przezwyciężenie strachu

W w. 11-14 J ukazuje ludzką reakcję Izraelitów na widok ścigających ich Egipcjan. Jest to strach przed załamaniem się całego planu i celu Wyjścia. Izraelici są gotowi ulec pokusie pozostania w niewoli w Egipcie niż śmierci na pustyni. Ten motyw narzekania („szemrania") będzie powracał w doświadczeniu wędrówki Izraelitów przez pustynię. Powołując się na argument wiary, Mojżesz odpowiada, że ich rozumowanie w kategoriach albo-albo jest niesłuszne. Odwołując się do teologii świętej wojny, wzywa ich do wytrwania (w. 13) i kończy zapewnieniem o zwycięstwie: „JHWH (BT: „Pan") będzie walczył za was, a wy będziecie spokojni" (w. 14).

W w. 15-18 P odpowiada na skargę Izraela. Interwencja JHWH polega na udzieleniu wskazówek, które zapewnią Izraelitom bezpieczne przejście przez morze. Tak więc Mojżesz ma podnieść laskę, wyciągnąć rękę nad morze i rozdzielić je na dwoje. Nieustępliwi Egipcjanie, zgodnie z zapowiedzią w w. 4, pójdą za Izraelitami. Ich martwe ciała staną się później milczącym, ale wymownym świadectwem potęgi JHWH. Boski wojownik zyska w ten sposób należne Mu uznanie.

14,19-31: Dwie tradycje o przejściu przez morze

Tradycje biblijne nie są w stanie przedstawić relacji naocznego świadka wydarzeń, które rozegrały się nad Morzem Sitowia, ponieważ brakuje stosownych źródeł. Niemniej Izrael interpretuje to wydarzenie, skupiając się na wojennym czynie JHWH. Teologia świętej wojny umożliwia tradycjom w tej sekcji przedstawienie obrazu Boga, który działa zdecydowanie na korzyść uciekających Izraelitów. Wyzwolenie nie oznacza uwolnienia się od nużących skarg Izraelitów, ale otwarcie się na zdezorientowany i oblegany lud.

JHWH, według J, objawia się w dwojaki sposób: a) jako anioł Boży (w. 19) i b) jako słup obłoku (w. 19b). JHWH w postaci wysłannika Boga i w postaci słupa obłoku zajmuje teraz pozycję między Izraelitami a Egipcjanami (w. 20). Taka pozycja zapewnia bezpieczeństwo Izraelitom. Ponadto, w nocy JHWH cofa wody silnym wiatrem wschodnim (w. 21b), dzięki czemu Izraelici mogą iść po suchej ziemi. O świcie JHWH, obecny

w słupie ognia i obłoku, swoim spojrzeniem wywołuje wielką panikę wśród Egipcjan. Wojsko egipskie łamie szyki, koła rydwanów zatrzymują się i rozlegają się krzyki nawołujące do ucieczki (w. 24. 25). O brzasku jednak morze wraca na swoje miejsce. I w ten sposób JHWH pogrążył Egipcjan w środku morza (w. 27b). W rezultacie Izrael uznał, że wydarzenie to jest dziełem JHWH, oraz uwierzył w JHWH i Mojżesza, sługę tego Boga (w. 30-31).

Według P Mojżesz wyciąga rękę nad morze (w. 21a) i dokonuje się cud. Oczom Izraelitów ukazuje się sucha ziemia, po której mogą iść, „mając mur z wód po prawej i po lewej stronie" (w. 22). Wojsko egipskie ścigające Izraelitów wchodzi za nimi po suchej ziemi w sam środek morza (w. 23). Na rozkaz JHWH Mojżesz znowu wyciąga rękę nad morze (w. 26-27a). Powracające fale zatapiają całą armię faraona (w. 28). Na koniec P w sposób bardziej dramatyczny niż J przypomina, że Izraelici szli po suchym dnie morskim między murami wody z prawej i lewej strony (w. 29). W P gest Mojżesza zastąpił gwałtowny wiatr wschodni zesłany przez JHWH.

15,1-21: Pieśń dziękczynna

Najwcześniejsza tradycja o przejściu przez morze znalazła wyraz w tym właśnie fragmencie. Faktycznie tradycja ta jest dwutorowa. Pierwsza tradycja (1-18) przedstawia Mojżesza i Izraelitów śpiewających pieśń, która pochodzi prawdopodobnie z czasów monarchii. Interwencja JHWH nad morzem (w. 1b-12) jest związana z darem ziemi udzielonym przez Boga i stałą obecnością Boga w świątyni (w. 13-18). Druga tradycja (w. 20-21 z przejściem od jednej tradycji do drugiej w w. 19) wprowadza Miriam jako idącą na czele kobiet, które śpiewem, uderzaniem w bębenki i tańcem świętują zwycięstwo. Według tej tradycji Miriam jest osobą, która wyraża religijny aspekt przejścia przez morze. Nie jest to nic innego niż kultowe uczczenie wydarzenia, które jest fundamentem religii Izraela. Pokrewieństwo Miriam z Aaronem (w. 20) wskazuje, że jest ona kultową postacią wczesnego okresu istnienia Izraela. Inne teksty wzmiankujące Miriam łączą ją z okresem wędrówki Izraelitów przez pustynię i potwierdzają religijny wymiar jej roli (por. Lb 12,1-15; 20,1; 26,59; Pwt 24,8-9; 1 Krn 5,29; Mi 6,4). Anachroniczne użycie określenia „prorokini" (w. 20) wynika prawdopodobnie z niechęci późniejszej tradycji do nazywania Miriam kapłanką.

15,22-27: Szemranie ludu w Mara

Epizod ten składa się z trzech tradycji: P (w. 22a. 27), J (w. 23-25) i wczesnego dodatku deuteronomicznego (w. 26). P dostarcza informacji w formie dziennika podróży: wyruszyli z jednego miejsca postoju i przybyli do następnego. Mojżesz prowadzi więc lud od Morza Sitowia, przez pustynię Szur do Elim. Werset 26 odnosi podstawową teologię Księgi Powtórzonego Prawa do incydentu w Mara. Posłuszeństwo woli JHWH, wyrażające się w spełnianiu Jego przykazań i rozporządzeń, zapobiegnie katastrofalnym skutkom, takim jak plagi zesłane przez JHWH na Egipt.

Tradycja J podkreśla szczodrobliwość Boga w zaspokajaniu potrzeb Izraelitów na pustyni. Po trzech dniach wędrówki dotarli do miejscowości Mara, gdzie była woda, która jednak okazała się niezdatna do picia, gdyż była gorzka. W tej sytuacji Mojżesz zwraca się do JHWH, który podaje mu sposób uzdatnienia wody – by stały się słodkie. Chociaż J mówi o szemraniu ludu przeciw Mojżeszowi (w. 24), nic nie wskazuje na wybuch buntu wśród Izraelitów. Zresztą sam powód szemrania ludu nie jest jasny. Według w. 25 JHWH jest Tym, który wystawia Izraelitów na próbę, a nie na odwrót (por. 17,2). Tak więc w konkretnej potrzebie JHWH udziela szczodrobliwej odpowiedzi.

Scena ta w połączeniu z 16,1-17,7 podkreśla macierzyński aspekt JHWH. W ówczesnej socjologii zaopatrywanie w jedzenie i picie było zadaniem matki i żony. Macierzyński JHWH zatem odczuwa potrzeby swoich dzieci w ich trudnej sytuacji i podejmuje niezbędne kroki, aby im zaradzić. Boski wojownik, który zwycięża potężnych Egipcjan nad Morzem Sitowia, jest także czułą matką, która szybko reaguje na problemy swojej rodziny.

16,1-36: Przepiórki i manna

Fragment ten skupia się na dwóch osobliwościach Półwyspu Synajskiego. Manna jest wydzieliną dwóch owadów żyjących na krzewie tamaryszku. Substancja ta spada z tamaryszka na ziemię i w ciągu nocy twardniejąc przypomina „coś drobnego, ziarnistego, niby szron na ziemi" (w. 14). Ten przysmak centralnego Synaju chwalą sobie Beduini ze względu na jego słodki smak. Przepiórki odlatują do Europy na wiosnę i powracają na jesieni. Kiedy zmęczone lotem odpoczywają na północno-zachodnim brzegu Półwyspu

Synajskiego, dają się łatwo schwytać. (Na temat przepiórek mających zastąpić mannę, która przejadła się Izraelitom, por. Lb 11,5-6.31-33.)

P, który jest głównym autorem tej relacji (J należy się dopatrywać prawdopodobnie w w. 4-5.29-32), rozwija pewnego rodzaju „duchowe" wątki. I tak w w. 17-21 czytamy, że każdy miał tylko tyle manny, ile potrzebował, bez względu na to, czy zebrał jej dużo czy mało. Ponadto, każda ilość manny pozostawiona na następny dzień natychmiast robaczywiała i ulegała zepsuciu. Podobnie w w. 22-26 zaznaczony jest związek między manną a szabatem. Szóstego dnia każdy mógł zebrać mannę w podwójnej ilości, aby siódmego dnia odpoczywać i powstrzymać się od jakiejkolwiek pracy. Wszystko zaś, co Izraelici odłożyli z szóstego dnia, nadawało się do jedzenia w siódmym dniu. Ci zaś, którzy ośmielili się wyjść w dzień szabatu, aby zbierać mannę, byli winni pogwałcenia dnia świętego, a poza tym nic na polu nie znajdowali (w. 27).

Treścią pierwotnej tradycji w tym epizodzie jest łaskawa opieka Boga nad Izraelitami na pustyni. Zważywszy na szemranie ludu w w. 2 i 7, można się spodziewać, że nieoczekiwane objawienie się chwały JHWH (w. 11) zapowiada coś w rodzaju kary za okazywanie niezadowolenia. Zamiast tego jednak JHWH w w. 12 za pośrednictwem Mojżesza zapewnia lud, że otrzyma pożywienie. Gdyby lud zbuntował się przeciw JHWH, byłoby raczej dziwne, gdyby spełnił On żądania buntowników. Najprostszym wyjaśnieniem jest zatem odwołanie się do tradycji o łaskawości Bożej: ludzie są głodni i JHWH spełnia ich prośby o chleb i mięso, dostarczając im manny i przepiórek (por. Ps 105,40).

Ze względu na wygnanie i wyjaśnienie tej katastrofy buntem pokolenia czasów wędrówki przez pustynię P wprowadził motyw „szemrania". Ujęcie to znajduje wyraz w „życzeniu śmierci" w w. 3: „Obyśmy pomarli z ręki JHWH (BT: „Pana") w ziemi egipskiej, gdzieśmy zasiadali przed garnkami mięsa i jadali chleb do sytości!" To życzenie śmierci zawiera jednak element odrzucenia zbawczego planu Boga. Woląc wcześniejszą śmierć w Egipcie, Izraelici odrzucają wydarzenia, które prowadzą do obecnego impasu, czyli Wyjścia. Nie doświadczenie głodu, ale teologiczna rozpacz czy brak nadziei zajmuje centralne miejsce na tym poziomie tradycji. Odpowiedź Mojżesza i Aarona w w. 6 podtrzymuje tę interpretację buntu. Jest to kwestia JHWH i samego Wyjścia. Tradycja o łaskawości Bożej została w ten sposób połączona z tradycją o grzechu niewiary w to, że Bóg Izraela może rzeczywiście zrealizować swój plan.

17,1-7: Szemranie w Massa i Meriba

To opowiadanie z J zostało poprzedzone wprowadzeniem z dziennika podróży z P w. 1a. Podobnie jak opowiadanie z J o wydarzeniu w Mara, epizod ten opiera się na pierwotnej tradycji o łaskawości Boga wobec Izraela. W odróżnieniu jednak od tradycji o Mara epizod ten zawiera także drugoplanową tradycję o sporze Izraela z JHWH w sprawie Wyjścia.

Jeżeli pominie się atak Izraelitów na JHWH pod koniec w. 2, to resztę tego wersetu można rozumieć po prostu jako kłótnię z Mojżeszem i żądanie, żeby zaspokoił potrzeby ludzi. Wołanie Mojżesza do JHWH w w. 4 przypomina nieco jego wołanie w 14,15 (P), które zakończyło się pozytywną odpowiedzią JHWH. W tym przypadku przychylna odpowiedź pojawia się w w. 5-6, gdzie JHWH każe Mojżeszowi uderzyć laską w skałę. (W odróżnieniu od innej interpretacji w Lb 20,11-13.) W rezultacie JHWH znowu zaspokaja potrzeby ludu – tym razem brak wody do picia. Trzeba też zauważyć, że w w. 5 nic nie wskazuje na żadną karę.

Werset 3 zawiera drugoplanową tradycję o buncie w tej relacji. W rzeczywistości centralnym tematem nie jest pragnienie wody; służy ono raczej za tło zakwestionowania sensu Wyjścia: „Czemuś nas wywiódł z Egiptu (...)? (BW). Podobnie jak w rozdz. 16, ze względu na brak wody celem ataku jest samo Wyjście. Na tym poziomie tradycji oznacza to odrzucenie planu Bożego.

17,8-16: Bitwa z Amalekitami

Pokrzepiające jest natrafić na opowiadanie opiewające wielkie ludzkie osiągnięcie w samym środku budzącej lęk demonstracji mocy Bożej. Ten fragment z J jest legendą, która ma oddziaływać budująco, a w tym przypadku przypominać heroiczną postać Mojżesza. Chociaż wybawienie zawsze wymaga współdziałania łaski Bożej z ludzką aktywnością, krzepiącym uczuciem napawa opowiadanie, w którym światła reflektorów padają na ludzkiego protagonistę.

Abstrahując od uwag w w. 14-15, wyjaśniających nieprzejednaną nienawiść Izraela do Amalekitów i pochodzenie szczególnego ołtarza, cała akcja skupia się na Mojżeszu, a nie na JHWH. W w. 9 Mojżesz nakazuje Jozuemu przygotować się do bitwy i dodaje, że sam zajmie pozycję na pobliskim wzgórzu. Chociaż nie są podane żadne szczegóły dotyczące bitwy, mamy dokładny opis wszystkich czynności Mojżesza, które przyczyniły się do ostatecznego zwycięstwa. To dzięki wytrwałości i determinacji Mojżesza Izrael odniósł zwycięstwo. Niezwykła wytrwałość wznoszenia rąk ku górze, chociaż przy pewnej pomocy Aarona i Chura (w.

12), jest zgodna z oczekiwaniami, jakie wiąże się z taką właśnie wielką postacią. Te heroiczne cechy Mojżesza wyrażają słowa w w. 12: „ręce jego stale wzniesione wysoko". Wytrwałość Mojżesza w tym opowiadaniu odpowiada jego niezachwianej wierności okazywanej w spełnianiu oficjalnego zadania (por. 2 Krl 12,16; 22,7). O losach bitwy przesądziła właśnie odwaga tego jednego człowieka. Pomimo wszystkich błędów Mojżesza, w tradycji utrwalił się jego portret jako bohatera i niezwykłego człowieka (por. Pwt 34,7.10-12).

Amalekici, kontrolujący szlaki karawanowe między Egiptem a Arabią, żyli w Negebie, najbardziej na południe wysuniętym regionie Izraela (por. 1 Sm 15,7). Ponieważ są oni związani z pokoleniem Judy i prawdopodobnie łączą ich pewne związki z tradycją o Wyjściu-wypędzeniu, opowiadanie o bitwie z Amalekitami nie znajduje się na właściwym miejscu, ale jego pojawienie się w obecnym miejscu jest najbardziej uzasadnione jako opowiadanie mające nakreślić portret heroicznych cech Mojżesza.

18,1-27: Spotkanie Mojżesza z Jetrą

Rozdział ten, dzieło E, składa się z dwóch scen: a) spotkanie Mojżesza z jego teściem, zakończone ucztą przymierza (w. 1-12); b) decentralizacja władzy sądowniczej w Izraelu, polegająca na wyznaczeniu „niższych" sędziów (w. 13-27). Miejscem tego wydarzenia jest pustynia w pobliżu góry Bożej (w. 5). W przeciwieństwie do góry Bożej, wspomnianej w rozdz. 19, góra ta nie jest sceną teofanii, ale spotkania. Jetro nie jest nową postacią w opowiadaniu. W 2,11-22 J opisuje małżeństwo Mojżesza z córką Jetry. Uderzające jest to, że w obecnym opowiadaniu E skupia się na osobie Jetry. Chociaż Jetro rzeczywiście zabiera z sobą córkę i dwóch wnuków na spotkanie z Mojżeszem (w 2,22 Mojżesz ma tylko jednego syna, ale por. 4,20), żona Mojżesza i jego dwaj synowie odgrywają rolę raczej mało znaczącą. W w. 7 Mojżesz niemal ignoruje swoją żonę i rodzinę. Głównymi postaciami w tym opowiadaniu są najwyraźniej Mojżesz i Jetro. Opis spotkania skupia się na relacji Mojżesza o czynach JHWH (w. 8), radości, jaką opowieść ta wywołuje u Jetry (w. 9-11), i uczty przymierza z Jetrą z jednej strony oraz Aaronem i starszymi Izraela z drugiej (w. 12). Chociaż jedni biblişci uważają deklarację Jetry za wyraz jego nawrócenia się na jahwizm (w. 11; por. 2 Krl 5,15), niewykluczone, że Jetro tylko przyznaje, iż Bóg Mojżesza, JHWH, jest potężniejszy od innych bogów (por. Joz 2,9-11). Wprawdzie Jetro zostaje nazwany kapłanem (w. 1), a więc osobą pełniącą funkcje kultowe, ale nie ma żadnych podstaw do twierdzenia, że jest kapłanem JHWH albo że podziela z Mojżeszem wiarę w JHWH. W w. 12 rzuca się w oczy nieobecność Mojżesza. Jetro akceptuje rytuał składania ofiar, potwierdzając tym samym wzajemne związki z Izraelitami. Zważywszy na późniejszą wrogość między Madianitami a Izraelitami, tradycja ta odzwierciedla wczesne, bardziej przyjazne stosunki między tymi dwiema grupami.

Wersety 13-27 zakładają sytuację po doświadczeniach doznanych na pustyni, a więc czasy, kiedy ludność Izraela była liczna i osiadła. Rozróżnienie na sprawy ważniejsze i mniej ważne (w. 22) wskazuje na decentralizację władzy sądowniczej. Według niektórych autorytetów tekst sugeruje ustanowienie sędziów za czasów króla Jozafata (871-848 przed Chr.: por. 2 Krn 19,5-11). Tak czy inaczej, późniejsza sytuacja została przeniesiona do kontekstu doświadczeń związanych z pustynią i w ten sposób późniejsze rozwiązanie zostało przypisane Mojżeszowi. Jednocześnie opowiadanie to staje się dla E jeszcze jedną okazją do podkreślenia motywu lęku przed Bogiem (por. 1,17.21). Teść Mojżesza radzi mu wybrać ludzi bojących się Boga (w. 21). Ta zasadnicza postawa lęku przed Bogiem (tzn. nabożnej czci, świadomości transcendentalnej, radykalnej ufności) może zabezpieczyć dobro wspólne, a zwłaszcza dzięki temu, że może zapobiec braniu łapówek (por. Pwt 16,19).

19,1-24,11: Zawarcie przymierza

Przymierza stanowią element życia społecznego. Ponieważ ludzie dążą do zawierania związków z innymi ludźmi, warunki tych związków muszą być znane, zostać najpierw wyjaśnione, a następnie zaakceptowane. Przymierze jest zatem związkiem, w którym moralna więź między stronami została dokładnie określona i następnie zaakceptowana. Na przykład, w Rdz 31,43-32,3 Jakub i Laban zawierają przymierze. Ważnym elementem w tym związku jest poparte przysięgą zapewnienie o wzajemnej nieagresji (31,52-53). Ponadto świadectwem zawartego przymierza jest kopiec kamieni (31,45-48). I wreszcie istotne znaczenie dla przymierza ma także uczta rytualna: „A potem Jakub zabił (...) zwierzęta na ofiarę, po czym zaprosił swoich krewnych na posiłek" (31,54).

Zasadnicza różnica między przymierzem Jakuba z Labanem a przymierzem synajskim polega na pozycji JHWH. JHWH nie jest równorzędnym partnerem w przymierzu; JHWH jest stroną nadrzędną, a Izrael podrzędną. W konsekwencji JHWH jest Tym, który obiecuje być lojalny i wydaje rozkazy, natomiast Izrael jest tym, który obiecuje być lojalny i posłuszny. Zobowiązanie się Izraela do dotrzymania warunków związku ma zatem istotne znaczenie dla jego egzystencji jako narodu wybranego przez JHWH. Życie w przymierzu jest z natury rzeczy stałym wyzwaniem dla wzajemnej wierności. Ponieważ przymierze synajskie jest

doświadczeniem, które uczyniło Izraelitów ludem Bożym, przeto jest naturalne przyjęcie, że scena u stóp góry Synaj będzie ogniskiem skupiającym różne interpretacje tego związku. Różnorodność tradycji świadczy o nieustannych próbach, jakie Izrael podejmował, chcąc zgłębić swoją wyjątkową pozycję wobec JHWH. Na JHWH i Izrael można więc patrzeć z różnych punktów widzenia. Rozdziały te zarazem świadczą o pewnym konserwatyzmie. Izrael nie zadowala się wykorzystaniem jednej tradycji, a następnie jej porzuceniem, ale decyduje się zachować różne tradycje, ponieważ każda z nich przekazuje właściwą sobie wartość.

Pomimo zróżnicowania izraelskich tradycji o przymierzu, większość z nich charakteryzuje podstawowy schemat. Przede wszystkim mówi się o spotkaniu z JHWH, które przejmuje lud lękiem. Po drugie, JHWH daje wyraz swojej woli wobec ludu; Mojżesz jest odbiorcą woli JHWH dotyczącej warunków życia w sytuacji przymierza. Po trzecie, Mojżesz przekazuje ludowi wolę JHWH, a następnie przekazuje JHWH zgodę wyrażoną przez lud. Ten podstawowy schemat jest także świadectwem jedynej w swoim rodzaju pozycji Mojżesza jako pośrednika przymierza.

PRZYMIERZE

Terminy

„Przymierze" to coś więcej niż „wierność" czy „uroczysta umowa". Na górze Synaj zostaje zawarty „układ" między Bogiem a ludem. Przymierze z Abrahamem (Rdz 15 i 17) oznacza nadanie przez Boga Abrahamowi i jego potomstwu – pod przysięgą – ziemi. Odpowiedni termin hebrajski to *berit* („ustalenie, umowa, układ"). W Biblii greckiej odpowiada mu słowo *diatheke* („ustalenie, zapis"), stąd też „testament". Słowa te wyrażają rozmaite aspekty tej samej rzeczywistości.

Znaczenie dla chrześcijan

Chrześcijanom słowo „przymierze" kojarzy się przede wszystkim z tym, co zostało powiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy. Słowa wypowiedziane przez Jezusa nad kielichem (Mt 21,26-29 par.) mówią o krwi (por. Wj 24,6.8) Nowego Przymierza (por. Jr 31,31-34), która za wielu (por. Iz 53,11) zostaje wylana. Ostatnia Wieczerza uobecnia śmierć krzyżową Jezusa. Jesteśmy w samym centrum spotkania Boga z ludźmi. W wielu Kościołach sakrament chrztu uważa się za zawarcie przymierza przez Boga z konkretnym wierzącym (por. 1 P 3,21). Ponieważ małżeństwo jest formą „przymierza" dwojga wierzących (por. Ml 2,14), idea przymierza określa również na swój sposób chrześcijańską mistykę zaślubin. Biblia składa się z dwu części: Stary/Pierwszy Testament i Nowy Testament. Odpowiada to dwom etapom historii zbawienia, staremu i nowemu przymierzu (por. Jr 31,31-34 par.; 2 Kor 3,3-4.6; Hbr 7,1-10.18). Od stosunku, jaki zachodzi między dwoma „Testamentami", zależy cała tradycyjna hermeneutyka wielu sensów Pisma Świętego – chodzi o czytanie obydwu Testamentów jako jednej sensownej całości. Tu również rozstrzyga się dialog chrześcijańsko-żydowski. Według Jana Pawła II dzisiejsi Żydzi są ludem „nigdy nie wypowiedzianego Starego Przymierza" (por. Rz 11,29). Czy chrześcijanie i Żydzi są objęci *jednym i tym samym przymierzem*, czy też są objęci różnymi przymierzami? A może istnieje nawet *wiele* przymierzy Boga, również przymierzy z innymi religiami? Czy można w związku z tym powoływać się na biblijne przymierze z Noem (Rdz 9,1-17; Iz 2,4), którego nakazy należałoby uważać za nadal obowiązujące, tak jak obowiązujące jest Stare Przymierze dla Izraela, dopóki i o ile „narody" nie zostały jeszcze objęte Nowym Przymierzem? Ze strony Boga przymierze z Noem polega na obietnicy, że nigdy już nie sprowadzi On na ziemię potopu. Biblijne przymierze z Noem mogłoby być przeto ważne dla aktualnego dzisiaj problemu zachowania stworzenia. Jednak głównym przymierzem, o którym mowa w Biblii, jest przymierze Boga z narodem Izraela, w osobie Abrahama i na Synaju, oraz przymierze zawarte z Dawidem, Pomazańcem Bożym, a następnie prorocka obietnica nowego, wiecznego przymierza.

Różne sposoby mówienia o przymierzu

Biblijna idea przymierza nie mieści się w ramach jednego tylko systemu językowego i pojęciowego. Poszczególne księgi uwzględniają różne perspektywy. Niekiedy zarysowują całe systemy historii przymierza, np. system deuteronomistyczny czy kapłański (do nich będą później nawiązywały teologiczne koncepcje „teologii federalnej"). Czasem termin ten blednie i oznacza już tylko religię lub wiarę. Niekiedy przymierze Boże jest dwustronnym układem, niekiedy zaś suwerenną, jednostronną decyzją Boga. Również w NT występują diametralnie różne ujęcia. Poza tym w Biblii może być mowa o przymierzu, mimo że nie pojawia się sam termin „przymierze". Ważna jest formuła przymierza: „Ja będę waszym Bogiem, wy będziecie moim ludem". ST opowiada o wielu przymierzach, ale w jego kanonicznej warstwie znaczeniowej różne wypowiedzi

ujmuje się jednak w takiej perspektywie, że Izrael może znów mówić o jednym przymierzu. Niepodobna przedstawić tutaj szczegółowo tych wielu niuansów, ale zwracają na nie uwagę komentarze do poszczególnych ksiąg.

Znaczenie teologiczne

Wszystko jest tak skomplikowane dlatego, że o stosunku Boga do Jego stworzeń możemy mówić tylko metaforycznie. Oczywiście można za każdym razem stosować nowe metafory. Dzięki metaforze przymierza stosunek Boga do Jego ludu zostaje odniesiony analogicznie do określonych międzyludzkich aktów i odniesień, takich jak przysięganie, obdarowywanie, zobowiązania, układy. Chodzi o akty i odniesienia o charakterze osobowym, często nawet prawnym, a nawet prawno-państwowym. Niektóre sformułowania teologii przymierza można prześledzić aż do stosowanego na starożytnym Wschodzie języka dyplomacji i zawierania umów. Inne metafory religijne wykorzystują kategorie zapożyczone ze świata przyrody lub z dziedziny wytwórczości. Metafora „przymierza" wyróżnia się spośród nich tym, że nawiązuje do osobowych, społecznych, historycznych doświadczeń. Zmusza do myślenia „relacyjnego". Wielkim osiągnięciem teologicznym Izraela jest usytuowanie w centrum uwagi tej osobowej metafory. Jednocześnie ST starał się tak mówić o przymierzu, że Bóg nie stawał się przez to jakimś ziemskim, doczesnym partnerem ludzi. Niemniej jednak to właśnie dzięki metaforze przymierza stała się teologicznie możliwa chrystologia. Dopiero wtedy, gdy „relację" można wyobrazić sobie jako istotę samego Boga, a nie tylko, jak u Greków, jako przypadłość, staje się możliwa myśl o wcieleniu (J. Ratzinger).

Przymierze i Prawo

W Biblii jest ważny wzajemny stosunek przymierza i Prawa (Tory). Przymierze jest czymś szerokim. Bóg ustanawia relację między sobą i swoim ludem. Izrael realizuje w życiu tę relację, gdy pełni wolę Boga. W ostatecznym rozrachunku nie jest do tego zdolny. Jednakże Bóg w swojej woli przymierza okazuje się większy niż sprzeniewierzenie się Izraela. Tutaj jest miejsce dla Pawłowej nauki o usprawiedliwieniu, która obietnicę przymierza daną Abrahamowi, a spełnioną w Chrystusie, stawia ponad Prawem z Synaju (List do Galatów). Analogicznie rozumuje już w ST teologia dokumentu kapłańskiego, która uniezależnia wierność Przymierzu ze strony Boga od postępowania człowieka, a w inny sposób daje temu wyraz prorocka obietnica Nowego Przymierza. W Nowym Przymierzu bowiem Bóg da ludziom Torę, której nie trzeba się już będzie uczyć, gdy zostanie zapisana w sercu, tak że żaden grzech nie będzie już w stanie zerwać przymierza.

Stare i Nowe Przymierze

Obietnica Nowego Przymierza w Jr 30-31 dotyczy tylko Izraela. Łączy się ona tu z obietnicą powrotu z wygnania. W tym też sensie spełniła się już zalążkowo w Izraelu przed przyjściem Jezusa. Obietnica ta jednak w kanonicznej warstwie znaczeniowej Psałterza, a mianowicie w Ps 24 i 25, łączy się także z obietnicą eschatologicznej pielgrzymki narodów na Syjon: dostąpią one udziału w przymierzu Izraela (Ps 25,14). Jako obietnica nowego serca w pełni urzeczywistniła się ona dopiero w „sercu Jezusa", które pękło na krzyżu i zapoczątkowało nową fazę w historii zbawienia, w której również narody mogą przyłączyć się do przymierza Izraela. Stosunek Starego i Nowego Przymierza już w Jr 31 jest postrzegany zarazem jako przeciwieństwo (*nie* jak przymierze zawarte przy wyjściu z Egiptu!) i jako kontynuacja (*ta sama* Tora!). Obydwa aspekty występują także w NT, np. w 2 Kor 3: obydwa przymierza dokonują się w „chwale", chociaż w Nowym Przymierzu zostaje z niej usunięta zasłona.

Norbert Lohfink
tłum. Bogusław Widła

19,1-2: Czas i miejsce

P kontynuuje swój dziennik podróży (por. 16,1; 17,1), odnotowując tym razem, że Izraelici przybyli na pustynię Synaj. Tradycja P pojawi się następnie dopiero w 24,15b; nie ma więc żadnej tradycji o zawarciu przymierza synajskiego, którą można by porównać z J i E. Dla P jest tylko jedno przymierze – przymierze zawarte z Abrahamem, które ma trwać wiecznie (por. Rdz 17,13). Niemniej Synaj stanie się dla P idealnym miejscem wielu kultowych tradycji Izraela.

Dokładna lokalizacja góry Synaj nie jest znana. Dla zwolenników tradycji o południowej drodze Wyjścia-ucieczki góra ta jest często identyfikowana jako Dżabal Musa (Góra Mojżesza). Często uważa się, że góra ta

wygląda na tyle imponująco i okazale (2244 m), że odpowiada wyjątkowemu znaczeniu tradycji związanych z opowiadaniem biblijnym. U podnóża tej góry na pustyni Synaj stoi teraz klasztor Świętej Katarzyny, należący do greckiego Kościoła prawosławnego.

19,3-8: Postawa wobec przymierza

Tradycja, zawarta w w. 3b-8, jest niezależną tradycją wywodząca się z liturgii, wprowadzonej w obecnym tekście przez w. 3a. Tradycja ta ma utrwalić właściwą postawę, którą powinien kierować się lud Boży. Chociaż wyraźnie chodzi o pewnego rodzaju proklamację, to jednak nie podającą dokładnie określonych reguł postępowania, ale podkreślającą znaczenie słowa (w. 5: „jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego"). Izrael ma słuchać i postępować według słowa JHWH. Bezpośrednia forma wypowiedzi („ja" i „ty/wy") dodaje jej zarówno uroczystego charakteru, jak i siły wyrazu. Z wielkich czynów, jakich Bóg dokonał przeciw Egiptowi (w. 4), Izrael ma czerpać naukę o naturze JHWH i obowiązku słuchania słowa Bożego.

We fragmencie tym dostrzega się jeszcze inne akcenty. Nacisk kładzie się na bliską zażyłość. JHWH prowadzi lud nie tylko do określonego miejsca na pustyni, ale do samej osoby Boga Izraela (w. 4). Przymierze jest rzeczywiście przymierzem JHWH (w. 5: „moje przymierze"), a lud należy do JHWH. Hebrajskie słowo często tłumaczone jako „szczególna własność" (w. 5) przywołuje na myśl ideę osobistej, prywatnej własności króla (por. Pwt 7,6; 14,2; 26,18). Akcentowana jest także świętość Izraela (w. 6), a więc jego bliskość wobec Boga. Wyrażenie „królestwo kapłanów" nie znaczy, że każdy Izraelita jest kapłanem. Zapewne chodzi o cały Izrael: królewski charakter kapłanów i święty naród. I wreszcie podkreśla się wolność. Izrael nie musi akceptować tego związku (w. 5: „Teraz jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego"). W Izraelu JHWH nigdy nie jest lalkarzem, który dowolnie pociąga za sznurki, kierując ludzkim postępowaniem. Tylko wolna odpowiedź jest właściwą odpowiedzią.

Ta tradycja liturgiczna sugeruje ujęcie, w którym JHWH można uważać za suzerena, a Izrael za wasala. Obecne są w niej aluzje do takiej koncepcji – aluzje, które w pełni dochodzą do głosu w Księdze Powtórzonego Prawa, gdzie modelem przymierza jest układ, w którym JHWH jest suzerenem, a Izrael wasalem. Izrael wykazuje umiejętność posługiwania się z wielkim pożytkiem modelami politycznymi.

19,9-20: Dwie tradycje o teofanii

Fragment ten składa się z tradycji J i E o teofanii synajskiej, o ukazaniu się Boga na górze. (Werset 9 jest glosą łączącą poprzednią tradycję z J i E.) Dla J (w. 10-11a.12-13a.14-16a.18.20)
teofanią jest erupcja wulkanu. Jest to opis literacki, który nie daje żadnego powodu, aby szukać na obszarze Arabii wygasłego teraz wulkanu. Dla E (w. 11b.13b.16b-17.19) teofanią jest budząca lęk burza.

W relacji J JHWH wybiera Mojżesza, aby wysłuchał objawienia i przekazał je ludowi (w.10). Mojżesz ma przygotować Izraelitów do ceremonii na trzeci dzień (w. 11a.15a; co do trzeciego dnia w kontekście przymierza por. też Oz 6,1-3 i 1 Kor 15,4). Ceremonia wymaga wyprania szat i powściągliwości seksualnej (w. 14b.15b). Chociaż wzmianka o gotowości (w. 11a.15a) pojawia się także w przygotowaniach do świętej wojny, to jednak w tym przypadku akcent spoczywa bardziej na świętości, niż na wojnie. Żaden z Izraelitów nie może wejść na górę (w. 12), ponieważ będzie na niej JHWH (w. 20). Potęga i majestat tego Boga uwidocznia się w ogniu, dymie i drżeniu całej góry. Zawarcie przymierza jest możliwe dzięki obecności tego Boga. (Warunki przymierza w relacji J podane są obecnie w rozdz. 34.)

Natomiast w opowiadaniu E to lud wybiera Mojżesza na swojego rzecznika (20,19). Izraelici podejmują tę decyzję pod wpływem strachu, jaki ogarnął ich z powodu burzy (w. 16b). Również strach skłania ich do podporządkowania się woli boga burzy. W przeciwieństwie do relacji J tradycja E informuje o zorganizowaniu przez Mojżesza procesji liturgicznej, ale takiej, że „ustawił [lud] u stóp góry" (w. 13b.17b). Tradycja ta sugeruje też, że spotkanie z Bogiem odbyło się w kontekście świętej wojny. Obóz wzmiankowany w w. 17 nie musi być tylko obozem półkoczowniczych pasterzy; jest to także obóz wojskowy. Chociaż trąba jest instrumentem liturgicznym (por. Ps 47,6), tu jednak używa się jej również do celów wojskowych (por. Sdz 7,20 [BT: „róg"]; także Joz 6, gdzie trąby z rogów baranich spełniają rolę instrumentów liturgicznych i wojskowych). Czasownik hebrajski w w. 17 („ustawił" [BT]; „stanęli" [BW]; „ustawili się" [BP]) oznacza także rozwinięcie szyku bojowego (por. Sdz 20,2). Izraelici u stóp góry Synaj to zatem pospolite ruszenie zwołane przez Boga i gotowe spełnić wolę swojego dowódcy, na którego obecność wskazuje także dym spowijający górę.

19,21-25: Świętość góry

W tym fragmencie J kontynuuje temat świętości góry, poruszony wcześniej w w. 12-13a. Zdając sobie sprawę, że lud będzie chciał zobaczyć JHWH, Mojżesz ostrzega Izraelitów, żeby zachowali stosowny dystans i nie przekraczali wyznaczonej granicy. Nie tylko zwykli ludzie mają się uświęcić (w. 10), ale także kapłani (w. 22). Chociaż Aaronowi wolno było towarzyszyć Mojżeszowi w drodze na spotkanie z JHWH, wyraźnie zakazuje się tego kapłanom i ludowi (w. 24). Teren, na którym przebywa JHWH, musi być uszanowany.

20,1-17: Dekalog

Chociaż podstawowy schemat wymaga przekazania Izraelitom woli Bożej po spotkaniu z JHWH, tekst biblijny nie stosuje się do niego. W J w w. 19,25 Mojżesz schodzi z góry, aby przemówić do ludu. Następnie w 20,1, raczej w sposób nieoczekiwany, Bóg obwieszcza Dziesięć Przykazań. Po czym w tekście E, w. 20,19, pojawia się uwaga, że Izraelici nie chcą, żeby Bóg przemawiał do nich bezpośrednio, ponieważ boją się, żeby wskutek tego nie pomarli. I wreszcie w 20,22 JHWH przemawia bezpośrednio do Mojżesza.

Zarówno Dziesięć Przykazań, jak i Księgę Przymierza (20,22-23,19) przypisano tradycji E. Najprawdopodobniej nie jest to osobiste dzieło E, ale chodzi o niezależne tradycje, które E włączył w tym miejscu do tekstu. W pierwszej fazie lęk Izraelitów (por. E w 20,18) jest bezpośrednim skutkiem teofanii JHWH w burzy (rozdz. 19). Mojżesz, w konsekwencji, zostaje wydelegowany do wysłuchania całego objawienia. W drugiej fazie sam lud – ze względu na wyjątkowe znaczenie Dziesięciu Przykazań – wysłuchuje tego fundamentalnego prawa. Słuchanie to staje się nową przyczyną lęku, co z kolei prowadzi do przekazania Mojżeszowi pozostałej części przepisów prawnych (Księga Przymierza). Ta druga faza wyraźnie podkreśla znaczenie Dziesięciu Przykazań, ponieważ, w odróżnieniu od Księgi Przymierza, Bóg przekazuje je bezpośrednio ludowi.

Znamienna jest forma Dziesięciu Przykazań. Jest to seria praw apodyktycznych, tzn. nakazów lub zakazów adresowanych bezpośrednio do osoby, zobowiązując ją do spełniania (albo niespełniania) pewnych działań, które prawodawca uważa za pożądane (albo szkodliwe). Prawa apodyktyczne mogą być sformułowane w dwojaki sposób: a) w trzeciej osobie, jak w Pwt 17,6 („[...] nie wyda się wyroku na słowo jednego świadka"); b) w drugiej osobie liczby pojedynczej, jak w Kpł 18,8 („Nie będziesz odsłaniać nagości swojej macochy" [chodzi o współżycie seksualne]). Chociaż takie prawa apodyktyczne pojawiają się raczej rzadko na starożytnym Bliskim Wschodzie, są typowe dla Izraela. Co więcej, formuły w drugiej osobie liczby pojedynczej występują – o ile wyrażają fundamentalną orientację religijną całego ludu – tylko w Izraelu. (Forma ta pojawia się w Jr 35,6-7 w ustach patriarchy, przekazującego testament zachowań członkom swojej rodziny [BT: 2 os. lm].) W prawach tych znajduje dlatego wyraz pewien stopień zażyłości, zwłaszcza w sformułowaniach w drugiej osobie liczby pojedynczej, ponieważ JHWH przemawia w nich bezpośrednio do indywidualnego Izraelity. Takie prawa mają swą podstawę w osobie, a nie w bezosobowym systemie prawnym.

Dziesięć Przykazań, z wyjątkiem trzech pierwszych, stanowiły pierwotnie pewnego rodzaju mądrość plemienną. Zanim połączono je i nadano im obecną formę, krążyły w różnych seriach przykazań, przekazywanych z pokolenia na pokolenie (por. Kpł 18; Tb 4; Jr 35). Starszyzna plemienna starała się w ten sposób zabezpieczyć dobra wspólne, a jej pozycja nadawała autorytetu tego rodzaju wypowiedziom. Jak wynika z w. 1, osobą, która nadała Dziesięć Przykazań, jest JHWH. Jednak JHWH jest kimś więcej niż starszym plemiennym. Na tożsamość tego Boga wyraźnie wskazują Jego czyny w wydarzeniu Wyjścia. Posługując się liturgiczną formułą wprowadzającą („Ja jestem"), tekst podkreśla centralny charakter roli JHWH w wydarzeniu Wyjścia. Izrael jest zobowiązany do spełniania tych przykazań nie tylko ze względu na wspólne dobro, ale także dlatego, że ten Bóg zdecydowanie wkroczył w jego życie. (Zauważmy, jak Pwt 5,15, aby umotywować nakaz przestrzegania szabatu, powołuje się na tradycję o Wyjściu, a nie na tradycję o stworzeniu przywołaną tutaj w w. 9-11.)

20,18-21: Wyznaczenie Mojżesza na pośrednika

Lęk Izraelitów, początkowo tłumaczony teofanią (19,16b), teraz jest związany z obwieszczeniem przez Boga Dziesięciu Przykazań. (Dymiąca góra w w. 18 harmonizuje z tradycjami J i E.) W tym fragmencie E Mojżesz zostaje wyznaczony do wysłuchania pozostałej części objawienia (w. 19). Nie dziwi fakt, że E akcentuje motyw lęku przed Bogiem w w. 20; lęk ten będzie sprzyjał unikaniu grzechu. E kończy ten fragment wzmianką o zbliżeniu się Mojżesza do ciemnego obłoku w w. 21, zbliżeniu, o którym będzie jeszcze mowa w 24,12-15a.

20,22-26: Wstęp do Księgi Przymierza

Zbiór praw, którego teraz słucha Mojżesz, rozpoczyna się w 20,22 i kończy w 23,19. Nazywa się go Księgą Przymierza albo Kodeksem Przymierza, ponieważ w 24,3 lud akceptuje wolę Bożą, określoną później jako „Księga Przymierza" (24,7). Podobnie jak w przypadku Dziesięciu Przykazań, E zapożyczył niezależny zbiór czy niezależne zbiory praw, które włączył w tym miejscu opowiadania o teofanii synajskiej. Chociaż ta część Księgi Wyjścia może uderzać niektórych czytelników jako zbyt prawna czy nawet legalistyczna i dlatego mało interesująca, można znaleźć w niej wartości, jakie cenili Izraelici. Należał do nich m.in. szacunek dla osoby ludzkiej, wartość, którą można najlepiej docenić, kiedy rozpatruje się ją na tle innych kodeksów prawnych starożytnego Bliskiego Wschodu. Postawa Izraelitów wobec osoby ludzkiej ma swoje źródło w ich przekonaniach religijnych.

Te początkowe wersety cechuje równie apodyktyczna forma jak w przypadku Dziesięciu Przykazań (w. 23 ma jednak formę liczby mnogiej, a w. 25 ma formę mieszaną [BT: 2 os. lp]). W odróżnieniu od tradycji J i E, które w takiej czy innej formie łączą obecność Boga z górą, w tej niezależnej tradycji Bóg przemawia z nieba (w. 22). Zakaz sporządzania wizerunków Boga wynika z faktu, że JHWH nie można zobaczyć, a więc nie można przedstawić Jego podobizny. Prawo dotyczące ołtarza (w. 24-26) sugeruje wczesny okres życia Izraela w Ziemi Obiecanej. Dozwolone jest więcej niż jedno sanktuarium, a nawet jest możliwe tyle sanktuariów, ile jest miejsc, gdzie objawiła się obecność Boga. Nie wolno budować stopni prowadzących do ołtarza, ponieważ w ten sposób mogłaby się „odkryć nagość" ofiarującego (por. odpowiednie środki ostrożności przedsięwzięte w związku z tym w 28,40-42).

21,1-11: Prawo o niewolnikach

Werset 2 wprowadza kazuistyczną, czyli opartą na precedensie, część Księgi Przymierza. (Część ta kończy się na w. 12,16.) Ta forma prawa jest typowa dla starożytnego Bliskiego Wschodu. Prawo kazuistyczne z natury swej jest pragmatyczne i rozwija się na przestrzeni czasu w miarę zdobywania coraz to nowych doświadczeń; nie formułuje się w nim zasad etycznych, na których się opiera. Każdemu, kto podlega takiemu prawu, po prostu przypomina się o przykrych konsekwencjach pogwałcenia prawa. Prawo oparte na precedensie wiąże sędziego czy sędziów, którzy działają jako prawodawcy. Istotą tych praw jest zasada: jeżeli wydarzył się taki a taki przypadek, to jego konsekwencja jest taka a taka. Chociaż prawa te zawierają akcenty personalistyczne ze względu na ich kontekst synajski, to, abstrahując od tej istotnej cechy, są praktycznymi ludzkimi prawami sformułowanymi przeważnie w trzeciej osobie. Ich tło wskazuje na wczesny okres obecności Izraela na Ziemi Obiecanej.

Ta część dotycząca niewolników wprowadza wyraźną różnicę między niewolnikami a właścicielami niewolników, chociaż prawa właścicieli niewolników są w pewnym sensie ograniczone. Sytuacja opisana w w. 4 zakłada, że kobiety są własnością pana. Zasadniczo (por. Jr 34,8-22) niewola Izraelity nie mogła trwać dłużej niż sześć lat (w. 2). (Pwt 21,10-14 stosuje tę samą zasadę do kobiet izraelskich.) Wersety 8-11 zawierają specjalne regulacje uwzględniające przypadek sprzedania córki w niewolę w celach matrymonialnych. W takim przypadku kobiecie przysługują pewne prawa jako żonie.

21,12-17: Przestępstwa karane śmiercią

Chociaż w tej części znajdują się różnego rodzaju sformułowania prawne, łączy je jedno: godzenie na życie ludzkie, pociągające za sobą karę śmierci. Chociaż w. 12 ustala zasadę ogólną, w. 13 i 14 dokonują pewnych rozróżnień. W wypadku nieumyślnego czy przypadkowego zabójstwa („Bóg dopuścił") prawodawca przewidział dla zabójcy prawo azylu, który może znaleźć w sanktuarium. W przypadku umyślnego zabójstwa, zabójcy nie chroni nawet ukrycie się w sanktuarium. Wszelkie przewinienia wobec rodziców są w ustawodawstwie izraelskim karane surowiej niż w innych kodeksach starożytnego Bliskiego Wschodu, co świadczy o wielkim szacunku, jakim Izraelici otaczali swoich rodziców (w. 15.17).

21,18-32: Kary za obrażenia cielesne

Pan nie może robić ze swoim niewolnikiem, co mu się podoba. Przypadki wzmiankowane w w. 20-21 i 26-27 wskazują na ograniczenia praw właścicieli niewolników. Wersety 23-25 formułują prawo odwetu (*ius talionis*). Ma ono pohamować zwyczaj bezwzględnej zemsty, stawiając wymagania proporcjonalnego wyrównania. Niewolnicy jednak nie mają tego prawa, ponieważ rekompensatą, jaką powinni otrzymać za obrażenia cielesne,

jest tylko obdarowanie ich wolnością (w. 26-27). O sytuacji niewolnika świadczy także w. 32. Jeżeli zwierzę spowoduje śmierć niewolnika, to winny zaniedbania właściciel zwierzęcia musi zapłacić panu odszkodowanie równe cenie niewolnika.

21,33-22,14: Kary za przestępstwa przeciw własności

Izrael nigdy nie karał śmiercią za przestępstwa przeciw własności, czego nie można powiedzieć o bardziej cywilizacyjnie rozwiniętych narodach świata zachodniego aż do początku ubiegłego stulecia. W tej części znajduje wyraz generalna zasada, że ten, komu wyrządzono szkodę materialną, musi otrzymać rekompensatę. Rekompensata ma charakter kary i z reguły jest większa niż wyrządzona szkoda. I tak ten, kto ukradnie wołu lub owcę, a następnie zabije je lub sprzeda, musi zwrócić pięć wołów za jednego wołu i cztery jagnięta za jedną owcę (21, 37). Złodziej, który nie ma czym zapłacić należnego odszkodowania, ma być sprzedany w niewolę (22,2). Wersety 6-10 mówią o sądzie Bożym. Według w. 7 i 8 sprawiedliwość jest wymierzana przed Bogiem, tzn. na świętym miejscu czy w sanktuarium. W prawnych sporach, o których mówi się w tym fragmencie, sposób rozstrzygania o winie „przed Bogiem" jest najlepiej wyjaśniony w w. 10. Strona czy strony w danej sprawie muszą złożyć przysięgę na JHWH. Takie postępowanie świadczy o świętości imienia Bożego; obraza imienia jest obrazą osoby.

22,15-23,9: Prawa dotyczące życia społecznego

(Chociaż w. 15-16 należą do kazuistycznej sekcji Księgi Przymierza, zalicza się je do tej grupy praw ze względu na ich treść.) Ustawodawstwo w 22,17-23,19 stanowi apodyktyczną część Księgi Przymierza. Jeśli chodzi o wiele podanych w tej części praw, szczególnie godne uwagi jest etyczne uwrażliwienie na wymaganie miłosierdzia wobec współrodaka Izraelity. Przez częste podkreślanie obowiązku miłości Księga Przymierza przewyższa Dziesięć Przykazań, które skupiają się tylko na wymaganiu sprawiedliwości.

Pozbawienie dziewictwa dziewczyny jeszcze nie zaręczonej stwarza poważne problemy finansowe jej ojcu, ponieważ maleje jej szansa wyjścia za mąż. (Jeżeli chodzi o troskę ojca o córkę, por. Syr 42,9-14.) Prawo w 22,15 stanowi, że ten, kto uwiódł dziewicę, musi ją poślubić albo, w przypadku braku zgody jej ojca, musi zapłacić tyle, ile wynosi opłata składana przy zaślubinach dziewic. W starożytnym Izraelu istniało podwójne kryterium. O cudzołóstwie decydował status kobiety, a nie mężczyzny. Jeżeli kobieta jest zaręczona albo zamężna, czyli jest własnością innego mężczyzny, to winę kobiety, która zdradziła narzeczonego albo męża, orzeka się jako cudzołóstwo. Jeżeli kobieta nie jest zaręczona ani zamężna, to nie mówi się o cudzołóstwie, nawet jeżeli mężczyzna, z którym współżyła, jest żonaty.

Zarówno czary (22,17), jak i obcowanie ze zwierzęciem (22,18) karano śmiercią. Kara za składanie ofiar fałszywym bogom (22,19), które jest zbrodnią główną, jest sformułowana nieco inaczej. Winowajca podlega klątwie – powinien być całkowicie zniszczony. Niektórzy bibliści są zdania, że zniszczenie dotyczy też własności przestępcy.

Prawa w 22,20-23 i 23,9 odnoszą się do osób, którym prawodawca nie zapewnił należnych praw. Obcy (por. 12,48) to cudzoziemcy żyjący wśród Izraelitów i cieszący się tylko pewnymi prawami. Ponieważ nie mają jednak równych praw cywilnych z Izraelitami, stają się często ofiarami ucisku. Werset 20 ukazuje szczególną cechę prawodawstwa izraelskiego, a mianowicie zachętę. Izrael nie tylko ustanawia prawo, ale często uzasadnia jego przestrzeganie. W tym przypadku Izraelici mają pamiętać o swojej własnej niepewnej egzystencji w Egipcie i dlatego powinni we właściwy sposób traktować obcych. Ponieważ utrzymanie rodziny zależy od mężczyzny jako głowy domu, w najtrudniejszej sytuacji znajdują się wdowy i sieroty. Prawodawca chcąc przyjść im z pomocą, kładzie w w. 22-23 nacisk na zaangażowanie Boga. JHWH usłyszy skargi wdów i sierot i srogo ukarze winnych. Izrael jest przekonany, że prawdziwie silne społeczeństwo troszczy się o swoich najsłabszych członków.

Zachęta jest także wyraźna w w. 24-26. Płaszcz zabrany w zastaw musi być zwrócony przed zachodem słońca, ponieważ służy on także jako okrycie. Skarga Izraelity, pozbawionego w ten sposób płaszcza, zasługuje na szybką reakcję ze strony JHWH.

Materiał w 23,1-3.6-8 zabezpiecza zachowanie procedury prawnej. Od tych, którzy sprawują sądy nad ludem, wymaga się, aby nie składali fałszywego świadectwa (w. 1), nie ulegali naciskom tłumu ze szkodą dla sprawiedliwości (w. 2) i nie brali łapówek (w. 8). Natomiast mają uniewinnić prawego i skazać winnego (w. 7). Ponieważ jest mało prawdopodobne, aby ktoś był skłonny faworyzować w procesie biednych, niektórzy bibliści wprowadzają w w. 3 poprawkę: „A także w procesie nie miej względów dla *bogatych*" (tak w BT; BW: „Nad ubogim też nie ulitujesz się w sądzie"). W każdym razie w. 6 zaleca opiekę nad ubogimi w sporach sądowych.

Niestety, prorocy Izraela muszą potępiać krzywdę, jaka spotyka ubogich w dochodzeniu sprawiedliwości (por. Iz 1,23; 10,2; Ez 22,29; Am 5,10).

Zachęty w 23,4-5 dotyczą osobistego wroga (niektórzy bibliści twierdzą, że chodzi o wroga w toczącym się albo grożącym sporze sądowym). Wierność Bogu przymierza ma pierwszeństwo przed osobistymi antypatiami albo, lepiej, wierność ta wymaga spojrzenia na osobistego wroga z nowej perspektywy. W każdym razie zabłąkany wół albo osioł ma być odprowadzony do jego prawowitego właściciela, a osłowi, który upadł pod ciężarem, trzeba pomóc wstać.

23,10-19: Prawa religijne

Wersety 10-12 odnoszą się do roku szabatowego i do samego szabatu. Według w. 10-11 pola, winnice i ogrody oliwne mają co siódmy rok leżeć odłogiem. Z prawa tego mają skorzystać przede wszystkim ubodzy (por. też Kpł 25,2-7; Pwt 15,1-3). Wzmianka o szabacie w w. 12 sugeruje, że rok szabatowy ma być ogłaszany w stałym terminie, ale nie ma przekonujących dowodów, że przepis o roku szabatowym był rzeczywiście przestrzegany. Jeżeli chodzi o szabat, to prawo w w. 12 orzeka, że niewolnicy, cudzoziemcy, a nawet zwierzęta mają korzystać z dnia odpoczynku. (Słowo „szabat", po hebrajsku *szabat* znaczy „zatrzymać się, przystanąć". Jest to dzień odpoczynku, w którym zawiesza się wszystkie codzienne zajęcia.)

Po upomnieniu w w. 13, żeby oddawać cześć tylko jednemu imieniu Boga (a więc i osobie), Księga Przymierza wymienia święta pielgrzymkowe, które mają być obchodzone w Izraelu, tzn. święta wymagające stawienia się mężczyzn w lokalnych sanktuariach. Święto Azyma, czyli Święto Przaśników (Niekwaszonego Chleba), obchodzi się z okazji rozpoczęcia zbioru jęczmienia (por. 13,3-10). Wyraźnie nawiązuje się w tym miejscu do czasu Wyjścia Izraela z Egiptu (w. 15). Święto Żniw, czyli Święto Tygodni (Pięćdziesiątnicy), które obchodzi się około pięćdziesięciu dni po Święcie Przaśników, zamyka okres zbiorów pszenicy. I wreszcie święto obchodzone na końcu roku, nazywane też Świętem Namiotów, jako podziękowanie za wszystkie plony ziemi. Ponieważ te trzy święta pielgrzymkowe mają charakter świąt rolniczych, obchodzono je dopiero po doświadczeniach doznanych w czasie wędrówki przez pustynię.

Księga Przymierza kończy się kilkoma upomnieniami dotyczącymi kultu. Ponieważ chleb kwaszony wiąże się ze zmianą, uznano go za niezdatny do celów kultowych (w. 18a). Tłuszczu, jako najlepszej części z ofiar (por. Kpł 3,17), nie wolno przechowywać przez noc do rana, ponieważ mógłby ulec zepsuciu (w. 18b). Ponieważ JHWH jest Bogiem Izraela, Jemu należą się pierwociny z plonów ziemi, które mają być przyniesione do lokalnego sanktuarium (w. 19a). Zakaz gotowania koźlęcia w mleku jego matki (w. 19b), będący – jak niegdyś przypuszczano – pozostałością kultu praktykowanego przez Kananejczyków, nie jest jasny. Wydaje się, że była to praktyka pogańska, której dokładny charakter nie jest jeszcze znany.

23,20-22: Zachowanie się w Ziemi Obiecanej

Niektórzy bibliści odczytują ten fragment w świetle Kpł 26 i Pwt 28, tzn. jako listę błogosławieństw, które czekają Izraelitów za ich posłuszeństwo w spełnianiu przepisów powyższego kodeksu praw. Inni uważają go za mowę pożegnalną, raczej luźno związaną z owym kodeksem. Ponieważ błogosławieństwa te nie wiążą się ściśle z poprzedzającymi je przepisami kodeksu, należy przyjąć raczej drugi pogląd. (Źródło tradycji nie jest jednak pewne.)

Fragment ten jest zatem mową pożegnalną, która ma dodać odwagi Izraelitom w okresie wczesnej monarchii w X w. przed Chr. (por. wzmianka o granicach z czasów królestwa Dawida i Salomona w w. 31). Chodzi więc o okres, kiedy Izraelowi zagrażały wpływy kananejskie, ponieważ Kananejczycy żyli teraz wśród Izraelitów jako członkowie jednego ludu Izraela. Bóg jest obecny przez swojego wysłannika (w w. 20.
23). Obecność ta oznacza ochronę, nawet w obliczu wielkich przeciwności. Aktywność militarna Boga będzie miała jednak charakter stopniowy, rozciągnięty w czasie (w. 30-31). Przez cały zaś ten czas wierność wobec JHWH i przymierza musi być bezwzględna (w. 21-22.24.32-33). Chociaż Izraelici mieszkają razem z Kananejczykami, nie wolno im przyjmować ich zwyczajów. Jeżeli Izraelici rzeczywiście okażą bezwzględne posłuszeństwo swemu Bogu, JHWH, będą cieszyli się błogosławieństwem dostatku chleba i wody, dobrego zdrowia, długiego życia i licznego potomstwa (w. 25-26).

24,1-2.9-11: Zawarcie przymierza i uczta ceremonialna

Po tradycjach o teofanii związanych z J i E oraz przepisach prawnych zawartych w rozdz. 20-23 podaje się teraz dwie dalsze tradycje o zawarciu przymierza: a) w. 1-2.9-11 i b) w. 3-8. Są to najprawdopodobniej tradycje

niezależne. Przedstawiają one w formie czynności liturgicznych dwa inne poglądy na temat odpowiedzi na inicjatywę Boga. Chociaż 24,1 został dołączony do tradycji J i E w sposób zbyt rzucający się w oczy i chociaż 24,3 przerywa dopiero co przytoczoną tradycję, oba fragmenty przekazują główne wartości, które są związane z zawarciem przymierza i które Izrael stara się za wszelką cenę zachować.

W 24,1-2.9-11 opisuje się spożywanie uczty ceremonialnej w obecności Boga. Ta prosta, ale wzruszająca scena należy do bardzo starej tradycji, mającej źródło w dawnym wyobrażeniu Izraelitów o JHWH jako wodzu plemiennym. W czasie tej uczty JHWH przyjmuje całą społeczność, reprezentowaną przez klan starszych, do rodziny. Uczta jest wyrazem zapewnienia przez pana, JHWH, bezpieczeństwa i oparcia poddanemu, Izraelowi. Uderzające jest to, że klan starszych nie musi zaakceptować żadnych szczególnych warunków. Wystarczy, że akceptuje opiekę, jaką zapewnia im wódz plemienny. Specyficzna odpowiedź Izraela na ten gest zostanie rozwinięta w późniejszych tradycjach.

24,3-8: Zawarcie przymierza i rytuał krwi

Złożenie ofiar (w tym przypadku ofiary całopalnej i biesiadnej) przypieczętowuje przymierze. W odpowiedzi na oświadczenie ludu, że wypełni wolę JHWH (w. 3; por. też w. 7), Mojżesz spisuje warunki przymierza, słowo Pana (w. 4). Po przeczytaniu „Księgi Przymierza" skrapia lud połową krwi zabitych zwierząt. Dla Izraela krew jest życiem. Rozlana krew łączy Izraelitów z krwią wylaną na ołtarz, który symbolizuje Boga. Ten związek krwi jednoczy lud Izraela z Bogiem. Zostają także sformułowane warunki zachowania tego związku. Spełniając te warunki, Izrael ma pewność, że jedność z JHWH będzie trwała. W odróżnieniu od starożytnych uczt ceremonialnych ta procedura zawierania przymierza kładzie większy nacisk na wymagania Boga przymierza.

24,12-31,18: Pouczenia dotyczące zbudowania przybytku

Po podaniu ostatnich tradycji o zawarciu przymierza (24,1-11) tekst mówi o wstąpieniu Mojżesza z Jozuem na górę, aby otrzymać tablice. Odejście ich przygotuje scenę dla opowiadania o złotym cielcu w rozdz. 32. Te dwa teksty przedziela relacja P o otrzymaniu przez Mojżesza pouczeń od Boga dotyczących zbudowania przybytku na pustyni. Chociaż P wyraźnie pomija zawarcie przymierza na Synaju, to jednak uważa jego kontekst za idealne miejsce przedstawienia swoich zainteresowań kultowych. Dlatego zarówno tę sekcję, jak i rozdz. 35-40 można słusznie nazwać politycznym dokumentem P.

P, przypominając niewierność Izraela, która doprowadziła do złupienia Jerozolimy i następnie do wygnania w 586 r. przed Chr., stara się podkreślić naturę odnowionej wspólnoty jako ludu świętego. Mówiąc konkretnie, świętość wymaga takich instytucji, jak kapłaństwo i składanie ofiar, ale instytucje te nastawione są na osiągnięcie właściwie jednego tylko celu: sprawienie obecności Boga. Chociaż Synaj nie jest dla P miejscem zawarcia przymierza, jest doskonałym miejscem dla objawienia się JHWH,

Jakkolwiek P przedstawia przybytek na pustyni jako przenośną replikę świątyni jerozolimskiej, błędem byłoby uważać wszystkie jego kultowe opisy za retrospekcyjne rzutowanie obrazu świątyni na doświadczenie wędrówki przez pustynię. W rzeczywistości P sięga również do starszych tradycji, z których wiele wywodzi się ze starożytnej religii kananejskiej. Chociaż P adaptuje także kananejskie instytucje, odnosi się do nich krytycznie, dostosowując je do teologii obecności Boga, zgodnej z wiarą izraelską.

24,12-15a: Wstąpienie Mojżesza na górę

Ten fragment E rozwija raczej lakoniczną wzmiankę w 20,21 o „zbliżeniu się" Mojżesza do Pana. Chociaż obecnie w tym miejscu został przytoczony materiał P, początkowo chodziło o wprowadzenie Mojżesza na górę, gdzie miał otrzymać objawienie Boże (por. 20,18-20). Objawienie to jest powiązane z tablicami, które zapisze JHWH. (W P tablice zostały napisane palcem Bożym – por. 31,18 – natomiast w J napisał je Mojżesz: por. 34,28.) Warto zauważyć, że na starożytnym Bliskim Wschodzie tylko Izrael przedstawia swego Boga jako piszącego czy dyktującego prawa. Dla E ważnym znakiem obecności Boga jest także obłok (por. 19,16b; 20,21). I wreszcie wzmianka o dodatkowych sędziach w w. 14 jest zgodna z „mniejszymi" sędziami E w 18,21-26.

24,15b-18: Teofania według tradycji P

Dla P ta krótka scena jest nie tylko wprowadzeniem do rozdz. 25-31, ale także głęboką wypowiedzią teologiczną o znaczeniu Synaju. P łączy w tym miejscu manifestację Boga na Synaju z konstrukcją przybytku

(40,17.33b) i złożeniem pierwszej ofiary (Kpł 9,1.23-24). Podobnie jak obłok zakrywa górę i chwała JHWH spoczywa na niej (w. 15b-16a), tak obłok okrywa Namiot Spotkania i chwała JHWH napełnia przybytek (40,34). W w. 16b JHWH przywołuje Mojżesza w siódmym dniu, a w Kpł 9,1 Mojżesz wzywa Aarona, jego synów i starszych Izraela ósmego dnia. Według w. 17 chwała JHWH wygląda jak „ogień pożerający", a według Kpł 9,24a ogień wychodzi z obecności JHWH i trawi ofiarę. Tak więc istnieje paralelizm między teofanią na górze Synaj a pierwszym aktem kultu po tej teofanii. Synaj zatem staje się modelem kultu.

25,1-9: Zbiórka darów przeznaczonych na budowę przybytku

P, rozwijając swoją koncepcję ziemskiego mieszkania JHWH, zapożycza starożytne tradycje kananejskie i dokonuje ich nowej interpretacji. W religii tej El, naczelny bóg panteonu, ma namiot na górze, skąd wydaje autorytatywne dekrety czy wyrocznie (por. 33,7-11). W w. 9 Mojżesz otrzymuje polecenie wykonania kopii namiotu na górze. Istnieje więc podobieństwo formy między ziemskim mieszkaniem bóstwa a jego modelem w niebie. P używa dwóch określeń miejsca obecności JHWH: a) bardziej tradycyjne „Namiot Spotkania" (np. 40,34) i b) swoje własne, archaiczne, „przybytek". Przez to drugie określenie P rozumie transcendentnego Boga Izraela, który spotyka się z ludem (por. 29,42-43; 30,36). Według P JHWH na stałe zamieszka wśród swojego ludu (por. 33,7-11).

P, w odróżnieniu od J i E, dostarcza wskazówek, jak skonstruować i w co wyposażyć przybytek (por. też 36,8-38). Pomimo szczegółowych opisów P, wzorowanych na modelu świątyni jerozolimskiej, w rzeczywistości chodzi o przenośne sanktuarium, namiot podobny do namiotów Izraelitów z okresu wędrówki przez pustynię. Odpowiada to praktyce starożytnych Beduinów noszenia z sobą małego świętego namiotu z czerwonej skóry. Plemiona te podczas swych wędrówek mogły doświadczać obecności swoich bogów, których wyobrażały kamienne bożki przenoszone w namiocie. Człowiek w swoim doświadczeniu uważa obecność swojego boga za niezbędny warunek egzystencji.

25,10-22: Opis Arki Pańskiej

Zgodnie ze wspomnianą wyżej praktyką, Izraelici mogli spotykać się ze swoim Bogiem dzięki arce, która według wszelkiego prawdopodobieństwa znajdowała się w Namiocie Spotkania. Arka była drewnianą skrzynią o wymiarach mniej więcej 122 cm długości, 76,25 cm szerokości i 76,25 cm wysokości. W arce mieściły się kamienne tablice, które Mojżesz otrzymał od JHWH (w. 16.21) – stąd nazwa „Arka Przymierza" albo „Arka Świadectwa". (Na starożytnym Bliskim Wschodzie istniał zwyczaj przechowywania traktatów w świętym miejscu i odczytywania ich w określonym czasie.)

Chociaż J i E nie łączą arki z Namiotem Spotkania, P dodaje, że arka miała przebłagalnię, po obu stronach której znajdowały się dwa cheruby. Przebłagalnia była złotą płytą przykrywającą arkę i miejscem, łączonym z odpuszczeniem grzechów. Znad przebłagalni JHWH przemawiał do Mojżesza, a zatem i do Izraelitów. (Jeżeli chodzi o rolę przebłagalni w Dniu Przebłagania, por. Kpł 16,15-16; por. też Rz 3,25.) Wydaje się prawdopodobne, że przebłagalnia była substytutem arki, tzn. miejscem obecności Boga czy Jego miłosierdzia po zniszczeniu samej arki (por. Jr 3, 16). Oryginalna arka spełniała prawdopodobnie funkcję piedestału czy postumentu dla niewidzialnego Boga Izraela (por. Lb 10,35-36). Kiedy arka znalazła się na Ziemi Obiecanej, stała się tronem albo podnóżkiem JHWH (por. 1 Sm 4,4). Dwa złote cheruby, podrzędne bóstwa zapożyczone od sąsiadów Izraela, strzegły tronu i tym samym sugerowały obecność Boga Izraela.

25,23-40: Stół i świecznik

Na stole zawsze miały leżeć chleby pokładne (w. 30), czyli dwanaście placków upieczonych z niekwaszonej mąki. Zmieniano je w każdy szabat; stare, zastąpione nowymi, mogli spożywać tylko kapłani. Chleb ten miał przypominać o przymierzu Boga z dwunastoma pokoleniami Izraela. Świecznik, czyli menora, chociaż dokładnie opisany, przedstawia dla uczonych pewną zagadkę. W każdym razie jest to kandelabr o siedmiu ramionach, na których było umieszczonych siedem lamp. Mógł on symbolizować płodność czy urodzajność pochodzącą od Boga. Inni uczeni uważają, że reprezentuje on święte drzewo, często spotykany motyw w sztuce starożytnego Bliskiego Wschodu. Dzisiaj terminem *menorah* określa się jeden z najlepiej znanych symboli judaizmu, siedmioramienny świecznik. (Jeżeli chodzi o dziesięć świeczników w świątyni Salomona, por. 1 Krl 7,49.)

26,1-37: Pouczenia dotyczące zbudowania przybytku na pustyni

Według P przybytek na pustyni był składanym sanktuarium, o wielkości dokładnie równej połowie wielkości świątyni Salomona (por. 1 Krl 6,2.16-17). Po pierwsze, szkielet z drewnianych desek, tworzący budowlę na planie prostokąta o wymiarach w przybliżeniu: 14 m długości, 5 m szerokości i 5 m wysokości, otwartą po stronie wschodniej (w. 15-29). Po drugie, po dwie cienkie tkaniny o tych samych rozmiarach były zszyte z sobą, tak że tworzyły jedną, a te z kolei były połączone z sobą za pomocą pętli i haczyków oraz miały wyhaftowane na powierzchni cheruby (w. 1-6). Po trzecie, przybytek przykrywały, na kształt namiotu, tkaniny z koziej sierści. Tkaniny te były nieco dłuższe niż tkaniny opisane w w. 1-6 i zwisały po obu stronach przybytku (w. 7-13). I wreszcie, całą budowlę przykrywały wyprawione skóry baranie barwione na czerwono, na których z kolei znajdowała się ostatnia, czwarta, warstwa lekkich skór *tachasz* (w. 14; według BT „skóry delfinów"). W tym fragmencie są podane także opisy dwóch zasłon – przy wejściu do przybytku (w. 36-37) i między Miejscem Świętym a Miejscem Najświętszym (w. 31-32). Druga zasłona była okazalsza niż pierwsza. Za zasłoną, w Miejscu Najświętszym, znajdowała się arka z przebłagalnią (w. 33-34). Było to miejsce zarezerwowane dla JHWH. Koncentryczna struktura przybytku na pustyni daje wyraz, podobnie jak świątynia Salomona (por. 1 Krl 8,6.8), idei ustopniowanej świętości – najświętsze miejsce znajduje się w centrum, które otaczają okręgi o coraz mniejszym stopniu świętości w miarę oddalania się od miejsca najświętszego.

27,1-8: Ołtarz całopalenia

Ołtarz ten miał kształt skrzyni z drewna o wymiarach około 2,3 x 2,3 m i o wysokości około 1,4 m i był pokryty brązem. Trudno sobie wyobrazić, jak z niego korzystano, ponieważ żar powstały przy spalaniu ofiar mógłby go zniszczyć. (Problem ten nie występuje oczywiście w przypadku ołtarzy z ziemi, por. 20,24.) Chcąc rozwiązać ten problem, niektórzy bibliści sugerują, że na górnej płycie ołtarza całopalenia umieszczano kamienie. Oznaczałoby to projekcję ołtarza kamiennego (i brązowego) z późniejszego okresu na ołtarz z okresu wędrówki przez pustynię (por. 1 Krl 8,64; 2 Krn 4,1). Na czterech narożnikach ołtarza znajdowały się rogi skierowane w górę – ważny element ołtarza dla tych, którzy szukali azylu w świątyni (por. 1 Krl 1,50; 2,28).

27,9-19: Dziedziniec przybytku

Następnie P opisuje rozległy – długość 50 m, szerokość 25 m i wysokość 2,5 m (w. 18) – dziedziniec przybytku na pustyni. Dziedziniec, jako integralna część przybytku, był miejscem odbywania się publicznych uroczystości. Słupy i podstawy z brązu oraz haczyki i klamry ze srebra podtrzymujące zasłony z lnu służyły do oddzielenia dziedzińca od innych miejsc. W tym miejscu przypomina się oczywiście Ezechielowa wizja świątyni otoczonej murem, mającym „oddzielić święte od nieświętego" (Ez 42,20).

27,20-21: Oliwa do świeczników

Czystej oliwy z oliwek do lamp mieli dostarczać Izraelici, a kapłani mieli ją przygotowywać. Światło w przybytku ma oczywiście stale przypominać o obecności JHWH w przybytku na pustyni. (Przepis ten nie ma paraleli w rozdz. 35-40, ale por. 24,1-4.)

28,1-43: Szaty kapłańskie

Pewna znajomość historii kapłaństwa w Izraelu jest pożyteczna, jeżeli nie konieczna, aby właściwie ocenić P jako dokument polityczny. Kapłaństwo we właściwym tego słowa znaczeniu pojawiło się dopiero wtedy, gdy społeczna struktura wspólnoty Izraela osiągnęła odpowiedni stopień rozwoju. (Należy zwrócić uwagę na nieobecność kapłanów w opisie Paschy w 12,1-20.) Dwa zjawiska towarzyszyły wyłonieniu się monarchii: a) zbudowanie rywalizujących z sobą sanktuariów i b) większy stopień centralizacji w przypadku świątyni jerozolimskiej (por. 1 Sm 2,27-36; 2 Sm 15,24-29). Kiedy ostatecznie zwyciężyła deuteronomistyczna idea tylko jednego sanktuarium, w Jerozolimie, kapłani, którzy służyli w sanktuariach poza Jerozolimą, zostali bez pracy (por. Pwt 12,4-14). Kapłani ci, z których wielu było potomkami Lewiego, stali się obywatelami drugiej kategorii i często utrzymywali się z dobroczynności Izraelitów, dzieląc los z wdowami, sierotami i cudzoziemcami (por. Pwt 26,12). Jedynymi prawomocnymi kapłanami byli jerozolimscy Sadokici – potomkowie Sadoka (por. 1 Krl 2,26-27; 4,2), nie będący potomkami Lewiego. Chcąc sprostać

deuteronomicznemu ideałowi, a mianowicie, że wszyscy kapłani, bez względu na rodowód, powinni być potomkami Lewiego (por. Pwt 17,9), Sadokici nie pochodzący od Lewiego twierdzili, iż stanowią szczególną grupę Lewitów, tzn. Aaronidów, czyli potomków Aarona. W rezultacie termin „lewici" stał się synonimem oznaczającym niższy personel kultowy, podległy synom Sadoka (por. Ez 44,10-31). W Księdze Wyjścia P daje wyraz roszczeniom Sadokitów do miana Aaronidów.

Niniejszy rozdział uznaje roszczenia Sadokitów (w. 1). Skupia się na Aaronie, poświęcając jego synom tylko w. 41-43. Warto zauważyć, że w ST nie ma żadnej instytucji święceń kapłańskich czy ordynacji na kapłanów. Słowo często tłumaczone jako „poświęcić" (w. 41) znaczy dosłownie „napełnić ręce" – zwrot, którego pierwotne znaczenie nie jest do końca jasne. W każdym razie kapłani stawali się święci czy uświęceni na mocy swojej pracy.

Z opisywanych w tym fragmencie szat kapłańskich najbardziej interesujące są efod i pektorał (w. 15). Początkowo efod był częścią ubrania noszoną przez kapłanów i przymocowaną do pektorału, który służył do zasięgania wyroczni (w. 15). Pektorał był wykonany z tego samego materiału co efod. Była to torebka czy woreczek do przechowywania świętych losów urim i tummim (w. 30). Losy te dostarczały odpowiedzi „tak" albo „nie" tym, którzy zasięgali wyroczni u kapłanów (por. 1 Sm 14,36-37; 28,6). Z nastaniem profetyzmu nie zwracano się już do kapłanów po wyrocznie. W związku z tym o urim i tummim pojawiają się – w odróżnieniu od innych przedmiotów używanych przez kapłanów – tylko wzmianki, bez szczegółowych ich opisów. Według P owe osobliwe środki uzyskiwania wyroczni były ozdobione kamieniami, na których były wygrawerowane imiona dwunastu pokoleń (w. 12.29).

29,1-9: Nadanie urzędu kapłanom

Obrzęd nadania urzędu kapłanom obejmował trzy etapy: oczyszczenie, włożenie szat i namaszczenie (por. Kpł 8,1-36). Oczyszczenie, czyli obmycie wodą, uzdolniało kapłana do wejścia w przestrzeń tego, co święte (por. 30,17-21). Rytuał namaszczenia arcykapłana (w. 7) pojawił się prawdopodobnie dopiero po wygnaniu, kiedy arcykapłan zaczął odgrywać rolę polityczną i tym samym jego urząd zyskał znamię urzędu królewskiego. (Według 28,41 i innych tekstów wszyscy kapłani byli namaszczani.) Zakończenie tego fragmentu daje jednoznaczny wyraz roszczeniu jerozolimskich kapłanów sadokickich do pochodzenia od Aarona (por. w. 43).

29,10-37: Ofiary składane przy nadawaniu urzędu kapłanom

W tym fragmencie został zawarty szczegółowy opis trzech różnych typów ofiary. Najpierw mówi się o ofierze za grzech, z cielca (w. 10-14). Ponieważ była to ofiara za grzechy kapłanów, oni sami nie mogli uczestniczyć w jej składaniu. Następnie składano ofiarę całopalną, z pierwszego barana (w. 15-18). I wreszcie składano trzecią ofiarę biesiadną z drugiego barana (w. 19-26.31-37). Według w. 20 Mojżesz „wyświęcił" kapłanów przez pomazanie krwią barana wierzchu prawego ucha, dużych palców prawej ręki i nogi Aarona i jego synów. Według w. 24-25 Mojżesz miał następnie położyć pewne części ofiar na dłonie Aarona i jego synów i kazać im wykonać gest kołysania przed JHWH, po czym wziąć je od nich i spalić na ołtarzu. W rezultacie tego rytualnego gestu Aaron i jego synowie uzyskują władzę kapłańską. (Wersety 27-30 przerywają opis ceremonii. Informują, jaka część ofiary należy się kapłanom składającym ofiarę, i zastrzegają, że szatę arcykapłańską Aarona będą dziedziczyli jego synowie.) Następnie powiada się, że kapłani mieli ugotować mięso z drugiego barana i spożyć je w świętej uczcie. Ponieważ była to święta uczta związana z ich „wyświęceniem" na kapłanów, osoby świeckie (BT: „niepowołani") nie mogły w niej uczestniczyć (w. 31-35). Fragment ten kończy się uwagą o czasie trwania ceremonii. Wyjątkową świętość ołtarza podkreśla przepis, aby w ciągu siedmiu dni trwania obrzędu nadawania urzędu kapłanom codziennie składać ofiarę z cielca (w. 35-37).

29,38-46: Ofiara ustawiczna

Codzienna ofiara składana z dwóch rocznych baranków (w. 38-42) prowadzi do głębokiej teologicznej wypowiedzi P (w. 43-46). Konsekracja ołtarza, przybytku i kapłanów ma zapewnić stałą obecność Boga pośród Izraelitów. Ma być wyraźnym i jednoznacznym potwierdzeniem, że Bóg, który mieszka pośród nich, nie jest żadnym innym bogiem, lecz JHWH, który wyprowadził ich z Egiptu. Kultowe instytucje Izraela zostają w ten sposób zakorzenione w wydarzeniu Wyjścia i na Synaju.

30,1-38: Inne przepisy kultowe

Ołtarz kadzenia (nazwany „złotym ołtarzem” w 1 Krl 7,48) może być późniejszą wstawką tradycji kapłańskiej, ponieważ zgodnie z logiką powinien być wzmiankowany w rozdz. 25, a ponadto nie wspomina się o nim w epizodach o buncie przeciw Mojżeszowi na pustyni, w których mówi się jedynie o kadzielnicach i kadzidle (por. Lb 16,6-7.17-18; 17,11-12). Codziennie rano i wieczorem (w. 7-8) kapłan brał rozżarzone węgle z ołtarza całopalenia, rzucał kadzidło na węgle i umieszczał je na ołtarzu kadzenia (por. Łk 1,8-9). Wersety 34-38 podają przepis na sporządzenie substancji wydającej ten absolutnie święty aromat. W Dniu Przebłagania (w. 10) arcykapłan zanosił tę ocalającą życie zasłonę dymną do Miejsca Najświętszego, aby pomazać krwią zwierzęcia ofiarnego rogi ołtarza kadzenia (por. Kpł 16,12-13.18).

Sporządzenie spisu ludności uważa się za przedsięwzięcie niebezpieczne (por. 32,30-35; 2 Sm 24). Wszyscy więc, mający dwadzieścia i więcej lat i podlegający spisowi, musieli, chcąc uniknąć nieszczęścia z tego powodu, dać okup za swoje życie w wysokości pół sykla, który przeznaczano na służbę w przybytku (w. 11-16; por. Ne 10,33-35). Takie religijne środki ostrożności były stosownym sposobem zdobywania funduszy na utrzymanie mieszkania JHWH.

Wersety 17-33 podają dalsze przepisy dotyczące personelu kultowego i przedmiotów kultowych. Według w. 17-21 kapłani musieli w kadzi umywać ręce i nogi przed wejściem do przybytku i przed służbą przy ołtarzu (por. 2 Krn 4,6). (Wszyscy muzułmanie przestrzegają tego rytuału przed modlitwą w meczecie.) Ponieważ nie ma wzmianki o kadzi w 38,29-31 i ponieważ, logicznie, powinno się wspomnieć o niej w opisie ołtarza całopalenia w 27,1-7, prawdopodobnie jest to późniejszy dodatek kapłański. Kapłani (w. 30), i wszystkie sakralne sprzęty (w. 26-28), powinni – oprócz obmycia – zostać namaszczeni specjalnie przyrządzonym świętym olejem. Przepisy te świadczą o szczególnym charakterze personelu kultowego i sprzętów kultowych. Muszą być one oddzielone od wszystkiego, co świeckie (w. 32-33). Dla P jednak świętość przybytku i tych, którzy pełnią w nim służbę, ma uświęcać cały lud.

31,1-11: Wybór rzemieślników

Budowa przybytku nie jest przedsięwzięciem przypadkowym. W starożytnej literaturze kananejskiej budowie świątyni Baala patronował specjalny bóg rzemieślników. W związku z tym P mówi o wybraniu przez JHWH Besaleela i jego pomocnika Oholiaba. P podkreśla, że talent Besaleela jest darem ducha Bożego (w. 3; por. 35,31). Ten szczegół odgrywa centralną rolę w rozwijanym przez P planie ukazania obecności Bożej, w którym są wzajemnie z sobą powiązane stworzenie świata, budowa przybytku na pustyni i wzniesienie stałego sanktuarium. A zatem duch Boży w Rdz 1,2 ma związek z napełnionym duchem architektem budowli na pustyni (w. 3), a ten z kolei z napełnionym duchem przywódcą społeczności wkraczającej do Ziemi Obiecanej, Jozuem (por. Lb 27,18; Pwt 34,9). Kluczowym elementem strukturalnym w P jest wykonywanie poleceń wydawanych bezpośrednio albo pośrednio przez Boga (por. 7,6; 12,28). Już w 25,1-9 zwraca się uwagę, że niezwykle ważna jest idealna zgodność między planem Bożym a jego wykonaniem. Polecenie przekazane za pośrednictwem Mojżesza rzemieślnikom (w. 6.11) zostanie więc ściśle wykonane. W rozdz. 39 to dokładne wykonanie poleceń zostaje odnotowane w kontekście, który także łączy budowę przybytku ze stworzeniem świata.

31,12-18: Znaczenie szabatu

Chociaż już wcześniej źródło P łączyło przestrzeganie szabatu z manną (16,23-30), to jednak dopiero teraz rozwija znaczenie tej instytucji dla Izraela. Podobnie jak w innych tradycjach o szabacie zawartych w Księdze Wyjścia, tak i w tym fragmencie pojawia się wzmianka o przerwaniu pracy (por. 20,9; 23,12; 34,21), nawiązująca do dzieła stworzenia (por. 20,11). We fragmencie tym jednak P podkreśla znaczenie szabatu jako znaku (w. 13,17) i jako przymierza (w. 16). Ponieważ JHWH uświęcił szabat (Rdz 2,3) i odpoczął (Rdz 2,2) po dziele stworzenia (Wj 31,17 „odpoczął i wytchnął”), Izrael obchodząc ten dzień jako święto, uznaje, że Ten, który jest jedynie Święty, mieszka wśród Izraelitów i tym samym włącza się w cały rytm stworzenia, na nowo celebrując swoją więź z Bogiem Stwórcą i ze stworzonym światem. Izrael jest święty i oddany Bogu (w. 13), tak jak szabat jest święty i oddany Bogu (w. 14.15). Później (39,43) P zwróci uwagę na jeszcze inną analogię: podobnie jak JHWH pobłogosławił siódmy dzień, tak Mojżesz pobłogosławił rzemieślników.

32,1-34,35: Odstępstwo Izraela i odnowienie przymierza

Ta część Księgi Wyjścia najeżona jest wielkimi trudnościami. Nie wiadomo, jakie jest kryterium podziału rozdz. 32-34. Pierwotne wydarzenie, kryjące się za opowiadaniem o złotym cielcu, właściwie nie zostało przedstawione. Nie ulegając jednak zniechęceniu, należy podjąć się ogólnej interpretacji ostatecznej formy tekstu. Chociaż historia tradycji w tych rozdziałach nadal pozostaje nieuchwytna, z całą wyrazistością wyłania się samorozumienie Izraela jako ludu przymierza. Wielość tradycji wskazuje ponadto na centralne znaczenie tego epizodu dla samorozumienia Izraela. Dość liczna grupa biblistów jest przekonana, że opowiadanie o złotym cielcu opiera się na rzeczywistym wydarzeniu, które rozegrało się w czasie wędrówki przez pustynię. Niewykluczone, że utworzyła się wówczas opozycja w stosunku do Mojżesza i do jego symbolu przymierza – arki. Opozycjoniści ci, kierowani przez Aarona, mogli zerwać z Mojżeszem i domagać się sporządzenia posągu cielca jako własnego symbolu obecności Boga. Suponowanie dalszych szczegółów byłoby jednak pozbawione podstaw.

Należy zauważyć, że złoty cielec nie naruszał zawartego w Dekalogu zakazu sporządzania fałszywych obrazów (20,4-5). Zakaz ten odnosi się do osoby JHWH, natomiast złoty cielec (w rzeczywistości młody byk) nawiązuje do jednego atrybutu JHWH: siły. Byki tego rodzaju mogły służyć za podpory tronu JHWH (por. cheruby w 25,10-22). Historia Izraela jednak pokazuje, że ludzie nie zawsze odróżniali bóstwo od jego atrybutu i dlatego mogli też utożsamiać młodego byka z JHWH (por. Oz 13,2).

Jeroboam I (931-910 przed Chr.), pierwszy władca Królestwa Północnego, umieścił posągi młodych byków w Betel i w Dan (por. 1 Krl 26-32) w ramach kultowej rywalizacji ze świątynią Salomona. Posłużenie się tymi posągami sugeruje, że były one zakorzenione w starszej tradycji. A zatem Wj 32 wprawdzie nie trzeba interpretować jako bezpośrednie potępienie zmian kultu wprowadzonych przez Jeroboama, ale wydaje się prawdopodobne, że rozdział ten stanowi pośrednie potępienie wprowadzonych przez niego reform kultowych.

W swoim obecnym miejscu rozdz. 32-34 dają wyraz teologii odnowy przymierza. Elementami tego teologicznego schematu są: a) grzech, którym jest, ogólnie mówiąc, odstępstwo (apostazja); b) kara; c) skrucha; d) odnowienie (por. Lb 13-14; Sdz 3,7-11). Schemat ten jest teologicznie znaczący. Zakłada on, że objawienie JHWH dane jest nie tylko jakiemuś ludowi (co już jest pewnym przywilejem), ale ludowi grzesznemu. Pod tym względem Izrael uważa siebie za schronienie dla grzeszników.

32,1-6: Sporządzenie złotego cielca

Grzech w tym schemacie odnowienia przymierza polega na wyrażonej przez lud chęci pozbycia się Mojżesza i wybrania nowego przywódcy (w. 1.4). Tradycja ta z pewnością nie jest tradycją kapłańską. W tego rodzaju tradycjach Aarona nigdy nie identyfikuje się z kapłanem ani z przodkiem kapłanów; co więcej, tak jak w tym przypadku, Aaron nawet przeciwstawia się wybranemu przez JHWH przywódcy (por. Lb 12,1-8). Aaron łatwo przystaje na życzenia ludu, sporządza posąg młodego byka i wzywa do wzięcia udziału w uroczystości połączonej z ofiarami całopalenia i ofiarami biesiadnymi (w. 2-5). Nie jest całkiem jasne, czy uczta wzmiankowana w w. 6 ma cokolwiek wspólnego z rozpustą. Grzech apostazji Izraela polega na odrzuceniu Mojżesza jako przywódcy, a tym samym na odrzuceniu JHWH.

32,7-14: Gniew JHWH i wstawiennictwo Mojżesza

W tym fragmencie w kontekście uzyskanego przebaczenia, prowadzącego ostatecznie do odnowienia przymierza, Mojżesz ukazuje się jako pośrednik przymierza, jako ten, który wstawia się za ludem. Izrael staje więc w obliczu szczególnej roli wstawienniczej, sytuacji, w której stosunek ludu do JHWH zależy od relacji pewnych uprzywilejowanych osób do JHWH. Warto też zauważyć, że Mojżesz może się przeciwstawić Bogu Izraela, nie narażając się na zarzut, że jest wobec Niego nielojalny.

Gwałtowna reakcja JHWH jest doskonałą odwrotnością tego, czego spodziewali się wyznawcy młodego byka. JHWH zamierza wyniszczyć lud i zacząć wszystko od początku (w. 7-10). Mojżesz podejmuje rolę rozjemcy, odwołując się do argumentu historycznej kontynuacji. Wyniszczenie ludu na pustyni narazi tylko JHWH na szyderstwa ze strony Jego wrogów w Egipcie. Plan rozpoczęty w Egipcie powinien zostać doprowadzony do końca. Porzucenie teraz Izraela byłoby zaprzeczeniem obietnic udzielonych patriarchom (w. 11-13). W końcu JHWH daje się przekonać argumentom Mojżesza (w. 14).

32,15-24: Rozbicie tablic i spalenie cielca

Tablice odgrywają ważną rolę w tym opowiadaniu. W w. 15-16 tablice te są wyjątkowe. Chociaż tego rodzaju inskrypcje zwykle były zapisywane tylko na jednej stronie, tablice przyniesione przez Mojżesza zostały zapisane na obu stronach. Napomknięta zostaje tradycja E. (Obecność Jozuego w w. 17 została już wyjaśniona przez E w 24,13.) Objawienie Boże, które Mojżesz miał przekazać ludowi, zostaje teraz tak przepracowane, aby mówiło o niewierności Izraela, która zmusiła Mojżesza do powrotu na górę i odebrania nowych tablic. Chociaż według J to Mojżesz napisał przykazania na tablicach (34,28), tradycja obecna w tym fragmencie utrzymuje, że Bóg był Tym, który wyrył pismo na tablicach (por. P w 31,18). Tradycja ta przekracza zatem wyobrażenia starożytnego Bliskiego Wschodu o piśmie Bożym, zgodnie z którymi bóstwo nie pisało dokumentu w sensie fizycznym. Pismo ręką samego JHWH ma więc podkreślić znaczenie i autorytet owych tablic. Natomiast rozbicie tablic jest znakiem zerwania związku między JHWH a Izraelem. Zaangażowanie się ludu w sporządzenie posągu cielca prowadzi ostatecznie do zerwania więzi przymierza.

Po wzmiance o zniszczeniu tablic następuje relacja o sporządzeniu oraz zniszczeniu złotego cielca. Chociaż w w. 21-24 podejmuje się mało przekonującą próbę usprawiedliwienia działań Aarona opisanych w w. 2-5, to jednak sam tekst jest bardziej interesujący z punktu widzenia sporządzania przedmiotów kultu. Na przykład w starożytnej literaturze kananejskiej przedmioty kultu uzyskują pożądaną formę same z siebie. Pałac Baala powstał ze złota i srebra, które topiło się w ogniu przez sześć dni. Odpowiedź zatem Aarona w w. 24, że posąg powstał sam z siebie, jest łatwo zrozumiała. Akt zniszczenia jest jeszcze bardziej interesujący. Według w. 20 Mojżesz, niszcząc posąg, poddał go działaniu dwóch wzajemnie wykluczających się procesów: spaleniu i starciu na proch. W starożytnej literaturze kananejskiej Mot, bóg śmierci, zostaje zniszczony w ten sam sposób. Anat, małżonka Baala, spaliła, starła na proch i rozrzuciła po polach ciało Mota. Ostatni akt zniszczenia posągu, zmuszenie Izraelitów do picia wody zmieszanej z popiołem ze spalonego posągu (por. Pwt 9,21), przypomina rozrzucenie pozostałości Mota po polach, gdzie stały się żerem dla ptaków. W Księdze Wyjścia złoty cielec, podobnie jak Mot, zostaje całkowicie i bezpowrotnie unicestwiony.

32,25-29: Gorliwość synów Lewiego

Istnieją dwie tradycje o ukaraniu ludu. Według w. 35 JHWH karze lud za grzeszny czyn. Według w. 25-29 członkowie pokolenia Lewiego przyłączają się do Mojżesza i zabijają Izraelitów, którzy złożyli ofiarę złotemu cielcowi, nie oszczędzając nawet krewnych. Lojalnością tą Lewici zasłużyli sobie na przywilej kapłaństwa (por. Pwt 33,9). Tradycja ta nie potępia Aarona jako przodka Aaronidów. Przedstawia reakcję wiernych przymierzu lewitów, którzy odrzucili kult ustanowiony przez Jeroboama I w Betel, jednym z miast, w których król ten postawił posągi cielców. Epizod ten potępia też mianowanie przez króla kapłanów spośród zwykłych ludzi, którzy nie byli lewitami (por. 1 Krl 12,31).

32,30-35: Pojednanie

Tradycja ta zwraca uwagę na identyfikowanie się Mojżesza z ludem. Jeżeli JHWH okaże się nieprzejednany, Mojżesz, pośrednik, chce dzielić los ludu. Idea księgi Boga była znana na starożytnym Bliskim Wschodzie i może mieć związek z poborem do wojska, ponieważ życie poborowych, zapisanych w księdze, było narażone na niebezpieczeństwo. W urywku tym Izrael adaptuje tę tradycję: Izrael uważa siebie za wojsko Boga. Podczas spisu ludności (por. 30,11-16) sprawowano rytuał przebłagania, a imiona Izraelitów zapisywano na tablicach. Zapisani cieszyli się prawami członków milicji Bożej, np. prawem posiadania ziemi i oddawania Bogu czci w sanktuarium. Wymazanie imienia danej osoby z księgi oznaczało umieszczenie jej pośród zmarłych, czyli oddzielonych od społeczeństwa.

33,1-6: Rozkaz wymarszu

Część ta podejmuje wątek rozpoczęty w 32,33-34, kontynuację wędrówki do Ziemi Obie-canej w towarzystwie anioła. Anioł jednak w 32, 34 jedynie umacnia rolę Mojżesza jako przywódcy. Głównym problemem jest tutaj osobista obecność JHWH z Mojżeszem i Izraelitami (w. 2-3). Anioł to nie to samo co JHWH. Ta zła wiadomość zostaje powtórzona w w. 4-6 i potwierdzona oznakami pokuty podjętej przez Izraelitów – zdjęciem wszystkich ozdób. Izraelici stoją teraz w obliczu sądu Bożego. Nasuwa się oczywiście kwestia skuteczności wstawiennictwa Mojżesza.

33,7-11: Mojżesz i Namiot Spotkania

Tradycja ta, na ogół przypisywana E, podejmuje temat obecności Bożej zapoczątkowany już w w. 1-6. Tekst ten nie jest jednak spójny. Według w. 7 każdy Izraelita mógł wejść do Namiotu Spotkania, a według w. 8 wchodził do niego tylko Mojżesz, cały zaś lud stał u wejścia do swoich namiotów i patrzył z nabożnym lękiem na Mojżesza. Według w. 11b sługa Mojżesza, Jozue, cały czas przebywał w Namiocie Spotkania, ale w. 11a zakłada, że prywatne rozmowy Boga z Mojżeszem wykluczały obecność osób trzecich. Wersety 8 i 10 dają do zrozumienia, że Namiot Spotkania znajdował się w środku obozu (por. P w 25,1-9), ale w. 7 informuje, że stał poza obozem, a nawet w pewnej odległości od niego.

Wydaje się, że E wprowadził zmiany do dawnej tradycji o Namiocie Spotkania, pochodzącej z czasów doświadczenia pustyni, aby pokazać, że teofania u wejścia do tego namiotu jest miniaturową kopią objawienia na Synaju. Zarówno góra, jak i namiot znajdują się poza obozem (w. 7; por. 19,17). W obu przypadkach lud pozostaje w pewnej odległości (w. 8; por. 20,18). (W 33,8 i 19,17 używa się takiego samego czasownika hebrajskiego na określenie zachowania się ludu.) W obu przypadkach słup obłoku wskazuje na obecność Boga (w. 9-10; por. 19, 16ab). W obu przypadkach Mojżeszowi asystuje Jozue (w. 11; por. 24,13). I wreszcie, w obu przypadkach Mojżesza przedstawia się jako osobę bliską Bogu. Związek Izraela z Jahwe w dużej mierze zależał od tego jedynego w swoim rodzaju pośrednika.

33,12-17: Wstawiennictwo Mojżesza

Fragment ten mówi o przyjacielskich więzach łączących Mojżesza z JHWH (w. 11a) i o wydanym przez JHWH rozkazie poprowadzenia ludu do Ziemi Obiecanej (w. 1a). Z w. 12 wynika, że obecność anioła po prostu nie wystarczy. Mojżesz, powołując się na swój status przyjaciela Boga, wstawia się za ludem (w. 13). Jeżeli Bóg rzeczywiście jest przywódcą ludu, to musi się nim zaopiekować. Werset 14 pokazuje, że argument ten okazał się skuteczny. Odpowiedź Boga jest jednak skierowana tylko do Mojżesza. Mojżesz, nie poprzestając na tym, co już uzyskał, posuwa się dalej i mówi, że przyjaźń Boża okaże się autentyczna dopiero wtedy, kiedy obejmie ona także cały lud (w. 15-16). Ten społeczny argument Mojżesza zostaje ostatecznie uznany przez Boga (w. 17). Znaczenia tej argumentacji nie można nie doceniać. Zakłada ona, że dobro ludu przymierza (w tym przypadku jego odnowienie jako ludu Bożego) jest ugruntowane w miłości i zaufaniu między Bogiem przymierza a pośrednikiem przymierza.

33,18-23: Przygotowania do teofanii

Mojżesz śmiało zabiega o dalsze gwarancje dla ludu, ponieważ wypowiedzenie imienia Boga zapewnia Jego obecność, a więc i litość (jeżeli chodzi o litość, por. 34,6-7). Imię Boże jest nieodłączne od przymierza. Ze względu na niebezpieczeństwa związane z bezpośrednim ukazaniem się chwały Bożej, Mojżesz musi stanąć w rozpadlinie skały, a Bóg położyć na nim rękę (w. 21-22). Oglądanie Boga z tyłu (ale nie twarzą w twarz) jest zarówno granicą, jak i dowodem przyjaźni Mojżesza z Bogiem, ale przyjaźń ta ma także związek z pomyślnością ludu. (Podobnej teofanii doświadczy Eliasz; por. 1 Krl 19, 9.11-13).

34,1-9: Teofania

Większa część tego fragmentu pochodzi z J (w. 1a.2-4.6a.8). Wraz z większą częścią pozostałego materiału w rozdz. 34 scena ta jest naturalną konsekwencją wstąpienia Mojżesza na górę w 19,20 (J). Zgodnie z podstawowym schematem zawierania przymierzy, w relacji J oczekuje się na akt wyrażenia przez Boga swej woli. To wyrażenie woli Boga zostało przeniesione ze swojego naturalnego miejsca, tzn. z 19,20, wskutek niewierności, jaką okazał Izrael w incydencie ze złotym cielcem. Innymi słowy, wyrażenie woli Boga w pierwszym spotkaniu na górze (J) nastąpiło w drugim spotkaniu przy od nowieniu przymierza. Przywrócenie dawnego stanu odpowiada teraz schematowi odnowienia przymierza. Wyciosanie nowych tablic symbolizuje zawarcie nowego przymierza. (Aluzja do potłuczonych tablic w w. 1b i wzmianka o obłoku w w. 5 są redakcyjnymi dodatkami, które mają dostosować relację J do nowego kontekstu.)

W teofanii opisanej przez J najpierw Mojżesz wyciosuje tablice i sam wchodzi na górę (w. 1a. 2-4). Następnie JHWH przechodzi przed Mojżeszem (w. 6a). I wreszcie, z uwagi na szacunek dla obecności Boga, Mojżesz pochyla się aż do ziemi i oddaje pokłon (w. 8). Wersety 6-7 i 9 zamykają mediacyjną rolę Mojżesza, zapoczątkowaną w 33,12-23. Teraz dokonuje się teofania zapowiedziana w 33,19. Kultowa wypowiedź w w. 6-7 (por. 20,5-6) jest w obecnym układzie wypowiedzią o przebaczeniu Bożym i karze Bożej. Przymiotnik

„miłosierny” w w. 6, a także czasownik „wyświadczać miłosierdzie” w 33,19, pochodzą od hebrajskiego słowa oznaczającego łono. Tak więc Matka-JHWH okazuje Izraelowi litość, jakiej dziecko może oczekiwać od swojej rodzonej matki. Jednocześnie JHWH nie pozostawi winnego bez ukarania (w. 7). Ostatecznie prośba o przebaczenie (w. 9) opiera się znowu na związku między Mojżeszem a JHWH. Odnowienie przymierza może się teraz dokonać, ponieważ Mojżesz utożsamił się z Izraelem.

34,10-26: Dodekalog

Nie ma żadnej wzmianki o wyraźnej odpowiedzi Izraela na warunki stawiane przez JHWH w związku z odnowieniem przymierza. Wydaje się, że wstawiennictwo Mojżesza i skrucha ludu były wystarczająco przekonujące (por. też 1 Sm 12,16-25). Początkowe wersety (10-11) przekraczają bezpośredni kontekst, nawiązując do niebezpieczeństw, które czekają Izraelitów w Ziemi Obiecanej (por. też 23,20-33). Ze względu na więź przymierza, która będzie odróżniała Izraelitów od ich sąsiadów, Synaj wydaje się zatem właściwym miejscem uprzedzenia o tych niebezpieczeństwach

Chociaż w w. 28 mówi się o Dekalogu, czyli Dziesięciu Przykazaniach, to jednak obecny wykaz tych praw w rzeczywistości jest Dodekalogiem, czyli Dwunastoma Przykazaniami. (Określenie „Dziesięć Przykazań” [BT: „Dziesięć Słów”] w w. 28 jest późniejszym dodatkiem.) Dodekalog często określa się jako kultowy albo rytualny w odróżnieniu od Dekalogu etycznego (por. zalecenia o świętach pielgrzymkowych w w. 23 i prawo wykupu w w. 19-20.) Zakaz sporządzania posągów (w. 17) i zawierania małżeństw Izraelitów z Kananejkami (w. 16) mają jednak charakter wyraźnie etyczny. Ponadto większość tych przykazań sformułowana jest w drugiej osobie liczby pojedynczej (por. 20,1-17). Dla J zbiór ten stwarza zdrowe napięcie w jego wywodzie teologicznym. Według Rdz 12,1-3 Izrael ma być pośrednikiem błogosławieństw dla podbitych narodów. Pogańskie środowisko może jednak być źródłem problemów w przekazywaniu tych błogosławieństw. Dodekalog jest zatem formą nacisku, jaki J kładzie na wierność Bogu przymierza w środowisku pogańskim (w. 12-15). Słusznie niektórzy bibliści nazywają go prawem przywileju JHWH: ogłoszeniem prerogatyw JHWH ugruntowanych w charakterze Boga Izraela jako Boga Zazdrosnego (w. 14). Odrębność Izraela wypływa z odrębności JHWH.

34,27-35: Wpływ teofanii

J informuje, że Bóg kazał Mojżeszowi zapisać warunki przymierza i że Mojżesz wykonał to polecenie, pozostając na górze przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy (w. 27-28; por. Pwt 9,9.18; Mt 4,2). Następnie J opisuje zwołanie przez Mojżesza ludzi i przekazanie im wszystkich poleceń, jakie otrzymał od JHWH na górze (w. 31-32).

Tradycja zawarta w w. 29-30.33-35 mówi o jaśniejącym obliczu Mojżesza. Ma ona związek z jego mediacyjną funkcją opisaną już w rozdz. 33 i 34. Według tej tradycji Mojżesz musiał zasłaniać twarz w czasie, gdy nie wykonywał swoich urzędowych obowiązków (w. 33-34). Bez względu na tło samej zasłony, centralne znaczenie w opowiadaniu biblijnym ma promieniejąca twarz Mojżesza jako zjawisko pochodzące od Boga i jako symbol autorytetu Mojżesza przed Bogiem. Człowiek, który został odtrącony przez lud (32,1.4), jest tym, który go odnowił w przymierzu, i słusznie nosi symbol swojego urzędu nadanego Mu przez Boga. (Por. interpretację tej tradycji przez Pawła w 2 Kor 3,7-4,6.)

35,1-40,38: Wykonanie pouczeń o budowie przybytku

P zdaje w tym fragmencie szczegółową relację z wypełnienia poleceń, które Mojżesz otrzymał od Boga w rozdz. 25-31. Bibliści skłonni są widzieć w rozdz. 35-40, łącznie z rozdz. 34, tekst mówiący o pewnej formie odrodzenia. W tym świetle rozdz. 25-31 odpowiadają stworzeniu, a rozdz. 32-33 upadkowi. W każdym razie P, rozwijając swoją teologię obecności Boga, korzysta z kontekstu Synaju.

35,1-36,7: Początek budowy i hojność Izraelitów

Podstawową kanwą opowiadania P jest tutaj wykonanie poleceń wydanych pośrednio lub bezpośrednio przez Boga. Chodzi o polecenia dotyczące następujących spraw: a) zachowywania szabatu (35,1, łącznie z zakazem rozpalania ognia [w. 3]); b) zbiórki materiałów potrzebnych do budowy przybytku (35,4); c) wezwań skierowanych do rzemieślników (35,10); d) rozpoczęcia prac przy budowie przybytku (36,1). Następnie P

informuje, że Izraelici hojnie odpowiedzieli na wezwanie JHWH (35,20-29). Okazali się nawet nadgorliwi. Mojżesz musiał zwrócić się do nich ze specjalnym apelem, żeby przestali przynosić dary (36,2-6). W rezultacie materiałów mieli więcej niż potrzeba było do wykonania wszystkich prac (36,7). Napełnieni duchem Besaleel i Oholiab (por. 31,1-11) oraz inni rzemieślnicy także z entuzjazmem odpowiedzieli na wezwanie dokonania wszelkich zleconych im prac. Interesujące jest porównanie tej żywiołowej reakcji, przedstawionej w idealistycznym opowiadaniu P, z niechęcią, z jaką pracowano przy odbudowie świątyni po powrocie z wygnania (por. proroków Aggeusza i Zachariasza). Biblia nie waha się przedstawiać sytuacji zarówno idealnych, jak i rzeczywistych.

36,8-39,31: Wykonanie pouczeń Bożych

Ta część, z wyjątkiem 38,21-31, szczegółowo relacjonuje o wykonaniu poleceń, jakich Bóg udzielił Mojżeszowi. Zaznacza się jednak pewna różnica w kolejności między tym tekstem a fragmentem mówiącym o przekazaniu tych poleceń Mojżeszowi (rozdz. 25-31): arka, stół i świecznik znajdują się na początku listy poleceń w 25,10-39 ze względu na ich szczególne znaczenie, natomiast na początku relacji o wykonaniu poleceń znajduje się Namiot Spotkania (36,1-37). Zaznacza się więc pewien ruch od zewnątrz do wewnątrz. Ogólnie mówiąc, rozdziały te są w zasadzie powtórzeniem rozdz. 25-31, choć z upodobaniem rozwodzą się nad każdym szczegółem, nad idealną zgodnością między końcowym produktem a pierwotną instrukcją. Jeżeli chodzi o tkaniny, przykrycia, drewniany szkielet i zasłony do przybytku (36,8-38), należy porównać 26,1-29.31-37. Jeżeli chodzi o arkę z przebłagalnią, stołem i świecznikiem (37,1-24), należy porównać 25,10-39. Jeżeli chodzi o ołtarz kadzenia (37,25-28) oraz olej i kadzidło (37,29), należy porównać 30,1-6.23-25.34-36. Jeżeli chodzi o ołtarz całopalenia i dziedziniec (38,1-7.9-20), należy porównać 27,1-19. Jeżeli chodzi o szaty kapłańskie (39,1-31), należy porównać 28,1-43. Tekst oryginalny, opisujący model namiotu i jego wyposażenie, często ma lekką, śpiewną formę wiersza, wyrażającego radość i podziw – radosnej pieśni, której nie słyszy się w przekładach.

W 38,8 P podaje, że kadź z brązu (30,18-21) została wykonana z lusterek kobiet pełniących służbę przy wejściu do przybytku. Wzmianka o kobietach strzegących wejścia do przybytku pojawia się w glosie 1 Sm 2,22. Chociaż kobiety pełniły jakieś funkcje w kulcie JHWH, to jednak w tej „oficjalnej" relacji, pod całkowitą kontrolą mężczyzn, kobiety zostały tak bardzo odizolowane od spraw związanych z kultem, że nie wiadomo, jaką rzeczywistą rolę w nim odgrywały.

Fragment podający ilość metali użytych na budowę przybytku (38,21-31) jest późniejszym dodatkiem. Wzmianka w w. 26 o podatku świątynnym, który opiera się na pierwszym spisie Izraelitów (wspomnianym później w Lb 1,45-46), najwyraźniej pomija tradycję 35,21 i 36,3. Według tej tradycji Izraelici składali dobrowolne dary. Werset 21 mówi o Itamarze, synu Aarona, jako przywódcy lewitów. Natomiast aż do Lb 3,5-10 nie podaje się, by lewici (por. 28,1-43) pełnili jakieś urzędowe funkcje, a o roli Itamara jako głowy lewitów mówi się dopiero w Lb 4,33.

39,32-43: Przedstawienie wykonanych prac Mojżeszowi

Oprócz wyliczenia wykonanych sprzętów i przedmiotów kultowych, które zostały przekazane Mojżeszowi, fragment ten jest w szczególny sposób wymowny dla kapłańskiej teologii (P) stałej obecności Boga. Umiejętnie rozmieszczając poszczególne jednostki tekstu, P łączy z sobą stworzenie świata, budowę/wzniesienie przybytku na pustyni i postawienie tego przybytku (świątyni) na Ziemi Obiecanej (jeżeli chodzi o ostatni punkt, por. 40,1-33). Pomimo niewierności Izraela, plan Boży nie zostanie udaremniony. Bóg, który stwarzał na początku, będzie kontynuował swoje dzieło w dalszej historii Izraela. Kult zatem jest podstawowym sposobem ukazywania owej stwórczej obecności Boga pośród Izraelitów.

P nie tylko ponownie odwołuje się do struktury opartej na kanwie wykonania poleceń Bożych (por. 35,1-36,7), ale nadto ozdabia ją bardziej uroczystymi sformułowaniami. Werset 32b można dosłownie przetłumaczyć: „Synowie zaś Izraela (BT: „Izraelici") wykonali wszystko tak, jak to nakazał Pan Mojżeszowi: tak wykonali". Podobnie w. 42: „Jak Pan nakazał Mojżeszowi, tak też wykonali wszystko Izraelici". P wprowadza też drugą strukturę, mianowicie strukturę opartą na kanwie pomyślnego zakończenia prac (w. 32a). Ponadto w relacji P Mojżesz dokonuje oceny prac. Werset 43a można przetłumaczyć dosłownie: „I Mojżesz obejrzał wszystkie dzieła, i zobaczył, że wszystko wykonali" (BT: „Gdy zaś ujrzał Mojżesz, że wszystko wykonali"). Bezpośrednio po tej ocenie Mojżesz błogosławi lud (w. 43b).

Paralele z opisem stworzenia w tradycji P są wyraźne. W Rdz 1,31 Bóg patrzy na całe dzieło stworzenia i ocenia, że jest bardzo dobre; w 2,1 czytamy, że niebo i ziemia oraz wszystko, co było na niej, zostało ukończone. Po sześciu dniach stworzenia Bóg błogosławi siódmy dzień (Rdz 2,3). Ponieważ Bóg nie może rozkazywać Bogu, opowiadanie o stworzeniu nie dopuszcza struktury opartej na kanwie wykonania poleceń. Jak

wspomniano wcześniej (31,1-11), duch działający w akcie stworzenia (Rdz 1,2) działa także w Besaleelu, głównym budowniczym przybytku.

40,1-33: Postawienie przybytku

P drobiazgowo, punkt po punkcie, relacjonuje, jak Mojżesz wykonuje polecenia JHWH dotyczące postawienia przybytku na pustyni. Oprócz określenia czasu (w. 2.17) i podkreślenia przywilejów Aaronidów (w. 13-15) P stara się uwydatnić znaczenie tego wydarzenia za pomocą użytych struktur. Struktura oparta na kanwie wykonania poleceń jest wzmiankowana nie mniej niż osiem razy (w. 16.19.21.23.25.27.29.32) Co więcej, w. 16 daje wyraz bardziej uroczystej formie tej struktury, co pokazuje dosłowny przekład tego wersetu: „Mojżesz wykonał wszystko tak, jak mu to JHWH (BT: „Pan") nakazał uczynić. Tak wykonał". We fragmencie tym jest widoczna także struktura oparta na kanwie pomyślnego zakończenia. Według w. 33 Mojżesz „dokonał dzieła".

P łączy z sobą nie tylko stworzenie z postawieniem przybytku, ale także z postawieniem tego przybytku w Ziemi Obiecanej. W Lb 27,18 i Pwt 34,9 P przedstawia Jozuego jako napełnionego duchem przywódcę i architekta planu zajęcia ziemi przez Izraelitów. W Joz 14,5 P używa, opisując podział ziemi, bardziej uroczystej formy struktury opartej na kanwie wykonania poleceń. Werset ten można dosłownie przełożyć: „Jak JHWH (BT: „Pan") rozkazał Mojżeszowi, tak postąpili synowie Izraela (BT: „Izraelici"), i podzielili kraj" (BT: „przy podziale kraju"). W tej samej księdze P używa też struktury opartej na kanwie pomyślnego zakończenia prac, opisując końcowy podział: (dosłownie) „I zakończyli podział kraju" (BT: „Tak został zakończony podział kraju") (Joz 19,51). Ten końcowy zresztą akt rozgrywa się przy wejściu do Namiotu Spotkania w Szilo. Zgodnie z nakazem Bożym, aby ludzie czynili sobie ziemię poddaną (Rdz 1,28), P stwierdza w Joz 18,1, że kraj był już rzeczywiście Izraelitom poddany. W tym samym tekście P pisze, że społeczność Izraelitów zgromadziła się wokół Namiotu Spotkania postawionego w Szilo. Dla P wydarzenie w Szilo nawiązuje zatem do wydarzenia przeszłości na Synaju, a to z kolei do dalszej przeszłości – aktu pierwszego stworzenia. W tekście P stała obecność Boga w kraju jest znakiem nadziei dla pogrążonych w rozpaczy wygnańców. W gruncie rzeczy monotonne i nużące instrukcje stają się pełne życia.

40,34-38: Stała obecność Boga

Dla P Synaj jest modelem kultu. Według 24,15b-16a obłok okrywa górę i spoczywa na niej. Także w tym fragmencie obłok okrywa przybytek i wypełnia go chwała JHWH (w. 34). Dla P przybytek na pustyni przejmuje doświadczenie synajskie i je uwiecznia.

Tradycja o obłoku zakrywającym i napełniającym przybytek jest także pieczęcią aprobaty i prawomocności wszystkiego, co uczynili Mojżesz i Izraelici. JHWH bierze w ten widoczny sposób w posiadanie przybytek. Podobnego doświadczenia doznał Izrael, kiedy chwała JHWH napełniła świątynię Salomona i kapłani nie mogli pełnić swej służby z powodu obłoku (por. 1 Krl 8,10-11). W relacji P teofania w postaci obłoku prowadzi też Izraelitów wędrujących przez pustynię. Ten obłok, który zastępuje teraz tradycję słupa obłoku i słupa ognia (por. 13,21-22; 14,19-20), spełnia też rolę sygnału. Będzie wskazywał, kiedy i na jak długo Izraelici mają rozbijać obóz, i kiedy mają go zwijać (por. Lb 9,15-23).

W tych końcowych rozdziałach P ukazuje się jako prawdziwy teolog pastoralny. Ludowi, który doświadczył nieobecności Boga w czasie upadku Jerozolimy i później w okresie wygnania, P obwieszcza dobrą nowinę o obecności Boga. P, świadomy tego, że Izrael pozbawiony jest kultu świątynnego, ponieważ mieszka na obczyźnie, głosi, że Izrael odzyska swój kraj, co więcej, że ten kraj będzie uświęcony obecnością Boga w świątyni. (Jeżeli chodzi o warunki powrotu, por. Kpł 26.) Tak więc następuje powrót do ewangelii stworzenia. Dzięki stałej i właściwej dbałości o kult Izraelici mogą przejść od chaosu do kosmosu.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Księga Kapłańska
Armando J. Levoratti

PIERWSZE CZYTANIE

Przy pierwszym czytaniu Księgi Kapłańskiej odczuwamy jej obcość. Jej główny temat nie budzi powszechnego zainteresowania. Szczegółowe przepisy, dotyczące takich obrzędów, jak spalanie w ofierze zwierząt i spryskiwanie krwią, robią na nas wrażenie nieodpowiednich, a nawet odrażających. Praktyka krwawej ofiary wydaje się wręcz barbarzyńska, a wiele obrzędów liturgicznych, które towarzyszą składaniu ofiar, także normy dotyczące czystości rytualnej i przepisy dotyczące pokarmów powodują, że pytamy półszeptem: Czy księga ta istotnie zawiera natchnione słowo Boże? Czy jest w niej coś więcej oprócz bezsensownego rytuału?

Jeszcze trudniejszy dla czytelnika (i kaznodziei, dla którego te teksty mogłyby być użyteczne) jest fakt, że w rachubę wchodzi tu wiele norm moralnych i reguł obrzędowych, które niegdyś obowiązywały w życiu Izraelitów. Podobnie jak wszystkie normy, tak i przepisy zawarte w Księdze Kapłańskiej były osadzone w pewnej specyficznej kulturze, toteż zmiany tego historycznego i kulturalnego kontekstu prowadzą do deprecjonowania pewnych wartości i wyłonienia się nowych. Na przykład niewolnictwo i wojna oznaczają co innego w świecie biblijnym, a co innego w świecie, w którym żyjemy obecnie. Księga Kapłańska (25,42-46) dostarcza teologicznej podstawy posiadania obcych niewolników, ponieważ nie należeli oni do wspólnoty przymierza, ale nie zezwala na obciążanie Izraelitów pracami niewolniczymi. Do jednego z błogosławieństw, które Bóg obiecał tym, którzy zachowują Jego przykazania, należy łatwe zwycięstwo nad wrogami: „Pięciu waszych będzie ścigać całą setkę, a setka waszych – dziesięć tysięcy [nieprzyjaciół]. Wasi wrogowie upadną od miecza przed wami" (Kpł 26,8). W czasach takich jak obecne, które charakteryzuje wiara w równość wszystkich ludzi, w ogóle nie może wchodzić w rachubę branie pod uwagę jakiegokolwiek rodzaju niewolnictwa jako instytucji moralnie możliwej do zaakceptowania, a ponadto w epoce nuklearnej tylko niewielu z nas mogłoby uznać za błogosławieństwo rozlew krwi w czasie wojny, nawet gdyby była to krew wrogów, przelana w sytuacji usprawiedliwionej obrony własnej.

Nasz sposób życia jest tak odmienny od życia starożytnego Izraela, że niektóre z jego praw nie mają w obecnych czasach żadnego zastosowania, a inne nakazy nie mają już znaczenia dla chrześcijan z powodu odmiennej sytuacji powstałej po zawarciu Nowego Przymierza. Jest to szczególnie wyraźne w przypadku kwestii rytualnie nieczystych zwierząt. Jezus „uznał wszystkie potrawy za czyste" (Mk 7,19), a Paweł Apostoł jasno dostrzegał, że żydowskie przepisy dotyczące pokarmów stanowiły przeszkodę w rozszerzaniu się wiary chrześcijańskiej wśród pogan. Wielkie znaczenie ma również wiara chrześcijan, że starotestamentowemu kultowi ofiarnemu położyła kres ofiara „ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze" (Hbr 10,10). „Niemożliwe jest bowiem, aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy" (Hbr 10,4). Bóg nie ma upodobania w ofiarowaniach i całopaleniach (Ps 40,7; Hbr 10,6). Wraz ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa system ofiarny Starego Przymierza utracił dla chrześcijan swą ważność, tak że nie muszą już składać ofiar całopalnych na przebłaganie za swoje grzechy. Ponadto „Bóg jest duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie" (J 4,24).

Wszystko to jest prawdą i wydaje się całkowicie potwierdzać przekonanie, że wiele szczegółowych nakazów Księgi Kapłańskiej jest obcych naszej kulturze i naszym potrzebom religijnym. Najbardziej drobiazgowe przepisy starożytnego izraelskiego prawa obrzędowego zdają się znaczyć dla nas niewiele więcej niż wiedza antykwaryczna. Nadmiar zaś szczegółów, z jakimi się je przedstawia, łatwo może ostudzić zainteresowanie czytelnika. W szerszym jednak kontekście księga ta zawiera wiele atrakcyjnych wątków. Jej podstawowa nauka ma wiele do powiedzenia nawet w czasach nam współczesnych, a jeżeli czytelnicy wykażą się dostateczną uwagą, znajdą tu i ówdzie zdania uderzająco trafne nawet dzisiaj. Jedynym warunkiem, aby dotrzeć do bogactwa jej nauki, jest przeniknięcie przez jej zewnętrzną warstwę i skupienie się na tym, co kryje się pod powierzchnią.

Przede wszystkim prawa Księgi Kapłańskiej zakładają wzniosłą i duchową koncepcję Boga. Bóg jest święty i stanowi jedyne źródło wszelkiej świętości, a obecność Boża pośród Izraela promieniuje tą świętością na wszystko to, co znajduje się w pobliżu Boga. Świętość, jako przymiot tajemniczej, nieprzystępnej i niewymownej mocy Bożej, jest ideą dobrze znaną wielu ludziom. Mocy tej nie można ściśle określić, ale można doświadczyć wstrząsającego spotkania z jej rzeczywistością – na przykład w błyskawicy lub trzęsieniu ziemi, w urodzajności ziemi lub grzmiącym wodospadzie, śmiercionośnej pladze lub ogniu siejącym spustoszenie. Takie pierwotne rozumienie świętości, mające źródło w elementarnych ludzkich doświadczeniach, jest obecne również w ST (por. 2 Sm 6,6-8; Iz 6,3-5), ale prorocy Izraela wzbogacili je o wzniosły aspekt etyczny. Zgodnie z nauczaniem proroków ta dojrzała koncepcja świętości Bożej została przekazana ze szczególną siłą w Księdze Kapłańskiej, gdzie znajduje wyraz w dwóch „refrenach": „Ja jestem święty, Ja Pan, który was uświęcam" (21,8;

por. 20,8; 21,15.23; 22,9.16.32) i: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!" (19,2; por. 11,44-45; 20,26).

Innym powtarzającym się motywem w prawie biblijnym jest zalecenie, aby otoczyć specjalną opieką najsłabszych członków społeczeństwa. Często mówi się, że w sposób szczególny powinni być traktowani sierota i wdowa, ubogi i przybysz. JHWH, Bóg Izraela, jest opiekunem i obrońcą biednych i uciśnionych oraz mścicielem tych, którzy doświadczają niesprawiedliwości. Dlatego Prawo wskazuje na wiele miłosiernych postaw oraz środków społecznych, mających złagodzić cierpienia osób potrzebujących (por. Wj 22,2-26; Pwt 15,7-11).

Dobrym przykładem tej humanitarnej troski o ubogich jest Kpł 19,9-10, gdzie Pan nakazuje pozostawienie na polu części plonów, aby mogli zebrać ją ci, którzy są w potrzebie (por. Rt 2,2-3). Oczywiście, że współczesne społeczeństwa nie mogą tego nakazu stosować dosłownie. Komentatorzy chrześcijańscy tekstów biblijnych powinni jednak nie tylko wskazać, co te słowa znaczyły w czasach, kiedy zostały napisane, lecz usiłować pojąć i przekazać to znaczenie przesłania biblijnego dzisiejszym odbiorcom, a to wymaga zwrócenia specjalnej uwagi na zasady moralne i religijne leżące u podstaw tych praw. Innymi słowy, Kpł 18,9-10 wymaga od czytelnika, aby uznał społeczny wymiar wiary biblijnej i przyjął punkt widzenia prawodawcy Bożego, który brał stronę ludzi ubogich. Opcja ta obejmuje aktywne uczestnictwo w wyzwoleńczym dziele Boga, mającym na celu sprawiedliwość i opowiadającym się za solidarnością i wspólną walką o słuszne zmiany społeczne. W duchu Kpł 25 i w ramach obchodów Roku Jubileuszowego 2000 papież Jan Paweł II wzywa do znacznego ograniczenia, jeżeli nie całkowitego anulowania, zadłużenia krajów ubogich.

Innym doniosłym przekonaniem, leżącym u podstaw praw Księgi Kapłańskiej, jest wiara w rzeczywistą obecność Boga pośród narodu izraelskiego. Prawa zawarte w Księdze Kapłańskiej są kontynuacją narracji Księgi Wyjścia, w której istotnym tematem w końcowej części jest wyrażony przez Boga zamiar zamieszkania wśród narodu Izraela (Wj 25,8; 29,45-46). Dlatego rozdz. 25-31; 35-40 tej księgi skupiają się nieomal wyłącznie na konstrukcji i urządzeniu przybytku jako miejscu zamieszkania Boga. Gdy tylko został wzniesiony przybytek, okrył go obłok i napełniła go chwała Pana (Wj 40,34). JHWH zamieszkiwał odtąd pośród Izraela, a przybytek został nazwany „Namiotem Spotkania" (40,35; por. 27,21), ponieważ było to miejsce, gdzie ludzie duchowo obcowali z Bogiem. Przenośny charakter przybytku gwarantował, że Pan będzie z ludem wszędzie, dokądkolwiek się uda.

JHWH był w szczególny sposób obecny w kulcie Izraela. Wszystkie przepisy kultowe, zwłaszcza te, które dotyczą składania ofiar, wciąż przypominają, że obrzędy te sprawuje się „przed Panem", a ofiary pokarmowe są „miłą wonią dla Pana" (Kpł 1,9.13.17; 2,9; 3,5 i in.). Bóg jest stale obecny pośród narodu wybranego w przybytku, ale przy specjalnych okazjach chwała Boża ukazuje się w obłoku i ogniu, tak żeby lud mógł rozpoznać obecność Pana. Przekazanie Prawa na górze Synaj, zbudowanie Arki Przymierza oraz poświęcenie kapłanów (9,23) – wszystkie te wydarzenia miały taką spektakularną oprawę.

Ponadto przymierze JHWH z Izraelem wiąże się z błogosławieństwami i przekleństwami (Kpł 26). Jeżeli lud będzie posłuszny Prawu, może oczekiwać coraz większej pomyślności. Jednym z błogosławieństw był dar deszczu w odpowiedniej porze, innym – obfite plony. Największym jednak błogosławieństwem jest obecność Boga: „Umieszczę wśród was mój przybytek (...). Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem" (Kpł 26,11-13).

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Mimo że Księga Kapłańska wielu współczesnym czytelnikom, zwłaszcza w społeczeństwach zachodnich, wydaje się obca, to jednak w życiu Żydów odgrywała zawsze centralną rolę. Z 613 przykazań zapisanych w Piśmie Świętym w Księdze Kapłańskiej znajduje się 247, a pewien starożytny komentarz do Księgi Kapłańskiej był tak wysoko ceniony, że otrzymał wyjątkową nazwę – *Sipra'* („Księga"). Sam Jezus wskazał na istotę Prawa i Proroków, powołując się raz na Księgę Powtórzonego Prawa, a drugi na Księgę Kapłańską: „«Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem». To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: «Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego». Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy" (Mt 22,37-40; Mk 12,30-31; Łk 10,27; Pwt 6,5; Kpł 19,18).

Możemy jeszcze dodać, że kodeks kapłański określał kult Izraelitów do zburzenia świątyni i zaprzestania składania ofiar w 70 r. po Chr., ale jego teologiczna podstawa była nadal żywa i stanowiła źródło inspiracji dla pisarzy nowotestamentowych. System ofiarny ukazany w Księdze Kapłańskiej nie ma już znaczenia dla chrześcijan, ale badając go, możemy wiele się dowiedzieć o naturze grzechu, konieczności pokuty i wyższości ofiary Jezusa Chrystusa. Szczególnie List do Hebrajczyków odwołuje się ciągle do instytucji pierwszego przymierza, aby wykazać, że nie były one w stanie całkowicie uwolnić się od grzechu, a posługując się wieloma kontrastami, stara się pokazać, że kapłaństwo Chrystusowe znacznie przewyższa kapłaństwo Aarona (Hbr 9, 24-28). W czasach ST arcykapłan nigdy nie wstępował do Świętego Świętych bez krwi, ale krew, którą spryskiwał arkę, była „krwią kozłów i cielców". Chrystus, działając jako Arcykapłan nowego i wiecznego przymierza, składa w ofierze „swoją własną krew" i swoją ofiarą „raz na zawsze" skutecznie zdobył „wieczne zbawienie". Ofiary składane przez Aarona wciąż przypominały o trwaniu grzechu, natomiast ofiara Chrystusa

na krzyżu raz na zawsze zapewniła odpuszczenie grzechów. Kapłani Aarona służyli w ziemskim przybytku, który był obrazem i cieniem rzeczywistości niebieskich (Hbr 8,5), Natomiast Chrystus wszedł „do samego nieba, aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga" (Hbr 9,24). Dlatego wierzący mogą zbliżyć się „z ufnością do tronu łaski, abyśmy otrzymali miłosierdzie i znaleźli łaskę dla [uzyskania] pomocy w stosownej chwili" (Hbr 4,16).

Tytuł i układ literacki Księgi Kapłańskiej

Podobnie jak w przypadku innych ksiąg Pięcioksięgu, Żydzi zatytułowali tę księgę stosownie do słowa, od którego zaczyna się tekst hebrajski. Dlatego w Biblii hebrajskiej Księga Kapłańska znana jest jako *Wajjikra'* („i On zawołał"). Chrześcijanie jednak przyjęli zlatynizowaną formę greckiego słowa *Levitikon*, będącą tytułem nadanym tej księdze przez Septuagintę (LXX).

Księga Kapłańska stanowi jednostkę literacką w Pięcioksięgu. Nawet podczas przypadkowej lektury Pięcioksięgu można dostrzec ciągłość materiałów prawnych, począwszy od Wj 25,1 do Lb 10,10, czyli w tzw. perykopie synajskiej, ale w tej samej perykopie znajduje się wiele znaczących sygnałów, które zwracają uwagę czytelnika na literacką integralność Księgi Kapłańskiej. Rozdziały 25-40 Księgi Wyjścia koncentrują się głównie na budowie przybytku u stóp góry Synaj. Kiedy budowa została ukończona, od razu „obłok nakrył Namiot Spotkania, a chwała Pana napełniła przybytek" (Wj 40,34). Jedynie wtedy, gdy obłok chwały Pańskiej podnosił się znad Przybytku Świadectwa, Izraelici kontynuowali swoją wędrówkę przez pustynię, i tak czynili aż do końca perykopy synajskiej (Lb 10, 11). Rozdziały 1-10 Księgi Liczb zajmują się natomiast przede wszystkim urządzeniem i rozplanowaniem obozu Izraelitów zgodnie z porządkiem, jaki miał obowiązywać podczas marszu przez pustynię aż do granic Kanaanu – ziemi, którą trzeba było podbić. W tym czasie został też przeprowadzony spis ludności, „wszystkich zdolnych do walki". Tymczasem Księga Kapłańska mówi o konstytutywnych ustawach i przykazaniach, które Bóg przekazuje ludowi z miejsca, gdzie najpierw stanął przybytek. Charakterystyczną zawartość Księgi Kapłańskiej ściśle zatem wyrażają słowa jej podwójnego zakończenia: „To są ustawy, wyroki i prawa, które Pan ustanowił między sobą a Izraelitami na górze Synaj za pośrednictwem Mojżesza (Kpł 26, 46); „To są przykazania, które Pan dał Mojżeszowi na górze Synaj dla Izraelitów" (Kpł 27, 34).

Większa część tej księgi jest poświęcona sprawom kultu. Zajmując się niemal wyłącznie przepisami dotyczącymi właściwej praktyki kultowej, Księga Kapłańska jest treściowo bardziej jednolita niż księgi, które z nią sąsiadują w kanonie biblijnym; należy jednak zwrócić uwagę, że prawa Księgi Kapłańskiej są elementem historycznej narracji. Mocą przymierza zawartego na górze Synaj Izrael został nazwany „królestwem kapłanów i ludem świętym" (Wj 19,6), a prawa zawarte w Księdze Kapłańskiej są ilustracją sposobu uczynienia Izraela swoim ludem wybranym, który znalazł wyraz we wszechogarniającym systemie służby religijnej i prawa społecznego.

Prawa Księgi Kapłańskiej reprezentują pewien etap rozwoju kultu i religii Izraelitów. Są one wprawdzie przedstawione w formie mów kierowanych przez Boga do Mojżesza (a czasem również jego brata, Aarona), ale ten literacki środek wyrazu miał usprawiedliwić potrzebę podporządkowania całego prawodawstwa Pięcioksięgu autorytetowi Mojżesza. W obecnej formie prawodawstwo rytualne Księgi Kapłańskiej jest kapłańską kompilacją, powstałą w Jerozolimie około 500 r. przed Chr. i odzwierciedlającą jego praktykę rytualną Drugiej Świątyni (zbudowanej w 515 r. przed Chr.), chociaż zawiera wcześniejszy materiał.

Kult Izraelitów a Księga Kapłańska

Księga Kapłańska jest przede wszystkim zapisem rytuału składania ofiar, poświęcenia kapłanów, oczyszczenia z grzechów i ekspiacji za nie. Zawiera ona istotną informację pozwalającą zrozumieć kult w świątyni jerozolimskiej przed jej zburzeniem w 70 r. przed Chr., chociaż opisane w niej rytuały mają na uwadze przedstawienie określonych form kultu, a nie wyjaśnienie znaczenia wszystkich jego wymogów. Dlatego pobieżne czytanie Księgi Kapłańskiej może wywołać wrażenie, że nie zawiera ona niczego więcej oprócz pustego rytuału, pozbawionego autentycznego osobistego zaangażowania. Co więcej, może wzmocnić fałszywe mniemanie, które stawia w niekorzystnym świetle kapłanów, widząc w nich zawodowych urzędników kultowych zapatrzonych w zewnętrzne formy kultu i opętanych materialnymi definicjami nieczystości rytualnej, i przeciwstawia im proroków, zainteresowanych bardziej szlachetnym duchowym nauczaniem.

Najlepszym sposobem uwolnienia się od tego błędnego wyobrażenia jest odczytanie Księgi Kapłańskiej na tle całego ST. W ten sposób uświadomimy sobie, że kult był zwykłą najczęstszą formą, w której Izraelici doświadczali JHWH. Poza tym możemy dostrzec, że chociaż głównym elementem rytuału w kręgach izraelskich było składanie ofiar, błędem byłoby mniemać, że wszystkie obrzędy Izraela sprowadzały się do składania ofiar

w naturze. Ważnymi bowiem elementami kultu izraelskiego, rzadko wspominanymi w Księdze Kapłańskiej, były również modlitwa i śpiew; wiele psalmów prawdopodobnie skomponowano z myślą o wykorzystaniu ich w kulcie świątynnym (por. 1 Krn 16,4-36), a Izraelici naturalnie przychodzili do świątyni, aby się pomodlić (por. 1 Sm 1,9-18; 1 Krl 8,22, 27-30; Łk 18,10). Również post, przynajmniej w szczególnych okolicznościach, był właściwym warunkiem przynależności do ludu Bożego (Kpł 23,29), a pobożni Izraelici pościli z osobistych pobudek religijnych, czy to w intencji oczyszczenia siebie, czy to dając w ten sposób wyraz swej żałoby czy błaganiom (por. 2 Sm 12,6). Narodowa liturgia przewidywała „wielki post" w Dniu Przebłagania, a w krytycznych sytuacjach ogłaszano specjalny dzień postu (Jl 1,14; Ezd 8,21; 2 Krn 20,3).

Trudno jest ocenić wpływ kultu świątynnego na kształtowanie się i zachowanie wiary izraelskiej, ale jest faktem, że w świecie starożytnym nie myślano o osobistej religii w kategoriach indywidualistycznych. Ludzie wierzyli w to, co wyznawała społeczność, która gromadziła się, aby uwielbiać JHWH. Prorocy izraelscy wprawdzie wyraźnie odstają od tych ogólnych wzorców, ale nawet ich nie powinno się rozpatrywać w oderwaniu od systemu kultowego, w którym żyli i w którym ukształtowały się ich zasadnicze pojęcia dotyczące JHWH.

ST poświęca dużo miejsca obrzędom kultowym, ale nie zawiera systematycznego kompendium rytuałów nie związanych ze składaniem ofiar. Ponieważ tradycja biblijna w tej kwestii jest nieuchwytna, należy zwrócić baczną uwagę na informacje rozproszone we wszystkich księgach biblijnych. Poniższy szkic jest próbą wydobycia z tekstów biblijnych niektórych charakterystycznych właściwości kultu Izraelitów i jego rozwoju do czasów chrześcijańskich.

W tradycjach Pięcioksięgu znajdują się również fragmenty, które przedstawiają patriarchów składających ofiary (Rdz 22,13; 31,54; 41,1), budujących ołtarz (Rdz 12,7-8; 13,4; 26,25) lub stawiających i namaszczających olejem stelę (Rdz 28, 18; 35,14). Kult ten nie stanowił jeszcze żadnej dziedziny oderwanej od reszty życia, lecz ściśle był związany z trybem życia wędrującej grupy. Nie było kapłanów ani świątyń; patriarchowie sami pełnili funkcje kapłańskie przy prowizorycznych ołtarzach, budowanych pod gołym niebem.

Księga Wyjścia podaje, że Mojżesz został posłany, aby wywieść lud z Egiptu w celu umożliwienia mu obchodzenia na pustyni święta pielgrzymiego i złożenia ofiary (Wj 5,3), i że w przeddzień wyjścia Izraelitów z Egiptu pouczył lud, jak ma obchodzić Paschę: każda rodzina ma złożyć w ofierze baranka, pokropić próg domu jego krwią, a wieczorem uroczyście spożyć święty posiłek, spożywając mięso baranka. Następnie Mojżesz nakazał Izraelitom, aby ponawiali ów obrzęd każdego roku i wyjaśniali swoim dzieciom jego znaczenie. W ten sposób Pascha została związana z wyzwoleniem ludu z niewoli egipskiej i miała bezustannie przypominać Izraelowi, co Pan dla niego uczynił. W czasie wędrówki Jetro, teść Mojżesza, kapłan madianicki, „złożył Bogu całopalenia i ofiary biesiadne" (Wj 18, 1. 12).

Zgodnie z tradycjami Pięcioksięgu wyjątkowy element kultu Izraelitów ma swe źródło w teofanii na górze Synaj. Po raz pierwszy, w drodze przez pustynię do Ziemi Obiecanej, społeczność wyzwolona z Egiptu doświadczyła słowa Boga danego jej w teofanii (Wj 19; 24,15-18). W przeciwieństwie do historii o patriarchach adresatem objawienia Bożego nie jest pojedynczy człowiek, lecz cały naród. W tym podstawowym wydarzeniu Mojżesz pełni funkcję pośrednika: Bóg mówi tylko do Mojżesza, po tym, jak Mojżesz znalazł sposób, żeby dotrzeć do Niego.

Zgodnie z Księgą Jozuego Izraelici po przekroczeniu Jordanu rozbili pierwszy obóz w Gilgal (Joz 4,19). Tu świętowali pierwszą Paschę w Ziemi Świętej (Joz 5,10). Ponieważ wiadomo, że w Gilgal znajdowało się ważne sanktuarium, wydaje się prawdopodobne, iż w tym czasie wzniesiono w tym miejscu jakąś świątynię poświęconą JHWH. W Joz 4,1-9.20-24 mówi się o przeniesieniu kamieni z Jordanu do Gilgal, gdzie zostały ustawione jako kamienie pamiątkowe (hebrajskie słowo *gilgal* znaczy „krąg [z kamieni]"), ale ułożony z nich krąg musiał istnieć dużo wcześniej, zanim Izraelici zdobyli kraj. Kilka wczesnych tradycji o Saulu jest związanych z Gilgal, gdzie też został on ogłoszony królem (1 Sm 11,14-15). Sanktuarium w Gilgal stało się ważnym miejscem składania ofiar (1 Sm 10,8; 11,15b; 13,8-10; 15,21), a pokolenia zbierały się w nim od czasu do czasu z okazji niezwykłych wydarzeń (Oz 4,15; 9,15; 12,12; Am 4,4; 5,5).

W epoce sędziów Izraelici nadal składali ofiary na prostych ołtarzach pod gołym niebem (Sdz 6,24-27; 13,19), ale były znane również świątynie i kapłani. Lewitów uważano za odpowiednie osoby do pełnienia funkcji kapłańskich (Sdz 17,13), a w Szilo znajdowała się świątynia, gdzie przechowywano Arkę Pańską, dopóki nie zabrali jej Filistyni (1 Sm 4,11). Przed powstaniem monarchii pokolenia izraelskie nie tworzyły jeszcze jednolitego społeczeństwa, ponieważ nie było władzy centralnej, która mogłaby wymusić taką jednorodność.

W czasie monarchii kult otrzymał pewien impuls o dalekosiężnym skutku, gdy Dawid sprowadził Arkę Przymierza na Syjon, dzięki czemu Jerozolima stała się miastem centralnej świątyni (2 Sm 6,12-19). Arkę czciły wszystkie pokolenia izraelskie, a przeniesienie jej do Jerozolimy przydało stolicy niezwykłego prestiżu, tworząc z niej najważniejszy ośrodek jahwizmu. Dawid zamierzał zbudować świątynię dla JHWH, ale prorok Natan zniechęcił go do łamania starożytnej tradycji, według której świątynia mieściła się w namiocie (2 Sm 7,5-7).

Salomon, syn Dawida i następca na tronie w Jerozolimie, zrealizował rozległy ogólnopaństwowy program budowlany: jego najbardziej pamiętnym osiągnięciem było zbudowanie świątyni na Syjonie. Świątynia ta była odpowiednią budowlą, by mogła w niej spocząć Arka Pańska, ale początkowo nie została zaakceptowana przez wszystkich. Fakt, że Salomon zlecił budowę fenickiemu architektowi, Hiramowi z Tyru, wystarcza, aby wskazać na obcy charakter świątyni, której ogólna koncepcja i wystrój były typowo kananejskie. Nadejdzie czas, kiedy świątynia jerozolimska odegra swoją rolę w kulcie Izraela, ale w czasie jej budowy mogła wzbudzać wrogość proroków do Salomona, którego aktywność na arenie międzynarodowej doprowadziła do zakorzenienia się w jego królestwie wielu obcych praktyk religijnych. Pomimo to świątynia na Syjonie istniała niemal tysiąc lat, chociaż w tym czasie dwukrotnie poddano ją gruntownej rekonstrukcji: pierwsza zaczęła się w 520 r. przed Chr., po wygnaniu, a druga stanowiła element rozległych planów budowlanych realizowanych przez króla Heroda, który panował w Palestynie w latach 37-4 r. przed Chr.

W czasie trwania monarchii istniała wielka rozmaitość obrzędów kultowych sprawowanych w różnych sanktuariach Izraela i Judy (por. Oz 4,13.15; 8,11; 9,15; Am 3,14; 4,4-5; Jr 17,2-3). Żadne sanktuarium nie miało absolutnego pierwszeństwa przed innymi, chociaż świątynia jerozolimska odgrywała oczywiście wśród izraelskich sanktuariów najbardziej znaczącą rolę. Tłumy pielgrzymów przybywały do Jerozolimy, przyciągane wspaniałością jej świątyni, a prestiż Miasta Dawidowego jako ośrodka religijnego umacniał polityczną jedność królestwa. W Królestwie Północnym jawnie pomniejszano znaczenie Jerozolimy (por. 1 Krl 12,26-29). Jeroboam sporządził dwa złote cielce i umieścił po jednym w Betel i Dan, aby mogły rywalizować z kultem świątynnym w Jerozolimie, i dopełnił w ten sposób rozdział polityczny schizmą religijną.

Środowisko kananejskie wywarło bardzo duży wpływ na Izraelitów. Im bardziej pogłębiamy naszą wiedzę o kulcie kananejskim, tym lepiej dostrzegamy, jak wiele Izraelici zawdzięczali Kananejczykom, jeżeli chodzi o zewnętrzną formę swego kultu. Wiele sanktuariów, zanim zaczęli z nich korzystać Izraelici, było pierwotnie świątyniami El i Baala. Zapożyczenia z Kanaanu były tak znaczne, że próba jakiejś prawdopodobnej rekonstrukcji kultu Izraelitów z czasów, gdy przybyli oni do Kanaanu, przekracza obecnie możliwości historyka. Izraelici zapożyczyli z praktyk kananejskich rodzaje ofiar i kalendarz świąt liturgicznych. Święta te później przekształcono zgodnie z wiarą Izraela, tak że stały się uroczystościami obchodzonymi na pamiątkę zbawczych czynów Boga Izraela.

Mimo tego wpływu kult JHWH, obywający się bez Jego wizerunków, czyni z wiary Izraela zjawisko wyjątkowe w świecie starożytnym. Zakaz sporządzania wizerunków Boga jest bardzo szeroki, obejmuje wszystko, co jest widzialne i możliwe do przedstawienia. Zakaz ten implikuje, że nic we wszechświecie nie może ogarnąć JHWH (Wj 20;4; Pwt 5,8).

Następnie, w rozumieniu starożytnej religii, fałszywe jest założenie, że jej kult polegał tylko na odprawianiu ceremonii i tradycyjnych obrzędów. Kult sprawowany w sanktuariach z jego mówionym słowem i wizualną symboliką nie był jedynie drogą prowadzącą do Boga, gdyż w kulturze, w której tylko niewielu zdobyło umiejętność czytania i pisania, święte sanktuarium było też jedyną, najpotężniejszą instytucją w zachowaniu ciągłości religii. Dziedziczne kapłaństwo, które zazwyczaj sprawowało ten kult, przekazywało z jednego pokolenia na drugie powierzoną mu świętą naukę, a osobista pobożność każdego Izraelity była w znacznym stopniu kształtowana przez postawy i tradycje pielęgnowane w publicznym kulcie, sprawowanym w miejscowych sanktuariach. W tych religijnych sanktuariach gromadzono i pieczołowicie przechowywano najwcześniejsze święte pisma Izraela.

Kult w Izraelu nie był spektaklem granym przed tronem Boga, który biernie przyglądał się obrzędom. Izraelici wierzyli, że ich Bóg jest obecny w świątyni na Syjonie w Jerozolimie (por. Ps 48,2-4), a kult sprawowany przed Bogiem pozwalał im stanąć w Jego obecności i oglądać Jego oblicze (por. Ps 42,3). Co więcej, znalezienie się w obecności Boga, w świętym Jego miejscu, oznaczało wejście w sferę świętej aktywności, spotkanie z Jego dynamiczną i potężną obecnością. Prawo rytualne obejmuje jednak wielokrotnie powtarzane czynności ceremonialne, których znaczenie i wartość łatwo umykają uczestniczącym w kulcie wiernym i które łatwiej niż inne aspekty świętego Prawa mogą się zrytualizować. Dlatego prorocy często w bardzo ostrej formie krytykowali kult Izraela. Przeciwstawiali oni składanie bezskutecznych ofiar i odprawianie innych obrzędów kultowych posłuszeństwu JHWH oraz prawemu i sprawiedliwemu postępowaniu. Do tych uczestników kultu, którzy uważają JHWH za kogoś, kto automatycznie dostarcza wszystkiego, co dobre, jeżeli tylko odprawi się odpowiednie obrzędy, Amos kierował słowa: „Nienawidzę, brzydzę się waszymi świętami" (Am 5,21). Nieco młodszy, współczesny mu Ozeasz ostrzegał w podobny sposób: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń" (Oz 6,6). Izajasz zaś miał na myśli podobne oskarżenie i ostrzeżenie, kiedy zwracał się do tych, którzy pojawiali się przed Panem w świątyni: „Ręce wasze pełne są krwi" (Iz 1,15; por. Jr 6,20; 7,21-22; Mi 6,6-8).

Oskarżenie to, podnoszone przeciwko skorumpowanemu kultowi, jest chyba najbardziej typowym zarzutem proroków Izraela. Towarzyszy on, jak żaden inny, całej historii profetyzmu biblijnego, aż do powygnaniowego okresu, gdy nadal pojawia się w traktatach Trito-Izajasza i Malachiasza. Takie wielkie nagromadzenie oskarżycielskich tekstów wydaje się sugerować, że prorocy z czasów sprzed wygnania odrzucali ofiary i

wszystkie praktyki kultowe (świątynię, ofiary, święta, ołtarze, kapłanów) na rzecz jakiejś religii, której istotą jest moralność i która obywa się bez kultu. Wszystkie jednak ich teksty nie uzasadniają tak drastycznego wniosku. To, co odrzucają prorocy, nie było kultem jako takim, ale formalizmem zewnętrznego kultu, pozbawionym wewnętrznych dyspozycji (Iz 29,13). Żaden kult formalny, niezależnie od swej drobiazgowości, nie może zastąpić czystości serca, prawości życia i posłuszeństwa wobec JHWH. Religia bez moralnego posłuszeństwa, choćby obfitowała w ceremonie i święta, staje się pustą formą i nie spełnia żądań świętego Boga Izraela.

Nie ma zatem żadnego powodu do przeprowadzania wyraźnego podziału na prorocką religię ducha i kapłańską religię kultową obecną w całym Pięcioksięgu, w którym została nakazana ofiara i został określony jej rytuał. Kiedy prorok zadaje pytanie: „I czegoż żąda Pan od ciebie?" (Mi 6,6-8), odpowiedź kapłana brzmi: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!" (Kpł 19,2). Psalmy i księgi mądrościowe powtarzają tę samą naukę (por. Ps 50,7-15; Prz 15,8; 21,3; 27). Psalm 51 nie tylko daje wyraz głębokiemu doświadczeniu skruchy, ale także poucza, że Bóg ma upodobanie w ofiarach i całopaleniach, jeżeli wierny przedstawi Mu mile widzianą ofiarę pokornego i skruszonego serca (w. 10-12, 16-19).

Kiedy pozostałości państwa Judy uległy w 587 r. przed Chr. Babilończykom, rozpoczął się nowy etap życia Izraelitów. Ci, którzy zostali deportowani do Babilonu, utworzyli na wygnaniu wspólnotę, a wielu z nich żywiło nadzieję powrotu do dawnej ojczyzny, aby przywrócić do życia naród i odbudować kult świątyni. Tymczasem na wygnaniu kult doznał znacznego rozszerzenia. Ponieważ nie można było składać ofiar, kult przybrał formę modlitwy i głoszenia kazań. Wygnańcy gromadzili się nad strumieniami i kanałami Tygrysu i Eufratu – „wód Babilonu" – na modlitwę i smutne „wspomnienie" Syjonu i Jerozolimy (por. Ps 137).

W tym samym czasie ci, którzy uniknęli deportacji, pielgrzymowali do ruin świątyni. Z ogolonymi brodami, w rozdartych szatach i pokryci nacięciami przynosili ofiary ze zbóż i kadzidło, by je przedstawić Panu Syjonu (Jr 41,4-5), a lamenty i rytualne zawodzenie można było słyszeć wzdłuż dróg prowadzących do świętego miejsca (por. Lm 1,4). Po latach, nawet po powrocie niektórych wygnańców z Babilonu, nadal pośród postu i lamentu obchodzono rocznicę spalenia świątyni (Za 7). Zamiast radować się przed JHWH, wierni mieli czynić przed JHWH pokutę (*kipper*) za winy narodu (por. Ne 9).

Kiedy zakończył się już kryzys spowodowany wygnaniem i ci, którzy wrócili z Babilonu, podjęli się trudnego zadania odnowy życia narodu, przywódcy odnowionej wspólnoty uznali za najważniejsze zadanie odbudowę świątyni jerozolimskiej i przywrócenie jej ofiar, uroczystości, postów, a przede wszystkim praktyki przestrzegania szabatu. W czasie tych wszystkich wielkich okazji kultowych wykorzystywano odpowiednie psalmy. Głębokie idee zawarte w psalmach, recytowanych lub śpiewanych, miały uchronić rytualne akty przed związanym z nimi niebezpieczeństwem zbyt łatwego przerodzenia się w czczą formalność. Na przykład, autor Ps 50 przemawia do Izraelitów w imieniu JHWH, mówiąc, że nie potrzebuje ofiar, aby zaspokoić swój głód. Zamiast tego Bóg woli śluby, modlitwy i dziękczynienia oraz szczere wyznanie swej nędzy (por. Ps 50,7-23; 51,19).

Szabat, jako poświęcenie jednego z siedmiu dni Bogu, z pewnością jest elementem wyróżniającym życie i zwyczaje Izraelitów od innych społeczności. We wczesnych tekstach szabat jest jednak raczej rzadko wzmiankowany; mówi o nim wprawdzie kilka ustępów z okresu monarchii, ale o wiele więcej wzmianek pochodzi z okresu powygnaniowego. Można powiedzieć, że skrupulatne przestrzeganie szabatu pojawiło się wraz z Kodeksem Kapłańskim w okresie powygnaniowym, a przybrało jeszcze bardziej rygorystyczne formy we wspólnocie z Qumran i w okresie rabinackim.

W II w. przed Chr. wspólnota qumrańska odsunęła się od życia narodu i kultu świątynnego i prowadziła pewien rodzaj klasztornego trybu życia na wybrzeżach Morza Martwego. W przekonaniu tej wspólnoty Bóg opuścił świątynię jerozolimską, ponieważ ówcześni arcykapłani machabejscy nie byli uprawnieni do zajmowania tego urzędu i zbezcześcili świątynię i cały kraj. Grupa ta przestrzegała na pustyni najściślejszych przepisów dotyczących zachowania świętości i czystości rytualnej, a jej jedynym kultem była „liturgia słowa". Kapłani nie składali żadnych ofiar, ale zachowywali świętość przed obecnością Boga na ziemi w nadziei, że Bóg zapoczątkuje wkrótce nowy porządek w Izraelu i na świecie.

Teksty z Qumran zawierają spójny system symboliki świątynnej. Wspólnota jest przedstawiana jako nowa świątynia, a ofiara, pojmowana jako ofiara duchowa, jest składana w formie uwielbienia, modlitwy oraz świętego i czystego życia członków wspólnoty. W judaizmie nie zauważa się żadnej bezpośredniej paraleli do tej symboliki świątynnej, natomiast w NT obrazu świątyni używa się do opisania ciała Chrystusa (J 2,21), wspólnoty chrześcijańskiej (1 Kor; Ef 2,19-22; 1 P 2,5-6) i jednostki (1 Kor 6,19; 2 Kor 6,16). Zburzenie Jerozolimy przez Rzymian w 70 r. po Chr. położyło też kres kultowi ofiarnemu, a całe życie religijne Izraelitów uległo radykalnej zmianie. Bez świątyni i autonomii politycznej objawiona przez Boga Tora (Prawo) stała się jednoczącą siłą narodu żydowskiego. Modlitwy i nauczanie w synagogach zastąpiły ofiary składane w świątyni jerozolimskiej, a liturgia została zreformowana i dostosowana do potrzeb czasu. Najbardziej znaczącym symbolem w synagodze jest arka, w której przechowywane są zwoje Tory i w której stronę zwracają twarze

modlący się wierni. Oprócz eksponowania miejsca, jakie zajmuje we wspólnocie Prawo, i przestrzegania Prawa ważną rolę odgrywa w niej nadzieja mesjańska.

Kult wczesnego Kościoła charakteryzował się wyrażaniem wylewnej radości. Wspólnoty chrześcijańskie zbierały się z „radością i prostotą serca", aby wielbić Boga, modlić się, słuchać nauk i łamać chleb (Dz 2,46-47). Kilka tekstów NT podaje, że śpiewanie hymnów i pieśni natchnionych przez Ducha Świętego było ważnym elementem wczesnej liturgii chrześcijańskiej (Kol 3,16; por. 1 Kor 14,15, Ef 5,19). Wierni spotykali się, aby czcić „pierwszy dzień tygodnia", ponieważ był to dzień Pana, dzień zmartwychwstania Jezusa. W pierwszym okresie historii chrześcijaństwa uwielbienie Boga ożywiała wielka nadzieja na niemal natychmiastowy powrót Pana. Charakterystycznym słowem w liturgii było *Maranatha* („Przyjdź, Panie nasz!" – Ap 22,20, por. 1 Kor 16,22). Musiało ono pochodzić od pierwszego pokolenia judeochrześcijan, ponieważ zachowało się w aramejskim oryginale. Nastrój zgromadzeń wiernych chrześcijan był radosny, przenikało ich bowiem wspomnienie przeszłości i oczekiwanie przyszłości.

Kult chrześcijański nie ogranicza się do zgromadzeń liturgicznych. W 1 P 2,5 cała wspólnota została przedstawiona jako świątynia zbudowana z żywych kamieni i jako święte kapłaństwo, które składa duchowe ofiary w życiu zgodnym z jej wiarą, a Paweł używa języka, zapożyczonego z kultu izraelskiego, aby opisać całą egzystencję chrześcijanina. Chrześcijanie, którzy starają się robić to, co słuszne, są „ofiarą żywą, świętą, Bogu przyjemną" (Rz 12,1), a głoszenie Ewangelii, które jest autentycznym kultem Boga, ma sprawić, „by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym" (Rz 15,16). Gdy życie chrześcijanina pojmie się jako kult należny Bogu, wówczas szerzenie Ewangelii Chrystusowej łatwo porównać do kultowej służby kapłanów. Podobnie jak w 2 Kor 2,14-16 Paweł zapożycza dwa terminy związane z kultem ofiarnym – „woń (wonność)" i „zapach" – i odnosi je do głoszenia Ewangelii przez posługę apostołów.

Chociaż w świątyni jerozolimskiej zamieszkiwała chwała Boża, to jednak pozostawała ona budowlą z kamienia i drewna. W Nowym Przymierzu, zgodnie z wiarą chrześcijańską, miejsce świątyni zajmuje sam Jezus. Jako wcielone Słowo Boże jest przybytkiem Boga (por. J 2,21). Na krzyżu dokonał raz na zawsze tego, co arcykapłani Starego Przymierza próbowali dokonać w Dniu Przebłagania (por. Hbr 10,1-18), a Duch, dany przez Jezusa, ma ożywić oddawanie czci Bogu „w Duchu i prawdzie" (J 4,24), żeby zastąpić ofiary i praktyki kultowe dawnej świątyni.

Wielki temat Księgi Kapłańskiej: świętość

Prawa Księgi Kapłańskiej są osadzone w historycznych opowiadaniach, opisujących zawarcie przymierza na górze Synaj, gdzie Izrael stał się „narodem świętym", czyli oddzielonym od innych narodów i poświęconym Panu (Wj 19,6). Świętość Izraela jest zatem rezultatem aktu łaski Bożej, dobrowolnym darem Boga. Ale chociaż Izrael był ludem JHWH mocą wybrania przez Boga i przymierza zawartego z Bogiem, musiał uświęcać siebie, okazując posłuszeństwo woli Boga. Bóg spodziewał się, że ci, których uczynił świętymi, pozostaną święci, nie czyniąc niczego, co mogłoby narazić na szwank ich szczególny stan, a moralne i kultowe prawa zawarte w Księdze Kapłańskiej miały na celu pokazać im, jak mogą strzec swojej świętości.

Jak powiedzieliśmy na początku, świętość jest dominującym tematem Księgi Kapłańskiej. Bóg jest święty (19,2), a Jego świętość jest w stopniu najwyższym dynamiczna i skuteczna (por. 10,1-3). Ponieważ Bóg promieniuje świętością na wszystko, co znajduje się w Jego pobliżu, wszystko, co zostało poślubione lub poświęcone Bogu, powinno zostać wyłączone ze zwyczajnego użytku. W istocie „wyłączony ze świeckiego użytku" jest pierwotnym znaczeniem słowa „święty", w odniesieniu do rzeczy, miejsc lub osób związanych z kultem. Przybytek, w którym Bóg był obecny, ołtarz ofiarny oraz dni poświęcone oddawaniu czci Bogu były święte, podobnie jak szaty służące do obrzędów religijnych, olej do namaszczania oraz składane dary i ofiary. Nikt nie dotykał ani nie zbliżał się do tych świętych rzeczy, chyba że spełnił określone warunki czystości rytualnej.

Szczególnie święci byli kapłani, których obowiązkiem było sprawowanie uświęcających obrzędów i nauczanie ludzi drogi świętości (10,10). Kapłani przebywali szczególnie blisko Boga, ponieważ zarówno sami zbliżali się do ołtarza (por. 9,7-8), jak i przynosili do ołtarza składane ofiary (7,9; 21,6). Następny, po kapłanach, stopień świętości przysługiwał lewitom. Chociaż mieli zakaz składania ofiar, wolno im było spożywać poświęcone porcje przeznaczone dla kapłanów.

W szczególny sposób Księga Kapłańska podkreśla fakt, że ludzie są nieskończenie oddaleni od świętego Boga i niegodni, by stanąć przed Nim. Charakteryzuje ją również głębokie poczucie różnicy między doskonałą sprawiedliwością Boga a grzesznością człowieka. Nieskończenie święty Bóg nie ustaje jednak w poszukiwaniu dróg uświęcenia grzesznych stworzeń. Toteż obok tekstów, które sławią transcendentność Boga, Księga Kapłańska uczy, że święty Bóg pragnie przyciągnąć do siebie wszystkie stworzenia i obdarzyć je autentyczną jakością, która jest przywilejem samego Boga: świętością. Ponieważ Bóg sam jest święty, możliwość

osiągnięcia świętości przez stworzenia i stopień, w jakim mogą ją posiąść, zależą od Jego uświęcającego działania. Dlatego Bóg mówi ludziom: „Ja jestem święty" i: „Ja jestem Pan, który was uświęca" (20,8).

Mimo że Księga Kapłańska uwzględnia udział Boga w uświęcaniu ludzi, kładzie również nacisk na ludzkie zaangażowanie się. Uświęcenie ma dwa aspekty: działanie Boga i działanie człowieka. Postępowanie każdego poszczególnego członka ludu przymierza musi odzwierciedlać w codziennym życiu życie samego Boga (20,7). Ludzkie działania i postawy mają mieć za wzór czystość Boga i doskonałość moralną. Z tej racji nakaz Boga skierowany do Izraelitów: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!" (19,2; por. 11,44-45; 20,26) stał się pierwszym nakazem, mającym rządzić ludzkim postępowaniem. Nakaz ten dotyczy nie tylko czystości w kulcie, ale ma także na uwadze autentyczną świętość pielęgnowaną w kontekście rodzinnym, społecznym i ekonomicznym. Zważywszy na troskę uregulowania przez prawo wszelkiej ludzkiej aktywności, Księga Kapłańska kładzie główny nacisk przede wszystkim na to, co każdy członek narodu przymierza powinien czynić, by stać się naprawdę świętym.

Izraelici również powinni szanować jako święte wszystko, co zostało uświęcone przez Boga, np. szabat. Ponieważ Bóg go uświęcił, mieli obowiązek zachowywać jego świętość, powstrzymując się od wszelkiej pracy (Kpł 23,3; por. Wj 20,8-11; Pwt 5,12-15). W ten sposób kapłańska teologia, znajdująca wyraz w Księdze Kapłańskiej, uwydatnia dwa aspekty świętości, które na pierwszy rzut oka wydają się sprzeczne. Bóg wykazuje pragnienie udzielenia Izraelowi świętości Bożej, ale zarazem zazdrośnie jej strzeże. Świętość jest darem Boga, a nie rezultatem ludzkich wysiłków. Ludzie muszą zatem bardzo zważać, żeby nie przypisywać sobie tego, co jest całkowicie darem z góry. Jednocześnie Księga Kapłańska łączy w przypadku ludu Bożego „powinien" z „jest". Świętość wymaga całkowitego poświęcenia życia i wszelkiego wysiłku ludzkiego służbie Bogu. Dlatego Izraelowi przypominano ciągle, że jest święty i powinien pozostać święty, przeznaczony do służby Bogu. Świętość tę osiąga się dzięki pełnieniu sprawiedliwego działania, umiłowaniu życzliwości i pokornemu obcowaniu z Bogiem (por. Mi 6,8).

Przeciwieństwem świętości jest nieczystość, pojmowana jako niewidzialna, tajemnicza i niemal materialna substancja, przylegająca czasami do osób lub rzeczy. Dotknięcie zwłok, bezwiedne wycieki z organów płciowych, cierpienia spowodowane pewnymi rodzajami chorób skórnych czy spożywanie zakazanych pokarmów – wszystko to sprawia, że człowiek staje się nieczysty. Zarówno świętość, jak i nieczystość były odczuwane przez starożytnych Izraelitów jako rzeczywistości dynamiczne, czyli rzeczywistości, które mogą przenosić się na innych ludzi albo przedmioty. Podobnie jak niektóre święte przedmioty uświęcały wszystko, z czym się zetknęły (Kpł 6,11), tak nieczystość była zaraźliwa i mogła przenosić się z niektórych nieczystych rzeczy wskutek zwykłego kontaktu z nimi (por. 11,49-40). Osobie nieczystej nie wolno było wykonywać pewnych czynności, przede wszystkim nie wolno jej było wchodzić na obszar sanktuarium i brać udział w czynnościach kultowych. Oczyszczeniu od rozmaitych form nieczystości rytualnej służyły specjalne obrzędy. Zbezczeszczenie świątyni groziło, jeśli nie wykorzystało się dostępnych środków jej oczyszczenia, śmiercią.

Śmierć i nieczystość są w ogóle z sobą związane, ponieważ są przeciwieństwem życia i świętości. Dotykamy tutaj dziedziny tabu, mieszczącej zwykle w sobie pojęcie niebezpieczeństwa i interdyktu (por. 2 Sm 6,6-7). W charakterystycznym jednak hebrajskim rozwoju koncepcji świętości nadano temu prymitywnemu pojmowaniu nieczystości, które Hebrajczycy podzielali z innymi narodami, podstawę przede wszystkim etyczną. W konsekwencji tego przesunięcia ze sfery rytualnej do moralnej stan nieczystości jest nie tylko rezultatem mimowolnie działających przyczyn (np. wycieki menstruacyjne czy chroniczne choroby skórne), ale również decyzji podlegających kontroli człowieka; dzieje się tak wtedy, gdy ludzie naruszają jakąś granicę wyznaczoną przez Boga (zob. poniższy komentarz do Kpł 13,1-59).

Obowiązkiem kapłanów było zachowywanie rytualnej czystości Izraela i jego świątyni dzięki sprawowaniu rytuałów, które usuwają wszelkie ślady nieczystości z ciała i świadomości wiernych. Odnosi się to nie tylko do pojedynczych osób, ale również do narodu jako całości. Potrzeba oczyszczenia z grzechu całego narodu jest obrazowo opisana w ceremonii wypędzania na pustynię kozła ofiarnego w Dniu Przebłagania (Kpł 16).

Pogląd na świat w dziele kapłańskim

Księga Kapłańska, jako część perykopy synajskiej (Wj 25,1 – Lb 10,10), stanowi centralny element historii opowiedzianej w dziele kapłańskim. Historia ta osiąga punkt kulminacyjny we fragmentach mówiących o przyjściu JHWH, który pragnie zamieszkać z Izraelem jako jego Bóg; prawa obrzędowe określają warunki, na których obecność Boga może być dla Izraelitów błogosławieństwem. Pogląd na świat, obecny w tych pismach, koncentruje się nie na rytuale świątynnym, ale jest także określony przez koncepcję porządku, który obejmuje kosmos, świątynię i społeczność ludzką.

Wizja porządku leżąca u podstawy dzieła kapłańskiego ma charakter koncentryczny. W centrum znajduje się sanktuarium, miejsce zamieszkania JHWH, będące źródłem świętości i błogosławieństwa. Wewnątrz sanktuarium świętość była ustopniowana: od Świętego Świętych (albo Miejsca Najświętszego), gdzie obecność

Boża pojawiała się nad arką, przez Miejsce Święte do dziedzińca i w ogóle obozu. Granice obozu dzieliły przestrzeń na dwie zasadnicze sfery – przestrzeń znajdującą się pod wpływem działania świętości promieniującej ze Świętego Świętych i przestrzeń pozostającą poza granicami obozu. Sam fakt, że dzieło kapłańskie wyobrażało sobie Izrael jako obóz wojskowy rozbity wokół przybytku, zakłada bardzo ścisły związek między świętością przybytku i świętością ludu. Z tego też powodu każdy rodzaj nieczystości (np. mający związek z trądem lub kozłem ofiarnym) wyrzucano poza obóz.

Każdemu przestrzennemu stopniowi odpowiadała grupa ludzi: arcykapłan, kapłani, lewici, Izraelici. Charakterystyczne dla Prawa Świętości (ale nie wyłącznie dla niego) jest przeświadczenie, że ziemię Izraela należy uważać za świętą (Lb 35,33-34; por. Kpł 18,24-30). Dlatego ostrzega się lud przed skalaniem ziemi rozlewem krwi i wykroczeniami seksualnymi.

Interpretacja patrystyczna

Patrystyczna interpretacja Biblii uciekała się dość często do metod typologicznych i alegorycznych, aby zapobiec zgorszeniu, jakim dla niektórych chrześcijan mogłyby stać się niektóre fragmenty biblijne. To podyktowane względami duszpasterskimi i pedagogicznymi uciekanie się do alegorii w celu wyjaśniania niektórych zasadniczych zagadnień Prawa Mojżeszowego dotyczących ofiar i kultu zauważa się przede wszystkim u głównych przedstawicieli tradycji aleksandryjskiej.

Spośród wczesnych pism chrześcijańskich najbardziej antyżydowski charakter ma tzw. *List Barnaby*. Intencją jego autora jest wykazanie, że Prawo Mojżeszowe było doskonałe w swoim pierwotnym założeniu, ale Izraelici, którzy byli jego pierwszymi interpretatorami, zrozumieli je opacznie, ponieważ interpretowali je dosłownie. Barnaba zatem przedstawia „lepsze zrozumienie" (tzn. właśnie alegoryczne wyjaśnienie) Prawa Mojżeszowego. Ta alegoryczna egzegeza wykazuje oczywistą zależność od Filona, ale Barnaba jest, być może, w swej interpretacji bardziej alegoryczny niż Filon; całkowicie odrzuca dosłowną interpretację.

Krytyka kultu, jaką przeprowadził Barnaba, nawiązuje do proroków i psalmistów (Iz 1,11-13; Jr 7,22-23; Ps 51,19). Barnaba jednak radykalizuje swoje stanowisko, krytykując nie tylko nadużycia prawa, ale także sam kult żydowski. Zdaniem Barnaby wszystkich starotestamentowych przepisów dotyczących ofiar, obrzezania i spożywania pokarmów nie można rozumieć dosłownie, ale w wyższym sensie duchowym. Materialne dary lub krwawe ofiary nie sprawiają Bogu przyjemności. Ofiarą, której pragnie Bóg, jest ofiarowanie Mu skruszonego serca. Boga nie raduje też forma postu przestrzegana przez Izraelitów. Postem, który lubi Bóg, jest powstrzymywanie się od niesprawiedliwości i pełnienie miłosiernych uczynków. Równie błędnie interpretowali Żydzi przepisy dotyczące szabatu. Prawdziwy szabat to dzień wieczności, „dzień ósmy", który chrześcijanie antycypują w obchodach niedzieli. Również zasad pozwalających odróżniać żywność czystą od nieczystej (por. Kpł 11; Pwt 14,3-21) nie należało rozumieć w sensie dosłownym. Są one duchową nauką o rozmaitych grzechach symbolizowanych przez nieczyste zwierzęta. Na przykład, świnię zalicza się do zwierząt nieczystych, ponieważ niektórzy ludzie, podobnie jak świnia, zapominają o ręce, która je karmi, gdy tylko najedzą się do syta. Orzeł, jastrząb, kania i kruk są zwierzętami nieczystymi, ponieważ symbolizują tych, którzy zdobywają swój codzienny chleb grabieżą, a nie zarabiają na niego uczciwą pracą i w pocie czoła (Barn. 10,4). W końcu Żydzi zgrzeszyli także wobec świątyni. Prawdziwe oddawanie czci Bogu nie jest związane ze świątynią jerozolimską, „albowiem, moi bracia, mieszkanie naszych serc jest świętą świątynią dla Pana" (Barn. 6,15).

Klemens Aleksandryjski idzie śladem Barnaby w całkowitym odrzuceniu dosłownej interpretacji przepisów ofiarnych, a Filona w pojmowaniu starotestamentowej ofiary jako symbolu postępowania duszy ku Bogu. Zgodnie z mocno zakorzenioną tradycją Klemens postrzega wspólnotę i poszczególnych wiernych jako prawdziwą świątynię Boga. Podobnie, prawdziwym ołtarzem jest zgromadzenie tych, którzy się modlą, i poszczególna dusza, z której wznosi się ku niebu kadzidło świętej modlitwy. Ten ścisły związek modlitwy, kadzidła i ołtarza (dobrze znany z ST i NT) charakteryzuje również ofiarne aspekty działania Jezusa jako arcykapłana: „Jeżeli zatem mówimy, że Pan, Najwyższy Kapłan, ofiarowuje Bogu kadzidło o słodkiej woni, wyobraźmy sobie, że jest to słodka woń kadzidła, ale pozwólcie nam zrozumieć, co mamy na myśli: że Pan składa mile widzianą ofiarę miłości, tej duchowej woni, na ołtarzu" (Paed. 2,8).

Ta dążność do uduchowienia pojęcia ofiary osiąga swój punkt kulminacyjny w pismach Orygenesa. Tak często wspominał on o ofierze, że nazywano go „wielkim teologiem ofiary". W *Homiliach do Księgi Kapłańskiej* i innych pismach Orygenes wyjaśnia znaczenie ofiary dla współczesnych mu chrześcijan na podstawie duchowej interpretacji Pisma Świętego. Przede wszystkim przyjmuje on założenie, że każda ofiara jest symbolem i figurą Chrystusa. Starotestamentowe obrzędy ofiarne krytykuje się również dlatego, że sprawowano je tylko w Jerozolimie. Ofiara Chrystusa jest doskonała, ponieważ jest składana także w niebie. Chrystus jest prawdziwym Barankiem paschalnym, którego krew jedna ludzi z Bogiem. W swoim doskonałym i jedynym ofiarowaniu siebie Ojcu jest On zarazem najwyższym kapłanem i ofiarą, cierpiącym Sługą Pańskim i ostatecznym antytypem ofiary Izaakowej. Chrześcijanie mają udział w ofierze Chrystusa przede wszystkim

dzięki męczeńskiej śmierci, chociaż za ofiarę Orygenes uważa także modlitwę, przebaczenie, rozdawanie jałmużny i wszystkie dobre uczynki. Ci, którzy prawdziwie rozumieją Prawo, składają ofiary duchowe, a nie materialne (por. komentarz do Listu do Hebrajczyków).

DRUGIE CZYTANIE

I. Prawa dotyczące ofiar: 1,1-7,38

Początek Księgi Kapłańskiej kontynuuje narrację Księgi Wyjścia, w której opis zawarcia przez Boga przymierza z Izraelem na górze Synaj poprzedzają liczne pouczenia dotyczące budowy przybytku (Wj 26-27) i konsekracja Aarona na kapłana (Wj 28-29). Następnie mówi się o zbudowaniu przybytku pod kierunkiem Mojżesza (Wj 35-40), który Bóg uznaje, objawiając tam swą Bożą obecność w obłoku chwały, za godne miejsce kultu (Wj 40,34-38).

Po tym historycznym opowiadaniu Księga Kapłańska (8-9) podaje informacje o wykonywaniu poleceń Bożych, dotyczących konsekracji Aarona i jego synów na kapłanów, oraz złożeniu Bogu ofiar na ołtarzu nowo wybudowanego przybytku. Zanim mogło rozpocząć się sprawowanie kultu, konieczne było ustalenie przepisów dotyczących różnego rodzaju ofiar, które miały być składane w tym nowym sanktuarium. Mojżesz, podobnie jak w innych przypadkach, odgrywa charakterystyczną dla siebie rolę pośrednika między Bogiem a ludem. Chociaż Pan prawie zawsze zwracał się do samego Mojżesza (w kilku przypadkach podaje się, że Bóg przekazuje swoje słowa Mojżeszowi i Aaronowi: 11,1; 13,1; 14,33; 15,1), Jego słowa były przeznaczone albo dla wszystkich Izraelitów, albo dla kapłanów.

Inne tradycje Pięcioksięgu zawierają wiele opowiadań o ofiarach składanych ze zwierząt, począwszy od Kaina i Abla (por. Rdz 4,3-4; 22, 13; 31,54; 46,1), ale historia kapłańska nie przekazuje żadnej relacji o złożeniu ofiary, dopóki na Synaju nie zostały określone środki, dzięki którym chwała Pańska może objawić się w Izraelu, a Izrael może stać się ludem Bożym.

Granice tego podręcznika o ofiarach wyraźnie wyznaczają wstęp (1,1) i zakończenie (7,37-38). Zapewne nieprzypadkowo podobne zakończenia pojawiają się siedem razy w pierwszej części Księgi Kapłańskiej (7,37-38; 11,46-47; 12,7b; 13,59; 14,32; 14,54-57; 15,32-33).

Kult ofiarny

Rozdziały 1-7 zawierają szczegółowy opis rozmaitych typów ofiar i określają okoliczności ich składania. Podają wskazówki dla tych, którzy przynoszą ofiary, a także dla kapłanów, którzy sprawują ofiarne obrzędy kultowe. Historia ofiary jako aktu kultu jest w biblijnym Izraelu bardzo zawikłana. O ofierze mówi się, począwszy od tekstów dotyczących początków dziejów ludzkości do tekstów opisujących czasy po wygnaniu. Historia pierwotna przedstawia ofiarę jako odpowiedź człowieka na błogosławieństwo Boże (ofiarowanie pierwocin trzody i pierwszych owoców, Rdz 4,3-4) i wybawienie (Rdz 8, 20-22). Przyjmuje się, że ofiara jest najbardziej rozpowszechnionym zjawiskiem religijnym, a nie czymś, co stanowi specyfikę stosunku Izraela do Boga.

Proponowano różne teorie wyjaśniające cel i znaczenie ofiar. Niektórzy interpretatorzy twierdzą, że ofiara jest darem dla bóstwa: człowiek składa mu cenną ofiarę, aby zapewnić sobie pomoc bóstwa i odwrócić jego gniew. Inni interpretatorzy traktują ofiary jako środki, za pomocą których poświęca się życie składanej ofiary, aby wzmocnić zarówno życie bóstwa, jak i ofiarodawcy. Jeszcze inni postrzegają ofiary jako środki uczestnictwa czy komunii, za pomocą których chce się przezwyciężyć przepaść oddzielającą Boga od człowieka. Przebłaganie czy pojednanie osiąga się dzięki ofierze; człowiek może żyć i się rozwijać, ponieważ to, co oddzielało go od komunii z Bogiem, zostało przezwyciężone.

W Księdze Kapłańskiej mamy do czynienia z bardzo szczegółowym systemem ofiar, mimo to nie sposób w niej znaleźć żadnej jednolitej i spójnej teorii ofiary. Należy nawet wątpić, czy w biblijnym języku hebrajskim znajduje się termin ściśle odpowiadający naszemu terminowi „ofiara". W większości przypadków termin „ofiara" oddaje hebrajskie słowo *zebah*, ale zwykle termin ten oznacza specjalną ofiarę, którą należy odróżnić od ofiary całopalnej (*'olah*).

W istocie rzeczy składanie ofiar jest aktem, który ma wiele aspektów, i dlatego musimy wystrzegać się prostych wyjaśnień. Można jednak powiedzieć, że podstawowym sensem składania ofiar jest przezwyciężenie dystansu oddzielającego Boga od ludzi, przeniesienie mocy Bożej na ludzi, przywrócenie wspólnocie integralności i pełni. Ofiary miały na celu zachęcenie czy zaproszenie Boga; słowo *minchah*, nabrało w późnym języku hebrajskim znaczenia „daru, prezentu". Ofiary były również posiłkami, w których brali udział Bóg i

ludzie; były to dary, które miały pozwolić wznieść się do niebios, aby uśmierzyć gniew Boży, i w połączeniu z ofiarami były odprawieniem pokuty (hebr. *koper*).

W Księdze Kapłańskiej ofiara (albo, ściślej, krwawa ofiara) łączy się zwykle z oczyszczeniem i uświęceniem. Ofiara może znieść skutki grzechu i ludzkiej słabości. Dlatego rytuał ofiarny osiągał co roku punkt kulminacyjny w Dniu Przebłagania, w którym każdy element przybytku mazano krwią, aby oczyścić go od nieczystości Izraelitów i uświęcić (16,19).

Podstawą tej koncepcji ofiary jest pojęcie substytucji. Ofiarę składano w zastępstwie życia pojedynczego człowieka lub życia członków wspólnoty w sytuacjach, w których Bóg mógł żądać życia winowajcy. Substytucja mogła odsunąć gniew Boży, a krew ofiarna, ponieważ była symbolem życia, odgrywała rolę specjalnego narzędzia (por. komentarz do Kpł 17,10-14). Bóg akceptuje krew ofiary zamiast krwi ludzkiej.

Rytuał składania ofiary

Rytuał ofiarny składał się z kilku etapów. Składający ofiarę zbliżali się do sanktuarium ze zwierzęciem, które miało być złożone w ofierze, kładli na nim ręce i rytualnie je zabijali. Następnie kapłan spełniał obrzęd krwi (pokropienie, wylanie, pomazanie) i spalał ofiarę na ołtarzu. Szczegółowe przepisy bardzo różniły się w ostatnim etapie w zależności od rodzaju ofiary, jaka była składana. Ofiara całopalna była całkowicie spalana na ołtarzu, natomiast rytuał ofiary biesiadnej obejmował spożycie przez ludzi świętego posiłku.

Wyraźnie była określona odrębna rola kapłana i ofiarodawcy. Składający ofiary byli włączeni w akt kultowy. Byli przeświadczeni, że przez tego rodzaju akty osiąga się coś bardzo istotnego, i świadomi, że złożenie ofiary wywiera znaczący wpływ na ich związek z Bogiem. W kulcie ofiarnym często wzmiankuje się o rytuale położenia rąk. Oczywistym znaczeniem tego symbolicznego gestu jest ustanowienie bliskiego związku między osobą składającą ofiarę a samą ofiarą. Znacznie trudniej jest dokładnie określić, o jaki rodzaj związku może chodzić. Ogólnie przyjmuje się, że przez położenie rąk na ofierze ofiarodawca poświadczał, że ofiara, mająca być przedstawiona Bogu, jest składana w jego imieniu i że korzyści z tego ofiarowania powinny przypaść temu, kto ją składa. Interpretację tę potwierdza fakt, że o geście tym nie wzmiankuje się przy składaniu ofiar z ptaków i zboża (por. 1,14-17; 2,1-16; 5,7-13). Ofiary te były małe; ofiarodawca mógł je przynieść w rękach i proste ich przedstawienie było wystarczające, by było wiadomo, że należą do ofiarodawcy. Położenie rąk może również wskazywać, że zwierzę zastępuje ofiarodawcę. Ofiara była składana w zastępstwie dawcy, który, składając ofiarę, samego siebie ofiarował Bogu. W tym ofiarnym kontekście nie można powiedzieć, że w ten sposób były przenoszone grzechy na ofiarę w celach ekspiacyjnych. Prawdą jest, że w ceremonii wypędzania na pustkowie kozła ofiarnego (Kpł 16,21) grzechy ludzi przenoszono na kozła za pomocą tego samego gestu, ale właśnie dlatego, że kozioł został w ten sposób obciążony grzechami ludzi, był traktowany jak zwierzę skalane i niegodne złożenia go w ofierze.

Gest położenia rąk był stosowany jeszcze w innych sytuacjach. Na przykład przez położenie rąk osoba posiadająca władzę mogła nadać urząd lub przekazać władzę innym osobom, tak jak Mojżesz położył ręce na Jozuego, wyznaczając go na przywódcę narodu izraelskiego (Lb 27,18-23; Pwt 34,9; Lb 8,10; por. też Kpł 24,10-16). Istnieją dwa rodzaje ofiar: dobrowolne (rozdz. 1-3) oraz nakazane w celu zmazania grzechów i win (rozdz. 4-5). Znaczenie tych odmiennych typów jest ciągle żywo dyskutowane, m.in. dlatego, że wszystkie te ofiary mają wiele wspólnego i być może w dużej mierze pokrywają się ich znaczenia i funkcje.

1,1-17: Ofiara całopalna

Księga Kapłańska od pierwszego do ostatniego wersetu jest przedstawiana jako pouczenie, jakiego Pan udzielił Mojżeszowi w zakresie rodzajów ofiar i okoliczności ich składania. Pan przemawia z Namiotu Spotkania (hebr. *'oleh mo'ed*) – nazwa nadana przenośnemu namiotowi, w którym znajdowała się arka i inne przedmioty kultowe. W innych tekstach kapłańskich tę budowlę nazywa się *miszkan* – terminem, który również znaczy „namiot". Sanktuarium to, pojmowane jako ziemskie miejsce zamieszkania Boga, służy dwom głównym funkcjom: było świętym miejscem, w którym Bóg przekazywał swoje słowo, oraz miejscem kultowym, na którym oddawano cześć Bogu, składając Mu ofiary.

Wszystko, co składano w tym miejscu w ofierze, określano paradygmatyczną nazwą *qorban*. To hebrajskie słowo oznacza to, co zostało przyniesione w pobliże Boga przez złożenie na ołtarzu, i występuje tylko w P i Ez 20,28; 40,43. Jest to ogólny termin obejmujący wszystkie ofiary, które mogli składać Izraelici (ofiary całopalne, ofiary biesiadne – w literaturze polskiej określane też mianem „ofiar zapokojnych" bądź „pojednania"; ofiary przebłagalne – w literaturze polskiej nazywane też „ofiarami za grzech" bądź „zagrzesznymi"; ofiary zadośćuczynienia); stosuje się go również w odniesieniu do niektórych darów dla sanktuarium, takich jak zwierzęta pociągowe i wozy (Lb 7,3) albo zdobycze wojenne (Lb 31,50).

Pierwszą kategorią ofiar, wspomnianą w tej części Księgi Kapłańskiej, jest ofiara całopalna. Była to najbardziej powszechna i zwyczajna ofiara. Wzmiankuje się o niej w całej Biblii, odgrywała ona główną rolę w kulcie publicznym (por. Lb 28-29), zwłaszcza w rytach oczyszczenia (Kpł 12,6.8; 14,19.22; 15,15.30; 16,24). Była regularnie składana w świątyni jerozolimskiej każdego ranka i wieczora, a także przy wielkich okazjach, takich jak zawarcie przymierza na górze Synaj (Wj 24,3-8) albo wejście do Ziemi Obiecanej (Pwt 27,6). Ofiarę całopalną określa się w języku hebrajskim słowem *'olah*, które prawdopodobnie znaczy „wznoszący się" albo „to, co się wznosi", sugerując, że ofiarę tę całkowicie zamieniano w dym.

Charakterystyczną cechą tej ofiary jest całkowite spalenie daru; nic z ofiary oprócz skóry, nie powraca do ofiarodawcy, a kapłanowi nie przypadało w udziale nic z jej mięsa. Dlatego Septuaginta (LXX) tłumaczy to słowo przez „holokauston" (greckie określenie znaczące „całkowicie spalone"). Ponadto termin *'olah* czasami zastępowano słowem *kalil*, które znaczy „całkowita" ofiara (1 Sm 7,9; Pwt 33,10). Por. zwłaszcza Ps 51,18, gdzie *'olah* jest użyte obok *kalil*.

Kapłan podejmował swoje czynności rytualne dopiero wówczas, gdy ofiara nie dotknęła ołtarza, ponieważ ofiarodawca podcinał gardło ofiary w pewnej odległości od ołtarza. Kiedy w ofierze składano ptaka, rytuał był modyfikowany: ofiarodawca nie kładł na nim rąk ani nie podcinał mu gardła, natomiast cały rytuał ofiarny sprawował na ołtarzu kapłan. Według Kpł 5,7 i 12,8 zwykle biedni składali w ofierze ptaki (synogarlice albo młode gołębie) zamiast hodowlanych zwierząt, które mogli ofiarować tylko bogaci. Z tego samego powodu owce i kozły były powszechniej ofiarowywane niż bydło.

W Księdze Kapłańskiej ofierze całopalnej przypisuje się pewną funkcję ekspiacyjną: „jako przebłaganie za niego" (w. 4). Zazwyczaj wyrażenie *le-kapper 'al* znaczy „sprawować rytuały ekspiacyjne nad, wobec czy w odniesieniu do" poszczególnej osoby czy grupy ludzi albo jakiegoś przedmiotu (np. ołtarza). Ta przebłagalna wartość ofiary całopalnej jest również wzmiankowana w Kpł 14,20; 16,24, a jeszcze bardziej wyraźnie w tekstach nie należących do Prawa. Hiob składał każdego tygodnia ofiarę całopalną za każde swe dziecko, siedmiu synów i trzy córki, ponieważ mówił do siebie: „Może moi synowie zgrzeszyli" (Hi 1,5; por. też 42,8; Rdz 8,21). Teksty te świadczą, że jedną z funkcji ofiary całopalnej było zapobieganie niezadowoleniu Boga z powodu ludzkiego grzechu i tym samym karze Bożej. Inne teksty jednak sugerują, że celem składania ofiar było nie tylko przebłaganie Boga.

Starożytność ofiar całopalnych jest dobrze udokumentowana (Rdz 8,20; 22,2.7.8.13; Sdz 6,26; 13,16; 1 Sm 7,9; 13,12). Był to dar, który składano z intencją osiągnięcia wielu celów, i mógł być pierwotnie jedyną ofiarą oprócz *szelamim*, której celem było zapewnienie pożywienia. Kiedy jednak powstała świątynia, okazało się konieczne wprowadzenie specjalnych ofiar, aby można było oczyścić święty dom i jego święte przedmioty, gdyby zostały skalane czy zbezczeszczone. W ten sposób zapewne należy tłumaczyć genezę ofiary przebłagalnej i zadośćuczynienia. Te dwie ofiary, raz wprowadzone do systemu ofiarnego, stały się ofiarami ekspiacyjnymi *par excellence*.

2,1-16: Ofiary pokarmowe

Większość ofiar wiąże się z rytualnym ubojem zwierząt i z zastosowaniem w określony sposób ich krwi. Zasadniczym wyjątkiem były ofiary pokarmowe, przygotowywane ze zbóż i składane niekiedy osobno (Lb 5,15), ale na ogół towarzyszyły ofiarom krwawym (Kpł 23, 13; Lb 15,1-12). Wraz z ofiarą całopalną i ofiarą biesiadną stanowiły „woń miłą dla Pana" (Kpł 1, 9.17; 2,2.9.12; 3,5.16).

Czysta mąka lub placki z przaśnej mąki zmieszanej z oliwą były głównymi składnikami ofiary pokarmowej. Należało do nich dodać soli i szczyptę kadzidła, ale nie wolno było składać w ofierze niczego kwaszonego ani miodu (w. 11; por. Wj 23,18; 34,25). Kapłan brał pełną garść mąki zmieszanej z oliwą i kadzidłem i spalał na ołtarzu. Cała reszta ofiary pokarmowej należała do „Aarona i jego synów" (tzn. do kapłanów) i była nazywana „najświętszą częścią" (tzn. nie wolno jej było wynieść z sanktuarium i mogła być spożywana tylko przez kapłanów).

Małą część z tych ofiar spalaną na ołtarzu określano słowem *'azkarah*, terminem technicznym obecnym w pismach kapłańskich (Kpł 2,2.9.16; 5,12; 24,7; Lb 5,26), wywodzącym się ze słowa *zakar* („pamiętać"). Dokładne znaczenie tego słowa nie jest pewne. Tradycyjnie tłumaczy się je jako „pamiątka" lub „cząstka na pamiątkę", ale można też przez nie rozumieć „znak" lub „pamiątkę czegoś" czy „zastaw" lub „rękojmia". Zgodnie z pierwszym znaczeniem ofiara „przypomina" Bogu o osobie, która ją złożyła, a znaczenie „znak" czy „zastaw" sugeruje, że cała ofiara faktycznie należała do Boga, ale Bóg zadowala się, jeżeli dostaje tylko część z niej, a reszta przypada kapłanom Aarona jako dodatkowy dochód z racji stanowiska czy zwyczajowego prawa.

Specjalny nacisk został położony w w. 13 na symboliczną wartość soli przymierza Bożego (por. Ez 43,24; 47,11). Sól zapewnia trwałość i chroni przed zepsuciem. W starożytności była *par excellence* środkiem konserwującym i stała się symbolem wierności. Wiadomo, że Grecy i Arabowie spożywali sól, kiedy zawierali przymierza, a pewne metaforyczne nawiązanie do jej właściwości konserwujących staje się widoczne w

odniesieniu do uczniów Jezusa wyrażenia „sól ziemi” (Mt 5,13). W ST sól w dwóch przypadkach ma związek z przymierzem: Lb 18,19; 2 Krn 13,5, gdzie „przymierze soli” wiąże dwie strony w nieodwołalne przymierze. Dodając soli do ofiary, przypominano wiernym, że pozostają w związku przymierza ze swoim Bogiem.

Należy zwrócić uwagę na zakaz składania w ofierze pokarmowej czegoś kwaszonego albo miodu. Kojarzenie tych produktów z fermentacją i gniciem jest najbardziej wiarygodnym powodem tego zakazu (por. 1 Kor 5,7-8: „Wyrzućcie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, jako że przaśni jesteście. Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha. Tak przeto odprawiajmy święto nasze, nie przy użyciu starego kwasu, kwasu złości i przewrotności, lecz – przaśnego chleba czystości i prawdy”). Niektórzy komentatorzy sądzą, że zakaz składania w ofierze miodu jest reakcją na powszechne używanie miodu w kulcie pogańskim. Prawa kapłańskie, zakazując składania w ofierze miodu na ołtarzu, być może miały na uwadze eliminowanie praktyk pogańskich z izraelskiego kultu ofiarnego.

3,1-17: Ofiary biesiadne

Ofiarę biesiadną (hebr. *zebach szelamim*) czasami nazywa się *szelamim*, a więc terminem, który można łączyć z tematem słownym, od którego pochodzi słowo hebrajskie *szalom* („pokój”, „dobrobyt”). To znaczenie pokoju, zawarte w słowie *szelamim,* sugeruje, że ofiary te składano dla utrzymania albo przywrócenia dobrych stosunków z Bogiem. Po rytualnym zabiciu ofiary przez ofiarodawcę krew i tłuszcz przynoszono do ołtarza – krew, aby go pokropić nią dookoła, a tłuszcz, aby został strawiony przez ogień, ponieważ należały one wyłącznie do Boga. Niektóre części ofiary przypadały kapłanom, a resztę zwierzęcia ofiarnego spożywał ofiarodawca ze swoją rodziną i gośćmi (por. Kpł 7,15; 19,6-8). Najbardziej szczegółowy opis tej ofiary znajduje się, oprócz prawodawstwa kapłańskiego, w 1 Sm 9,12.14.19.22-25.

Zebach szelamim nazywa się czasami „ofiarą wspólnoty” albo „ofiarą uczestnictwa”, co wskazuje na pewne aspekty jej natury, gdyż obejmowała ona święty posiłek (por. 1 Kor 10,18: „Czyż nie są w jedności z ołtarzem ci, którzy spożywają z ofiar na ołtarzu złożonych?”). Można postawić pytanie, czy ofiary te pojmowano jako ofiary, w których uczestniczył Bóg w tym sensie, że sądzono, iż dzieli się z ofiarodawcami posiłkiem. Wydaje się prawdopodobne, że kiedyś była żywa taka idea, a fakt, że ofiary pokarmowe towarzyszyły ofierze ze zwierząt, nadaje jej pewną wiarygodność, ale nie ma żadnego dowodu, że była ona głoszona w historycznym okresie egzystencji Izraela. Izraelici, jak żaden inny naród, zdawali sobie sprawę, że Bóg nie spożywa fizycznie pokarmów (por. Pwt 12,7, gdzie mówi się, że Izraelici spożywają *zebach szelamim* „wobec Pana”, a nie „z Panem”).

Złożenie ofiary biesiadnej było sposobnością do wspólnego radowania się z możliwości spożycia posiłku przed Panem. Jest prawdopodobne, że uroczystości i rodzinne pielgrzymki do sanktuarium były okazjami do świętowania. W 1 Sm 1,3-5 podaje się jako rzecz oczywistą, że Elkana dał po części składanej ofiary swoim bliskim. W czasie ofiary, złożonej dla uczczenia zawartego przymierza, Mojżesz, Aaron, Nadab, Abihu i siedemdziesięciu starszych Izraela oglądali, jak specjalnie się zaznacza, Boga, jedli i pili, i ten uroczysty wspólny posiłek w sposób bardzo naturalny łączy się z *zebach szelamim*, wzmiankowaną w tym tekście (Wj 24,4-11). Ten związek zauważa się także w królewskich przygotowaniach do świąt, połączonych ze składaniem ofiar; tak było za czasów czy to króla Dawida (2 Sm 6,17-19), czy to króla Salomona (1 Krl 3,15; 8,62-65), czy to króla Ezechiasza (2 Krn 30,22). Pojęcie ofiary, które wiąże się z posiłkiem wiernych, jest poświadczone w opowiadaniach o patriarchach i Mojżeszu. Jakub formalizuje na tej podstawie swoją umowę z Labanem (Rdz 31, 51-54), a Jetro złożył ofiary biesiadne, aby uczcić zarówno wielkość Pana, jak i obecność Aarona i starszych (Wj 18,9-12).

Istniały trzy rodzaje ofiary biesiadnej: ofiara dziękczynna, ofiara ślubowania i ofiara dobrowolna (Kpł 22,17-29; por. Kpł 7,11). Ofiara dziękczynna była wyrazem wdzięczności Bogu za otrzymane łaski (Ps 107 wymienia cztery okazje, kiedy rzeczą właściwą byłoby złożenie ofiary dziękczynnej: szczęśliwe przejście przez pustynię, uwolnienie z więzienia, powrót do zdrowia po poważnej chorobie oraz przeżycie burzy na morzu); ofiarę ślubowania składano jako wypełnienie złożonego ślubu (por. 2 Sm 15,7-8); ofiara dobrowolna nie wymagała żadnej szczególnej okazji, ponieważ była spontanicznym wyrazem pobożności ofiarodawcy.

4,1-5,13: Ofiara przebłagalna

Jest to czwarty rodzaj ofiary omawiany w Księdze Kapłańskiej. Najważniejszą cechą tego rytuału jest pokropienie krwią przed ołtarzem lub przed zasłoną Miejsca Świętego. W tekście tym przewiduje się różny rytuał nie ze względu na materię złożonej ofiary (jak w Kpł 1-3), lecz ze względu na osobę, która go sprawuje: arcykapłana (4,3-12), całą społeczność (4,13-21), naczelnika rodu (hebr. *nasi'*, 4,22-26) lub ze względu na ludzi (4,27-35). Rytuał zmienia się w zależności od miejsca, jakie w hierarchii społecznej zajmuje osoba składająca tę

ofiarę. Rytuał, związany z tą ofiarą, podkreśla szczególną rolę, jaką w starożytnym Izraelu odgrywał arcykapłan: z racji miejsca, jakie zajmował w społeczności, reprezentował on bowiem naród, a jego grzech, jak sądzono, kalał cały lud (4,3).

Ten rodzaj ofiary określano hebrajskim słowem *chatta't*, zwykle tłumaczonym jako „ofiara za grzech". Tłumaczenie to wydaje się oczywiste, ponieważ *chatta't* oznacza po prostu grzech i jego konsekwencje (por. Lb 32,23). Trudność tego tłumaczenia polega na tym, że z jednej strony ofiary tej wymaga się również w przypadkach, w których nie zakłada się żadnego grzechu (jak w 12,6), a z drugiej strony tłumaczenie to nie odpowiada ściśle określonej funkcji tej ofiary, ponieważ inne ofiary również mają związek z grzechem i są przebłaganiem za grzech.

Głównym elementem tego rodzaju ofiary jest oczyszczenie. Ma ono na celu uporanie się z problemem powstałym wskutek grzechu ludzkiego – ze skażeniem i zbezczeszczeniem. Grzech nie tylko wywołuje gniew Boga i pozbawia Boga tego, co Mu jest należne, lecz także czyni nieczystą świątynię, a święty Bóg nie może przebywać pośród nieczystości. Ofiara przebłagalna zatem oczyszcza miejsce kultu, tak żeby Bóg mógł przebywać wśród ludu. Właściwym środkiem służącym do oczyszczenia była krew zwierzęca.

5,14-19: Ofiara zadośćuczynienia

Ten rodzaj ofiary zamyka wykaz ofiar w Kpł 1-5. Hebrajskie określenie tej ofiary, *'aszam*, znaczy „rekompensata, ekwiwalent". Należało ją złożyć w przypadku popełnienia dwóch głównych rodzajów przewinień: wykroczenie przeciwko „rzeczom poświęconym" i wykroczenie przeciwko świętemu imieniu Boga przez publiczne składanie fałszywych przysiąg. Nie mówi się dokładnie, na czym polega nieumyślne wykroczenie przeciwko „rzeczom poświęconym Panu". Być może niewypełnienie złożonego ślubu albo niewywiązanie się z należnej dziesięciny były przewinieniami domagającymi się ofiary zadośćuczynienia. Winny tych wykroczeń musiał zwrócić kapłanom to, czego zostali przez nieuwagę, nieświadomie, pozbawieni, dodając jedną piątą wartości, oraz przynieść baranka bez skazy, aby go złożyć w ofierze na ołtarzu. Ten rodzaj ofiary składano również w innych przypadkach, a mianowicie wówczas, kiedy spowodowano jakąś szkodę, wskutek której ktoś ucierpiał. Składający ofiarę musiał wynagrodzić krzywdę, jakiej doznała dana osoba, i przyznać się do grzechu przed Bogiem, przynosząc baranka na ofiarę.

Podobnie jak w przypadku innych ofiar, wiele dyskutowano na temat funkcji i celu ofiar zadośćuczynienia w kulcie Izraelitów. Liczni komentatorzy traktują ofiarę zadośćuczynienia jako rodzaj ofiary za grzech, i na odwrót. Bliższe badanie jednak dowodzi, że te dwie ofiary były zupełnie odmienne. Różnica polegała nie tylko na wyborze zwierząt ofiarnych, ale i na okolicznościach, w jakich je składano. Co więcej, ofiarę za grzech należało złożyć za nieświadome przewinienia, natomiast ofiara zadośćuczynienia była przewidziana jako rekompensata za takie przewinienia, wskutek których wyrządzono komuś krzywdę i narażono go na straty, pozwalające się w większości przypadków oszacować. Główną ideą, leżącą u podstaw ofiary zadośćuczynienia, wydaje się naprawienie straty.

Mimo pewnych niejasności tkwiących w izraelskim systemie ofiarnym, faktem jest, że przedstawia on różne analogie, pozwalające opisać konsekwencje grzechu i sposób, w jaki można im zaradzić. Jeżeli ofiara za grzech miała oczyścić i usunąć grzeszną barierę, stojącą na drodze do relacji opartych na zawartym przymierzu, to ofiara zadośćuczynienia ukazuje, że zadośćuczynienie, czyli rekompensata, jest nieodzowna, abyśmy stali się ponownie prawi, naprawiając zło, które wyrządziliśmy. Grzech ma wymiar teologiczny i społeczny. Wywiera wpływ na nasze związki wertykalne z Bogiem i związki horyzontalne, tzn. z naszym sąsiadem. Ofiara zadośćuczynienia prowadzi do pojednania dzięki naprawieniu krzywd, jakie wyrządziliśmy innym.

6,1-7,38: Przepisy dla kapłanów

Materiał, zawarty w tych rozdziałach, jest przeznaczony dla kapłanów, którzy sprawowali rytuał ofiarny. Głównym tematem jest spożywanie mięsa ze złożonych ofiar. W większości przypadków tylko kapłani mogli spożywać z ofiar, ale świeccy mogli brać udział w ofierze biesiadnej. Pod wieloma względami te zasady sprawowania kultu pokrywają się i w pewnej mierze powielają materiały zawarte w rozdz. 1-5. Główną troską w 6,5-6 jest podtrzymywanie ognia na ołtarzu całopalenia, który nigdy nie powinien wygasnąć. Sekcję tę zamyka krótkie streszczenie najważniejszych omawianych tematów (7,37-38).

ST podkreśla, że „lepsze jest posłuszeństwo od ofiary" (1 Sm 15,22), ale nigdy odwrotnie. A zatem ofiara nigdy nie mogła zastąpić przestrzegania woli Bożej w codziennym życiu. Wyraźne zinstytucjonalizowanie ofiary każe jednak postawić pytanie, czy ofiara jako akt kultowy w ogóle odpowiada woli Bożej. Pytanie to znajduje jasny wyraz w Ps 51,15-17, gdzie się zapewnia, że prawdziwą ofiarą, która sprawia przyjemność Bogu, jest wysławianie sprawiedliwości Bożej i skruszone serce; Ps 50,7-15, po niezwykle dokładnej krytyce ofiar ze

zwierząt, oświadcza, że Bóg żąda nie ofiar, ale dziękczynienia i modlitwy. Stanowisko to zostało zapoczątkowane przez krytykę proroków, zwróconą przeciwko ofiarnym praktykom ich czasów. Daleko idącą zmianę w pojmowaniu ofiary dostrzega się również w nazwaniu śmierci cierpiącego Sługi Pańskiego ofiarą przebłagalną („ofiarą za grzechy", Iz 53,10).

II. Wprowadzenie Aarona i jego synów w czynności kapłańskie: 8,1-10,20

8,1-10,24: Konsekracja kapłanów i pierwsze ofiary Aarona

W rozdz. 8 i 9 szczegółowo opisuje się religijną ceremonię związaną z ustanowieniem formalnego kultu w starożytnym Izraelu. W przeciwieństwie do innych sekcji tej księgi nie mają one charakteru prawnego, lecz są opisem specyficznych czynności rytualnych; opisują wypełnienie poleceń zawartych w Wj 29,1-37 i treściowo również pokrywają się z ostatnimi rozdziałami Księgi Wyjścia. Ceremonii konsekracji kapłanów przewodniczył Mojżesz, który znalazł, jak się przyjmuje, dostatecznie bliski dostęp do Boga, że mógł ustanowić instytucję kapłaństwa. W ten sposób Mojżesz kontynuuje swoją rolę pośrednika między Bogiem i Izraelitami. Powtarzająca się formuła „tak jak nakazał Pan Mojżeszowi" (8,9.13.17.21.29; 9,10) wiąże izraelskie formy kultu z nakazem Bożym, a nie ze zwyczajami czy konwencją.

W tradycji kapłańskiej niezmiernie istotne jest rozróżnienie między większością Izraelitów i nielicznymi wybranymi, których Bóg wyznaczył na kapłanów. Historia kapłaństwa izraelsko-żydowskiego jest jednak niejasna i niepewna. Na początku ST mówi się o domowym kapłaństwie patriarchów; w końcowej fazie jego rozwoju o dziedzicznym kapłaństwie powygnaniowym. Do głównych obowiązków kapłanów należało składanie ofiar, odprawianie obrzędów oczyszczenia i obrzędów błogosławieństwa (por. Lb 6,22-27). O innych obowiązkach, obwieszczaniu wyroczni i nauczaniu Tory, wyraźnie wzmiankuje się w starszych tekstach (por. Pwt 33,7; Sdz 18,5; 1 Sm 14,41; 28,6; Oz 4,6), ale nie w Piśmie Kapłańskim.

W ceremonii konsekracji kapłanów Aaron i jego synowie zostali wzięci spośród wspólnoty, aby wyświęcić ich na kapłanów (por. Hbr 5,1). Następnie przez siedem dni nie wolno im było opuszczać wejścia do Namiotu Spotkania (8,33-36). Ponieważ Bóg promieniuje świętością na wszystko, co znajduje się blisko Niego, ta symboliczna czynność tym samym podkreślała oddzielenie kapłanów od reszty ludzi i potwierdzała ich święty stan. Ósmego dnia zostali znowu wprowadzeni do wspólnoty.

Obmycia rytualne (8,6) są powszechnym elementem rytuału religijnego. Użycie wody w rytuale religijnym służy, oprócz celów higienicznych, również symbolicznemu oczyszczeniu. Ceremonia konsekracji, związana z obmyciem, przywdzianiem szat i namaszczeniem, udzielała kapłanom wyższego stopnia świętości, niż mieli inni Izraelici. Fakt, że Aaron był inaczej traktowany niż jego synowie, dowodzi, że przyznawano mu jeszcze wyższy stopień świętości.

Większa część rozdz. 8 jest poświęcona opisowi dwóch odmiennych, ale związanych ze sobą obrzędów: 1) poświęcenia ołtarza i przybytku oraz Aarona, najwyższego kapłana (w. 6-12), i wprowadzenia Aarona i jego synów w czynności kapłańskie, czemu towarzyszyło wiele rytuałów ofiarnych i oczyszczających obrzędów sprawowanych przez siedem dni (w. 13-36). Trwający siedem dni obrzęd wprowadzenia w czynności kapłańskie (Kpł 8,33) odpowiada siedmiu dniom stworzenia i odpoczynku Boga (Rdz 1,1-2,3). Kult, który według poglądu kapłańskiego jest celem stworzenia, może zatem zacząć się ósmego dnia. Tego dnia (9,1) Aaron i jego synowie zostają przywróceni społeczności w ich nowej roli, tzn. roli kapłanów, i składają dalsze ofiary. Pisząc, że ogień wyszedł „od Pana i strawił ofiarę całopalną razem z częściami tłustymi na ołtarzu" (Kpł 9,24; por. 1 Krl 18,36-38), autor podkreśla, że wprowadzenie Aarona i jego synów w czynności kapłańskie zostało zaaprobowane przez Boga: Bóg akceptuje Aarona i jego synów jako przedstawicieli wspólnoty kultowej.

Arcykapłana przedstawia się jako piastuna wysokiego urzędu. Nosił on specjalne szaty, odmienne od tych, które nosili zwyczajni kapłani, i jako jedyny został namaszczony „oliwą namaszczenia", tą samą, której użyto do poświęcenia przybytku, ołtarza i świętych naczyń. W danym czasie tylko jeden arcykapłan mógł pełnić tę funkcję, a nowo wyznaczony kapłan do tego urzędu mógł go objąć po specjalnym obrzędzie poświęcenia. Spośród wszystkich kapłanów tylko jemu było wolno wejść do Miejsca Najświętszego (por. 16,1-22), i to tylko w jednym dniu w roku, w Dniu Przebłagania. W Wj 28 i 39 opisano osiem szat arcykapłana, a tutaj jedynie się je wymienia.

Tiara (hebr. *misnepet*) oraz diadem (*nezer*), jako elementy stroju Aarona, były symbolami władzy królewskiej, nadawanej najwyższym kapłanom w czasach pomonarchicznych. Efod (8,7) stanowił również część świętego stroju Aarona. Biblia hebrajska wymienia trzy (lub cztery) rodzaje efodów. W czasach starożytnych był to lniany efod ('*epod bad*), dolna część stroju wykonana z białego lnu, którą nosił, aby zakryć genitalia (por. 1 Sm 2,18; 2 Sm 6,14. 20). Drugi rodzaj efodu to efod, który nosił z sobą Abiatar, kiedy uszedł z masakry w Nob (1 Sm 23,6). Prawdopodobnie była to haftowana szata używana w czasie rzucania świętych losów,

ponieważ Abiatar przynosił efod, ilekroć Dawid szukał rady Boga (por. 1 Sm 23,9). Trzecim rodzajem efodu jest efod arcykapłana wspomniany w tej księdze, a opisany w Wj 28,6-14; 39,2-7.

10,1-20: Sąd nad Nadabem i Abihu

W Księdze Kapłańskiej są jedyne dwa fragmenty, które opowiadają o wydarzeniach, a nie przytaczają słów Boga. Pierwszy z nich koncentruje się na grzechu synów Aarona, Nadaba i Abihu, który popełnili już po wyświęceniu ich na kapłanów. Drugi ustęp narracyjny mówi o pewnym człowieku, który zbluźnił przeciwko Imieniu Bożemu, przeklinając je (24,10-16).

To krótkie opowiadanie (10,1-7) ma charakter dydaktyczny. Całe opowiadanie w 8,1-9,24 pozwala oczekiwać, że słudzy Boży będą ochoczo i ściśle przestrzegać Prawa, natomiast z tego dowiadujemy się, że już pierwszego dnia arcykapłańskiej posługi Aarona jego dwaj najstarsi synowie zginęli za złamanie Prawa Bożego. W ten sposób Księga Kapłańska zwraca uwagę zarówno na Bożą moc uświęcania, jak i niebezpieczeństwo, którym grozi moralne przekroczenie Prawa i nieczystość rytualna, mająca związek z ludzkim postępowaniem. Przypadek Nadaba i Abihu jest dobrym przykładem prawa podanego w formie narracji. Tradycja kapłańska (P) zazwyczaj posługuje się apodyktycznymi, kazuistycznymi i innymi formami prawnymi, ale zawiera również wiele przykładów prawa podanego w formie narracji, np. historii o buncie Koracha (Lb 16,1-35), przeniesieniu kapłaństwa na Eleazara (Lb 25,1-8) czy ukaraniu bluźniercy (Kpł 24,10-16). Ten sposób nauczania pozwala w sposób łatwy odwoływać się do przykazań Bożych i sprawia, że zasady postępowania nabierają konkretności i stają się łatwo zrozumiałe.

Nadab i Abihu byli najważniejszymi postaciami po Mojżeszu i Aaronie, przewyższając nawet siedemdziesięciu starszych (por. Wj 24,1,9-11). Na naturę ich grzechu wskazuje wyrażenie hebrajskie '*esz zarah* („obcy", tzn. „inny, niż był im nakazany" ogień). Może to znaczyć tylko tyle, że zamiast wziąć węgle do kadzielnicy z ołtarza (por. 16,12; Lb 17,11), nabrali ich skądinąd, z jakiegoś ognia „pospolitego (świeckiego)" albo „spoza (sanktuarium)" (por. 16,1 LXX; Lb 3,4; 26,61).

Według niektórych interpretatorów to opowiadanie jest unieważnieniem wszystkich ofiar z kadzidła, składanych poza sanktuarium, a zwłaszcza na dachach prywatnych domów (Jr 32,29; por. So 1,5). Jeżeli węgle trzeba było wziąć z ołtarza, to nie było możliwe palenie kadzidła poza sanktuarium. Archeologia wydaje się potwierdzać tę interpretację, ponieważ odkryto wiele małych kadzielnic w trakcie wykopalisk prowadzonych na obszarze całego Izraela, a niektóre z nich, datowane głównie na czas między VI i IV w. przed Chr., znaleziono w prywatnych domach.

III. Nieczystość i jej traktowanie

11,1-41: Zwierzęta czyste i nieczyste

Po opisie ustanowienia i wprowadzenia systemu ofiarnego mówi się zaraz w następnym rozdziale o zwierzętach czystych i nieczystych. Przepisy te (podobnie jak przepisy zawarte w rozdz. 12-15) następują po tradycji o ustanowieniu kapłaństwa (Kpł 8-10), ponieważ jednym z zadań kapłanów było rozróżnianie „między tym, co (...) nieczyste, a tym, co czyste" (10,10). Rozdział 11 Księgi Kapłańskiej stanowi w Torze jeden z dwóch głównych zbiorów przepisów prawnych dotyczących pokarmów, drugi znajduje się w Pwt 14,3-21.

Zwierzęta czyste i nieczyste dzielą się na cztery kategorie, obierając za kryterium podziału sposób, w jaki się poruszają: zwierzęta lądowe (w. 2-8); stworzenia, które żyją w wodach (w. 9-12); stworzenia latające (w. 13-23); zwierzęta pełzające po ziemi (w. 29-31.41-44). Chociaż ptaki i owady mające skrzydła omawia się w oddzielnych paragrafach, to jednak słowo hebrajskie znaczące „ptak" odnosi się do ptaków i owadów. Z definicjami przeplatają się wskazówki mówiące o tym, jak zwierzęta nieczyste czynią nieczystymi ludzi albo przedmioty i w jaki sposób można przywrócić im czystość rytualną (w. 24-s28.32-40). Po kilku ogólnych napomnieniach całą zawartość tego rozdziału streszczają w. 46-47: „To jest prawo dotyczące zwierząt, ptaków i wszelkich istot żyjących, które poruszają się w wodzie, i wszelkich stworzeń pełzających po ziemi, abyście rozróżniali między tym, co nieczyste, a tym, co czyste, między zwierzętami jadalnymi a tymi, których jeść nie wolno".

W Kpł 11 kluczowym słowem jest *tame'*, przymiotnik znaczący „nieczysty" albo „zanieczyszczony". Zaliczając pewne żyjące stworzenia do kategorii zwierząt, których nie wolno spożywać, Tora uznaje przestrzeganie praw dotyczących pokarmów za niezbędne do osiągnięcia świętości, ale tekst nie mówi, dlaczego należy unikać niektórych zwierząt, a innych nie, co doprowadziło do sprzecznych interpretacji zarówno w starożytności, jak i współcześnie. Co więcej, w wielu przypadkach nie wiemy, o które zwierzęta faktycznie

chodzi. Pewien specjalista w tej materii sądzi, że tylko do czterdziestu procent prób identyfikacji wzmiankowanych zwierząt można mieć zaufanie.

Jakie było racjonalne uzasadnienie tych wszystkich przepisów dotyczących pokarmów? Najtrudniejsze do podania jest wyjaśnienie, które obejmowało wszystkie zwierzęta wymienione w owych kategoriach. Przedstawiono wiele różnych interpretacji, które w nikłym jednak stopniu są zgodne. Nawet w starożytności twierdzono, że zasady podziału zwierząt na czyste i nieczyste miały charakter arbitralny, podane były przez Boga po prostu w celu nauczenia Żydów dyscypliny i wyróżnienia ich spośród innych narodów (por. *Sipra' Qeduszim* 11,22). Bóg zezwalając Izraelitom spożywać tylko zwierzęta czyste, przypominał im, że zostali wezwani, aby stali się narodem świętym. Trzeba nauczyć się posłuszeństwa wobec Boga nawet wtedy, gdy nie jest podane żadne racjonalne uzasadnienie (por. Kpł 20,24-26: „Ja jestem Pan, Bóg wasz, który oddzieliłem was od innych narodów (...). Nie będziecie plugawić siebie samych przez zwierzęta i ptaki ani przez wszystko, co się roi po ziemi, przez wszystko, co oddzieliłem od was jako nieczyste. Będziecie dla Mnie święci"). Taki punkt widzenia znajduje uznanie również wśród współczesnych uczonych.

List Arysteasza (III-II w. przed Chr.) próbował wyjaśnić, że zwierzęta czyste i nieczyste są symbolem ludzkiego postępowania: nie wolno ich było spożywać, aby nauczyć się wartości moralnych. A zatem nie powinno się postępować jak „brudna świnia", ale naśladować jagnię, które jest czyste i podległe pasterzowi. Takie alegoryczne interpretacje są bardzo dawne, pojawiają się również w *Liście Barnaby*, w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesa i innych Ojców Kościoła.

Bardziej współcześnie owe przepisy dotyczące pokarmów tłumaczy się zwykle względami higieny: jedząc wieprzowinę, można łatwo zarazić się włośnicą; nie należy spożywać skorupiaków, ponieważ szybko się psują w gorącym klimacie. To praktyczne współczesne wyjaśnienie nie jest jednak prawdopodobnie wyjaśnieniem, które uznaliby za własne starożytni Semici, i w rzeczy samej – w wielu przypadkach nie dostrzega się żadnego związku z ludzkim zdrowiem.

Niektórzy komentatorzy sugerują, że Izraelici nie mieli spożywać nieczystych zwierząt, ponieważ były one związane z kultem różnych bóstw jako zwierzęta ofiarne albo jako zwierzęta, przez które manifestowała się moc bóstwa. Wieprzowinę spożywano w kulcie kananejskim, a Izajasz mówi, że „wieprzowe mięso i płazy, i myszy" zjadano podczas tajemnych obrzędów (Iz 66,17). Chociaż niektóre nieczyste zwierzęta niewątpliwie miały zastosowanie w obrzędach kultowych ludów sąsiadujących z Izraelem, nie sposób wykazać, że były używane w nich wszystkie zwierzęta uznane w Izraelu za nieczyste.

Jedna z głównych prób wyjaśnienia znaczenia biblijnego podziału zwierząt na czyste i nieczyste wywodzi się z antropologii społecznej. Zgodnie z tym podejściem zwierzęta nieczyste uznawano za „nienormalne" z tego czy innego względu. Pewne zwierzęta traktowano jak nieczyste, ponieważ nie odpowiadały one głównym kategoriom izraelskiej systematyki zwierząt, a zatem uchodziły, według światopoglądu starożytnego Izraela, za nienormalne. Na przykład zwierząt pełzających (w. 41-45) nie wolno było jeść, ponieważ ich pełzające ruchy wydają się zaprzeczać porządkowi, a porządek był częścią Bożego dzieła stworzenia (por. nasz komentarz do Kpł 18, 22). Podejście to jest o najbardziej rozległe i sensowne z różnych punktów widzenia. Nie dowodzi to jednak istnienia jakiejś jednej zasady, która leżałaby u podstaw różnych zakazów. Kryterium to zmienia się nieco w przypadku każdej z rozpatrywanych kategorii.

Bez względu na to, jaki był pierwotny powód (lub powody) tego rodzaju zakazów, tkwi on w czasach sprzed kodyfikacji pism kapłańskich. Przepisy dotyczące czystości albo nieczystości mogły formułować się przez wiele stuleci i pełnić różne funkcje w społeczeństwie w różnych czasach. W każdym razie przepisy dotyczące pokarmów odgrywały główną rolę w samorozumieniu judaizmu na przestrzeni całej jego historii. Odróżnianie mięsa czystego od nieczystego jest częścią jego tożsamości narodowej i religijnej. Chociaż Żydzi dawali wyraz swojej wierności Bogu w przestrzeganiu wszystkich praw, to jednak właśnie rozróżnianie tego, co czyste, i tego, co nieczyste, wraz z obrzezaniem i szabatem, umożliwiało im w sposób najbardziej widoczny podkreślać swoją tożsamość wobec sąsiadów i przeciwstawiać się asymilacji.

12,1-8: Nieczystość mająca związek z porodem

W starożytnym Izraelu płodność była znakiem życzliwości Bożej, a bezpłodność uważano za hańbę (Rdz 16,1-6; 1 Sm 1,1-18); urodzenie dziecka było radosnym wydarzeniem (Jr 20,15), a liczna rodzina dowodziła wielkiego błogosławieństwa Boga (Kpł 26,9; Pwt 28,11; Ps 127,3-5; Ps 128,3-4). Rozmnażanie się jest istotnym warunkiem przetrwania rodzaju ludzkiego. Nakaz rozmnażania się został podany w Rdz 1,28 i powtórzony Noemu po potopie (Rdz 9,1). Dziwne zatem wydaje się traktowanie matki po porodzie za „nieczystą" i wymaganie złożenia przez nią ofiary przebłagalnej lub oczyszczenia. Tekst biblijny stwierdza, że zrodzenie dziecka uniemożliwia matce na jakiś czas uczestniczenie w kulcie, ale nie podaje się, jak zwykle w Księdze Kapłańskiej, żadnego racjonalnego uzasadnienia tego nakazu. Prawdopodobnie tym, co czyniło matkę nieczystą,

nie był sam poród, ale upływ krwi, który ma z nim związek. Istotnie, w prawie tym trzy razy wspomina się o jej krwi lub upływie krwi (w. 4.5.7). Nieczystość ta jest oczywiście stanem rytualnym, a nie moralnym.

Tego rodzaju ograniczenia były znane nie tylko w Izraelu. W starożytnych społeczeństwach kobiety na ogół były oddzielane w czasie porodu od wspólnoty. Proces prokreacji był otoczony tajemnicą, a poród napawał lękiem.

Na zakończenie okresu wykluczenia z uczestnictwa w kulcie matka była zobowiązana złożyć dwie ofiary: całopalną i przebłagalną. Rozdział ten zamykają postanowienia co do tego rodzaju ofiar w przypadku ludzi ubogich. Obrzędy te są też wspomniane w Łk 2,22-24.

13,1-59: Choroby powodujące nieczystość

Nieczystość w przypadku lewitów może mieć charakter biologiczny, wspólny wszystkim ludziom, albo może być rezultatem specyficznych moralnych lub rytualnych wykroczeń, których może dopuścić się każdy. Pierwszy rodzaj nieczystości (wraz z określonymi chorobami skórnymi i pewnymi wyciekami) jest zjawiskiem naturalnym dla człowieka. Te oraz inne formy nieczystości wydają się łączyć w taki czy inny sposób ze śmiercią.

Inne formy nieczystości występują wtedy, gdy ludzie swoim działaniem naruszają jakąś granicę wyznaczoną przez Boga. Ludzie, którzy z pełną świadomością ignorują przykazania Boże, stają się źródłem nieczystości i czynią nieczystym wszystko, czego dotkną. Ich czyny oddalają ich od Boga i wciągają ich w sferę podległą śmierci.

W rozdziałach tych słowo hebrajskie *sara'at* jest terminem ogólnym, który obejmuje różne choroby skórne, a także plamy pojawiające się na tkaninach oraz budynkach. W języku polskim nie ma wyrazu, który obejmowałby wszystkie te tak różne stany. Pod wpływem przekładu greckiego (*lepra*) tłumaczy się je tradycyjnie jako „trąd", ale jest to oczywiście tłumaczenie nieodpowiednie w przypadku różnych pleśni pojawiających się na tkaninach i domach. Wydaje się prawdopodobne, że wspomniany termin hebrajski oznacza choroby związane z łuszczeniem się skóry, takie jak egzema, łuszczyca i inne, bardziej dotkliwe i groźne infekcje.

Jeżeli kapłan stwierdził, że choroba skórna jest poważna i powodująca nieczystość, „trędowaty" powinien nosić rozerwane szaty, mieć w nieładzie włosy, zasłonić brodę i wołać: „Nieczysty, nieczysty!", ostrzegając ludzi, aby go nie dotykali, ponieważ mogliby się sami skalać. Ponadto, „trędowaty" powinien przebywać w odosobnieniu poza obozem (13,45-46). „Trędowaci" jako osoby stale nieczyste muszą pozostawać poza świętym obozem Izraela, w którym obecny jest Bóg.

W Kpł 13,47-59 traktuje się również o zarazach, które niszczą tkaniny i wyprawione skóry. Chodzi o różnego rodzaju pleśnie czy grzyby, które w klimacie tropikalnym lub subtropikalnym pojawiają się na noszonych i długo niepranych ubraniach. Mogą wystąpić na wszystkich rodzajach ubrań – lnianych, wełnianych czy skórzanych. Postępowanie w tych przypadkach jest podobne jak w stosunku do ludzi „trędowatych": odosobnienie na siedem, a w razie potrzeby na następnych siedem dni. Jeśli mimo to pleśń czy grzyb rozszerzy się w tym czasie, ubranie albo dotknięty nimi przedmiot należy spalić.

14,1-57: Oczyszczenie z chorób

Rozdział ten jest ściśle związany z poprzednim. Dzieli się na dwie części: pierwsza traktuje o rytualnym oczyszczeniu osób, których skóra została oczyszczona (w. 1-32), a drugi o postępowaniu z *sara'at* domów.

Kapłani nie leczyli chorych. Do ich obowiązków należało postawienie diagnozy, czy jakaś osoba stała się znowu czysta, i odprawienie rytualnego oczyszczenia po jej wyleczeniu. Rytuały te zostały nazwane przez antropologów „rytuałami przyłączenia", tzn. obrzędami, w których człowieka znajdującego się w anormalnym stanie przywraca się ponownie normalnemu społeczeństwu. Do zwykłych elementów tych obrzędów należą ablucje i ofiary. Przepisy odnoszące się do poważnych chorób skórnych kończy fragment dotyczący skażonych domów. Podobnie jak ubrania, budynki mogła również dotknąć zaraza pleśni czy proces gnilny.

15,1-33: Nieczyste wycieki

W rozdziale tym się opisuje postępowanie wymagane w przypadku wycieków z organów płciowych u mężczyzn czy kobiet. Większość przepisów odnosi się do wycieków, które są spowodowane chorobą lub infekcją i których nie należy mylić z normalną menstruacją lub wyciekiem nasienia. Tego rodzaju wycieki u mężczyzn są wydzieliną ropy lub podobnej substancji, która wypływa z prącia. Opisany tu anormalny wyciek z

pochwy jest upływem krwi występującym poza menstruacją. Rozdział 15 zawiera również przepisy mówiące o normalnym wytrysku nasienia czy zwykłej menstruacji. Wszystkie omawiane nieczystości rozszerzają się na wszystko (ludzi i przedmioty), co w jakikolwiek sposób zetknęło się z osobami, które mają zarówno normalne, jak i anormalne wycieki z ciała.

16,1-34: Dzień Przebłagania (Jom Hak-kippurim)

Wszystkie ofiary osiągają raz do roku swój punkt kulminacyjny w Dniu Przebłagania, w którym każdy element przybytku kropiono albo mazano krwią, aby oczyścić go „od nieczystości Izraelitów" i poświęcić (16,19). Celem obrzędu przeniesienia grzechów na kozła ofiarnego i wypędzenia go na pustynię było oczyszczenie wspólnoty z grzechów, które powodowały nieczystość sanktuarium. Momentem, który podczas tego obrzędu wywierał największe wrażenie, było wypędzanie kozła ofiarnego na pustynię. Symbolika tej czynności rytualnej, którą wyjaśnia się w w. 21-22 jest przejrzysta: wszystkie ludzkie grzechy i wykroczenia zostają przeniesione na kozła, którego wypędzano na pustynię, aby uwolnił od nich ludzi i świątynię.

Rzucano losy o dwa kozły, jednego „dla Pana", drugiego „dla Azazela". Drugiego kozła wypędzano „dla Azazela na pustynię" (w. 10,26). Wszystko wskazuje, że Azazel jest imieniem demona. Świadczy o tym, po pierwsze, paralelizm między wyrażeniami: „dla Pana" i „dla Azazela" (w. 8). Ponieważ pierwsze wyrażenie odnosi się do JHWH, przeto drugie powinno się również odnosić do żywego stworzenia. Po drugie, kozła wypędzano na pustynię, która jest miejscem zamieszkiwania demonów. Po trzecie, w literaturze pobiblijnej Azazel pojawia się jako uskrzydlona istota demoniczna (por. HenEt 8,1; 9,6; 10,4-8; 13,1).

Demonicznej natury Azazela należy poszukiwać przede wszystkim w obrębie literatury kapłańskiej. Znamienne, że ten zbiór pism niewiele mówi o demonach. Ogólne pomijanie milczeniem kwestii demonów w teologii kapłańskiej nasuwa przypuszczenie, że niewiele pozostawia ona miejsca aktywności demonicznej. A zatem Azazela należy wprawdzie uważać za demona, ale zapewne mało aktywnego, nie odgrywającego żadnej roli w rytuale poza wskazaniem miejsca, gdzie „wysyła się" ludzkie grzechy. Innymi słowy, kozioł nie stanowi ofiary przebłagalnej dla Azazela, lecz jest tylko środkiem służącym do przeniesienia grzechów. Azazel, do którego wypędzano kozła ofiarnego, nie był najwidoczniej żadną aktywną istotą. Był po prostu rytualnym „dzierżawcą miejsca".

Wydaje się w pewnym sensie oczywiste, że demony zamieszkują miejsca bezludne (por. Iz 34,11-15). Dlaczego zatem kozła wypędzano na pustynię? Dlatego, żeby usunąć go z obszaru zamieszkanego i żeby jako nosiciel zaraźliwej nieczystości nie mógł nikomu wyrządzić żadnej krzywdy. Wskazuje na to znaczenie słowa *midbar* („pustynia", „odludzie"). *Midbar* to ziemia jałowa, na której rośnie niewiele roślin poza trawą do wypasu (Jl 2,22; Jr 9,10; 23,10; Jl 1,10; Ps 65,13; 78,52; Hi 24,5; 1 Krn 5,9). Żyły zaś na niej, a także na innych podobnych miejscach, różne dzikie zwierzęta: sowy, szakale, strusie, węże, lisy. Najważniejszy jest jednak fakt, że *midbar* nie jest zamieszkany przez ludzi. W Jr 17,6 nazywa się takie miejsce „ziemią słoną i bezludną", a w Hi 38,26 „pustynią zupełnie bezludną". Wypędzenie zatem kozła na pustynię oznaczało wygnanie go na miejsce, gdzie nieczystość nie mogła zagrozić ludzkiej populacji.

Rozdział 16 zawiera również nakaz użycia w niezwykły sposób krwi ofiarnej w obrzędzie oczyszczenia sanktuarium. Głównym celem tych przebłagalnych obrzędów było oczyszczenie sanktuarium z zanieczyszczeń spowodowanych przez nieczystych uczestników kultu (16,16.19), ponieważ nieczyste albo skalane sanktuarium mogłoby skłonić Boga do zrezygnowania ze swojej obecności we wspólnocie Izraelitów (por. Ez 10,1-22; 11,22-25). W Dniu Przebłagania nie odprawiano nad ludem żadnego rytuału oczyszczenia (tak jak czyniono to w innych przypadkach), natomiast sądzono, że oczyszczenie świątyni rozciąga się także na lud.

Rytuał w Dniu Przebłagania był złożony. Nawet arcykapłanowi nie wolno było wchodzić do najbardziej wewnętrznej części przybytku (Świętego Świętych, gdzie przechowywano arkę), natomiast w Dniu Przebłagania musiał, zachowując odpowiednie środki ostrożności, wejść do Świętego Świętych, aby pokropić krwią ofiary *kapporet*, tzn. złotą płytę, która przykrywała Arkę Przymierza (por. Wj 25,17-22). Ponieważ wejście do Świętego Świętych wiązało się z niebezpieczeństwem, arcykapłan, chcąc zabezpieczyć się przed gniewem Boga, musiał przygotować kadzielnicę pełną rozżarzonych węgli wziętych z ołtarza całopalenia, stojącego na zewnętrznym dziedzińcu, i położyć na nie wonne kadzidło. Być może dym kadzidła miał stworzyć zasłonę, która nie pozwoliłaby arcykapłanowi oglądać obecności Bożej (Lb 17,11; por. Ps 141,2). Przez większą część tego obrzędu arcykapłan musiał również nosić specjalne szaty; nie swój właściwy strój arcykapłański, opisany w Wj 28, ale strój prosty, mniej ozdobny.

W późniejszym judaizmie, po zburzeniu drugiej świątyni jerozolimskiej, znaczenie Jom Kippur się zmieniło. Oczyszczenie sanktuarium zostało zastąpione przez przebłaganie za grzechy ludu. To przesunięcie akcentu sugeruje już w. 30: „Bo tego dnia będzie za was dokonywane przebłaganie, aby oczyścić was od wszystkich grzechów. Przed Panem będziecie oczyszczeni".

IV. Wskazówki dotyczące praktycznej świętości: 17,1-26,46

Tę czwartą część Księgi Kapłańskiej nazywa się zazwyczaj „Prawem Świętości", ponieważ zapewnia ona o świętości Boga i żąda również świętości od Izraela (19,2; 20,26). Niektórzy interpretatorzy utrzymują, że cała ta sekcja stanowiła kiedyś oddzielny zbiór praw, wcześniejszy niż reszta tej księgi. Natomiast inni uczeni twierdzą, że prawa te wykazują zbyt małą spójność wewnętrzną, aby sugerować, że stanowią całkowicie odrębny dokument, i nie sposób dopatrzeć się w nich żadnego dowodu, który by wskazywał, iż należały one do jakiejś innej jednostki literackiej niż Księga Kapłańska i zbiór pism kapłańskich, którego jest ona częścią. Co ważniejsze, prawa te dotyczą każdego aspektu życia ludzkiego i są bardzo pouczającym dokumentem, zajmującym się bliskim związkiem między wymogami kultu i świętości a żądaniem sprawiedliwości społecznej. Świętość, której wymaga Prawo Świętości, nie jest jedynie prywatną pobożnością czy gorliwym uczestnictwem w kulcie publicznym, ale sposobem życia, który obejmuje wszystkie aspekty osobistego, rodzinnego i społecznego zaangażowania.

17,1-16: Rytualny ubój zwierząt do spożycia

Podstawowa racja tego rozdziału jest podana w w. 8-9: poza przybytkiem nie można złożyć żadnej ofiary. Jeżeli Izraelici chcieli spożyć mięso, musieli przyprowadzić wybrane zwierzę przed wejście do Namiotu Spotkania, aby złożyć je w darze dla Pana. Prawo to oznaczało, że nie był dozwolony żaden świecki (nierytualny) ubój zwierząt. Poza tym prawo to obowiązywało tak samo cudzoziemców, którzy się osiedlili w Izraelu, jak rodowitych Izraelitów. Karą za nieprzestrzeganie tego prawa była śmierć (odcięcie od swego ludu). Werset 4 jest sformułowany jeszcze wyraźniej: winien krwi jest ten, kto rozlał krew. Gdzie indziej formuła *dam szapak* („rozlał krew") odnosi się do zabójstwa, zwykle umyślnego morderstwa. Oznacza to, że wykroczenie to jest traktowane równie poważnie jak zabójstwo.

Kontekstem tego centralnego postanowienia są specyficzne wyjaśnienia i zastosowania. Tekst w w. 3-4 można zinterpretować jako pozwolenie na ubój zwierzęcia na terenie obozu albo poza nim, z tym że ofiarę i jej krew należało przynieść do sanktuarium. Bardziej prawdopodobna wydaje się jednak interpretacja, że prawodawca wymagał, aby zwierzę zostało zabite przed wejściem do sanktuarium, by spuszczono jego krew i pokropiono nią ołtarz, a tłuszcz okrywający wnętrzności (por. Kpł 3,3-4) spalono na ołtarzu jako „miłą woń dla Pana" (3,5). Nazwanie ołtarza przybytku „ołtarzem Pana" (w. 6) wynika z przeświadczenia, że jest tylko jeden prawowity ołtarz, na którym może być czczony Bóg Izraela.

Prawo deuteronomiczne nie uznaje żadnych lokalnych ołtarzy (por. Pwt 12), ale zezwala na świeckie uboje, ponieważ wymaganie od wszystkich Izraelitów, żeby udawali się do Jerozolimy za każdym razem, gdy zechcą spożyć mięso, byłoby żądaniem rzeczy niewykonalnej. Księga Kapłańska sprzeciwia się temu, twierdząc, że nawet ubój zwierząt na mięso musi być traktowany jako ofiara. Rozporządzenie to byłoby wykonalne, gdyby cały Izrael rozłożył się obozem dookoła sanktuarium, ale nie wtedy, gdy Izraelici rozproszyli się po całym kraju, a ołtarz w świątyni jerozolimskiej uznano za jedyny prawowity.

Satyry, czyli kozły-demony wspomniane w w. 7 (BT: „demony", zaznaczając w przypisie, że odpowiednie słowo hebrajskie należałoby tłumaczyć „kosmaci"), były, jak sądzono, demonami, które zamieszkiwały pustkowie i miały postać kozłów. Zabijanie dla nich zwierząt ofiarnych było jaskrawym naruszeniem pierwszego przykazania („Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie!", „Nie będziesz miał bogów innych oprócz Mnie", Wj 20,3; por. Pwt 5,7).

Istnieje kilka miejsc w Torze, w których mówi się o zakazie spożywania krwi (Rdz 9,4; Kpł 3,17; 7,26-27; 19,26; Pwt 12,16.23-24). W Kpł 17,10-14 naruszenie tego zakazu pociąga za sobą karę „wyłączenia" ze wspólnoty Izraela. Myśl, że krew, płyn, mogłaby być „spożywana", a nie pita, staje się zrozumiała przy zastrzeżeniu, że spożywa się ją w trakcie jedzenia mięsa. Rzeczywiście, wszędzie tam, gdzie występuje wyrażenie *'akal dam* („jeść krew"), zawsze wynika z kontekstu, że nie chodzi o picie samej krwi, ale spożywanie jej w czasie jedzenia mięsa. U podstaw tych wyobrażeń leży założenie, że w krwi znajduje się siła życia. Istotnie, żywe stworzenia nie mogą żyć bez krwi, a kiedy człowiek lub zwierzę krwawi, staje się coraz słabszy, a w końcu umiera (uchodzi z niego życie). Krew zatem może być symbolem życia.

Na zakończenie kwestii dotyczącej spożywania mięsa rozdział ten podaje kilka przepisów odnoszących się do zwierzyny łownej oraz postanowienie dotyczące spożywania zwierząt padłych lub rozszarpanych. Zakaz spożywania krwi odnosi się w tym przypadku tylko do upolowanej zwierzyny.

Zakaz spożywania krwi stanowi biblijną podstawę późniejszych przepisów judaistycznych dotyczących rytualnego uboju i przygotowywania mięsa. Mięso można lokalnie spożywać, pod warunkiem, że krew zostanie z niego należycie usunięta (por. Pwt 12,20-25). Natomiast chrześcijaństwo nie przywiązywało wagi do

rytualnego uboju, a zakaz spożywania krwi obowiązywał bardzo krótko (por. Dz 15,28-29), a potem przez kilka wieków był powszechnie ignorowany.

18,1-30: Podstawowe zasady życia seksualnego

W rozdz. 18 szczegółowo omawia się zakazane związki między krewnymi w obrębie starożytnych rodów izraelskich. Rozdział ten zarazem jest w Torze najbardziej systematycznym i kompletnym zbiorem, traktującym o kazirodztwie i innych zakazanych związkach seksualnych. Rozdziały 18 i 20 wzajemnie się uzupełniają: pierwszy formułuje zakazy, a drugi ustanawia kary za ich naruszanie. W całym Prawie Świętości rozdziały te zawierają najobszerniejsze teksty napomnień. Fragmenty Kpł 18,1-5.24-30 i 20,22-24a są wariantami tego samego tematu: Izraelici nie powinni naśladować postępowania Egiptu i Kanaanu. Jeżeli splugawią ziemię takimi samymi nagannymi praktykami, doświadczą takiego samego losu jak ich przodkowie.

Pierwsza część praw (18,6-18) wymienia dwanaście stopni pokrewieństwa, w obrębie których są zabronione stosunki seksualne. Kluczowe wyrażenie „odsłonić nagość" znaczy „mieć stosunek seksualny". Zakazy te odnoszą się do dorosłego mężczyzny i obowiązują przede wszystkim w odniesieniu do najbliższej rodziny, czyli jego matki. Inne zakazy opierają się na zasadzie pokrewieństwa, czyli rodzinnej więzi (w. 12-14 np. obejmują ciotki na mocy pokrewieństwa lub małżeństwa). Możemy przyjąć, że w tym przypadku prawo lewiratu (por. Pwt 25,5-10), chociaż nie jest ono wyraźnie sformułowane, było wyjątkiem.

Po dwunastu zakazach, dotyczących stosunków seksualnych w obrębie granic wyznaczonych więzami krwi, następuje zakaz odbywania stosunków seksualnych w czasie menstruacji (18,19), potępienie cudzołóstwa (18,20) oraz zakaz obcowania ze zwierzęciem, zarówno przez mężczyznę, jak i kobietę (18,23); za to ostatnie przestępstwo w Kpł 20,15-16 przewiduje się karę śmierci: człowiek powinien zostać ukarany śmiercią, a także należy zabić zwierzę, bo chociaż nieme stworzenie nie jest moralnie odpowiedzialne, zostało na zawsze skażone przez ten perwersyjny związek.

Moloch (w. 21) to imię lub epitet bóstwa, któremu składano w ofierze dzieci. Bogu temu poświęcano dzieci i spalano je w Tofet w Dolinie Synów Hinnoma, w pobliżu Jerozolimy. O składaniu w ofierze synów i córek Molochowi przez „przeprowadzenie ich przez ogień" wzmiankuje się tylko tutaj oraz w Kpł 20,2-5; 2 Krl 23,10; Jr 32,35. O zwyczaju tym, bez wymieniania Molocha, wspomina się jednak bardzo często w innych miejscach (np. Pwt 12,31; 2 Krl 16,3; Jr 7,31; Ez 16,21).

Stosunki seksualne między mężczyznami są jednym z wielu aktów seksualnych, których zabrania Prawo Świętości (w. 22). Zakaz ten jest zgodny z postrzeganiem świata, które leży u podstaw historii kapłańskiej i prawodawstwa kapłańskiego. Jak zaznaczono we wstępie, Księga Kapłańska (podobnie jak cała tradycja kapłańska, do której ona należy) jest zdominowana przez koncepcję porządku, który obejmuje kosmos, świątynię i społeczność ludzką. Logika tego systemu ujawnia się w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 1,1-2-4a), które porządkuje, klasyfikuje i definiuje budowę świata, tak jak ją pojmował Izrael. Bóg mówi i chaos staje się porządkiem. Bóg oddziela światło od ciemności oraz ustala kalendarz z czasem przeznaczonym na pracę i na odpoczynek (nawet Bóg odpoczywa siódmego dnia). Sklepienie niebieskie (firmament) oddziela „jedne wody od drugich" (w. 6), a światła na sklepieniu oddzielają dzień od nocy (w. 14). Ptaki, ryby i bydło zostały stworzone w czystych swych formach i umieszczone we właściwych dla nich środowiskach (niebiosa, wody i ziemia), dostarczających im odpowiedniego pożywienia i umożliwiających im poruszanie się. W ten sposób została ustanowiona hierarchia stworzeń, nad którymi ma panować istota ludzka (Rdz 1,26-30).

Istota ludzka, stworzona na podobieństwo Boga, to mężczyzna i kobieta. Ponieważ odmienność płci pochodzi od Boga i jest częścią Bożego planu stworzenia, przeto aktywność seksualna jest również częścią dobrego świata Bożego. Obowiązkiem seksualnie różniących się partnerów jest bycie płodnym i rozmnażanie się, a spełnianiu tego obowiązku towarzyszy specjalne błogosławieństwo Boże.

W świetle tego światopoglądu kapłańskiego staje się oczywiste, że Księga Kapłańska przedstawia świat, w którym ludzie, miejsca, przedmioty, a nawet czas są właściwie uporządkowane. Świętość wymaga, aby ludzie dostosowywali się do kategorii, do której należą (tzn. wystrzegali się łączenia rzeczy należących do różnych kategorii), a zasada podziału i odmienności rozciągała się na najdrobniejsze szczegóły: żadnego mieszania zwierząt domowych, żadnego mieszania nasion, nawet odzież nie może być wykonana z różnych materiałów (19,19).

Zgodnie z tym dość prostym systemem czystości „obcować z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą", jest aktem seksualnym, który w sposób jawny wykracza „poza porządek". Wysiewanie nasion tam, gdzie nie mogą wzejść i wydać owocu, jest naruszeniem granic ustanowionych przez Boga. Świętość wymaga zachowania różnic między kategoriami stworzenia; dostosowania się przez jednostki do klas, do których należą, bez mieszania różnych kategorii rzeczy. W konsekwencji natura mężczyzny zostałaby bardzo wypaczona, gdyby potraktowano go jak kobietę.

19,1-37: Zasady współżycia z sąsiadami

Rozdział ten zawiera długą listę nakazów dotyczących moralnego i kultowego postępowania. Lista ta porusza tak wielką rozmaitość kwestii, że trudno doszukać się w niej jakiegoś logicznego porządku. Podany w nim materiał ściśle wiąże się z Dekalogiem i zbiorem pouczeń moralnych przekazanych w Księdze Przymierza (Wj 22,21-23,9). Przytacza się tu lub wzmiankuje wszystkie dziesięć przykazań, a niektóre z nich objaśnia lub rozwija w nowy sposób.

Mówiąc ogólnie, w. 1-8 odnoszą się do obowiązków religijnych, w. 9-18 obejmują upomnienia dotyczące obowiązków względem sąsiadów, a w. 19-36 (zaczynające się od: „Będziecie przestrzegać moich ustaw") traktują przede wszystkim, chociaż nie wyłącznie, o poganach i praktykach zabobonnych, których należy się wystrzegać (np. spożywanie krwi, czary, prostytucja, wróżby i wiara w obecność i moc złych duchów).

Nakaz, zawarty w w. 2: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!", wskazuje na ostateczną podstawę całego prawa Izraela. W Biblii nie ma rozdziału między teologią a obowiązkiem moralnym. Powyższy nakaz logicznie dowodzi, że moralność człowieka znajduje ostateczne uzasadnienie w świętości Boga. Być świętym oznacza żyć w sposób, który odzwierciedla moralną doskonałość Boga. Złodziejstwo, niesprawiedliwość, łgarstwo, fałszywe świadectwo, oszukiwanie na wadze i w miarach, nienawiść, mściwość sprzeciwiają się woli Bożej. Świętość zaczyna się w domu, od okazywania szacunku matce i ojcu, i obejmuje pewne obowiązki religijne, ale nie ogranicza się do osobistej pobożności. Ma ona wymiar społeczny, a oznak jej obecności należy się dopatrywać w całym życiu ludu.

Można zwrócić uwagę na w. 9-10, w których znajduje wyraz troska o biednych. Jak zaznaczono we wstępie do Księgi Kapłańskiej, wiersze te stanowią dobry przykład, jak należy interpretować prawo biblijne (a można by powiedzieć Biblię w ogóle) w danych okolicznościach. Nakaz ten sformułowany jako zasada głosząca, że nie należy zbierać kłosów do ostatniego źdźbła, lecz pozostawić część „dla ubogiego i dla przybysza". Jeżeli zinterpretujemy ten nakaz dosłownie, stanie się oczywiste, że nie można go zastosować do naszego współczesnego społeczeństwa, gdzie ubodzy mieszkają zazwyczaj w ośrodkach miejskich, z dala od pól uprawnych. Jednak cel tego nakazu jest jasny: powinniśmy wynaleźć najbardziej skuteczne sposoby pomocy ubogim naszych czasów. Podstawową zasadą tego nakazu jest wezwanie do charytatywnego współdziałania, a nie specyficzne zastosowanie go w kulturalnym środowisku starożytnego Izraela. Jubileuszowe prawa podane w Kpł 25 ponownie przekazują bardzo istotne wskazówki w kwestii bogactwa i ubóstwa.

Po zakazach („nie będziesz wydawać niesprawiedliwych wyroków"; „nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata"; „nie będziesz szukał pomsty") rozdział ten wydaje się osiągać punkt kulminacyjny w w. 18, który Jezus i Paweł przytaczali jako streszczenie wymagań: „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego" (Mt 22,39; Ga 5,14). Co znaczy „miłować swego bliźniego"? W pozostałej części rozdziału podaje się konkretne przykłady: nie wolno uciskać (wyzyskiwać) słabszego i zwlekać z wypłaceniem należnej zapłaty (w. 13), należy unikać szerzenia oszczerstw (w. 16), strzec się wzajemnej nieuczciwości (w. 11-12), szanować starszych (w. 32).

Zakaz wszelkiego łączenia, podany w w. 19 (łączenie dwóch gatunków zwierząt, obsiewanie pola dwoma rodzajami nasion lub wykonywanie ubrań z różnych materiałów), był związany z przestrzeganiem tego, co Izrael uznawał za Boży porządek życia. Ludzie nie powinni łączyć tego, co Bóg uczynił różnym (por. Rdz 1,1-2,4a).

Wielkie przykazanie miłości swego bliźniego zostało tak rozszerzone, aby objęło także przybyszów (w. 33-34). Izrael powinien być szczególnie wrażliwy na potrzeby przybyszów, którzy osiedlili się w Izraelu, „boście sami byli cudzoziemcami w ziemi egipskiej" (Pwt 10,19).

20,1-27: Przestępstwo karane śmiercią i inne ciężkie wykroczenia

Jak już powiedzieliśmy, rozdział ten przewiduje kary o stopniowanej surowości dla tych, którzy naruszają zasady podane w rozdz. 18. Niektóre zakazy, wyszczególnione w rozdz. 18, nie zostały uwzględnione w tym rozdziale, ale jest rzeczą oczywistą, że podlegały one sankcjom Boga.

21,1-22,33: Zasady przeznaczone dla kapłanów i o spożywaniu żertw

Poprzednie rozdziały traktowały o świętości zwyczajnych Izraelitów. Rozdziały 21-22 zajmują się świętością kapłanów, od których oczekuje się wyższego poziomu życia moralnego i kultowego. Rozdziały te dzielą się na sześć części, a każdą zamyka formuła „Ja jestem święty, Ja Pan, który was uświęcam" (21,8.15.23; 22,9.16.32; por. 20,8 [w BT formuła ta każdorazowo przyjmuje nieco inną formę]).

Nieprzypadkowo te dwa kolejne rozdziały wyszczególniają takie skazy, które dyskwalifikują kapłanów i zwierzęta przeznaczone na ofiarę. Każdy wykaz skaz dyskwalifikujących kapłanów i zwierzęta (21,18-20; 22,22-24) wymienia ich dwanaście, aby osiągnąć między nimi prawdopodobnie pewną równowagę. Wykazy wyszczególniają pięć takich samych skaz: ślepota, niekształtność, złamanie kości, wrzody, świerzb. Pozostałe skazy trudno z sobą porównywać, ponieważ na ogół są one trudne do identyfikowania.

Pod żadnym warunkiem nie wolno było ofiarować zwierząt wykastrowanych (22,24), a mężczyźni kastraci nie mogli pełnić funkcji kapłańskich. Podobnie jak fizyczna wada odsuwała kapłana od służby w przybytku, tak jakakolwiek skaza zwierzęcia wykluczała możliwość złożenia go w ofierze. Chociaż kapłan z powodu jakiejś wady nie mógł pełnić funkcji kapłańskich, to jednak wolno mu było spożywać z ofiar składanych jego Bogu, tzn. te części żertwy, które były zarezerwowane dla synów Aarona (21,22; por. 2,3.10; 6,10-11.22).

23,1-24,9: Święta religijne i przepisy dotyczące przybytku

Podobnie jak Księga Wyjścia, Księga Liczb i Księga Powtórzonego Prawa, tak Prawo Świętości wymienia święta narodowe, które należało obchodzić w ciągu roku. Kalendarz ten odpowiada innym tego rodzaju kalendarzom, ale podaje więcej szczegółów, dodaje kilka świąt i ustala dokładne daty ich obchodzenia.

Na początku rozdziału znajduje się krótka wzmianka o szabacie (23,3), który był cotygodniowym dniem świętym, a nie dorocznym świętem, wymagającym stawienia się w centralnym sanktuarium. W Pwt 5,12-15 mówi się o odpoczynku szabatowym jako wytchnieniu, natomiast późniejsze przepisy kapłańskie, dotyczące przestrzegania szabatu, kładą nacisk na świętość siódmego dnia tygodnia (por. Rdz 2,3). Szabat jest dniem świętym dla JHWH: jak ludzie i rzeczy mogli zostać poświęceni i wyłączeni ze świeckiego użytku, tak również pewien czas mógł zostać poświęcony Panu. Praca była elementem świeckim, który bezcześcił to, co święte. Szabat był dniem zgromadzenia religijnego, a publiczne ofiary składane w przybytku miały być liczniejsze w tym dniu uroczystego odpoczynku (por. Lb 28,9-10).

Paschę i Święto Przaśników (23,4-8) połączono i obchodzono jako pierwsze święto w roku. Liczenie miesięcy rozpoczynano od wiosny (początek roku przypadał na marzec lub kwiecień). Święto to jednoczy dwa pierwotnie różne obrzędy, które mogą wywodzić się z dwóch różnych sposobów życia – koczowniczego i osiadłego.

Czternastego dnia (pełnia księżyca) pierwszego miesiąca należało złożyć o zmierzchu ofiarę paschalną. Pierwotnie nie była to ofiara świątynna. Stanowiła ona zasadniczo ofiarę domową, chociaż w późniejszych czasach baranka zabijano w świątyni jerozolimskiej, a jego krwią nie zaznaczano odrzwi i nadproża domu, ale przekazywano do ołtarza.

Wielu uczonych dowodzi, że rytuał paschalny (zabijanie baranka i spryskiwanie jego krwią odrzwi) był pierwotnie corocznym obrzędem znanym ludom półkoczowniczym i odprawianym w czasie, gdy pasterze przenosili się z zimowych pastwisk na stepie na letnie pastwiska na ziemiach uprawnych. Obrzęd ten jako obrzęd pasterski nie był związany z żadnym świętym miejscem ani nie był sprawowany przez kapłanów na ołtarzu, lecz przez starszych rodu. Bez względu na pochodzenie tego obrzędu Paschę zaczęto łączyć z wyzwolicielskimi czynami Boga w czasie Wyjścia z Egiptu. Z tej racji opowiedzenie historii o wyzwoleniu, jakim było Wyjście, było tak samo ważne jak spełnienie samego rytuału. Następnego dnia zaczynało się Święto Przaśników (Niekwaszonych Chlebów) i trwało siedem dni (w. 6-8). Stary, kwaszony chleb trzeba było zniszczyć i przez cały tydzień jeść wyłącznie przaśny chleb.

Jezus nadaje kultowi pierwszego przymierza, a zwłaszcza Passze żydowskiej, całkowicie nową treść. Według Ewangelii Jana Jezus został ukrzyżowany w przeddzień Paschy (18,28; 19, 14.31) o tej samej godzinie, gdy na dziedzińcu świątynnym zabijano baranki na wieczerzę paschalną. Po śmierci Jezusa żołnierze nie połamali Mu nóg (19,33), a Ewangelista dostrzega w tym fakcie wypełnienie przepisu prawa rytualnego (Wj 12,46). Oznacza to, że Jezus jest „Barankiem Bożym, który gładzi grzechy świata", jak powiada Jan Chrzciciel na początku tej Ewangelii (J 1,29; por. 1 P 1,19; Ap 5,6). Natomiast Paweł odwołuje się do Święta Przaśników, kiedy zachęca do świętości: „Wyrzućcie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem (...). Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha. Tak przeto odprawiajmy święto nasze, nie przy użyciu starego kwasu, kwasu złości i przewrotności, lecz – przaśnego chleba czystości i prawdy" (1 Kor 5,7-8).

Pierwociny owoców i Święto Tygodni (Kpł 23,9-21) są związane ze zbiorem zbóż. Na początku żniw pierwszy zżęty snop zboża należało złożyć w ofierze w sanktuarium, a na końcu (pięćdziesiąt dni później) – dwa bochenki chleba z zebranego zboża. Zakończenie tego fragmentu (w. 22) jest parafrazą 19,9-10: Izraelici nie będą „wycinać doszczętnie do skraju pola" ani zbierać pokłosia; pozostawia się je dla ubogich i przybyszów. Nie bierze się tu pod uwagę odnośnych tekstów o winobraniu, ponieważ winogrona dojrzewają znacznie później.

Święto Tygodni przypadało na dzień po siódmym szabacie, a więc dzień zwany, gdy liczy się go łącznie, pięćdziesiątym dniem (tzn. włączając zarówno początkowy, jak i końcowy dzień). Z tej racji później dniowi

temu nadano grecką nazwę *pentekoste* („pięćdziesiąty dzień"), od którego pochodzi polska nazwa Pięćdziesiątnica. Według Dz 2,1 Duch Święty zstąpił na Kościół w Pięćdziesiątnicę (Święto Tygodni), pięćdziesiątego dnia po Wielkanocy.

Pierwszy dzień siódmego miesiąca (Tiszri) był dniem świętym, czczonym dęciem w róg (23,23-25). Nie wiadomo, jak obchodzono to święto (święto nowiu), poza tym, że nie wolno było w nim wykonywać żadnej pracy. W Lb 29, 1-5 wymienia się ofiary, które należało złożyć w tym świętym dniu.

Dziesiątego dnia siódmego miesiąca przypadał Dzień Przebłagania (*jom hakkippurim*). Według Kpł 23,26-32 dzień ten był czasem postu i zgromadzenia (tzn. narodowego zgromadzenia w celu sprawowania publicznego kultu w świątyni). Był to również czas odpoczynku od pracy i złożenia specjalnej ofiary. Nic więcej nie zostało powiedziane, ale wiadomo, że obrzęd związany z dwoma kozłami odprawiano właśnie tego dnia (por. Kpł 16).

Święto Namiotów czy Szałasów (*sukkot*) było ostatnim świętem w roku, obchodzonym po jesiennych żniwach od 15 do 22 Tiszri (23,33-36.39-43). W tym siódmym miesiącu (wrzesień – październik) kończy się pora sucha; zbiera się winogrona i oliwki, a rolnicy z utęsknieniem czekają na nadejście deszczy. Siódmy miesiąc zatem wyznacza koniec roku rolniczego i początek nowego. Pierwszy i ósmy dzień tego święta były dniami świętymi, w czasie których nie wolno było wykonywać żadnej pracy. W czasie tego radosnego świętowania ludzie mieli mieszkać przez tydzień w szałasach wykonanych z liści palmowych, gałęzi i witek wierzbowych. Według w. 43 święto to miało przypominać Izraelitom o wędrówce przez pustynię, kiedy musieli, po wyjściu z Egiptu, mieszkać w namiotach (Pwt 7,12-8,20). Bibliści jednak powątpiewają, czy szałasy te pierwotnie symbolizowały wędrówkę przez pustynię, w czasie której lud mieszkał w namiotach, a nie w szałasach. Dlatego zwracają oni uwagę na rolnicze pochodzenie tego święta, tzn. na powszechny zwyczaj rolników budowania tymczasowych schronień (szałasów) na polach, w których mogli nocować w czasie żniw i dzięki którym mogli najlepiej wykorzystać światło dzienne i pilnować plonów, dopóki wszystkiego nie zebrano. Później to rolnicze święto nabrało znaczenia historycznego i zostało przez Izraelitów włączone w ramy ich świętej historii.

Zniszczenie przez Rzymian świątyni uniemożliwiło obchodzenie różnych dorocznych świąt, tak jak nakazywało Prawo. Niemniej jednak naród izraelski obchodził je później w zmodyfikowanej formie. W przypadku Paschy akcent został przesunięty z rytuału ofiarnego na historyczną pamiątkę wyzwolenia z ucisku w czasach faraona. Pascha miała podtrzymywać nadzieję na wyzwolenie z ucisku dnia dzisiejszego. Święto Tygodni (Pięćdziesiątnica) zostało przekształcone w uroczystą pamiątkę otrzymania Tory na górze Synaj. Dzień Przebłagania, dzień pokuty i modlitwy w synagodze, uchodził zwykle za najświętszy dzień w roku.

24,1-9: Regularna służba w świątyni

Oprócz głównych obrzędów kultu izraelskiego, które odprawiano o określonych porach świątecznych (por. Kpł 23), kapłani sprawowali w sposób nieprzerwany pewne rytuały kultowe. Należała do nich m.in. troska o lampę, która miała palić się stale przed Panem. Przypominała ona o trwałej obecności Boga pośród Izraela. Innym rysem tego stałego kultu było umieszczanie dwunastu placków świeżo upieczonego chleba na stole przed Panem. Nazywa się je chlebami oblicza czy chlebami pokładnymi, czy chlebem świętym (Wj 25,30; 1 Sm 21, 5.7). Wydaje się prawdopodobne, że dwa stosy po sześć bochenków symbolizowały dwanaście pokoleń Izraela, a ich składanie w sanktuarium było znakiem wiecznego przymierza, które wiązało Izrael z Bogiem (w. 8).

24,10-23: Przypadek bluźnierstwa

Jest to drugi fragment Księgi Kapłańskiej, w którym nie przekazuje się słów Pana, lecz opowiada się o wydarzeniach. Jego głównym celem jest potwierdzenie, że prawa Izraela obowiązują zarówno przybyszów, którzy osiedlili się w Izraelu, jak i Izraelitów. Od przybyszów osiedlonych w Izraelu oczekiwano okazywania szacunku dla Imienia (substytutu świętego imienia JHWH). Niewłaściwego używania imienia Bożego zakazuje trzecie przykazanie (Wj 20,7); bluźnienia Bogu zabrania się w Wj 22,27. Bluźnierstwo, które w Izraelu było przestępstwem karanym śmiercią, wyszczególnia się w prawodawstwie kapłańskim prawdopodobnie z powodu jego kultowego charakteru.

Przypadek bluźnierstwa dostarczył okazji do sformułowania serii wypowiedzi moralnych i prawnych. Wersety 19-20 tworzą jeden z trzech ustępów w ST, stanowiących tzw. *lex talionis,* czyli „prawo odwetu" (oko za oko, ząb za ząb; por. Wj 21,23-25; Pwt 19,21). Chociaż ta fundamentalna zasada Bliskiego Wschodu i prawa biblijnego brzmi dziś barbarzyńsko, ale jej pierwotny cel był humanitarny; miała regulować branie odwetu za wyrządzone szkody i łagodzić krwawą zemstę: kara musi być proporcjonalna do wykroczenia. W Kazaniu na Górze Jezus wypowiada się na temat *lex talionis* (Mt 5,38-42) i zachęca uczniów, aby nie czynili z tej reguły prawnej maksymy, która miałaby kierować ludzkim postępowaniem.

25,1-55: Rok szabatowy i rok jubileuszowy

Prawodawstwo związane z rokiem jubileuszowym przedstawia najbardziej radykalny program ciągłej reformy społecznej, jaki znajdujemy w ST. Głównym celem tych praw jest zapobieżenie całkowitemu bankructwu dłużników. Ludzie, którzy zaciągnęli długi, a potem nie mogli ich zwrócić, mogli być zmuszeni sprzedać swoją ziemię, a nawet swoją osobistą wolność, stając się niewolnikami. Proces ten, gdyby go pozostawić poza wszelką kontrolą, mógłby prowadzić do poważnego podziału społecznego – na klasę bogatych właścicieli ziemskich i wykorzystywanych przez nią bezrolnych niewolników (por. Iz 5,8; Am 2,6). W Kpł 25 zabrania się wszystkim Izraelitom sprzedawania samych siebie lub swojej ziemi na zawsze. Główną ideę tego zakazu wyrażają w. 23-24: „Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami. Dlatego będziecie pozwalać na wykup wszelkich gruntów należących do was". Izraelici zatem mogą tylko wynajmować swoją ziemię albo swoją pracę najwyżej na czterdzieści dziewięć lat. Na końcu tego okresu ci, którzy byli niewolnikami, mają powrócić do swoich rodzin, a ziemia sprzedana w latach poprzednich ma być zwrócona pierwotnym właścicielom lub ich potomkom.

Słowo „jubileusz" jest przybliżoną transliteracją hebrajskiego wyrazu *jobel*, który, jak się zazwyczaj przyjmuje, znaczy „baran" albo „róg barana". Rok jubileuszowy zaczynał się dziesiątego dnia siódmego miesiąca, w Dniu Przebłagania, a ogłaszano go głośnym trąbieniem w róg w całej ziemi izraelskiej (w. 9). Tego dnia ogłaszano „wolność". Odpowiednie słowo hebrajskie *deror* wskazuje na wyzwolenie niewolników, tzn. tych Izraelitów, którzy z powodu ubóstwa sprzedali siebie braciom Izraelitom (w. 39-43) albo nie-Izraelitom mieszkającym w Izraelu (w. 47-54). Słowo hebrajskie *deror* jest pokrewne wyrazowi akkadyjskiemu *anduraru*, który oznacza edykt uwolnienia wydawany przez starożytnych królów babilońskich i niektórych ich następców. Edykt taki wydawał król z okazji wstąpienia na tron i był elementem obszerniejszej instytucji prawnej, znanej jako *meszarum*, czyli odroczenie długów i zobowiązań. W Ez 46,17 inną nazwą roku jubileuszowego jest „rok wyzwolenia". Prawa jubileuszowe zaczynają się od przypomnienia roku szabatowego (w. 2-7). Rolnikom są znane korzyści płynące z pozostawiania odłogiem co jakiś czas uprawnych pól, aby zmniejszyć eksploatację ziemi i zapewnić sobie przyszłą jej urodzajność. W Izraelu praktyka ta nabrała dodatkowego znaczenia religijnego: jak siódmy dzień tygodnia (szabat) był dniem poświęconym Panu (Wj 20,8-11; Pwt 5,12-15), tak „w siódmym roku będzie uroczysty szabat dla ziemi, szabat dla Pana" (w. 4); tzn. nikomu nie wolno było orać ani siać, ani zbierać tego, co samo wyrosło.

Prawa jubileuszowe (w. 8-55) łączą „powinność" z „egzystencją" społeczeństwa. *Implicite* przyjmuje się, że niektórzy osiągają w swych przedsięwzięciach sukces i zapewniają sobie dobrobyt, a inni nie. Jeżeli, na przykład, warunki klimatyczne doprowadzają na jakimś terenie do bankructwa rolników, którzy zajmują się hodowlą lub uprawiają pewne gatunki zbóż, to wydaje się rzeczą nieuniknioną ujawnienie się tendencji do skupiania ziemi w rękach tych, którzy są szczególnie zaradni pod względem ekonomicznym lub sprawują władzę polityczną. W żadnym razie rok jubileuszowy nie odwołuje się do idei czasów eschatologicznych czy społeczeństwa utopijnego, ale potwierdza siebie w autentycznej egzystencji w realnym świecie. Niemniej współcześni interpretatorzy często zastanawiali się nad aspektem praktycznym tych regulacji. Większość uczonych zgadza się, że system reformy rolnej, opisany w Kpł 25, nigdy nie znalazł praktycznego zastosowania.

26,1-46: Epilog Prawa Świętości

Księgę Kapłańską kończy wezwanie wskazujące na nagrody za posłuszeństwo Bogu i kary za nieposłuszeństwo. Przymierze z JHWH od swego początku obejmowało podstawowy kodeks prawa, który dawał wyraz zobowiązaniom nałożonym na lud jako całość i na każdego Izraelitę. Izrael stał się ludem Bożym, ponieważ JHWH wyzwolił go z niewoli, rozbijając drągi ich jarzma i umożliwiając mu chodzenie z podniesioną głową (w. 13). W odpowiedzi na tę życzliwość Bożą lud został zobowiązany do życia zgodnego z wolą Bożą, która odnosiła się do całości życia jednostki i społeczeństwa. Posłuszeństwo woli Bożej przynosi błogosławieństwo, natomiast niewypełnianie jej żądań pociąga za sobą sąd Boży nad tymi, którzy ją przekraczają. Samo Prawo jest częścią błogosławieństwa, którym Bóg obdarzył Izrael, ale Prawo to mówi także o przekleństwie (klątwie) spadającym na tych, którzy go nie przestrzegają (por. Ga 3,10).

W czasach biblijnych główne teksty prawne (np. kodeks praw albo umowa związana z przymierzem) kończyły się takimi wykazami błogosławieństw i przekleństw. Główna sekcja Księgi Powtórzonego Prawa kończy się w podobny sposób (Pwt 28), a podobne formuły występują również w Wj 23,25-33 i Joz 24,20.

Błogosławieństwami za posłuszeństwo są deszcze w odpowiedniej porze i wspaniałe zbiory (w. 4-5), pokój i łatwe zwycięstwa nad wrogami oraz liczne potomstwo (w. 6-10). Głównym błogosławieństwem jest jednak

obecność Boga: „Umieszczę wśród was swój przybytek”; „Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (w. 11-13).

Podobnie jak w Księdze Powtórzonego Prawa, więcej miejsca poświęca się wyliczaniu kar, które są skutkiem złamania przymierza (w. 15). Karami, których można oczekiwać, są choroby fizyczne i umysłowe (w. 16.25), susza i liche zbiory (w. 20), klęska militarna (w. 25.33), masakra ludności (w. 30), zniszczenie miast i świątyń (w. 31), wygnanie (w. 33). Szczególnie znaczący jest w. 34: Pan spustoszy ziemię, a długi okres spustoszenia będzie karą dla ziemi, której nie pozwolono leżeć odłogiem każdego siódmego roku, jak nakazywało prawo w 25,1-7. Sądy Boże przedstawia się jednak jako „uczenie karności” (w. 44-45). Bóg karze lud Boży nie tylko dlatego, że lud na karę zasługuje, ale i dlatego, że Bóg kocha go i chce skorygować jego błędne drogi. Mimo zatem nieszczęść wciąż istnieje możliwość ocalenia. Warunkiem odnowienia jest wyznanie grzechu i szczere pragnienie poprawienia swego postępowania. Wtedy Bóg przypomni sobie o przymierzu zawartym z przodkami w dawnych czasach. Ten, który wyprowadził ich z Egiptu, pozostanie ich Bogiem i cudownie wyzwoli ich jak w dawnych czasach. Czego Bóg niegdyś dokonał, Bóg może dokonać i dokona ponownie (por. Prz 3,11-12: „Upomnieniem Pańskim nie gardź, mój synu, nie odrzucaj ze wstrętem strofowań. Bowiem karci Pan, kogo miłuje, jak ojciec syna, którego lubi”; por. też Pwt 8,5; Hbr 12,56).

Postscriptum (w. 46) służy jako zakończenie całego Prawa Świętości: „To są ustawy, wyroki i prawa, które Pan ustanowił między sobą a Izraelitami na górze Synaj za pośrednictwem Mojżesza”. Podobne stwierdzenie pojawia się w Kpł 27,34 jako zakończenie całej księgi (por. też Lb 36,13).

27,1-34: Prawo wykupu darów poświęconych Bogu

W dodatku tym zostały podane rozmaite zasady dotyczące ofiarowania czy ślubowania darów Bogu, które następnie stawały się własnością kapłanów. Kiedy ktoś złożył w ofierze taki dar, a później z jakiegoś szczególnego powodu chciał go odzyskać, podane tu prawa przewidywały określone warunki, pod którymi można go było odwołać. Prawa te podkreślają potrzebę roztropności i powagę w składaniu Bogu ślubów i obietnic. Nieprzemyślane obietnice mogą okazać się później godne ubolewania, a prawo Izraela nie pozwalało osobie, która uczyniła pochopną obietnicę, zapomnieć o niej (por. Syr 5,1-6).

Ślub poświęcenia Panu (w. 2-8) oznacza poświęcić swój czas na służbę w sanktuarium, pełnioną przez osobę, która uczyniła ślub, albo przez członków jej rodziny (por. ślub Anny odnoszący się do jej nie narodzonego syna, 1 Sm 1,9-11). Częściej śluby dotyczyły jakiegoś zwierzęcia i jeżeli zwierzę zostało uznane za „czyste” (tzn. nadające się na ofiarę), każda próba zastąpienia go była traktowana jako niewłaściwa.

Wersety 16-24 zakładają, że wartość własności była wprost proporcjonalna do liczby lat, które musiały jeszcze upłynąć do roku jubileuszowego. Wyjątek stanowili pierworodni, ponieważ należeli oni już do świątyni (Wj 13,1-2). Wysokość wykupu określał kapłan, według stałego kursu („według wagi przybytku”).

Księga Kapłańska kończy się krótkim ponownym potwierdzeniem autorytetu Mojżeszowego, jakim cieszą się prawa zawarte w tej księdze, i związku tych praw z przymierzem zawartym na górze Synaj (w. 34). Doniosła historia kapłańska o początkach Izraela, stanowiąca rdzeń, wokół którego narastała Księga Kapłańska, została poprowadzona dalej w Księdze Liczb. Mówi się w niej o okresie spędzonym na pustyni i wędrówce Izraela aż do dni bezpośrednio poprzedzających wejście do Ziemi Obiecanej.

tłum. Maria Kaniewska

Księga Liczb
Olivier Artus

PIERWSZE CZYTANIE

I. Ogólny charakter Księgi Liczb

Księga Liczb jest często przedstawiana jako zbiór, w którym zgromadzono pozornie bez ładu teksty prawne i opowiadania. Pierwsza część tej księgi (Lb 1,1-10,10) składa się wyłącznie z tekstów prawodawczych. Często porównuje się ją do takich tekstów, jak Wj 19,1-40,38 i Księga Kapłańska – całość od Wj 19,1 do Lb 10,10 stanowiącą tzw. perykopę synajską. Druga część tej księgi (Lb 10,1-22,1a) opisuje wędrówkę ludu przez pustynię i bunty, które wyznaczają jej rytm. Wreszcie tematem ostatniej części tej księgi (Lb 22,1b-36,13) jest przygotowanie do podboju Kanaanu.

Chociaż przy pierwszym podejściu do tej księgi czytelnika zapewne zaskakuje pozorny brak jej jedności, to jednak można zaproponować dwa spojrzenia na nią jako na pewną całość:

1) *Wierność, jakiej Bóg dochowuje swej obietnicy mimo niewierności ludu.* Pierwsza część Księgi Liczb opisuje organizację ludu w perspektywie zdobycia Ziemi Obiecanej: spis pokoleń i ich rozmieszczenie (Lb 1-2); wybór lewitów i określenie ich funkcji (Lb 3-4); ustanowienie instytucji kultowych (Lb 7-9). W drogę do Ziemi Obiecanej wyrusza lud już zorganizowany, mający wyraźnie określoną strukturę i miejsce w całej społeczności.

Jednakże cały lud zaczyna wątpić w słowo Boga: ustanowiona i przyjęta organizacja zostaje zakwestionowana, a autorytet Mojżesza i Aarona podważony (rozdz. 12; 16-17). Izraelici odmawiają wymarszu na podbój kraju Kanaanu (Lb 13-14); nawet Mojżesz i Aaron okazują nieposłuszeństwo (Lb 20,1-13). Pomimo tego rodzaju sprzeciwów i buntów Bóg nie cofa swej obietnicy: winnych oczywiście spotyka kara, lecz Izrael jako lud pozostaje dziedzicem Ziemi Obiecanej (Lb 15,2.18) i przygotowuje się do objęcia jej w posiadanie (Lb 26-36).

2) *Zaproszenie do świętości i potępienie grzechu.* Wezwanie, zawarte w Lb 15,40 („byście w ten sposób o wszystkich moich przykazaniach pamiętali, pełnili je i tak byli świętymi wobec swojego Boga"), jest kluczem do lektury całej księgi: społeczność Izraelitów jest powołana do życia w bliskości Boga. Bliskość ta wymaga jednak świętości, czyli poszanowania praw i rozporządzeń proklamowanych w prawodawczych częściach tej księgi, a także posłuszeństwa planom, jakie ma Bóg wobec swego ludu: zdobycie Kanaanu. Zaproszenie do świętości dotyczy wszystkich dziedzin życia; jest skierowane zarówno do poszczególnych osób, jak i do całej społeczności.

Nieposłuszeństwo ludu ściąga na niego karę: pierwsze pokolenie Izraelitów umiera na pustyni z powodu swego nieposłuszeństwa (Lb 14); Mojżesz i Aaron nie mogą wejść do Ziemi Obiecanej (Lb 20,12). Z całego pokolenia jedynie Kaleb i Jozue, którzy pozostali wierni JHWH, korzystają z dobrodziejstw obietnicy (Lb 14, 24-38). Drugie pokolenie Izraelitów przygotowuje się na równinach Moabu do wejścia do Kanaanu; ono też jest dziedzicem obietnicy złożonej jego ojcom.

Los pierwszego pokolenia zyskuje w ten sposób wartość paradygmatu (Lb 32,8-15): kara, jaka je dotknęła, stanowi przykład dla wszystkich późniejszych pokoleń, które, rozważając losy swych ojców, mogą uświadomić sobie cenę oddalenia się od Boga. Środkowa część Księgi Liczb, w której następują kolejno opisy buntów ludu i kar, jakie go za nie spotykają, nabiera więc zasadniczego znaczenia w tym dokumencie: Izrael musi raz na zawsze zachować w pamięci wydarzenia z wędrówki przez pustynię, rozważać je i wyciągać z nich naukę dla swego postępowania.

Te dwa sposoby lektury Księgi Liczb mogą ukazać jej jedność: jedna intencja teologiczna łączy trzy części tej księgi (Lb 1,1-10,10; Lb 10,11-22,1a; Lb 22,1b-36,13), które łatwo można wyodrębnić na podstawie kryteriów tematycznych oraz informacji topograficznych, jakie podaje tekst. Pozwala to też wyjść poza klasyczne rozróżnienie opowiadania/prawa; w istocie rzeczy to samo wezwanie do świętości znajduje wyraz w tekstach prawodawczych i w opowiadaniach – opowiadania ilustrują i potwierdzają teksty prawne, rozwijając tę samą logikę, a mianowicie logikę podziału na „święty" i „świecki", „czysty" i „nieczysty", „wierny" i „niewierny".

Tematyka całej Księgi Liczb skłania więc współczesnego czytelnika do postawienia dwojakiego rodzaju pytań:

a) Jakie jest miejsce pamięci (lub historii) w życiu wspólnot chrześcijańskich? W jakim stopniu doświadczenia, klęski i sukcesy z przeszłości bierze się pod uwagę przy podejmowaniu decyzji duszpasterskich dotyczących życia obecnie istniejących wspólnot? Jakie przykłady (lub antyprzykłady) są dzisiaj rzeczywiście obecne w naszej pamięci i wywierają wpływ na nasze życie eklezjalne?

b) Jaka jest nasza reakcja na obraz Boga, który karze, który czyni nas odpowiedzialnymi za nasze czyny, tak jak w opowiadaniach Lb 14; 16-17; 20,1-13; 21,4-9; 25?

Krytyka literacka i historyczna Księgi Liczb wykazuje, że taki obraz nie był przyjmowany jednomyślnie nawet w czasach, gdy księga ta przybrała ostateczny kształt.

II. Ogólne konteksty interpretacyjne

1) Pierwotne konteksty historyczne

Obecną strukturę Księgi Liczb i przekazywaną przez nią teologię można przypisać autorom kapłańskim. Opowiadania kapłańskie powstały na podstawie starszych (przedwygnaniowych) źródeł. I tak w Lb 13-14 opowiadanie kapłańskie opiera się na dawnym opowiadaniu opisującym porażkę misji zwiadowczej w regionie Hebronu. Dawniejsze opowiadanie i opowiadanie kapłańskie zostały później połączone w jedno. Inne wczesne tradycje dostrzega się w Lb 11-12; 22-24. Później zostały one włączone w ciągłe opowiadanie kapłańskie, które wiąże z sobą różne perykopy tej księgi za pomocą uwag dotyczących tras i/lub danych topograficznych.

Liczne fragmenty prawne tej księgi także można przypisywać autorom kapłańskim. Niektóre teksty kapłańskie są znacznie późniejsze od innych, np. opowiadania w Lb 16-17 i prawa w Lb 15; 18-19.

Chociaż struktura i teologia Księgi Liczb odzwierciedlają przemożny wpływ kapłański, to jednak niektóre teksty zdradzają odmienne kierunki myśli: wstawiennictwo Mojżesza w Lb 14,13-19 rozwija teologię grzechu i przebaczenia bliską perspektywom deuteronomicznym, a zatem całkowicie przeciwstawną teologii wyrażonej w pozostałej części tego rozdziału. Według autorów kapłańskich każdy dobrowolny grzech pociąga bowiem za sobą karę, natomiast w Lb 14,13-19 podkreśla się przebaczenie. W pierwszym przypadku historia Izraela jest rozpatrywana jako miejsce, skąd społeczność czerpie przykłady, które pozwolą jej zachować świętość dzięki posłuszeństwu przykazaniom. W drugim przypadku także obowiązuje imperatyw etyczny, lecz relektura historii pozwala odkryć troskę Boga o grzeszny lud i rozbudzić nadzieję.

Księga Liczb daje więc wyraz dyskusji, w której przeciwstawiano dwie odmienne koncepcje relacji między człowiekiem a Bogiem.

Kim są protagoniści tej dyskusji? Po wygnaniu środowiska kapłańskie, związane ze świątynią jerozolimską, rozwijają teologię, która kładzie nacisk na konieczność oddzielenia Izraela od innych narodów. Dla tych środowisk zachowanie tożsamości społeczności domaga się takiego oddzielenia, a uprzywilejowanymi środkami jej zachowania są kapłani i kult; staje się to oczywiste w późnych tekstach w Lb 16-19.

Teologia ta niewątpliwie dominuje w Księdze Liczb. Niemniej jednak w Lb 14,13-19 daje się wyraz radykalnej kontestacji, którą można przypisywać środowiskom świeckim, dla których historia Izraela, a nie tylko jego kult, stanowi o jego tożsamości w takiej mierze, w jakiej historia ta jest historią zbawienia.

Warto rozwinąć dwa konkretne zagadnienia:

a) Wielość perspektyw teologicznych w Księdze Liczb

Ostatni redaktorzy tej księgi nie zabiegali o harmonizację treści w niej zawartych. Struktura całości pochodzi od autorów kapłańskich, natomiast pewna część uzupełnień i późniejszych dodatków teologicznych i historycznych, a także uzgodnienia z Księgą Powtórzonego Prawa i Księgą Jozuego odzwierciedlają wpływ kręgów świeckich pozostających pod wpływem teologii deuteronomistycznej. Księga Liczb jest więc świadkiem różnorodności sposobów wyrażania wiary w obrębie tej samej społeczności i stawia przed nami pytanie o naszą zdolność do zaakceptowania różnic i rozbieżności w naszych własnych wspólnotach.

b) Przemoc i śmierć w opowiadaniach Księgi Liczb

Jak rozumieć surowość kar, które według opowiadań kapłańskich, zawartych w Księdze Liczb, dotykają Izraelitów winnych niewierności wobec Boga, oraz surowość sankcji przewidzianych w tekstach prawodawczych? Najlepszym tego wyjaśnieniem jest z pewnością sytuacja polityczna w okresie powygnaniowym. Klasa kapłańska w społeczeństwie judzkim cierpi na względną bezsilność w czasie, gdy Judea znajduje się pod władzą obcego imperium (Persów), i kręgi kapłańskie z pewnością nie mają prawa rozstrzygania o życiu lub śmierci, co wydaje się zakładać ich literatura. Ich opcje teologiczne, ich koncepcje religii i kultu nie zyskały jednomyślnej akceptacji. Radykalizacja ich wypowiedzi daje wyraz ich rozgoryczeniu sytuacją polityczną, której w znacznej mierze nie są w stanie kontrolować: mogła ona być pewnym przyznaniem się do bezsilności.

Ten radykalny i gwałtowny sposób wypowiedzi każe nam postawić pytanie o nasz własny sposób przedstawiania naszej wiary, komunikowania się z tymi, którzy jej nie podzielają, albo z tymi, którzy wyrażają ją inaczej niż my. Czy ostatni autorzy kapłańscy, posługując się imieniem Bożym i postacią Boga dla poparcia swojej własnej koncepcji religii i swych prywatnych i przypadkowych interesów, nie grzeszą przeciwko świętości Boga i czci dla Niego, stanowiących skądinąd samo sedno ich wypowiedzi? W każdym razie ich

literatura stawia nas wobec pytań: Jakie jest nasze etyczne postępowanie, jakimi posługujemy się środkami w uzasadnianiu własnych poglądów w obrębie wspólnot chrześcijańskich, w których żyjemy?

2) Kontekst kanoniczny

Chociaż na płaszczyźnie literackiej Księga Liczb ma rzeczywistą autonomię i można ją rozpatrywać w oderwaniu od innych ksiąg składających się na Pięcioksiąg, to jednak należy ją także sytuować w obrębie całego dynamicznego ruchu Tory:

Z diachronicznego punktu widzenia: Wiele opowiadań w Księdze Liczb należy do historii kapłańskiej (Pg), która zaczyna się w Rdz 1,1-2,4a i ciągnie się przez Księgę Rodzaju, Księgę Wyjścia i Księgę Liczb. Historia kapłańska jest spójnym opowiadaniem, które początkowo istniało jako odrębny utwór, zanim zostało połączone z innymi tradycjami. Opowiadania kapłańskie z Księgi Liczb można więc czytać i interpretować jako część tej większej całości, wykraczającej poza jej granice. Oprócz tego zawarte w Księdze Liczb przepisy prawnicze, a zwłaszcza przepisy kultowe, pokrywają się w całości z przepisami promulgowanymi w Księdze Kapłańskiej i prawdopodobnie od nich wcześniejszymi.

Z synchronicznego punktu widzenia: Księga Liczb obrazuje wierność Boga wobec własnej obietnicy, i to pomimo niewierności ludu; grzechy ludu nie unieważniają obietnicy złożonej ojcom. Chcąc zatem zrozumieć opowiadania zawarte w Księdze Liczb, trzeba się odwołać do całej Tory: obietnice złożone przez Boga Jego ludowi zostały sformułowane w Księdze Rodzaju (rozdz. 12-24). W Księdze Wyjścia zostało opisane objawienie się Boga ludowi, zawarcie przymierza i zbudowanie przybytku. Jedynie znajomość opowiadań w Księdze Wyjścia pozwala zrozumieć, dlaczego protesty ludu, które w Wj 15,22-17,7 doprowadziły do zbawczych interwencji JHWH, w opowiadaniach paralelnych w Księdze Liczb (rozdz. 11; 20,1-13) wywołują Jego gniew i karę. Na przykład w Wj 16 szemranie ludu sprawia, że Bóg zsyła mu dar w postaci przepiórek i manny. Natomiast w paralelnym opowiadaniu w Księdze Liczb pożądający lud otrzymuje również mięso, lecz zostaje zdziesiątkowany przez Boga.

Według wszelkiego prawdopodobieństwa wyjaśnienie rozbieżności między tymi dwoma tekstami musi uwzględnić odmienność ich sytuacji w stosunku do objawienia na Synaju. Manifestacje Boga, wiernego obietnicom, są zbawcze, ponieważ są one konieczne dla utrzymania ludu przy życiu: wyzwolenie z Egiptu, dar wody i pokarmu na pustyni. Pełne Jego objawienie dokonało się jednak na Synaju; na Synaju też lud powierza się Bogu w ostatecznym przymierzu. W konsekwencji szemrania ludu, uzasadnione przed Synajem, zaczynają teraz, po wydarzeniach na Synaju, oznaczać brak wiary i zerwanie przymierza; z tego powodu spotyka go surowa kara. To rozumienie teologiczne, znamienne dla autorów kapłańskich, można dostrzec tylko wtedy, gdy czyta się Pięcioksiąg jako całość.

Istnieje cezura między Księgą Liczb a Księgą Powtórzonego Prawa. Rozbieżność teologiczna jest tak wielka, iż skłoniła Martina Notha do zgrupowania Księgi Rodzaju, Księgi Wyjścia, Księgi Kapłańskiej i Księgi Liczb pod nazwą „Tetrateuchu", by je odróżnić od Księgi Powtórzonego Prawa, która odczytuje na nowo, z własnego teologicznego punktu widzenia, całość historii początków Izraela. Narracyjne wprowadzenie do Księgi Powtórzonego Prawa obejmuje więc wiele opowiadań paralelnych do tradycji narracyjnych, zebranych w Księdze Liczb (por. Pwt 1-3).

Ostatnie redakcje Księgi Liczb miały na celu połączenie jej z księgami historycznymi, zwłaszcza z Księgą Jozuego. Podkreślają więc znaczenie postaci Jozuego i przyczyniają się do pewnej ciągłości narracyjnej między Pięcioksięgiem a następującymi po nim księgami historycznymi.

3) Intertekstualność w ramach kanonu Pisma Świętego

W Księdze Liczb pustynia jawi się jako miejsce próby i pokusy. Chociaż ten negatywny obraz pobytu Izraela na pustyni szeroko rozpowszechnił się w literaturze starotestamentowej, to jednak nie odnajdujemy go we wszystkich księgach Biblii hebrajskiej. I tak Amos (por. Am 2,10) nawiązuje do pobytu na pustyni, ale nie wspomina o najmniejszej niewierności Izraela. Natomiast Ozeasz (por. Oz 13,15) przedstawia pustynię jako miejsce zażyłości między Bogiem i Izraelem. Nacisk na niewierność Izraela na pustyni kładą późniejsze tradycje i autorzy, którzy mają wyjaśnić katastrofę, jaką było wygnanie: niewierności Izraela na pustyni są tylko prefiguracją niewierności, jakie naznaczyły całą jego historię i doprowadziły do wygnania do Babilonu, interpretowanego jako kara Boża. Z takim sposobem myślenia, który jest bliski autorom kapłańskim, zgadza się całkowicie Ezechiel (por. Ez 20). W przypadku tym można ocenić wpływ konkretnej sytuacji historycznej na relekturę i reinterpretację, jakich dokonywali pisarze na podstawie odziedziczonych tradycji.

Jest prawdą, że aluzje do konkretnych fragmentów Księgi Liczb są liczne w NT, ale najbardziej systematyczną relekturę opisu wędrówki przez pustynię przedstawia 1 Kor 10,1-13. Paweł proponuje konsekwentną relekturę wydarzeń opisanych w Księdze Liczb, znajdując w niej prefigurację objawienia Jezusa

Chrystusa (1 Kor 10, 4), zapowiedź liturgii Kościoła pierwotnego (1 Kor 10,2-3) i wreszcie ostrzeżenie skierowane do wspólnot chrześcijańskich (1 Kor 10,6-13). Podobnie więc jak przy powrocie z wygnania wydarzenia opisane w Księdze Liczb nabierają znaczenia paradygmatu, tak w ocenie Pawła pełnią nadal funkcję ciągłego ostrzeżenia kierowanego do społeczności wierzących i wzywającego ich do nawrócenia.

4) Intertekstualność w ramach egzegezy patrystycznej

Egzegeza patrystyczna odczytuje wyrocznie Balaama (por. Lb 22-24), zwłaszcza czwartą (Lb 24,17), jako prawdziwe proroctwa zapowiadające przyjście Chrystusa. Ojcowie Kościoła, wyjaśniając wydarzenia opisane w Księdze Liczb, interpretują je w sensie eklezjologicznym: wybór siedemdziesięciu starszych zapowiada instytucję kapłanów (por. Hipolit, *Tradycja apostolska* 7). Interpretacja ta znalazła wyraz w liturgii święceń kapłańskich. Ci wszyscy, którzy ponoszą winę za bunt przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi, są prefiguracją heretyków i schizmatyków (por. np. 1 Clem. 43-44). Taka interpretacja pojawia się w NT, a mianowicie w Liście św. Judy (w. 11).

Lektury patrystyczne Księgi Liczb, które podnoszą kwestię autorytetu i rozdziału darów Ducha Świętego w Kościele, otwierają więc drogi przed współczesną refleksją eklezjologiczną. Liczne konflikty, o których wzmiankuje się w Księdze Liczb, każą nam zastanowić się nad naszym własnym stosunkiem do autorytetu i naświetlają przyczyny konfliktów, których nie brak w życiu Kościoła: konfliktów poglądów, a także, jak w Lb 16-17, konfliktów między osobami, rywalizacji i sporów dotyczących przewagi tej czy innej grupy. Oprócz tego sięganie do Księgi Liczb w refleksji nad Kościołem nieuchronnie prowadzi do konfrontacji z faktem niedoskonałości Kościoła – społeczności ludzkiej, która narażona jest na zmienne koleje, ale w której jest obecny Chrystus, tak jak niegdyś pośród społeczności Izraelitów stał przybytek.

DRUGIE CZYTANIE

III. Tło historyczne Księgi Liczb

Krytyce literackiej udaje się ujawnić tradycje przedwygnaniowe, które później zostały połączone w jedno dzieło, w głównej części przypisywane autorom kapłańskim, natomiast krytyka historyczna nie potrafi jednak w pewny sposób zrekonstruować wydarzeń, które poprzedziły osiedlenie się Izraela w Kanaanie. Nawet archeologia nie przedstawia żadnych dostatecznych danych, które pozwoliłyby odtworzyć trasę wędrówki Izraelitów przez pustynię.

Podanych w tekście informacji o trasie wędrówki przez pustynię – tak jak została opisana w uwagach geograficznych, łączących z sobą różne opowiadania, i tak jak została ona sumarycznie przedstawiona w Lb 33 – nie można uznać za dane historyczne. Autorzy kapłańscy nadają strukturę Księdze Liczb właśnie za pomocą danych geograficznych, które wprawdzie tworzą ramy ich kompozycji literackiej, ale historyk nie może na nich polegać. (Analizie historyczno-krytycznej udało się powiązać dwa toponimy z dawnymi tradycjami literackimi: Hebron [Lb 13, 22], miasto, którego nazwa zdaje się mieć jakiś związek z postacią Kaleba, i Kadesz [Lb 20, 1]).

Autorzy nie próbują odtworzyć minionej przeszłości za pomocą uwag geograficznych, podanych w swym opowiadaniu, lecz kierują przesłanie do swych współczesnych. Czas pobytu na pustyni staje się figurą czasu wygnania, kiedy Izrael żył z dala od Ziemi Obiecanej. Wyrażana przez społeczność niechęć do wejścia do Kanaanu (Lb 13-14) przypomina niechęć Izraelitów do powrotu z wygnania, kiedy Persowie dali im taką możliwość. Ostrzeżenie przed Moabem (Lb 25) przypomina o niebezpieczeństwie, na jakie zostaje narażona tożsamość Izraela, gdy po wygnaniu żyje on pośród innych ludów, nie mając rzeczywistej autonomii politycznej. Wydarzenia i prefiguracje czasu pobytu na pustyni mają więc uświadamiać teologiczne znaczenie współczesnych wydarzeń, a mianowicie wygnania i powrotu z wygnania.

IV. Komentarz

1,1-10,10: Przygotowania i organizacja Izraelitów przed wyruszeniem w drogę

1-2: Spis Izraelitów i organizacja obozu

Przywódcy, wyznaczeni przez każde pokolenie Izraela, zostają zobowiązani do przeprowadzenia spisu ludu (Lb 1,4-16). Liczby podane w przypadku każdego z pokoleń mają znaczenie symboliczne i nie chodzi w nich o oddanie rzeczywistości historycznej. O wyznaczaniu przedstawicieli pokoleń mówi się w każdej głównej części tej księgi: w rozdz. 1 przy pierwszym spisie, w rozdz. 13 przy wyznaczaniu zwiadowców mających zbadać

ziemię Kanaanu, w rozdz. 34,18 przy podziale terytorium między pokolenia. Tematyka każdego z tych epizodów jest charakterystyczna dla tej części księgi, w której się pojawia, a więc, odpowiednio, dla przygotowania do podboju, wywiadu i buntu ludu i przygotowania do zasiedlenia.

Układ obozu jest świetną ilustracją teologii kapłańskiej: w środku przybytek, do którego mogą się zbliżać tylko członkowie pokolenia Lewiego, a wokół niego inne pokolenia Izraela, oddzielające przybytek od nie-Izraelitów. W ten sposób Bóg, Święty, przebywa pośród swego ludu i zachęca całą społeczność do tego, by, zachowując świętość, była godna tej obecności.

3-4: Funkcje i spis lewitów

Według Wj 13,12 wszelkie pierwociny płci męskiej (ludzi i zwierząt) należą do Boga. Stwierdzenie to, którego wyrazem liturgicznym jest ofiara z pewnej liczby pierworodnych zwierząt w świątyni jerozolimskiej – wskazuje na zwierzchność Boga nad stworzeniem. Ludzie nie są wyłącznymi właścicielami dóbr, będących w ich posiadaniu; dobra te zostały powierzone ludzkości, ale zasadniczo należą do Boga. Należy się nimi posługiwać zgodnie z planem Boga. W tej właśnie perspektywie zostaje przedstawiona w Lb 3,40-51 instytucja lewitów: lewici zostają oddzieleni i wyznaczeni na służbę Bożą (funkcje kultowe) „na miejsce wszystkich pierworodnych u Izraelitów" i jako stałe przypomnienie o zwierzchności Boga nad wszystkim. ST nieustannie piętnuje składanie ofiar z ludzi – praktyki znanej w religiach starożytnego Bliskiego Wschodu. A zatem stwierdzenie, że Bóg zastrzega sobie prawo do pierworodnych spośród Izraelitów, nie oznacza bynajmniej, iż żąda złożenia Mu ich w ofierze, a jedynie, że pierworodni muszą zostać poświęceni na służbę Bożą. Instytucja lewitów, wyznaczając pewną liczbę mężczyzn na służbę Bożą, zwalnia pozostałą część społeczności z obowiązku poświęcania na tę służbę najstarszych synów i wyraża wdzięczność społeczności wobec jej Boga.

W swej służbie lewici są podporządkowani kapłanom (Lb 4,1-33). Podporządkowanie to zostaje z całą mocą przypomniane w opowiadaniu w rozdz. 16, a także w rozporządzeniach legislacyjnych w rozdz. 18.

5-6: Różne przepisy prawne

Rozdziały 5 i 6 zawierają prawa odnoszące się do różnorodnych aspektów życia ludu:

a) niemożność pogodzenia różnych rodzajów nieczystości (trąd i inne choroby) z przebywaniem we wspólnocie ludu Izraela, rozumianej jako wspólnota kultowa (5,1-4);
b) prawne i kultowe zadośćuczynienie za krzywdy wyrządzone drugiemu (5,5-10);
c) procedura, której należy przestrzegać w przypadku wątpliwości co do wierności żony (5,11-31);
d) ślub nazireatu, czyli poświęcenie Bogu osoby na określony czas (6,1-21).

Jednostki te, stanowiące rozdz. 5 i 6, kończą się błogosławieństwem.

Z jednej strony te różnorodne prawa pokazują, że pojęcie religii obejmuje wszystkie aspekty życia codziennego: krzywdy wyrządzone drugiemu zostają naprawione w liturgii restytucji; spory domowe także są rozstrzygane w ramach obrzędu kultowego (5,11-31). Z drugiej strony większość tych tekstów podkreśla determinującą rolę kapłanów we wprowadzaniu tych praw w życie i w ten sposób przyczynia się do umocnienia dominacji funkcji kapłańskiej, potwierdzonej już w rozdz. 4.

Prawo dotyczące nazireatu (*nazir* jest słowem pochodzącym od hebrajskiego czasownika *nazar*, „odsunąć", „oddzielić") wymaga paru dodatkowych uwag: zasady skodyfikowane w tekście kapłańskim, Lb 6,1-21, podejmują elementy starszych tradycji, zgodnie z którymi osoby poświęcone Bogu powstrzymują się od spożywania wina i napojów sfermentowanych oraz nie obcinają włosów. Samson (Sdz 13-16), poświęcony Bogu, przestrzega więc wszystkich tych przepisów. W NT Łukasz mówi, że zasady nazirejczyków zachowywał Jan Chrzciciel. Te różne teksty skłaniają czytelnika, aby poza wymiarem materialnym opisanych zasad rytualnych starał się odkryć ich znaczenie duchowe: poświęcenie Bogu i przyjęcie sposobu życia, którego wymaga to poświęcenie.

7,1-9,14: Ustanowienie instytucji kultowych

Te rozdziały Księgi Liczb mówią o poświęceniu przybytku, którego budowa – opisana w relacji kapłańskiej w Wj 35,4-40,33 – jest zgodna we wszystkich punktach ze szczegółowymi pouczeniami wymienionymi w tekście kapłańskim w Wj 25,1-31,11. Obrzęd poświęcenia jawi się jako liturgiczny wyraz struktury ludu, opisanej w czterech pierwszych rozdziałach Księgi Liczb. Ofiary ze zwierząt i roślin, składane przez pokolenia Izraela, poprzedzają poświęcenie lewitów, którzy zostają pomocnikami kapłanów w służbie ołtarza. Obrzęd poświęcenia przybytku zamykają pouczenia podane w Lb 9,1-14, które dotyczą kalendarza liturgicznego.

9,15-10,10: Ostatnie instrukcje przed wyjściem z Synaju

W Lb 9,15-23 podejmuje się elementy omówione już w Wj 40,34-38: obłok, który według Wj 24,16-18 spowijał Synaj, okrywa teraz przybytek – miejsce obecności Boga pośród swego ludu. Obłok daje sygnał do wymarszu i wskazuje miejsca postojów; to sam Bóg prowadzi swój lud, który wzywa się do całkowitego posłuszeństwa. Podobnie jak Lb 9,15-23 już zapowiada swą tematyką (wędrówką ludu i jej etapami) drugą główną część tej księgi, tak pouczenia w Lb 10,1-10 odnoszą się do dyscypliny, jaka powinna odtąd panować wśród ludu podczas wędrówki.

Pierwszą główną część Księgi Liczb można w całości przypisać autorom kapłańskim: wizerunek Izraela na Synaju wykorzystują oni do przedstawienia teologii kapłańskiej. Teksty w Lb 1,1-10,10 są skierowane do społeczności Izraelitów pod koniec wygnania babilońskiego. Potwierdzają one zasadniczą odpowiedzialność kapłaństwa za zachowanie tożsamości ludu – pojmowanej i przedstawianej przede wszystkim jako tożsamość religijna, wyrażająca się w kulcie sprawowanym w świątyni jerozolimskiej i w przepisach rytualnych dotyczących życia codziennego. Wzywają Izraelitów do posłuszeństwa wobec Boga, które zostaje potwierdzone posłuszeństwem wszystkim przepisom prawnym.

Czy takie posłuszeństwo jest możliwe? Co się dzieje w przypadku wykroczenia? Na te właśnie pytania daje odpowiedź druga część tej księgi: 10,11-22,1a.

10,11-22,1a: Wędrówka przez pustynię

10,11-36: Lud podzielony na oddziały przygotowuje się do opuszczenia Synaju

Perykopa w Lb 10,11-36 stanowi przejście między pierwszą i drugą częścią tej księgi: lud – policzony (Lb 1-2), podzielony na oddziały, a więc zorganizowany (Lb 3-4), z przybytkiem pośrodku (Lb 7-8) – jest gotowy do wymarszu ku Ziemi Obiecanej. Porządek, opisany w Lb 10,11-28, jest porządkiem, jakiego życzył sobie Bóg: społeczność całkowicie się podporządkowała Jego pouczeniom. Kontrast między opowiadaniami o buntach, o których zaczyna się mówić, począwszy od Lb 11,1, a porządkiem i pokojem, tak znamiennymi dla Lb 10,11-36, jest uderzający i dlatego niektórzy komentatorzy uważają, że druga część tej księgi zaczyna się w 11,1.

Wersy 29-32 dodają wymiar uniwersalistyczny: dobrodziejstwa przymierza nie są zastrzeżone tylko dla Izraelitów, gdyż również obce ludy, np. Madianici, są zaproszone, aby miały w nich udział.

11: Pierwsze bunty, pierwsze kary

W Lb 11,1-3 rozpoczyna się seria epizodów buntu ludu. Każdy wyraz niezadowolenia dowodzi braku wiary i oznacza milczące zakwestionowanie przymierza zawartego na Synaju. Kara, jaką Bóg wymierza społeczności, pełni funkcję pedagogiczną i ma znaczenie teologiczne:

a) Kary, które spotykają Izrael, służą jako przykład; wzywają wszystkie późniejsze pokolenia, wszystkich czytelników lub słuchaczy tych opowiadań do oceny ryzyka, jakie pociąga za sobą zapomnienie o Bogu, oddalenie się od Niego lub odrzucenie Go.

b) Na głębszym poziomie kary te mają dowodzić, że człowiek nie może żyć bez Boga i że tylko życie skoncentrowane na Bogu jest owocne, natomiast oddalanie się od Niego niesie śmierć.

Opowiadanie w Lb 11,4-34 łączy dwie dawne tradycje: o dostarczeniu pożywienia na pustyni i o instytucji siedemdziesięciu starszych. Szemranie Izraelitów, którzy żądają mięsa, oznacza odrzucenie darmowego daru Boga. W istocie, lud przejadł się manną i zatęsknił za Egiptem: w ten sposób cała historia zbawienia zostaje podważona, podana w wątpliwość, odrzucona.

Wobec buntu ludu Mojżesz jest bezradny. Z tego powodu Bóg daje mu siedemdziesięciu starszych. To pojęcie dzielenia się obowiązkiem duszpasterskim zostało przyjęte w katolickiej liturgii święceń kapłańskich.

Wersy 25-29 czyta się podczas liturgii XXVI Niedzieli Zwykłej roku B i zestawia z Mk 9,38-48. Eldad i Medad prorokują w obozie, choć nie należą do liczby siedemdziesięciu; nacisk kładzie się w tym przypadku na absolutną suwerenność Boga w rozdzielaniu swych darów, a także na darmowość daru Boga (w Jl zostaje rozwinięta analogiczna teologia). Duch tchnie, kędy chce, nie licząc się z ludzką logiką. Dary Boga nie są zastrzeżone dla tych, którzy pełnią jakąś funkcję w społeczności; mogą je otrzymać wszyscy członkowie wspólnoty.

12: Miriam i Aaron kwestionują autorytet Mojżesza

W przeciwieństwie do tekstów kapłańskich, zawsze zestawiających z sobą postacie Mojżesza i Aarona, rozdz. 12 uwypukla postać Mojżesza, uznając, że przewyższa on wszystkich proroków i że tylko jego wstawiennictwo u Boga okazuje się skuteczne. Tematyka tej części potwierdza tematykę części poprzedniej: ponownie zostaje w niej podkreślona wolność Boga w darmowym rozdzielaniu swych darów. Co więcej, podobnie jak w rozdz. 11 narzekanie ludu wywołuje gniew Boga, tak tu, w rozdz. 12, narzekanie Miriam ściąga na nią surową karę: przeciwstawiając się takiemu czy innemu aspektowi planu Boga, dysydenci faktycznie stawiają własną logikę ponad logiką Boga, który jednak wie, co jest dobre dla człowieka. Nie zamierzając bynajmniej zmiażdżyć ludu swą potęgą, Bóg próbuje nawiązać z nim dialog, wybierając Mojżesza na swego szczególnego rozmówcę, mającego reprezentować Izraelitów i otrzymywać odpowiedzi, gdy wstawi się u Niego za nimi.

Opowiadanie w Lb 12 może wydać się szokujące współczesnemu czytelnikowi, ponieważ Miriam i Aaron są winni tego samego grzechu, lecz tylko Miriam ponosi karę. Tekst nie dostarcza żadnego wyjaśnienia tej asymetrii. Można jednak poczynić dwie uwagi:

a) Kiedy Aaron spostrzega, jaka kara spotkała Miriam, błaga Mojżesza zarówno za nią, jak i za siebie (por. w. 11-12: „Proszę, panie mój, nie karz *nas* za grzech, któregośmy się nierozważnie dopuścili"). Uważa więc karę, która dotknęła Miriam, za pierwszy etap sankcji, która mogła spotkać bezpośrednio także jego.

b) Druga uwaga bardziej opiera się na przypuszczeniach. Jeśli ostateczna redakcja Księgi Liczb była dziełem kapłanów, to można wysunąć hipotezę, że redakcja ta stara się dowartościować kapłańską postać Aarona. W konsekwencji z opowiadania mogły zostać usunięte wszystkie informacje o ukaraniu Aarona.

13-14: Wywiad w ziemi Kanaanu; bunt ludu

Obecny tekst Lb 13-14 jest wynikiem połączenia dwóch paralelnych opowiadań – przedwygnaniowego i kapłańskiego. Tłumaczy to liczne dublety i powtórzenia obecne w tych dwóch rozdziałach. Starsza tradycja, którą można zidentyfikować w Lb 13-14, dotyczy zdobycia Hebronu przez ród Kalebitów (por. Lb 13,22). Tradycja ta została włączona w opowiadanie o zbadaniu południowej części kraju przez zwiadowców, które kończy się informacją, że lud odmówił jego podboju. Na tym starym opowiadaniu o rozpoznaniu kraju przez zwiadowców opiera się opowiadanie kapłańskie.

Opowiadanie kapłańskie zajmuje się nie tyle akcją, ile jej znaczeniem teologicznym: Izraelici szemrają przeciw Mojżeszowi i Aaronowi (14,2) i planują powrót do Egiptu; oznacza to odrzucenie Boga i Jego planu wobec ludu. Szemranie, o którym mówi się w rozdz. 14, nie jest uzasadnionym wołaniem ludu, który się lęka o swe przetrwanie, tak jak w przypadku opisanym w Wj 15,24 lub Wj 17,3. Wyraża ono nieufność społeczności do Boga oraz przywódców, których Bóg dał ludowi. Taki brak wiary (14,11) pociąga za sobą przykładną karę: pokolenie dorosłych, którzy wyszli z Egiptu, nie ujrzy Ziemi Obiecanej i umrze na pustyni.

Teologia ta może szokować współczesnego czytelnika. Kim jest Bóg, który tak surowo karze swój lud? Chcąc właściwie zinterpretować ten tekst, należy wziąć pod uwagę konkretne okoliczności, w których został napisany. Okolicznościami tymi były czasy na wygnaniu i po wygnaniu, kiedy Izrael utracił wszelką autonomię, wszelkie znaczenie polityczne. Mocne słowa autorów kapłańskich wyrażają przede wszystkim ich rozpacz i stanowią środek pedagogiczny, odpowiedni ich zdaniem do sytuacji, jakiej muszą stawić czoło.

Skądinąd koncepcja relacji człowieka do Boga, jaką wyrażają autorzy kapłańscy, nie jest jednomyślnie podzielana przez społeczności powygnaniowe. W 14,13-19 wstawiennictwo Mojżesza, które można wiązać z kręgami inspirowanymi teologią deuteronomistyczną (por. Wj 32,11-14), rozwija koncepcję przebaczenia, całkowicie sprzeczną z teologią kapłańską. Tak więc analiza rozdz. 13-14 ujawnia autentyczny spór między dwoma szkołami myśli, kapłanów i deuteronomistów, które współistniały w społeczności Izraela.

Klęska ludu pod Chorma (14,39-45) jest konkluzją opowiadania w rozdz. 13-14. Lud wprawdzie odmówił wejścia do Kanaanu na rozkaz Boga i powziął zamiar powrotu do Egiptu (14,3-4), ale teraz chce sam podbić kraj, polegając na własnych siłach; przedsięwzięcie to kończy się katastrofą. W obu przypadkach przyczyną zguby ludu jest zapomnienie o Bogu. Izraelici chcą zastąpić logikę Bożą logiką ludzką, negując w ten sposób ład, który został ustalony – według myśli kapłańskiej – w chwili stworzenia.

Egzegeza patrystyczna obfituje w komentarze opowiadań w Lb 13-14. Na przykład Cyryl Aleksandryjski (*Glafyrorum in Numeri*, PG, t. 69, kol. 606-615) widzi w Ziemi Obiecanej figurę królestwa niebieskiego. Niektórzy odrzucają wiarę i dlatego zostają wykluczeni z uczty niebieskiej. Fragment ten jest czytany podczas Liturgii Słowa w środę osiemnastego tygodnia czasu zwykłego (lata nieparzyste).

15: Nie iść za żądzami swego serca (15,39)

Przepisy kultowe z Lb 15 zakładają życie osiadłe i dlatego *implicite* potwierdzają – po wymierzeniu kary pierwszemu pokoleniu, które wyszło z Egiptu – obietnicę złożoną ojcom: lud wejdzie do Ziemi Obiecanej, którą Bóg mu obiecał (15,2.18). Podobnie jak opowiadanie w Lb 13-14 miało być ostrzeżeniem dla wszystkich pokoleń Izraela, tak prawa w Lb 15 są opatrzone ogólnym ostrzeżeniem: nie iść za żądzami swego serca (15,39). Ten sam czasownik, który został użyty do opisu misji zwiadowców w opowiadaniu kapłańskim w rozdz. 13, został teraz powtórzony w części legislacyjnej w rozdz. 15; rozdz. 13-14 są więc historią przykładową, „przypowieścią" potwierdzającą przykazania z rozdz. 15, które dotyczą obecnej sytuacji ludu Izraela.

16-17: Konflikt kompetencyjny w służbie kultowej

Wspólnym celem trzech następujących po sobie opowiadań w tej części Księgi Liczb (16,1-17,5; 17,6-15; 17,16-26) jest określenie funkcji społeczności, lewitów i kapłanów w służbie kultowej. Aktualny tekst zawiera wiele dubletów i napięć literackich, które świadczą o złożoności historii jego powstawania. Postacie Datana i Abirama (16,1.12) należą do starej tradycji, którą autorzy kapłańscy włączyli do obecnego opowiadania. Wszystkie trzy opowiadania uwypuklają miejsce kapłaństwa Aaronowego: tylko kapłani mogą wchodzić do przybytku i w sposób prawowity składać ofiary Bogu. Taka organizacja służby kultowej opiera się na koncepcji świętości radykalnie odmiennej od koncepcji świętości obecnej w Księdze Powtórzonego Prawa. Według Księgi Powtórzonego Prawa cały lud został wybrany przez Boga, aby stał się święty (por. Pwt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9), natomiast Księga Liczb poucza, że jedynie wybrani przez Boga kapłani mogą dążyć do świętości (16,3-7). Toczy się więc w tej kwestii spór teologiczny i opowiadanie kapłańskie w rozdz. 16 prowadzi na odległość dyskusję z Księgą Powtórzonego Prawa, aby odrzucić jej teologię, którą w Lb 16,3a ujmuje się następująco: „cała społeczność, wszyscy są świętymi".

Opowiadania w rozdz. 16-17 reprezentują późny etap literatury kapłańskiej: miejsce uniwersalistycznych perspektyw, obecnych w tekście kapłańskim w Rdz 9,1-17, zajęły bardziej ograniczone troski: organizacja kultu, pierwszeństwo klasy kapłańskiej.

18: Przepisy dotyczące funkcji kapłanów i lewitów

Przepisy prawne w Lb 18 potwierdzają opowiadania w rozdz. 16-17. Pierwszeństwo kapłaństwa Aaronowego uznane w opowiadaniach zostaje potwierdzone w tekstach prawnych. Podobnie jak opowiadania w rozdz. 13-14 wspierają prawodawstwo w rozdz. 15, tak samo opowiadania w rozdz. 16-17 obrazują prawodawstwo przedstawione w rozdz. 18.

19: Rola kapłanów w obrzędach oczyszczenia

Teologia kapłańska przeciwstawia „święte" „świeckiemu", „czyste" „nieczystemu". Pojęcia te właściwie nie dotyczą wymiaru etycznego. Znacznie bardziej odpowiadają szczególnemu rozumieniu sfery religijności. Tylko przedmioty i osoby czyste mogą przebywać w obecności Boga, Świętego *par excellence.* W konsekwencji życie jest naznaczone niezliczonymi obrzędami oczyszczenia, pozwalającymi ludowi zachować czystość, która jest koniecznym wymogiem życia w obecności Boga. Kapłani odgrywają szczególną rolę w sprawowaniu obrzędów oczyszczenia. Osoby nieczyste musiałyby zostać wykluczone z udziału w obrzędach i kulcie, które nadają rytm i strukturę życiu ludu.

Egzegeza patrystyczna alegorycznie interpretowała 19,1-10. Na przykład Cyryl Aleksandryjski (zob. wyżej) dostrzega w czerwonej krowie bez skazy figurę Chrystusa bez grzechu, wolnego i złożonego w ofierze, aby Kościół mógł żyć; woda zaś używana do oczyszczenia jest figurą wody chrzcielnej.

20,1-13: Grzech Mojżesza i Aarona

W opowiadaniu kapłańskim grzechowi ludu, przedstawionemu w rozdz. 13-14, odpowiada grzech przywódców, ukazany w 20,1-13. Spotyka ich ta sama kara: nie wejdą do Ziemi Obiecanej. Czytając ten fragment opowiadania z Lb, można mieć początkowo wątpliwości co do natury grzechu popełnionego przez Mojżesza i Aarona, ponieważ tekst był z pewnością poddawany różnym przeróbkom; wiele w nim dubletów i niejasności literackich. Grzech Mojżesza i Aarona polega na niedokładnym wypełnieniu polecenia Boga: zamiast przemówić do skały, uderzają w nią, znieważywszy najpierw lud. Historia opowiedziana w tym

fragmencie jest paralelną do historii przekazanej w Wj 17,1-7, będącej wcześniejszą wersją, na której opiera się tekst kapłański.

Opowiadania w części środkowej Księgi Liczb ukazują uchybienia wszystkich warstw ludu: społeczność buntuje się przeciw swym przywódcom (rozdz. 11,13-14); przywódcy rodów kwestionują autorytet Mojżesza i Aarona (rozdz. 16); sprzeniewierzają się nawet Mojżesz i Aaron. Nikt nie jest wolny od słabości i każda z postaci jawi się w swym człowieczeństwie naznaczonym przez grzech. Grzech ten nie znosi obietnicy złożonej przez Boga, chociaż opóźnia jej spełnienie. Bóg doprowadza do końca swój plan wobec wybranego ludu, popełniającego błędy i zepsutego; na wierność Boga człowiek odpowiada niewiernością człowieka, lecz ta asymetria w relacji nie powoduje jej zerwania.

Paweł czytając ten tekst, dostrzegł w skale (Lb 20,7) figurę Chrystusa (1 Kor 10,4). Wytryskająca z niej woda przedstawia wodę chrztu. Jest to alegoryczna egzegeza Księgi Liczb, której zasady dziwią współczesnego czytelnika. Perykopa ta z Księgi Liczb zostaje tak zinterpretowana, aby mogła wskazywać na symboliczną i liturgiczną rolę wody w młodej wspólnocie chrześcijańskiej Koryntu. Tekst ten, Lb 20,1-13, odczytuje się podczas Liturgii Słowa w czwartek XVIII tygodnia czasu zwykłego (lata nieparzyste).

20,14-22,1a: W drodze do Ziemi Obiecanej

Po długim postoju w Kadesz (13,26; 20,1) lud wyrusza w drogę do Kanaanu. Trasa, jaką obrano według opowiadania, biegnie wzdłuż wschodnich granic ziemi i Izraelici docierają w sąsiedztwo Jerycha, w pobliże ujścia Jordanu do Morza Martwego. Na tę część wędrówki przypada śmierć Aarona (która następuje po karze zapowiedzianej w 20,12), zwycięstwo pod Chorma (21,1-3), stanowiące przeciwwagę klęski wspomnianej w 14,45, zwycięstwa nad Sichonem, królem Amorytów, i Ogiem, królem Baszanu (21,21-35). Zwycięstwa te sławi się i porównuje do wyzwolenia z Egiptu w liturgii Ps 135,11 i 136,19-20; i w Egipcie, i na równinach Moabu Izrael doświadcza tej samej historii zbawienia, rozwijającej się na jego korzyść i zachęcającej go do sławienia z pokolenia na pokolenie w swej liturgii czynów, których Bóg dla niego dokonał.

Zwycięski marsz ku równinom Moabu przerywa nowy bunt (21,4-9). Lud znowu szemrze i jedynie interwencja Mojżesza ocala go przed plagą, jaką zsyła Bóg. Miedziany wąż, którego sporządza Mojżesz, aby ocalić lud, przywodzi na myśl obrzędy znane w starożytnych religiach Bliskiego Wschodu; obrazy węży, opiekunów ludu, umieszczano na bramach świątyń. Ewangelia Jana widzi w wywyższeniu węża prefigurację wywyższenia Chrystusa, który przyszedł, aby zbawić ludzi na krzyżu (por. J 3,14 oraz 8,28; 12,32). Teksty Lb 21,4-9 i J 8,21-30 czyta się podczas Liturgii Słowa we wtorek piątego tygodnia Wielkiego Postu.

W zakończeniu drugiej części Księgi Liczb lud staje u progu Ziemi Obiecanej, lecz po doświadczeniach grzechu i niemożności życia z dala od Boga. Opowiadania o wędrówce przez pustynię pełnią w zbiorowej pamięci Izraela funkcję ostrzeżenia; wzywają lud, jego przywódców i rządzących, aby nigdy nie odwracali się od Boga. Lud, przywódcy, rządzący mogą – zarówno wczoraj, jak i dzisiaj – zapomnieć o Bogu i wybrać raczej własną, wyłącznie ludzką, logikę, zamiast logiki wiary.

22,1b-36,13: Na równinach Moabu; przygotowania do osiedlenia się w Kanaanie

22,1b-24,25: Wyrocznie Balaama

Proroctwa Balaama, postaci, której pochodzenie pozostaje niejasne (22,5), zostały wplecione bez żadnego przejścia do opowiadania o przybyciu Izraela na równiny Moabu (22,1b). Jedyny łącznik literacki, jaki istnieje między „perykopą Balaama" a poprzedzającymi ją tekstami, polega na powtórzeniu toponimu „Moab". Izraelici docierają na równiny Moabu; król Moabu żąda od Balaama wygłoszenia proroctwa przeciwko Izraelowi.

Na płaszczyźnie teologicznej i w obecnym układzie tej księgi wyrocznie Balaama mają pełnić funkcję potwierdzenia obietnicy błogosławieństwa, którym cieszy się Izrael (24,1) pomimo buntów i niewierności ludu na pustyni. Na płaszczyźnie literackiej rozdz. 22-24 łączą dawne tradycje, o czym świadczą różnorodne słowa używane w nich na określenie Boga (*'Elohim*, *JHWH*), a także niespójności w opowiadaniu (np. sprzeczności między 22,20 i 22,22).

Historia o oślicy Balaama (22,21-35), obecnie będąca częścią rozdz. 22-24, jest opowiadaniem ludowym, które samo w sobie stanowi spójną całość. Tekst ten podkreśla kontrast między Balaamem, człowiekiem, którego sława sięga poza granice kraju, ale który nie dostrzega znaków zsyłanych przez Boga, i oślicą, której przenikliwość zadziwia czytelnika. Należy wyciągnąć z tego naukę: nie wolno nam dać się zwieść pozorom ani konwencjom, które często przesłaniają nasze spojrzenie i wypaczają nasz sąd. Augustyn (*Quaestiones in Heptateuchum*, q. 50 *in Numeri*) odczytuje epizod oślicy wybranej przez Boga jako świadectwo dane Bogu, „który wybrał to, co najmniej mądre na świecie, aby zmieszać mędrców".

Proroctwa w Lb 24,3b-9 i Lb 24,15b-24 można czytać w sposób niezależny od opowiadania, ponieważ stanowią one całość same w sobie. Natomiast proroctwa w Lb 23,7b-10; 19-24 dobrze łączą się ze swym kontekstem narracyjnym, do którego się odnoszą. Teologia rozwijana w wyroczniach Balaama podkreśla wybranie Izraela, ludu oddzielonego od innych narodów. Przepowiadanie to potwierdza fakt, że wypowiada je cudzoziemiec, który zostaje dosłownie zmuszony do wypowiedzenia, jako rzecznik Boga, błogosławieństwa nad Izraelem.

W obrębie ST postać Balaama interpretowano w sensie negatywnym, np. w rozdz. Lb 31 (por. zwłaszcza w. 8 i 16), tekście napisanym przez autorów kapłańskich. NT podejmuje częściowo ten negatywny obraz (por. np. 2 P 2,15-16 i Jud 11). Postać Balaama prawdopodobnie posłużyła za inspirację znacznie bardziej pozytywnych postaci magów, którzy przybyli ze Wschodu, aby ogłosić narodziny Jezusa (Mt 2,1). Motyw gwiazdy, obecny w proroctwie w Lb 24, 15b, pojawia się także w opowiadaniu Mateuszowym (Mt 2,1-10).

Rozdziały 22-24 Księgi Liczb potwierdzają w swej obecnej formie pierwszeństwo planów Boga nad planami ludzkimi: plany Balaka zostają udaremnione; samemu Balaamowi pozostaje tylko poddać się woli Boga. Rozdziały te zatem ponawiają, choć czynią to w sposób inny niż 13,1-20,13, zachętę do posłuszeństwa, jaką Bóg kieruje do synów Izraela i do wszystkich ludzi. Ponieważ lud pozostał głuchy na to wezwanie, znowu spotyka go kara; taki jest temat rozdz. 25. Błogosławieństwo, zawarte w 24,2-9, jest czytane podczas Liturgii Słowa w poniedziałek trzeciego tygodnia Adwentu.

25: Bałwochwalstwo i nowa kara spotykająca Izrael

Grzech Izraelitów, o którym mówi się w rozdz. 25, jest nowego rodzaju: Izraelici uczestniczą w kulcie bałwochwalczym. Opowiadania o wędrówce przez pustynię były ilustracją grzechów, jakich mógł się dopuścić lud pozostawiony samemu sobie, a więc nieposłuszeństwa, przekroczenia praw kultowych, braku wiary, chciwości. Opowiadanie w rozdz. 25 ukazuje nowe niebezpieczeństwo, na które naraża Izraelitów sąsiedztwo obcych ludów mających własne bóstwa, czyli Baalów, których kult obejmuje także nierząd sakralny. Kara, która spada na lud, ma ponownie potwierdzić jedyność Boga. Bóg jest jedynym prawdziwym Bogiem i wymaga od swego wybranego ludu niepodzielnej miłości.

Opowiadanie to jest wyzwaniem dla naszej wiary. Jeśli podczas lektury uda nam się wyjść poza brutalną przemoc cechującą ten tekst – przemoc, która prawdopodobnie jest wyrazem niepokojów wygnaniowej i powygnaniowej społeczności kapłańskiej, zagrożonej w swej tożsamości i zmuszonej do zamieszkiwania na tej samej ziemi z ludami nie podzielającymi tej samej wiary – to staniemy wobec pytań naszego własnego sposobu rozumienia pluralizmu religijnego i filozoficznego we współczesnym świecie. Jak nie popaść w powszechny relatywizm? Jak potwierdzać tożsamość chrześcijańską, ukazywać pozytywny wkład chrześcijaństwa i zarazem prowadzić dialog ze wszystkimi, i unikać niebezpieczeństwa, jakiego nie uniknął autor kapłański, a mianowicie przemocy słownej, która może prowadzić do przemocy innego rodzaju?

26: Nowy spis Izraelitów

Spis w Lb 26 dotyczy nowego pokolenia, które przygotowuje się do wejścia do Ziemi Obiecanej. Faktycznie, jak podkreśla się w 26,64-65, pokolenie podlegające spisowi w rozdz. 1 umarło na pustyni (rozdz. 14), ale obietnica pozostała w mocy. Rozdział 26 podaje wiele imion, których nie ma w rozdz. 1, co potęguje wrażenie odnowy ludu. Podobnie jak w rozdz. 3, lewici zostali spisani osobno.

27-30: Zbiór praw cywilnych i kultowych

Wszystkie prawa zebrane w rozdz. 27-30 zakładają, że lud prowadzi życie osiadłe; zostały dane w perspektywie osiedlenia się w Ziemi Obiecanej, co tłumaczy ich miejsce w obecnym układzie tej księgi. Lb 27,1-11 uściśla prawo dziedziczenia w przypadku braku męskiego spadkobiercy: Córki również mają prawo do dziedziczenia. Wykładnia zasady prawnej przybiera formę krótkiego opowiadania, mającego służyć jako przykład.

W Lb 28,1-30,1 zostały zebrane prawa kultowe dotyczące ofiar składanych Bogu w sanktuarium: ofierze ze zwierzęcia zawsze towarzyszy ofiara z płodów ziemi. Bogu należy oddawać cześć, składając Mu ofiary w sanktuarium nie tylko w święta i w szabaty, ale także w każdy dzień tygodnia. Ofiara polega na wzięciu czegoś z dóbr (roślinnych i zwierzęcych) stworzenia i złożeniu ich w ofierze Bogu. Ofiary są więc znakami, które wszyscy mogą oglądać i za których pośrednictwem społeczność Izraela uznaje zwierzchność Boga nad całym stworzeniem.

Lb 30,2-17 podaje prawa dotyczące ślubów, składanych przez kobiety. Sytuacja zależności kobiety od ojca lub męża z pewnością szokuje współczesnego czytelnika, lecz trzeba ją rozpatrywać w kontekście kulturowym starożytnego Bliskiego Wschodu. Należy też zauważyć, że kobiety mogły i faktycznie składały wiążące śluby.

W tej części legislacyjnej fragment 27,12-23 mówi o przekazaniu władzy Jozuemu jako następcy Mojżesza. Podobnie jak kapłan Eleazar zajął miejsce Aarona, tak Jozue został powołany na miejsce Mojżesza. Wraz z pierwszym pokoleniem, które wyszło z Egiptu, Mojżeszowi i Aaronowi zabrakło wiary w Boga (por. 20,12) i zostali skazani na śmierć poza Ziemią Obiecaną. W obecnej strukturze Pięcioksięgu o śmierci Mojżesza mówi się jednak tylko na końcu Księgi Powtórzonego Prawa, w rozdz. 4.

31: Wojna z Madianitami i zwycięstwo Izraelitów

Rozdział 31 kontynuuje opowiadanie z rozdz. 25, od którego w obecnej strukturze Księgi Liczb jest oddzielony spisem i zbiorem praw. Kampania wojskowa przeciw Madianitom wiąże się z ich odpowiedzialnością za rozpustę, jakiej oddali się synowie Izraela (25,6-18). Choć rozdz. 25 nie mówi o tym wprost, jest rzeczą możliwą, że Madianitka, o której wspomina się w tym opowiadaniu, jest – podobnie jak Moabitki wzmiankowane w 25,1 – nierządnicą sakralną. Zakaz związków seksualnych z obcymi kobietami, jaki obowiązywał Izraelitów, mógł wynikać z dwóch powodów: zachowanie tożsamości ludu i uniknięcie bałwochwalstwa. Oprócz tego opowiadanie kapłańskie w rozdz. 31 ustala też związek między tradycjami o Balaamie i tradycjami o bałwochwalstwie w Peor, które pierwotnie były niezależne. Postać Balaama nabiera więc ujemnego wydźwięku (31,16), którego nie ma w tradycjach przekazanych w rozdz. 22-24.

32: Opowiadanie o osiedleniu się kilku pokoleń na wschód od Jordanu

Osiedlenie się pokoleń Gada, Rubena i połowy pokolenia Manassesa na wschód od Jordanu napotyka opór Mojżesza; pokolenia te muszą zobowiązać się do wspomagania pozostałych pokoleń Izraela w podboju Ziemi Obiecanej. Wezwanie Mojżesza skierowane do tych pokoleń koncentruje się na wydarzeniach, które miały miejsce na pustyni. Podobnie jak odmowa ludu wejścia do Kanaanu (rozdz. 14) doprowadziła do jego ukarania, tak każde nowe nieposłuszeństwo ściągnęłoby na niego takie same konsekwencje (32,8-15). Opowiadanie w rozdz. 32 przedstawia więc wydarzenia, jakie miały miejsce na pustyni, jako przykład: pokolenia Izraela muszą zachowywać je w pamięci i stosownie do nich postępować. Opowiadanie to daje zatem klucz do zrozumienia całej tej księgi. Pierwsze pokolenie Izraelitów, które wyszło z Egiptu, zorganizowane na płaszczyźnie militarnej i kultowej zgodnie z rozporządzeniami Boga, zapłaciło życiem za swoje nieposłuszeństwo. Kara ta, nieuchronny skutek grzechu, pokazuje wszystkim kolejnym pokoleniom, że jedynym wyborem mogącym zapewnić przetrwanie i tożsamość ludu jest posłuszeństwo nakazom Boga przekazywanym przez Mojżesza. Teologia ta, według której Bóg jest absolutnym panem historii ludzkiej, jest charakterystyczna dla środowisk kapłańskich, do których należą autorzy tej księgi w jej ostatecznym kształcie. Już w Pięcioksięgu teologia ta nie jest jednomyślnie akceptowana. Na przykład perspektywy Księgi Powtórzonego Prawa wyraźnie się od niej odcinają (por. też II,1: *Ogólne konteksty interpretacji*).

33,1-49: Szlak wędrówki synów Izraela

Ten późny tekst kapłański stara się nakreślić etapy wędrówki Izraelitów po ich wyjściu z Egiptu. Nie należy się w nim dopatrywać historycznej rekapitulacji trasy wędrówki ludu, a jedynie rekonstrukcję literacką, podejmującą główne dane z Księgi Wyjścia i Księgi Liczb oraz wprowadzającą kilka nowych toponimów; tekst podaje szesnaście nazw nie znanych skądinąd. Autorzy kapłańscy symbolicznie dzielą trasę na czterdzieści etapów i starają się datować wydarzenia (w. 3.38).

33,50-35,34: Wskazówki dotyczące podboju

33,50-56 przypomina o zagrożeniu bałwochwalstwem, związanym z zamieszkiwaniem wspólnie z obcymi ludami; Izrael musi podbić kraj i oczyścić go z bożków (33,52).

34,1-12 podaje teoretyczny opis granic kraju. Tekst ten, napisany w czasach powygnaniowych, w których Izrael utracił niepodległość, proponuje idealną wizję Ziemi Obiecanej, której granice są granicami opisanymi w Ez 47,13-23; na przestrzeni swych dziejów Izrael nigdy nie panował nad całością terytoriów wymienionych w 34,1-12.

Procedura podziału kraju między pokolenia – wyznaczanie przywódcy każdego pokolenia (34,13-29) – przypomina procedurę przyjętą przy pierwszym spisie ludu (rozdz. 1) i przy planowaniu przeprowadzenia zwiadu w ziemi Kanaanu (rozdz. 13). Trzykrotne powtórzenie tej samej procedury jest środkiem literackim używanym przez autorów kapłańskich, by ukazać więź łączącą trzy główne części Księgi Liczb (1,1-10,10; 10,11-22,1a; 22,1b-36,13).

Wyszczególnienie miast lewickich (35,1-8) mieści się w ramach prawodawstwa dotyczącego lewitów i odnoszącego się do wszystkich dziedzin ich życia: kultu, ofiar, podziału ziemi.

Istnienie miast ucieczki dla zabójców (35,9-15) dotyczy – tak jak identyczne prawo podane w tekście paralelnym w Pwt 19,1-11 – wyłącznie osób winnych nieumyślnego zabójstwa.

36: Dodatkowe zarządzenia dotyczące dziedzictwa; zakończenie Księgi Liczb

Prawa przedstawione w Lb 36,1-12 uzupełniają prawa podane w 27,1-11; umacniają one podział terytorium między pokolenia, opisany w 34,13-15: ziemia nie może przechodzić drogą dziedziczenia z jednego pokolenia na drugie. A zatem, każdej nowej sytuacji pojawiającej się w życiu społeczności odpowiada nowa kodyfikacja, chciana przez Boga i przekazana przez Mojżesza. Tekst kapłański pozostawia więc otwartą kwestię możliwości ewolucji Prawa. Niezmienny pozostaje tylko obowiązek stosowania we wszystkich szczegółach prawodawstwa przedstawionego jako prawo Boże.

Ta możliwość ewolucji Prawa w społeczności izraelskiej, tak jak mówi się o niej w Księdze Liczb, każe nam postawić pytanie o ewolucję prawa i instytucji w naszych własnych społeczeństwach: Kiedy i jak można pozwolić na ewolucję prawa? Jak doprowadzić do jednomyślnego poglądu na nowe instytucje? Jak zapewniać ich wprowadzanie w życie społeczne i „akceptację" przez społeczeństwo?

Werset 13 rozdziału 36 zamyka trzecią część Księgi Liczb, powtarzając formułę, która ją otwiera w 22,1b: „na równinach Moabu nad Jordanem, naprzeciw Jerycha" (w BT formuły te nie brzmią identycznie).

tłum. Agnieszka Kuryś

Księga Powtórzonego Prawa
Yuichi Osumi

PIERWSZE CZYTANIE

Ogólny charakter Księgi

1) Księga Powtórzonego Prawa w religijnym punkcie zwrotnym

W świecie starożytnym bóstwo czczono pod różnymi imionami, z których każde było związane ze szczególną mocą. Na przykład, kiedy możni miasta Sychem zrywali winogrona w swoich winnicach, poszli świętować do świątyni Baal-Berita (Sdz 9,4.27), a kiedy król Ochozjasz leżał chory, wysłał posłańców do Beelzebuba, boga Ekronu, aby zasięgnęli rady w sprawie jego choroby (2 Krl 1,2). Każda lokalna społeczność miała swojego Baala, a także swojego Pana (JHWH). Izrael doszedł jednak do przekonania, że Pan (JHWH), jego Bóg, nigdy nie miał wielu imion, ale tylko jedno (por. Pwt 6,4).

W Księdze Powtórzonego Prawa, mającej formę pożegnalnej mowy Mojżesza (por. 1,1-5; 3,23-29; rozdz. 31-34), Mojżesz mówiąc ludowi o Bogu, używa sformułowania: „Pan, wasz/twój (zaimek dzierżawczy w lp albo lm) Bóg", albo niekiedy: „Pan, nasz Bóg". Jest to „Pan, Bóg Izraela", jak często nazywa się Boga w tzw. deuteronomistycznym dziele historycznym (Joz 8,30; 24,2; Sdz 5,3.5; 2 Sm 7,26-27; 1 Krl 8,15-26 i in.). Tytuł „wasz/nasz Bóg" wyraża, z jednej strony, związek przymierza między Panem a Izraelem. Pan zawiera przymierze z Izraelem: Pan będzie Bogiem Izraela, a Izrael będzie ludem Pana (por. zwłaszcza Pwt 26,17-19). „Pan (JHWH)" jest, z drugiej strony, imieniem składającym się tylko z czterech liter „JHWH" i wymawianym prawdopodobnie jako „JHWH", ale czytanym w żydowskiej i chrześcijańskiej tradycji zawsze jako „Adonaj (Pan)". Imię to wyraża obecność Boga i Jego władzę, mocą której Izrael został wybrany (Pwt 6,20-25; 7,6-8 i in.) i na której opiera się przymierze Izraela z Bogiem. W Pwt 6,4 czytamy: „Pan (JHWH) jest (...) Panem (JHWH) jedynym". Pan nie jest podzielony na wiele lokalnych czy prywatnych bóstw (por. komentarz do 6,4). Pan, który jest jeden, który włada całym światem i „który napełnia wszystko we wszystkim" (Ef 1,23 [BT]), stał się „waszym/twoim/ naszym" Bogiem (Pwt 10,14-15). JHWH nie może być waszym/twoim prywatnym Bogiem, ale jest całkowicie zwrócony ku „wam/tobie", ku każdemu w „(całym) Izraelu" (6,4; 9,1; por. też 1,1; 5,1; 27,9; 29,1; 31,1.11; 32,45; 34,12).

Kult Pana, jednego Boga, nie dopuszczał już składania ofiar w sanktuariach lokalnych. Księga Powtórzonego Prawa nakazywała ludowi niszczyć lokalne sanktuaria i centralizować kult w miejscu, „które sobie wybierze Pan (...) by tam umieścić swoje imię na mieszkanie" (Pwt 12; 14,22-29; 15,19-23; 16,1-17; 18,1-8 i in.). Zasadniczym elementem kultu w każdym społeczeństwie nie była już więc ofiara, ale czytanie, medytacja czy recytacja słów z księgi Prawa Bożego (por. 6,6-9; 11,18-20; 30,11-14; także 17,18-20; 31,9-13). Istotą życia codziennego było wypełnianie słów Boga (6,4-15; 8,3; 12,28; 13,19; 15,5; 16,18-20; 17,8-13.18-20; 18,15-22; 27,1-8 i in. W związku z tym najbardziej stosowne byłoby czytanie biblijnego tekstu Księgi Powtórzonego Prawa wraz z niniejszym komentarzem oraz innymi cytowanymi tekstami ST i NT).

Życie Żydów i chrześcijan, którego fundamentem jest Pismo Święte, znajduje w tej praktyce swoje początki. Oznacza to także, iż kult prywatny, w którym każdy czcił swojego własnego Pana, powinna zastąpić „modlitwa wspólnotowa" w dosłownym sensie tego wyrażenia, w której cały Izrael modli się do jednego Boga wspólnymi słowami objawionymi w Księdze Powtórzonego Prawa.

W nowoczesnym społeczeństwie, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, a także w Japonii, religia stała się sprawą tak bardzo prywatną, że można mówić, iż jest tyle religii, ilu ludzi, i każdy chrześcijanin ma swojego własnego prywatnego Boga, prywatnego JHWH, prywatnego Jezusa (Robert N. Bellah, *Habits of the Heart* [Berkeley: University of California Press 1985]). Por. komentarz do 5,8. Księga Powtórzonego Prawa wyraża w tej konkretnej sytuacji konieczność publicznego kultu oddawanego jednemu Bogu. „Nasze zbawienie nie polega na tym, żebyśmy byli naszą własnością, ale żebyśmy należeli do naszego Boga, do naszego wiernego Jezusa Chrystusa" (*Katechizm heidelberski*, par. 1).

2) Księga Powtórzonego Prawa jako Powtórzone (Drugie) Prawo

Księga Powtórzonego Prawa w rzeczywistości nie została napisana w czasach Mojżesza, ale parę stuleci później, a mianowicie w czasie, gdy Izrael znajdował się w stanie kryzysu politycznego. Jej autorzy zaprowadzili swoich czytelników na równiny Moabu, leżące po wschodniej stronie Jordanu (1,1; 11,31; 27,2; także 9,1; 27,3 i in.), i kazali im słuchać mów Mojżesza. Lud Izraela w Księdze Powtórzonego Prawa właśnie ma przejść Jordan, aby wkroczyć na obiecaną, ale nieznaną ziemię. Mojżesz jednak jest u kresu swojego życia.

Izraelici potrzebują nowego przywódcy, który poprowadzi ich przez ten kryzys i według nowych zasad określających ich życie jako ludu Bożego. Księga Powtórzonego Prawa przez analogię daje do zrozumienia, że jej czytelnicy znajdują się również w zwrotnym punkcie historii i że muszą bezwzględnie spełniać słowa Boga.

Tytuł „Deuteronomium" oznacza „drugie prawo" albo „powtórzone prawo". Pochodzi od greckiego (Septuaginta) przekładu Pwt 17,18, w którym czytamy, że król napisze na własny użytek „to drugie/powtórzone prawo" w księdze i będzie je odczytywał każdego dnia (BT: „sporządzi sobie na zwoju odpis tego Prawa", który będzie odczytywał każdego dnia, „po wszystkie dni swojego życia"). W rzeczywistości Księga Powtórzonego Prawa odwołuje się do drugiego przymierza zawartego na równinach Moabu (28,69) i ustanawia ogłoszone przez Mojżesza Prawo, które jest dodatkiem do słów pierwszego przymierza, a mianowicie do Dekalogu (5,6-21). Zgodnie z Księgą Powtórzonego Prawa Pan, zawierając pierwsze przymierze na górze Horeb (w Pwt „Synaj" jest nazywany „Horebem"), mówił z Izraelem „twarzą w twarz" (5,4). Pan podał tylko słowa Dekalogu (por. 5,22-6,1). Księga Powtórzonego Prawa jest sama w sobie Prawem, które nie zostało objawione bezpośrednio Izraelowi, ale tylko Mojżeszowi na górze Horeb. Niemniej jednak miało zostać dane jako drugie/powtórzone Prawo ludowi, gdyby jego sytuacja uległa radykalnej zmianie.

3) Księga Powtórzonego Prawa jako „Tora"

Współczesne przekłady interpretują odpowiednie słowa Pwt 17,18 w tradycji hebrajskiej (masoreckiej) jako „odpis tego Prawa". Jest to jeden z możliwych sposobów tłumaczenia. Księga Powtórzonego Prawa określa samą siebie jako „to Prawo" albo dokładniej „ta Tora" (1,5; 31,9 i in.). Słowo „*Torah*" początkowo znaczyło indywidualne „(objawione) pouczenie". Księga Powtórzonego Prawa używa tego słowa na określenie księgi jako całości i przedstawia siebie jako pełne objawione pouczenie Pana, któremu także król musi być posłuszny.

Tym, który w Księdze Powtórzonego Prawa przemawia w pierwszej osobie, jest, z nielicznymi wyjątkami, Mojżesz, a nie Pan. Mojżesz, jak wspomniano wyżej, zmarł, nie przekroczywszy progu Ziemi Obiecanej (3,23-29; rozdz. 31-34), ale ogłasza tę Torę w swojej mowie pożegnalnej bezpośrednio przed przejściem Izraelitów przez Jordan (1,1; 9,1; 11,31 i in.). Oznacza to także, iż Księga Powtórzonego Prawa jako jedyna przekazuje ostatnią wolę Mojżesza, który nie wszedł do Ziemi Obiecanej. Nikt nawet nie wie, gdzie Mojżesz został pogrzebany (34,6). A zatem nikt nie może pozyskać Mojżesza jako swojego stronnika ani dorównać mu pod względem autorytetu. Zamiast jego grobu Izrael ma stelę Tory (27,1-8). Izrael słuchał Tory, zanim zaczął się osiedlać, dlatego też Tora powinna być bez wyjątku stosowana w całym kraju.

4) Traktat między Bogiem a ludem Bożym

Księga Powtórzonego Prawa zawiera literackie elementy przymierza czy raczej traktatu porównywalnego z traktatami Chetytów z II tys. czy Asyryjczyków z I tys., czyli traktatu między wielkim królem a jego wasalami. Tę formę traktatu charakteryzują następujące cechy:

1) Traktaty wasalskie rozpoczynają się formułą wstępną, „preambułą", która brzmi: „traktat z A...., traktat, który B, król państwa X, zawiera z tobą..." Preambuła określa, czym jest dany dokument i kim są osoby, których dotyczy. W Pwt 1,1-5, preambule do Księgi Powtórzonego Prawa, podaje się, kto zawiera traktat z Izraelem: Pan. Treścią księgi jest cała „Tora" (w. 5). Werset 1 wyjaśnia tylko, kto jest pośrednikiem traktatu i kto musi słuchać Tory: „Tymi słowami przemawiał Mojżesz do całego Izraela".

2) Połączenie historii i Prawa jest najbardziej charakterystyczną cechą formy traktatowej. W drugiej części traktatów wasalskich znajduje się „historyczne wprowadzenie" opisujące, co wielki król uczynił dla wasala: bez łaskawości wielkiego króla wasal nie mógłby przetrwać pośród innych narodów. Budzi to lęk i wdzięczność wobec wielkiego króla i, co za tym idzie, jest gwarancją lojalności wasala. Księga Powtórzonego Prawa zawiera historyczny przegląd i napomnienia (1,6-11,32), które poprzedzają Prawo (12,1-26,16). Opisuje się nie tylko, jak Pan zwyciężał wrogów, aby doprowadzić swój lud do Ziemi Obiecanej (2,24-3,22), i jak Pan chronił Izraelitów na pustyni (8,2-4.14-16), ale także, jak Izraelici zwątpili w obietnicę Pana (1,19-43) i jakie były konsekwencje ich niewierności – zostali pokonani przez wrogów (1,44-45) i musieli zatrzymać się na wiele dni w Kadesz (1,46). A więc muszą lękać się Pana. Wyrozumiałość Boga pomimo odstępstwa Izraela jest także wyraźnie pokazana. Izrael sporządził posąg cielca ulany z metalu właśnie wtedy, kiedy Mojżesz był na górze i zawierał z Panem pierwsze przymierze (9,7-24). Pan zgodził się nawet na odnowienie traktatu, czyli na drugie przymierze (9,25-10,11). „A teraz – brzmią słowa upomnienia – (...) byś się bał Pana (...) miłował Go" (10,12; por. też 8,1.6-10.11-14.17-20).

3) Trzecim elementem jest „podstawowy warunek". Podstawowy warunek traktatu wymaga od wasala absolutnej i wyłącznej wierności. Historyczny przegląd przedstawiony w Księdze Powtórzonego Prawa zawiera Dekalog (rozdz. 5; są to słowa pierwszego przymierza) i najważniejszą zachętę: „(...) Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze

wszystkich swych sił" (6,4-5; por. Mk 12,28-34 par.), będącą podstawowym warunkiem przymierza. Każde poszczególne prawo w Księdze Powtórzonego Prawa jest interpretacją tego podstawowego warunku.

4) Czwartym elementem traktatów wasalskich jest seria szczegółowo sformułowanych przepisów związanych z dochowaniem wierności, do której zobowiązuje traktat. Te przepisy traktatowe podane są w kilku rozdziałach, Pwt w 12,1-26,16. Po nich Mojżesz wypowiada deklarację przymierza między Panem a ludem (26,17-19). Mojżesz nie ogłasza przymierza, ale tylko wypowiada słowa przymierza, ponieważ jest pośrednikiem. Izrael, jeden z wielu narodów, mały lud, stał się ludem Boga, władcy całego świata (por. 7,7-8 i powyższe wprowadzenie). Ten związek między Panem a ludem wyklucza rządy wielkich królów ziemi.

5) Traktat wymaga świadków. Traktat wasalski wymienia istoty boskie jako świadków. Księga Powtórzonego Prawa powołuje się na świadków w 30,19 i 31,16-32,47 (zwłaszcza 31,28; 32,1; por. też 4,26) i wzywa na świadków niebo i ziemię, a nie bogów. Pan jednak jest godny zaufania i cierpliwy, tak że tym, który nie dotrzymuje warunków traktatu, nigdy nie jest Pan, lecz wyłącznie Izrael (32,4-6.18.30-31.37-42).

6) Błogosławieństwa i przekleństwa także mają wpływ na dochowanie wierności przymierzu. Pwt 28,1-68 stanowi wykaz błogosławieństw i przekleństw. Izrael, jeżeli będzie spełniał warunki traktatu, będzie błogosławiony, a jeżeli się im sprzeniewierzy, będzie przeklęty. Błogosławieństwa i przekleństwa, według Księgi Powtórzonego Prawa, nie pochodzą od bogów powołanych na świadków, lecz od Pana, jednej ze stron traktatu. Błogosławieństwa i przekleństwa zatem zależą od łaski Bożej.

7) Treść traktatu wymaga okresowego jego odczytywania, a jego tablice muszą być przechowywane w odpowiednim miejscu. Księga Powtórzonego Prawa nawiązuje do okresowego odczytywania w 31,9-13, a do przechowywania – w 21,24-26 (por. też 10,1-5). Co siedem lat, w roku darowania długów (por. 15,1), w czasie Święta Namiotów, ma być czytana księga przymierza. Rok darowania długów przypomina ludowi o jego wyzwoleniu z niewoli egipskiej (15,15). Święto Namiotów było początkowo dziękczynieniem za zebrane plony (16,13-15), ale w Ne 8,13-18 wskazuje się na jego historyczne znaczenie: lud po powrocie z wygnania czyta słowo Tory w czasie Święta Namiotów.

5) Struktura Księgi

W sensie ogólnym rozdz. 1-11 i 27-34 stanowią ramy Prawa deuteronomicznego (12,1-26,16). Prawo deuteronomiczne jest konstytutywnym Prawem Izraela, składającym się z trzech części.

1) Część pierwsza dotyczy religijnego życia Izraela (12,1-16,17).
2) Część druga odnosi się do urzędników (16,18-18,22).
3) Część trzecia reguluje życie w społeczeństwie (19,1-25,19).

Rozdział 26 nawiązuje do części pierwszej i zamyka zewnętrzne ramy Prawa deuteronomicznego. Temat części pierwszej pojawia się także w części drugiej (16,18-17,7; 18,9-14), a obie części wiąże z sobą kluczowe słowo „jeść" („ucztować", „spożywać") (12,7.13-27; 14,3-21.22-29; 15,19-23; 16,1-8; 18,1.8; por. też 26,12.14). Ta część księgi przedstawia Izrael jako społeczeństwo wspólnotowe (wspólnota, która razem je, ucztuje, spożywa), porównywalne z Kościołem.

Część druga jest ze swej strony powiązana z częścią trzecią, czego dowodzi obecność w nich takich kluczowych słów, jak „sędzia" i „sąd" (16,18-20; 17,8-13; 19,6.17.18; 21,2.22; 24,17; 25,1.2). Dlatego tematy życia religijnego i życia społecznego zazębiają się z sobą w części drugiej, która stanowi w ten sposób centrum Prawa deuteronomicznego. Znaczenie tej struktury ujawnia się w tym, iż urzędnicy spełniają w życiu społecznym Izraela (zob. część trzecia) główną rolę w urzeczywistnianiu zasady religijnej, która została przedstawiona na początku Prawa deuteronomicznego.

Prawo o królach (17,14-20) zajmuje centralne miejsce w części drugiej, która sama stanowi centrum całego Prawa deuteronomicznego. Król jest najwyższym urzędnikiem odpowiedzialnym za wykonywanie woli Bożej, Tory. Dla Izraela jednak problem ustanowienia władzy królewskiej nie był problemem pierwszorzędnej wagi (por. z 12,30 i zob. komentarz do 17,14-20).

Ogólne konteksty interpretacji

1) Pierwotne konteksty historyczne

Księga Powtórzonego Prawa przenosi słuchaczy na równiny Moabu, po wschodniej stronie Jordanu. Osiedlenie się Izraela datuje się przeważnie na XIII w. przed Chr. Scena przedstawiona w Księdze Powtórzonego Prawa odzwierciedla jednak inną sytuację historyczną. W 2 Krl 22-23 przytoczona jest historyczna relacja o znalezieniu w świątyni w Jerozolimie (22,8.10-11) „księgi Prawa (Tory)" w osiemnastym

roku panowania króla Jozjasza (622 r. przed Chr.). Księga ta jest także nazywana „księgą przymierza" (23,2). Od początku XIX w. powszechnie przyjmuje się, że księga Tory znaleziona w świątyni jerozolimskiej była oryginalną Księgą Powtórzonego Prawa. Treść Prawa w Księdze Powtórzonego Prawa w rzeczywistości odpowiada treści reformy kultu, jaką przeprowadził król Jozjasz (2 Krl 23,4-14). Zburzył on sanktuaria nie tylko w ziemi judzkiej, ale także w Samarii, byłym terytorium Królestwa Północnego, i dokonał centralizacji kultu w Jerozolimie (23,5.8-9.15-20). Za czasów Jozjasza terytorium Dawida wróciło pod panowanie jego dynastii. Aluzje nie tylko do centralizacji kultu, ale także do ekspansji terytorialnej Izraela w Księdze Powtórzonego Prawa (zwłaszcza 12,20-21) odpowiadają relacji o reformie Jozjasza. Ponadto, według Jr 22,15, reforma Jozjasza zmierzała także do zaprowadzenia sprawiedliwości społecznej (por. Pwt 16,18-25,19).

Jestem przekonany, że oryginalna Księga Powtórzonego Prawa została napisana jako program reformy króla Jozjasza. Reforma ta rozpoczęła się prawdopodobnie już przed „znalezieniem" księgi Tory (por. 2 Krn 34,3-8.14). Reforma i tworzenie jej programu postępowały równocześnie. Przywódcy reformy, tzn. kapłani lewiccy i pisarze w Jerozolimie (2 Krl 22,8), nie „odkryli" księgi Tory, ale napisali ją na nowo jako konstytucję Izraela, nadając nową interpretację „odkrytym" przez siebie starym zasadom, na których opierały się wcześniejsze prawa królestwa. Księga Powtórzonego Prawa nawiązuje do starych zasad, takich jak prawo z Wj 34,11-26 i prawa w „Księdze Przymierza" (Wj 20,22-23,33) oraz Dekalog. Zgodnie z tym możemy też mówić o Księdze Powtórzonego Prawa jako „drugim/powtórzonym Prawie". Sytuacja przedstawiona w Księdze Powtórzonego Prawa, a mianowicie sytuacja tuż przed przekroczeniem przez lud Jordanu (9,1; 27,3), jest sytuacją rekonstrukcji Izraela, dzięki której cały kraj ma zostać podporządkowany Torze. Króla Jozjasza można również nazwać, podobnie jak Jozuego, następcą Mojżesza.

Musimy jednak pamiętać o jeszcze jednym kryzysie, który doprowadził do zrewidowania i rozszerzenia Księgi Powtórzonego Prawa. W okresie wygnania obecna forma ram narracyjnych (rozdz. 1-4; 29-34) i rozszerzenie Prawa sformułowanego w drugiej osobie liczby mnogiej były dziełem późniejszych redaktorów „deuteronomistycznych" (por. ogólny artykuł Historia deuteronomistyczna i zakończenie tej historii [2 Krl 25,27-30], które informuje o uwolnieniu króla Jojakina w 560 r. przed Chr. i o jego śmierci). To rozszerzenie włączyło Księgę Powtórzonego Prawa w nurt historii, która kończy się wygnaniem z Ziemi Obiecanej (Pwt, Joz, Sdz, 1-2 Sm, 1-2 Krl). Księga Powtórzonego Prawa funkcjonuje teraz jako kryterium oceny historii Izraela. Pokazuje, że Izrael został wygnany nie dlatego, że Pan, narodowy Bóg Izraela, został pokonany w wojnie, ale dlatego, że Izrael złamał przymierze z Panem i spełniły się przekleństwa z Pwt 28.

Księga Powtórzonego Prawa udziela też odpowiedzi na pytania, czy i jak lud Boży może zostać odnowiony (zwłaszcza rozdz. 30).

2) Konteksty kanoniczne

Księga Powtórzonego Prawa została napisana do publicznego czytania jako autorytatywne słowo (por. zwłaszcza 31,9-13). Znajduje się u samego początku kanonizacji całego Pisma Świętego. Proces kanonizacji zaznacza się w samej Księdze Powtórzonego Prawa w momencie, kiedy pojawiają się w niej słowa, że nikomu nie wolno nic dodać do podanych przykazań ani nic z nich usunąć (4,2; 13,1; por. też Ap 22,18-19).

Obietnica, że Izrael będzie miał proroka podobnego do Mojżesza (18,15.18), przygotowuje grunt dla „proroków starszych". Natomiast stwierdzenie, że „nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza" (34,10), ustanawia regułę prawną czy regułę „Tory" obowiązującą także proroków. Księga Powtórzonego Prawa zatem zamyka Pięcioksiąg i zarazem otwiera „proroków starszych" oraz wyjaśnia priorytet Pięcioksięgu, Tory.

W NT często są cytowane słowa z Księgi Powtórzonego Prawa. Przestrzeganie poszczególnych praw w większości przypadków nie jest najważniejsze, ale cytowane słowa pokazują, jaka jest najwyższa wola Pana. Najważniejsze przykazanie (Mk 12,28-34 par.) z Pwt 6,4-5 (*Szema'*) i Dekalog (Mt 5,21.27; Mk 10,19; Rz 13,9 i in.) ukazują się jako reprezentatywne dla całego Pisma Świętego. Podobnie jak przykazanie miłości bliźniego (Kpł 19,18) streszcza przykazania drugiej tablicy Dekalogu (Mt 19,18-19; Rz 13,9), tak przykazanie miłości Pana Boga streszcza pierwszą tablicę (Mt 22,37-40 z Mt 19,18-19).

Mateusz w scenie kuszenia Jezusa cytuje słowa z Pwt 8,3; 6,16; 6,13 (Mt 4,4.7.10). Odpowiedź, jakiej Jezus udziela szatanowi, stanowi podstawę Jego misji. Celem Jezusa nigdy nie były ziemskie królestwo czy ziemska władza, czy chwała, ale królestwo, władza i chwała Boga.

Z punktu widzenia NT obietnica o proroku podobnym do Mojżesza (Pwt 18,15.18) spełniła się w Jezusie Chrystusie (Dz 3,22; 7,37). Ponadto Chrystus, pan domu Bożego, przewyższa Mojżesza, sługę tego domu (Hbr 3,1-6). W Hbr 3,7-11.15 cytuje się następnie Ps 95,7-11, a nie słowa przypominające historię i nakazy z Pwt 8,2-6; 10,16: „nie zatwardzajcie serc waszych" przed Chrystusem, jedynym Synem Bożym (Hbr 3,15; 4,7; Ps 95,7-8; Pwt 10,16). Jeżeli kult Izraelitów był scentralizowany w Jerozolimie (Pwt 12), to teraz jedyną świątynią na świecie jest ciało Jezusa Chrystusa, który powiedział: „Zburzcie tę świątynię, a ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo" (J 2,19; por. J 4,19-26; Hbr 8-10).

Paweł wyjaśnia, że sprawiedliwość nie pochodzi od czynów spełnianych pod Prawem, ale od Boga; cytuje Pwt 30,11-14 nie jako słowa Prawa, ale jako słowa wiary (Rz 10,5-8). Dla niego tym, który stał się przekleństwem wiszącym na drzewie (Pwt 21,23) z naszego powodu, jest Jezus Chrystus (Ga 3,13). Chrystus jest kresem Prawa, aby sprawiedliwość stała się dostępna dla każdego, kto wierzy (Rz 10,4).

3) Praktyka Kościoła

We wspólnocie żydowskiej istniała pobożna praktyka zapisywania w Dekalogu i *Szema'* na kawałku papirusu, czego dowodzi papirus Nasha (datowany na II w. przed Chr. albo I w. po Chr.) (por. Pwt 6,6-9: „Przywiążesz je do twojej ręki jako znak"). Słowa z papirusu Nasha nie odpowiadają dokładnie tekstowi biblijnemu, ale wskazują na typ zbioru religijnego, tak samo jak Modlitwa Pańska wskazuje na określony styl liturgiczny. W Kościele starożytnym i średniowiecznym czytanie Dekalogu w liturgii nie było praktyką powszechną, ale dla Marcina Lutra Dekalog był wyrazem najwyższej woli Bożej i dlatego postanowił, aby czytano go podczas liturgii jego wspólnoty. Katechetyczna zaś tradycja od czasów Augustyna, zwłaszcza przechowywana w Kościele reformowanym, posługuje się Dekalogiem i *Szema'* jako streszczeniem wskazań dla życia chrześcijańskiego (np. *Katechizm heilderberski*, par. 115).

Kiedy słowa Prawa są w naszych ustach (30,14), stajemy w obecności Boga. Kiedy zatem wyznanie grzechu w modlitwie 1 Clem. 60,2 wkłada w nasze usta słowa Księgi Powtórzonego Prawa (6,18; 12,28; 13,18; 21,9), prowadzi nas, abyśmy stanęli w obecności Pana. W Liturgii Godzin, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu i Niedzieli Trójcy Świętej, czytamy teksty z Księgi Powtórzonego Prawa, aby poznać najwyższą wolę Pana. „Hymn Mojżesza" (32,1-43) jest jednym z dziesięciu kantyków śpiewanych w Liturgii Godzin. Większość tekstów z Księgi Powtórzonego Prawa w lekcjonarzu pochodzi z rozdz. 4-11 i 26,30,32.

Wielu Ojców Kościoła pisało komentarze do Księgi Powtórzonego Prawa (m.in. Orygenes, Hieronim, Augustyn, Cyryl Aleksandryjski, Izydor z Sewilli i Beda). Dla nich księga ta była ostatnią częścią jednego niepodzielnego Prawa nadanego Izraelowi za pośrednictwem Mojżesza i powinna być interpretowana tylko przez analogię do prawa Wyjścia. Aż do XX w. zwracano mało uwagi na wyjątkowe znaczenia Księgi Powtórzonego Prawa (jako podstawy historii deuteronomistycznej, jako źródła teologii przymierza). Pod wpływem „teologii słowa Bożego" struktura tej księgi jako przymierza dostarczyła Gerhardowi von Radowi zrębów dla jego *Teologii Starego Testamentu*. W drugiej połowie XX w. pojawiło się wiele ważnych komentarzy, których autorami byli m.in. Gerhard von Rad, P. C. Craigie, A. D. H. Mayes, Georg Braulik, Moshe Weinfeld i Duane L. Christensen.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-5: Wstęp

Mojżesz przemawia do „całego Izraela za Jordanem" (w. 1), tzn. w kraju Moabu (w. 5), który jest położony po wschodniej stronie Jordanu (por. część pierwsza wyżej). Lud zostaje nazwany „całym Izraelem", a więc traktuje się go jako jedność. Izrael jest jednością tylko dlatego, że Pan jest jeden (por. 6,4). Inne nazwy miejsc, podane w w. 1, są zagadkowe, ponieważ nie sposób ich odnaleźć na ziemi Moabu. Suf mogłoby być nawet Morzem Sitowia, przez które przeszli Izraelici (Septuaginta, targumy i inne interpretacje tak rozumiały tę nazwę). Paran jest często kojarzony z Synajem (Horebem) i/albo górami Seir (Pwt 33,2; Ha 3,3). Nazwy tych miejsc odzwierciedlają trasę wędrówki z Egiptu do Horebu. Mowa Mojżesza opiera się na tej historii.

Werset 2 wspomina o dalszej wędrówce z Horebu do Kadesz-Barnea. Kadesz-Barnea jest oazą w północnej części Półwyspu Synajskiego, w pobliżu Ziemi Obiecanej. Odległość jej od Horebu, mierzona jedenastoma dniami drogi, jest przeciwstawiona czterdziestoletniej wędrówce Izraela (w. 3). Izrael musiał spędzić trzydzieści osiem lat między Kadesz-Barnea a potokiem Zared (Wadi Zared) na granicy między Edomem a Moabem (2,14). To poważne opóźnienie wędrówki było spowodowane niewiernością Izraela (por. 1,19-46). Droga do góry Seir (w. 2) oraz wojna z Sichonem i Ogiem (w. 4) są kolejno opisane w 2,1-23; 2,24-37 i 3,1-11. Nazwy miejsc, Cheszbon na terytorium Moabitów (Iz 15,4), Baszan na północ od Gileadu (Am 4,1), Edrei, gdzie został pokonany Og (por. Joz 12,4: „[...] Og [...] z siedzibą w Asztarot i Edrei"), odzwierciedlają historię bezpośrednio poprzedzającą mowę Mojżesza (por. 3,29). Mojżesz wyjaśnia „to prawo (*torah*)" (w. 5), tzn. całą Księgę Powtórzonego Prawa (por. wprowadzenie wyżej).

1,6-4,43: Przegląd historyczny

1,6-3,29: Wędrówka od Horebu do wschodniego brzegu Jordanu

1,6-8: Rozkaz wyruszenia w drogę

Mojżesz rozpoczyna relację z wędrówki od Horebu do wschodniego brzegu Jordanu. O tytułach Boga, „Pan, wasz/twój Bóg" i „Pan, nasz Bóg", jest mowa wyżej, we wprowadzeniu. Objęcie ziemi przez Izrael opierało się tylko na przymierzu, które Pan poprzysiągł zawrzeć z przodkami Izraela (w. 8). Słowo Pana było punktem wyjścia i punktem zwrotnym wędrówki Izraela (por. też 2,3).

Zwrot „ciągnijcie ku górom Amorytów..., do wszystkich pobliskich narodów" (w. 7) odnosi się do całej krainy Palestyny, nazywanej także „ziemią Kananejczyków". Amoryci i Kananejczycy reprezentują mieszkańców Ziemi Obiecanej. To określenie terytorium jest analogiczne do określenia: „Liban, aż do wielkiej rzeki, rzeki Eufrat". Te dwie połacie ziemi składają się na idealne terytorium państwa Dawidowego, które opierało się na przymierzu Pana (2 Sm 8,3; Rdz 15,18).

1,9-18: Ustanowienie Prawa dla ludu

Wyrażenie „w owym czasie" (w. 9) odnosi rozkaz Mojżesza (por. też 1,16.18; 3,18.21.23) czy objęcie ziemi (por. 3,8.12) do pewnej sytuacji historycznej. „W owym czasie", po opuszczeniu Horebu, Mojżesz kazał Izraelitom wybrać naczelników pokoleń (w. 13), wyznaczył spośród nich dowódców wojskowych, mianował urzędników (w. 15) i nakazał sędziom, aby sprawiedliwie rozstrzygali sprawy (w. 16-17, por. też 16,19-20). „Urzędnicy" (por. 16,18) to prawdopodobnie pisarze sądowi, ale ich urząd ma także pewien związek z dowódcą w systemie wojskowym (20,9). O „cudzoziemcu" jako gościu jest mowa w 10,18. Część ta, opierająca się na starszej tradycji (por. Wj 18 i Lb 11), przypisuje Mojżeszowi ustanowienie sądownictwa opartego na plemiennym systemie wojskowym. Tego rodzaju organizacja opierała się na idei, że dana patriarchom obietnica Pana (por. Rdz 15,5) została spełniona i że powiększyła się liczba Izraelitów (w. 10-11, por. też 10,22). Organizacja ludu i podział kraju (4,41-43) stanowi kamień węgielny przyszłego kształtu Izraela.

1,19-46: W Kadesz-Barnea

W Kadesz-Barnea lud zaproponował, żeby wysłać zwiadowców (w. 22). Według jednak Lb 13,1-3 Pan rozkazał Mojżeszowi wysłać zwiadowców. Księga Powtórzonego Prawa dopatruje się w tej propozycji niewierności ludu. Mojżesz zaś zgadza się na nią (w. 23). Odstępstwo ludu Bożego nie polega na tym, że nie wierzy on w istnienie Boga, ale że wierzy tylko w swoje własne rozeznanie sytuacji i nie ufa słowu Bożemu.

Zwiadowcy docierają do doliny Eszkol (nazwa ta znaczy „grono", „kiść") w pobliżu Hebronu (w. 24, por. Lb 13,22-23) i przynoszą ze sobą „trochę owocu tej ziemi" (w. 25). Urodzajność tej krainy przestraszyła Izraelitów, ponieważ świadczyła o potędze jej bogów. Ponadto „Anakitów" zaliczano do Refaitów, potomków olbrzymów (2,10-11, por. Lb 13,33; Rdz 6,4).

Pokładanie ufności w Bogu (w. 29) powinno się opierać na historii zbawienia: Pan będzie walczył tak jak w Egipcie (w. 30; por. 7,18.21). Metafora ojca i syna (w. 31a), sformułowana w drugiej osobie liczby pojedynczej i tym samym skierowana do każdego z Izraelitów osobiście, wyraża miłość Pana (por. też 8,5). „(...) nocą w ogniu (...) a za dnia w obłoku" Pan wskazuje ludowi drogę (w. 33). Ogień i obłok wyrażają potęgę Pana (Wj 13,21-22; Lb 14,14). Izrael jednak nie pokładał ufności w swoim Bogu, swoim Panu.

Z powodu tej niewierności pierwsze pokolenie Wyjścia nie weszło do Ziemi Obiecanej (w. 35). Dotyczy to nawet Mojżesza (w. 37). Były tylko dwa wyjątki: Kaleb, syn Jefunnego (w. 36), i Jozue, syn Nuna (w. 38), którzy ufali słowu Bożemu i dlatego weszli do Ziemi Obiecanej. Kaleb reprezentuje Judę, Królestwo Południowe (Joz 14,6-15), Jozue zaś jest Efraimitą (Lb 13,8) i niewątpliwie reprezentuje Królestwo Północne, tak jak w Rdz 37–50 główne role odgrywają Józef i Juda (Rdz 38; 44).

Izraelici ponownie buntują się przeciw Panu, kiedy rozpoczynają wojnę bez Pana. W konsekwencji zostają pokonani przez Amorytów (w. 41-46). Nazwa „Chorma" (w. 44) brzmi jak „zniszczenie" (por. Lb 21,3).

2,1-23: Od góry Seir do Moabu

Izrael zawraca na pustynię i, zgodnie z nakazem Pana (w. 1, por. 1,40), okrąża górę Seir. Następnie Pan rozkazuje Izraelitom iść w kierunku północnym wzdłuż wschodniej granicy Edomu (w. 3.8), ale zakazuje im walczyć z potomkami Ezawa, ponieważ Pan dał terytorium Seiru (= Edomu) Ezawowi, który był bratem Iz-

raelitów (w. 4-5; por. 23,8, a także Rdz 32,4; 36). Izraelici kupują od nich pokarm i wodę za pieniądze (w. 6), ale niczego im nie brakuje (w. 7, por. 8,3-4). Zwrot: „Pan, twój Bóg, który ci błogosławił w pracach twych rąk (...)" przypomina ludowi, że wszystko dobro pochodzi z rąk Pana (por. 14,29; 15,10.18; 16,15 i in.). Mowa Pana wyjaśnia, że nadanie ziemi czy zwycięstwa i porażki ludu znajdują się w ręku Boga (por. 9,5).

Pan zakazuje Izraelitom walczyć z Moabitami i Ammonitami, ponieważ Pan dał na własność Ar, główne miasto (?) Moabitów (por. Iz 15,1), i ziemię Ammonitów potomkom Lota (w. 9.19; por. Rdz 19,37-38). O ludach tej ziemi por. Rdz 14,5-6 i Joz 13,3-4. „(...) Kaftoryci, którzy przybyli z Kaftor (Kreta)" (w. 23) byli Filistynami (Am 9,7), rywalami Izraelitów w podboju Ziemi Obiecanej.

Słowa Mojżesza, zamieszczone między mowami Pana, podkreślają opóźnienie w wędrówce przez pustynię (w. 14) i wyginięcie całego pokolenia wojowników (w. 15) wskutek niewierności Izraela (por. 1,19-46). O potoku Zared por. komentarz do 1,3.

2,24-37: Wojna z Sichonem

Potok Arnon (w. 24) oddziela izraelskie terytorium Transjordanii od ziemi Moabu. Izrael wkracza ostatecznie na terytorium, które miał podbić. Zwroty: „(...) dałem ci w rękę Sichona (...)" i „kto tylko o tobie usłyszy, zacznie się bać i drżeć przed tobą" świadczą, że jest to wojna Pana; por. Wj 15,14. Moabici nie przyjęli Izraelitów chlebem i wodą, ale wynajęli Balaama, aby przeklinał Izrael (Pwt wspomina o tych wydarzeniach tylko w 23,4-7). Opowiadanie o Balaamie w Lb 22 – 24 przedstawia, jak jego przekleństwa zamieniły się w błogosławieństwa dla Izraela, natomiast Księga Powtórzonego Prawa podkreśla, że wszystko zostało zaplanowane przez Pana (2,30; por. Wj 4,21). Izrael zwycięża Sichona, zabija wszystkich mężczyzn, kobiety i dzieci, tak jak nakazywało prawo wojny Pana (2,34; por. 20,16-18), i podbija terytorium aż do potoku Jabbok (2,36; por. Lb 21,24).

3,1-11: Wojna z Ogiem

Etapy tej wojny – rozkaz Pana (w. 2), pokonanie wroga (w. 3), jego doszczętne zniszczenie (w. 3-7) – dokładnie odpowiadały etapom wojny z Sichonem (2,31-35). Izrael postąpił z Ogiem tak samo jak z Sichonem (w. 2.6). „W owym czasie" (por. 1,9) Izrael przejął z rąk dwóch królów ziemię za Jordanem, od potoku Arnon do góry Hermon (w. 8). Og był ostatnim z Refaitów (por. 1,28); dlatego też lud przestał się bać zemsty ze strony Refaitów (por. 1,28). Łoże Oga (czy sarkofag [BT: „grobowiec"]), sporządzone z żelaza (albo prawdopodobnie z czarnego bazaltu) znajdowało się w Rabbat, stolicy Ammonitów. Jego długość wynosiła dziewięć łokci, a szerokość – cztery (według BT, czyli 4,5 x 2 m; a według oryginału 13 albo 14 stóp x 6 stóp, czyli 3,9/4,27 x 1,80 m; w. 11).

3,12-22: Pokolenia w Transjordanii

„W owym czasie" Rubenici, Gadyci i połowa pokolenia Manassesa otrzymali terytorium Transjordanii. Nadanie ziemi ma związek z wojną Pana. „Pisga" oznacza wzgórza na północny wschód od Morza Martwego (por. 34,1). „W tym czasie" pokolenia, które chciały pozostać w Transjordanii, otrzymały rozkaz współdziałania z innymi pokoleniami w podboju Ziemi Obiecanej (w. 18-20). Pokonanie dwóch królów w Transjordanii stało się modelem podboju Ziemi Obiecanej (w. 21-22).

3,23-29: Modlitwa Mojżesza

Pan nie spełnia prośby Mojżesza o wejście do Ziemi Obiecanej z powodu grzechu ludu, a nie z powodu grzechu samego Mojżesza (por. 32,51; Lb 20,12). Zwrot: „Adonaj (Panie mój), JHWH" (BT: „Panie mój, Boże", w. 24) wskazuje, że między Panem a Mojżeszem zachodzi taki stosunek jak między panem a sługą. Liban (w. 25) symbolizuje piękno Ziemi Obiecanej (Ps 72,16). Por. 31,1-8; 32,48-52; 34,1-12. Izrael przebywał w dolinie, naprzeciw Bet-Peor (por. 1,1, też 4,46; 34,6). Nazwa tej miejscowości przypomina o odstępstwie Izraela (Lb 25,1-9, a także Pwt 4,3).

4,1-40: Mowa Mojżesza o objawieniu na Horebie

4,1-40: Mowa Mojżesza

Wyrażenie „a teraz” (w. 1) rozpoczyna upominającą mowę opierającą się na historii (por. też 10,12). Mowa ta przedstawia samoobjawienie się Pana na Horebie i ostrzega przed bałwochwalstwem. Słowa z Pwt 4,32-34.39-40 czyta się w Uroczystość Trójcy Świętej (Rok B). Słowa te pokazują, że władza na niebie i ziemi, dana Jezusowi Chrystusowi, Synowi Bożemu (Mt 28,16-20), jest objawioną mocą jedynego Boga, Stwórcy, a my jesteśmy dziećmi tego Władcy świata przez Ducha Świętego (Rz 8,14-17). Objawienie na Horebie jest dla nas przygotowaniem do pełnego objawienia przez Chrystusa (tak więc czytamy Pwt 4,1.5-9 razem z Mt 5,17-19 w środę trzeciego tygodnia Wielkiego Postu).

Zwrot „Słuchaj, Izraelu” jest wprowadzeniem do ważnego napomnienia: por. 5,1; 6,4; 9,1; 20,3; 27,9. Jesteśmy ludem Bożym nie ze względu na naszą dobroć, ale z powodu wierności Boga. Bóg kochał nas, zanim my pokochaliśmy Boga. Zanim cokolwiek zrobimy, Bóg do nas przemawia. Naszą powinnością jest słuchać. Jeżeli tylko usłyszymy słowo Boże, zostaniemy nim napełnieni. Jeżeli je przyjmiemy jako słowo Boże, spełni się ono w nas samych.

Wprowadzenie (w. 1-8) wzywa do posłuszeństwa „prawom i nakazom”. Wyrażenie „prawom i nakazom” nie oznacza dwóch typów prawa, ale pojedynczą regułę Tory. W w. 8 „prawa i nakazy” są utożsamiane z „całym tym Prawem”. Powinniśmy być posłuszni nie naszej własnej sprawiedliwości, ale tylko sprawiedliwości Pana; porównajmy z tym słowa Jezusa: „Uchyliliście przykazanie Boże, a trzymacie się ludzkiej tradycji” (Mk 7,8; por. Mk 7,1-8.14-15.21-23 i pierwsze czytanie na XXII Niedzielę Zwykłą Roku B).

Idea błogosławieństwa jako nagrody za przestrzeganie prawa Bożego była znana także w tradycji mądrościowej: Prz 3,1-2; por. też Prz 2,21-22. Opierała się ona na pamięci o tym, co Pan uczynił w Baal-Peor (albo według LXX [BW] „przeciw” Baal-Peorowi) (Pwt 4,3-4; por. Lb 25,1-9). Tym razem Prawo jest ogłoszone, aby Izrael przestrzegał je w Ziemi Obiecanej (w. 5; por. wprowadzenie wyżej). Przestrzeganie Prawa potwierdza mądrość Izraela, ponieważ Tora przedstawia wiedzę całego świata (por. też Syr 24,25-27). Pan jest blisko, ilekroć Go wzywamy (w. 7), ponieważ słowo Boże (por. w. 8), czyli *torah*, jest bardzo blisko nas, w naszych ustach i w naszych sercach (30,11-14).

„Nic nie dodacie do tego, co ja wam nakazuję, i nic z tego nie odejmiecie” (w. 2) – to sformułowanie jest charakterystyczne dla słownictwa przymierzy, ale zarazem uczy właściwego stosunku do słowa Bożego (Ap 22,18-19) i jest istotną częścią kanonu (por. też Pwt 13,1 i wprowadzenie wyżej). Obecność Pana została objawiona na Horebie wobec zgromadzonego (w. 10) ludu (zalążek ludu Bożego) w celu zawarcia przymierza, którego treścią był Dekalog (w. 12). Implikacją objawienia się „spośród ognia” jest myśl, że Bóg objawił swoją boskość tylko za pośrednictwem swojego głosu (w. 12). Bałwochwalstwo jest bezwzględnie zakazane (w. 12.15-24).

Przykazanie w w. 15-24 rozszerza drugą połowę przykazania pierwszego (por. 5,8). Oddawania czci słońcu, księżycowi, gwiazdom i zastępom niebios (w. 19) wymagali od Izraelitów wielcy królowie Asyrii i Babilonu. Wszystko są to istoty boskie, które Pan przydzielił innym narodom (w. 19), ale Izrael („was”) został wybrany, aby stał się ludem Boga, Jego „własnością” (w. 20). W ten sposób daje się wyraz związkowi przymierza między Izraelem a Panem. Pan, który wyprowadził Izraelitów z Egiptu, „pieca do topienia żelaza”, straszliwego doświadczenia (w. 20; por. Jr 11,4), jest „ogniem trawiącym”, „Bogiem zazdrosnym” (w. 24; por. Dekalog, Pwt 5,6.9). Bóg wyzwolenia nie toleruje naszej niewierności ze względu na swoją miłość.

Jeżeli Izrael zapomni o przymierzu i rozgniewa Pana, zostanie wygnany z Ziemi Obiecanej, tak jak inne narody (w. 25-28; por. 28,36-57). Niebo i ziemia jako trwałe elementy stworzenia są świadkami tego ostrzeżenia Bożego (w. 26; por. 30,19 i wprowadzenie wyżej). Izrael służył bożkom, a więc zostanie też zmuszony do służenia obcym bogom (w. 28), ale droga do nawrócenia się nie zostanie przed nim zamknięta (w. 29-31; por. 30,1-10). Jeżeli Izrael zwróci się do Pana i będzie Go szukał „całym sercem i całą duszą” (por. 4,29; 6,5; 10,12; 11,13 i in.), to znajdzie Boga. Temat nawrócenia pojawia się w całej historii deuteronomistycznej (Pwt 30,2; Sdz 3,9; 1 Sm 7,3; 2 Krl 17,13; 23,25 i in.), ponieważ Pan jest Bogiem miłosiernym i nie zapomni o przymierzu (por. w. 24 i por. Wj 22,26).

Mojżesz chwali Pana jako jedynego Boga (w. 35.39), który wybrał Izraela „ręką mocną i wyciągniętym ramieniem” (4,34; 5,15; 7,19 i in.). Pan wypędził narody liczniejsze i potężniejsze niż Izrael: por. 7,1.

4,41-43: Ustanowienie Prawa dla kraju

Mojżesz wydzielił w Transjordanii trzy miasta, w których mógłby znaleźć schronienie zabójca. Podział kraju odpowiada organizacji ludu (1,9-18). Miasto ucieczki daje gwarancję, że zabójca, który nieumyślnie zabił bliźniego, może liczyć na uczciwy proces. W kraju nie mogą rządzić osobiste urazy czy uprzedzenia, ale sprawiedliwość Boża, znajdująca wyraz w uczciwym procesie (por. 19,1-13).

4,44: Zakończenie przeglądu historycznego

Zdanie to jako lekcja nie odnosi się do dalszej, ale do poprzedzającej historii.

4,45-5,1ab: Wprowadzenie do ustaw i nakazów

Słowo „świadectwa" (w. 45) (BP: „polecenia") oznacza warunki przymierza. Jeżeli chodzi o „ustawy i nakazy", „postanowienia"; (BP: „ustawy i nakazy"), por. 4,1. Mojżesz wypowiedział te słowa do Izraelitów „po wyjściu z Egiptu". Wersety 46-49 są streszczeniem rozdz. 1-3.

5,1-11,32: Historia zawarcia pierwszego przymierza i nakazy

5,1-33: Ogłoszenie Dekalogu

5,1-5: Wprowadzenie

Dekalog składa się z artykułów pierwszego przymierza (por. 4,45), zawartego na Horebie między Panem a Izraelem (w. 2). Zawarcia przymierza nie można traktować jako wydarzenia przeszłości, ale jako wydarzenie ważne po wszystkie czasy (w. 3). Mojżesz mówi do nas wszystkich: „Słuchaj, Izraelu" (5,1; por. 4,1 i 27,9). Mojżesz spełnia funkcję pośrednika albo raczej interpretatora budzącego lęk głosu (w. 5), którym Pan przemawia do Izraelitów twarzą w twarz (w. 4).

5,6-21: Dekalog

Dekalog („dziesięć słów") rozpoczyna się od samoobjawienia się Pana (6 w.). Kiedy Pan mówi: „Jam jest Pan", wtedy objawia się nieskończona moc Boża. Kiedy czytamy te słowa, jesteśmy w obecności Boga. Boża autoprezentacja: „Bóg twój" uwydatnia związek przymierza między Bogiem a nami (por. wprowadzenie wyżej). Bóg jest Tym, który uwalnia lud Boży z niewoli egipskiej. Jest to prototyp naszego wybawienia przez Pana od wygnania i grzechu.

5,7: Pierwsze przykazanie. Jeżeli jesteś w mojej obecności (w. 6), mówi Pan, nie będziesz miał żadnych innych bogów poza Mną. Pan stwierdza, że czczenie innego boga jest zdradą z naszej strony.

5,8-9: „Rzeźba" (BT: „posąg" – „obraz"; BP: „rzeźba" – „podobizna") Por. ulany z metalu posąg w Wj 34,17; 32,4; 1 Krl 12,28; por. też Sdz 17,3-4. Bóstwa w Kanaanie były zwykle rzeźbami mającymi ludzką postać. Bóstwa w niebie przyjęły formę ciał niebieskich (4,19) albo ptaków (4,17), a bóstwa w wodach pod ziemią – ryb (4,18) albo wielkich potworów (Rdz 1,21), które w starożytnym świecie uważano za moce wrogie stworzeniu. „Nie będziesz oddawał im pokłonu ani służył" (5,9). Nie wolno nam ulec pokusie bałwochwalstwa. Przykazanie to jest często, zwłaszcza w Kościele reformowanym, pojmowane jako zakaz nie tylko sporządzania bożków, ale także sporządzania wizerunków Pana. I nie bez powodu. Boga nie można ograniczać do żadnego wizerunku (4,12). Nie wolno nam stwarzać sobie własnego pana, który odpowiada naszym egoistycznym życzeniom (por. wprowadzenie wyżej).

Przykazanie pierwsze ujęte jest w ramy samoobjawienia się Pana (w. 6.9). Po drugim samoobjawieniu się następuje stwierdzenie: „Bo ja jestem Pan, Bóg twój, Bóg zazdrosny". Bóg niecierpliwy i nie tolerujący naszej niewierności (por. 4,24; 6,15; Wj 34,14; Joz 24,19; Na 1,2). W Na 1,2 Pan nie karze Izraela, ale mści się na jego wrogach. Nietolerancja Pana jest wyrazem miłości Bożej. „Biedny, słaby, ślepotę ukarz: Jam jest ten, którego szukasz! Miłość odpędzasz od się, jeśli Mnie odpędzasz" (Francis Thompson, *Chart gończy niebios*, tłum. Stanisław Helsztyński).

Za niegodziwość rodziców Bóg karze dzieci do czwartego pokolenia, wszystkich członków rodu (por. 2 Krl 23,26). Pan jednak okazuje stałą miłość tysiącom, wszystkim członkom rodu (prawdopodobnie nie „do tysięcznego pokolenia"), tym, którzy kochają Boga (w. 10). Czy ta obietnica Boża, obejmująca wspólnotę, jest sprzeczna z dzisiejszym indywidualizmem? Za sprawą jednego ze swych członków, który kocha Pana, rodzina albo wspólnota może doświadczyć błogosławieństw, i zarazem za sprawą innego może doświadczyć

przekleństw. W takiej rodzinie każdy może być jednak odpowiedzialny również za samego siebie. A zatem nie jest to sprzeczne z prawem indywidualnej odpowiedzialności w Pwt 24,16 i Ez 18. Niemniej jednak jest prawdą, że nasza wiara zbawi nie tylko nas samych, ale także cały nasz dom (Dz 16,31). Większość chrześcijan w Japonii nawróciła się na chrześcijaństwo indywidualnie, poza swoją rodziną, i ich konwersja nie jest mile widziana w ich rodzinie, ponieważ każda rodzina ma swoje własne bóstwo domowe. Naszym życzeniem jest, aby nasza wiara w Chrystusa doprowadziła naszą rodzinę do tej samej wiary i tego samego zbawienia.

W Księdze Powtórzonego Prawa kochać Pana znaczy przestrzegać przykazań (10,12-13; 11,1). Tematem pierwszej części Dekalogu jest nasz związek z Panem.

Pan kontynuuje swoją kwestię, ale teraz w trzeciej osobie, począwszy od ostatniego zdania w w. 10 („okazuje łaskę [...] tym, którzy [...] strzegą moich przykazań"). Przykazania w w. 11-16 należą do drugiej części Dekalogu. Tematem tej części jest także nasz związek z Panem, ale przykazania w drugiej części odnoszą się do naszego życia społecznego, tak jak przykazania należące do części trzeciej.

5,11: Przykazanie drugie. Nadużycie imienia Pana może być związane ze złożeniem fałszywego świadectwa przed sądem, ale tym problemem zajmuje się przykazanie ósme (w. 20). Bardziej prawdopodobne jest przypuszczenie, że chodzi tu o magię, o uzyskanie mocy Bożej przez wezwanie imienia Boga. Często też używamy imienia Bożego albo cytujemy fragmenty Biblii, aby nadać autorytet naszym własnym słowom.

5,12-15: Przykazanie trzecie. Przykazanie przestrzegania szabatu jest związane ze wstępem (w. 6) i z ostatnim przykazaniem (w. 21) przez odwołanie się do niewolnictwa. Szabat oznacza powstrzymanie się od wszelkiej przemocy i życie w czasie Bożym. Dlatego Jezus mówi: „Zatem Syn Człowieczy jest panem szabatu" (Mk 2,28; por. pierwsze czytanie na IX Niedzielę Zwykłą, Rok B). Szabat ma być przestrzegany w każdej rodzinie (w. 14). W czasie szabatu zatem możemy znaleźć się w obecności Boga w każdym miejscu, nawet poza świątynią. Według 20,11 źródłem szabatu jest dzieło stworzenia, dokonane w sześciu dniach, natomiast według Pwt 5,15 lud wspomina w dzień szabatu niewolę w Egipcie i swoje z niej wyzwolenie.

5,16: Przykazanie czwarte. Motywacją okazywania czci rodzicom jest, „abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi (...)". Taka motywacja przeważa w tradycji mądrościowej (Prz 2,21; 3,2; 4,10; 9,11; 28,16 i in.), która zarazem okazuje cześć nie tylko ojcu, ale także matce (Prz 1,8; 4,3; 6,20; 10,1; 20,20; 23,22 i in.), ponieważ nasz ojciec i nasza matka reprezentują dla nas słowa Pana. A zatem temat tego przykazania ma charakter religijny. Implikuje także obowiązek rodziców wychowania dzieci w posłuszeństwie Panu (por. 21,18-21).

Trzecia część Dekalogu rozpoczyna się w. 17. Jej tematem jest nasze życie społeczne. (Por. Mt 5,21-48 o przyjściu królestwa Bożego.) Przykazania piąte, szóste i siódme są zakazami sformułowanymi bez dopełnienia. Przykazania ósme, dziewiąte i dziesiąte zawierają kluczowe wyrażenie „twój bliźni".

5,17: Przykazanie piąte. Przykazanie to nie zakazuje wojny (por. 20,10-20) ani kary śmierci (por. 19,1-13; 21,18-21.22-23; 22,20-27). Sformułowanie bez dopełnienia oznacza ochronę życia bez względu na płeć czy status społeczny. Na przykład niewolników uważano za drugorzędne istoty ludzkie (Wj 21,21), ale ich życie także podlegało ochronie. Jezus zaliczył także gniew i nienawiść, wykluczające braci i siostry ze wspólnoty życia, do kategorii zabójstwa (Mt 5,21-26; 18,6).

5,18: Przykazanie szóste. Początkowo zakazywało stosunków seksualnych z kobietą już zamężną albo zaręczoną (por. 22,22-29), ale jako sformułowanie bez dopełnienia pozostawia duży margines swobody dla interpretacji (por. 22,13-21; Kpł 18 i 20); ma chronić czystość małżeństwa i uczciwość związku między kobietą a mężczyzną, zwłaszcza zapobiegać przemocy ze strony mężczyzn (Mt 5,27-30).

5,19: Przykazanie siódme. Może odnosić się do porwania (por. Wj 21,16, porwanie osoby). Jego sformułowanie jednak wskazuje na kradzież w ogóle (Wj 21,37-22,8). W ST złodziej nigdy nie jest karany śmiercią, ale kradzież często prowadzi do poważniejszych przestępstw (por. komentarz do 19,14).

5,20: Przykazanie ósme. „Jako świadek nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa". W owym czasie przymierze zawierano i wypełniano, a także wszystkie związane z nim kwestie rozstrzygano w obecności starszych wspólnoty albo dowódcy wojskowego. Wobec takiego „trybunału" świadkowie odgrywali decydującą rolę. Pan nienawidzi fałszywego świadka (por. Wj 23,1-8). Ze względu na współżycie z naszymi bliźnimi nasze słowa muszą być szczere i wiarygodne. W Jezusie Chrystusie obietnica Boża, a tym samym nasze słowo, jest zawsze „tak" (2 Kor 1,20; por. Mt 5,33-37).

5,21a: Przykazanie dziewiąte. „Nie będziesz pożądał żony swojego bliźniego". W Wj 20,17 przykazanie „nie będziesz pożądał domu bliźniego twego" poprzedza to przykazanie, a przykazanie „nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy" określa znaczenie słowa „dom" z poprzedzającego przykazania. Słowo „dom" oznacza tutaj „gospodarstwo" z domownikami i całym inwentarzem. Natomiast w Pwt 5,21 pożądać żony bliźniego swego i pragnąć (inne słowo niż „pożądać") domu swojego bliźniego itd. to dwie różne rzeczy. Pożądać żony bliźniego swego to nie to samo, co popełnić cudzołóstwo (w. 18). Pożądanie jest interesowaniem się żoną bliźniego podczas nieobecności jej męża, zwłaszcza w czasie wojny, albo chęcią pochwycenia żony dłużnika, aby uczynić z niej niewolnicę jako zabezpieczenie zwrotu długu.

5,21b: Przykazanie dziesiąte. „Nie będziesz pragnął domu swego bliźniego ani jego pola” itd. Przykazanie to także różni się od przykazania „nie będziesz kradł” (w. 19). Przykazanie to nie pozwala czyhać na dom bliźniego w czasie jego nieobecności albo pożyczać pieniądze na wysoki procent. Zakazane są wszelkie próby zubożenia bliźniego, a więc napaść, bezmyślne niszczenie lasu czy polowanie, popieranie hazardu (także przez rządy), handel narkotykami, nieuczciwy marketing itd.

5,22-33: Dodatkowa proklamacja

Ze względu na świętość Boga dźwięk słów Bożych budził tak wielkie przerażenie Izraelitów (w. 23-26, por. 4,24.32-34), że Pan postanowił ogłosić Prawo tylko przez pośrednika, z wyjątkiem Dekalogu (w. 22.28-33). Pan zna ludzką słabość i zwykle przemawia do nas ludzkimi słowami.

6,1-9,7: Nakazy

6,1-3: Wprowadzenie

Nakazy są skierowane do indywidualnych Izraelitów, aby pouczyć ich o zasadach reformy. „Takie są polecenia, prawa i nakazy”, których Izrael ma przestrzegać w Ziemi Obiecanej (w. 1); por. 4,1.5. „Ziemia opływająca w mleko i miód” wskazuje na łaskę Bożą (por. w. 3; por. Wj 3,8.17; 13,5; 33,3; Kpł 20,24; Lb 13,27; 14,8; 16,13-14 i in.).

6,4-25: Najważniejsze przykazanie

Sekcja nakazów zaczyna się wezwaniem: „Słuchaj, Izraelu” (w. 4) i takim samym wezwaniem się kończy (9,1; por. 4,1). „Pan (JHWH), nasz Bóg, jest jedynym Panem (JHWH)” można też przetłumaczyć jako „Pan jest naszym Bogiem, Panem jedynym” albo „Pan jest naszym Bogiem, Pan jest jeden” i może znaczyć, że Pan jest tylko Bogiem dla nas, ale to stwierdzenie trzeba rozumieć raczej w ten sposób, że Pan jest jeden i nie można Go dzielić na wiele lokalnych czy osobowych bóstw (por. wprowadzenie wyżej). Pan zwraca się ku tobie całą swoją osobą (*self*) Bożą i dlatego „będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (w. 5). Do tych „sił” należą również bogactwo i władza polityczna (por. 2 Krl 23,25). Jeżeli chodzi o miłość Bożą, por. Pwt 5,10. Jezus powiedział, że przykazanie to jest największe ze wszystkich przykazań w ST (Mt 22,34-40; Mk 12,28-34; Łk 10,25-37). Słowa te powinny pozostać w sercu, w pamięci i powinny być wpajane dzieciom wszędzie i przy każdej okazji w ciągu całego życia, oraz powinny zostać także zapisane (w. 6-9). Ziemia będzie napełniona słowami Pana.

Możność najedzenia się do syta (w. 11) świadczy o łasce Pana (8,10; 14,29; 26,12), ale często staje się powodem niewdzięczności (8,12; 11,15; 21,20). Nigdy nie wolno nam zapomnieć o Panu, który dał nam wszystko, i nie wolno nam służyć innemu bogu (6,10-14; też 8,14), ponieważ Pan jest Bogiem zazdrosnym (6,15; por. 5,9). Jeżeli zdradzimy Pana, zostaniemy zmieceni z powierzchni ziemi. Posiadanie ziemi nigdy nie będzie naszym absolutnym prawem.

W w. 16-19 pojawia się inny nakaz, i to z aluzją historyczną: „Nie będziecie wystawiali na próbę Pana, Boga waszego”. To Bóg jest Tym, który wystawia nas na próbę (por. 8,2; Mt 4,7). Wolno nam czynić tylko to, „co jest prawe i dobre w oczach Pana” (w. 18); por. 12,25.28; 13,19; 21,9. Jeżeli chodzi o Massa, por. Wj 17,1-7 i Lb 20,1-13.

Księga Powtórzonego Prawa dostarczyła Izraelitom katechizmu, aby nauczyli dzieci znaczenia poleceń, praw i nakazów (w. 20-25; por. Wj 11,26-27; 13,8-9.14-16). Motywacją przestrzegania Prawa jest historia, która jest świadkiem, że lud Boży był w niewoli egipskiej i został z niej uwolniony dzięki wielkim i budzącym grozę znakom i cudom Pana (por. 5,6; 26,1-11).

7,1-26: Ostrzeżenie przed obcymi wpływami

Rozdział 7 ma budowę chiazmu:

A Nakaz, żeby nie pozostał żaden ślad tubylców, który mógłby wywrzeć jakiś wpływ na Izraelitów: w. 1-6 („[...] a ty je wytępisz [...] i nie okażesz im litości") (w. 2b)
B Pan jest wiernym Bogiem, który zachowuje przymierze (w. 9b)
C Pan odpłaca każdemu z osobna za okazaną Mu niewierność (w. 10a) //
C' Pan odpłaca każdemu z osobna za okazaną Mu niewierność (w. 10b)
D Zachowuj polecenia, prawa i nakazy, „które ja tobie polecam dzisiaj pełnić" (w. 11)
B' Pan dochowa przymierza (w. 12b)
A' Nakaz, żeby nie pozostał żaden ślad tubylców, który mógłby wywrzeć jakiś wpływ na Izraelitów: w. 16-26 („Wytępisz wszystkie narody [...] Nie zlituje się twoje oko nad nimi") (w. 16a).

Główną zasadą jest przestrzeganie objawionego Prawa Bożego (w. 11), a nie eksterminacja innych narodów. Przestrzeganie Prawa jest tym samym co nieuleganie wpływowi tubylców i ich bogów (w. 1-6.16-26). Izrael jest ludem poświęconym Panu, wybranym przez Boga, Jego szczególną własnością (w. 6; por. Wj 19,5-6).

Siedem narodów wymienia się jako rdzennych mieszkańców Ziemi Obiecanej (w. 1; por. Joz 3,10; 24,11). Ich zwyczaje kultowe, a mianowicie ołtarze zbudowane w ich własnym stylu, słup kamienny (stela) używany także w dawnym Izraelu (Rdz 28,18; 35,14), *'aszerim* (lm od *'aszera*, drewnianego pala ustawionego zwykle obok ołtarza; por. 16,21), wydawały się odpowiednie do błagania o przychylność Boga, ale musiały zostać zniszczone (w. 5). Werset 2 sam w sobie nie nakazuje w sensie dosłownym eksterminacji, ale zakazuje innym narodom (Chetytom, Girgaszytom itd.) żyć w Izraelu na swój własny sposób (por. Wj 34,12-15). Pan wypędzi je z Ziemi Obiecanej, i to nie zawsze wskutek wojny (w. 20-24; por. Wj 23,27-31). Izrael zatem nie musi się ich obawiać, nawet jeżeli wydają się silniejsze, i powinien pamiętać, co Pan uczynił z faraonem (w. 17-19; por 1,29-31 i 8,2).

Jeżeli przestrzegamy Prawa, Pan nam błogosławi (w. 12-15). Jeżeli chodzi o plagi egipskie (w. 15), por. 28,60; Wj 15,26; i Wj 23,25: błogosławieństwo Pana obejmuje odkupienie stworzenia (por. Rz 8,18-25). Zostaliśmy wybrani nie z powodu naszej wielkości, ale ze względu na wierność Pana wobec przymierza (w. 7-8a; por. pierwsze czytanie na uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa, Rok A, w zestawieniu z 1 J 4,7-16 i Mt 11,25-30).

8,1-20: Ostrzeżenie, aby nie zapominać o Panu

W pierwszej połowie tego rozdziału (w. 2-10) opowiada się historię podobną do historii przekazanej w drugiej połowie (w. 12-18). Celem pierwszego opowiadania jest przypomnienie nam o łasce Pana okazanej w czasie wędrówki przez pustynię i nakłonienie nas do sławienia Pana, natomiast drugie opowiadanie ma ostrzec nas, żebyśmy nie popadli w pychę i nie zapominali o Panu. To sam Pan prowadził Izraelitów przez pustynię przez czterdzieści lat, aby ich upokorzyć i wypróbować, jacy są w głębi serca i czy będą przestrzegali przykazań Bożych, czy nie (w. 2; por. w. 16). To sam Pan żywił ich manną na pustyni (w. 3; por. Wj 16,1-36; Lb 11,1-9). Ważne jest to, że Pan żywił Izraelitów chlebem z nieba. Izrael musiał wędrować przez pustynię czterdzieści lat, ale niczego mu nie brakowało (w. 4; por. 2,7). Pan wychowywał ich, tak jak rodzice wychowują swoje dziecko (w. 5; por. 1,31). To sam Pan prowadził Izraelitów do ziemi pięknej i urodzajnej (w. 7-9.18). Pan doświadczał ich, aby ich poznać (w. 2), a oni przekonali się, że nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale każdym słowem, które pochodzi z ust Pana (w. 3; por. Mt 4,4).

Diabeł kusił Jezusa, aby zamienił kamienie w chleb (Mt 4,3). Lud często idzie za fałszywym przywódcą, który daje mu chleb. Japoński cesarz „Tennoh", początkowo arcykapłan japońskiej bogini słońca, w pierwszej połowie XX w. ogłosił się najwyższym bogiem Azji i wydawało się, że daje ludowi chleb. Japończycy wierzyli w niego jako obrońcę ich egocentrycznej polityki i twierdzili, że należy się im pierwszeństwo nad innymi narodami. Nawet chrześcijaństwo często jest wykorzystywane jako narodowe bałwochwalstwo w celu usprawiedliwienia polityki ekspansji. Pan jako Bóg całego świata nie dopuszcza takiego samousprawiedliwienia ze strony jednego narodu. Musimy pamiętać, że nikt nie może dwom panom służyć, Bogu i Mamonie (Mt 6,24). Prawdziwy chleb z nieba, Jezus Chrystus, nie pozwala nam jeść chleba bożków (1 Kor 10,16-17; por. czytania na uroczystość Bożego Ciała, Rok A). Nie zapominaj o Bogu, kiedy najesz się do syta i zdobędziesz bogactwo (w. 12-14.17). Jeżeli Izrael zdradzi Boga, zostanie zniszczony, tak jak mieszkańcy Ziemi Obiecanej, którzy nie słuchali Pana (w. 19-20; por. 6,15; 9,4-5).

9,1-6: Zakończenie

Zakończenie nakazów w 6,1–9,6 rozpoczyna się od wezwania: „Słuchaj, Izraelu” (w. 1). Zwraca uwagę na sytuację Izraela właśnie przekraczającego Jordan (por. 1,1). To Pan wprowadza Izraelitów do Ziemi Obiecanej i wypędza tubylców (w. 3; por. 7,16-24), a czyni to nie ze względu na sprawiedliwość Izraela, ale ze względu na niegodziwość rdzennych mieszkańców tej ziemi (w. 4-6; por. 8,17.19-20) i ze względu na wierność Boga danym obietnicom (w. 5; por. 7,8.12b). Tak zwana ewangelia sukcesu mówi: jeżeli powodzi ci się w życiu, tzn. że Bóg cię kocha; natomiast biednych Bóg nie kocha. Jest to przekonanie dalekie od orędzia biblijnego. Pan kochał biednego Izraela i dlatego powinien on być pokorny wobec Pana (6,15; 8,19-20). Ten, który jest dla Izraelitów ogniem trawiącym, kiedy zapominają o swym Bogu (por. 4,24), jest ogniem pożerającym, który niszczy wrogów (w. 3).

9,7-10,11: Złamanie i odnowienie przymierza

9,7-29: Złamanie przymierza

Historia o złamaniu i odnowieniu przymierza następuje po opowiadaniu o ogłoszeniu Dekalogu (rozdz. 5). Tworzy ramy dla nakazów w 6,19,6. „Pamiętaj, a nie zapomnij [por. 6,12; 7,18; 8,2; 8,14], jak na pustyni pobudziłeś do gniewu Pana, Boga swego.” Jest to historia o nieprzerwanym buncie Izraela przeciw Bogu. Izraelici dopuścili się odstępstwa nawet na Horebie, gdzie, według Księgi Powtórzonego Prawa, Pan dał im tablice przymierza (w. 8-11). Lud, który Mojżesz wyprowadził z Egiptu, uczynił sobie posąg cielca ulany z metalu (w. 12-16; por. Wj 32,1-14). Złoty cielec w Kanaanie zwykle nie przedstawiał bóstwa, ale uważano go za piedestał dla bogów. Sporządzanie tego rodzaju cielców jako praktyka obcych ludów była zakazana (7,25-26). Mojżesz roztrzaskał obie tablice przymierza. Oznacza to, że przymierze zostało zerwane (w. 17; por. Wj 32,19).

Mojżesz pozostawał przed obliczem Pana czterdzieści dni i czterdzieści nocy, kiedy otrzymał tablice przymierza (w. 9-11), i musiał tak samo czterdzieści dni i czterdzieści nocy pozostawać przed Panem jako mediator (w. 18.25); por. Mt 4,2; Dz 1,3. W w. 22-24 Mojżesz przypomina całemu ludowi jego bunty w Tabeera (Lb 11,1-3), w Massa (6,16; Wj 17,1-7; Lb 20,1-13), w Kibrot-Hattaawa (Lb 11,4-34) i później w Kadesz-Barnea (1,19-46; Lb 13,1-14,45).

10,1-5: Odnowienie przymierza

Pan sam postanowił odnowić przymierze z niewiernym ludem (10,1-2). „Dzień zgromadzenia” (w. 4) był dniem, w którym Izrael zgromadził się przed obliczem Pana, aby słuchać słów Dekalogu (por. 4,10).

10,6-9: Śmierć Aarona i konsekracja lewitów

Fragment ten jest sformułowany w trzeciej osobie i dołączony w tym miejscu w formie przypisu. Aaron umarł (por. Lb 33,30-31.37-38). Jego syn, Eleazar, zajął jego miejsce (por. Wj 6,23 i in.). Pan konsekrował potomków Lewiego (w. 8-9; por. 17,18; 31,9-13). Lewici nie mają przydziału ziemi, ale ich dziedzictwem jest Pan (w. 9; por. 18,1-8).

10,10-11: Zakończenie

Pan wysłuchał modlitwy Mojżesza i nakazał mu poprowadzić lud do Ziemi Obiecanej (por. Wj 33,1-6.12-17).

10,12-11,32: Nakazy przed przejściem przez Jordan

Stając przed Ziemią Obiecaną, Mojżesz znowu udziela ludowi napomnień (10,12-11,32). „A teraz, Izraelu” – tak Mojżesz rozpoczyna napominającą i zachęcającą mowę, nawiązując do niedawnej przeszłości (por. 4,1). Pan wymaga od nas tylko tego, abyśmy się Go bali (6,13), zawsze chodzili Jego drogami (5,33), kochali Go (6,5) i Mu służyli (6,13); krótko mówiąc, abyśmy przestrzegali przykazań i praw Pana (10,12-13; por. 6,24). Pan jest władcą wszechświata (w. 14; por. 8,10.18).

„Tylko do twoich przodków skłonił się Pan, miłując ich” (10,15; por. 7,7-8). „Dokonajcie więc obrzezania waszego serca” (w. 16). Obrzezanie mężczyzn było znakiem przynależności do wspólnoty przymierza (Rdz

17,9-14), ale teraz dokonuje się uduchowienie tego aktu. Liczy się przede wszystkim wewnętrzne nawrócenie i otworzenie się na Pana, żeby nie być „nadal [ludem] o twardym karku" (por. Jr 4,4 i Pwt 30,6). To, że Pan jest Bogiem bogów i Panem panów, oznacza, że Bóg nie jest stronniczy i nie jest przekupny, wymierza sprawiedliwość sierotom i wdowom oraz miłuje obcych (w. 17-18). Sierota, wdowa i obcy nie mają żadnej ochrony przed łamaniem ich praw społecznych, ale Pan osobiście się nimi opiekuje. Wyraz „obcy" oznacza nie tylko cudzoziemca, ale także uciekiniera z innego pokolenia izraelskiego. Pan miłuje ich, a więc „wy także miłujcie [ich]" (w. 19, por. 24,19-21), „boście sami byli cudzoziemcami w ziemi egipskiej" (por. Wj 22,20; 23,9; por. Pwt 24,22).

Jeżeli chodzi o wyrażenie „lgnąć" do Boga (w. 20 [w BT brak; tak w BP]), por. też 11,22; 13,5; 30,20. Należy zwrócić uwagę też na wyrażenie „On waszą chwałą", tzn. przedmiotem chwały Izraela (w. 21; por. Ps 109,1). „W liczbie siedemdziesięciu osób zstąpili przodkowie wasi do Egiptu, a teraz [por. w. 12] Pan, Bóg wasz, uczynił was licznymi jak gwiazdy na niebie" (w. 22); por. 1,10; Rdz 15,5. „Zapamiętajcie ten dzień, kiedy nie wasze dzieci (tutaj trzeba dodać: „musiały zawrzeć to przymierze"; por. 5,3), („które nie znały i nie widziały pouczenia Pana, Boga waszego"), ale wy musicie uznać Jego wielkość, Jego mocną rękę i wyciągnięte ramię" (por. 4,34; 5,15; 7,19; 26,8). To streszczenie historii zbawienia nawiązuje do plag egipskich (11,3; 6,22; Wj 7,14–12,36), cudu nad Morzem Sitowia (w. 4; Wj 14,1-31), doświadczeń na pustyni (w. 5; 8,2-5 i in.) i ukarania Dotana i Abirama (w. 6; Lb 16,12-15.25-26.27b-31.33-34).

W 11,10-17 zdania sformułowane w drugiej osobie liczby mnogiej są zestawione ze zdaniami w drugiej osobie liczby pojedynczej. Te drugie reprezentują tekst oryginalny, który obiecuje urodzajność ziemi, do której ma wejść Izrael, w przeciwieństwie do ziemi egipskiej. Taka była motywacja nakazu, aby przestrzegać wszystkich przykazań. Dodanie w czasach wygnania zdań w drugiej osobie liczby mnogiej (w. 10: „skąd wyszliście", zdanie zależne w w. 11a, w. 1-14a.16-17) nadało tekstowi strukturę nakazu połączonego z błogosławieństwem i przekleństwem: jeżeli będą posłuszni Panu, będą błogosławieni w bogatym kraju, ale jeżeli będą nieposłuszni, znikną z powierzchni ziemi (por. zwłaszcza w. 13-14a.16-17). Wersety 18-20 wyrażają ten sam nakaz co 6,6-9, a w. 21 jest odbiciem 6,2; 11,9. Jeżeli zatem Izraelici będą przestrzegać wszystkich przykazań, to zdobędą każde miejsce, na którym postawią stopę (w. 22-24; por. 1,7 i por. 11,25 z 7,24).

W zakończeniu rozdz. 1-11 mówi się, że Pan kładzie przed Izraelem błogosławieństwo i przekleństwo (11,26). Jeżeli lud będzie posłuszny przykazaniom Pana, będzie błogosławiony (w. 27), a jeżeli nie będzie słuchać przykazań, ale zboczy z drogi (por. 9,12) i pójdzie za innymi bogami, zostanie przeklęty (w. 28). Współzależność między posłuszeństwem woli Bożej a błogosławieństwem, między nieposłuszeństwem a przekleństwem jest kluczem do odnowienia zniszczonego ludu Bożego (por. Hi 40,6-14; Rz 3,19-20.21-25.28; Mt 7,21-27; por. pierwsze czytanie na IX Niedzielę Zwykłą, Rok A). Wyrażenie: „bogami obcymi, których nie znacie" (11,28) odnosi się do bogów czczonych przez tubylców, z którymi Izraelici nie mieli żadnego kontaktu. Wersety 29-30 łączą błogosławieństwo i przekleństwo z górą Garizim i górą Ebal; błogosławieństwo z górą Garizim i przekleństwo z górą Ebal, ponieważ góra Garizim jest położona po prawej ręce, tzn. na południu. Góry te znajdują się „za Jordanem". Izrael pozostaje wciąż po wschodniej stronie Jordanu. O dębach More por. Rdz 12,6. Mojżesz powtarza nakaz przestrzegania wszystkich praw i przykazań na Ziemi Obiecanej, do której Izrael ma wejść (w. 31-32).

12,1-26,16: Kodeks Deuteronomiczny

Struktura Kodeksu Deuteronomicznego w porównaniu z Dekalogiem

Księga Powtórzonego Prawa zawiera księgę praw (12,1–26,16), będącą zbiorem szczegółowych warunków traktatu (por. wprowadzenie wyżej). Tematy Dekalogu, podstawowego warunku traktatu, zostają tutaj powtórzone i rozszerzone.

Zasady religijne w 12,1-14,29 są odpowiednikiem pierwszego i drugiego przykazania (5,6-11). Prawo darowania długów w siódmym roku (rozdz. 15) wiąże się z przykazaniem przestrzegania szabatu (5,12-15; por. Wj 23,10-12). Chociaż sam nakaz świętowania szabatu nie należy do zbioru praw deuteronomicznych, w kalendarzu świąt w 16,1-17 nie może go zabraknąć. Jest to pierwsza część prawa deuteronomicznego (por. wprowadzenie wyżej).

Chociaż Marcin Luter doszukiwał się w czwartym przykazaniu (5,16) nakazu szanowania władzy politycznej, Dekalog nie zajmuje się w ogóle problemem rządzenia. W drugiej części jednak kodeks deuteronomiczny (16,18-18,22) formułuje w miejsce czwartego przykazania prawa dotyczące urzędników (por. też *Katechizm Kościoła Katolickiego* 2234-2243).

Tematy części trzeciej (19,1–25,19) odpowiadają tematom części trzeciej (drugiej tablicy) Dekalogu (5,17-21).

Sekcja 19,1-21,23, której tematem jest ochrona życia, rozszerza przykazanie piąte („nie będziesz zabijał"; 5,17). Sekcja 22,1-23,25 składa się z dwóch tematów, a mianowicie cudzołóstwa (por. 5,18) i kradzieży (5,19).

Temat ochrony życia pojawia się też w 22,6-7.8, a temat cudzołóstwa był już omówiony w 21,10-14.15-17. Temat cudzołóstwa został rozszerzony i zastąpiony przez bardziej ogólne pojęcie „czystości życia (społecznego)". W 23,18-26 pojawiają się na przemian tematy czystości (w. 18-19.22-24) i chciwości (w. 20-21.25-26). Sekcja 24,1-25,19 odpowiada przykazaniom, aby nie dawać fałszywego świadectwa i nie pożądać żony ani domu bliźniego swego; w obu przykazaniach kluczowym słowem jest „bliźni" (5,20-21). Temat fałszywego świadectwa pojawia się w 24,8-9.16.17; 25,1-3.13-16, a także już wcześniej w 17,6-7; 19,15-21.

12,1-16,17: Część pierwsza – Zasady religijne

12,1-28: Centralizacja kultu

Najważniejszą zasadą religijną Księgi Powtórzonego Prawa jest centralizacja kultu. Składanie ofiar Panu było dozwolone tylko w jednym miejscu, ponieważ Pan jest jedynym Panem (6,4; por. wprowadzenie wyżej). Chociaż w Księdze Powtórzonego Prawa miejsce to nie jest wymienione z nazwy, jest nim niewątpliwie świątynia w Jerozolimie. W historii Izraela żadne inne miejsce nie mogło rościć sobie prawa do takiego autorytetu, jaki miała Jerozolima (Ps 78,60.67-71; 132,13-18). Król Jozjasz zniszczył wszystkie sanktuaria w Judzie (2 Krl 23,8-9) i w Samarii (2 Krl 23,15-20), ale nie zniszczył świątyni w Jerozolimie. W tym właśnie punkcie Księga Powtórzonego Prawa wiąże się z reformą Jozjasza (por. wprowadzenie wyżej).

Księga Powtórzonego Prawa nie podaje nazwy miejsca, ale określa je jako „miejsce, które sobie wybierze Pan, Bóg wasz (twój)" („spomiędzy wszystkich pokoleń"; 12,5, albo „w jednym z twoich pokoleń"; 12,14), „na swoje mieszkanie" (12,5 [BT: „by tam umieścić swe imię na mieszkanie"]) albo „by tam umieścić swe imię" (12,21; 14,24), albo „na mieszkanie dla imienia swego" (12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2). Zapowiedź tej idei można znaleźć w Wj 20,24.

Imię Boże reprezentuje osobę (*self*) Bożą. W miejscu, które Pan wybiera, Bóg umieszcza tylko swoje imię, ponieważ *Bóg* jest w niebie, a nie w świątyni na ziemi. Jest to „teologia imienia Bożego". Istnienie Pana nie jest zależne od powstania czy upadku narodu ani od grzechów ludu, ale Bóg jest dostępny dla ludu Bożego w świątyni tylko za pośrednictwem imienia Bożego. Por. Ez 20,9.14.22.39.44; 36,20-23, gdzie czytamy, że Pan wybawił Izraela tylko ze względu na imię Boże, które Izrael zbezcześcił pośród ludów pogańskich. Z tego także powodu jest zakazane nadużywanie imienia Pana (por. 5,11).

Świątynia jerozolimska została zniszczona w 587 r. przed Chr. przez wojska Babilonu (2 Krl 25,8-17), ale została odbudowana w 515 r. przed Chr. po wygnaniu (Ezd 3-6) i rozbudowana przez króla Heroda, począwszy od 20 r. przed Chr. (J 2,20). O tej świątyni Jezus powiedział: „Zburzcie tę świątynię, a ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo" (J 2,19; por. wprowadzenie wyżej). Dla nas imię Jezusa Chrystusa, trwała świątynia (por. wprowadzenie wyżej), jest jedynym imieniem, które może nas zbawić (Dz 4,12). Przyjmujemy chrzest w imię Jezusa (Dz 2,38) i modlimy się w imię Jezusa (J 14,13-14; 15,16; 16,23-24).

Pwt 12,1-12 jest sekcją wprowadzającą, sformułowaną w drugiej osobie liczby mnogiej przez szkołę deuteronomistyczną w okresie wygnania (por. wprowadzenie wyżej). Słowa tej części nakazują Izraelowi, który miał powrócić z Babilonu do Ziemi Obiecanej, aby czcił na niej Boga w jednym miejscu (ww. 1,9-10). Nacisk jest położony na całkowite zniszczenie, kiedy Izrael wejdzie do Ziemi Obiecanej, obcych sanktuariów (w. 2-4) i na zakaz postępowania według własnego uznania, tak jak „tu dzisiaj" (w. 8), ponieważ taki fałszywy kult zniszczył kraj (por. Pwt 28,64; Ne 9,32-37). W Kanaanie, a także wśród Izraelitów, sanktuaria budowano zwykle na górach, wyżynach, wzgórzach i pod każdym drzewem zielonym, które było symbolem życia (w. 2; 1 Krl 14,23; 2 Krl 16,4; 17,10). Jeżeli chodzi o w. 3, por. 7,5; 16,21-22.

Całopalenia (w. 6) mają być całkowicie pochłonięte przez ogień i w ten sposób poświęcone Bogu. Słowo „ofiara" oznacza zabicie zwierzęcia, którym później mają się dzielić Bóg i Jego czciciele jako wspólnym posiłkiem. Jeżeli chodzi o dziesięciny, por. 14,22-29. Dary oznaczają część ofiary odłożoną dla kapłanów (Kpł 7,14.29-36). Dar wotywny jest darem ofiarowanym jako spełnienie ślubu (Sdz 11,39). Ofiary dobrowolne są innym, obok darów wotywnych, typem ofiar. O ofierze z pierworodnych zwierząt por. 15,19-23. Są to wszystko ofiary Izraela. Ważna jednak nie jest ich definicja, ale nakaz spożywania ich ze wszystkimi „waszymi" domownikami, do których należą „synowie wasi i córki, słudzy, niewolnice, a także lewita przebywający w waszych murach", i radowania się ze wszystkich poczynań, które Pan pobłogosławił (w. 7.12; o lewitach por. 10,8-9 i 12,19).

Począwszy od w. 13 prawo centralizacji podane jest w zdaniach sformułowanych w drugiej osobie liczby pojedynczej; prawo to reguluje proces centralizacji kultu w ramach reformy Jozjasza. Legalizuje tylko jedno miejsce składania ofiar ze zwierząt (w. 13-14), ale zarazem zezwala na spożywanie mięsa w każdym miejscu poza przybytkiem oraz reguluje proces zabijania zwierząt (w. 15-28). W świecie starożytnym w ogóle, a więc także w Izraelu, każde zabicie zwierzęcia miało charakter ofiarny. Księga Powtórzonego Prawa ogranicza miejsce składania ofiar do świątyni jerozolimskiej. Mogłoby to implikować, że Izraelici utracili prawo do spożywania mięsa w swoich miejscach zamieszkania. Zabijanie zwierząt dla celów świeckich musiało więc

zostać zalegalizowane. Mogli je spożywać zarówno czyści, jak i nieczyści (nie mogący składać ofiary), ponieważ zabicie zwierzęcia i spożywanie mięsa samo w sobie nie ma już charakteru ofiarniczego (w. 15). Nie można było jednak spożywać krwi (w. 16).

Praktyka wylewania krwi podczas zabijania zwierzęcia ma prawdopodobnie swoje źródło w jakimś tabu. W Izraelu jednak wierzono, że krew jest siedliskiem wszelkiego życia. Dawcą życia jest Bóg. Spożywając krew, Izraelita zawłaszcza własność Pana (Rdz 9,1-7; Kpł 17,10-16; także we wczesnym Kościele por. Dz 15,20-21.29).

Wszystkie ofiary, ze zwierząt czy z płodów ziemi, należy przynieść do wybranego miejsca (w. 17-18). Także w tym przypadku podkreśla się, że należy je spożywać z całą rodziną (por. w. 7). Nie wolno pomijać lewitów (w. 19), i to nie dlatego, że stracili miejsce pracy w lokalnych sanktuariach z powodu centralizacji kultu, ale dlatego, że poświęcają siebie wypełnieniu się słów Pana i w związku z tym nie mają żadnego przydziału ziemi (14,29; 17,9.18; 18,1.6-8; 21,5; 24,8; 27,14).

„Gdy Pan, Bóg twój, rozszerzy twe granice" (12,20; por. 1,10-11; 10,22; 11,24; ale zwłaszcza 19,8-9), tak że swielu Izraelitów będzie mieszkać daleko od owego wybranego miejsca, trzeba będzie postępować tak samo (w. 20-22 // w. 15; w. 23-25 // w. 16; w. 26 // w. 17-18; w. 27 // w. 16). O tym, „co słuszne (i dobre) jest w oczach Pana" (w. 25, także w. 28), por. 6,18; 13,19; 21,9.

12,29-31: Ostrzeżenie przed praktykowaniem obcej religii

Praktykowanie obcych religii, religii tubylców, jest absolutnie zakazane (w. 30). Kult Pana ma być kultem właściwym Panu (w. 31). Niektórym bogom spalano w ogniu nawet własnych synów i własne córki (por. 2 Krl 3,27), ale takimi ofiarami brzydzi się Pan (por. 7,25-26).

12,32-13,19: Ostrzeżenie przed pokusą

Ostrzeżenie przed pokusą wiąże się z nakazem, aby niczego nie dodawać do słowa Pana i niczego z niego nie ujmować (por. 4,2). Lud musi być zawsze wierny Panu objawionemu w Piśmie Świętym, a nie w innych tekstach. Uleganie pokusie, aby czcić innego boga, grozi całkowitym zerwaniem związku przymierza. Omawia się tu trzy przypadki.

Przypadek pierwszy: spełnienie się znaku albo cudu zapowiedzianego przez proroka albo „wyjaśniacza snów" (por. Lb 12,6) nigdy nie powinno być powodem zwrócenia się do innego boga (13,2-4a). Bóg Izraela jest jedynym Panem, który wyprowadził lud izraelski z ziemi egipskiej (13,6; 13,10; por. Dekalog w 5,6). Nakaz „usuniesz (liczba pojedyncza) zło spośród siebie" (w. 6) czyni indywidualnego Izraelitę odpowiedzialnym za sprawiedliwość i czystość ludu; por. 17,7.12; 19,19; 21,21; 22,21.22.24; 24,7. Por. też 18,19-22.

Przypadek drugi: nawet jeżeli ten, kto „pobudza skrycie" (tzn. wewnątrz rodziny) do służenia obcym bogom (w. 7-8), jest członkiem rodziny, musi zostać ukarany. Jesteśmy skłonni oszczędzać członków naszej własnej rodziny, ale nie wolno nam zataić tego rodzaju skrytego namawiania do służenia obcym bogom (w. 9). „Ujawnij ich" (w. 9 – Septuaginta). Ukrywanie tego, kto pobudza ludzi do służenia obcym bogom, jest także złamaniem przymierza. Każdy Izraelita jest odpowiedzialny za zachowanie wierności swojej rodziny wobec Pana i dlatego „pierwszy podniesiesz rękę, aby go zgładzić" (w. 10). „Cały Izrael, słysząc to, ulęknie się i przestanie czynić to zło pośród siebie" (w. 12; por. 17,13; 19,20; 21,21. W tych fragmentach jest także powiedziane: „usuniesz zło spośród siebie"; por. 13,6).

Przypadek trzeci dotyczy kultu obcych bogów w miastach Ziemi Obiecanej. Izraelita powinien najpierw dowiedzieć się, czy to prawda, i przeprowadzić dochodzenie (13,13-15), a następnie uczynić to, co słuszne w oczach Pana (13,19; 12,25.28).

14,1-21: Czyste i nieczyste

Wprowadzenie (w. 1) jest sformułowane w drugiej osobie liczby mnogiej, ale bezpośrednio po nim następują zdania w liczbie pojedynczej (w. 2; w BT w liczbie mnogiej). „Nie będziesz jadł nic obrzydliwego" (w. 3; w BT liczba mnoga). Fragment sformułowany w drugiej osobie liczby mnogiej zawiera w w. 4-21 listę zwierząt, które można i których nie można spożywać. Dla ludzi przebywających na wygnaniu taka informacja jest bardzo ważna.

Nacinanie sobie skóry i/albo strzyżenie sobie włosów nad czołem (w. 1) było powszechną praktyką żałobną aż do czasów wygnania; por. Jr 16,6; 41,5. Historyk deuteronomistyczny (warstwa w drugiej osobie liczby mnogiej) zakazuje tej praktyki, która nawiązuje do mocy zmarłych, ponieważ praktyka ta doprowadziła, jak sądził, do zniszczenia kraju. Natomiast przepis podany w warstwie sformułowanej w drugiej osobie liczby

pojedynczej podkreślał, że lud poświęcony Panu, szczególna własność Boga (por. 7,6; 26,18), „nie będzie jadł nic obrzydliwego". Zakaz gotowania koźlęcia w mleku jego matki mógł być początkowo tabu albo zakazem z pobudek humanitarnych (Wj 34,26; 23,19).

Nie wszystkie nazwy zwierząt w wykazie w. 4-18 są możliwe do zidentyfikowania, ale podana liczba zwierząt może reprezentować pełnię natury. Zwierząt jadalnych i niejadalnych jest czternaście (2 x 7), ptaków niejadalnych jest dwadzieścia jeden (3 x 7: w w. 13 podane są trzy nazwy); por. Kpł 11. Nie wiemy, dlaczego jedne są jadalne, a inne niejadalne, ale dla Izraelitów ten wykaz przedstawia pewien porządek natury. W czasach wygnania tylko Izraelici, pośród innych narodów, mieli przepisy określające, co mogą i czego nie mogą jeść. Spożywanie padliny jest zakazane jako takie (w. 21), ponieważ mogła zawierać krew (por. komentarz do 12,16).

Dla nas ten, kto je, je dla czci Pana, a ten, kto nie je, nie je dla czci Pana (Rz 14,6; por. też Dz 10,9-16).

14,22-29: Dziesięciny

Część ta odnosi się do okresowego składania dziesięcin i może być wprowadzeniem do następnych rozdziałów, 15,1-16,17, które dotyczą rozporządzeń o instytucjach okresowych, ale jest bardziej prawdopodobne, że wiąże się z sekcją poprzedzającą przez słowo kluczowe „jeść, spożywać" (w. 3.23.26.29; tego kluczowego słowa brakuje w następnej sekcji, 15,1-18).

Dziesięcina była typem podatku królewskiego (1 Sm 8,15.17). Król pobierał dziesięcinę dla utrzymania królewskiego sanktuarium i jako zapłatę dla kapłana. Nie była to więc ofiara, którą wierni spożywali. W Księdze Powtórzonego Prawa jednak prawo o dziesięcinie mocno akcentuje spożywanie jej w obliczu Pana (w. 23. 26; por. 12,18), tak „byś po wszystkie dni nauczył się bać Pana, Boga swego" (w. 23; por. 17,19). Dziesięcina będzie składana z pierwszych plonów oraz z pierworodnych z bydła i trzody (w. 23; por. 15,19-23). O „błogosławieństwie" (w. 24. 29) por. też 26,15. Jeżeli będziemy wspierać słabych i ubogich we wspólnocie, nie będzie nam niczego brakować (w. 26-29; por. też 15,10.18; 23,21; 24,19). Księga Powtórzonego Prawa wymaga, aby cały lud Boży gromadził się wokół wspólnego stołu (por. też 26,12-16).

15,1-18: Prawo o darowaniu długów

Księga Powtórzonego Prawa nie wymaga anulowania długów w siódmym roku od ich zaciągnięcia, ale ustanowienia roku darowania długów, w którym wszyscy wierzyciele w Izraelu odstąpią od swoich roszczeń (w. 2. 9). „Co siedem lat" (w. 1 [BT: „Pod koniec siódmego roku"; BW: „Siódmego roku"]): nie jest wyraźnie powiedziane, czy czas umorzenia długu liczy się od początku siódmego roku, czy od końca, ale okres kończy się z chwilą rozpoczęcia żniw. Wierzyciel gromadzi zysk czy kapitał z corocznych plonów. Umorzenie długów ma swoją podstawę we wspólnocie ludu przymierza (w. 2-3).

Pan błogosławi ludowi, tak że nie będzie już ubogich wśród Izraelitów (w. 4). Prawo wymaga jednak wspierania ubogich i mówi: „Ubogiego bowiem nie zabraknie w tym kraju" (w. 11). Co to znaczy? Ubodzy zawsze będą. Taka jest niezmienna kondycja tego świata. Musimy ich wspierać, ponieważ Pan błogosławi nam na tyle, że możemy się Jego darami podzielić z ubogimi (w. 10; por. wspólnotę własności w imię Jezusa w Dz 2,44-45). W obliczu Pana mamy możność zobaczenia rzeczy w innym świetle. Jeżeli dzielimy się naszą własnością z ubogimi, to nie stajemy się ubogimi, ale ubodzy mają co jeść (2 Kor 8,13-15). Dopóki więc przestrzegamy przykazań Pana, dopóty Pan obficie rozdziela swoje błogosławieństwa w kraju i nie ma wśród nas ubogich (w. 4), tak że Izrael będzie pożyczał innym ludom, a sam nie będzie od nikogo pożyczał: takie jest błogosławieństwo dla Izraela żyjącego pośród silniejszych narodów (w. 6; por. 28,12-13).

Umorzenie długu może się jednak niekorzystnie odbić na losie ubogich. Kiedy będzie się bowiem zbliżał rok darowania długów, bogaci nie będą chcieli udzielać ubogim pożyczki (w. 9). Takie złe traktowanie ubogich wynika z braku ufności w nieograniczone błogosławieństwa Pana. Jeżeli więc ubogi będzie wzywał Pana przeciwko „tobie", staniesz się winny niesprawiedliwości (w. 9; por. 24,15; Wj 22,23.26; por. Pwt 10,17-18).

W w. 12 wydaje się, że każdy hebrajski niewolnik musi służyć sześć lat i musi zostać uwolniony w roku siódmym (na początku). W Pwt 15,12-18 dostrzega się wpływ Wj 21,2-11, gdzie zostało podane prawo mówiące o uwolnieniu w roku siódmym wszystkich niewolników, ale traktujące inaczej niewolników i niewolnice. Według jednak Pwt 15 (por. zwłaszcza w. 17) prawo o uwolnieniu niewolników odnosi się jednakowo zarówno do mężczyzny, jak i kobiety. Wyzwolenie niewolników ogłoszone przez króla Sedecjasza (Jr 34) odnosiło się do wszystkich niewolników w kraju i na poparcie tego dekretu cytuje się Pwt 15,1.12 (Jr 34,14). Uwalniając niewolnika, jego pan nie wypuści go z pustymi rękami, ale podaruje mu coś z tego, w czym Pan mu pobłogosławił (w. 13-14). Powinien okazać mu życzliwość i współczucie (w. 15). Służba niewolnika warta jest podwójnej zapłaty najemnika (w. 18). W Księdze Powtórzonego Prawa nie potępia się instytucji niewolnictwa, ale nakazuje się panom, by traktowali niewolników sprawiedliwie jako osoby suwerenne w obliczu Pana.

Prawo o darowaniu długów i uwolnieniu nie było łaskawe dla cudzoziemców (w. 2-3.6-7.12). Początkowo Prawo Pana odnosiło się do Izraela, a nie do innych narodów, ponieważ one miały swoich własnych bogów. Prawo to jednak opiera się na nieograniczonych błogosławieństwach Pana (w. 4-6.10-11.13-15). Ponadto misją Izraela jest być błogosławieństwem dla wszystkich ludów ziemi (por. Rdz 12,2-3). Podobnie Kościół chrześcijański powinien być błogosławieństwem dla wszystkich narodów. Na tej podstawie, dzisiaj na przykład, wielonarodowe kompanie kierowane przez chrześcijan nie powinny zniewalać ludzi w ubogich krajach, ale dzielić się z nimi bogactwem. „[Chrystus] jest naszym pokojem" (Ef 2,14) i wszyscy ludzie są zaproszeni do tego, aby „zostali napełnieni całą Pełnią Bożą" (Ef 3,19).

15,19-23: Pierworodne ze zwierząt

Pierworodne zwierzę reprezentuje całe potomstwo zwierząt domowych. Ofiara z pierworodnych pokazuje, że Pan rości sobie prawo do posiadania wszystkiego, co rośnie czy urodzi się w Izraelu. Wszystko, co mamy, jest własnością Pana (a więc nie powinniśmy uciskać ubogich!). W tym przypadku nacisk kładzie się na spożywanie ofiary z pierworodnych w wybranym miejscu w gronie całej rodziny (w. 20; por. też 26,1-11). Nakaz w w. 21 wydaje się dopuszczać dyskryminację ułomnych, ale nie o to tutaj chodzi. W tej sprawie por. 17,1. Jeżeli chodzi o w. 22-23, por. 12,15-16.

16,1-17: Kalendarz świąt

Izrael obchodził trzy święta w roku, mianowicie Paschę (razem ze Świętem Przaśników, czyli Niekwaszonego Chleba), która później będzie dniem zmartwychwstania Chrystusa, Święto Tygodni (Pięćdziesiątnica) i Święto Namiotów.

Sekcja 16,1-8 jest skomponowana według schematu chiazmu:

A „Pilnuj przestrzegania miesiąca Abib" (w. 1aa)
B obchodzenie Paschy w miejscu wybranym przez Pana (w. 1ab-2)
C niekwaszony chleb związany z Wyjściem (w. 3)
D niekwaszony chleb: „Nie zobaczy się u ciebie kwasu" (w. 4a)
D' Pascha: „Z mięsa (...) niczego przez noc nie zostawisz do rana" (w. 4b)
C' Pascha związana z Wyjściem (w. 5-6)
B' obchodzenie Paschy w miejscu wybranym przez Pana (w. 7)
A' „Sześć dni (...) a w siódmym" (w. 8)

Ramami tej sekcji jest prawo szabatu; por. wyrażenia: „Pilnuj (5,12! [BT: „Będziesz zważał"]) przestrzegania miesiąca Abib" i „sześć dni (...) a w siódmym dniu" (A-A'), a także „Pilnuj (...) święcenia (5,15! [BT: „(...) strzec (...)"]) Paschy" (w. 1ab), „(...) abyś pamiętał o dniu wyjścia z ziemi egipskiej" (w. 3b, por. 5,15), i „żadnej pracy nie będziesz wykonywał" (w. 8bb). W tych ramach nakazy dotyczące Paschy (por. Wj 12,21-17; 12,1-13.43-51) i Święta Przaśników (por. Wj 13,3-10; 12,14-20) związane są ze sobą przez odniesienia do Wyjścia (por. zwłaszcza C-C'), tzn. uwolnienia z niewoli. Sam szabat ma związek z Wyjściem (5,15).

Zwierzęta na ofiarę paschalną powinny być zabijane tylko w wybranym miejscu (w. 2.5.6.7a), natomiast chleb niekwaszony można spożywać we własnym namiocie (w. 4a.7b-8; w rzeczywistości jednak ci, którzy obchodzili Święto Przaśników, znajdowali się w Jerozolimie albo w pobliżu Jerozolimy, z okazji obchodzenia Paschy).

Święto Tygodni jest obchodzone pod koniec żniw (w. 9-12), siedem tygodni (pięćdziesiąty dzień = Pięćdziesiątnica) po święcie Paschy. Oprócz całej rodziny w uczcie świątecznej powinni wziąć udział słudzy, lewici, cudzoziemcy, sieroty i wdowy (w. 11). Święto to ma także przypominać nam o Wyjściu (w. 12).

Święto Namiotów obchodzone jest po zebraniu winogron i fig (w. 13-15). Trwa ono przez siedem dni w miejscu wybranym przez Pana (w. 13.15). Także w tym przypadku podkreśla się ucztowanie w gronie rodziny, lewitów, cudzoziemców, sierot i wdów (w. 14). W czasie trwania tego święta, w roku darowania długów, powinno być czytane Prawo (31,10-11). Święto to jest także związane z darowaniem długów czy z uwolnieniem (por. wprowadzenie wyżej).

Trzy razy do roku wszyscy mężczyźni w Izraelu (jako przedstawiciele swoich rodzin w tych dniach) powinni ukazać się przed obliczem Pana (w. 16; por. Wj 34,23; 23,17). Rzesze pielgrzymów zdążały do Jerozolimy z różnych stron, a w czasie Drugiej Świątyni nawet z Babilonu i Afryki (por. Dz 2,9-11; 8,27). Pielgrzymka była odtworzeniem Wyjścia. Przybywający do świątyni nie mogli ukazać się przed obliczem Pana z pustymi rękami. Powinni złożyć Panu ofiary (w. 16b-17; por. Wj 34,20b; 23,15b). W Wj 34 i 23 nakaz ten jest związany tylko ze Świętem Przaśników, obchodzonym na początku żniw, kiedy nikt jeszcze nie wiedział, czy zbiory będą wystarczające.

16,18-18,22: Część druga – Urzędnicy

W części tej podane są prawa o urzędnikach: sędziach, królu, kapłanach i prorokach. Temat części pierwszej, zasada religijna, poruszany jest w tej części w związku z obowiązkami urzędników (16,21-17,7; 18,9-14). Urzędnicy są odpowiedzialni za realizację zasady religijnej w życiu społecznym Izraela. Jeżeli urzędnicy będą właściwie wypełniali swoje zadania, Ziemia Obiecana napełni się słowem Pana, Torą.

16,18-20: Sędziowie

Sędzia i „urzędnik" (por. 1,15, prawdopodobnie pisarz sądowy) mają być wyznaczeni we wszystkich miastach w każdym pokoleniu (w. 18 [BT: „rządcy i urzędnicy"]) i powinni kierować się tylko sprawiedliwością. Obowiązywał ich, jako całkiem oczywisty, surowy zakaz (Prz 24,23-25) naginania prawa i przyjmowania łapówek (w. 19; por. 1,16-17; Wj 23,1-8). „Dąż wyłącznie do sprawiedliwości, byś żył i posiadł ziemię" (w. 20; por. Prz 21,21).

16,21-17,7: Czystość kultu

Kapłani lewiccy i sędziowie w centralnym sanktuarium są odpowiedzialni za sprawiedliwość społeczną w Ziemi Obiecanej (17,9-10), tak że od czystości kultu zależy w zasadniczy sposób poznanie woli Pana. Sadzenie drzewa jako aszery obok ołtarza i stawianie kamiennego słupa było powszechną praktyką w Kanaanie (por. 7,5), a nawet w świątyni jerozolimskiej (por. 2 Krl 23,4.6-7.14). Słup kamienny symbolizuje prawdopodobnie seksualną potencję mężczyzny, a Aszera jest małżonką boga (Pwt 16,21-22). Wierzono, że akty seksualne bogów zapewniają urodzajność ziemi. Pan, Stwórca świata, nie potrzebuje małżonki.

Ofiara złożona ze zwierzęcia ze skazą albo wadą jest przedmiotem obrzydzenia dla Pana (17,1; por. 15,21). Możemy być skłonni zachować zdrowe i silne zwierzę dla siebie i wybrać na ofiarę zwierzę ze skazą albo wadą. Chociaż wolno takie zwierzę spożyć w dowolnym miejscu, tak jak każde inne zwierzę (15,22-23), nie wolno go zabijać samowolnie tylko ze względu na jego ułomność. Urzędnicy są odpowiedzialni za ochronę ołtarza przed wszelkimi obrzydliwościami i za zwierzęta ofiarne.

Prawo w 17,2-7 dotyczy kwestii religijnej, ale podaje prawne procedury przeciw apostazji. Lud (czy sędzia) przeprowadzi drobiazgowe śledztwo, aby się przekonać, czy oskarżenie jest prawdziwe (w. 4). Nie można podejrzanego skazać na śmierć, jeżeli tylko jeden świadek złoży zeznanie przeciw niemu (w. 6). Świadkowie ponoszą odpowiedzialność za swoje zeznania (w. 7; por. 13,6).

17,8-13: Trybunał w Jerozolimie

W przypadkach zbyt trudnych do rozstrzygnięcia w sądzie lokalnym (16,18-20) „ty" (liczba pojedyncza), tzn. jedna strona sporu (albo więcej stron) albo sędzia trybunału lokalnego powinien udać się do wybranego miejsca (tzn. do Jerozolimy), aby zasięgnąć rady kapłanów-lewitów i sędziego, który akurat wtedy będzie sprawował urząd (w. 8-9). Trzeba będzie rozsądzić sprawę „między jednym rodzajem przelania krwi [zabójstwo albo inne przestępstwo karane śmiercią] a innym, jednym rodzajem sporu prawnego a innym albo jednym rodzajem [ciosu, uderzenia] [ręki Bożej?] a innym" (w. 8; por. 2 Krn 19,10-11 [BT: „osądzić jakiś wypadek, jak zabójstwo, spór lub zranienie, jakikolwiek proces", Pwt 17,8]). Hebrajski odpowiednik słów „uderzenie", „cios" jest przeważnie tłumaczony jako „napaść" czy „zranienie", ale oznacza przypadek zabójstwa albo przekleństwa, którego następstwo jest widoczne, ale którego sprawcy nie znamy. Możemy tylko powierzyć taki przypadek Bogu. Ważne jest, aby zastosować się do orzeczenia trybunału w Jerozolimie, tak żeby wola Pana była pełniona w całym kraju (w. 10-13; na temat w. 11 por. w. 20).

17,14-20: Prawo o królu

Chęć ustanowienia króla, „jak mają wszystkie okoliczne narody” (w. 14), trzeba porównać z informacją o kulcie praktykowanym w narodach otaczających Izrael (12,30). Ich praktyka kultowa jest absolutnie odrzucona, ale instytucja króla jest możliwa do przyjęcia pod pewnym warunkiem (17,15). Chociaż król rzeczywiście zajmuje najważniejszą pozycję w państwie, dla Izraela nie ma decydującego znaczenia fakt, czy król będzie postawiony nad ludem, czy nie. Najważniejsze jest to, żeby król podlegał Prawu (w. 16-20) i żeby przestrzegał czystości religii. Lud może ustanowić króla nad sobą, ale tylko spośród swoich rodaków we wspólnocie. Króla wybiera Pan (w. 15).

Król nie będzie mógł powiększać liczby koni (potęgi militarnej) dla siebie (w. 16aa). Dodatkowe ostrzeżenie, wraz z historycznym tłem w warstwie sformułowanej w drugiej osobie liczby mnogiej, żeby król nie poprowadził z powrotem ludu do Egiptu, aby mieć wiele koni (w. 16ab-b), wiąże się z szukaniem przez Izrael oparcia w politycznej potędze Egiptu (por. Iz 31,1-3; także Jr 2,18; 2 Krl 25,26). Król nie będzie powiększać liczby żon (haremu), symbolizującej urodzajność kraju (por. komentarz do 16,21-22) i nie będzie gromadził nadmiernej ilości srebra i złota (tzn. nie będzie prowadził rozrzutnej polityki finansowej: w. 17). Może nie być więc typowym królem (por. 1 Sm 8,11-18). Nie będzie rządził krajem swoją własną mocą, ale Prawem Pana. Dopóki będzie zasiadał na tronie, będzie miał przy sobie odpis tego (drugiego) Prawa, sporządzony dla niego w obecności kapłanów-lewitów, i będzie go czytał przez wszystkie dni swojego życia (w. 18-19). Rola króla polega na urzeczywistnianiu całego Prawa (Tory). Jeżeli będzie posłuszny Torze, nie będzie mógł wynosić siebie ponad innych członków wspólnoty ani zboczyć na prawo czy na lewo od przykazań (por. w. 11; 5,29; 28,14; Joz 1,7), lecz nauczy się bać Pana (por. 14,23).

18,1-8: Kapłani-lewici

Według Księgi Powtórzonego Prawa kapłani są wybierani tylko spośród lewitów. Kapłani-lewici przechowują księgę Tory (17,18; 31,9.25-26) i są odpowiedzialni za wydawanie wyroków w sprawach trudnych do rozstrzygnięcia (17,9; 19,17; 21,5). Noszą Arkę Przymierza (10,8; 31,9.25), stoją przy Panu, służą Mu i błogosławią w Jego imieniu (10,8; 20,2-4). Poświęcają siebie wypełnianiu słowa Pana (18,5; „Pan jest ich dziedzictwem” w. 2) i dlatego nie mają działu ziemi (por. 12,19). Prawo (18,1-8) określa, jaką część ofiary oddaje się im do spożycia („jedzenie, spożywanie” jest kluczowym słowem pierwszej i drugiej części kodeksu Prawa; w. 1.8; por. też wprowadzenie wyżej). Rozporządzenia te są również odpowiednie dla duchownych chrześcijańskich.

Nie wszyscy lewici spełniają urząd kapłański, ale mają kwalifikacje do kapłaństwa (w. 6-7). Lewita w miejscu wybranym przez Pana powinien być traktowany na równi z innymi lewitami, i to niezależnie od tego, co otrzyma ze sprzedaży ojcowizny (w. 8). Prawdopodobnie sprzedał to, co odziedziczył po swoim ojcu, i przyszedł do Jerozolimy.

18,9-14: Czystość kultu

Księga Powtórzonego Prawa wymaga od nas „pełnego” oddania się w służbę Panu (w. 13); znaczy to, że musimy być całkowicie wierni Panu. Wszystkie zakazane praktyki (w. 10-11) dotyczą zajmowania się różnymi formami wróżbiarstwa. Dzisiejsze „bałwochwalstwo”, zwłaszcza ekspansjonizm czy pewne formy nacjonalizmu, uciekają się do różnych form wróżbiarstwa, aby usprawiedliwić swoją ideologię. Z powodu owych obrzydliwości Pan wypędza tubylców z kraju (w. 12). Powinniśmy szukać wyroczni tylko u Pana (por. 6,6-9.13) i nigdy nie naśladować praktyk uprawianych przez tubylców Ziemi Obiecanej (w. 14; por. 12,29-31).

18,15-22: Prorocy

Pan nigdy nie pozwoli dawać posłuchu wróżbiarzom i czarownikom (w. 14). Od kogo zatem Izrael powinien słuchać wyroczni Pana? Pan przekazał najwięcej słów Bożych Mojżeszowi i nakazał mu uczyć lud praw i przykazań, które usłyszał od Pana (w. 16-18; por. 5,22-27). Mojżesz jednak umrze. Pan obiecuje Izraelitom wzbudzić spośród nich proroka takiego jak Mojżesz (w. 15.18). Wola Boża ma zostać objawiona w słowie Bożym wypowiedzianym przez proroka takiego jak Mojżesz.

Chcąc rozpoznać fałszywego proroka, trzeba uważnie obserwować, czy to, co zostało przez niego przepowiedziane w imieniu Pana, spełniło się i okazało się prawdą (w. 21-22). Nie wolno nam snuć domysłów, czy prorok ma moc magiczną i może urzeczywistnić wszystko, co przepowiada (por. 13,2-6). Musimy obserwować wydarzenia historii. Ważne jest to, czy słowo wypowiedziane przez proroka spełnia się później w

historii. Trzeba nam więc ocenić, czy słowo wypowiedziane przez proroka w naszej obecności opiera się na historii i Prawie Pana objawionym przez Mojżesza. Później Księga Powtórzonego Prawa ustanowi regułę prawa obowiązującą także proroków: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza" (34,10). My jednak musimy powiedzieć, że nie powstał prorok podobny do Mojżesza aż do Jezusa Chrystusa (por. czytania na IV Niedzielę Zwykłą, Rok B, kiedy czyta się Pwt 8,15-20 i z Mk 1,21-28).

19,1-25,19: Część trzecia – Życie społeczne ludu

Urzędnicy w Izraelu (16,18-18,22) są odpowiedzialni za realizowanie zasady religijnej (12,1-16,17) w życiu społecznym ludu. Prawa w 19,1-25,19 objaśniają, w jaki sposób ma być realizowana zasada podana w 12,1–16,18. Temat „sędzia/sąd", omawiany w części drugiej jako instytucja, pojawia się w części trzeciej, w której szczegółowo określa się procedury zapewniające utrzymanie sprawiedliwości w życiu społecznym (19,1-13.14.15-21; 21,1-9.15-17.18-21.22-23; 25,1-3).

19,1-21,23: Ochrona życia

Nakaz wyboru miast ucieczki jest porównywalny z tekstem w 4,41-43, ale inna jest sytuacja ludu izraelskiego. W rozdz. 4 Mojżesz wybrał trzy miasta w Transjordanii, teraz lud musi przede wszystkim wybrać trzy miasta w Ziemi Obiecanej (w. 2), a później, kiedy Pan poszerzy terytorium Izraela, trzy dodatkowe miasta w Transjordanii (w. 8-9; por. Lb 35,13-14). Wybierając miasta ucieczki, Izrael wysławia błogosławieństwa Pana. Przypadek pozbawienia życia z nienawiści (w. 11-12) wydaje się zakładać tylko przypadek morderstwa z wyłączeniem zabójstwa. W tamtych czasach jednak tych dwóch przypadków nie odróżniano od siebie tak wyraźnie, jak odróżnia się je dzisiaj w prawie karnym. Zakaz przesuwania granicy pola (19,14; por. 27,17; Prz 22,28; 23,10) następuje po prawie o miastach ucieczki. Przesuwanie granicy pola narusza prawo do życia sąsiadów, zwłaszcza słabszych pod względem społecznym (por. Prz 22,23), albo przeciwnie, często pobudza ich do gniewu, co w rezultacie może prowadzić do zamordowania tego, kto przesuwa granice pola. Dlatego też zakaz ten został umieszczony w sekcji „ochrony życia".

Wystarczającą podstawą do wydania wyroku w danej sprawie jest zeznanie dwóch albo trzech świadków. Żaden podejrzany nie może zostać skazany na podstawie zeznania jednego świadka (19,15; por. 17,6 i prawo ekskomuniki w Mt 18,15-17; 1 Clem. 65). Fałszywy świadek powinien być usunięty, ponieważ narusza prawo do życia, zwłaszcza słabszych pod względem społecznym (por. w. 19b. Fałszywego świadka spotka to, co sam chciał uczynić swojemu bratu: życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, ręka za rękę, noga za nogę (w. 18-19.21). „Życie za życie (...)" nie oznacza egzekucji w ścisłym sensie, ale podkreśla równoważność między tym, co zamierzał fałszywy świadek, a tym, co spotka jego samego.

Przykazanie piąte (5,17) nie zakazuje wojny, ale wojna jest poważnym problemem w sekcji dotyczącej ochrony życia. Temat „wojna" pojawia się w rozdz. 20 i 21,10-14. Wojny Izraela były wojnami Pana. Izrael nie będzie się lękał liczniejszego wroga, ponieważ Pan jest z ludem izraelskim (20,1; por. 7,17-21). Takie pojmowanie wojny nie dopuszcza jednak samousprawiedliwienia ze strony Izraela; wojny Izraela muszą odpowiadać wojnom Pana. Sposób ich prowadzenia musi być ściśle określony. Jeżeli wojna nie będzie spełniała warunków wojny prowadzonej w imieniu Pana, Pana nie będzie wśród Izraelitów i dlatego zostaną pokonani (por. 1,41-45).

Wojna musi się zacząć od służby kultowej. Kapłan przemówi do wojowników (20,2): „Słuchaj, Izraelu" (20,3 por. 6,4; 9,1 i in.) i doda im odwagi (w. 3-4). Następnie urzędnicy (por. 1,15; 16,18) [BT: „zwierzchnicy"] wezwą tych, którzy się wahają, czy wyruszyć na wojnę, aby pozostali w domu (w. 5-8). Poświęcenie domu, zbiór pierwszych owoców i spełnienie obowiązku związanego z poślubieniem żony – wszystko to ma pierwszeństwo przed służbą wojskową. Podejście takie do wojny nie jest do pomyślenia w instytucjach „świętej wojny" naszych współczesnych państw, w których wojny mają zawsze absolutny priorytet. Państwo ekspansjonistyczne usprawiedliwia wojnę agresywną w imię świętej wojny i zobowiązuje wszystkich obywateli do służby w wojsku. W wojnie Pana jednak najważniejsze nie jest pokładanie ufności w sile militarnej, ale w Panu.

Przed atakiem na miasto jego obrońcom trzeba zaproponować warunki zawarcia pokoju (20,10). Uprowadzenie podbitych ludów do niewoli i grabież nieodłącznie towarzyszyły wojnom (w. 14), i to nie tylko w starożytności, ale także w czasach nowożytnych aż do XIX w. Jeżeli chodzi o miasta w Ziemi Obiecanej, to nikt nie mógł w nich pozostać przy życiu (w. 16-17; por. 7,2), aby ich mieszkańcy nie nauczyli ludu Pana uprawiania swoich religijnych praktyk, które były obrzydliwością dla Pana (w. 18; por. 7,25-26). W rzeczywistości jednak owe ludy pozostały w Ziemi Obiecanej i służyły Izraelowi jako przymusowa siła robocza (Sdz 1,19.21 i in.; 1 Krl 9,20-21; por. komentarz do 7,2). W czasie oblężenia jakiegoś miasta nie wolno niszczyć jego drzew

owocowych (w. 19-20). Prawo to ma na celu ochronę środowiska, które w czasie wojny ulega poważnej dewastacji.

W przypadku morderstwa, którego sprawca nie jest znany, wina za przelanie niewinnej krwi zostanie usunięta z Ziemi Obiecanej (21,1-9). Odpowiedzialność za oczyszczenie z winy spada na miasto położone najbliżej miejsca dokonania zbrodni (21,2-8). Mocą rytuału opisanego w w. 3-8, który musi zostać spełniony w obecności kapłanów-lewitów (w. 5), odpowiedzialnych za rozsądzanie wszelkich sporów o pobicie (por. 17,8), wina za przelanie niewinnej krwi (w. 8-9) zostaje zmyta w nurtach rzeki. Winą tą obciąża się jałowicę, która nie nosiła jeszcze jarzma. Lud w Ziemi Obiecanej musi być wolny od winy przelania krwi.

Najbardziej poszkodowane z powodu wojny są kobiety. Jeżeli Izraelita chciałby pojąć za żonę brankę wojenną (20,14), może to uczynić, ale musi jej przez miesiąc pozwolić opłakiwać swego ojca i swoją matkę. Potem może ją poślubić (21,10-13). Kobieta wprowadza się do jego domu, goli głowę, obcina paznokcie i zdejmuje ubranie branki. Inaczej mówiąc, zaczyna nowe życie jako Izraelitka. Musi być traktowana jako żona (w. 14). Jeżeli mąż nie będzie z niej zadowolony, pozwoli jej odejść wolną; nie może jej sprzedać za pieniądze, ponieważ obcował z nią wbrew jej woli (por. Wj 21,8). Prawo to zakazuje mężczyznom brutalnego i niegodnego traktowania branek wojennych w czasach, kiedy kobiety nie miały równych praw z mężczyznami.

Małżeństwo z branką wojenną, którą mąż kocha i której chce przyznać pierwszeństwo (por. w. 10-14), było często powodem konfliktu między dwiema żonami i/albo między ich synami (21,15-17). W każdym przypadku syn pierworodny powinien mieć pierwszeństwo (w. 16). Pierworodnemu synowi powinna zostać przyznana „podwójna część wszystkiego" (w. 17). Przejmował on prawdopodobnie dwie trzecie całego majątku swojego ojca, bez względu na liczbę braci (por. Za 13,8).

Rodzice są odpowiedzialni wobec wspólnoty za wychowanie i naukę swoich dzieci (21,18-21; por. Prz 23,13-14; Pwt 6,6-9.20-25). Wydaje się, że prawo to ma w tym kontekście związek z tematem „konfliktu między synami" (w. 15-17). Jeżeli zaś synowie i córki będą przestrzegać zasad wychowania i nauki, będą długo żyli i będzie im się powodziło (por. 5,16). Prototypem takiego wychowania jest wychowanie przez Pana (8,5). Jeżeli syn nie jest posłuszny swoim rodzicom, rodzice powinni zwrócić się do wspólnoty, aby go ukarała (21,19-20). Ale w gruncie rzeczy, czy są rodzice, którzy domagaliby się śmierci dla swojego syna? Prawo to poleca stosowanie rodzicielskiej dyscypliny od najmłodszych lat dziecka, aby żaden syn nie stał się krnąbrny i nieposłuszny.

Prawo w 21,18-21 mówi o karze śmierci, a w w. 22-23 określa się procedurę jej wykonania. Powieszenie na drzewie jednak nie wskazuje na sposób wykonania kary; mówi tylko, co się dzieje z ciałem skazańca po egzekucji. Jego ciało nie powinno wisieć całą noc na drzewie, ponieważ każdy wiszący na drzewie jest przeklęty przez Boga (w. 23). Jezus Chrystus przyjął na siebie to przekleństwo Boże (por. Ga 3,13). Uważano, że gdyby przeklęte ciało pozostało na drzewie przez całą noc, nieczystość rozprzestrzeniłaby się po całej Ziemi Obiecanej.

22,1-23,26: Czystość życia i prawo własności

Prawa w 22,1-23,17 zostały ułożone w sposób chiastyczny:

A Zbłąkane zwierzę powinno zostać zwrócone właścicielowi (22,1-4)
B Prawo zabraniające mieszania niektórych rzeczy z innymi (22,5)
C Prawo chroniące życie (22,6-8)
B' Prawo zabraniające mieszania niektórych rzeczy z innymi (22,9-11)
D Nakaz noszenia frędzli na czterech rogach płaszcza (22,22)
E Prawo chroniące „dziewictwo" Izraela (22,13-29)
D' Zakaz odkrywania brzegu płaszcza własnego ojca (23,1)
B'' Prawo zakazujące przyjmowania pewnych osób do zgromadzenia i zapewniające czystość obozu Pana (23,2-9; 23,10-15)
A' Zbiegłych niewolników nie wolno wydawać ich właścicielom (23,16-17)

W chiastycznej strukturze tych praw nakaz zwracania zwierzęcia jego właścicielowi (22,1-4) odpowiada zakazowi zwracania niewolnika czy niewolnicy właścicielowi (23,16-17) (A-A'). Akcent jest położony na to drugie prawo. Udzielenie pomocy sąsiadowi, który zgubił swoją własność (22,1-3) czy którego zwierzę upadło

na drodze (w. 4), jest czymś oczywistym (por. Wj 23, 4-5), ale zarazem prawo podkreśla, że zbiegłych niewolników nie wolno zwracać ich właścicielom (23,16-17). Księga Powtórzonego Prawa odrzuca traktowanie niewolników na równi ze zbłąkanymi zwierzętami.

Związek między 22,5.9-11 a 23,2-9 (B-B'-B') jest porównywalny ze związkiem między 22,1-4 a 23,16-17 (A-A'). Niemieszanie pewnych rzeczy z innymi (22,5.9.10.11) należy do ogólnej wiedzy (por. Kpł 19,19). Przez analogię do niej jest zakazane przyjmowanie pewnych osób do zgromadzenia Pana (23,2-9). Wykluczeni ze zgromadzenia są ci, którzy mają zgniecione jądra albo ucięty członek (w. 2). Nie chodzi w tym przypadku o ułomności spowodowane chorobą albo wypadkiem, ale o praktyki religijne. „Syn nieprawego łoża" nawet w dziesiątym pokoleniu nie wejdzie do zgromadzenia Pana (w. 3), ponieważ został zrodzony z nierządu sakralnego (por. w. 18-19). Wyłączeni ze zgromadzenia są też Ammonici i Moabici związani z imieniem Balaama, i to do dziesiątego pokolenia (w. 4-7; por. Lb 22–24). Balaam jest ostrzeżeniem dla zgromadzenia, aby nie zostali przeklęci, ale żeby pozostali umiłowanymi dziećmi Pana (por. 2 P 2,14-16). Dzieci trzeciego pokolenia Egipcjan albo Edomitów (por. 2,3-6) mogą zostać dopuszczeni do zgromadzenia Pana (w. 8-9). Ważne dla formacji zgromadzenia jest współczucie: Izrael także był obcym w Egipcie (por. Wj 22,20; 23,9) i w Edomie (2,1).

„Zgromadzenie Pana" ma związek z obozem wojskowym, tak że prawo o czystości obozu (23,10-15) następuje po prawie o czystości zgromadzenia. Izraelita będzie się wystrzegał wszelkiego zła (w. 9), ponieważ wojny są wojnami Pana i obóz jest obozem Pana (w. 15; por. rozdz. 20).

Prawo zakazujące mieszania z sobą różnych rzeczy (22,5.9-11) obejmuje też prawo o ochronie życia (22,6-8). Prawo w w. 6-7 ma chronić środowisko (por. 20,19-20). Domy Izraelitów miały płaskie dachy, na których wieczorem odpoczywali, a nawet spali. Dachy powinny być otoczone balustradą czy barierą, aby zapobiec rozlewowi niewinnej krwi (w. 8; por. Wj 21,33-34).

Na czterech rogach płaszcza (szaty) powinny być umocowane frędzle (22,12), aby go obciążyć, tak żeby nie obnażał ciała (por. Lb 15,38-39). To prawo ma charakter paraleli: 23,1 (D-D'). Akcent jest położony na tym drugim członie. „Nie odkryjesz brzegu płaszcza ojca swego". Małżeństwo z żoną ojca nie było nawet w Izraelu czymś niezwykłym (Am 2,7), ale tutaj jest zakazane.

W centrum struktury chiastycznej 22,1-23,16 znajduje się prawo o ochronie „dziewictwa Izraela" (22,13-29, E). Prawo to odpowiada dokładnie zakazowi cudzołóstwa w Dekalogu (5,18). Sam zakaz cielesnego obcowania z żoną innego mężczyzny znajduje się tu jednak dopiero na drugim miejscu (w. 22). Prawo przede wszystkim chce chronić dziewictwo Izraela (w. 13-21). Przypadek opisany w w. 13-17 nie przedstawia procedury dostarczenia dowodu dziewictwa żony, ale ochrony kobiety izraelskiej przed „zniesławieniem" (w. 14). Temat „dziewictwa" pojawia się w w. 19.23 i 28. Dowodem dziewictwa (w. 14.15.17.20) jest tkanina, używana jako prześcieradło, na którym nowożeńcy spędzili noc poślubną. Mężczyzna i kobieta, którzy pogwałcili czystość małżeńską, powinni zostać skazani na śmierć. „Usuniesz zło spośród siebie" (w. 21.22.24), ale kobieta nie powinna zostać ukarana, jeżeli nikt nie przyszedł jej z pomocą (w. 25-27). Jeżeli mężczyzna obcuje z kobietą jeszcze nie zaślubioną, to poślubi ją, a jej ojcu zapłaci pięćdziesiąt syklów (w. 28-29). Nie jest to opłata składana przy zaślubinach dziewicy (por. Wj 22,16, „trzydzieści syklów"? por. Kpł 27,4), ale kara. Jeżeli chodzi o 23,1-17, por. komentarze do 22,1-12.

Nierząd sakralny (por. 1 Krl 14,24; 15,12; 22,47; 2 Krl 23,7) jest bezwzględnie zakazany (Pwt 23,18-19). „Pies" oznacza sługę świątyni uprawiającego nierząd sakralny.

Każdy jest odpowiedzialny za śluby złożone Panu (w. 22-24), ale nikogo nie można zmuszać do składania ślubu (w. 24); por. 15,16-17 i 23,16-17).

Pobieranie procentów od pożyczek udzielonych współrodakom jest zakazane (w. 20-21). Jest to szczególny przypadek związany z przykazaniem: „nie będziesz pragnął domu swojego bliźniego" (5,21; por. komentarz do dziesiątego przykazania). Można wziąć winogrona z winnicy sąsiada albo zboże z pola sąsiada dla własnego użytku (w. 25-26; por. 24,19-21). Jest to wyjątek od przykazania dziesiątego. Zasady w w. 16-17.20-26 chronią prawa osób społecznie pokrzywdzonych.

24,1-25,19: Fałszywe świadectwo i chciwość

Rozdziały 24-25 opisują sytuacje, w których często do głosu dochodzi chciwość, ale 24,7 zajmuje się tematem kradzieży, a 25,1-3 nawiązuje do fałszywego świadectwa. Pwt 24,8-9.16.17; 25,13-16 być może zakazuje wszelkich przejawów chciwości, ale także nawiązuje do fałszywego świadectwa.

Mężczyzna, który rozwiedzie się z żoną, nie będzie jej mógł ponownie poślubić, jeżeli jej drugi mąż rozwiedzie się z nią albo umrze (24,1-4). Gdyby bowiem ona albo jej synowie przekazali dziedzictwo jej drugiego męża pierwszemu mężowi, to pierwszego męża należałoby uznać za człowieka, który „pragnie domu swojego bliźniego". Izraelici jednak pojmowali to prawo jako zezwalające na rozwód (z inicjatywy męża). Jezus krytykował ich interpretację (Mt 19,3-9).

Mężczyzna bezpośrednio po ślubie powinien być zwolniony od wszystkich obowiązków społecznych przez jeden rok (24,5). Staranie się o względy kobiety zamężnej w czasie nieobecności jej męża nie było niczym

niezwykłym, zwłaszcza podczas wojny. Nowożeńcy są łatwym łupem dla tych, którzy oglądają się za cudzą własnością.

Kamień młyński dolny czy górny nie przedstawia sam w sobie wielkiej wartości i można go zabrać w zastaw za niewielki dług, ale dla dłużnika taki zastaw mógłby się okazać zbyt uciążliwy, ponieważ przedmioty te były niezbędne do życia (24,6).

Porwanie człowieka jest najbardziej karygodną formą kradzieży. Sprawca takiego czynu musi zostać ukarany śmiercią (24,7; por. Wj 21,16).

W przypadku wybuchu epidemii poważnej (zaraźliwej) choroby skóry diagnoza i decyzja o izolacji chorego powinny zostać starannie rozważone, aby nie naruszyć praw człowieka (24,8). Ważne są w tym przypadku sprawiedliwość i zasadność orzeczenia (por. przykazanie ósme: 5,20), za które odpowiedzialni są lewici (por. Kpł 13-14). W przypadku Miriam, kiedy Izraelici wychodzili z Egiptu (w. 9), Pan nakazał wykluczyć ją z obozu na siedem dni (Lb 12,14-15). Dom, którego właściciel został wydalony z miasta, musi być chroniony przed kradzieżą, i dlatego decyzja o izolacji powinna być starannie rozważona.

Współczucie jest jednym z czynników decydujących przy udzielaniu pożyczki pod zastaw (24,10-11; por. Wj 22,24a; jeżeli chodzi o Pwt 24,12-13, por. Wj 22,25-26). Wstrzymywanie zapłaty ubogim i znajdującym się w potrzebie robotnikom jest traktowane jako okradanie ich domu (24,14-15; por. Kpł 19,13). Mogą oni wzywać Pana przeciw pracodawcy (por. Wj 22,23.26).

Prawo chroniące prawa osób społecznie słabszych (24,1-15.17-22), nawiązujące do Księgi Wyjścia (w. 9.18.22), zawiera zasadę odpowiedzialności indywidualnej (w. 16; por. 5,9-10). Gdyby człowiek chciwy, czyhający na cudzą własność, doprowadził do skazania na śmierć ubogiego bliźniego, składając przeciw niemu fałszywe świadectwo, i gdyby ojciec albo syn skazanego także zostali ukarani śmiercią, to dom skazanego traciłby właściciela i pozostałby do dyspozycji owego człowieka pożądającego cudzej własności. Porównaj to miejsce z Ez 18,20, gdzie czytamy, że wygnańcy nie mogą obarczać swoich rodziców winą za to, że znaleźli się na wygnaniu.

Nie wolno naruszać praw należnych cudzoziemcowi czy sierocie („sieroty, cudzoziemca”?) i nie wolno brać w zastaw odzieży od wdowy (w. 17). Pewną część plonów z pola, drzew czy winnicy trzeba zostawić dla ubogich i społecznie słabych (w. 19-22). Zasady te stanowią wyjątek od przykazania dziesiątego (por. też 23,25-26). Cudzoziemiec, sierota i wdowa to typowi przedstawiciele grupy społecznie upośledzonych (por. Wj 22,20-21; por. Pwt 10,18). W przypadku klęski głodu w. 17-22 powinno się czytać w Liturgii Godzin. Pan będzie nam błogosławił w wystarczającym stopniu, jeżeli Jego darami będziemy się wzajemnie dzielili (por. 15,10).

Sąd i kara muszą być sprawiedliwe i słuszne (25,1-3; por. liczbę uderzeń wymierzonych Pawłowi Apostołowi przez Żydów: 2 Kor 11,24).

Zakaz, żeby nie zawiązywać pyska wołowi, gdy depcze zboże (25,4), oznacza, że zapłatę powinien otrzymać ten, kto swoim wołem młóci zboże dla dobra całej społeczności (por. 24,14-15; 1 Kor 9,9-10).

Jeśli któryś z braci umrze bezpotomnie, drugi poślubi żonę brata, żeby rodzina nie straciła swojej własności (25,5-10). Małżeństwo z żoną brata nie jest w tym przypadku sprzeczne z przykazaniem dziewiątym. Prawo zatem ostrzega przed pozbawieniem zdolności do prokreacji (w. 11-12). Znamy jednak także inne znaczenie („tajemnicę”!) małżeństwa (Ef 4,32), według którego małżeństwo jest związkiem między kobietą a mężczyzną, dającym pewne pojęcie o związku między Chrystusem a Kościołem.

Posługiwanie się podwójnymi miarami przy ważeniu i mierzeniu niszczy porządek ekonomiczny, narusza sprawiedliwość i dlatego jest obrzydliwością dla Pana i jest bezwzględnie zakazane (25,13-16). Ten, kto posługuje się takimi ciężarkami czy miarami, pragnie domu bliźniego. Przypadek Amaleka jest typowym przykładem chciwości (25,17-19).

26,1-16: Zakończenie Kodeksu Deuteronomicznego

Sekcja 26,1-16 wiąże się z pierwszą częścią kodeksu prawa za pomocą kluczowych słów (o kluczowym słowie „jeść, spożywać” por. wprowadzenie wyżej; „błogosławić” – 26,15; 12,7b.15; 14,24.29; 15,4.6.10.14.18; 16,10.15.17) i z racji pokrewieństwa tematów („pierwociny” 26,1-11, por. 15,19-23; „dziesięcina” 26,12-15, por. 14,22-29).

26,1-11: Pierwociny

Izraelita powinien przynieść Panu pierwociny ze wszystkich płodów z Ziemi Obiecanej i wypowiedzieć formułę historii zbawienia (w. 5-10; por. 6,10-25; Wj 13,1-16). Każdy Izraelita stanie przed Panem i powie: „Mój” praojciec był Aramejczykiem wędrującym (w. 5), ale teraz „ja” przynoszę pierwociny płodów ziemi, którą *Ty*, o Panie, „mi” dałeś (w. 10). Natomiast niewola w Egipcie i wyzwolenie z niej są wspólnym

doświadczeniem Izraela: Egipcjanie źle się z „nami" obchodzili, „my" wołaliśmy do Pana, Pan wyprowadził „nas" z Egiptu i zaprowadził „nas" na to miejsce (w. 6-9).

Słowa tego wyznania wiary są odczytywane w Pierwszą Niedzielę Wielkiego Postu, kiedy czytamy też, iż Jezus jest Panem (Rz 10,8-13), który przezwyciężył pokusy diabła (Łk 4,1-13; czytania w Roku C). Jeżeli będziemy pamiętali o historii zbawienia Pana, pokonamy ziemskie pokusy.

26,12-18: Dziesięciny

Składając dziesięcinę, Izraelici dzielą się wzajemnie z sobą błogosławieństwem Pana. Gromadzą się wokół wspólnego stołu (por. 14,22-29).

Większości „praw i nakazów" w w. 12,1-26,16 nie można dzisiaj stosować dosłownie, ale pouczają one o woli Pana, który napełnia nas słowem Bożym i zaprasza do dzielenia się błogosławieństwem Bożym z naszymi bliźnimi. W obecności Boga wszyscy traktowani jesteśmy sprawiedliwie, ale nam samym nie wolno usprawiedliwiać się z naszych czynów.

26,17-19: Deklaracja przymierza

Mojżesz wygłasza deklarację przymierza i oświadcza, że Pan i Izrael zawarli z sobą traktat, który ich z sobą wiąże: Izrael wierzy tylko w Pana jako swojego Boga (w. 17; por. 6,4-5), a Pan czyni Izrael ludem, który jest szczególną własnością Boga, ludem świętym dla Pana (w. 18-19; por. 7,6). Pan, władca całego świata, staje się „naszym Bogiem". Tak samo Jezus, jedyny Syn Boży, ogołocił i uniżył samego siebie (Flp 2,6-11), dając nam swoje ciało i Nowe Przymierze w krwi swojej (1 Kor 11,23-26). Izrael został wywyższony ponad wszystkie narody (w. 19) tylko dlatego, że Pan zstąpił do Izraela (por. Ef 4,8-10).

Deklaracja przymierza jest punktem kulminacyjnym całej procedury zawarcia traktatu. Fakt zawarcia traktatu ma być obwieszczany kilkakrotnie: „dziś" (w. 17.18) Pan zawiera z nami traktat. Lud odpowiada, że będzie posłuszny słowu Pana (w. 17). Traktat ten został ogłoszony przez króla Jozjasza tego samego dnia i przy użyciu tych samych słów (2 Krl 23,3). Według 31,10-13 Prawo ma być odczytane jako słowa traktatu co siedem lat, w czasie Święta Namiotów. Czytanie to oznaczało odnowienie traktatu. Traktat został zawarty „dziś" między Panem i nami w Jezusie Chrystusie, a my jesteśmy dziećmi Pana (w. 16-19 czytane wraz z Mt 5,43-48 w sobotę i niedzielę pierwszego tygodnia Wielkiego Postu).

27,1-28,68: Błogosławieństwa i przekleństwa

27,1-26: Nakazy przed przekroczeniem Jordanu

Izrael ma postawić pomnik „tej Tory" po wejściu do Ziemi Obiecanej (27,1-8). Nie jest jasne, czy Tora miała zostać napisana na kamieniu postawionym po przekroczeniu Jordanu (w. 3) czy na kamieniach ołtarza (w. 8), a nadto – czy kamień został postawiony przy rzece (w. 2) czy na górze Ebal (w. 4). Redaktor w czasie wygnania, który formułował zdania w drugiej osobie liczby mnogiej, położył akcent na sytuację historyczną bezpośrednio po przejściu Izraelitów przez Jordan (w. 2a.4a). Natomiast w Joz 4 lud postawił kamienie w Gilgal na zachodnim brzegu Jordanu, a w Joz 8,30-35 Izraelici zbudowali ołtarz z kamieni na górze Ebal i wypisali na nim Torę. Niejasne jest także, dlaczego kamienie zostały postawione na górze Ebal, górze przekleństw (por. Pwt 27,13; w Pięcioksięgu samarytańskim w w. 4 czytamy o „górze Garizim", świętej górze Samarytan). Pomnik Tory był prawdopodobnie ostrzeżeniem dla Izraela, aby nie ściągnął na siebie przekleństw (por. 27, 9-26).

Pokolenia z regionów środkowej Palestyny i Judy stanęły na górze południowej (Garizim, w. 12), aby błogosławić lud, natomiast pokolenia z regionu północnego i z Transjordanii stanęły na górze północnej (Ebal, w. 13), aby go przeklinać. Kapłani-lewici ogłosili, jakie obrzydliwości mają być usunięte z Ziemi Obiecanej (w. 9.14); „przeklęty każdy, kto (...)" (w. 14-26). Listę obrzydliwości otwiera zasada religijna (w. 15) i zamyka zdanie ogólne, rzucające przekleństwo na każdego, kto nie zachowuje słów „tego Prawa" i ich nie wypełnia (w. 26). Przekleństwa przeciw naruszeniu prawa do życia (w. 16, por. 5,16 „abyś długo żył"; por. też 21,18-21; w. 17, por. 19,14; w. 18; w. 19, por. 24,17; w. 24, por. 5,17; 21,1-9; w. 25, por. 19,15-21) zawierają przekleństwa przeciw obrzydliwościom seksualnym (w. 20-23, por. 23,1; por. Kpł 18,8.23.9.17). Przelanie krwi i nadużycia seksualne najbardziej szkodzą świętemu ludowi.

Przekleństwa miały dla starożytnych ludów znacznie większe znaczenie niż dla społeczeństw dzisiejszych, ale wyszczególnienie obrzydliwości (27,14-16) oraz lista błogosławieństw i przekleństw (28,1-68) także nam uświadamiają znaczenie naszych czynów w obliczu Pana. Przed trybunałem Boga nic się nie ukryje. Kiedy król Jozjasz usłyszał słowa tego Prawa, w tym oczywiście także przekleństwa, rozdarł szaty na znak pokuty (2 Krl 22,11). W obliczu owych przekleństw Jozjasz uznał ukryty grzech Izraela za swój własny.

28,1-68: Błogosławieństwa i przekleństwa

Obietnica błogosławieństw i przekleństw jest charakterystycznym elementem traktatów wasalskich wśród Asyryjczyków w VII w. przed Chr. i Chetytów w XIV i XIII w. przed Chr. (por. wprowadzenie wyżej, a także Kpł 26,3-39). Treść i retoryka tej sekcji wykazują wiele podobieństw do owych traktatów. W Księdze Powtórzonego Prawa jednak Tym, który przynosi ludowi błogosławieństwa i przekleństwa, nie jest wielki król czy bogowie imperium, ale sam Pan.

Jeżeli Ziemia Obiecana będzie wypełniona słowem Pana (w. 1a.2b.9b.13b.14), będzie też pełna Jego błogosławieństw (w. 1-14). Pan spełni Bożą obietnicę dzięki owemu traktatowi (jeżeli chodzi o w. 1, por. 26,19; jeżeli chodzi o w. 9, por. 26,18-19). Za sprawą tych błogosławieństw wszystkie ludy ziemi będą chwaliły Pana, w imię którego zostaliśmy wezwani (w. 10; por. Mt 5,16). Co do błogosławieństw por. 15,4-11.

Przekleństwa spełniają się według zasady „oko za oko, ząb za ząb". Jeżeli Izrael odrzuci słowo Pana w Ziemi Obiecanej, sam zostanie odrzucony i usunięty z powierzchni ziemi (w. 15-68). Wersety 15-19 są odpowiednikiem w. 1-6. Choroby i klęski naturalne mogą nawiedzić Ziemię Obiecaną (w. 20-24), ponieważ Pan jest władcą nieba i ziemi. Lista przekleństw w w. 25-35, które odzwierciedlają sytuację wojny (co do w. 30-31 por. 20,5-7), jest porównywalna z traktatami asyryjskiego króla Asarhaddona. Księga Powtórzonego Prawa mówi, że owe klęski, zawsze przypisywane bogom Asyrii, nie pochodzą od nich, ale że ich przyczyną jest gniew Pana. Co do plag egipskich (w. 27.60) por. 7,15.

Izrael służył innym bogom, a więc będzie zmuszony służyć innym bogom (w. 36.64, por. 4,28). Co do w. 43-44 por. w. 12. Wersety 47-57 opisują nieszczęścia związane z oblężeniem miasta. Izrael nie służył Panu, a więc będzie zmuszony służyć swoim wrogom (w. 47-48). Opisana tutaj krytyczna sytuacja jest analogiczna do tej, o której mówił prorok Jeremiasz w ostatnich dniach królestwa Judy (w. 48-49 // Jr 5,15-17; w. 48 // Jr 28,13-14; w. 53-57 // Jr 19,9). Jeżeli lud odrzuci słowa „tego Prawa", spisane w „tej księdze" (por. 17,18-19), to spadną na niego wszystkie klęski, nawet te, które nie są zapisane „w księdze tego Prawa" (w. 58-68). Izrael zostanie usunięty z Ziemi Obiecanej (w. 63) i ziemia zostanie oczyszczona.

Księga Powtórzonego Prawa nie jest nieświadoma faktu, że człowiek sprawiedliwy nie zawsze jest szczęśliwy (3,26, por. też 2 Krl 23,29). W momentach jednak historycznego kryzysu decydującego o tym, czy Izrael będzie żył długo na Ziemi Obiecanej, czy też ją utraci (por. wprowadzenie wyżej), Izrael staje wobec wyboru posłuszeństwa albo nieposłuszeństwa Panu, błogosławieństw albo przekleństw.

Gdyby nieszczęścia znajdowały się poza kontrolą Pana, jak moglibyśmy je w ogóle przezwyciężyć? Kiedy Izrael został pokonany i zniszczony przez wielkie imperium, lista błogosławieństw i przekleństw dała wyraźnie do zrozumienia, że Tym, który wydał Izrael w ręce wielkiego imperium, był sam Pan (w. 7.36-44.47-57). Jeżeli tak, to klucz do odnowienia ludu Bożego nie został stracony. Lud Boży powinien zwrócić się do Pana i znowu być Mu posłuszny (por. 30,2-3).

28,69-32,47: Zawarcie drugiego przymierza

28,69-29,1: Tytuł

Tytuł w 28,69-29,1 pokazuje, że historia o zawarciu drugiego przymierza na równinach Moabu rozpoczyna się właśnie tutaj. Jest to konkluzja historii opowiedzianej w rozdz. 1-4. Rozdział 31 opowiada o wybraniu Jozuego na następcę Mojżesza.

29,1-10: Przegląd historyczny

Przegląd historyczny jest ponownym streszczeniem historii od okresu bezpośrednio poprzedzającego Wyjście do czasu bezpośrednio poprzedzającego przekroczenie Jordanu. O tym, co Pan uczynił w ziemi egipskiej (29,1-2), por. 6,21-22; 7,18-19; 11,3; 26,7-8. Mojżesz prowadził Izraelitów przez czterdzieści lat przez pustynię, aby poznali, że Pan jest ich Bogiem (w. 4-5, por. 8,2-5). O wojnie z Sichonem i Ogiem oraz o przydzieleniu Transjordanii Rubenitom, Gadytom i połowie pokolenia Manassesa (w. 6-7) por. 2,24-3,17.

29,11-12: Słowa przymierza

Izrael zawarł przymierze z Panem, składając przysięgę. Pan uczynił Izrael ludem Bożym i Pan został Bogiem Izraela (por. 26,17-19).

29,13-30,20: Polecenia

Mojżesz zawarł przymierze nie tylko z tymi, którzy byli wówczas obecni, ale także z nami, których tam nie było (w. 13-14, por. też w. 9-10). Każdy, kto służy bogom innych narodów, ściągnie na siebie przekleństwa zapisane „w księdze tego Prawa" (w. 17-20; por. 28,61). O korzeniu, z którego wyrasta trzcina i piołun w. 17, por. Jr 9,14; 23,15; Am 5,7; 6,12. Całkowite zniszczenie Sodomy, Gomory, Admy i Seboim (w. 22; por. Rdz 14,2.8) było karą za złamanie przymierza (Am 4,11; Oz 11,8). Wszystkie narody zawołają: „Czemuż to Pan tak uczynił tej ziemi?" (w. 23-27; por. Jr 16,10-13; 22,8-9).

Zdania w rozdz. 30 są sformułowane w drugiej osobie liczby pojedynczej, ale rozdział ten należy do warstwy tekstów napisanych w liczbie mnogiej w czasach wygnania. „Kiedy się spełnią dla ciebie wszystkie te słowa?" (w. 1); tak, wszystko to już się spełniło. Rozdział ten zakłada zniszczenie Judy i Jerozolimy w 587 r. przed Chr. i dostarcza odpowiedzi na pytania, czy i jak lud Boży może zostać odbudowany. Izrael może zostać odbudowany, jeżeli lud powróci do Pana (w. 2-5; por. Jr 23,3; 29,13-14; 32,37-38). Ponadto to sam Pan będzie Tym, który sprawi, że lud nawróci się do Niego z całego serca swego i z całej duszy swojej (w. 6.10; por. 2 Krl 23,25), i który dokona obrzezania serca swojego ludu (w. 6; por. 10,16; Jr 4,4; 9,24-25). Znowu będziemy słuchali słowa Pana, który będzie się cieszył, wyświadczając nam dobrodziejstwa (w. 9; por. 28,63!), ponieważ została przywrócona władza słowa Pana. We fragmencie tym możemy dopatrywać się ewangelii Księgi Powtórzonego Prawa. Przykazanie to nie jest dla nas zbyt trudne ani niedostępne (w. 11), nawet jeżeli jesteśmy na wygnaniu. Nie jest w niebiosach ani za morzem (w. 12-13). Słowo Pana zostało już wypowiedziane i jest w naszych ustach i w naszych sercach. Jeżeli napełnia nas słowo Boże, to wola Boża spełnia się w nas (w. 14). O chrystologicznej interpretacji tego fragmentu w Rz 10,6-8 por. wprowadzenie wyżej. Czytania mszalne wyraźnie wskazują, że pozostawać blisko Prawa to znaczy kochać swojego bliźniego. (Fragment ten jest czytany wraz z Łk 10,25-37 w XV Niedzielę Zwykłą, Rok C.)

Pan kładzie przed nami błogosławieństwa, tzn. życie i pomyślność, oraz przekleństwa, tzn. śmierć i nieszczęście (w. 15.19a; por. 11,26-30; 27,12-13). Pan nie może wezwać na świadków innych bogów, a więc wzywa niebo i ziemię i mówi wobec nich, żebyśmy wybrali życie i posłuszeństwo Jego przykazaniom (w. 16.19b).

31,1-29: Wyznaczenie Jozuego

Przejęcie przywództwa w Izraelu przez następcę wymaga odnowienia przymierza, podobnie jak sukcesja na tronie w Asyrii domagała się odnowienia traktatu. Wyznaczenie jednak Jozuego na następcę Mojżesza (31,1-8) odzwierciedla kryzysową sytuację ludu Izraela, która żąda radykalnej reinterpretacji dawnych zasad. Księga Powtórzonego Prawa stanowi rozszerzenie i reinterpretację dawnych zasad reprezentowanych przez Dekalog (por. wprowadzenie wyżej).

Mojżesz spisał „to Prawo" w księdze i przekazał ją lewitom. Ta księga Prawa ma być czytana, jako księga wyrażająca wolę Pana objawioną za pośrednictwem Mojżesza, w obecności całego ludu co siedem lat, w roku darowania długów (por. 15,1), w czasie Święta Namiotów (por. 16,13), aby cały lud poznał Prawo (w. 9-13; por. 17,18-19). W Ne 8,13-10,40 być może opisuje się procedurę czytania Prawa.

Pan ustanawia Jozuego przywódcą Izraelitów w Namiocie Spotkania (w. 14-15, por. Wj 33,7-11) i dodaje mu odwagi (w. 23; por. w. 7-8), ale Mojżeszowi mówi, że lud wkrótce zdradzi swojego Boga i złamie przymierze (w. 16-21; por. 6,10-15; 8,7-10). Pan każe Mojżeszowi napisać hymn jako świadectwo przeciw ludowi (w. 19.21; 32,1-43). Następnie Mojżesz wzywa niebo i ziemię na świadków przeciw lewitom (w. 28; 32,1), ponieważ oni także sprzeniewierzą się Panu (w. 26-29).

31,30-32,44: Hymn Mojżesza

Hymn Mojżesza (32,1-43) ma częściowo formę relacji z procesu sądowego: wezwanie świadków (w. 1-3), przedstawienie sprawy (w. 4-6), prowadzenie sprawy (w. 7-14), oskarżenie (w. 15-18), wyrok (w. 19-25), ale poszerzoną o elementy mądrościowe (w. 1-2.6-7.19-20.28-31). W tym kontekście hymn pełni z jednej strony funkcję oskarżenia przeciw Izraelowi, ale z drugiej strony pojawia się w nim, między w. 38 a w. 39, istotna zmiana. Ostatnia część hymnu wyraża wyrozumiałość Boga.

Mojżesz wzywa niebiosa i ziemię na świadków (w. 1; por. 30,19) i adresuje swoją naukę do całego wszechświata (w. 2). Mojżesz nazywa Pana Skałą, wysławiając Jego sprawiedliwość i wierność (w. 4). Jeżeli Izrael zdradzi Boga, wierność Boża uzna Izrael za winnego (w. 15.18.30-31.37). Hymn przypomina o dobroci Pana i ścisłym związku między Panem a Izraelem: Pan jest naszym ojcem, który nas stworzył (w. 6). Najwyższy rozgraniczał narody, rozdzielał synów człowieczych i wytyczał granice ludom według liczby Izraelitów. Tekst z Qumran brzmi: „według liczby bogów", a tekst Septuaginty: „według liczby aniołów Bożych" (BT: „według

liczby synów Izraela", w przypisie: „w niektórych przekładach starożytnych i w tekście z Qumran: synów Bożych, aniołów Bożych"). Lekcje te odzwierciedlają pierwotne znaczenie. Jednak teraz Najwyższy jest Panem, który posiada Izrael jako lud będący własnością Boga (w. 8-9). Pan prowadził swój lud przez pustynię i dał mu żyzną krainę (w.10-14), ale Izrael jest głupim narodem, pozbawionym zdrowego rozsądku. „Jeszurun" (w. 15) to imię Izraela pochodzące od słowa „sprawiedliwy". Można je przeciwstawić imieniu „Jakub" („oszust"). Jeszurun jednak porzucił Boga, Skałę swojego ocalenia, Tego, który go stworzył (w. 15), i szukał ocalenia w innej skale (w. 17-18).

Pan porzuca lud (w. 19-27). Lud pobudził Pana do zazdrości z powodu czegoś, co nie było bogiem, a zatem Pan pobudzi lud do zazdrości z powodu czegoś, co nie jest ludem (w. 21). Pan posługuje się wrogami jako narzędziami kary (w. 22-27). Nawet Szeol nie jest w stanie ukryć nas przed gniewem Pana (w. 22; por. Am 9,2). Wrogowie nie rozumieją, że ich bogowie nie mogą ocalić ich przez klęskę, ale im szkodzą (w. 28-35). Pan ich ukarze (w. 35).

Pan oddaje Izrael w ręce czegoś, co nie jest bogiem (ww. 37-38), ale widok zniszczonego Izraela byłby dla Pana nie do zniesienia. Izrael nauczył się na wygnaniu, że Pan jest jedynym Bogiem i że jest zazdrosny o wszystkich rywali (5,7-10; Na 1,2). „Patrzcie teraz, Ja jestem, Ja jeden, i nie ma ze mną żadnego boga" (32,39; Iz 43,11.13; 45,5-6.18.21-22; 48,12 i in.). Miecz kary zwraca się teraz przeciwko wrogom (w. 40-43).

32,48-34,12: Śmierć Mojżesza

32,48-52: Rozkaz wstąpienia na górę Nebo

Pan rozkazuje Mojżeszowi wstąpić na górę Nebo (32,49), której szczyt nazywa się „Pisga" (3,27). Mojżesz musi tutaj umrzeć, nie mogąc wejść do Ziemi Obiecanej z powodu swojego grzechu (w. 50-52; por. Lb 20,1-13; ale por. Pwt 3,26). O śmierci Aarona por. Lb 20,27-29.

33,1-29: Błogosławieństwo Mojżesza

Ojciec przed śmiercią udziela błogosławieństwa swoim synom i córkom (por. Rdz 27,27-29; 49,1-28). Także Mojżesz błogosławi każde pokolenie (33,1-29). Błogosławieństwo zaczyna się pochwałą Pana, przychodzącego z Synaju (nie „Horebu"; pieśń ta nie ma genezy deuteronomistycznej), blisko Seiru (Edom! por. bardzo starą pieśń w Sdz 5,4) i góry Paran, jako wojownik (w. 2; por. komentarz do 1,2). O „Jeszurunie" (w. 5) por. 32,15. Zakończenie pieśni odpowiada temu wprowadzeniu: „Do Boga Jeszuruna nikt niepodobny" (w. 26). Pan także tutaj pojawia się jako wojownik. Status pokoleń nie zależy od ich własnych wysiłków, ale opiera się na mocy Bożej.

Mojżesz błogosławi pokolenia w określonej kolejności, począwszy od południowego wschodu ku zachodowi, a następnie ku północy w kierunku odwrotnym do kierunku wskazówek zegara. Słowa błogosławieństwa odzwierciedlają aktualną sytuację i aktualny status każdego pokolenia. Pokolenie Rubena znajduje się na progu ruiny (w. 6), a pokolenie Symeona nie zostaje wcale wymienione. Nawet pokolenie Judy przeżywa kryzys (w. 7) – kryzys izolacji od innych pokoleń. Według tradycji Pięcioksięgu lewici przestrzegali słowa Pana; ich rodzin nie było wprawdzie w Massa i Meriba (w. 8-9), ale były na pustyni Synaj (Wj 32,26-29). Są oni odpowiedzialni przed Panem za wyrocznię polegającą na wyciąganiu losu („tummim i urim", w. 8; por. Wj 28,30, ale nie wzmiankowane w Prawie deuteronomicznym), za nauczanie Prawa i za składanie ofiar (w. 10; por. 10,8; 17,9-11.18-19). Pokolenie Beniamina mieszka bezpiecznie pod opieką („ramieniem" albo „orężem") Boga w Jerozolimie, miejscu wybranym z terytorium Beniamina (por. Joz 18,28). Pokolenie Józefa jest pokoleniem największym (w. 16-17) i podzielonym między pokolenia Efraima i Manassesa. Były to pokolenia reprezentujące Królestwo Północne. O Bogu, który mieszka „w krzaku" (w. 16), por. Wj 3,2-6. Byk (w. 17) jest symbolem wojskowym. Razem z pokoleniem Zabulona wymienia się pokolenie Issachara (w. 18-19; por. Rdz 30,18-20; 49,13-15). O związku pokolenia Zabulona z Morzem Śródziemnym por. Rdz 49,13. Werset 19 odnosi się prawdopodobnie do góry Tabor i do sanktuarium na tej górze (Sdz 4,6; Oz 5,1). Pan przydzielił pokoleniu Gada rozległe terytorium w Transjordanii (w. 20-21). Potęga wojskowa pokolenia Dana przyrównana jest do lwa szukającego zdobyczy w Baszanie (w. 22). Terytorium potomków Neftalego jest nazwane rajem (w BT i innych przekładach, BP i BW, nie ma tego określenia) ze względu na łagodny klimat; dlatego pokolenie Neftalego jest pełne błogosławieństw (w. 23). Ziemia pokolenia Asera jest najurodzajniejsza w Izraelu (w. 24-25; por. Rdz 49,20).

34,1-12: Śmierć Mojżesza

Nie jest jasne, dlaczego Mojżesz musiał umrzeć, nie wszedłszy do Ziemi Obiecanej: z powodu swojego własnego grzechu (Lb 20,1-13; Pwt 32,51-52) czy z powodu niewierności ludu (3,26). Mojżesz musiał jednak umrzeć, tak żeby nikt nie mógł pozyskać go na swoją stronę i żeby nikt nie mógł rościć sobie pretensji do posiadania autorytetu Mojżesza (34,6; por. wprowadzenie wyżej). Podobnie Jezus musiał wstąpić do nieba, ale przyszedł do nas Duch Święty i przyniósł nam Jego słowo (J 16,5-15; Dz 1,8-9), ponieważ litera zabija, a Duch ożywia (2 Kor 3,6).

Już nigdy (z wyjątkiem Jezusa Chrystusa) nie powstał w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Pana twarzą w twarz (w. 10) i któremu Pan objawił całe Prawo. Prawo to jest teraz spisane w Księdze Powtórzonego Prawa. Mojżesz wykonał swoje zadanie.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Deuteronomistyczne dzieło historyczne
Georg Braulik

O jakie księgi biblijne chodzi?

„Deuteronomistyczne dzieło historyczne" obejmowało niegdyś następujące księgi: Księgę Powtórzonego Prawa (Deuteronomium), Księgę Jozuego, Księgę Sędziów, Pierwszą i Drugą Księgę Samuela oraz Pierwszą i Drugą Księgę Królewską. Nie należała do niego Księga Rut, która dopiero w Septuagincie, kanonie Biblii greckiej, została umieszczona między Księgą Sędziów i Pierwszą Księgą Samuela, gdyż miejsce to historycznie wydawało się dla niej odpowiednie z uwagi na opisywane w niej czasy. Księga Rut rozrywa jednak w tym miejscu pierwotne związki, które są jeszcze widoczne w kanonie hebrajskim. Kolejność ksiąg w Septuagincie zaciemniają także inne „historyczne" księgi, które jako należące do gatunku „historycznych" umieszczono zaraz po Drugiej Księdze Królewskiej, ale w starszym kanonie hebrajskim należą dopiero do trzeciej jego części, a mianowicie do „Pism". W niniejszym artykule mówimy zatem o starszym porządku ksiąg, i tym samym o pewnej pierwotnej wielkiej jednostce literackiej, która nie jest bezpośrednio uchwytna nawet w kanonie hebrajskim.

„Deuteronomistyczne dzieło historyczne" a „prorocy wcześniejsi"

W Biblii hebrajskiej nic nie oddziela wyraźnie Księgi Powtórzonego Prawa od Księgi Jozuego. Jej miejsce jest między „pięcioma księgami Mojżesza", Torą a „prorokami wcześniejszymi". Księgi od Księgi Jozuego do Drugiej Księgi Królewskiej (bez Księgi Rut) rozumie się w tym kanonie jako *pierwszą* wykładnię Tory. Według bowiem deuteronomistycznego prawa prorockiego (Pwt 18) Izrael otrzyma proroka jak Mojżesz, który będzie wyjaśniał daną nam raz na zawsze Torę, a więc przewodnictwo Boże po wszystkie czasy. Dlatego księgi te noszą też nazwę „*prorocy* wcześniejsi". Ukazują one, jak Izrael w Ziemi Obiecanej starał się realizować Torę jako zbiór norm określających porządek społeczny, ostatecznie państwo narodowe. Centralnym tematem tej grupy ksiąg była postać „Chrystusa" (czyli „Pomazańca", „Namaszczonego") – króla Dawidowego – i jego królestwo. Ten eksperyment z zakresu realizacji Tory musiał zawieść; dlatego są to „prorocy *wcześniejsi*".

W kanonie hebrajskim księgi te są jakby przeciwieństwem innej grupy ksiąg, która następuje bezpośrednio po nich i głosi coś wręcz przeciwnego niż ona: Chodzi mianowicie o „proroków *późniejszych*". Księgi te są świadectwem profetyzmu, które głosi załamanie się eksperymentu „państwo", nawrócenie na wygnaniu oraz obietnicę całkowicie nowego, innego działania Boga wobec Izraela, oraz inną realizację Tory – poniekąd są one jakby drugą wykładnią Tory. Obydwie wykładnie podczas synagogalnego nabożeństwa czytania Tory dołącza się do wybranych tekstów jako drugie czytanie, tzw. *haftara*. W kanonie hebrajskim znajdują się jeszcze inne wykładnie Tory, które jednak nie uzyskały już takiej rangi, co *haftara*. Znaczy to, że teksty te, np. pięć „zwojów" świątecznych, czyli *megillot,* tylko w szczególnych przypadkach mogą być wykorzystywane jako właściwe czytanie synagogalne. Najważniejszym jednak tego rodzaju tekstem jest Psałterz, ponieważ najdobitniej daje wyraz nadziei na „Pomazańca" – „Chrystusa" – czasów ostatecznych. Do tego zakresu tekstów należy także całkowicie nowa, zorientowana wyraźnie na kult, interpretacja dziejów podana w Księgach Kronik, która w znacznej mierze, jeśli uwzględnić omawiane okresy historyczne, pokrywa się z czasami uwzględnionymi w „prorokach wcześniejszych".

Ponieważ w opisach historycznych, zawartych w kanonie hebrajskim, ostatecznie nie chodzi wcale o możliwie najpełniejszą informację o trwającej historii świata i historii Izraela, lecz jedynie o przedstawienie szeregu możliwości komentowania i interpretowania Tory, w Biblii naszej, po rozpoczęciu wygnania babilońskiego, nie mamy już dalszego ciągu historiografii poświęconej czasom nowobabilońskim, perskim, hellenistycznym i rzymskim. Ówczesne eksperymenty w zakresie realizacji Tory wymagały najwyraźniej innych środków literackich niż opisy historyczne, jeżeli miały coś powiedzieć późniejszej społeczności ludu Bożego. Tym bardziej interesująca jest oczywiście owa postać wykładni Tory, która przybrała formę historiografii, a chodzi głównie właśnie o księgi, które są przedmiotem niniejszego artykułu.

Chcąc jednak dotrzeć do pierwotnej postaci tej historiografii, musimy cofnąć się nawet poza „proroków wcześniejszych". Dopiero wtedy bowiem natrafimy na „deuteronomistyczne dzieło historyczne". Dzieło to istniało jako spójna jednostka literacka, i to zanim jeszcze powstał Pięcioksiąg w znanej nam dzisiaj postaci. Świadczy o tym wiele struktur narracyjnych, które zaczynają się w ramach Księgi Powtórzonego Prawa, a kończą bezpośrednio w podstawowej strukturze Księgi Jozuego – np. opis przeniesienia kierowniczej władzy nad Izraelem z Mojżesza na Jozuego – ale znajdują kontynuację także w późniejszych księgach. Ponieważ Księga Powtórzonego Prawa (Deuteronomium) wywarła wpływ na wszystkie te księgi, mówi się o

„deuteronomistycznym" dziele historycznym. Elementy wspólne sięgają od języka, przez treść, np. wyłączna cześć JHWH i przestrzeganie Tory, aż po struktury pojęciowe (np. prawa rozwoju historii, które prowadzą do błogosławieństwa bądź do przekleństwa) oraz schematy kompozycyjne na rozmaitych płaszczyznach. Kiedy powstawał Pięcioksiąg jako podstawa prawa istniejącej w obrębie państwa perskiego wspólnoty świątynnej Jerozolima-Juda, również Księgę Powtórzonego Prawa uznano za ową tradycję prawną, która jako program historiografii stanowiła do tej pory jej część początkową.

Tora z Księgą Powtórzonego Prawa jako częścią ostatnią kończy opis dziejów Izraela tuż przed jego wejściem do Ziemi Obiecanej. Wszystko pozostaje otwarte. Historia już dwukrotnie zaczynała się w tym punkcie – raz za Jozuego, następnie po powrocie z wygnania babilońskiego. To, co legło u podstaw Tory, mogło i w przyszłości rozwinąć się jeszcze niejeden raz i całkiem na nowo. To, co przedstawiało deuteronomistyczne dzieło historyczne w materiale dołączonym do Księgi Powtórzonego Prawa, było teraz, w świetle takich nowych możliwości rozwojowych, jedynie rodzajem historycznie przezwyciężonego obrazu alternatywnego. Dlatego Tora w porównaniu z wszystkimi księgami, które następują po niej, ma zupełnie inną wartość i dlatego czytania synagogalne zaczynają po jej skończeniu znowu od początku. Biorąc pod uwagę ów prymat Tory przed wszystkimi innymi księgami, które Torę jedynie objaśniają, interpretacja chrześcijańska i liturgiczny porządek czytań ze ST mogłyby się jeszcze wiele nauczyć.

Oddzielenie Księgi Powtórzonego Prawa na płaszczyźnie kanonicznej i związane z tym opracowania tak niewiele zmieniły jednak teksty, że jeszcze dziś księgi deuteronomistycznego dzieła historycznego – od Księgi Powtórzonego Prawa do Drugiej Księgi Królewskiej – możemy postrzegać jako jednostkę literacką. Właściwy problem brzmi: Czy państwo może przybrać postać ludu Bożego? Chcąc go rozwiązać, przedstawia się czasy tuż przed zdobyciem Ziemi Obiecanej do utraty ojczystego kraju; od ostatnich słów Mojżesza wypowiedzianych przed śmiercią i ustanowienia następcy w osobie Jozuego, który miał zdobyć Ziemię Obiecaną dla Izraela, aż po los ostatniego króla z dynastii Dawidowej, pozostającego na wygnaniu babilońskim (ok. 560 r).

Struktura „proroków wcześniejszych" związanych z Księgą Powtórzonego Prawa

Jeśli chodzi o kanoniczny kształt tego bloku tekstów, ważną rolę odgrywa podział ksiąg – rolę, jakiej nie odgrywał on jeszcze w pierwotnym deuteronomistycznym dziele historycznym. Różnice między Pierwszą i Drugą Księgą Samuela, a także między Pierwszą i Drugą Księgą Królewską mają jednak uzasadnienie czysto techniczne i jako takie się nie liczą. Mamy tym samym pięć ksiąg: Księgę Powtórzonego Prawa, Księgę Jozuego, Księgę Sędziów, Księgę Samuela, Księgę Królów – a więc „Pięcioksiąg". Być może Tora, jeśli chodzi o podział na pięć części, wzorowała się na pięcioczęściowym deuteronomistycznym dziele historycznym, które było już jej dostępne.

Księga Powtórzonego Prawa opisuje w swojej podstawowej strukturze narracyjnej tylko ostatni dzień życia Mojżesza. To, co wydarzyło się wcześniej, opisuje się w narracyjnych retrospekcjach i krótkich wzmiankach. Wiele materiału w ogólnych ramach narracyjnych tej księgi stanowią cztery mowy Mojżesza (rozdz. 1-4; 5-28; 29-32; 33). Osoba Mojżesza nie tylko określa tę księgę, ale jest też prototypem pojawiających się odtąd proroków. Pod względem „miejsca" wydarzeń Księga Powtórzonego Prawa związana jest jeszcze terenami poza Ziemią Obiecaną. Dzieje opisane w następnych czterech księgach będą się toczyły w kraju. Jedynie pod koniec ostatniej Izrael musi ponownie opuścić swoją ojczyznę.

Także w Księdze Jozuego wydarzenia są przyporządkowane jednemu tylko człowiekowi: Jozuemu. Jest jednak w niej więcej działań, osób i układów, a mniej mów niż w Księdze Powtórzonego Prawa. Jozue dowodzi wejściem do kraju (rozdz. 1-1) i w ten sposób Izrael realizuje polecenie JHWH z Księgi Powtórzonego Prawa; dzieli też kraj między pokolenia (rozdz. 13-21) i w ten sposób spełnia się obietnica JHWH, która przenika Księgę Powtórzonego Prawa. Księgę zamykają mowy pożegnalne i opis śmierci Jozuego (rozdz. 23-24).

Zaczynająca się następnie nowa księga, Księga Sędziów (rozdz. 1-2), obejmuje dłuższy okres. Ton nadają jej „wybawiciele" względnie „sędziowie", których dokonania księga ta opisuje i wzajemnie z sobą łączy. Poszczególne jednostki narracyjne układają się przy tym w pewien cykl, zapowiedziany na początku Księgi Sędziów: odejście Izraela do innych bogów – ukaranie przez wrogów – JHWH posyła sędziegowybawiciela – bezpieczeństwo od wrogów jak długo żyje sędzia – ponowne odejście od JHWH po śmierci sędziego (Sdz 2,11-3,6). W miarę kontynuowania narracji cykliczność ta coraz bardziej się załamuje. W końcu niepaństwowy byt Izraela pogrąża się w sytuacji bez wyjścia. Poza tym na początku kolejnej księgi (1 Sm) cała narracyjna relacja o sędziach zostaje zepchnięta na dalszy plan ze względu na szczególną postać, sięgającą głęboko w okres królów – Samuela.

Samuel jest ostatnim sędzią. 1 Sm 7 opowiada o tym, jak ocalił on Izrael przed zagrożeniem filistyńskim. Dopiero tutaj pojawia się też uwaga końcowa o Samuelu. W ten sposób kończy się okres sędziów. Następnie, wraz z pojawieniem się w 1 Sm 8 żądania przez lud króla, rozpoczyna okres królów. Merytorycznie należałoby

oczekiwać w tym miejscu zakończenia księgi. Księgi Samuela jednak nadal określają wybitne jednostki. Saul jest jedną z nich. Dlatego od historii jego narodzin zaczyna się nowa księga.

Księgi Samuela koncentrują uwagę na trzech głównych postaciach: Samuelu, Saulu i Dawidzie. Mężowie ci działają częściowo w tym samym czasie, częściowo nawet współdziałają. Niemniej jednak przedmiotem zainteresowania, przynajmniej od 1 Sm 13, jest przede wszystkim Saul, a od 2 Sm 1 – Dawid (którego śmierć opisuje dopiero 1 Krl 2). Materiał dotyczący Dawida można podzielić na dwie części: Dawid cieszący się błogosławieństwem (2 Sm 2-8) oraz Dawid uciekający (2 Sm 9-24). Księgi Samuela są niejako obramowane przez dwa psalmy, które jasno ukazują tematykę tej części dzieła historycznego: wprowadzenie monarchii i tym samym – ponieważ król jest „państwem" – włączenie w historię nowej społecznej postaci Izraela. Chodzi o pieśń dziękczynną Anny (1 Sm 2) i pieśń dziękczynną Dawida (2 Sm 22) wraz z ostatnimi słowami Dawida (2 Sm 23,1-7). Teksty te motywacyjnie łączą się nawzajem i wskazują na obietnicę Natana w 2 Sm 7: właściwym ich tematem jest król mesjański. Księgi Samuela zamyka tekst 2 Sm 21-24. Sprawa Salomona jako następcy Dawida na królewskim tronie rozpoczyna nową księgę.

Księgi Królewskie pod względem treści dzielą się na trzy części: historia Salomona (1 Krl 1-11), omówiona, jak w przypadku Dawida, według schematu błogosławieństwa (rozdz. 3-8) i winy (rozdz. 9-11); historia królów Izraela i Judy do końca Królestwa Północnego (1 Krl 12-2 Krl 17); pozostała historia królów Judy (2 Krl 18-25). Zarówno pierwszą, jak i drugą część zamykają podsumowania historyczne. Po śmierci Salomona opis nie ogranicza się tylko do jednej postaci, lecz mamy ponownie, jak w Księdze Sędziów, do czynienia z fenomenem większego okresu. Nie dostrzega się w niej już jednak cyklu, rozpoczynającego się od nowa wraz z każdym sędzią, lecz cały okres królów stanowi jeden cykl, niezwykle wydłużony dzięki cierpliwości Boga opartej na Jego obietnicach. Jego negatywnym punktem kulminacyjnym nie jest już tylko ucisk ze strony wrogów, ale utrata kraju wziętego w posiadanie za Jozuego. W ten sposób historia zostaje przerwana i pozostaje sprawą otwartą, czy i w tym przypadku, jak stale w krótszych cyklach okresu sędziów, okaże się nowe miłosierdzie Boże.

Czas powstania deuteronomistycznego dzieła historycznego i jego pierwsze wersje wg badań historycznoliterackich

Ojcem deuteronomistycznego dzieła historycznego na polu nauki jest Martin Noth.

A. Do jego czasów funkcjonowały w badaniach trzy ważne próby wyjaśnienia i interpretacji tych tekstów:

1) Poszczególne warstwy Pięcioksięgu znajdują kontynuację w różnych wątkach narracyjnych w Księgach Samuela i Księgach Królewskich (np. Julius Wellhausen).

2) Tego rodzaju kontynuacje negują uzyskane w trakcie badań informacje o najstarszej, być może jeszcze przedliterackiej postaci wielu opowiadań, zwłaszcza w Księdze Jozuego i Księdze Sędziów (np. Albrecht Alt).

3) Już W. M. L. de Wette (1817 r.) przyjmuje „deuteronomistyczną" (tzn. związaną z Deuteronomium albo podlegającą jego wpływom) redakcję tekstów od Księgi Jozuego do Ksiąg Królewskich. A. Kuenen (1861 r.) wykazuje, że niektóre teksty w odredakcyjnym dziele ramowym Ksiąg Królewskich zakładają wygnanie babilońskie (1 Krl 9,1-9; 2 Krl 17,19n.; 20,17n.; 21, 11-15; 22;15-20; 23,26n.; 24,2-4.18-25.30), inne zaś nie. Dlatego rozróżnia on przedwygnaniowego wydawcę, który około 600 r. przed Chr. napisał Księgi Królewskie, oraz zmienione, poszerzone wydanie dzieła w czasach wygnania.

B. M. Noth (1943 r.) zrobił z rozumianych dotychczas dość mgliście „deuteronomistycznych" redaktorów jednego, autentycznego autora. Zamierzył on swoje dzieło jako zamkniętą, zwartą całość do tego stopnia, że myśl, jakoby korzystał nadal z istniejących źródeł Pięcioksięgu, przestała w ogóle wchodzić w grę. Dzieło powstało ostatecznie dopiero po zburzeniu Jerozolimy, niedługo po opisanym jeszcze na końcu ułaskawieniu króla Jojakina przez babilońskiego władcę Ewil-Merodacha w 561 r. Deuteronomistyczne dzieło historyczne miało uzasadnić upadek państwa i świątyni postępowaniem Izraela w okresie istnienia państwa, jego nieustannymi aktami nieposłuszeństwa i porzuceniem JHWH. Byłoby ono swego rodzaju usprawiedliwieniem Boga, kończącym Jego gniew, i tym samym nie dającym żadnej nadziei na przyszłość.

Noth uzasadnia swoją teorię o „Deuteronomiście" jako autorze dzieła historycznego głównie na podstawie czterech serii spostrzeżeń:

1) obecny w całym dziele, osobliwie stereotypowy język;

2) systematyczna periodyzacja i interpretacja dziejów przez wprowadzone mowy ważnych osób (Jozue na początku i na końcu zdobycia kraju, Joz 1 i 23; Samuel w przejściu od okresu sędziów do okresu królów, 1 Sm 12; Salomon po zbudowaniu świątyni jerozolimskiej, 1 Krl 8) i przez refleksje „autora" (wyliczenie zwyciężonych królów, Joz 12; zapowiedź historii sędziów, Sdz 2,11nn.; upadek Królestwa Północnego, 2 Krl 17,7nn.);

3) obecny w całym dziele system chronologiczny (klucz stanowi 1 Krl 6,1: 480 lat od Wyjścia do początku świątyni Salomonowej);

4) spójność ważnych idei teologicznych.

Jedynym sposobem utrzymania przez Notha swego jednego Deuteronomisty jest wyjaśnienie stosunkowo wielu niezgodności występujących w tekście jako rozbieżności w wykorzystanym i opracowanym materiale źródłowym albo ominięcie ich przez przyjęcie stosunkowo wielu późniejszych dodatków do dzieła. Późniejsze badania często zaczynają od tych rozbieżności. Najczęściej analizuje się Księgi Królewskie, następnie również Księgi Samuela.

C. Teorię Notha przyjęto szybko i powszechnie – pomimo sceptycyzmu większych komentarzy oraz wstępów, które liczyły się ze znaczeniem wcześniejszych badań – jako oczywisty warunek i ramy odniesienia dla wykładni tych ksiąg. Od lat sześćdziesiątych założenia tej teorii są rozwijane dalej, zwłaszcza według dwóch wzorów („wzorzec warstw" i „wzorzec bloku"), do których dochodzi później „wzorzec kompromisu". Istnieje również teza, która pozostaje przy założeniach Notha, ale rezygnuje z pytania o możliwości odtworzenia źródeł i praktycznie liczy się z historyczną fikcją, która integruje wiele językowych i treściowych różnic i została zredagowana w okresie powygnaniowym. Obecnie panuje w tym względzie „polifoniczna sytuacja naukowa".

1) Rudolf Smend (1971 r.) i jego „szkoła" pozostają przy jednolitym dziele Notha, ale biorą pod uwagę węższy zakres i tłumaczą niezgodności (częściowo odnotowane już przez Notha) wielokrotnymi, rozmaicie szeroko zakrojonymi opracowaniami. „Historyk deuteronomistyczny" (DtrH) opracował dzieło w całości. Zostało ono jednak znacznie poszerzone przez „prorockiego Deuteronomistę" (DtrP), a przepojone deuteronomistyczną teologią właściwie dopiero przez „nomistycznych Deuteronomistów" (DtrN). W najnowszych opracowaniach, reprezentujących ten kierunek, zauważyć można nieomal inflację oznakowań. Mimo wielu cennych konkretnych spostrzeżeń temu kierunkowi badań nigdy nie udało się w sposób dostatecznie krytyczny zakwestionować wygnaniowego datowania najstarszej wersji całego dzieła ustalonego przez Notha.

2) Frank Moore Cross (1968 r.) i jego „szkoła" biorą pod uwagę istnienie od dwu do czterech bloków redakcyjnych. Nawiązują oni do krytyki Gerharda von Rada i jego korekty kerygmatu beznadziejności, o jakim mówił Noth: słowo JHWH manifestowało się nie tylko w sądzie i zniszczeniu, lecz mocą spełniającej się wciąż obietnicy Dawida (2 Sm 7) także ocalało i przebaczało; podtrzymywany mesjanizm tej obietnicy nie wygasł wraz z upadkiem Jerozolimy (por. 2 Krl 25,27-30). Obie analizy są zdaniem Crossa poprawne. W deuteronomistycznym dziele historycznym obserwuje się wyraźne napięcie między dwoma kerygmatami. Cross łączy kerygmat o sądzie i gniewie oraz kerygmat o nie wygasłej wraz z upadkiem państwa nadziei z dawnym poglądem o dwóch deuteronomistycznych redakcjach. Redakcja przedwygnaniowa była naznaczona obietnicą daną Dawidowi, jej punkt kulminacyjny wyznaczała postać i dokonania Jozjasza (2 Krl 23,25) i nie brała pod uwagę żadnej katastrofy. Druga redakcja zreinterpretowała i uzupełniła to „triumfalistyczne" dzieło po zburzeniu Jerozolimy w 586 r. przed Chr. i w świetle tej katastrofy. Dopiero jej kerygmat był tym, co dojrzał Noth. Teza Crossa nie wraca po prostu do koncepcji dwóch deuteronomistycznych redakcji. Nawiązując bowiem do Notha, Cross – i ci, którzy przyjmują jego założenia, utrzymują, że Jozjaszowy Deuteronomista (Dtr I) jest w zupełnie innej mierze rzeczywistym autorem niż w przeświadczeniu autorów przed Nothem. Deuteronomista wygnaniowy (Dtr II) był jedynie inicjatorem nowego, zmienionego wydania dzieła. O przerwaniu tej redakcji po 2 Krl 23,25 świadczy niemal całkowity brak deuteronomistycznej frazeologii w 2 Krl 23,26-25,30.

3) Dyskusja nad tymi dwiema globalnymi teoriami spowodowała, że większość egzegetów przyjmuje przedwygnaniowego Deuteronomistę, ale łączą to założenie Crossa z niektórymi elementami hipotezy szkoły Smenda. Również zdaniem autora niniejszego artykułu należy brać pod uwagę jakiegoś deuteronomistycznego historiografa w ostatnich latach panowania Jozjasza, króla judzkiego; historiografa, którego wręcz „triumfalistyczne" dzieło osiąga kulminację w opisie rządów tego właśnie króla. Jeśli chodzi przy tym o wykorzystany na tym etapie materiał, trudno na ten temat powiedzieć cokolwiek pewnego. Być może istniała jeszcze przed najstarszą wersją deuteronomistycznego dzieła historycznego jakaś „historia prorocka", pochodząca ze środowisk prorockich Królestwa Północnego. Tym samym zbyteczny byłby jakiś „DtrP". Mogła też istnieć wcześniejsza wersja dzieła historycznego z czasów Ezechiasza. Jeżeli dzieło Deuteronomisty I nie sięgało jeszcze od Pwt 1 do 2 Krl 23 – o czym mógłby świadczyć system wypowiedzi mówiących o „daniu odpoczynku" oraz „odpoczynku" świątyni – to należałoby przyjąć, że w okresie przedwygnaniowym napisano więcej dzieł o różnych epokach w tym samym mniej więcej duchu i stylu. Mógłby wtedy też istnieć jakiś kompleks Księga Powtórzonego Prawa – Księga Jozuego, np. zrekostruowane przez N. Lohfinka „deuteronomistyczne opowiadanie o zdobyciu kraju", które obejmowało podstawowe elementy od Pwt 1 do Joz 22 i uprawniało starania Jozjasza o rozszerzenie państwa, a także wprowadzenie prawa deuteronomistycznego. Następnie doszły księga o sędziach, potem księga o królach, prawdopodobnie już razem z księgą o Samuelu. Na wygnaniu Deuteronomista II dokonałby połączenia tych trzech dzieł w jedno (o ile tymczasem to już nie nastąpiło), uzupełnił o czasy między Jozjaszem a zburzeniem Jerozolimy, ale także w Księdze Powtórzonego Prawa i w innych strategicznie ważnych miejscach wprowadził uzupełnienia, które tłumaczyły upadek państwa winą Judy i Jerozolimy. Później doszłyby do tego jeszcze kolejne opracowania, ale przypuszczalnie nie obe-

jmujące już całego dzieła. Możliwe więc, że „deuteronomistyczny Nomista", o którym mówił Smend, skomentował opanowanie kraju i zniszczenie ludów, wskazując na posłuszeństwo przykazaniom jako warunek tych sukcesów, tylko od Księgi Powtórzonego Prawa do Księgi Sędziów. Później mogły zostać jeszcze przeprowadzone inne, raczej drobne, rewizje wprowadzające teologię czystej łaski czy teologię nawrócenia, integrującej łaskę i zasługę.

Dzieło deuteronomistyczne jako historyczne źródło informacji

Specyfika historiografii Izraela

Najważniejsze elementy formalne historycznego piśmiennictwa Izraela występują już we wcześniejszej historiografii chetyckiej; poza tym księgi historyczne Izraela są spokrewnione z historiografią grecką i późnobabilońską. Z teologicznego punktu widzenia również bogowie narodów ościennych objawiają się, jak JHWH, w wydarzeniach historycznych, w planowym i w pełni celowym działaniu, kierując się przy tym gniewem, litością i sprawiedliwością. Mimo to Izrael znał teologię dziejów, jakiej nie miał starożytny Wschód – jej normą była natura JHWH, Jego żądanie wyłącznej więzi z Nim oraz Izraela doświadczenie Wyjścia. Dlatego tylko Stary Testament łączy tak rozległy i postępujący ciąg wydarzeń z jednym i tym samym Bogiem. Wreszcie wyjątkową cechą historiografii Izraela jest również to, że w historycznych opowiadaniach Izraela zazwyczaj „lud" jest głównym aktorem dziejów, często nawet wtedy, gdy chodzi o historię królów.

Stosunek „proroków wcześniejszych" do historii i jej materiału źródłowego

Jak to się na ogół przyjmuje, autorzy „proroków wcześniejszych" ani sami nie wymyślili, ani dowolnie nie opisali historii od Jozuego do upadku Jerozolimy, ale w pracy tej opierali się na „źródłach", z nich dokonywali wypisów, a w wielu przypadkach po prostu je włączyli do swojego dzieła. Pochodzą one jednak prawie wyłącznie z czasów istnienia państwa. Bez organizacji społeczeństwa jako państwa, które temu rodzajowi piśmiennictwa historycznego dostarcza w pewnym sensie materiału, nie do pomyślenia byłoby deuteronomistyczne dzieło historyczne. Dlatego „historyczne" przedstawienie dziejów Izraela przed powstaniem jego państwowości jest w naszym rozumieniu mniej „historyczne". Na przykład „wzięcia w posiadanie kraju" przez Izrael nie można wyobrażać sobie tak, jak jest to opisane w Księdze Jozuego. W okresie powygnaniowym ciągła historiografia znów zostanie przerwana.

Księga Jozuego opracowuje m.in. wykazy nazw miejscowości i granic oraz pojedyncze opowiadania etiologiczne, a Księga Sędziów np. sagi o bohaterach. W przypadku źródeł Ksiąg Samuela i Ksiąg Królewskich, które dotyczą państwa, ale nie zostały napisane z zamiarem przedstawienia ogólnej historiografii, można rozróżnić trzy ich rodzaje.

1) Dokumenty, które były związane z niezależnym funkcjonowaniem państwa i były przechowywane w archiwach władz administracyjnych. Były to np. listy najwyższych urzędników (1 Krl 4,1-6) czy wykaz dotyczący techniczno-administracyjnej reorganizacji terytorium państwa na „okręgi" Salomona (1 Krl 4,7-19), które niewątpliwie mają także znaczenie proklamacji. Dalej roczniki bądź całościowe przedstawienia o charakterze rocznikowym, które służyły do szkolenia przyszłych urzędników, a także do rozmaitych aktów państwowych i administracyjnych, np.: „Księga Dziejów (dosł. „zapis wydarzeń dni", to znaczy lat panowania) Salomona" (1 Krl 11,41), „Księga Królów Izraela" (1 Krl 14, 19) czy „Księga Kronik Królów Judy" (1 Krl 14, 29). Z nich mogła pochodzić znaczna część wykorzystanych w Księgach Królewskich informacji. Księgi Królewskie są dlatego dla nas ważnym źródłem historycznym. Dla kształtowania się państwowości ważne też były teksty utrwalające wydarzenia, które kładły podwaliny pod istnienie państwa czy instytucji. W Egipcie służył temu gatunek „noweli królewskiej". Niewykluczone, że stał się on wzorem dla „wyroczni Natana" (2 Sm 7). Innym tekstem, bliskim mu pod względem pełnionej funkcji, byłby podstawowy tekst 2 Krl 22-23 o znalezieniu dokumentu Tory i o samozobowiązaniach zaciągniętych przez króla i lud w osiemnastym roku panowania Jozjasza, króla Judy (622/621 r. przed Chr.). Być może jednak przeredagowana w tym przypadku relacja o zawarciu przymierza należy już do następnej kategorii.

2) Teksty z kręgu propagandy państwowej. Reprezentują one bardzo wysoki poziom literacki, być może są przykładem szczytowego rozwoju biblijnej sztuki narracyjnej. Należy do nich „opowiadanie o Arce Przymierza" (1 Sm 4,1-7,1; 2 Sm 6,2-23), którym posługiwano się, by uzasadnić przeniesienie przez Dawida centrum Izraela z rejonu Palestyny środkowej do Jerozolimy. Następnie stare opowiadanie o „historii wstąpienia Dawida na tron" (1 Sm 16,4-2 Sm 5,10), które mówiło o winie Saula i niemożności sprostania przez niego zleconej mu misji oraz o niewinności i sukcesie Dawida, odniesionym dzięki życzliwości Boga, a zarazem umieszczało „Pomazańca" JHWH w sakralnej strefie bezpośredniej bliskości Bożej i mocą jego nietykalności nadawało także

państwu, które reprezentował, charakter pewnego tabu. Państwu służyło także najwspanialsze, być może, pod względem literackim wielkie opowiadanie o „historii następstwa tronu" (2 Sm 9-20; 1 Krl 1-2), które co prawda dochowywało wierności królowi i poniekąd miało charakter tylko „wewnątrzdworski", ale ukazując historię, krytykowało Salomona.

3) Teksty z pozapaństwowych kontekstów życiowych, które mimo całej krytyki państwa, uważało je za oczywiste ramy życia społecznego. Do tej grupy należy stosunkowo obszerny blok raczej ludowych opowiadań, często sag i legend, w których centralną postacią jest zwykle prorok (Samuel w 1 Sm 1-3; Eliasz i Elizeusz w 1 Krl 17-2 Krl 8; Izajasz w 2 Krl 19-20).

Horyzontem źródeł, z których zostało utworzone deuteronomistyczne dzieło historyczne, było państwo jako społeczna forma rozwiązywania problemów. Perspektywa, z jakiej dzieło to w swej ostatecznej postaci spoglądało na państwo, uległa jednak zmianie po jego upadku. Dlatego redakcja deuteronomistyczna podporządkowywała swój materiał raczej krytycznej wobec państwa tendencji narracyjnej.

Dzieło deuteronomistyczne jako orędzie teologiczne

Autorzy, którzy na wygnaniu nadali ostateczny kształt historii deuteronomistycznej, mogli spoglądać na czas, kiedy Izrael stał się państwem, funkcjonował jako państwo i upadł jako państwo, jedynie jako ofiary pełne gniewu. Ich dzieło było „zagniewanym spojrzeniem na państwo" (N. Lohfink). Mimo to chodzi im ostatecznie nie o gniew ludzi, ale o gniew Boży, który Izrael na siebie ściągnął. Dlatego próbują zgłębić tajemnicę tego gniewu Bożego, który ich otacza: „Czemuż to Pan tak uczynił tej ziemi? Dlaczego ten żar gniewu?" (Pwt 29,23) – tak brzmi zasadnicze pytanie intrygujące tych historyków. W odpowiedzi wskazuje się na odejście Izraela do innych bogów i na grzech izraelskich królów, którzy zwodzili lud i zachęcali do obcych kultów. Ta idea przenika redakcyjne opracowanie tego całego kompleksu ksiąg. Najbardziej jasny wyraz znalazła ona w dwu formułach językowych, za pomocą których deuteronomistyczne dzieło historyczne mówi o gniewie Boga: chodzi o „formułę gniewu" („gniew JHWH rozgorzał przeciwko..." albo „JHWH uniósł się gniewem") oraz „formułę zniewagi" (ktoś lub Izrael „znieważył JHWH"). O gniewie JHWH mówi się wprawdzie we wszystkich księgach dzieła historycznego, ale szczególnie często w Księdze Powtórzonego Prawa i w Księgach Królewskich; na początku grozi się gniewem JHWH, by na końcu opowiedzieć o spełnieniu się tej groźby. Formuła gniewu jest typowa dla kulminacyjnego momentu sformalizowanych opisów odejścia Izraela od JHWH (np. Sdz 10,6-7). Oznacza ona praktycznie, że przymierze zostało zerwane (np. Pwt 29,24-25; Joz 23,16; Sdz 2,20; 2 Krl 17,15-18), i zawsze łączy się z uwagą, że Bóg sądzi i wymierza karę. Formuła zniewagi nie wiąże się koniecznie z karą Bożą. Typowym dla niej kontekstem jest wyrok wydany na króla (np. 1 Krl 16,26; 22,53-54; 2 Krl 21,6). Jeśli chodzi o temat gniewu, potwierdza się M. Notha interpretacja dzieła historycznego: usprawiedliwienie Boga w obliczu upadku Izraela.

Wszystkie zapowiedzi gniewu Boga się spełniły. Czy zatem owo zagniewane spojrzenie na historię, która przybrała zły obrót – spojrzenie oceniające całościowy obraz „proroków wcześniejszych" w świetle końca tej historii – jest rzeczywiście miarodajnym i ostatecznym słowem? Deuteronomistyczne dzieło historyczne zakłada, że jego właściwymi interpretatorami dziejów są Mojżesz i Samuel. Samuel (1 Sm 8 i 12, por. prawo królewskie w Pwt 17,4-10) od początku interpretuje utworzenie państwa jako drogę do katastrofy, chociaż i ta forma społeczna byłaby możliwa dla Izraela, gdyby przestrzegał Tory. W ten sposób jedyną wykładnią historii, wychodzącą przez 2 Krl i dotąd nie spełnioną, pozostaje wykładnia Mojżeszowa podana na początku tego dzieła, w Pwt 4 i 30 (oraz w hymnie Mojżesza w Pwt 32). Teksty te należą do najpóźniejszych opracowań i przytaczają dosłownie słowa, w których Mojżesz w imieniu JHWH przedstawia przyszłość Izraela. Cieszą się więc one wielkim autorytetem. Mówią nie tylko o odejściu od JHWH i wygnaniu, ale także o nawróceniu Izraela (Pwt 4,23-31), jego powrocie do ojczyzny i obrzezaniu serc przez Boga, tak że będzie mógł odtąd przestrzegać przykazania miłości i całego porządku społecznego określonego przez Księgę Powtórzonego Prawa (Pwt 30,1-10). Dzięki tej niezrównanie mądrej i sprawiedliwej Torze (deuteronomistycznej) Izrael może być społecznością Boga nawet bez króla i państwa. Nie potrzebują już nawet świątyni, bo dzięki Torze JHWH pozostaje blisko niego i śpieszy mu z pomocą, gdziekolwiek i kiedykolwiek zawoła do Niego (Pwt 4,6-8).

W świetle takich właśnie tekstów należy czytać całe dzieło i rozumieć jego orędzie o gniewie. W naszym kanonie widać to tym wyraźniej, że Księga Powtórzonego Prawa stanowi obecnie część Pięcioksięgu, co oznacza jeszcze wyższą jego kanoniczną rangę.

Wobec braku jakichkolwiek oznak gloryfikowania państwa, a co więcej – krytycznego zmagania się deuteronomistycznego dzieła historycznego z łączeniem ludu Bożego z państwem oraz z krytyką rozwiniętych w końcu utopii ludu Bożego, mającego być społecznością bez państwa, a więc przeciwieństwem społeczności zorganizowanych na wzór państwowy, nasuwa się pytanie, jak w świetle utrwalonych w deuteronomistycznym dziele historycznym doświadczeń Izraela należy oceniać wielkie procesy w historii chrześcijańskiej i judaistycznej – od teokratycznego państwa bizantyńskiego, przez chrześcijańskie średniowiecze aż po

współczesne państwo Izrael jako rzeczywistości quasi-teologiczne – a także założenia i cele niektórych „chrześcijańskich nauk społecznych" czy teologii wyzwolenia.

tłum. Bogusław Widła

Księga Jozuego
Edesio Sánchez Cetina

PIERWSZE CZYTANIE

Tytułem wstępu, można zapytać, jakie idee czy tematy kojarzą się nam z imieniem Jozuego, kiedy je słyszymy lub czytamy? Mam oczywiście na myśli Księgę Jozuego i jej głównego bohatera. Być może dla większości z nas księga jest synonimem Jerycha i jego zburzonych murów. To natychmiastowe nagminne skojarzenie wynika zapewne z popularności tego opowiadania w kościelnej hymnologii oraz w katechezie czy nauczaniu chrześcijańskim. Dla innych Księga Jozuego jest, być może, przede wszystkim opowiadaniem o niezwykłym astronomicznym zjawisku najdłuższego dnia w historii Ziemi. Jeszcze dla innych, będących zapewne w mniejszości, Księga Jozuego stanowi obowiązkowy temat rozmów na spotkaniach z młodzieżą. Jozue przeobraża się podczas nich we wzór młodego chrześcijanina, młodzieńca, który całą swą ufność pokłada w Bogu, gorliwie studiuje Jego słowo i wprowadza je w życie.

Oczywiście Księga Jozuego to nie tylko to, ale coś znacznie więcej. Mam prawo przypuszczać, że w waszej pamięci ożywają fragmenty opowiadające o grzechu Akana czy przejściu przez rzekę Jordan, czy, co niewykluczone, o Rachab, nierządnicy, która ukryła zwiadowców. Jeśli wiele z tych wątków czy wręcz wszystkie są znane, możemy zaczynać. Przynajmniej dla tych, którzy je znają, Księga Jozuego nie jest „wielkim nieznajomym". Niemniej ten, kto zna tylko pojedyncze teksty, a nie ogarnia całej tej księgi, przypomina człowieka, który patrzy na poszczególne elementy puzzli. Trzeba stale mieć na uwadze całość.

Skoro jesteśmy przy puzzlach, dobrze byłoby – jak mi się wydaje – zwrócić uwagę na pewne podobieństwo między lekturą Księgi Jozuego a układaniem puzzli, które w mojej rodzinie przebiega zawsze według pewnego schematu – najpierw układamy zawsze ramy. Dopiero gdy zostaną ułożone cztery boki, przechodzimy do ułożenia reszty. Podobnie, czyli według pewnego wzorca, powinniśmy przystąpić do lektury Księgi Jozuego, jeśli ma ona być owocna i spójna. Dlatego radzę zacząć od przeczytania rozdz. 1 oraz 23-24. Fragmenty te pozwolą umieścić we właściwej perspektywie inne części księgi. Oprócz tego warto byłoby poświęcić nieco czasu fragmentowi 21,43-45 i stale o nim pamiętać przy lekturze reszty, biorąc ponadto pod uwagę następujący zarys treści tej księgi.

Jedność literacka Księgi Jozuego

Księga Jozuego przedstawia sobą przede wszystkim teologiczne ramy, które pozwalają zrozumieć całe jej przesłanie. Owymi ramami są rozdz. 1 i 22-24. Rozdziały te, wraz z niektórymi wtrąceniami (np. 12; 21,43-22,6; 23), przekazują teologiczny punkt widzenia autora deuteronomistycznego. Deuteronomista jest odpowiedzialny za zebranie i spisanie historii Izraela, tak jak opowiadają ją Księga Powtórzonego Prawa, Księga Jozuego, Księga Sędziów, Pierwsza i Druga Księga Samuela oraz Pierwsza i Druga Księga Królewska.

Centrum owych teologicznych ram tworzą dwie najważniejsze i najbardziej rozbudowane sekcje tej księgi, rozdz. 2-12 i 13-21. Pierwsza skupia się na podboju ziemi, druga na jej podziale i rozdziale. Pierwsza sekcja dzieli się w następujący sposób: rozdz. 2-8 – podbój kilku miast; rozdz. 10-11 – kampanie wojskowe na dwóch ważnych obszarach Kanaanu, na południu i na północy. W środku pojawia się epizod „spinający" (rozdz. 9), a na końcu (rozdz. 12) wykaz królów pokonanych przez dwóch głównych przywódców Izraela: Mojżesza (12,1-6) i Jozuego (12,7-24). Druga sekcja (rozdz. 13-21) dzieli się następująco: 13,1-7 – wstęp do sekcji; 13,8-33 – podział ziemi na wschód od Jordanu; rozdz. 14,21 – podział ziemi na zachód od Jordanu (a: rozdz. 14-15, dział Judy; b: rozdz. 16-17, dział potomków Józefa; c: rozdz. 18-19, dział pozostałych pokoleń; d: rozdz. 20-21, miasta ucieczki i miasta lewickie).

Księga Jozuego stanowi zróżnicowany zbiór, na który składają się opowiadania o kultowym i etiologicznym charakterze, wykazy miast i opisy granic działów pokoleń. Znajdziemy w niej również kilka opowiadań, które można by określić jako sagi, a także szereg upomnień czy fragmentów parenetycznych typowych dla autora deuteronomistycznego. Ponadto zawiera ona co najmniej jeden fragment poetycki i kilka fragmentów legendarnych.

Księga Jozuego jako całość przedstawia rzeczywiste napięcie między tym, czego pragnie Bóg – plan przekazany przez autora deuteronomistycznego – a osiągnięciami i upadkami ludu „przymierza" (hebr. *berit*). Napięcie to jest kluczem do zrozumienia sprzeczności tej księgi. Między planem Bożym a „osiągnięciami" ludu mieści się kluczowy element teologicznej nauki Księgi Jozuego: wierność słowu Bożemu i wierność przymierzu Bożemu. Napięcie istniejące między wypełnieniem a niewypełnieniem tego, co Bóg nakazał, i to zarówno w zakresie całkowitego podboju ziemi, jak i jej podziału, odpowiada owej zasadzie teologicznej, której celem nie

jest teologiczna pamięć *per se*, lecz pareneza, nauka pozwalająca usłyszeć rzeczywiste przesłanie tej księgi – wezwanie do posłuszeństwa w nowej sytuacji historycznej, niezależnie od tego, czy jest nią kontekst reformy Jozjasza czy społeczność wygnaniowa. Możemy także mówić o napięciu między sprawiedliwością Bożą a łaską Bożą. Napięcie to łatwiej zrozumieć, jeśli rozważy się je na tle uprzywilejowanego miejsca, jakie w oczach Boga przysługuje ubogim, usuniętym na społeczny margines i uciskanym. Włączenie Rachab do ludu Bożego, a odrzucenie Akana – to nie tylko ilustracja problemu posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa wobec słowa Bożego, lecz także wskazówka, w jaki sposób działa łaska Boża. Bóg objawia swą łaskę, kiedy członkiem swego ludu czyni cudzoziemca, imigranta, człowieka bezbronnego i żyjącego na marginesie społeczeństwa, odrzucając zarazem człowieka, który ma wszystko, ale pragnie mieć więcej z samej chęci bycia człowiekiem bogatym.

Stosunek między mową niezależną (słowa wypowiadane przez Pana i Jozuego) a mową zależną (narracja, w której przytacza się słowa bohaterów) jest jednym z ważnych kluczy pozwalających zrozumieć teologiczną naturę tej księgi: JHWH i Jozue, Jego rzecznik, przedstawiają nakazy Prawa. Opowiadania, w których występuje lud, mówią, jak nakazy te zostały wypełnione.

W ogólności Księga Jozuego podkreśla, że jej trzej główni bohaterowie – JHWH, Jozue i lud – działali zgodnie z nakazami podyktowanymi przez Boga Mojżeszowi i spisanymi w Księdze Prawa Mojżesza. Na początku i na końcu Pan, Jozue i lud jednoczą się, aby potwierdzić owo wspólne zobowiązanie do jedności.

W związku z tym, co zostało powiedziane powyżej, musimy rozważyć następujące kluczowe wątki w Księdze Jozuego: posłuszeństwo wobec słowa Bożego, dar ziemi i zwierzchnictwo. Wszystkie te tematy są z sobą ściśle związane przez jednoczącą zasadę przymierza. Pan wypełnia obietnice Boże, ponieważ lud wypełnia swoją część zobowiązań wynikających z przymierza. Jeśli lud ma wypełnić swoje zobowiązania, potrzebuje przywódcy, który żyje zgodnie z wolą Bożą i zasługuje na to, aby okazywać mu posłuszeństwo i go naśladować. Warunki te spełniał Mojżesz, a przywództwo Jozuego uważa się za wierną kopię przywództwa Mojżesza. Jeśli lud i jego przywódca działają jak jedna osoba, Bóg wywiązuje się z obietnicy i wybranemu przez siebie ludowi daje w posiadanie ziemię. W Księdze Jozuego, podobnie jak w Księdze Powtórzonego Prawa, ziemia to temat żywotny. Niektórzy nawet nazywają ją prawdziwą bohaterką Księgi Jozuego. Pan przyrzeka ją ojcom ludu, dał ją ludowi, walczył o nią. Lud powinien ją zdobyć i zająć, i żyć na niej na zawsze. Przebywanie na niej zależy od posłuszeństwa i wierności ludu wobec słowa Bożego: Prawa przymierza.

Zarówno w Księdze Jozuego, jak i w Księdze Powtórzonego Prawa ziemia nie jest przedstawiana jako przedmiot handlu czy źródło bogacenia się, lecz jako dar Boga. Lud hebrajski jest zarządcą ziemi; nie posiada jej na własność. Ziemia jest nieodłącznym elementem hebrajskiej tożsamości. Dla autora deuteronomistycznego posiadanie ziemi ściśle się wiąże z przestrzeganiem warunków przymierza. Kiedy Izrael złamał przymierze, stracił ziemię. Niemniej jednak zarówno w Księdze Jozuego, jak i w Księdze Powtórzonego Prawa temat ziemi wiąże się z tematem łaski Bożej. Lud, który otrzymuje w darze ziemię, jest reprezentowany przez bezbronnych, wystawionych na ciosy cudzoziemców, takich jak Rachab i Gibeonici, a zatem przez tych, którzy niczego nie mają. W Księdze Jozuego ludem, który otrzymuje ziemię, nie są mający władzę, królowie czy potężni władcy. Należy zwrócić uwagę na ważny fakt, a mianowicie że od rozdz. 13 ziemia nie jest dzielona ze względu na zdolność nabywczą czy pozycję społeczną, wojskową lub polityczną, lecz *podług rodów*. Wszyscy członkowie ludu przymierza mogą otrzymać na własność kawałek ziemi, swoje dziedzictwo, jako rodowe patrimonium.

Pierwotne konteksty historyczne

Chociaż z lektury wynika, że Księga Jozuego zwraca się do wspólnoty gotowej po raz pierwszy objąć w posiadanie Ziemię Obiecaną, to jednak pierwszymi czytelnikami czy słuchaczami jej orędzia były wspólnoty deuteronomistyczne dwóch co najmniej okresów historii: czasów reformy króla Jozjasza i czasów wygnania. (Więcej informacji na temat poniższych uwag można znaleźć w artykule *Deuteronomistyczne dzieło historyczne*.) Sekcje opisujące lud i jego przywódcę, którzy postępują zgodnie z deuteronomistycznymi zasadami, prawdopodobnie odpowiadają pierwszemu deuteronomistycznemu pismu. Jozue i Jozjasz występują jako paralelne postacie: obaj żyją według Prawa Mojżesza (Księgi Powtórzonego Prawa), obaj obchodzą Paschę, a także obaj uważają ubogich i ludzi z marginesu za przedmiot sprawiedliwości i łaski Bożej (w przypadku Jozjasza por. Jr 22,15-16). Dla swego pierwszego audytorium Księga Jozuego jest wyzwaniem nakazującym wierność wobec przymierza i jego zasad, odrzucenie czci innych bogów oraz sprawowanie kultu w jednym tylko miejscu. Słuchacze ci wiedzą, że ziemię można utracić. Chcąc ją utrzymać, lud musi naśladować swojego przywódcę, króla Jozjasza.

Dla wspólnoty wygnaniowej orędzie Księgi Jozuego było niczym łyk ożywczej wody. Lud utracił ziemię i jego udziałem staje się doświadczenie z okresu, kiedy jej jeszcze nie miał. Dla tej wspólnoty Księga Jozuego była wezwaniem do zjednoczenia się wokół przywódcy, takiego jak Jozue czy Mojżesz. Dlatego musiała ona odkryć w Księdze Jozuego teologiczny rdzeń Księgi Powtórzonego Prawa: całkowitą wierność Panu jako jedynemu Bogu oraz sprawiedliwość społeczną. Księga Jozuego bowiem nie tylko nawołuje do porzucenia kultu

innych bogów i pójścia drogą wskazaną przez JHWH, ale także ciągle przypomina, że w Rachab, w Gibeonitach i lewitach Izrael powinien upatrywać swego wzorca ludu. Walki Izraela z narodami pogańskimi nie były starciem dwóch imperialistycznych i militarnych potęg, lecz walką narodu, który został zniewolony i zepchnięty na margines, przeciwko królestwom i potęgom, które starały się utrwalić sytuację, w której tylko niewielka część społeczeństwa miała ziemię i władzę, a jego większość stanowili mieszkańcy żyjący na wiejskich obszarach i pozbawieni wszelkiej ochrony oraz najemni pracownicy mieszkający za murami miast-państw. W związku z tym tematem warto prześledzić to, co o rozdz. 2 tej księgi powiedzieliśmy w części zatytułowanej „Drugie czytanie".

Może dziwić fakt, że zarówno w tej części, jak i w pozostałej części tego komentarza tak mało uwagi poświęca się historycznym i archeologicznym aspektom, które w przeszłości tak wielkie zainteresowanie budziły u pisarzy i czytelników Księgi Jozuego. Trzeba jednakże stwierdzić, że historiograficzne i archeologiczne badania poświęcone Księdze Jozuego stają się coraz bardziej ostrożne. Zarówno bowiem ściśle biblijny materiał, jak i to, co wniosły odkrycia archeologiczne, nie pozwalają wyrobić sobie jasnego i spójnego obrazu okresu historycznego, do którego odwołuje się Księga Jozuego. Jej uważna lektura, a także staranne badanie danych archeologicznych szybko wykażą, że zawarte w niej informacje mają więcej wspólnego z parenetyczną intencją teologiczną niż relacjami wymaganymi przez współczesnego historyka.

To, co powiedziałem w poprzednim akapicie, nie oznacza bynajmniej, że większość relacji w Księdze Jozuego nie jest oparta na historycznych podstawach. Sama bowiem szczególna rzeczywistość Izraela jako narodu osiadłego w Palestynie wskazuje na coś innego. Nikt nie neguje *co*; głównym problemem pozostaje *jak* i *kiedy*. Współczesne studia biblijne przychylają się raczej do tezy, że podbój i zajęcie Ziemi Obiecanej nastąpiły na początku XIII w. przed Chr. Natomiast na temat sposobu, w jaki to się odbyło, istnieją co najmniej trzy lub cztery hipotezy: szybki i krwawy podbój militarny; powolne i pokojowe zajmowanie terenu; rewolucja na wsi; wyłanianie się narodu, aż do powstania królestwa Izraela, z jednej grupy plemiennej.

W swojej pracy wybrałem podejście socjologiczne, które popiera kilku autorów z różnych punktów widzenia. Wojny Pana na rzecz Izraela są konsekwencją postanowienia Boga Wyjścia, aby ziemię Kanaanu, będącą w posiadaniu monarchicznych i ciemięskich potęg, oddać grupie niewolników wyzwolonych z Egiptu oraz rzeszy wieśniaków i najemnych pracowników, żyjących poza murami miast i pozostających na łasce miejskich elit. W Księdze Jozuego, jak już wielokrotnie wspomniano, Rachab i Gibeonici są konkretnymi wzorami ludu Bożego.

Intertekstualność kanoniczna

Księga Jozuego jest dziełem, które należy do dwóch okresów czy obszarów starotestamentowego kanonu. Z jednej strony zdaje się zajmować bezdyskusyjne miejsce po pierwszej części Biblii, znanej jako Pięcioksiąg albo Prawo Mojżeszowe, ponieważ dopełnia ona obraz zapoczątkowany w Księdze Rodzaju: obietnica dania ziemi (Rdz), przeszkody uniemożliwiające objęcie w posiadanie ziemi (głód opisany w Rdz, ucisk w Egipcie, o którym opowiada Wj), Wyjście (opowiedziane w Wj), wędrówka przez pustynię i zawarcie przymierza (Wj, Kpł, Lb i Pwt), wejście i objęcie w posiadanie Ziemi Obiecanej (Joz). W tej perspektywie Pięcioksiąg staje się faktycznie Sześcioksięgiem. Zgodnie z tą koncepcją – zarysowaną zwłaszcza przez Gerharda von Rada – Księga Jozuego zamyka tematyczną jednostkę literacką, jaką tworzy sześć ksiąg.

Z drugiej strony Księga Jozuego ma swoje miejsce w tym, co od czasów Martina Notha nazywa się historią deuteronomistyczną, która jest monumentalnym dziełem złożonym z Księgi Powtórzonego Prawa, Księgi Jozuego, Księgi Sędziów, Pierwszej i Drugiej Księgi Samuela oraz Pierwszej i Drugiej Księgi Królewskiej. Z uwagi na swoje miejsce, zaraz po Księdze Powtórzonego Prawa, Księga Jozuego jest kluczowym pismem usiłującym pokazać, jak obecna w Księdze Powtórzonego Prawa teoria staje się rzeczywistością. Z tej całościowej perspektywy Księga Jozuego jest pieśnią wychwalającą bezwarunkowe posłuszeństwo Panu i konkretnym potwierdzeniem teologicznych zasad Księgi Powtórzonego Prawa. A zatem Księga Jozuego pragnie zwrócić uwagę na kontrast, jaki istnieje między nią a Księgą Sędziów, która niezbicie dowodzi, iż w dziejach Izraela był taki okres, kiedy krok po kroku zostało zerwane przymierze i zostały podkopane teologiczne fundamenty Księgi Powtórzonego Prawa. Księga Jozuego stanowi w starotestamentowym nauczaniu dowód, że pomimo swoich licznych niedoskonałości, o których wspomina sama księga, człowiek może żyć zgodnie z wolą Boga.

Wreszcie Księga Jozuego w tym sensie wiąże się z nauczaniem nowotestamentowym, że Jozue uchodzi za figurę Jezusa Chrystusa. Są niejako paralelnymi przykładami nie tylko ze względu na swe imiona, lecz także z racji swego życia i czynów. Jozue „wybawca" przypomina Jezusa, wyzwoliciela i rzecznika woli Bożej. Pod tym względem obaj przypominają wielką postać Mojżesza. Jozue, jako poprzednik Jozjasza, jest obrazem króla, który przywodził na myśl także Jezus. Jozjasz był bowiem królem, który podniósłszy wysoko sztandar Jozuego, jak nikt inny stał się obrazem idealnego króla: Dawida. To Jozue i Jezus przywiedli lud Boży do „odpoczynku" w Ziemi Obietnicy.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-18: Wstęp teologiczny

Rozdział ten pełni funkcję wstępu do całej tej księgi. Wraz z rozdz. 22-24 tworzy teologiczne ramy, określające orędzie całej Księgi i jej poszczególnych sekcji.

Pierwszy rozdział Księgi Jozuego jest przeniknięty deuteronomistycznymi zasadami teologicznymi. Zarówno przywódca, następca Mojżesza, jak i lud powinni żyć zgodnie z nakazami słowa Bożego, Księgi Prawa Mojżesza (6,24; 10,12-13; 28,1-2; 29,9; 31,12-13; por. Ps 1,2; 119; 165; Ezd 7,10). Posłuszeństwu słowu Bożemu towarzyszy powodzenie i pomyślność. W Księdze Powtórzonego Prawa nagrodą tą jest objęcie w posiadanie Ziemi Obiecanej i pozostanie w niej. Fragmenty deuteronomistyczne, które mówią o końcu dwóch królestw, wskazują na drugą stronę medalu: nieposłuszeństwo wobec słowa Bożego jest równoznaczne z utratą ziemi, wygnaniem i śmiercią (1 Krl 17,14-23; 18,11-12; 21,8-15).

Jest symptomatyczne, jak wiele razy spotykamy w tekście słowo „ziemia" i wyrazy pokrewne, a także czasowniki i pojęcia określające współzależność między sprawcą a odbiorcą. Czasownik „dać" pojawia się praktycznie za każdym razem, kiedy w tekście występuje słowo „ziemia", i we wszystkich przypadkach, z wyjątkiem dwóch, podmiotem jest Bóg. To Bóg sprawia, że lud otrzymuje ziemię. W tym właśnie zaznacza się specyficzna nauka teologiczna Księgi Jozuego. Posiadanie ziemi zależy przede wszystkim od Boga, który podejmuje inicjatywę, oddaje ziemię na własność ludowi; odpowiada to wierności Boga danemu przez siebie słowu: „(...) którą poprzysiągłem dać ich przodkom" (w. 6). Wiersze 3-5 stanowią wyraźne echo Pwt 11,24-25, wskazując tym samym na istniejący związek między Księgą Powtórzonego Prawa i Księgą Jozuego, a mianowicie taki, jaki zachodzi między obietnicą i spełnieniem.

Tylko wierność i posłuszeństwo wobec nakazów zawartych w Księdze Prawa Mojżesza pozwoli ludowi i jego przywódcy posiąść ziemię i zachować ją na zawsze. Dar ziemi udzielony przez Boga i posłuszeństwo Bogu oraz Jego słowu – to podstawowe elementy przymierza między JHWH i Izraelem. Dlatego historia deuteronomistyczna ma charakter warunkowy (por. Pwt 30,20). Jej szczęśliwy koniec zależy od wypełnienia przez Boga obietnic i od posłuszeństwa oraz wierności ludu.

W tym miejscu tematy słowa Bożego i ziemi łączą się z tematem przywództwa. Wierność ludu i możliwość zajęcia przez niego ziemi oraz jej zachowania zależą od zalet jego przywódcy. Służbę przywódcy określa obecność Boga w jego życiu, bycie mężnym i mocnym (w. 6,7,9,18; por. Pwt 1,38; 3,28; 31,7-8) i przestrzeganie Prawa Mojżeszowego (w. 7-8). Lud wypełnia polecenia Boże, słuchając słów przywódcy: „Wszystko, coś nam rozkazał, uczynimy" (w. 16).

W tym rozdziale o charakterze wyraźnie deuteronomistycznym przywództwo określone jest przez odniesienie go do przywództwa Mojżesza. Przywództwo Jozuego jest przedłużeniem przywództwa Mojżesza, którego w innych miejscach tej księgi nazywa się sługą Pana, '*ebed JHWH* (8,31.33; 11,12.15; 16,6; 13,8; 14,7; 18,7; 22,2; 4.5). Tylko w 24,29, pod koniec tej księgi, także Jozuego określa się jako '*ebed JHWH*. W 1,1 mówi się o nim jako pomocniku (*meszaret*) Mojżesza. Podobnie jak Pan był z Mojżeszem (w. 5,17; por. Wj 3,12; Joz 3,7), tak też będzie z Jozuem (w. 5,9,17; por. 6,27). Lud ma tak samo być posłuszny Jozuemu, jak był posłuszny Mojżeszowi. Podobnie jak Mojżesz (1,14-15; 13,8; 14,3), tak Jozue podzieli ziemię między pokolenia (1,6; 13,6-7) i przeprowadzi lud przez wody Jordanu (w. 2). (Por. w części zatytułowanej „Pierwsze czytanie" fragment odnoszący się do zagadnienia przywództwa.)

W strukturze tego rozdziału ujawnia się hierarchia władzy, której wyrazem są wypowiedzi w formie mowy wprost: a) wiersze 2-9: polecenia, które Pan daje Jozuemu, i określenie powołania Jozuego jako przywódcy; b) wiersze 11-15: polecenia, które Jozue daje ludowi, i określenie zadań ludu; c) wiersze 16-18: przekazują odpowiedź ludu, który obiecuje podporządkować się władzy Jozuego. W rozdziale tym jest także mowa o potrójnym zobowiązaniu: Boga, Jozuego i ludu, aby doprowadzić do szczęśliwego końca zadanie objęcia w posiadanie ziemi.

Słowa „cały, wszyscy, cała, wszystkie" (*kol*), powszechnie używane w Księdze Powtórzonego Prawa i w literaturze deuteronomistycznej, odzwierciedlają teologiczny aspekt integralności, całości i jedności, przeważający u deuteronomistycznego autora. A zatem mowa jest o całym tym ludzie (w. 2,14), o całej ziemi (w. 4), o całym Prawie (w. 7, 8,16-18) i o całkowitym powodzeniu we wszystkich przedsięwzięciach (w. 5,7-8 [BT: „aby się okazała twoja roztropność we wszystkich przedsięwzięciach"]).

Wiersze 5-9 nawiązują do nauki z Pwt 17,18-20, kładącej nacisk na obowiązek króla do zachowania Prawa Mojżeszowego (por. 1 Krl 2,2-4; 9,1-9). Pozwoliło to wysunąć wiele sugestii, przedstawiających Jozuego jako postać królewską. Zdaniem kilku biblistów postać ta znajduje swój konkretniejszy wyraz w osobie króla Jozjasza (por. np. Joz 8,30-35 z 2 Krl 23,1-3; Joz 1,7 z 2 Krl 22,2; Joz 5,10-12 z 2 Krl 23,21 23). Jozue był

królem, za którego panowania doszło – jak sądzę – do pierwszej wielkiej deuteronomistycznej redakcji Księgi Jozuego.

Wiersze 1-9 mają silny posmak sapiencjalny i cechuje je struktura literacka charakterystyczna dla tekstów deuteronomistycznych, traktujących o misji: a) wezwanie do męstwa i stanowczości; b) opis misji; c) obietnica pomocy Bożej.

Wiersze 3-4 mówią o obszarze i granicach Ziemi Obiecanej. Zarówno tutaj, jak i w innych częściach tej księgi granice te odpowiadają raczej teologicznej i duszpasterskiej perspektywie niż historycznie sprawdzalnym kryteriom geograficznym. Jest prawie pewne, że geograficzne granice, o jakich mówi Księga Jozuego, odpowiadają geografii z czasów Dawida i Salomona, a nie z okresu podboju.

W rozdziale tym, a zwłaszcza w w. 2-9, podane zostały zasadnicze elementy, na których opiera się podział księgi: zajęcie ziemi na zachód od Jordanu (w. 3-5 odpowiadają rozdz. 2-12) i podział ziemi (w. 6-9 odpowiadające rozdz. 13-21); temat wierności Panu i Jego słowu podjęty w w. 7-8 (odpowiadające zwłaszcza ostatnim trzem rozdziałom tej księgi, 22-24).

Deuteronomistyczny charakter Joz 1 potwierdzają także cytaty z Księgi Powtórzonego Prawa obecne w tym rozdziale: w. 3-5a = Pwt 11,24-25; w. 4 = Pwt 7,24; w. 5b.6.9 = Pwt 31,6-8.23; w. 7-9 = Pwt 17,14-20.

2-12: Walka o ziemię

W rozdziałach tych najpierw (w rozdz. 2-8) mówi się o zdobyciu kilku miast, a w drugiej części (rozdz. 10-11) o kampaniach wojskowych na dwóch ważnych obszarach Kanaanu, na południu i na północy. W części środkowej mamy epizod „spinający" (rozdz. 9), a na końcu (rozdz. 12) listę królów pokonanych przez dwóch głównych przywódców Izraela: Mojżesza (12,1-6 i Jozuego 12,7-24). W rozdz. 2-12 faktycznym podmiotem działania jest JHWH: Bóg daje i odnosi zwycięstwo. W rozdz. 13-22 najbardziej znacznym podmiotem staje się Jozue.

2,1-24: Rachab, cudzoziemka, wzorcem prawdziwego członka ludu Bożego

Rachab? Ta, która pojawia się w genealogii Jezusa (Mt 1,4)? To niemożliwe! Nierządnica ma być członkiem ludu przymierza, królestwa Bożego, i ma mieć miejsce w genealogii Jezusa? W rzeczy samej Joz 2 (wraz z Joz 6,17-25) opowiada historię o kobiecie, która z moralnego punktu widzenia zasługuje na pogardę, a ze społecznego – żyje na marginesie, ale która dzięki swojej odwadze i wierze zapewnia zbawienie sobie i swojej rodzinie. Co więcej, staje się bohaterką wiary oraz świadkiem zbawienia na wieki (Mt 1,5; Hbr 11,31; Jk 2,25).

Kilka elementów zasługuje w tym opowiadaniu na uwagę. Po pierwsze, jest rzeczą zdumiewającą, że ta sekcja narracji (rozdz. 2-12) zaczyna się od historii o Rachab. W rozdz. 2 rozpoczyna się bowiem historia o podboju, i z tej racji historia o Rachab wyznacza teologiczne i redakcyjne punkty orientacyjne całej tej księgi. W ten sposób Rachab – kobieta i cudzoziemka, zepchnięta na margines przez społeczeństwo i Prawo (bez wątpienia starotestamentowy odpowiednik Samarytanki, o której mowa w J 4,5-42) – jest prototypem prawdziwego członka ludu, z którym przymierze zawarł Pan. Miejsce, jakie w księdze tej zajmuje historia o Rachab, wskazuje, że na wszystko, co mówi się o członkostwie w ludzie Bożym, należy patrzeć przez pryzmat postaci owej kobiety.

Po drugie, historia o Rachab wiele mówi o teologii Księgi Jozuego, o przesłankach teologicznych historii deuteronomistycznej, o koncepcji biblijnej podboju pogańskiej ziemi i misji Izraela pośród narodów. Zacznijmy nasze rozważania od następujących pytań: Kto tu jest wrogiem? Kim są ci, którzy opowiadają się po stronie Boga i stają się bohaterami w końcowej części Księgi Wyjścia? Kim są ci, którzy tworzą *locus* misji Boga?

Tych, którzy konstytuują prawdziwy lud Boży, nie powinno się określać na podstawie kryteriów rasowych, etnicznych czy wspólnoty krwi. A zatem „konflikt" między Izraelem a Kanaanem nie jest konfrontacją dwóch grup etnicznych, lecz konfliktem między grupą niewolników wyzwolonych z Egiptu i ludzi zepchniętych na społeczny oraz ekonomiczny margines a właścicielami ziemskimi i możnymi mieszkańcami miast-państw. Prace George'a Mendenhalla, Normanna Gottwalda, Waltera Brueggemanna i innych pomagają nam zrozumieć, że kiedy Biblia mówi o Kananejczykach, to odnosi się to do tych, „którzy są uwikłani w społeczne praktyki uchodzące w izraelskiej wizji przymierza za wrogie (...). Kananejczycy tworzą «elitę miejską», która kontroluje gospodarkę i cieszy się wielkimi przywilejami politycznymi ze szkodą dla «wieśniaków», którzy produkują żywność i którzy samych siebie nazywają «Izraelitami»" (Brueggemann, *Social Reading of the Old Testament*, 49).

Rachab, nierządnica, reprezentuje grupę zepchniętych na margines, którzy „żywili i utrzymywali" bogaczy oraz możnych tego świata, żyjących bezpiecznie za wysokimi murami miast-państw. Gottwald pisze: „(...) prostytutki tworzyły jedną z kilku zepchniętych na margines zawodowych grup, których usługi były wysoko

cenione, ale z uwagi na degradujący charakter ich pracy i liczne tabu, kodeksy i konwenanse społeczne były naznaczone piętnem kozła ofiarnego i, w konsekwencji, pracowały w warunkach ubóstwa i marginalizacji. W starożytnych miastach wśród grup zepchniętych na margines byli (...) niewolnicy, rymarze, cyrulicy, akuszerki, prostytutki, błazny, trędowaci (...)" (*Tribes of Yahweh* 557). Nie byłoby przesady w twierdzeniu, że Rachab była zmuszona do uprawiania prostytucji, aby zapewnić swoim bliskim strawę i odzienie, jak to się dzieje w kilku krajach Ameryki Łacińskiej.

Po trzecie, jeśli stawiamy sobie pytanie odnoszące się do misji, możemy powiedzieć, że włączenie „autsajderów" do ludu przymierza przede wszystkim odpowiada idei „uprzywilejowanego ludu" Boga. Izrael swoją pierwszą troską misyjną ogarnął tych, którzy, podobnie jak on sam, dzielili doświadczenie niewolnictwa, marginalizacji, bezbronności i ubóstwa. Przed Rachab i jej rodziną bramy królestwa stoją otworem, ponieważ sytuacja opuszczenia i rozpaczy każe im pokładać całą ufność w Panu, Bogu biednych i dzieci.

Postępowanie Rachab i jej wypowiedzi nie wynikają jedynie z faktu, że należała do grupy społecznej, będącej w opozycji do możnych mieszkańców Jerycha. Tekst zaznacza, że uznała w JHWH swego Boga (Joz 2,11-13). Jej ufność w Panu, mająca źródło w owym doświadczeniu bezbronności, ocaliła ją od śmierci. W związku z tym interesujące byłoby rozważenie koncentrycznej struktury Joz 2,9-11. Kręgi zewnętrzne tworzą dwa wyznania Rachab (w. 9: „Wiem, że Pan dał wam ten kraj"; w. 11: „Pan, Bóg wasz, jest Bogiem wysoko na niebie i nisko na ziemi"). W kręgach pośrednich jest mowa o strachu mieszkańców czy „rządzących" (*jaszeb*) miastem. W kręgu środkowym pojawia się wypowiedź z Księgi Wyjścia: „Słyszeliśmy bowiem, jak Pan wysuszył wody Morza Czerwonego (...) gdy wychodziliście z Egiptu" (w. 10). W ten sposób autor chce zaznaczyć, że wyznanie wiary Rachab wiąże się z jej wiarą w Boga Wyjścia. Ocalenie Rachab i jej rodziny postrzega się jako akcję mającą na celu „wyjście" i porównywalną do wyzwolenia Izraela z Egiptu.

Rachab, podobnie jak Samarytanka z J 4 i Syrofenicjanka z Mt 15 (w BT: „kobieta kananejska"), dzięki sile swej wiary zdobyła sobie miejsce pośród ludu przymierza i ujawnia najbardziej radykalny aspekt misji Boga na rzecz ludzi wydziedziczonych. Wielu z nas musi, choć może z bólem, przyznać, że Rachab należy do przodków Mesjasza i jest jedyną kobietą na liście bohaterów wiary w Hbr 11,31 i Jk 2,25.

Z fragmentu tego płynie jeszcze nauka dla ludu Bożego: skoro historia zbawienia „zbacza" nieraz z głównego szlaku, musimy być przygotowani na niespodzianki ze strony Boga. Wielu „autsajderów" jest głównym narzędziem, którym posługuje się Bóg w swoim zbawczym planie.

3,1-5,15: Gry liturgiczne, a nie wojenne

W tych trzech rozdziałach narracja ma charakter wyraźnie liturgiczny. W rozdz. 3 nieustannie powtarza się słowo „kapłani" i wyrażenie „Arka Przymierza", a w rozdz. 4 wciąż pojawia się słowo „kamienie" i po raz pierwszy wspomina się o Gilgal, pierwszym ważnym religijnym centrum Izraela, gdzie kamienie z Jordanu miały służyć jako monument historycznej pamięci ludu. W Gilgal także dokonano obrzędu obrzezania (5,2-9) i świętowano Paschę (5,10-12). W obydwu rozdziałach kładzie się nacisk na ważną współzależność między „przechodzeniem", „przeprawianiem się" i „staniem mocno" (na suchym łożysku). Otóż nieruchomość i nieporuszoność kapłanów oraz Arki Przymierza umożliwia ludowi przejście i przeprawienie się przez Jordan. Nawet czas, w którym Izrael przeprawia się przez Jordan, uwypukla liturgiczny aspekt tej jednostki literackiej (4, 19; por. Wj 12,3). W rozdz. 5 przedstawia się liturgiczne czynności niejako w trzech etapach – obrzezania, obchodzenia Paschy i poświęcenia Jozuego.

Wszystkie te rozdziały, umieszczone przed opisem zdobycia Jerycha (Joz 6) i Aj (Joz 8), służą sformułowaniu tezy teologicznej: prowadzone wojny są wojnami JHWH, do Niego należą zwycięstwa i łupy wojenne.

Rozdziały 3 i 4 należy czytać jak jedną jednostkę teologiczną i literacką. Obydwa łączą wątki dyskursywne i narracyjne, których przewodnim tematem jest przejście przez Jordan i liturgiczne czynności związane z tym wydarzeniem. W tekstach obydwu rozdziałów mówi się o aktach, które wydają się nie należeć do kontekstu, w jakim się znalazły (np. 3,12), albo stanowią powtórzenie czynności opisanych wcześniej (np. 3,17 = 4,10-11). Przedstawione tu czynności i elementy liturgiczne stanowią część semantyki świętej wojny (Pwt 20,1-20; 23,10-15; 1 Sm 21,4-6). Może w niej właśnie należy szukać wyjaśnienia faktu, dlaczego w 3,2-5 pojawiają się zwierzchnicy (*haszoterim*), wydający polecenie ludowi (por. Pwt 20,5).

W owym przeplataniu się wypowiedzi i czynności zaznacza się relacja: rozkaz – posłuszeństwo. Ten, który mówi, czyli na ogół ten, który sprawuje władzę, wydaje rozkaz, a podwładny go słucha: Jozue wydaje rozkaz kapłanom, aby wzięli arkę i szli na czele ludu, i kapłani są mu posłuszni (3,6). Bóg wydaje rozkaz Jozuemu i Jozue go wypełnia (3,8-9; 4,1-4; 4,10; 4,15-17); Jozue wydaje polecenia ludowi i lud je wypełnia (3,11-17; 4,5-8; 4,17-18). Z tej współzależności jasno wynika, że najwyższą władzę ma Pan. To od Niego pochodzą główne rozkazy. On składa obietnicę Jozuemu i sprawia, że Jozue staje się wielką postacią w Izraelu (3,7; 4,14). Pan jest

głównym sprawcą przejścia przez Jordan (4,23; 5,1), usunięcia wrogich narodów i objęcia w posiadanie ziemi (3,11-13). Pan jest tym, który zasługuje na podziw narodów ziemi i na szacunek swego ludu (4,24).

W tych dwóch rozdziałach przejście przez Jordan jest przedstawione jako wielki akt liturgiczny, który nadaje dramatyczny wyraz wielkiemu czynowi, jakim było Wyjście, i o nim przypomina ludowi. Wielkie cuda towarzyszyły zarówno Wyjściu z Egiptu i przejściu przez Morze Czerwone (Wj 3,20; 34,10), jak i przejściu przez Jordan (3,5). Podobnie jak Pan osuszył wody Morza Czerwonego, tak postąpił z Jordanem: „Pan, Bóg wasz, wysuszył przed wami wody Jordanu, aż przeszliście" (Joz 4,23).

Podobnie jak Księga Powtórzonego Prawa (6,20-25), tak i Księga Jozuego (4,6-7.21-24) mówi o odpowiedzialności obecnego pokolenia za wychowanie przyszłych generacji. W ten sposób nie tylko obecność Pana i jego zbawcze czyny będą stale obecne w historycznej pamięci ludu, ale także lud na przestrzeni swoich historycznych dziejów będzie miał udział w wielkich czynach Boga. W Księdze Jozuego, tak jak w Pwt (6,4-9), dom staje się *locus*, czymś rzeczywiście istotnym w życiu narodu. W Księdze Powtórzonego Prawa dom jest ośrodkiem, który ma na uwadze i z którego płynie najbardziej podstawowe nauczanie wiary biblijnej (*szema'*), a w Księdze Jozuego staje się ona *locus* pierwszej liturgii i pierwszego religijnego centrum w Ziemi Obiecanej.

Joz 5,2-9 stanowi jednostkę literacką, która zaczyna się i kończy mową wprost: Pan jest podmiotem, a Jozue odbiorcą Jego słów. Nieustanne powtarzanie się terminu „obrzezanie" i jego pochodnych form wskazuje, że jest ono głównym tematem tego fragmentu. Temat obrzezania zostaje odniesiony do niewoli egipskiej – obrzezanie nazywa się tu „hańbą egipską" (w. 9) – i do wydarzenia Wyjścia. Urywek ten opowiada o pokoleniu, dla którego Wyjście nie ziściło się jeszcze w sposób całkowity. Zgodnie ze wspomnianym tekstem, „hańby" (czyli pewnej sytuacji społecznej) nie usuwa wojna, lecz obrzęd nakazany przymierzem; zwraca uwagę semantyczna relacja między dwoma nazwami miejscowości, które zostają tu wymienione: Aralot („usunięcie napletków") i Gilgal („usunięcie" czy „odrzucenie" hańby). Ten społeczny wybuch był niczym innym jak aktem posłuszeństwa wobec Boga. Dopełnić wydarzenie Wyjścia – to stać się członkiem przymierza: to nowe pokolenie uważa siebie za potomków Abrahama (spadkobierców obietnicy z Rdz 17) i osobiście doświadcza pełnego wydarzenia Wyjścia. W tym kontekście interesujące jest użycie słowa *goj* („lud", „naród", w. 8). Przemiana „poganina" (*goj*) w „naród" (*'am*) stanowi ów podwójny akt, który łączy z sobą przymierze i Wyjście.

W Joz 5,10-12 znowu sytuuje się czynność w kontekście liturgicznym, ale tym razem czynnością tą jest jedzenie. W tekście dwa razy pojawia się słowo „Pascha", dwa razy „manna", a trzy razy wyrażenie „żywili się z plonów ziemi". Ta podwójna czynność: jedzenia w dniu Paschy „z plonu tej krainy" i zaprzestania jedzenia manny stanowi faktyczne zakończenie Wyjścia. Wyjście zaczyna się i kończy świętowaniem Paschy; wędrówka przez pustynię rozpoczyna się od spożywania manny i kończy się wzmianką o niej. To zakończenie jest wszakże również początkiem: lud zaczyna się żywić plonami ziemi Kanaanu. Życie w Ziemi Obiecanej zaczyna się więc od połączenia w sobie owej podwójnej rzeczywistości życia izraelskiego: życia pasterskiego i rolniczego. W tym liturgicznym akcie spożywania Paschy i pierwszych owoców urzeczywistnia się także akt przymierza.

W Joz 5,13-15 opisuje się akt kultowy, który – tak jak w przypadku Izajasza – łączy w sobie uwielbienie i powołanie. Podobnie jak Mojżesz, tak Jozue, zanim w pełni poświęcił się swemu zadaniu, znalazł się wobec świętej obecności Boga i od Niego otrzymał swoje powołanie. Kontynuacją, prawie nieprzerwaną, mowy wprost w 5,15 może być tekst w 6,2-5. Po połączeniu owych dwóch tekstów dostrzegamy wyraźne paralele między powołaniem Jozuego a powołaniem Mojżesza (Wj 3,1-15): podobnie jak Mojżesz, Jozue „ujrzał" (w. 13); „rozmawiał" i „pytał" (w. 13-14); Jozue został uwikłany w Boży plan w kontekście czci i świętości (w. 14); Jozue wyraźnie usłyszał, na czym polega jego misja (6,2-5).

6,1-27: Podbój – wielka liturgia

Fragment ten stanowi wielką lekcję, mającą pomóc zrozumieć czytelnikowi, że triumf odniesiony nad Jerycho metodą liturgiczną odpowiada metodzie Bożej, polegającej na urzeczywistnianiu zamiarów Boga sposobami, które budzą zdumienie i zbijają z tropu. Przykład Rachab (Joz 2), zdobycie Jerycha i przyjęcie Gibeonitów (Joz 9) należą do takich samych Bożych „absurdów", jak czynienie z oślicy proroka (Lb 22,27-34), z Samarytanki – teologa i misjonarki (J 4), z Zacheusza, człowieka grzesznego i złodzieja – dziecię i potomka Abrahama (Łk 19,1-10), z dzieci i ubogich – uprzywilejowanych członków królestwa Bożego (Mk 10,14; Łk 6,20). Skoro Pan na początku tego opowiadania powiedział: „Ja daję w twoje ręce Jerycho wraz z jego królem i dzielnymi wojownikami" (w. 2), lud i jego zwierzchnik powinni okazać Mu posłuszeństwo i postępować zgodnie z ustaloną przez Niego strategią.

Jakie było Jerycho? Według tego, co czytamy w 6,1, było miastem warownym i zamkniętym. Oznacza to, że było to jedno z miast-państw Kanaanu, za którego murami żyła królewska rodzina, bogaci i potężni właściciele ziemscy oraz przedstawiciele klasy kapłanów i wojowników. Ubodzy mieszkali na murach albo poza granicami

miast. A zatem atak był skierowany przeciwko wyraźnie określonej warstwie społecznej, będącej przeciwieństwem ducha Wyjścia i przymierza z Panem.

Kontekst jest liturgiczny, a na pierwszy plan wysuwa się akustyczny aspekt tego fragmentu: „trąby z rogów baranich", „głos trąby", „okrzyk wojenny", „usłyszeć" – to wyrażenia, które się stale powtarzają. Często pojawia się liczba siedem – jest więc siedmiu kapłanów, siedem trąb, siedem dni i siedem okrążeń. Podkreśla to jeszcze bardziej religijny i liturgiczny charakter wydarzenia. W tym kontekście postacią pierwszoplanową jest Pan: Pan, jako podmiot pierwszej mowy wprost, obiecuje dać w ręce Jozuego Jerycho (w. 2,16) i daje rozkaz wkroczenia, „wprost przed siebie" (w. 5); łupy wojenne są przeznaczone dla Pana (w. 17-19,24), który dotrzymuje obietnicy bycia z Jozuem oraz uczynienia go sławnym (w. 27; por. 1,5.9; rozdz. 3-7). Uwypukla się także akustyczny aspekt tej „sławy" (sława Jozuego „rozeszła się po całym kraju").

Podobnie jak w rozdz. 1, nacisk położony jest na hierarchię władzy: JHWH rozkazuje i Jozue jest Mu posłuszny; Jozue rozkazuje i lud okazuje mu posłuszeństwo. Wiersze 5 i 20 dowodzą, że odpowiedzią na konkretny rozkaz jest konkretne posłuszeństwo: „lud wkroczy, każdy wprost przed siebie (...) lud wpadł do miasta, każdy wprost przed siebie".

Wreszcie w tym rozdziale dotrzymana zostaje obietnica dana Rachab (2,12-20). Jak ona wykonała to, co do niej należało, tak też Jozue i jego ludzie wypełnili wszystko, co obiecali, i ocalili ją oraz jej rodzinę od śmierci (por. błaganie Rachab o życzliwość, *chesed*, 2,12.14). Z całego Jerycha nie ocaleli ani król, ani ci, którzy symbolizowali władzę i bogactwo, tylko nierządnica. Z nową siłą zaznacza się tu misjonarski aspekt Biblii: cudzoziemka, nierządnica staje się *locus* zbawienia Bożego.

7,1-8,29: Zdobycie Aj, próba posłuszeństwa i wierności

Sekcja ta składa się z sześciu jednostek literackich (7,1-5; 7,6-9; 7,10-15; 7,16-26; 8,1-9; 8,10-29). Cała ta sekcja podkreśla, że o triumfie nie decydują „muskuły" wojownika, lecz posłuszeństwo wobec Boga przeciwstawione nieposłuszeństwu. Jedność owej sekcji przejawia się w ramowej strukturze (*inclusio*), która przedstawia interesującą sekwencję. Rozdział 7 zaczyna sie od stwierdzenia: „(...) zapłonął gniew Pana przeciw synom Izraela", a kończy się słowami: „I tak zaniechał Pan swego gwałtownego gniewu" (w. 26). A zatem pierwsza część tej sekcji zamyka się w strukturze ramowej. Ponieważ jednak cała ta sekcja rozciąga się aż do Joz 8,29, już tu, w 7,26, pojawia się zdanie, które ma zamykać całą tę sekcję: „aż do dnia dzisiejszego" (por. 8,29).

Izrael może zdobyć miasto Aj („ruina", „rumowisko"; por. Jr 26,18; Mi 1,6; 3,12; Ps 79,1), tak jak zdobył Jerycho, bez żadnych trudności. Jednak, jak tego dowodzi opowiadanie, bez Boga lud nie może zdobyć nawet „ruiny". I na tym polega ironia tej historii.

7,1-5: Niewierność prowadzi do klęski

Czyn Akana potwierdza, że w „podboju" ziemi głównym bohaterem jest Pan. Werset 1, używając wyraźnie wygnaniowego i powygnaniowego sądownictwa, umieszcza całe opowiadanie w jego prawdziwym kontekście semantycznym. Przyczyną niemożności zajęcia przez Izrael ziemi jest niewierność (*ma'al*). I rzeczywiście nie pokonali go mieszkańcy Aj, lecz „gniew Pana". Następne wiersze pokazują, że klęska Izraela nie była spowodowana wyłącznie przez grzech Akana, lecz wynikała także ze złej strategii i zadufania we własne siły. Izrael chciał działać na swój sposób.

Ironiczny wydźwięk tego fragmentu staje się jasny, kiedy porównamy go z niektórymi paralelnymi wierszami w Joz 6. I tym razem Jozue posyła zwiadowców, aby zbadali kraj. Zwiadowcy powracają, mając gotowy plan ataku. Pojawia się też temat lęku, który pada na ludzi, ale tym razem nie chodzi o mieszkańców nieprzyjacielskiego miasta, lecz o lud Izraela. W przeciwieństwie do opowiadania w Joz 6, w Joz 7,1-5 nie wspomina się nigdzie o rozkazie Pana (por. 9,14). Pozorne paralele w rzeczywistości stanowią jakby odwrotną stronę historii opowiedzianej w Joz 6. Należy też zwrócić uwagę na fakt, że w całym rozdz. 7 nie pojawia się ani jedna wzmianka o tym, że Bóg przyrzekł Izraelowi ziemię.

7,6-9: Lamentacja Jozuego

Ach, Panie Boże! Dlaczego nam to uczyniłeś? Lamentacja Jozuego faktycznie przemienia się w skargę i w zarzut skierowany przeciwko Panu. Po co doprowadzić do końca wydarzenie Wyjścia, jeżeli nie jesteś, Panie, po naszej stronie? Słowa wypowiedziane w w. 8 dowodzą, że Bóg cofnął swoją obietnicę, o której była mowa w 1,5.9; 3,7.

Innym argumentem, jakim posługuje się Jozue w swej skardze-lamentacji, jest sława („wielkie imię") zarówno Pana, jak i jego samego. Wielkie imię Pana zależy – tak jak problem ten ujmuje Jozue – od sławy Izraela: „(...) zgładzą imię nasze z ziemi. A cóż wtedy uczynisz dla wielkiego imienia Twego?" (w.9). Podobna ideologia znalazła wyraz w Pwt 3,24. W wierszach mówiących o sławie powtarza się czasownik „słyszeć" (Joz 2,10; 5,1; 9,1 [BT: w 9,1 – „dowiedzieć się"]). Fragment ten jest w pewnym sensie echem Pwt 9,11-29, a więc urywka, w którym mówi się o wstawiennictwie Mojżesza za swoim ludem. Literacki styl tej lamentacji czy skargi przejawia się nie tylko w rozdarciu szat, padnięciu twarzą na ziemię i posypaniu prochem głowy, ale także w pytaniu: „Ach, Panie Boże! Dlaczego (...)" (w. 7).

Literatura deuteronomistyczna umieszcza „starszych Izraela" (w. 6), przedstawicieli dwunastu pokoleń, w kontekście wydarzeń znaczących dla historii świętej (por. Joz 23,2; 24,1; 1 Sm 8,4-5; 1 Krl 8,1-3). Normalnie odpowiadali oni za wewnętrzne bezpieczeństwo wspólnoty. Zajmowali się prawnymi zagadnieniami zbrodni i stosunków rodzinnych. Ponadto reprezentowali wspólnotę w kontaktach z innymi ludami czy narodami.

7,10-15: Nie będę nadal z wami

W tej małej jednostce literackiej główny wątek został uwypuklony dzięki strukturze ramowej – dzięki umieszczeniu na początku i na końcu zdania: „złamali/złamał przymierze" (w. 10 i 15) oraz stałemu powtarzaniu słowa „klątwa" (*cherem*): lud Izraela, który był pod opieką Boga, z powodu zerwania przymierza staje się łupem wojennym. Najbardziej przełomowy moment tego fragmentu znaczą słowa: „Nie będę nadal z wami" (w. 12). Ponadto dwa razy używa się czasownika „wstań" (w. 10 i 13 [BT: „wstań", „powstań"]) i wyrażenia: „Nie będą mogli się ostać"/"Nie ostoicie się wobec wrogów swoich" (w. 12 i 13).

Po złamaniu przymierza Izrael został pozbawiony przywilejów, które go chroniły, i zmienia się w nieprzyjaciela Boga, w nie-mój lud. Tym samym może zostać zgładzony jak ludy kananejskie. Jest to jeszcze jeden argument przemawiający za tezą, że przynależność do prawdziwego ludu Bożego nie jest kwestią rasową czy etniczną, ale zależy od dochowania warunków przymierza. W tym sensie uwagę zwraca podobieństwo zwrotu: „Nie będę nadal z wami" do wyrażenia w Oz 1,9: „Ja nie jestem (*ehjeh*) waszym Bogiem".

W Joz 7,10-15 mamy do czynienia z sytuacją akurat odwrotną do tej, jaką przedstawia się w Joz 2. W tym ostatnim przypadku cudzoziemka, nierządnica i jej rodzina stają się członkami ludu Bożego i zostają ocaleni, natomiast w Joz 7,10-15 osoba należąca do ludu Bożego i jej rodzina zostają z niego wykluczeni i zgładzeni. Gniew Boga, wywołany postępowaniem ludu, uwypukla fakt, że grzech wtargnął do domu Izraela i że zdarzył sie wielokrotnie: „Izrael zgrzeszył: złamali przymierze (...) wzięli sobie z tego, co było obłożone klątwą (*cherem*) – ukradli to, zataili i schowali między swoje rzeczy" (w. 11). Powtórzony rozkaz Boga: „Wstań" i „Powstań" (w. 10 i 13), wskazuje, że nie jest to sytuacja bez wyjścia. Winnego musi spotkać kara Boża (w. 15).

7,16-26: Sąd i kara

Bóg ustanowił następujący porządek sądzenia: naród « pokolenie « ród « rodzina « jednostka. Jakkolwiek grzech został popełniony przez jednostkę, cały naród musiał „wystąpić" przed Panem (*qrb*).

Grzech, który wyznaje Akan, dokonuje się – tak jak grzech pierworodny (Rdz 3,6) – w trzech etapach: „Ujrzałem (...), zapragnąłem (...) i zabrałem" (w. 21).

Użycie słowa „wszyscy" w ostatnich wierszach tego fragmentu wskazuje na nacisk, jaki się kładzie na fakt, że cały i zjednoczony lud ma udział w potępieniu i karaniu.

O tym doświadczeniu (*'akar*) miał przypominać wielki stos kamieni i nazwa miejsca (Achor). Zwraca uwagę gra słów w języku hebrajskim: *'akar-'Akor-'akan* (należy zauważyć, że w 1 Krn 2,7 jest *'akar*). Otóż to „kłopot" stał się przyczyną całego problemu: Akan zakłócił porządek rzeczy i złamał przymierze; grzech Akana naruszył spokój ludu i zakłócił jego relację z Bogiem; Bóg spowodował niedolę Akana i jego rodziny, skazując ich na śmierć; miejsce nazywa się „Spowodować niedolę".

8,1-9: Oto wydaję w twoje ręce króla Aj

We fragmencie tym powraca słownictwo swoiste dla Joz 6 (Bóg występuje jako podmiot, a Jozue i lud jako odbiorcy) i wyraźnie kontrastuje ze słownictwem w Joz 7,1-6. Znajdujemy w nim wyrażenie (dwukrotnie, w w. 1 i 7): „wydaję w twoje ręce/Bóg odda w wasze ręce" nieprzyjacielskie miasto. Pierwsze dwa wiersze stanowią bezpośrednią wypowiedź Boga (mowę wprost), w której przedstawia On swoje rozkazy i obietnice, natomiast w. 8 ponownie kładzie nacisk na to, że to słowu Pana należy się posłuszeństwo. A zatem wszystkie rozkazy, które

wydaje Jozue (w. 4-9), wynikają z poleceń samego Boga. Wiersze 3 i 9 pokazują, jak zaczynają się wypełniać rozkazy Pana.

Według 8,1 Aj, podobnie jak Jerycho, było miastem-państwem: miało króla i ziemie przyległe do murów miejskich. W Joz 8,17 mówi się, że mieszkańcy „pozostawili miasto otwarte", co pozwala domniemywać, że było ono otoczone murami. Wiersz 29 wspomina o bramie miejskiej (*sza'ar*). Jeszcze raz należy stwierdzić, że w tych zdobywanych miastach mieszkali głównie właściciele ziemscy i elita rządząca.

8,10-29: Posłuszeństwo okazane słowu Bożemu gwarancją zwycięstwa

Czasowniki, użyte na początku tego fragmentu, wskazują, że Jozue i jego wojownicy zrozumieli dosłownie Boży rozkaz i gotowi byli go wypełnić: „Podniósł się więc Jozue (...) by wyruszyć" (por. 8,1: „powstań i wyrusz"). Podmiotem głównej akcji, przesądzającej o zwycięstwie Izraelitów, jest Pan. To On nakazuje Jozuemu podnieść oszczep i trzymać go do chwili zgładzenia wszystkich mieszkańców Aj (8,18.26). Zauważa się pewne podobieństwo między postacią Jozuego i Mojżesza (Wj 17,8-12). Wiersz 29 jest echem prawa z Pwt 2,22-23).

8,30-35: Kim jest mój lud?

Jest to jeszcze jeden, podobnie jak rozdz. 1, deuteronomistyczny urywek. Ma on charakter wyraźnie liturgiczny (jest w nim mowa o ołtarzu, o Arce Przymierza, o lewitach) i mówi o zobowiązaniu się do wypełnienia wszystkich poleceń deuteronomistycznych (Pwt 11,29-32; 27,1-26) w obecności wszystkich Izraelitów, w tym kobiet, dzieci i cudzoziemców (w. 35; por. w. 33). Zarazem Jozuego przedstawia się jako wzór monarchy (por. 2 Krl 23,1-3).

We fragmencie tym mówi się o odnowieniu przymierza, w którym centralne miejsce zajmują polecenia Pana i Księga Prawa Mojżesza. Nie ukrywa się też swojej intencji, aby wydarzenie to nabrało charakteru doświadczenia uniwersalnego: mówi się więc o wszystkich słowach Prawa (trzy razy) i całym zgromadzeniu Izraela. Tym samym nawiązuje się do deuteronomistycznej troski o jedność i równość ludu. Nikt, nawet cudzoziemiec, nie zostanie wykluczony z przymierza z Bogiem ani nie będzie pozbawiony płynących z niego korzyści. W aspekcie teologicznym urywek ten łączy i poświadcza troski tej księgi, aby dowieść uprzywilejowanego miejsca cudzoziemców, kobiet i dzieci pośród ludu (por. rozdz. 2; 6; 9-10; 14,6-12; 15,18-19; 17,4).

W tej jednostce literackiej teologiczna troska deuteronomistycznego autora wykracza poza i usuwa w cień wszelkie inne perspektywy, zwłaszcza geograficzne i historyczne. Autor pragnie rozwiązać podstawową kwestię dotyczącą przesłania tej księgi. W przypadku grzechu Akana, który zakłócił relację przymierza między Bogiem a ludem, nie tylko należało pokazać rzeczywistą karę, ale w sposób konkretny i skuteczny przedstawić więź między ludem a JHWH jako związek oparty na przymierzu. Przymierze i jego odnowienie – to centralne zagadnienie. Tylko to pozwala nam zrozumieć, dlaczego po zdobyciu Jerycha i Aj lud znajduje się w rejonie Sychem. Ważny jest aspekt teologiczny; należało wypełnić nakazy Księgi Powtórzonego Prawa. Fragment ten zamyka pierwszą główną sekcję tej księgi (rozdz. 2-8).

9,1-27: Uratowani dzięki podstępowi

Wieść o przybyciu Izraelitów i podboju ziemi Kanaanu rozeszła się lotem błyskawicy (Joz 2,9-11; 9,1). Zarówno w tym rozdziale, jak i w rozdz. 10-11 motorem narracji jest sława Jozuego. Te trzy rozdziały zaczynają się od tych samych słów: „Gdy dowiedzieli się"/„Gdy (...) usłyszał"/„(...) usłyszawszy" (BT). Ludy, które miały królów, a mianowicie żyjące bezpiecznie za murami miast-państw, szukały rozwiązania tej sytuacji przez wypowiedzenie wojny Jozuemu i jego ludowi (Joz 9,1-2). Tylko Gibeonici, pozbawieni takiej obrony, nie mający króla, a zatem nie mogący się zapewne schronić za murami miast-państw, użyli podstępu, aby znaleźć wyjście z tej sytuacji – postanowili mianowicie pozostać i żyć pośród Izraelitów.

Grupa Gibeonitów przybyła do Jozuego, podając się za wysłanników ludu z bardzo „dalekiego kraju" (w. 6 i 9). Przybyli na osłach, nie na koniach, w znoszonych szatach, ze starą żywnością i podartymi oraz powiązanymi bukłakami na wino (w. 4-5; 12-13). Izrael i jego zwierzchnicy dali się zwieść. Przyjęli ich poczęstunek (w. 14-15) i zgodzili się zawrzeć z nimi przymierze. Autor tego tekstu (w. 1-5) tak ocenia sytuację: „Mężowie spróbowali ich zapasów podróżnych, lecz wyroczni Pana nie pytali" (w. 14).

Kiedy Izraelici zorientowali się, że padli ofiarą oszustwa, było już za późno. Ich zwierzchnicy zawarli przymierze z Gibeonem i nie mogli już cofnąć swego słowa. Gibeonici zatem pozostali, aby już na zawsze żyć

pośród ludu Bożego. Niemniej jednak Jozue i książęta Izraela nałożyli na nich dożywotnią karę: „będą rąbać drzewo i nosić wodę dla całej społeczności" (w. 21,23,27). Jedni zatem muszą zapłacić za kłamstwo, drudzy za to, że okazali się zbyt ufni i zapomnieli o swoim głównym przywódcy, Panu. Jest rzeczą interesującą, że w pewnym kananejskim tekście z Ugarit, w *Legendzie o królu Keret*, rąbanie drew i noszenie wody należało do obowiązków kobiet: „(...) rąbiące drwa ściągane z terenów wiejskich (...) noszące wodę czerpaną ze źródeł" (Gregorio Del Olmo Lete*, Mitos y leyendas de Canaán, según la tradición de Ugarit* [Valencia: Institución San Jerónimo 1985] 295).

W opowiadaniu tym daje o sobie znać literacki kunszt autora w posługiwaniu się subtelną ironią i humorem. Lud, który w każdym momencie zależny jest od woli Bożej, zostaje zaskoczony przez cudzoziemski lud, który – jak się zdaje – lepiej zna słowo Boże: „Słudzy twoi dokładnie się dowiedzieli o tym, co rozkazał Pan, Bóg twój, swemu słudze, Mojżeszowi: oddanie wam całej tej ziemi i wygładzenie wszystkich mieszkańców kraju przed wami" (w. 24).

Gdybyśmy przeczytali tylko rozdz. 9 w oderwaniu od kontekstu, musielibyśmy wyciągnąć z tej historii wyłącznie negatywne wnioski. Lud ratuje życie za cenę wolności. Niemniej urywek ten należy czytać w świetle Pwt 29,9-12: „Stoicie dzisiaj wszyscy przed obliczem Pana, Boga waszego: wasi naczelnicy pokoleń, wasi starsi, wasi zwierzchnicy i każdy Izraelita: wasze dzieci i żony, i obcy, który przebywa w twoim obozie, począwszy od tego, który ścina drzewo, do tego, który czerpie wodę. Weszliście z Panem, Bogiem swoim, w przymierze, które Pan, Bóg wasz, zawarł dziś z wami pod przysięgą, aby was dzisiaj uczynić swoim ludem. On bowiem będzie dla was Bogiem (...)".

Joz 9 jest proklamacją łaski Bożej w duchu teologii deuteronomistycznej. Bóg ponownie otwiera bramy królestwa, aby przyjąć na łono swego ludu „autsajderów", którymi w tym przypadku są „najniżej stojący w hierarchii społecznej"; ci, którzy z konieczności zjednoczyli się pod sztandarami ludu niewolników, poszukującego dla siebie życiowej przestrzeni pośród warownych i bezpiecznych miast-państw Kanaanu. W historiach Rachab i Gibeonitów został ukazany podstawowy cel misji Bożej: zapewnić życiową przestrzeń wszystkim ludziom zepchniętym na margines, wszystkim bezbronnym, w tym przypadku pozbawionym wszystkiego cudzoziemcom, którzy stają się członkami ludu przymierza za sprawą podstępu i nieskończonej łaski Boga oraz Jego słowa. Jest to rodzaj łaski, która „wynagradza" oszusta podobnego do Jakuba (Rdz 25-30) i „podziwia" obrotnego rządcę (Łk 16,1-9). Owe „niespodzianki Boże" z pewnością zbijają z tropu ludzi pokroju Roberta Polzina (*Moses and the Deuteronomist* 120), który raczej twórczo zauważa: „Księga Powtórzonego Prawa jest literackim cieniem Joz 9, a Pwt 9-10 – środowiskiem teologicznym".

Temat przywództwa, główny wątek w Księdze Jozuego, ukazany jest tutaj w sposób negatywny: lud i jego zwierzchnik podejmują działania, nie zważając na głos Boga ani nie wykazując się cnotą, którą powinni odznaczać się wszyscy przywódcy, czyli cnotą podejrzliwości i sprawdzania faktów. I rzeczywiście Jozue odgrywa w tym fragmencie rolę drugorzędną; jest nieomal „nieobecny". Jeśli chodzi o strukturę tego urywka, to część pierwsza 9,3-15, została napisana z perspektywy Gibeonitów, a druga 9,16-27 – z perspektywy Izraelitów (w. 16-21 kładą nacisk na wyrażenie „książęta społeczności", a w. 21-27 skupiają się na Jozuem).

Ostatnie słowo z 9,5, które w wielu wersjach tłumaczy się jako „spleśniały", można oddać także słowem „pokruszony" (tak w BT). Jest to bardziej prawdopodobny przekład.

2 Sm 21,1-4; 1 Krl 3,4-5 i 9, 20-21 mówią o Gibeonitach w późniejszej historii Izraela.

10,1-43: Zwycięstwo nad koalicją południa

Podobnie jak w 9,1 i 11,1, fragment ten zaczyna się od słów: „Gdy (...) usłyszał", aby zaznaczyć, że sława Jozuego jest tematem inicjującym narrację. Opowiadanie to pokazuje, na czym polega traktat pokojowy, który podpisują zwycięzcy i zwyciężeni. Strona silniejsza zobowiązuje się do pomocy i ochrony strony słabszej, która poddaje się stronie silniejszej i jest jej sługą.

Analizując występujące w tym fragmencie osoby i czasowniki, określające ich czynności, możemy powiedzieć, że głównym bohaterem tego opowiadania jest Jozue. Bóg dodaje mu ducha (w. 8: „Nie bój się ich"). Bóg wydaje mu rozkazy (w. 40), a nawet okazuje mu posłuszeństwo (w. 14). Nieprzyjaciele drżą przed nim z przerażenia (w. 1-2) i oddają się w jego ręce (w. 8). Cały lud Izraela słucha jego rozkazów. Rzeczywiście, począwszy od w. 12, podmiotem wszystkich urywków napisanych w mowie wprost jest Jozue. Fragment ten obrazuje, w jaki sposób lud wypełnia obietnicę daną Jozuemu w 1,16-18 i w jaki sposób urzeczywistnia się obietnica Boga, że będzie z nim i zapewni mu powodzenie.

10,1-15: Ochrona Gibeonitów

Fragment ten rozpoczyna i kończy czasownik „słyszeć": Adonisedek „usłyszał" (*szm'*) o sławie Jozuego; Pan „usłuchał" (*szm'*) głosu Jozuego. Bezpośredni udział Boga przejawia się w fakcie, że to On oddaje nieprzyjaciół w ręce Jozuego (w. 8,12) i że On, z jednej strony, napełnia strachem nieprzyjaciela (w. 10), a z drugiej – dodaje ducha Jozuemu, aby się nie bał wrogów (w. 8). Dzięki nadprzyrodzonej interwencji Bóg zabija więcej nieprzyjaciół niż cały lud Izraela (w. 10-11) oraz zatrzymuje, na korzyść swego ludu, „czas" (w. 12-14).

Niewątpliwie mamy tu do czynienia z opowiadaniem o świętej wojnie, wzorowanym na czynach, jakich Bóg dokonał w czasie Wyjścia, któremu towarzyszyły niezwykłe cuda (por. Wj 14,24; 23,27; Pwt 2,15.25; 11,25; Sdz 4,15; 1 Sm 7,10; 2 Sm 22,15; 2 Krn 15,6; Ps 18,14-15). Zarówno w tym tekście, jak i w innych mówi się, że „Pan sam walczył za Izraela" (w. 14; por. 23,10; Pwt 3,22). Pomoc, jaką Jozue okazał Gibeonitom – od tej właśnie relacji zaczyna się całe opowiadanie – przemienia się w pomoc, jakiej Pan udziela Izraelowi. Zwycięstwo nad sprzymierzonymi pięcioma królami było częścią planu podboju Ziemi Obiecanej. Po zdobyciu Gibeonu koalicja miast-państw południa była bezbronna.

Wiersz 14 w nieco zawoalowany sposób przedstawia paralelną i paradygmatyczną postać Jozuego: podobnie jak przy wielu okazjach Pan postępował z Mojżeszem, tak teraz postępuje z Jozuem (Lb 12,8; Pwt 9,26); wyrażenie: „nie było podobnego (...) ani przedtem, ani potem" zostało powtórzone w 2 Krl 18,5 i 23,25 w odniesieniu do Jozjasza. W pierwszym przypadku Jozue powiela rolę Mojżesza jako pośrednika i proroka; w drugim pojawia się jako królewski prekursor Jozjasza.

W 10,1 po raz pierwszy w Biblii wymienia się Jerozolimę. Z w. 2 wyłania się bardzo odmienny obraz Gibeonu, który nie był miastem królewskim, od tego, jaki można sobie o nim wyrobić na podstawie rozdz. 9. Występujące w w. 2 przesadne określenia odpowiadają literackiej konwencji, przyjętej w tym opowiadaniu, i mają na celu uwypuklić przerażenie Adonisedeka. W 10,10 jedyny raz użyty jest w Księdze Jozuego czasownik *hamam* („napełnić strachem", „wywołać panikę"). Poetycki fragment, przytoczony w 10,12-13, jest częścią zbioru pieśni sławiących zwycięstwa bohaterów (por. 2 Sm 1,18). Używa się go tutaj jako literackiego środka, aby wytłumaczyć spektakularność zwycięstwa Jozuego i nadprzyrodzony udział w nim Boga. Wiersz 15 pod względem tekstualnym jest taki sam jak 10,43. Obydwa przypadki wskazują na koniec jednostki narracyjnej.

10,16-28: Całkowita klęska

W tym fragmencie dominuje postać Jozuego. Tylko on mówi i od niego zależą wszystkie działania. Pan jest praktycznie nieobecny. Dwie wypowiedzi o Bogu odnoszą się do przeszłego (w. 19) i przyszłego działania (w. 25). Autor Księgi Jozuego przywiązuje do tego opowiadania prawdopodobnie wielką wagę, skoro nadaje mu tak obszerną i szczegółową formę.

Temat przywództwa, bardziej niż inne kluczowe tematy tej księgi, wysuwa się na plan pierwszy. Sposób, w jaki przedstawione zostało współdziałanie między Jozuem, który wydaje rozkazy, a ludem, który ich słucha, przypomina potraktowanie tematu zwierzchnictwa w 1,16-18. Jest rzeczą interesującą, że Jozue pobudza do działania lud tymi samymi słowami, jakich w rozdz. 1 używał Pan i lud, aby dodać ducha Jozuemu (1,6.7.9.18).

W w. 21 niektóre elementy są wspólne z Wj 11,7. Temat upokorzenia pokonanego często powtarza się w Biblii (2 Sm 22,39 = Ps 18,39; 1 Krl 5,3; Ps 110,1; Iz 51,23). W tym przypadku znakiem upokorzenia wrogów jest powieszenie ich ciał na szubienicach, czyli na drzewach. Rozkaz Jozuego z 10,27 odzwierciedla nakaz Pwt 21,23.

10,29-43: Pełne zwycięstwo

Wiersze 29-30, oparte na wspólnej formule, syntetycznie opisują szlak zwycięstwa, jaki przeszedł Jozue i lud Izraela. Działania podjęte przez Izraelitów przedstawia się w sposób kategorialny: cały lud bierze udział w bitwach; wszyscy wrogowie zostają zabici. Wiersze 40-43 stanowią jakby sumaryczny opis podboju na rozkaz Boga południa. Joz 10,43 zamyka cały rozdział tymi samymi słowami, których użyto w 10,15 na zakończenie jednostki literackiej. Ponadto w. 43 wskazuje, że chodzi o podbój, a nie o okupację ziem, ponieważ temat okupacji ziem należy faktycznie do rozdz. 13-21. Jakkolwiek we fragmencie tym nie pojawia się słowo *cherem* („klątwa", „całkowite zniszczenie"), to jednak znajduje w nim wyraz idea całkowitego zniszczenia jako ofiary złożonej Panu.

Nazwa Goszen, wymieniona w 10,41, nie odnosi się do terytorium egipskiego z Księgi Wyjścia, lecz do obszaru znajdującego się prawdopodobnie między górami a pustynią Negeb.

11,1-15: Całkowite zniszczenie nieprzyjaciół

Fragment ten rozpoczyna się podobnie jak rozdz. 9 i 10: „Usłyszawszy o tym". I rzeczywiście, istnieje jakby zamierzone podobieństwo między rozdziałami 10 i 11: zawiązanie przez królów koalicji; słowa Pana skierowane do Jozuego, aby się ich nie bał; klęska sprzymierzonych wskutek działania Bożego zwróconego przeciwko nieprzyjaciołom. Redaktorzy, opisując paralelne bohaterskie czyny, pragną wykazać, że w dziele podboju północ podzieliła los południa. Obietnica z Joz 1 spełniła się co do joty.

Fragment dzieli się na trzy wyraźnie różniące się od siebie części: a) lista królów północy, w. 1-5; b) rozkaz i posłuszeństwo, w. 6-9; c) zniszczenie koalicji północy, w. 10-15.

Lista królów, przedstawiona w 11,1-5, stanowi bardzo ogólne ramy, które faktycznie odpowiadają celom teologicznym. Geograficznych i historycznych danych, jakich się można w tym fragmencie doszukać, nie powinno się uważać za dane bezpośrednio odnoszące się do wydarzeń i miejsc, które leżą u podstaw tego opowiadania.

Jozue i Izrael walczą przeciwko królom, których siła militarna jest przygniatająca. Wzmianka o różnych grupach etnicznych wskazuje, że nieprzyjaciółmi Jozuego były wszystkie starożytne ludy zamieszkujące Kanaan. Są one wyraźnie określane jako imperialne potęgi, których armie dysponują ogromną liczbą koni i rydwanów. Jest to w Księdze Jozuego jedyna wzmianka o „koniach". Daje się w ten sposób do zrozumienia, że z jednej strony chodzi o inne tereny sporne, a z drugiej – że tylko pod przewodnictwem i dzięki działaniu Pana Jozue i Izrael mogą odnieść zwycięstwo.

Według w. 6-9 Bóg działa już to wydając rozkazy (w. 6,9), już to uczestnicząc w walce (w. 8). Wiersz 6 jest zapisem jedynej mowy wprost, w której Pan jest podmiotem. Rozkaz Boga dotyczy unicestwienia militarnej potęgi nieprzyjacielskich królestw. W ten sposób Pana i Jego lud przedstawia się jako siłę, która niszczy imperialne wojskowe i ciemięskie potęgi. Wrogami Izraela nie są bezbronni mieszkańcy wiosek i terenów wiejskich, lecz królewskie siły tych, którzy żyją bezpiecznie za warownymi murami miast-państw.

Zarówno w tym rozdziale, jak i w innych częściach tej księgi wrogów reprezentują olbrzymi („Anakici", Joz 11,21-22; 14,12-15; „Refaici", Joz 12,4; 13,12; 17,15) czy mieszkańcy miast-państw (por. rozdz. 6 i 8). Bóg nakazuje ich wytępić. Ale zarazem od Izraela, ludu wyjścia z Egiptu, którego faktyczną siłą jest jedynie Pan, żąda, aby wziął w obronę ludzi zepchniętych na margines, pozbawionych praw i bezbronnych: kobiety (Joz 2) i cudzoziemców (Joz 9). Tych właśnie Pan zaprasza, aby się stali częścią ludu Bożego.

Napięcie między militarnymi potęgami ciemięzców a bezbronnymi biedakami znajduje wyraz także w tekstach dotyczących zwierząt. Konie (w. 4,6,9), jako symbol potęgi ciemięzców, są skazane na zagładę, natomiast bydło (w. 14) ma być zachowane przy życiu, aby żywiło lud Boży, lud bezbronny, który opiekuje się ludźmi równie jak on bezbronnymi.

Temat *cherem* występuje zasadniczo w w. 10-15. W ten sposób autor daje do zrozumienia, że łupy wojenne należą do Boga, ponieważ On jest sprawcą zwycięstwa.

Temat przywództwa pojawia się tu ponownie w takim samym porządku teologicznym jak w innych partiach tej księgi: Pan rozkazuje Mojżeszowi, a ten – Jozuemu (w. 15).

W przypadku Chasoru odkrycia archeologiczne potwierdziły istnienie i zburzenie miasta w XIII w. przed Chr. Niemniej jednak uczeni spierają się co do tego, kiedy i w jaki sposób dokonało się jego zniszczenie. Jedni przypisują je Jozuemu i Izraelitom, inni – Deborze i Barakowi w okresie sędziów, jeszcze inni – „Ludom Morza".

11,16-23: Teologiczne podsumowanie podboju

Wiersze te mówią o całkowitym zajęciu przez Jozuego Ziemi Obiecanej. Wykaz krain geograficznych i miast dowodzi, że Jozue wykonał zadanie podboju, które zostało mu zlecone. Wiersz 23 zamyka teologiczny kontekst zapoczątkowany w 1,7.

Wiersze od 20 do 22 ponownie uwypuklają motyw, który uzasadnia wojowniczą postawę Pana i Jozuego wobec królów i Anakitów. Bóg nie chciał, aby Jego lud miał cokolwiek do czynienia z narodami imperialnymi i ciemiężącymi inne ludy. Anakici, lud wywodzący sie od olbrzymów, byli, podobnie jak miasta-państwa, symbolem wszelkiej potęgi, przeciwstawiającej się Panu i Jego zbawczemu planowi: stworzeniu społeczeństwa, w którym wszyscy ludzie będą równi. W tym sensie Księga Jozuego odzwierciedla humanistyczny aspekt Księgi Powtórzonego Prawa, która opowiada o zniszczeniu kraju Anakitów (Pwt 2-3; 9,2-3).

Wiersz 23 zamyka sekcję mówiącą o podboju ziemi. Rozdział 12 stanowi inną jednostkę literacką, która ma charakter sumaryczny i zarazem ukazuje kluczowe elementy dla teologii tej księgi i wielkiego dzieła deuteronomistycznego. W 11,23 po raz pierwszy pojawia się w Księdze Jozuego hebrajskie słowo *nachalah* („dziedzictwo"), które wielokrotnie zostanie powtórzone w rozdz. 13-24 (ok. pięćdziesięciu razy). Słowo to o dużym ciężarze teologicznym wskazuje, że ziemia jest czymś więcej niż tylko źródłem rolniczych zasobów czy

możliwości urbanizacyjnych. W Księdze Jozuego ziemia jest dziedzictwem, które Bóg daje każdej rodzinie (rodowi) ludu Bożego, aby zapewnić jej przeżycie, a nie czerpanie korzyści.

12,1-24: Podboje Mojżesza; podboje Jozuego

Urywek ten, dzieło późniejszego redaktora, zawiera wypowiedź teologiczną, która nadaje centralne znaczenie tematowi przywództwa. Rozdział ten został tak ułożony, aby ukazać rzeczywistą paralelność postaci Mojżesza i Jozuego. Mojżesz jest głównym podmiotem w 12,1-6, a Jozue – w 12,7-24. Podstawowe czasowniki w obydwu fragmentach są podobne, z tym że najpierw określają czyny Mojżesza, a następnie Jozuego. A zatem łączy ich wspólne przeznaczenie i jednakowo pojęta służba Panu: obydwaj, wraz z postępującymi za ich przykładem Izraelitami, zadają klęski nieprzyjacielskim królom; obydwaj oddają ziemię ludowi Izraela. Temat podziału ziemi powróci w 13,1-14,1.

Zanim Izrael i jego zwierzchnicy mogli objąć w posiadanie terytorium, które należało do nich, musieli pokonać potęgi imperialne, które stanowiły „przeszkodę" w wypełnieniu historycznego zadania przez lud przymierza. Chcąc napisać swoją historię, historię Pana, Izrael i jego przywódcy pobili królów, lecz wzięli w obronę słabych i zepchniętych na margines. Lista pokonanych królów, która brzmi jak litania, potwierdza, że wojny z czasów podboju, wojny Pana, są wojnami sprawiedliwymi, których celem jest zdobycie życiowej przestrzeni dla wspólnot i ludów, pragnących pod rozkazami Boga stać się częścią społeczeństw równych sobie ludzi.

Począwszy od rozdz. 12, systematycznie używa się hebrajskiego słowa *gebul* („granica", „brzeg", „terytorium"). Najczęściej powtarza się ono w rozdz. 13 oraz 15-19.

13-21: Objęcie w posiadanie ziemi

Rozdział 13 otwiera drugą główną sekcję Księgi Jozuego, która odznacza się nową dynamiką. W odróżnieniu od rozdz. 2-12, nie mówi się już o walce o ziemię, lecz o ludzie żyjącym na swej ziemi. Temat zniszczenia wrogów ustępuje miejsca tematowi podziału ziemi. Wykazom miast nie towarzyszą już imiona władających nimi królów.

Ta część księgi stanowi suchą relację, pozbawioną na pozór teologicznych aspektów. Niekończące się listy miast i miejsc oddawanych temu czy innemu pokoleniu działają nużąco na niejednego czytelnika. Niemniej jednak uważny czytelnik dostrzeże w nich geografię teologiczną. Za wykazami miejsc i granic kryje się bowiem nauka udzielana przez Boga, który pragnie spełnić swoje obietnice, i lud, który stara się stać godnym urzeczywistnienia się wobec niego obietnic Bożych. Należy podkreślić, że choć przeważają w tym urywku informacje geograficzne, znajdują się w nim także materiały odnoszące się do pokoleń, folkloru i praw.

Granice, wykazy miast i inne dane pomagają czytelnikowi pójść śladami autorów Księgi Jozuego, które mogą mu powiedzieć coś o prawdziwych słuchaczach tych rozdziałów. Dlatego przystępując do ich lektury, nie należy patrzeć na nie tylko oczami historyka, lecz wierzącego, który stara się odkryć naukę słowa Bożego: granice między działami poszczególnych pokoleń, odzwierciedlające okresy historyczne poprzedzające powstanie monarchii, mieszają się z listami miast z czasów króla Jozjasza. Rzeczywiście niektóre wymienione tu granice terytorium są jedynie wyrazem niespełnionych ideałów i nadziei starożytnego Izraela.

Rozdział 13 otwiera sekcję, w której zrezygnowano – w przeciwieństwie do rozdz. 2-12 – z wylewnej i hiperbolicznej narracji: Jozue jest już stary i dużo ziemi pozostało jeszcze do zdobycia; wielkie grupy ludności nieizraelskiej zamieszkują Ziemię Obiecaną razem z ludem przymierza.

13,1-7: Jozue, podziel kraj!

Ten wprowadzający fragment jest prawie w całości mową wprost Pana. Temat przywództwa ponownie wysuwa się na pierwszy plan. Jozue znajduje się teraz w takiej samej sytuacji jak Mojżesz pod koniec Księgi Powtórzonego Prawa. Kiedy Mojżesz był w podeszłym wieku, rozdzielił ziemię, która się należała pokoleniom Rubena i Gada i połowie pokolenia Manassesa. Teraz sędziwy Jozue powinien uczynić to samo z pozostałymi pokoleniami. Pan ponownie ukazuje się jako Ten, który dokonuje eksterminacji wrogich ludów. To On, nie Jozue, jest „wojownikiem". Jozue jedynie dzieli dziedzictwo, posłusznie wypełniając rozkaz Pana.

Temat przywództwa, jeśli patrzeć nań z perspektywy audytorium wygnaniowego – ponieważ sekcja ta pochodzi z wygnaniowej redakcji deuteronomistycznej – sprawia negatywne wrażenie. Za czasów monarchii lud miał na ogół do czynienia z fałszywymi zwierzchnikami, którzy nie dzielili ziemi po równo (jak to pokazuje smutny przykład „winnicy Nabota", 1 Krl 21). Nowe, powygnaniowe pokolenie Izraela potrzebuje wodza na

wzór Jozuego, który by postępował zgodnie z Prawem Mojżesza (mianowicie Księgą Powtórzonego Prawa) i uczciwie podzielił ziemię.

W wierszach tych zwraca również uwagę problem zamieszkiwania obcych ludów pośród ludu przymierza. Słowo „pozostać", które pojawia się w nich dwa razy, służy jako wstęp do tego, co w całej sekcji pobrzmiewa niczym refren: „pozostać (...)" (15,63 [BT: „mieszkają"]; 16,10; 17,12-13; 18,1-3; 23,4-5 [BT: „jeszcze należy podbić"]; 12-13). Kwestia ta wydobywa na jaw kluczowy temat Księgi Jozuego i literatury deuteronomistycznej: wierność wobec Pana doprowadza do wypełnienia wszystkiego, co Bóg obiecał przodkom (Joz 21,43-45). Księga Sędziów pokaże inną stronę tego medalu. Temat narodów jest tu przedstawiony odmiennie niż w rozdz. 2-21, w których mówi się o usunięciu obcych narodów z ziemi; tutaj (rozdz. 13-21) pozostają jako ostrzeżenie, że Izrael może stracić ziemię.

Terytoria, które wylicza się w w. 2-6, odpowiadają stanowi faktycznemu raczej z czasów panowania Dawida i Salomona, kiedy Izrael poszerzył swoje granice bardziej niż kiedykolwiek w swoich dziejach. Hebrajskie wyrażenie, które przetłumaczone zostało jako „podzielić losem", pojawia się w Księdze Jozuego tylko dwa razy: w 13,6 i 23,4.

O podeszłym wieku Jozuego wspomina się w 13,1 oraz 14,10 i 23,1. Rzeczywiście, 23,1 jest powtórzeniem 13,1. Natomiast 13,1 wydaje się przeczyć 11,23, a więc wierszowi kończącemu poprzednią sekcję (rozdz. 2-12).

13,8-33: Mojżesz wzorem zwierzchnika; podział kraju na wschód od Jordanu

Fragment ten zdaje się przerywać naturalny tok narracji między 13,7 i 14,1. Zabieg ten miał jednak wyraźny cel teologiczny, a mianowicie miał wykazać, że Mojżesz, który jest wzorem przywódcy, jest także wzorem w kwestii dzielenia ziemi. Jozue, który wypełnił właśnie zadanie podziału ostatniej części ziemi, postępuje według paradygmatu ustalonego przez Mojżesza, wzorowego przywódcy. Podobieństwo jest widoczne nawet w fakcie, że zarówno Mojżesz, jak i Jozue nie wypędzili z ziemi wszystkich wrogich narodów. W całym tym fragmencie powtarzają się czasowniki „dać", „zwyciężyć", „podzielić jako dziedzictwo".

Także celowi teologicznemu było podporządkowane utrzymanie za wszelką cenę jedności całego ludu. Z tego powodu mówi się o pokoleniach, które z geograficznych i historycznych względów nie powinny być wzmiankowane w Księdze Jozuego. To pragnienie jedności całego narodu przejawia się także we wzmiance o lewitach (w. 14.33; por. 14,3-4). A zatem mówi się tu o wszystkich dwunastu pokoleniach, które tworzą lud przymierza. Wzmianka o lewitach zapowiada temat miast lewickich (rozdz. 21).

14,1-21,42: Podział kraju na zachód od Jordanu

Fragment 14,1-5 stanowi wstęp do tej części. Ponownie mówi się o lewitach jako o pokoleniu, któremu nie nadano ziemi, lecz tylko niektóre miasta do zamieszkania, wymienione w Joz 21,1-42. Wszystko to było zgodne z poleceniem, które Pan dał Mojżeszowi, a które teraz wypełnia jego następca, Jozue.

Wzmianka w 14,1 o przywódcach religijnych i cywilnych, którzy towarzyszą Jozuemu, jest wyraźnym echem wygnania (por. Lb 32,28; 34,17). O Eleazarze i naczelnikach szczepów pokoleń izraelskich wspominają także późniejsze teksty Księgi Jozuego (19,51; 21,1). Joz 14,1 i 19,51, których treść jest taka sama, tworzą rodzaj ramowej struktury (*inclusio*), wskazując tym samym, że rozdz. 14-19 stanowią jednostkę tematyczną, której przedmiotem jest podział ziemi na zachód od Jordanu. Teksty te uważano za kapłańskie i zdają się one wskazywać, że – podobnie jak w rozdz. 2-12 – podbój oraz podział ziemi jest przedsięwzięciem religijnym i liturgicznym. Zawsze ilekroć wymienia się razem Eleazara i Jozuego, kapłana wspomina się jako pierwszego.

W 14,2 po raz pierwszy w literaturze deuteronomistycznej pojawia się słowo *goral* („los", „loteria"). Słowo to jest charakterystyczne dla późniejszych tekstów i kontekstów kapłańskich. W Księdze Jozuego zostało użyte dwadzieścia osiem razy, zwłaszcza w rozdz. 14-19. W rozdziałach tych stale pojawiają się też rzeczowniki: „ziemia", „dziedzictwo", „kraj", oraz czasowniki: „dać", „przeznaczyć w dziedzictwie", „podzielić".

14,5-15,63: Dział Judy

Pierwsi otrzymali swój dział potomkowie Judy, w czym wyraża się pewien priorytet polityczny, jaki im się przyznaje. W czasach Deuteronomisty tylko pokolenie Judy pozostawało narodem przymierza. Redakcja tej części Księgi Jozuego przypada na czasy panowania Jozjasza, kiedy sama Juda pozostała ludem Bożym.

14,6-15; 15,13-19: Kaleb, cudzoziemiec dziedziczący ziemię

Od tego fragmentu rozpoczyna się faktyczna relacja o podziale ziemi na zachód od Jordanu. I tu, podobnie jak w rozdz. 2, głównymi bohaterami są cudzoziemcy. W Joz 2 Kananejka, kobieta i cudzoziemka, stała się członkiem ludu przymierza, tu inny cudzoziemiec, Kenizzyta, Edomita, jako pierwszy otrzymuje swój dział. Kaleb, tak jak Rachab, nadaje akcent teologiczny pozostałej części tego fragmentu: Kto jest uznany za członka ludu Bożego? Kto jest godzien otrzymać dziedzictwo w Ziemi Obiecanej?

Kaleb, tak jak Rachab, zasłużył sobie na łaskę Bożą całkowitą wiernością Panu (w. 9.14; por. Pwt 1,22-40). Należy podkreślić, że przynależność do ludu Bożego nie jest – podobnie jak w rozdz. 2 i 9 – uwarunkowana względami etnicznymi, lecz posłuszeństwem i wiernością słowu Bożemu.

Kaleb, podobnie jak Mojżesz i Jozue, gotów jest stawić czoło Anakitom (w. 12, Anakim). Swoją ufność w zwycięstwo opiera na wierze w pomoc Bożą, a nie na własnych możliwościach czy potędze militarnej.

Użyte w stosunku do Mojżesza określenie „mąż Boży" (14,6) jest tytułem stosowanym prawie wyłącznie do proroków, co pozwala domniemywać, że Mojżesza uważa się tu za proroka (por. Pwt 33,1; 1 Krl 17,18; 2 Krl 4,7.9). Joz 15,13-19 (por. Sdz 1,12-15) mówi o spełnieniu się pragnienia Kaleba – pokonaniu Anakitów. W trakcie walk Kaleb przyznał dział ziemi swojej córce, żonie pierwszego sędziego Izraela, Otniela – jedynego sędziego pochodzącego z Judy (por. Sdz 3,9-11).

15,1-12, 20-63: Granice i miasta pokolenia Judy

Wiersze 1-12 opisują granice Judy na południu, wschodzie, północy i zachodzie. Zwraca uwagę bardzo częste użycie słów „granica" i „wznosić się": granice biegną, wznosząc się. Tylko jeden raz pojawia się czasownik „zstępować". W granicach tych nie tylko miało swój dział pokolenie Symeona (por. 19,9), lecz także grupy należące do innych ludów. Ziemie, o których mowa, zostały zdobyte dopiero za panowania Dawida.

Zarówno dla pierwszych słuchaczy, z czasów Jozuego, jak i późniejszych, z epoki wygnania, z podziału tego płynie nauka teologiczna, którą jest wyzwanie wiary rzucone przez Boga. Fragment ten pokazuje, że idealne granice Izraela przekraczały historyczną rzeczywistość ludu. W ten sposób chce się powiedzieć, że zawsze pozostaje pewna przestrzeń dla większej wierności wobec Boga, która jest nieodzownym warunkiem, aby w całości objąć w posiadanie Ziemię Obiecaną. Ponieważ nie doszło do tego ani w czasach Jozuego, ani tym bardziej w czasach wygnania, przeto zarówno w przypadku Judy na południu, jak i Efraima i Manassesa na północy część terytorium pozostawała w rękach innych grup etnicznych.

W Joz 15,21-63 mamy wykaz miejscowości pokolenia Judy. Wymienia się je regionami (południe, równiny, ziemia Filistynów, góry, pustynia) zgodnie z ruchem obrotowym, z ruchem wskazówek zegara. Lista miast Judy wiele mówi o redaktorze tej księgi i dacie jej redakcji. Wylicza się trzysta pięćdziesiąt osiem miast. Z tego sto czterdzieści cztery należą do pokolenia Judy, a trzydzieści osiem do Beniamina. Inne pokolenia mają od dwudziestu dwóch do dwudziestu pięciu miast każde. A więc chodzi o czasy, gdy południe ma absolutną przewagę nad północą.

16-17: Granice i miasta pokolenia Józefa

Efraim i Manasses otrzymują swój dział na północy Ziemi Obiecanej. W przeciwieństwie do granic Judy (15,1-12) i Beniamina (18,11-20) mówi się częściej o ich obniżaniu, opuszczaniu się niż wznoszeniu. Fakt ten okazuje się wielce znaczący, jeśli się weźmie pod uwagę wyzwanie rzucone im przez Jozuego w 17,14-18. Jozue nakłania dwa rody Józefa, aby nie tylko objęły w posiadanie ziemię w dolinie i na nizinie, ale także „na górze" (w. 15). Chcąc zrealizować to zadanie, muszą zwyciężyć Refaitów (w. 15) i walczyć przeciwko tym, którzy mają „rydwany żelazne" (w. 18).

W odniesieniu do 17,3-6 (por. Lb 27,1-7) zauważa się, że za listą genealogiczną kryje się lista geograficzna. Imiona wnuczek Manassesa wydają się raczej nazwami miast. W obydwu rozdziałach wyraźnie się podkreśla, że pokolenia Efraima i Manassesa nie mogły wypędzić ze swego terytorium kilku grup ludności pogańskiej (16,10; 17,12-13.15-18).

18-19: Podział kraju między pozostałe siedem pokoleń

Różne miejscowości odgrywały dominującą rolę w historii Izraela. Świadczy to o przesuwaniu się ośrodka religijnego w dziejach podboju Ziemi Obiecanej. W części poświęconej podbojowi, a zwłaszcza w rozdz. 4-5, wymienia się jako religijne centrum Gilgal. Tu miały miejsce kluczowe wydarzenia, w tym obrzezanie

pokolenia urodzonego na pustyni, świętowanie Paschy i obchody upamiętniające przejście przez Jordan. W rozdziałach 18-19 religijnym centrum jest Szilo, gdzie Jozue upomina lud i dzieli pozostałą ziemię. Szilo jest ważnym miejscem, ponieważ na nim po raz pierwszy na Ziemi Obiecanej wzniesiono Namiot Spotkania. Trzecim takim ważnym miejscem jest Sychem, gdzie obchodzono (8,30-35) i będzie się obchodzić pamiątkę odnowienia przymierza (Joz 24). A zatem, jak wynika z Księgi Jozuego, Izrael już od bardzo wczesnych czasów był powiązany z trzema najważniejszymi w okresie przedmonarchicznym ośrodkami religijnymi.

Joz 18,1-10 pełni funkcję wstępu i umieszcza cały fragment w perspektywie teologicznej. Bóg faktycznie daje Izraelowi ziemię w posiadanie (w. 3), a lud, ze swej strony, powinien wykazać się odwagą i roztropnością, okazywać Panu posłuszeństwo i wierność (w. 3). Co więcej, lud musi podjąć konkretne działania; a mianowicie wyznaczeni mężowie mają sporządzić pełną listę miast i wiosek na obszarach, które nie zostały jeszcze przydzielone żadnemu pokoleniu.

Zwraca uwagę nacisk, jaki kładzie się na wyliczenie wszystkich pokoleń Izraela, mimo że była już mowa o szczególnej sytuacji pokolenia Lewiego oraz o podziale ziemi między pokolenia Rubena, Gada, połowę pokolenia Manassesa, pokolenia Judy, Efraima i drugą połowę Manassesa. Z pewnością podyktowane to jest pragnieniem autora, aby utrzymać jedność i całość narodu przymierza. Nie zapominajmy, że rozdz. 18 mówi o zmianie ośrodka religijnego, a tym samym o pewnej odmiennej rzeczywistości historycznej. Nie tylko zostają powtórzone nazwy dwunastu pokoleń i Lewiego, ale ponadto powraca się do tematu przywództwa na przykładzie paralelnych postaci Mojżesza i Jozuego: jak Mojżesz podzielił ziemię (w. 7), tak też uczyni Jozue (w. 10). W przypadku Jozuego podział ziemi dokonuje się przez rzucenie losu (w. 6.8.10).

W 18,11-28 mówi się o podziale terytorium pokolenia Beniamina, a także wymienia liczbę miast, które należały do niego. Pokolenie Beniamina, podobnie jak Judy, zajmuje uprzywilejowaną pozycję wśród innych pokoleń. Joz 19,1-9 odnosi się do dziedzictwa Symeona. Tekst odzwierciedla czasy, kiedy pokolenie Symeona zostało już wchłonięte przez pokolenie Judy. Fragment 19,10-31 opisuje podział ziemi, która przypadła pokoleniom z obszaru Galilei: Zabulona, Issachara, Asera, Neftalego i Dana. Na końcu tej jednostki literackiej podkreśla się, że zarówno Jozue, jak i Eleazar otrzymali swoje dziedzictwo. Ostatni wiersz tej długiej jednostki (rozdz. 18-19) powtarza kilka elementów pierwszego wiersza, zamykając w ten sposób tę sekcję i nadając jej ramową strukturę. Jeśli bowiem w 18,1 się nadmienia, że „kraj cały był już im [Izraelitom] poddany", to w 19,51 się podaje, że lud zakończył „podział kraju".

20-21: Miasta ucieczki i miasta lewickie

Miasta ucieczki są tematem całego rozdz. 20; mówi się o nich także w Joz 21,13.21.27.32.38 (por. Lb 35,6-15 i Pwt 4,41-44; 19,1-14). Tekst Księgi Jozuego jawi się jako wypełnienie polecenia, które Bóg dał Mojżeszowi w Księdze Powtórzonego Prawa. Po tekstach traktujących o podziale ziemi Księga Jozuego jeszcze raz powraca do ducha sprawiedliwości i humanitaryzmu Księgi Powtórzonego Prawa. Lista zostaje dołączona do wykazu miast lewickich. Temat ten przypomina o podstawowym aspekcie miłości i miłosierdzia w znaczeniu biblijnym, a mianowicie o miłości nieprzyjaciół, o przebaczeniu temu, kogo w przeciwnym razie czekałaby śmierć. Miasta ucieczki ofiarowują życiową przestrzeń każdemu, kto w przeciwnym razie nie miałby gdzie żyć; nawet cudzoziemcowi (20,9). W tekście tym można dostrzec zarys, chociaż niepełny i niejasny, orędzia Chrystusa o miłości nieprzyjaciół (Mt 5,38-48; 6,9-15). W orędziu Deuteronomisty wskazuje się na różne niuanse przebaczenia, lecz brak mu jeszcze owej radykalności Jezusa, który ofiarowuje przestrzeń miłości wrogowi: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią" (Łk 23,34).

Co do wyrażenia *go'el haddam* („mściciel krwi"), na ogół uważa się, że chodzi o bliskiego krewnego zabitego, który pozostawił po sobie wdowę lub utracił ziemię. Niemniej jednak niektórzy uczeni sugerują, że prawo odwetu nie określa, iż krewny zabitego jest jedyną osobą, która może pomścić jego życie. Wyrażenie „mściciel krwi" odnosiło się do osoby, którą wyznaczyła starszyzna wioski czy miasta, aby ścigała rozmyślnego zabójcę i pozbawiła go życia.

W Joz 21 mówi się o miastach podzielonych między rody lewickie. Pokolenie Lewiego, złożone z rodów kapłańskich, nie otrzymało, tak jak inne pokolenia, ziemi o wyraźnie wytyczonych granicach. Księga Jozuego w duchu deuteronomistycznym podkreśla, że dziedzictwem lewitów jest sam Pan. Niemniej jednak rozdział ten pokazuje, w jaki sposób lewici otrzymali miasta i ziemię na całym terytorium izraelskim. Przydzielenie im tych posiadłości było podyktowane względami praktycznymi. Każdy Izraelita zyskiwał w ten sposób dostęp do kapłana i jego posługi. Nie ulega wątpliwości, że było to znakomite rozwiązanie w okresie wygnania, po zburzeniu Jerozolimy jako ośrodka kultu. Ponadto lud miał możność służyć ludziom bezbronnym, takim jak sieroty, wdowy czy cudzoziemcy. Właśnie takich ludzi Bóg otacza bowiem szczególną opieką. Zwraca uwagę fakt, że zarówno w w. 3, jak i w w. 8 mówi się, że to Izraelici, nie jego zwierzchnicy, oddają lewitom miasta i ziemie ze swego dziedzictwa.

Polecenie, które Bóg dał Mojżeszowi (21,2) i które teraz zostaje wypełnione, znajduje się w Lb 35,1-8.

21,43-45: Bóg wypełnia wszystkie swoje obietnice

Wiersze te kończą obszerną sekcję, która rozpoczęła się w rozdz. 13. Słowo *kol* („cała", „całe/wszystkie", „cały", „wszyscy"), użyte sześć razy, scala te wiersze pod względem teologicznym: „(...) cały kraj, który poprzysiągł (...). Objęli go [cały] w posiadanie (...) Ze wszystkich dobrych obietnic (...) każda się spełniła". Pojęcie całości czy wszystkiego implikuje ideę odpoczynku na ziemi, którą się zamieszkuje, i pokoju w stosunkach z nieprzyjaciółmi.

Ta jednostka literacka całkowicie jest przeniknięta duchem deuteronomistycznym. Mamy tu do czynienia z teologicznym podsumowaniem, w którym chodzi o uwypuklenie profetycznego ideału, a nie o zachowanie historycznej obiektywności. Stanowi ono konkluzję sekcji w rozdz. 13-21 i służy jako wstęp do deuteronomistycznego dyskursu w następnych rozdziałach. Deuteronomista pragnie, aby całą Księgę Jozuego czytać w świetle tych wierszy.

Wypunktowane tu tematy teologiczne są centralnymi zagadnieniami teologii deuteronomicznej; przedstawione są jednak w odwrotnym porządku niż w tym, jak prezentowano je w księdze tej jako całość: a) objęcie w posiadanie całego kraju, b) „odpoczynek", czyli pokój, c) całkowite zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi, d) słowo Boże i obietnica Boża. Te i inne tematy deuteronomistyczne pojawiają się ponownie w następnym fragmencie.

22-24: Uwaga! Możecie utracić ziemię

W tych ostatnich trzech rozdziałach rozważa się temat wierności słowu Bożemu w kontekście napomnienia, które przypomina raczej ostrzeżenie. Izrael może spotkać ten sam los co inne narody – zagłada i utrata ziemi.

Na początku części zatytułowanej „Drugie czytanie" wskazaliśmy, że Joz 1 i 22-24 tworzą teologiczne ramy całej tej księgi. Jeżeli porównamy rozdz. 24 z rozdz. 1, stwierdzimy, że w rozdz. 1 Pan zwraca się do zwierzchnika ludu, Jozuego, i wzywa go, aby pozostał Mu wierny. W ostatnim zaś rozdziale Pan i Jozue zwracają się do ludu, aby pozostał wierny. A zatem księga ta rozpoczyna się i kończy od przedstawienia centralnych tematów teologicznych: wierności wobec Boga i Jego słowa (księga Prawa), ziemi, przywództwa, a także idei całości, integralności.

W rozdz. 1 niebezpieczeństwo niewierności wynika z utraty odwagi i ufności do Pana i Jego słowa. W rozdz. 22 niebezpieczeństwo to kryje się w pokusie wznoszenia sanktuariów konkurujących z tym, które wybrał sobie Pan. W rozdz. 23 źródłem tego niebezpieczeństwa wydają się małżeństwa mieszane, a w rozdz. 24 – służba innym bóstwom.

22,1-8: Bracia wierni i solidarni

Fragment ten dotyczy czasu, gdy Jozue zezwolił Rubenitom, Gadytom i połowie pokolenia Manassesa powrócić do ich ziem położonych na wschód od Jordanu. Jest to dogodny moment, aby powrócić i syntetycznie przedstawić podstawowe zasady teologiczne Księgi Powtórzonego Prawa, o których niejednokrotnie była już mowa w Księdze Jozuego, a które teraz stają się dla tych pokoleń rzeczywistością:

1. Posłuszeństwo nakazowi zwierzchników, Mojżesza i Jozuego (22,2; por. Lb 32,2-32; Joz 1,12-15).
2. Wypełnienie nakazów Pana (22,3; por. Pwt 11,1; Joz 1,7).
3. Odpoczynek dla zachodnich pokoleń (22,4; por. Pwt 3,20; 12,9-10; 25,19; Joz 1,13.15; 23,1).
4. Boży dar ziemi (22,4; por. Pwt 1,36.39; 6,10; Joz 1,6.13).
5. Prawo Mojżesza (22,5; por. Pwt 4,44; 31,9; Joz 1,7-8; 8,32-34).
6. Mojżesz, „sługa Pana" (22,4-5; por. Pwt 34,5; Joz 1,1.13; 8,31).
7. Miłość Boga (22,5; por. Pwt 6,5; 10,12; Joz 23,11).
8. Służba Panu całym sercem (22,5; por. Pwt 6,13; 10,12; Joz 24,14).
9. Bogactwo Ziemi Obiecanej (22,8; por. Pwt 7,13; 8,17; 28,4-14; Joz 8,2.27).

Streszczenie to potwierdza, że pokolenia zajordańskie łączy nie tylko solidarność, ale i wierność wobec Pana. Odległość geograficzna nie oznacza zerwania jedności, dopóki panuje zgodność w kwestiach teologicznych. A zatem kryzys, o którym mowa w następnych wierszach, kryje w sobie zalążek rozwiązania (Joz 22,1-8).

22,9-34: Ołtarz zajordański; apostazja czy świadectwo?

Wyznawanie wiary, które dotąd jednoczyło wszystkie pokolenia, o czym świadczyły poprzednie fragmenty, przeżywa teraz kryzys. Pokolenia zajordańskie zbudowały okazały ołtarz na granicy z innymi pokoleniami. Plemiona zachodnie przygotowują się do wojny ze swoimi braćmi (w. 9-14). Co za ironia losu! Ci, którzy walczyli ramię w ramię w sprawie plemion zachodnich, nie spotykają się ze zrozumieniem, lecz potępieniem.

Wiersze 15-20 nie opisują bynajmniej pojednawczej postawy osoby, która szuka informacji, aby po przyjacielsku rozwiązać spór. Pinchas i towarzyszący mu książęta przemawiają tonem potępienia i groźby. Co więcej, ich słowa dowodzą ich egoizmu i zarozumiałości. Plemionom zajordańskim zarzuca się to samo słowo: niewierność (*ma'al*). W ten sposób pojawia się dwojaki problem, który towarzyszył Izraelowi w całej jego starotestamentowej historii: niewierność i podział.

Wyjaśnienie pokoleń Rubena, Gada i połowy Manassesa jest jasne i przekonujące. Stanowi jeszcze jeden dowód, że deuteronomistyczne *credo* (Joz 22,1-8) było częścią ich codziennego życia. Nie byli apostatami. Chcieli być wierni Panu, mając jasną wizję przyszłości i pragnąc zachować zgodę narodową. Troska o wychowanie przyszłych pokoleń, właściwa Księdze Powtórzonego Prawa (6,20-25; por. Joz 4,6-7.21-24), charakteryzuje owe plemiona zajordańskie. Życzą sobie, aby ich dzieci pozostały wierne Panu i zjednoczone ze sobą jak bracia i siostry mimo dzielącej ich odległości.

Joz 22,30-34 mówi o pomyślnym i pokojowym rozstrzygnięciu tego konfliktu. Lud Boży może żyć w zgodzie i wierności: marzenie Księgi Powtórzonego Prawa urzeczywistniło się w ludzie Bożym pod wodzą Jozuego. Należy wszakże zwrócić uwagę, że Jozue nie występuje w narracyjnej części rozdz. 22 (w. 9-34). Niewykluczone, że chodzi o opowiadanie odzwierciedlające sytuację wspólnoty powygnaniowej, która, rządzona przez kapłanów, pragnie za wszelką cenę osiągnąć rytualną jedność. Warto przeczytać Joz 22,9-34 w świetle Pwt 12 i zaglądając do 1 Krl 12.

23,1-16: Historia Izraela w pigułce

Wszystkie przełomowe momenty w dziejach Izraela do czasu wygnania tutaj znajdują swoje teologiczne wyjaśnienie. Joz 23 jest teologicznym streszczeniem Księgi Powtórzonego Prawa i zarówno pod względem tematycznym, jak i strukturalnym odzwierciedla teologię przymierza. Teologia ta kładzie nacisk na czytanie historii Izraela w świetle dwóch pierwszych przykazań Dekalogu. Innymi słowy Joz 23 jest wezwaniem do całkowitej wierności Panu. Obok tego podstawowego tematu Księga Jozuego podejmuje inne główne tematy deuteronomistyczne, np. koncepcję całości (dwanaście razy pojawia się słowo „wszyscy") i ideę tego, co dobre, w kontekście posiadania ziemi. Ta absolutna wierność opiera się na doświadczeniu Wyjścia, wędrówce przez pustynię i zajęciu Ziemi Obiecanej. Z uwagi na swoją pozycję społeczną, a więc jako naród niewolników i ludzi zepchniętych na margines, Izrael jest politycznie i militarnie słaby. Tylko ufność pokładana w Panu pozwala mu osiągnąć zwycięstwa, o których mówi się w Joz 2-12. Rozdział 23 podejmuje tę ideę (w. 3-5.9.13). Przyszłość narodu zależy od Pana. Jeśli Izrael nie wypełni warunków przymierza, zwłaszcza jeśli nie wypełni dwóch pierwszych przykazań, czeka go ten sam los co sąsiednie narody: zagłada i utrata ziemi (w. 13.15-16).

Wiersz 3 streszcza rozdz. 2-12, a w. 4 – rozdz. 15-19. Ponadto w. 6 powtarza to, co zostało powiedziane w Joz 1,8; 8,31.34 i 24,26. Wiersz 14 jest streszczeniem 22,43-45. Natomiast w. 12-13 wyprzedzają doświadczenie ludu opisane w Księdze Sędziów, a w. 15-16 przedstawiają, podobnie jak Pwt 27-28, obraz wygnania babilońskiego.

Rozdział ten, tak jak to na swój sposób czynią rozdz. 22 i 24, wskazuje, że chociaż wierność i posłuszeństwo Panu i Jego słowu decydują o sukcesach, o których opowiada większa część Księgi Jozuego, to jednak zawsze istnieje niebezpieczeństwo odwrócenia się od Pana. Możliwość ta w konsekwencji doprowadzi do sytuacji, opisanej w Księdze Sędziów i w ostatniej części Ksiąg Królewskich: lud nie podbił całej ziemi; lud został zgładzony i wypędzony z kraju. Czyż można lepiej przedstawić sytuację wspólnoty wygnaniowej! Rozdział 23 przypomina, że nowa historia Izraelitów może potoczyć się tak, jak to opisuje Joz 1-6; 8-21, jeśli lud pozostanie wierny Panu i zda się całkowicie na Boga.

Mowa Jozuego z Joz 23 przypomina inne mowy, które Deuteronomista włożył w usta bohaterów: Mojżesza, Samuela, Dawida.

24,1-28: Rozstrzygnijcie dziś, komu służyć chcecie!

Rozdział 23 kończy się w taki sposób, iż można oczekiwać innego, bardziej pozytywnego finału. Oczekiwaniom tym odpowiada rozdz. 24. Urywek ten, który streszcza całą naukę teologiczną tej księgi, wykracza zarazem poza całą geograficzną i historyczną względność ludu przymierza, przedstawioną w Księdze

Jozuego. Rzeczywiście, Joz 24 jawi się jako wydarzenie, które może odegrać rolę w historii i aktualnej sytuacji każdej wspólnoty pragnącej podjąć wyzwanie, aby JHWH uczynić swoim jedynym Bogiem i Panem.

Joz 24, jak się powiada, chce uchodzić za tekst o przymierzu, lecz mówi, w jaki sposób dochodzi do zawarcia przymierza między Panem i wspólnotą, która pragnie stać sie Jego ludem. George Mendenhall i wielu innych uczonych odnoszą ten fragment do umów lennych, znanych na starożytnym Bliskim Wschodzie. Niemniej jednak powinniśmy raczej widzieć w nim ceremonię liturgiczną, odprawianą zapewne okresowo w obrzędowym centrum izraelskim, jakim było Sychem. Wraz z wieloma innymi biblistami musimy też podkreślić, że Joz 24 niekoniecznie ma charakter deuteronomistyczny czy postdeuteronomistyczny. Najprawdopodobniej odzwierciedla materiał, który mógł być źródłem tego, co w przyszłości miało się stać tradycją deuteronomistyczną.

Podstawowym tematem jest całkowita wierność Panu. Historyczna synteza, zamieszczona w w. 2-13, stanowi wielką uwerturę o temacie podobnym do Pwt 32, gdzie Pan występuje w pierwszej osobie jako Ten, który towarzyszył Izraelowi w jego dziejach. Zgodnie z tymi wierszami inni bogowie pozostali „po drugiej stronie Rzeki" (wyrażenie to powtarza się w tych wersach siedem razy [w BT trzy razy]). To nie oni, lecz Pan przyprowadził Abrahama do Ziemi Obiecanej (w. 3; należy zwrócić uwagę zarówno w tym wierszu, jak i w całym fragmencie, w w. 2-13, na stale powtarzające się użycie zaimka w pierwszej osobie liczby pojedynczej w odniesieniu do Pana). To nie oni, lecz Pan dał ziemię potomkom Abrahama (w. 3); nie oni, lecz Pan wyprowadził lud z niewoli egipskiej (w. 6-7); nie oni, lecz Pan wprowadził lud do Ziemi Obiecanej, wyniszczył narody pogańskie i oddał ziemię swojemu ludowi (w. 8-13). Dlatego w. 2 i 14, tworzące ramy tego historycznego streszczenia, mówią nie tylko o pozostawieniu „po drugiej stronie Rzeki" innych bogów, ale o usunięciu ich spośród samego ludu: „Usuńcie bóstwa, którym służyli wasi przodkowie po drugiej stronie Rzeki" (w. 14). Wierność Panu nie wyraża się jedynie w porzuceniu przez lud kultu innych bogów, lecz także w całkowitym zawierzeniu Panu: „(...) ani waszym mieczem, ani łukiem" (w. 12).

Po historycznym streszczeniu następuje seria wierszy (14-25), w których użyto siedmiu czasowników w trybie rozkazującym: „bójcie się", „służcie", „usuńcie", „służcie", „rozstrzygnijcie", „usuńcie", „zwróćcie (wasze serca)". Jozue chce wywrzeć nacisk na lud, aby porzucił inne bóstwa (słowo *'elohim*, odnoszące się od innych bóstw, pojawia się siedem razy) i aby przylgnął i służył jedynie Panu (Pana wspomina się osiemnaście razy, a słowa *'elohim* używa się w odniesieniu do Boga dziewięć razy [w BT: „Pan" i „Bóg"]). Czasownik „służyć" (*bd*) pojawia się szesnaście razy, z czego jedenaście w odniesieniu do służby Panu, a pięć – innym bogom. Z pewnością w tym fragmencie występuje on najczęściej. Wyzwanie polega na porzuceniu innych bogów, na niesłużeniu im już więcej, a na nieporzuceniu Pana i służeniu tylko Jemu. Jest rzeczą interesującą, że Egipt został nazwany tu „domem niewoli" (*bet 'abadim*, w. 17). W tym kontekście nazwa ta nie tylko oznacza, że był on miejscem zniewolenia i ucisku ludu Bożego, lecz że przodkowie ludu służyli w Egipcie innym bogom. Do semantycznego kontekstu służby należy także wątek bojaźni przed Panem (uwielbienie, miłość, posłuszeństwo) oraz szczerości i prawdy („służcie Mu w szczerości i prawdzie", w. 14).

Z deklaracji służenia Panu można wyczytać zasadniczy motyw, dla którego lud składa Mu ślub wierności: Pan jest Bogiem Wyjścia i podboju (w. 17-18). Na początku i końcu tych dwóch wierszy lud wyznaje: „Pan, Bóg nasz". Odpowiedź Jozuego (w. 19-20) ukazuje drugą stronę tego, czym dla ludu na przestrzeni jego dziejów był i jest Bóg. JHWH nie jest wyłącznie Bogiem Wyjścia i Tym, który daje w posiadanie ziemię, lecz i Bogiem świętym i zazdrosnym. JHWH jest Bogiem, który nie toleruje buntu i niewierności; tego, który zrywa przymierze, a zwłaszcza nie wypełnia dwóch pierwszych przykazań Dekalogu, czeka ten sam los co narody pogańskie: wygnanie z ziemi i zagłada.

Dlatego tak ważne jest odnowienie czy ustanowienie przymierza (w. 25). Lud Boży musi żyć w granicach wyznaczonych przez przymierze, co pozwala mu trwać w jedności ze swoim Bogiem, JHWH. Trwanie w przymierzu oznacza życie; zerwanie go sprowadza zagładę i śmierć. Księga Prawa ma towarzyszyć ludowi w wędrówce przez historię; w niej zostały nakreślone kontury przymierza. Jeśli chodzi o temat przymierza, słowa Jozuego w w. 15: „Ja sam i mój dom służyć chcemy Panu" potwierdzają, że przymierze nie zostaje ustanowione z głową państwa, a przez niego z całym narodem, lecz z każdą rodziną. Zgodnie z testamentem Jozuego i innymi materiałami deuteronomistycznymi każdy ojciec rodziny jest odpowiedzialny za to, by jego dzieci znały przymierze i jego warunki. Dom rodzinny jest ową komórką, skąd wychowanie w duchu przymierza będzie promieniować na cały naród (por. Pwt 6,4-9).

Jest rzeczą ważną, aby tu, na końcu księgi, która pokazuje triumf wierności przywódcy i ludu, wskazać na kontekst, w jakim lud zostaje wezwany do służenia Panu i do wierności JHWH. Teraz, kiedy lud objął już w posiadanie ziemię, którą podbił z pomocą Pana, kiedy już wszyscy ją mają i nie potrzebują niczego więcej, mają – zgodnie z Joz 24,18 („Pan ponadto wypędził przed nami wszystkie te ludy z Amorytami...") – służyć Bogu. Wezwanie to opiera się na zasadzie teologicznej, że Pan pragnie wolnego ludu, a nie niewolników. Służyć Bogu, będąc wolnym, jest bardzo trudno. Dowodem jest List św. Pawła do Galatów oraz nieustanne spory Jezusa z przedstawicielami różnych grup społeczeństwa żydowskiego, o których donoszą Ewangelie.

Księga Jozuego i jej szczytowy wyraz teologiczny, jakim jest rozdz. 24, mówią o wyzwaniu, jakim jest wierna służba Panu wolnego, a nie zniewolonego ludu. Dla większości ideał ten się nie urzeczywistnił, ale Biblia mówi o Jozuem, Jozjaszu i o wielu innych postaciach, takich jak Rachab, którzy podjęli wyzwanie wierności i stali się bohaterami i bohaterami wiary (Hbr 11,1-40).

24,29-33: Żegnajcie, Jozue, Eleazarze i kości Józefa!

Końcowe wiersze przekazują trzy informacje o śmierci Jozuego, Eleazara i Józefa. Tytuł „sługa Pana", w całej tej księdze odnoszący się wyłącznie do Mojżesza, po śmierci przysługuje także Jozuemu. Jego wartość jako sługi Pana potwierdzają słowa: „Izrael służył Panu przez cały czas życia Jozuego". Jozue nie jest już po prostu pomocnikiem Mojżesza, lecz „sługą Pana". Podobnie jak inni bohaterowie Biblii umiera w sędziwym wieku. Wiersze 29-31 przypominają Sdz 2,6-10.

Życie Jozuego i zwierzchników (starszych), którzy mu towarzyszyli, określają słowa: „(...) przez cały czas życia Jozuego i przez cały czas życia starszych (...) dobrze znali wszystko, co Pan uczynił dla Izraela". Czy może być lepszy sposób na skończenie księgi i na wysławianie dzieła wielkiego przywódcy! Życie Jozuego stanowi integralną część wielkiego zbawczego dzieła Pana, a mianowicie Wyjścia i dania ludowi ziemi. A zatem imię Jozuego, zbawiciela, charakteryzuje męża, który nie tylko żył w czasach zbawienia i tworzenia się ludu przymierza, lecz był głównym bohaterem tego dzieła. Dlatego zapowiada on wielkiego Zbawiciela, Jezusa.

Wiadomość o pochowaniu szczątków Józefa przypomina ostatnią część Księgi Rodzaju. Ten, który wszedł do Egiptu, a którego martwe szczątki zabrali synowie Izraela, wychodząc stamtąd, także dopełnił swojego „wyjścia", gdy wraz z resztą ludu spoczął w Ziemi Obiecanej.

Ostatnie słowa tej księgi są poświęcone pochówkowi Eleazara, kapłana, który wraz z Jozuem odgrywał główną rolę w podziale i rozdziale ziemi między pokolenia Izraela.

tłum. Ewa Burska

Księga Sędziów
Temba L. J. Mafico

PIERWSZE CZYTANIE

Interpretacja Księgi Sędziów

Księga Sędziów, podobnie jak poprzedzająca ją Księga Jozuego, jest, po pierwsze, dla czytelników szokująca, i to niezależnie od ich predyspozycji religijnych. Najbardziej niepokoi w niej to, że Bóg zachęca do wojen i zabijania. Księga ta przedstawia obraz Boga sprzeczny z Jego obrazem ukazanym w Księdze Wyjścia (20,13) i w Księdze Powtórzonego Prawa (5,17), w których Bóg kategorycznie zabrania Izraelitom zabijać. Po drugie, niektórzy czytelnicy uznają tę księgę za nudną z powodu ciągłego przedstawiania w niej odstępstw Izraela i bezlitosnego karania przez JHWH wojnami, klęskami i utratą niezależności. Po trzecie, pobieżna lektura tej księgi nie ukazuje Boga miłości – Boga, który ma *chesed* i który przebacza niegodziwości Izraelitom i wszystkim ludziom.

Czy Kościół chrześcijański znajduje w Księdze Sędziów jakąś dobrą nowinę? Uważne jej czytanie odsłania niezwykle bogate orędzie zarówno dla całej ludzkości, jak i dla Kościoła. Księga Sędziów stara się zwrócić uwagę, co spotyka lud Boży i jego wspólnotę ludzką, kiedy zabraknie dobrych przywódców, którzy służyliby im podług opatrzności Bożej. W Izraelu sędziowie i królowie byli obdarzeni duchem Bożym, dzięki któremu byli w stanie i mieli przewodzić ludowi bezstronnie i sprawiedliwie (Pwt 1,16.17). Sędziowie i królowie ponosili odpowiedzialność za zarządzanie krajem, a także za zapewnienie posłuchu przykazaniom i ustawom Bożym. Gdy takiego przywództwa zabrakło w Izraelu, „każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach" (Sdz 17,6; 21,25), a nie w oczach Boga. Chcąc zrozumieć to głębokie orędzie zawarte w Księdze Sędziów, czytelnik musi pamiętać o jego społecznym, politycznym i religijnym kontekście.

Księgi Sędziów w żadnym przypadku nie powinno się traktować jako historycznej relacji o wydarzeniach związanych z zajęciem Kanaanu. Jest to księga, która ma wzbudzić wiarę w Izraelu. Składają się na nią opowiadania o bohaterskich czynach takich postaci jak Debora i Gedeon i o pokoleniach Izraela z czasów zasiedlania Kanaanu. Opowiadania te zostały odpowiednio opracowane, by ukazywały karzącą sprawiedliwość Bożą opartą na zasadzie odpłaty, która dotyka lud Izraela, ilekroć odwracał się on od Boga i oddawał cześć bożkom lub zawierał sojusze z obcymi narodami.

Księga Sędziów została napisana dla Izraelitów żyjących w VIII i VII w. przed Chr. Był to czas, kiedy Izraelici dopuszczali się poważnych odstępstw religijnych, doświadczali przewrotów społecznych i trudności politycznych. Królestwo Północne, Izrael, stało w obliczu wielkich zagrożeń ze strony Syrii. Na dalszym planie czaiła się militarna potęga supermocarstwa asyryjskiego, które zagrażało zarówno Izraelowi, jak i Judzie. Na dodatek Izrael (czyli Samarię) trapiły napięcia wewnętrzne, które przybierały drastyczną formę wskutek królobójstw i zamachów stanu. Lud Izraela był zrozpaczony i zastanawiał się, gdzie jest Bóg przodków – Bóg, który obiecał im kraj płynący mlekiem i miodem. Księga Sędziów została napisana, aby wytłumaczyć, dlaczego Bóg postawił Izraelitów wobec tak strasznych trudności politycznych, i pokazać, jak powinni żyć, aby odzyskać przychylność Boga. Autor Księgi Sędziów pokazuje na wielu przykładach, że pokój i stabilność narodowa tylko wtedy mogą ponownie stać się udziałem Izraela, gdy znów zaufa wyłącznie JHWH, tak jak zawierzyli Mu ich przodkowie za czasów Jozuego. Chcąc w pełni zrozumieć orędzie Księgi Sędziów, trzeba uświadomić sobie właściwe znaczenie i odcienie znaczeniowe kluczowego czasownika hebrajskiego *szapat* oraz rzeczownika *szopet* wskazującego na sprawcę czynności.

Termin „sądzić"

Słowo „sądzić" (hebr. *szapat*) ma wiele znaczeń. W Księdze Sędziów znaczy przede wszystkim „dowodzić w bitwie". W związku z tym *szapat* znaczy „uratować", „ocalić" czy „wybawić" Izrael z ucisku nieprzyjaciół z pomocą JHWH, władcy Izraela (Sdz 9,23; por. Iz 33,22). Zadaniem sędziów (hebr. *szopetim*) było ratowanie Izraela w imieniu JHWH, który udzielał im ducha Bożego (*ruach*). To znaczenie hebrajskiego rdzenia *szpt* znajduje potwierdzenie w fakcie, że wybawcy mieli sprawować sądy (hebr. *szapat*) nad Izraelem, prowadząc go na wojnę. Na przykład Otniel poddał Izraela sądowi, staczając bitwę z Kuszan-Riszeataimem (Sdz 3,10). Autorytet i władza, jakie miał w Izraelu, zostały mu dane, kiedy duch JHWH (*ruach* JHWH) spoczął na nim (Sdz 3,10). Posłużenie się hebrajskim rdzeniem *szpt* świadczy, że tzw. sędziowie byli wysłannikami JHWH, pełnomocnego władcy Izraela.

Temat Księgi Sędziów

Temat Księgi Sędziów został streszczony w jej wstępie (Sdz 1,1-2,23). Te dwa rozdziały, otwierające wywód autora, ukazują, w jaki sposób Izraelici zdołali odziedziczyć obiecany im kraj pod duchowym i militarnym przywództwem Jozuego, który niezachwianie stał przy Panu i którego znajomość Boga zdołała zachować Izraelitów w wierności Bogu. Po jego śmierci Izrael – jak czytamy – odszedł od Boga: „Służył lud Panu po wszystkie dni życia Jozuego i po wszystkie dni starszych, którzy żyli po śmierci Jozuego i którzy oglądali wszystkie dzieła Pana, jakich dokonał dla Izraela" (Sdz 2,7). Kiedy Jozue umarł, a także starsi i całe pokolenie tych, którzy doświadczyli wielkiego dzieła wybawienia Izraela przez Boga (2,8-10a), „nastało inne pokolenie, które nie znało Pana ani też tego, co uczynił dla Izraela" (2,10). Brak grupy przywódczej, która znała zbawcze dzieła JHWH, pogrążył Izraelitów w kryzysie wiary. Potrzebowali przywódcy, ale „za dni owych nie było króla w Izraelu i [dlatego] każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach" (17,6; 18,1; 19,1; 21,25). Ilekroć Izraelici czynili to, co było dobre w ich oczach, tracili z oczu drogę wyznaczoną przez opatrzność Bożą i w konsekwencji „czynili to, co złe w oczach Pana" (12,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1).

Według proroka Ozeasza, który prorokował w tym czasie o narodowej niestabilności Izraela, słabość została spowodowana nieznajomością Boga. Ozeasz (5,4) mówi o upadku wiary Izraela w JHWH:

Czyny ich bowiem im nie dozwalają
powrócić do Boga swojego;
bo duch nierządu mieszka w ich wnętrzu,
a nie znają Pana.

Zamiast ufać JHWH, Izraelici tak bardzo zaufali swoim królom, że JHWH przez proroka Ozeasza pytał:

Gdzież jest twój król, aby cię ratował
we wszystkich twych miastach, gdzie sędziowie twoi?
O nich to mówiłeś: „Dajcie mi króla i książąt!"
(Oz 13,10)

Dopóki bowiem Izraelici mniemali, że mogą ostać się wśród narodów dzięki własnym wysiłkom, umiejętnościom i organizacjom, dopóty musiały trwać ich kłopoty polityczne.

Podstawowym tematem Księgi Sędziów jest wiara w Boga, która musi opierać się na znajomości Boga i Jego zbawczego dzieła. Autor pokazuje, że lud Izraela jedynie wtedy był w stanie poznać Boga oraz trwać przy Nim i Jego przykazaniach, kiedy miał przywódców znających Boga. Orędzie, jakie głosił autor Księgi Sędziów, jest ważne dla wszystkich pokoleń. Ostrzega przywódców, że jeśli mają być natchnieniem dla ludzi, których mają doprowadzić do wiary w JHWH, muszą mieć głęboką znajomość Boga i Bożego planu zbawienia ludzkości. Bez takiego przywództwa ludzie podążają za swoimi naturalnymi instynktami, które doprowadzą do buntu przeciw Bogu. W Izraelu nauczano, zachęcano i napominano zarówno słowem, jak i przykładem. To wyjaśnia, dlaczego Izraelici przywiązywali wielką wagę do wyznaczenia przywódcy. Przywódca był odpowiedzialny przed Bogiem i ludźmi za sprawy militarne, religijne i polityczne. Izraelici często jednak zapominali o tym i popierali złych przywódców. Bóg karał ich za to militarnymi klęskami, aby ich odnowić. Bóg posługiwał się wojną, ponieważ w tym czasie uwagę Izraelitów pochłaniała wojna, a więc byli na nią wyczuleni. W obliczu zagrożeń militarnych orędzie stawało się im bliższe. Dlatego autor Księgi Sędziów odwoływał się do przykładów wojennych, aby pokazać Izraelitom późniejszych pokoleń, których uwaga skierowana była na zagrożenia militarne ze strony supermocarstw, że ciągle muszą ufać Bogu. Gdyby odwrócili się od JHWH i podążyli za własnymi instynktami, Bóg musiałby ich ukarać.

Interpretując na swój sposób zasadę odpłaty Izraelici doszli do przekonania, że posłuszeństwo JHWH prowadzi do wielu dobrodziejstw, zwłaszcza do zwycięstwa w wojnie, a nieposłuszeństwo może sprowadzić zgubę militarną i naturalne klęski. Dlatego czytając Księgę Sędziów, czytelnik musi mieć na uwadze, że jej autor przedstawia działanie odpłaty Bożej tak, jak ją pojmowali Izraelici. Czytelnik powinien zdawać sobie sprawę, że orędzie Księgi Sędziów, zwłaszcza ów cykl odpłaty, nadal jest przyjmowane przez wielu i służy wyjaśnianiu ludzkich sytuacji – czy to dobrych, czy złych. W kościelnych grupach odnowy wiary daje się słyszeć świadectwa, że Bóg błogosławi lub karze według czynów człowieka.

Boska formuła odpłaty w Księdze Sędziów

Pierwszy historyk deuteronomistyczny (Dtr 1)

W Księdze Sędziów dostrzega się dwa stanowiska teologiczne, które ogólnie wiąże się z postawami Deuteronomisty pierwszego (Dtr 1) i Deuteronomisty drugiego (Dtr 2). Dtr 1 reprezentuje późną przedwygnaniową perspektywę teologiczną, która jest właściwa dla większości tekstów tzw. proroków wcześniejszych (Joz, Sdz, 1 i 2 Sm, 1 i 2 Krl). Miała ona na uwadze, zwłaszcza za panowania Jozjasza, króla Judy, który dokonał reform religijnych, wsparcie instytucji monarchii i zachęcanie do wiary w JHWH. Reformy Jozjasza miały na celu wykorzenienie odstępstw oraz asyryjskich praktyk religijnych, które popierał jego ojciec, król Manasses. Za wzór dla następnych przywódców i królów Izraela Dtr 1 uważa przywództwo Jozuego, następcy Mojżesza. Jozue został wybrany przez Boga i przedstawia się go jako tego, który całkowicie polegał na JHWH, był posłuszny ustawom Bożym przez całe życie i zachęcał do takiej postawy lud izraelski (Joz 24). Szybki podbój Kanaanu wiąże się z całkowitym posłuszeństwem Jozuego wobec JHWH i jego wierze w JHWH. Na tle niezbyt przykładnych rządów następnych przywódców, Saula, Jehu i innych, zwraca się uwagę na dobre rządy Jozuego i jego napominanie Izraelitów, aby słuchali wyłącznie JHWH i Jemu służyli (Joz 24,14-28 ; por. 1 Sm 12,24-25).

Chcąc osiągnąć swój cel, Dtr 1 przedstawia podbój Kanaanu pod dowództwem Jozuego jako szybki i definitywny. Izraelici mieli zabić wszystkich Kananejczyków (Joz 10-11), którzy oddawali cześć fałszywym bogom, natomiast ani jeden Izraelita wierzący w Pana, według relacji księgi, nie poległ w żadnej z bitew z Kananejczykami. Płynie z tego nauka, że Kananejczycy, którzy zawierzyli Baalowi i Asztarte, fałszywym bóstwom, a nie JHWH, zostali całkowicie pobici. Nie ulega wątpliwości, że sformułowania w stylu: „Tego samego dnia Jozue zdobył Makkedę i pobił ją ostrzem miecza, króla zaś jej i *wszystkich żywych* w mieście obłożył klątwą, tak że *nikt nie ocalał*" (Joz 10,28; por. 10,39); albo: „Nie pozostawił [Jozue] nikogo przy życiu i obłożył klątwą wszystko, co żyło, jak rozkazał Pan, Bóg Izraela" (Joz 10,40) czy: „Następnie Jozue z *całym* Izraelem udał się z [nazwa miasta lub miejsca rzezi Kananejczyków]" (Joz 10,29.31.34.36.38.43), są bardzo przesadzone, ponieważ według Joz 13 i Sdz 2,20-3,1-6 wiele plemion kananejskich, o których w Joz 1-11 mówi się, że zostały całkowicie wytępione, nadal zajmuje ziemię.

Księgę Sędziów umieszcza się po Księdze Jozuego, aby wyraziście ukazać, że okres po Jozuem charakteryzował się nieudolnym przywództwem, co z kolei było przyczyną niepohamowanego bezprawia, zwyrodnienia społeczeństwa i szerzenia się odstępstwa. To polityczne i religijne załamanie ostro kontrastuje z idealnym i uporządkowanym życiem, jakim cieszyli się Izraelici za czasów Jozuego – życiem, jakim znowu mogliby się cieszyć, gdyby mieli dobrych sędziów czy bogobojnych monarchów pokroju Jozuego. Fakt jednak, że „nie było króla w Izraelu", wyjaśnia, dlaczego „każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach" (Sdz 17,6; 18,1; 19,1; 21,25). Ze stwierdzenia tego wynikają bardzo ważne konsekwencje. Okazuje się, że funkcja królewska w Izraelu była czymś więcej niż funkcją zwykłego władcy czy wojskowego przywódcy. Król był namaszczony przez JHWH, co miało zapewniać zachowywanie przykazań Bożych przez cały Izrael. Księga Sędziów miała wpłynąć na przywódców i królów Izraela, panujących od VIII do VI w. przed Chr., aby zaufali całkowicie Bogu i zaprzestali polegania na obcych sojuszach i na obcych bogach (Sdz 2,20-21).

Drugi historyk deuteronomistyczny (Dtr 2)

Dtr 2 dokonuje rewizji wcześniejszej teologii deuteronomistycznej. Rewizję tę wymusiły zmiany wywołane przez okoliczności polityczne, które zdezaktualizowały formułę odpłaty w ujęciu Dtr 1. Dtr 2 odpowiada na dręczące pytania, jakie Izraelici zadawali sobie po upadku królestwa Judy i zburzeniu świątyni JHWH. Klęska ta była ogromnym narodowym nieszczęściem, które, jak się wydawało, unieważniało przymierze JHWH z Dawidem (2 Sm 7,8-16). Wieczne postanowienie głosiło, że dynastia Dawida będzie na tronie po wsze czasy, bez względu na grzechy, jakie mogliby popełnić jego potomkowie (2 Sm 7,11-16). JHWH także obiecał, że imię Boże zamieszka w Jerozolimie na zawsze (1 Krl 11,36). Świątynia była dla ludu Judy wyrazem niezwyciężoności Izraela, ponieważ Izraelici wierzyli, że znaczyła ona tyle co Emmanuel, „Bóg z nami" (por. Ps 89,20-38; Ps 132,13-15 ; Iz 7,14). Kiedy Babilończycy podbili Judę, zdobyli Jerozolimę, zburzyli świątynię JHWH, zrabowali jej święte naczynia i uprowadzili na wygnanie elitę, Izraelici byli zdruzgotani i zaczęli wątpić, czy JHWH może zapewnić im ochronę. Dlatego wołali do JHWH:

Przebudź się, przebudź! Przyoblecz się w moc, o ramię Pańskie!
Przebudź się, jak za dni minionych,
w czasie zamierzchłych pokoleń (Iz 51,9).

Zadaniem Dtr 2 było utrzymanie formuły sprawiedliwości Bożej opartej na zasadzie odpłaty, dowodząc Izraelitom na wygnaniu, że nieposłuszeństwo narodu i nieustanny bunt nie pozostawiły JHWH żadnego innego wyboru, jak tylko surowe ich ukaranie (Ez 5,7-17). Izraelici z pogardą odrzucili wszystkie przestrogi, jakie kierował do nich JHWH przez proroków (por. Jr 2,9-13; 6,26-29). Wygnanie było lekcją, jakiej Bóg udzielił Izraelitom, by mogli naprawdę Go poznać (Ez 34,27.30).

Deuteronomistyczna formuła odpłaty

Deuteronomiści sformułowali swoje teologiczne orędzie, posługując się czteropunktowym cyklem, który ukazuje, jak zapatrywali się oni na zmienne koleje stosunków Izraela z Bogiem w okresie sędziów. Pomijając nieznaczne różnice w niektórych relacjach, sprawiedliwość Bożą opartą na zasadzie odpłaty przedstawiają w następujący sposób: a) „Izraelici popełniali to, co złe w oczach Pana" (Sdz 3,7; por. 3,12; 4,1); b) „I znów zapłonął gniew Pana przeciw Izraelowi. Wydał więc ich w ręce [nieprzyjaciół, którzy ich uciskali]" (Sdz 3,8; por. 3,12.14 ; 4,2); c) „Wołali (*jiz'aku*) więc Izraelici do Pana" (Sdz 3,9.15; 4.3) i d) „Pan sprawił, że powstał wśród Izraelitów wybawiciel (*moszia'*), który ich wyswobodził" (*joszi'em*) (Sdz 3,9; por. 3,15). Izraelici mieli chodzić drogami JHWH i słuchać Jego przykazań, dopóki żył ich wybawiciel. W ten sposób Deuteronomista ściśle łączy odstępstwo Izraela ze śmiercią przywódcy. Właśnie po śmierci przywódcy Izraelici popełniali większe zło niż to, jakiego kiedykolwiek dopuszczali się ich przodkowie. Brak dobrego przywódcy, który byłby przykładem posłuszeństwa JHWH, prowadził do wszelkiego rodzaju odstępstw.

Chociaż mogłoby się wydawać, że Księga Sędziów sugeruje, jakoby Izraelici popadali w swe grzechy, gdy tylko zostali wyzwoleni z ucisku nieprzyjaciół, krytyczne wczytanie się w tekst zaprzecza temu wrażeniu. Uwzględniając czas sprawowania rządów nad krajem przez niektórych sędziów, należy zauważyć, że zwykle upływało sporo czasu, zanim Izraelici znów odwracali się od JHWH i ponownie rozpoczynał się przedstawiony wyżej cykl sprawiedliwości Bożej opartej na zasadzie odpłaty. Na przykład, po wyzwoleniu przez Deborę i Gedeona Izraelici za każdym razem byli wierni JHWH przez lat czterdzieści. Za sędziego Ehuda Izraelici mieli być lojalni wobec JHWH przez lat osiemdziesiąt, to jest przez dwa pokolenia, biorąc pod uwagę długość życia w tamtych czasach. Były okresy, w których Izraelici nie popełniali – jak świadczą o tym relacje – żadnego zła w obliczu JHWH, np. za rządów Jeftego (Sdz 12,7), Ibsana (12,8-10), Elona (12,11-12) i Abdona (12, 13-15).

Deuteronomiści tak opracowywali zebrane historyczne i ludowe opowiadania o dawnych militarnych zwycięstwach Izraelitów nad strasznymi wrogami, aby ukazać, co ówcześni Izraelici mogli osiągnąć na polu militarnym z pomocą JHWH. Podkreślali, że pod tak silnym przywództwem jak przywództwo Jozuego, który był posłuszny JHWH, osaczeni militarnie Izraelici mogli uwolnić się od niebezpieczeństw grożących im ze strony nieprzyjaciół, gdy złożyli swoją ufność w JHWH. Innymi słowy, Deuteronomiści prowadzili kampanię na rzecz prawego przywództwa na wzór przywództwa Jozuego i późniejszych charyzmatycznych przywódców. W Sdz 2,7-10 wyraźnie się stwierdza, że „służył lud Panu po wszystkie dni życia Jozuego i po wszystkie dni starszych, którzy żyli po śmierci Jozuego i którzy oglądali wszystkie dzieła Pana, jakich dokonał dla Izraela. (...) A gdy całe to pokolenie połączyło się ze swoimi przodkami, nastało inne pokolenie, które nie znało Pana ani też tego, co uczynił dla Izraela." Wtedy to właśnie Izraelici zapomnieli o JHWH i zaczęli czcić innych bogów (Sdz 2,11-12). Autor wyraźnie obciąża winą za bałwochwalstwo Izraela ślepe przywództwo Izraela. Gdyby tylko Izrael miał przywódców w pełni świadomych swej roli, wszystko układałoby się dobrze. Jednak „nie było króla w Izraelu i każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach" (Sdz 17,6; por. 18,1 i *passim*).

Okres sędziów stanowił dobrą ilustrację sprawiedliwości JHWH opartej na zasadzie odpłaty, tak jak ją ukazali Deuteronomiści. Historię Izraelitów z czasów walk o opanowanie Kanaanu przedstawili w taki sposób, aby pokazać późniejszym pokoleniom, że JHWH zawsze był konsekwentny w stosowaniu kary. W przeszłości, ilekroć Izraelici byli posłuszni przykazaniom Bożym, Bóg im błogosławił sprawiając, że zdołali podbić i utrzymać ziemie Kanaanu, ilekroć jednak buntowali się przeciw JHWH i służyli innym bogom, Bóg surowo ich karał (Sdz 3,7-8; 10,6-7; 8,33). Intencją Księgi Sędziów było więc ostrzeżenie Izraelitów przed zgubnymi skutkami buntu i odstępstwa i zachęcenie ludu do powrotu do JHWH i życia (Am 5,4.6). Księga Sędziów jest wielkim kazaniem o wartości wiary w JHWH, a nie próbą rzeczowego przedstawienia niezmiennego obrazu Boga; każda zmiana historycznego kontekstu Izraela pociągała za sobą również zmianę jego pojmowania Boga.

Izrael a odsłaniający się obraz Boga

W okresie patriarchalnym przodkowie pokoleń Izraelitów uważali Boga za swe bóstwo opiekuńcze. Zwracali się do Boga jako do „Boga naszych przodków". Każdy patriarcha miał zapewne swoje własne główne bóstwo opiekuńcze i lokalne sanktuarium. Kiedy pokolenia Izraela w końcu się zjednoczyły i utworzyły jeden naród, Bóg przodków został utożsamiony z JHWH, bóstwem znanym z wielkich czynów zbawczych. Obraz Boga

znany Izraelitom uległ zatem zmianie. Teraz zaczęli postrzegać Boga jako swego króla (Sdz 8,22-23) i sędziego (Sdz 11,27). Ponieważ królowie byli naczelnymi dowódcami wojskowymi, teraz upatrywali w JHWH bóstwo, które może udzielić im militarnego wsparcia, bóstwo, o którym mieli przekonujące relacje, że troszczyło się o zwycięstwa Izraela i je zapewniało (Joz 24,6-13; Sdz 2,1-10; Pwt 6,20-22; 26,5-9; Iz 51,9-11). Oczekiwano, że JHWH będzie w dalszym ciągu bronił Izraelitów przed otaczającymi ich narodami i zaspokajał ich potrzeby, ale jedynie wtedy, gdy pozostaną wierni swemu Bogu. Izraelici wierzyli, że pośród wszystkich ludów ziemi jedynie oni są ludem, który Bóg wybrał i ukochał. Tak więc z upływem czasu ich obraz Boga się zmienił. Bóg mógł karać Izraelitów za ich niegodziwości (Am 3,2), a ich ofiary i próżna cześć nie były w stanie odwrócić gniewu Boga (Am 5,18-20).

Zmieniający się w Izraelu obraz Boga powinien pomóc czytelnikowi zrozumieć, że Bóg ST nie różni się od Boga NT. Powodem, dla którego Bóg wydaje się inny w Księdze Sędziów i w księgach ST, jest zmieniająca się w Izraelu perspektywa wciąż dostosowywana do objawiania się Boga przez wydarzenia historyczne.

Ogólny kontekst interpretacyjny

Teologiczny problem Księgi Sędziów

Księga Sędziów jest na ogół bardziej znana z racji wojennych opowiadań o takich charyzmatycznych przywódcach jak Debora (Sdz 4,1-5,31), Gedeon (6,1-8,32), Jefte (11,1-12,7) i Samson (13,1-16,31), niż ze względu na swoją głęboką teologię i naukę dotyczącą postępowania Izraela i sprawiedliwości Bożej opartej na zasadzie odpłaty. Ci przywódcy wojskowi zyskali sławę dlatego, że przypisuje się im wytępienie mieszkańców Kanaanu w bitwach wspieranych przez JHWH. Chcąc pogodzić przykazanie Boże: „Nie zabijaj" z okrutną eksterminacją Kananejczyków, wojny te nazwano „świętymi wojnami", ale niezależnie od tego do jakiego eufemizmu byśmy się uciekli w przypadku tych wojen, Księga Sędziów nie służy na ogół jako źródło kazań czy medytacji. Chrześcijanie odbierają jej orędzie jako bardzo trudne, a jej obraz Boga zgoła jako szokujący. Z teologicznego punktu widzenia nie jest jasne, dlaczego Bóg obiecał ziemię Kananejczyków przodkom Izraela i dopuścił do eksterminacji Kananejczyków, aby wypełnić tę obietnicę. Mówi się, że Kananejczykom zostało odebrane wszystko, gdyż ich religia była całkowicie zdegenerowana, o czym miały świadczyć prostytucja świątynna, ofiary składane z ludzi i bałwochwalstwo. Gdy więc Izraelici przyjęli religię Kananejczyków i zaczęli składać ofiary z ludzi, zostali również surowo karani. Z powodu ich nieustannych odstępstw Bóg w końcu odebrał im ziemię i skazał na wygnanie do obcych krajów. Bóg nie był stronniczy.

Inni czytelnicy odbierają Księgę Sędziów jako nudną z powodu wciąż powtarzających się odstępstw Izraelitów i bezlitosnych kar JHWH. Księga Sędziów miała wykazać, że sprawiedliwość Boża jest oparta na zasadzie odpłaty. Według Deuteronomisty Bóg zawsze skłonny był nagradzać Izraelitów za ich lojalność, lecz także karał ich surowo, gdy nie przestrzegali przykazań Bożych. Powtórzenia w Księdze Sędziów odpowiadają starożytnej metodzie dydaktycznej stosowanej na Bliskim Wschodzie i mającej ułatwić zapamiętanie podstawowych treści lekcji (por. Pwt 6,6-9). Deuteronomiści swym opowiadaniem o wciąż powtarzających się odstępstwach Izraela i karze Bożej wzywającej do poprawy chcieli uświadomić Izraelitom, dlaczego JHWH ich opuścił i zezwolił na wygnanie do obcych krajów. Chcąc właściwie ocenić przedstawioną w Biblii sprawiedliwość Bożą opartą na zasadzie odpłaty, czytelnik powinien zaznajomić się z całą Księgą Sędziów, zwłaszcza z jej głównymi tematami. Jako Afrykanin dostrzegam również pewne paralele między zawartą w Księdze Sędziów koncepcją sprawiedliwości Bożej opartej na zasadzie odpłaty a pojęciem sprawiedliwości Bożej obecnym w tradycyjnych religiach afrykańskich, zwłaszcza w sprawach dotyczących wojny. Tę moją uwagę najlepiej wyjaśni krótkie przedstawienie afrykańskich pośredników duchów (mediów) i rola, jaką odgrywali oni w wojnach plemiennych, a następnie wyzwoleńczych.

Księga Sędziów a afrykańscy pośrednicy duchów (media)

Deuteronomistyczny obraz Boga oraz formuła sprawiedliwości Bożej opartej na zasadzie odpłaty jest znana nie tylko Izraelitom. Znaleźć go można także w innych tradycjach religijnych, np. w tradycyjnych religiach afrykańskich. Centralnym elementem tradycyjnych religii afrykańskich jest wiara, że każdy zły czy dobry stan rzeczy jest skutkiem działania Boga. (Afrykanie nie wierzą w istnienie diabła czy szatana.) Ta wiara Afrykanów bardzo przypomina nauczanie ST, o czym mogą świadczyć np. surowe słowa, jakie Hiob kieruje do swej żony: „Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?" (Hi 2,10). Potwierdzeniem tego jest inna jeszcze wypowiedź zawarta w Księdze Hioba – gdy Hiob utracił wszystko, co posiadał, powiedział: „Nagi wyszedłem z łona matki i nagi tam wrócę. Dał Pan i zabrał Pan. Niech będzie imię Pańskie błogosławione" (1,21).

W Zimbabwe radzono się pośredników duchów, aby objawili wyrocznię Boga, kiedy kraj doświadczał takich nieszczęść jak wielka susza, epidemia czy zaraza (por. Am 4,4-7). Zwracano się do Boga, aby zawyrokował, czy plemię powinno iść na wojnę, czy nie (por. 1 Sm 28,3-25). W przypadku suszy plemię zwykle prosiło króla, aby zapytał Boga za pośrednictwem plemiennego ducha przodków, *mhondoro*, co należy uczynić, by ułagodzić Boga. Król zazwyczaj zarządzał dzień modlitwy i ofiary do Mwari, „Stwórcy/Boga". Obrzęd ten odbywał się w świętym miejscu, na jakimś wzniesieniu, np. na górze Nyanga czy w górach Chimanimani w krainie Mashona, czy na wzgórzach Matopo na ziemi ludu Matebele (por. 1 Sm 9,12-14).

W czasie obrzędów, którym towarzyszyły śpiewy, klaskanie w ręce i tańce, pośrednika duchów (*mhongo*) zwykle nawiedzał duch, tak że wpadał w trans. Pośrednik duchów wówczas oświadczał, dlaczego Mwari jest zagniewany na lud. Kiedy lud poznał swoje błędy, wyrażał skruchę i obiecywał, że zmieni swoje postępowanie i będzie żył według zrządzeń opatrzności Bożej (por. 2 Krl 22,11; 23,1-3). Ku radości ludu zazwyczaj wkrótce spadał deszcz, kończąc długą suszę. Pośrednicy duchów, podobnie jak biblijni sędziowie i prorocy, odgrywali istotną rolę w czasie wojen. Nieustannie przypominali ludowi o woli Boga ujawnianej przez duchy przodków.

Jest faktem historycznym, że w krainie Mashona, regionie leżącym na południe od Zimbabwe, żył prorok Chaminuka, który analogicznie do biblijnych poprzedników był kimś w rodzaju „proroka-sędziego", a więc kimś podobnym do Debory czy Samuela. W 1883 r. oswobodził lud Shona od intryg i podchodów wojennych ze strony ludu Ndebele. Ponadto przepowiedział, że Lobengula, król ludu Ndebele, utraci swój kraj na rzecz białych; proroctwo to się sprawdziło.

Przed przybyciem chrześcijaństwa i wpływami cywilizacji zachodniej społeczeństwo afrykańskie, podobnie jak społeczeństwo Izraelitów, miało charakter religijno-kulturalny. Światem afrykańskim kierowały duchy przodków, *vadzimu* (lp *mudzimu*), o których sądzono, że podlegają władzy najwyższego ducha, Mwari. Kontakt z tymi duchami utrzymywano przez pośredników duchów. Duchy zaś przodków pełniły funkcję pośredników między ludźmi a metafizycznym światem duchowym, który obejmował również Boga. Jest to ważne stwierdzenie, ponieważ wskazuje na pewne podobieństwa zachodzące między pośrednikami duchów i charyzmatycznymi sędziami biblijnymi, którzy ratowali Izrael, a w czasie pokojowym wzywali go do zachowywania przykazań JHWH.

W czasie wyzwalania Zimbabwe spod władzy kolonialnej (1972-1980) pośrednicy funkcjonujący w kulcie Mwari, mianowicie pośrednicy duchów Mbuya Nehanda, Sekuru Kagubi i prorok Chaminuka, inspirowali narodowe pospolite ruszenie do obalenia reżimu białych. Przywódcy partyzantki mogli liczyć na poparcie ogółu ludności nie tylko z powodu własnego znaczenia, lecz także, i to jeszcze w większym stopniu, z racji zapewnienia Boga o sukcesie i pomocy, jakie otrzymali przez pośredników duchów. Ta niewielka dygresja wydaje się ważna, gdyż pozwala rozpatrywać religię Izraelitów z okresu sędziów w pewnym związku ze współczesnymi wierzeniami religijnymi ludu afrykańskiego. Jasno widać, że obraz afrykańskich praktyk wojennych i tego rodzaju praktyk Izraela z okresu przed klasycznymi prorokami w podobnej perspektywie ujmował Boga i wojny. Afrykańskie wojny plemienne były bardzo brutalne i krwawe. Pokonanemu wrogowi nie okazywano żadnej litości. Używając terminów biblijnych, afrykańskie wojny plemienne były czymś jak *cherem*, „klątwą" stosowaną przez sędziów podczas tzw. świętych wojen. Wroga obłożonego klątwą unicestwiano: mężczyzn, kobiety, starców, dzieci.

Czy Bóg rzeczywiście nakazał, żeby z tak strasznym okrucieństwem obejść się z innym, stworzonym przez siebie, ludem? Jeśli patrzymy na Boga z perspektywy chrześcijańskiej, odpowiedź będzie oczywiście brzmiała „nie". W przypadku Księgi Sędziów i przykładu przytoczonego z terenu Afryki mamy bowiem do czynienia z takim obrazem Boga, jaki Afrykanie i Izraelici mieli podczas kampanii wojennych. W okresie klasycznym jednak zmienił się obraz Boga wśród Izraelitów. Zaczęli teraz uważać Boga za bóstwo, które patrzy na ludzi bezstronnie, nikogo nie wyróżniając. Również Afrykanie po przyjęciu chrześcijaństwa przestali uważać, że Bóg lubi jedno plemię bardziej niż inne. Powinno więc być jasne, że Bóg się nie zmienił. Zmienił się obraz Boga, jaki ludzie sobie o nim tworzyli na podstawie wydarzeń historycznych, w których Bóg objawiał swoją naturę.

Kanoniczna intertekstualność

Formuła sprawiedliwości Bożej opartej na zasadzie odpłaty jest obecna w ST i NT. Ilekroć Izraelici doznawali militarnych i innego rodzaju niepowodzeń, starali się wykryć grzech, jakiego dopuścili się przeciw JHWH oni sami albo ktoś spośród nich (Joz 7,10-15; por. Ps 7,4-6; J 9,2). I przeciwnie, kiedy mogli radować się błogosławieństwem obfitych zbiorów albo odnosili militarne zwycięstwo, widzieli w tym znak nagrody, jaką JHWH udziela im za prawość objawiającą się w posłuszeństwie przykazaniom Bożym (Pwt 9,4-6; por. Ps 1; 18,21-25; 26,1-12; 28,1-5). Obstawanie przy formule odpłaty prowadziło naturalnie do problemu samousprawiedliwienia, którym musieli zajmować się prorocy i, w końcu, Jezus.

Formuła odpłaty przedstawiała poważne problemy związane ze sprawiedliwością (*miszpat*) Boga. W praktyce nie zawsze działo się tak, że źli ponosili karę, nawet kiedy bezpośrednio rzucali wyzwanie Bogu (Ha 1-2; Hi 24;

Ps 13,1-5). Ci, którzy uważali się za sprawiedliwych, gdyż trzymali się przykazań i ustanowień Bożych, załamywali się widząc, że Bóg nie zawsze im błogosławił czy ich nagradzał (Hi 22,3; 30-31). Jedną z przyczyn włączenia Księgi Hioba do kanonu było zakwestionowanie nienaruszalności deuteronomistycznej formuły odpłaty (Hi 18,1-21; 21,1-26; 24,1-17; 27,1-6; 29,1-31.40 ; por. Ha 1,1-2,1). Księga starała się m.in. wykazać nieprzewidywalność działań JHWH. Kwestionowała i modyfikowała deuteronomistyczną formułę odpłaty, podając w wątpliwość jej teologiczną wymowę. Izraelici w końcu odkryli, że JHWH jest nieodgadniony, niezgłębiony i niezbadany (Hi 42,4-6). Dochowując wierności religii monoteistycznej, uświadomili sobie, że ten sam Bóg, który darzył ich dobrem, może także wyrządzić im to, co ludzie ze swej perspektywy uważają za zło (por. Wj 4,11b; Hi 21,7-33; Mt 5,45b; J 9,2-4). W ten sposób Izraelici w końcu doszli do przeświadczenia, że Boga i sposobu Jego działania nie można zamknąć w prostej formule, za pomocą której ludzie mogliby mierzyć swoje osiągnięcia duchowe, wyrokować o swojej sprawiedliwości i żądać od Boga zapłaty (por. Ps 26,1-12). W końcu zrozumieli, że Bóg kocha także inne narody i posłał Jonasza, aby prorokował mieszkańcom Niniwy, stolicy Asyryjczyków, ich największym wrogom (Jon 1,1-2). Uświadomili sobie także, iż Bóg mógł, żeby ich ukarać, posłać nawet Asyryjczyków jako swoje narzędzie (Iz 10,5-6), a Cyrusa, króla Persów, aby mogli powrócić z wygnania (Iz 44,28; 45,1). Czytelnik powinien starać się ogarnąć spojrzeniem cały obraz ukazujący rozwój izraelskiego pojęcia Boga i jego objawiania w wydarzeniach historycznych. Historyczne doświadczenia Izraelitów służyły doskonaleniu pojęcia Boga.

Potrzeba posiadania króla

Sprawowanie funkcji sędziego przez Samsona przeciwstawia się opowiadaniom o innych sędziach, takich jak Gedeon (Sdz 6,1-8,32), Ehud (Sdz 3,12-30) i Debora (Sdz 4,1-5,31), którzy słuchali poleceń JHWH i wyzwolili Izrael (Sdz 2,18). Izraelici dopuścili się odstępstw jedynie po ich śmierci. Poza tym schemat deuteronomistyczny (Sdz 2,1-23; 3,7; 4,1; 6,1; 8,33; 10,6; 13,1) jasno pokazuje, że sędziów wzbudzał JHWH, aby wypełnili próżnię w sferze władzy powstałą po śmierci Jozuego i starszych, którzy nastali po nim. Chcąc wypełnić tę próżnię, JHWH wzbudzał sędziów, aby przewodzili Izraelitom w wojnach z wrogami i wzywali Izraelitów do wierności wobec JHWH, który ich uwolnił od ciemięzców.

Nie ulega wątpliwości, że Księga Sędziów poświęca dużo uwagi roli, jaką odgrywa dobre przywództwo w stabilności narodowej i integralności moralnej. Stwierdzenie to może powołać się na fakt, że według Księgi Jeremiasza (np. 23,1-4.11) JHWH pała gniewem na przywódców Izraela za odstępstwo narodu. To właśnie wskutek ich złego przywództwa i głoszenia fałszywych proroctw i fałszywej pewności siebie kapłanów lud zszedł z dobrej drogi (Jr 6,14; 8,11; 23,25-32). Księga Jeremiasza zatem stawia sprawę jasno, a mianowicie, że bezbożne i nieoświecone przywództwo jest ciężarem dla ludu (Jr 25,33). Jak prawdziwie słowa te brzmią w odniesieniu do współczesnego przywództwa świeckiego i, niestety, w wielu przypadkach również kościelnego!

Wydaje się, że Deuteronomista zakończył opowiadanie o sędziach opisem zdegenerowanego przywództwa Samsona, aby wskazać na przeżycie się instytucji późniejszych sędziów. Synowie Samuela, Joel i Abiasz, którzy byli sędziami w Beer-Szebie, byli tak zepsuci, że Izraelici domagali się ustanowienia króla zamiast sędziów (1 Sm 8,1-2). Zepsucie i nadużywanie władzy nadanej przez Boga to główne grzechy, które zmusiły Izraelitów do żądania ustanowienia nad nimi króla, „jak to jest u innych narodów" (1 Sm 8,5-6).

DRUGIE CZYTANIE

Prolog

Księga Sędziów zaczyna się krótkim przedstawieniem wydarzeń do śmierci Jozuego (Sdz 1,1-2,5). O przywództwie i śmierci Jozuego, pierwszego wodza związku pokoleń izraelskich przypomina się, aby czas ten przeciwstawić nowemu okresowi sędziów i królów. Krótkie omówienie podboju Kanaanu pod dowództwem Jozuego znajduje się w Sdz 2,6-10. Relacja ta jest uderzająco podobna do relacji w Joz (24,28-31), chociaż relację w Księdze Sędziów dokładnie zrewidowano, aby mogła stanowić wprowadzenie do roli sędziów. W Sdz 2,11-23 wprowadza się obecną w całej księdze formułę sprawiedliwości Bożej opartej na zasadzie odpłaty.

Zharmonizowanie Księgi Sędziów i Księgi Jozuego

Relacja w Sdz 3 jest próbą zharmonizowania sprzecznych relacji znajdujących się w Joz 1-11 i w Księdze Sędziów o naturze i tempie podboju Kanaanu. W Joz 10,28-11,23 czytamy, że Izraelici całkowicie wytępili Kananejczyków; Jozue „nie pozostawił nikogo przy życiu i obłożył klątwą wszystko, co żyło, jak rozkazał Pan,

Bóg Izraela" (10,40). Istnienie w dalszym ciągu w Ziemi Obiecanej Kananejczyków, Peryzzytów, Sydończyków, Chetytów, Chiwwitów, Jebusytów i Amorytów nie było przypadkowe, mówi redaktor Księgi Sędziów. Bóg pozostawił te ludy, aby nauczyć przyszłe pokolenia Izraelitów sztuki wojennej. Innymi słowy, ludy te miały być dla późniejszego pokolenia Izraelitów „królikiem doświadczalnym", aby zabijając ich, nauczyło się prowadzić wojnę (Sdz 3,1-4). Na podstawie tego, co wyżej powiedziano, czytelnik mógłby sądzić, że pozostała jedynie garść tych ludów, które przez swą szczupłość nie mogły sprawiać Izraelitom wielu kłopotów. Rzeczywistość nie potwierdza tego różowego obrazu. Fakt, że Izraelici ciągle stawali przed pokusą przyjęcia religii i kultury Kananejczyków, musi prowadzić do wniosku, że podbój Kanaanu dokonywał się przez przenikanie Izraelitów na jego tereny. Redaktorzy deuteronomistyczni, pisząc dla ludzi, którym obca już była ta historyczna rzeczywistość, idealizowali podbój dokonany przez Izraelitów w dawnych czasach, aby wzbudzić wiarę w JHWH w czasie, gdy jej najbardziej potrzebowano. Nie powinno więc być już teraz wątpliwości, że Deuteronomiści byli jakby kaznodziejami. Przystosowywali opowiadania ludowe i upiększali je, aby wzbudzić w Izraelitach nadzieję i ducha. Trzeba o tym pamiętać, czytając poszczególne fragmenty Księgi Sędziów.

Księga Sędziów. Część pierwsza

3,7-11: Otniel

Otniel, syn Kenaza, pierwszy spośród sędziów, jest postacią okrytą zupełnym mrokiem. Pojawił się w historii, kiedy dzięki duchowi JHWH, który był nad nim, pokonał w bitwie Kuszan-Riszeataima. Według cyklu realizowania się sprawiedliwości Bożej opartej na zasadzie odpłaty, lud Izraela pogwałcił przykazania Boże (3,7). Chcąc ukarać Izraelitów, Bóg dopuścił, że pokonał ich i ujarzmił Kuszan (3,8). Zamiast przyczynę klęski upatrywać w złej strategii lub w liczebnej przewadze nieprzyjaciela, Izraelici przypisali swoje żałosne wyczyny w bitwie odpłacie JHWH. Tak więc ponownie poddali swe życie JHWH i uznali swój grzech, wołając do JHWH. JHWH, jak dobry ojciec, usłyszał ich wołanie i sprawił, że powstał (*waj-jaqem*) Otniel jako „sędzia", aby wyzwolić ich z rąk Kuszana. Przez czterdzieści lat pod przywództwem Otniela Izrael trzymał się JHWH i cieszył pokojem (3,11), kiedy jednak Otniel zmarł, Izrael nie miał żadnego przywódcy, który by go ostrzegał przed odstępstwem i uczył zachowywania przykazań i ustaw JHWH. W każdym razie Deuteronomista zamierza pokazać, że Izraelici dochowywali wierności JHWH przez czterdzieści lat głównie dzięki wzorowemu przywództwu Otniela.

3,12-30: Ehud

Sprawowanie funkcji sędziego przez Ehuda jest intrygujące. Lud Izraela znów czynił to, co było złe w oczach JHWH (3,12). Wtedy JHWH wydał ich Moabitom, którzy nałożyli na nich wielką daninę. Płacenie daniny obcemu królowi było dla Izraelitów uciążliwe i demoralizujące. Przeto Izraelici uświadomili sobie swój grzech i wołali do JHWH o pomoc. JHWH, współczując im, odpowiedział i, chcąc im ulżyć, wyznaczył Ehuda na *moszia'*, „zbawcę" czy „wybawiciela" (3,15). Uczynił to, gdy Ehud wiózł daninę Eglonowi, królowi Moabitów (3,15). Znakiem niezwykłej siły Ehuda była leworęczność, co w języku hebrajskim oznaczało szczególną sprawność, zręczność (por. 20,16). Księga nie wspomina o duchu Boga, który by spoczął na Ehudzie w jakimkolwiek momencie wyzwalania Izraela, ale uważa się go za sędziego mimo zamordowania z zimną krwią Eglona. Zuchwalstwo jego było prowokacją, która doprowadziła ostatecznie do militarnego zwycięstwa Izraelitów nad Moabitami (3,28-30). Autor Księgi Sędziów uznał Ehuda za *moszia'*, „wybawiciela" Izraela, gdyż był z nim JHWH. Teokratyczni Izraelici nie byli bowiem w stanie znaleźć innego wyjaśnienia uwolnienia z ucisku Moabitów. Dalszym dowodem powołania Ehuda przez Boga był też fakt, że rządził on Izraelem przez osiemdziesiąt lat.

4,1-24: Debora i Barak

Historia Debory ma służyć kilku celom. Wyraża stanowisko, że kobiety nie są gorsze od mężczyzn i mogą również zostać powołane, aby wyzwolić lud izraelski. Debora okazała się nawet bardziej utalentowana od mężczyzn. Była, w przeciwieństwie do mężczyzn-sędziów, o których mówi Księga Sędziów, zarówno prorokinią, jak i wyzwolicielką. Sądziła (*szapta*) sprawy i lud Izraela zwykł przychodzić do niej po rozstrzygnięcia – wyroki wydawała pod drzewem palmowym, które nosiło jej imię: Palma Debory (4,5).

W Afryce możemy znaleźć kilka analogii do historii Debory. W Mozambiku występowała również uzdolniona kobieta o imieniu Machiweni. Była wróżbitką i zdolnym rozjemcą, a sława jej szerzyła się w

środkowej i południowej Afryce. Naczelnicy plemion, wodzowie (*zeqenim*) i zwykli ludzie uznawali jej talenty i starali się do niej dostać, aby rozstrzygnęła ich sprawy i przepowiedziała im przyszłość. Przychodzili do niej, nie bacząc na jej płeć, nawet mężczyźni piastujący wysokie stanowiska, gdyż uznawali jej moc, którą przypisywali obecnemu w niej duchowi. Nic więc dziwnego, że mężczyzna tego pokroju co Barak nie chciał wyruszać na wojnę, jeśli nie pójdzie z nim Debora, kobieta.

Czytając krytycznie historię Debory i Baraka, odnosi się wrażenie, że autor rozmyślnie określił rolę Debory jako sędziego, stojącego na czele wojska izraelskiego, składającego się z samych mężczyzn. Chcąc umocnić jej status i charyzmat przywódcy, pisarz wskazuje na jej związki ze środowiskiem mężczyzn. Najpierw podaje, że była żoną Lappidota (4,4). Kiedy sędziowie-mężczyźni wyzwalali Izraelitów, nie ujawniano imion ich małżonek. Mówiono jedynie o ich męstwie i sile (3,15; 6,12). Inne uprzedzenie znajduje wyraz w tym, że Debora musiała, ponieważ była kobietą, wyznaczyć mężczyznę, Baraka, aby poprowadził wyprawę wojenną przeciwko Siserze. Ponieważ jednak Barak zdawał sobie sprawę, że Debora jest charyzmatycznym sędzią, nie chciał iść na wojnę, jeśli ona także z nim nie pójdzie (4,8-9). Ponieważ zwycięstwo to miało udowodnić zdolności przywódcze kobiet, zabicia Sisery nie przypisano zatem Barakowi, ale innej kobiecie, Jael, żonie Chebera Kenity (4,21). Odnosi się także wrażenie, że opowiadanie o Baraku było późniejszą interpolacją, aby stonować w społeczeństwie patriarchalnym błyskotliwe przywództwo wojenne kobiet. Zasadniczo jednak ten tekst biblijny w sposób subtelny i efektywny ukazuje wkład kobiet w umocnienie i ustabilizowanie Izraela jako państwa. Uważne czytanie innych tekstów mówiących o takich kobietach jak Sara, Miriam czy mądra kobieta z Tekoa pozwala rozpoznać środki wyrazu, jakimi posługiwali się narratorzy, aby przedstawić talenty i siłę kobiet, przejawiające się w różnych sytuacjach.

Przywództwo Debory pod wieloma względami przypominało przywództwo Samuela. Debora i Samuel byli prorokami i sędziami. Obydwoje obrali sobie stałe miejsca, dokąd przychodzili szukający rady przed podjęciem decyzji w różnych sprawach (Sdz 4,4; por 1 Sm 7,15-17). Obydwoje byli natchnieniem dla dowódców wojskowych, którym towarzyszyli w bitwach (Sdz 4,6; por. 1 Sm 7,8). Debora powołała Baraka na dowódcę wojsk mających wyzwolić Izraela (Sdz 4,6), Samuel zaś namaścił Saula na wodza kampanii wojennych przeciw Filistynom (1 Sm 10,1).

5,1-31: Pieśń Debory

Pieśń Debory stanowi ważny pomnik poezji hebrajskiej i, jak się zdaje, opisuje w sposób prawdziwy podbój Kanaanu przez Izraelitów. Jej archaiczny charakter pozwala uczonym zapoznać się z religią i ustrojem społeczności jahwistycznej z końca XII i początków XI w. przed Chr. Pieśń sławi ukazanie się JHWH tym, którym było dane uczestniczyć w zwycięskiej bitwie z rydwanami Sisery. Klęskę Kananejczyków przypisuje się JHWH, ponieważ

Gwiazdy z niebios walczyły,
ze swoich dróg walczyły przeciw Siserze.
(Sdz 5,20)

Swojej wierze w JHWH autor daje wyraz za pomocą metaforycznego obrazu gwiazd opuszczających swoje drogi, aby przyjść z pomocą Deborze i Barakowi, którzy walczyli z Siserą. Nie po raz pierwszy Deuteronomista ukazuje w taki sposób wiarę w JHWH. W Księdze Jozuego czytamy takie oto słowa, które Jozue skierował do Pana w dniu, kiedy Pan wydał Amorytów w ręce ludu Izraela:

„Stań, słońce, nad Gibeonem!
I ty, księżycu, nad doliną Ajjalonu!"
I zatrzymało się słońce,
i stanął księżyc,
aż pomścił się lud nad wrogami swymi.
(Joz 10,12-13)

Wydaje się oczywiste, że wojna z Kananejczykami nie została przez nich samych wywołana. Izrael toczył ją, aby uzyskać kontrolę nad równiną w dolinie Ezdrelon. Teraz, kiedy Izraelici kontrolowali szlaki karawan w górach Efraima i Galilei (5,6-7), kontrolowanie przez Kananejczyków tej doliny musiało być niekorzystne dla ekonomicznych interesów Izraela. Izraelici wierzyli, że to, co było niedobre dla nich, było także niedobre dla ich Boga. Zdobycie ze względów ekonomicznych doliny Jizreel uznano za problem religijny, którego rozwiązanie musi wspierać JHWH dla dobra Izraela lub po prostu dlatego, że jest On ich Bogiem. Bóg, jako opiekun narodu, był jak kochający ojciec, który zwykle nigdy nie bierze strony dziecka sąsiada, gdy dojdzie do bójki między ich

dziećmi, niezależnie od tego, kto ją rozpoczął. Porównanie to dobrze obrazuje sposób patrzenia Izraelitów na JHWH.

Na właściwsze pojmowanie prawdziwej natury Boga, Izrael musiał poczekać aż do czasów proroka, począwszy od Amosa. Do tego czasu Izraelici uważali, że JHWH sankcjonuje wszystko, co czynią, po prostu dlatego, że jest ich Bogiem. JHWH nigdy nie mógłby interesować się innymi narodami, które czciły innych bogów. A zatem w. 4 Pieśni Debory mówi, że JHWH jako Boski Wojownik Izraela wyrusza z okolic Edomu w pełnym rynsztunku bojowym. Ziemia drży i „chmury kropią wodą" – jest to eufemizm wyrażający niekontrolowane moczenie się ze strachu. Gdy kroczy Boski Wojownik drżą też góry, zwłaszcza góry Synaj (w. 5; BT: „góry dżdżem ociekały"). Wiersz 6 wyjaśnia, dlaczego Izrael wyruszył na wojnę przeciw Siserze. Otóż Kananejczycy utrudniali karawanom i podróżnikom przejście przez dolinę Jizreel (w. 7).

Wiersz 6 także ujawnia, że JHWH pozwolił Kananejczykom nękać Izraelitów, gdyż porzucili oni JHWH i poszli za innymi bogami – Baalami i Asztartami (por. Sdz 3,7; 8,33; 10,6). Debora została sędzią, ponieważ stanęła po stronie JHWH, aby wyzwolić Izraelitów z rąk Sisery i jego wojsk. Wówczas zaś sądzono, że przywódca dowodzący wojskiem przeciwko nieprzyjaciołom Izraela walczy po stronie JHWH, Boga Izraelitów. Z tego punktu widzenia okrutny mord, jakiego Jael dokonała na Siserze, jest godny pochwały, jako że przyczynił się do wyzwolenia Izraela z rąk nieprzyjaciela.

Poemat jest sprzeczny z wersją opowiedzianą prozą. W opowiadaniu Siserę powołał na wodza Jabin, król Chasoru (4,2), natomiast Pieśń Debory mówi, że Sisera dowodził koalicją oddziałów należących do wielu królów (5,19). Pieśń sprzeczna jest z opowiadaniem prozą także w kwestii listy pokoleń uczestniczących w bitwie. W opowiadaniu prozą na wezwanie Debory odpowiedziały jedynie pokolenia Neftalego i Zabulona (4,6), natomiast w Pieśni Debory wymienia się więcej pokoleń, a także wyszczególnia te, które nie uczestniczyły w bitwie (4,14-17). Chwali za uczestnictwo w walce sześć pokoleń zachodnich: Efraima, Beniamina, Makira (być może odnosi się to do zachodniego pokolenia Manassesa), Zabulona, Issachara i Neftalego (4,14-15). Z naganą za jawne konszachty z „Ludem Morza" spotkało się pokolenie Dana i Asera (5,17). Pokolenie Rubena i Gileada (być może chodzi o wschodnie pokolenie Manassesa) gani się za pozostanie w domu i niewzięcie udziału w „świętej wojnie". Nie ma żadnej wzmianki o pokoleniu Judy, Lewiego i Gada.

Włączenie Pieśni Debory miało wzbudzić wiarę w późniejszych pokoleniach Izraela. Pieśń ta ukazuje beznadziejną sytuację militarną, w jakiej znaleźli się Izraelici w konfrontacji z koalicją kananejskich miast-państw. Dzięki odniesionemu zwycięstwu Debora zasłużyła na tytuł „Matki Izraela". Posługując się efektownym kontrastem, pisarz kończy poemat sceną, w której Debora, Matka Izraela, cieszy się ze zwycięstwa, natomiast matka Sisery niepokoi się, ponieważ jej syn nie powraca z pola bitwy. Pisarz z sarkazmem przedstawia roztropną Kananejkę, która żywiąc matkę Sisery czczymi nadziejami, postępuje jak fałszywi prorocy. Mówi jej, że Sisera się spóźnia, ponieważ zajęty jest dzieleniem łupów zdobytych na pokonanych Izraelitach (4,29-30), a tymczasem on leży martwy u stóp Jael.

Nauka zawarta w Pieśni Debory

Bóg może, nie bacząc na płeć, powołać na sędziego każdego i posłużyć się nim jako wybawcą Izraela. Kiedy wybrana osoba, mężczyzna czy kobieta, posiada Boży dar wyrokowania, prorokowania i dowodzenia na wojnie, ludzie ją zaakceptują, nie patrząc na płeć i inne uprzedzenia społeczne. Pieśń ta także ujawnia, że redaktorów nie interesowało przedstawienie historycznych faktów dotyczących podboju Kanaanu. Interesował ich raczej sposób obudzenia wiary ludu Izraela w JHWH. To zaś wyjaśnia, dlaczego relacja w Pieśni Debory jest sprzeczna z relacją przedstawioną prozą. Dla pisarza były to różne sposoby spojrzenia na to samo wydarzenie, które podkreślały działania zbawcze, jakie Bóg podejmował dla Izraelitów, kiedy oni dochowywali Mu wierności.

6,1-8,32: Gedeon

Relacja o sprawowaniu funkcji sędziego przez Gedeona była poddana, jak się wydaje, kilku interpolacjom. Zawiera ona pewne elementy charakterystyczne dla opowiadania o powołaniu Mojżesza i niektórych klasycznych proroków. Opis ucisku, jakiego doznawali Izraelici ze strony Madianitów, oraz niebezpieczeństw, jakie im stale zagrażały z ich strony, jest bardziej wypracowany niż opisy poprzedzające relacje o innych wcześniejszych przywódcach (6,1-6). Poprzednio, kiedy Izraelici uciskani przez nieprzyjaciół wołali do JHWH, JHWH po prostu wzbudzał im wybawcę. W przypadku powołania Gedeona JHWH najpierw posyła proroka, aby wygłosił mowę oskarżycielską przeciw Izraelowi. JHWH skarży się (*rob*) na okazywaną Mu przez Izraelitów niewierność – Bogu, który wyprowadził ich z Egiptu, wypędził przed nimi „wszystkich" Kananejczyków i dał ich kraj Izraelitom (6,8-10). Oni zaś odwrócili się od swego Boga i służyli bogom

Kananejczyków (6,10). Druga zasadnicza różnica w stosunku do opisu powołań innych sędziów polega na tym, że język mowy oskarżycielskiej przypomina warunki przymierza sformułowane w Wj 20,1-4.

Jak wielkie było zagrożenie ze strony Madianitów, dowodzi fakt, że nawet tak mężny człowiek jak Gedeon musiał młócić pszenicę w ukryciu, na pustkowiu (BT: młócił na klepisku zboże, aby je ukryć przed Madianitami", 6,10). Właśnie podczas młócki przyszedł do niego Anioł JHWH (BT: „Anioł Pana"), aby go zapewnić: „JHWH (BT: „Pan") jest z tobą (...) dzielny wojowniku" (6,12). Gedeon odpowiedział pytaniem: „Jeżeli JHWH (BT: „Pan") jest z nami, skąd pochodzi to wszystko, co się nam przydarza?" (6,13). Postawienie pytania przez Gedeona świadczy, że wygłoszone przez proroka oskarżenie poprzedzające jego powołanie nie było pierwotnie częścią tego biblijnego tekstu. Gdyby nią było, Gedeon nie postawiłby tego pytania. Ponadto, inaczej niż w przypadku powoływania innych sędziów, Gedeon prosi o kilka znaków, przy czym pierwszy z nich błędnie pojmuje jako zapowiedź swojej bliskiej śmierci (6,22-23). Tej samej nocy JHWH poleca Gedeonowi zburzyć ołtarz Baala, który należał do jego ojca i służył jemu i mieszkańcom miasta, a także ściąć stojącą obok aszerę. Na tym samym miejscu ma zbudować ołtarz dla JHWH i złożyć Mu na nim ofiarę. Chociaż Gedeon boi się konsekwencji, jakie może pociągnąć zburzenia ołtarza Baala, nie sprzeciwia się poleceniom Anioła JHWH. Przeciwnie, bierze dziesięciu ludzi ze służby i w nocy, kiedy mieszkańcy śpią, burzy sanktuarium Baala. Rano mieszkańcy miasta są zaskoczeni widokiem zburzonego ołtarza Baala i ściętej aszery (6,28-32). Domagają się śmierci Gedeona. Jego ojciec odpowiada, że Baal, jeśli jest żyjącym bogiem, powinien sam stanąć w obronie swojego ołtarza.

Istnieje godne uwagi podobieństwo między tym epizodem a walką Eliasza z prorokami Baala na górze Karmel: Baal nie odpowiada na wyzwanie JHWH, co dowodzi, iż nie jest on żyjącym bogiem (1 Krl 18,26-29). W opowiadaniu o powołaniu Gedeona mamy jednak kilka złożonych problemów. Czy również Izraelici czcili Baala przy ołtarzu ojca Gedeona? Jeśli nie, dlaczego nie słyszymy o zburzeniu wszystkich innych ołtarzy Baala, które wznieśli Izraelici? Dlaczego do tego zadania nie został wyznaczony ojciec Gedeona? Ludzi o takim prestiżu często wyznacza się w ST do różnych wielkich zadań. Jeśli ojciec Gedeona był Izraelitą, jak doszedł do tak wysokiego stanowiska wśród czcicieli Baala, którzy byli Kananejczykami? Autor opowiadania przemilcza te pytania, ponieważ ich stawianie oznaczałoby zagubienie celu opowiadania.

Znaczenie hermeneutyczne

Wydaje się, że ojciec Gedeona był głównym kapłanem Baala sprawującym obrzędy przy ołtarzu używanym przez mieszkańców miasta. Cieszył się wielkim autorytetem, skoro jego rozstrzygnięcie, że Baal powinien sam walczyć o swój ołtarz, znalazło wśród mieszkańców zrozumienie. Nie ulega wątpliwości, że kult JHWH został zastąpiony kultem Baala, co wskazuje na krytyczne położenie Izraelitów wobec Madianitów. Najbardziej uderzające jest to, że Bóg powołał Gedeona głównie z racji jego męstwa, a nie zaś dlatego, że był człowiekiem prawym. Odnosi się wrażenie, że Gedeon powątpiewał w moc JHWH, o czym może świadczyć jego pytanie: „Jeżeli JHWH (BT: „Pan") jest z nami, skąd pochodzi to wszystko, co się nam przydarza"? (6,13). Wypowiedź ta może dowodzić, że JHWH mógłby posłużyć się nawet czcicielem Baala, aby wyzwolić Izraela, tak jak posłużył się Cyrusem, Persem, aby Izraelici mogli powrócić do Judy (Iz 45,1). Bóg powołuje różnych ludzi i wyznacza im różne zadania stosownie do ich naturalnych darów, jakie już mają. Bóg widział wielkie męstwo Gedeona i wyznaczył go na wyzwoliciela Izraelitów z ucisku. Opowiadanie to ujawnia także naturę JHWH. Niezależnie od tego, jak daleko Izraelici oddalili się od JHWH, Bóg był gotowy przyjąć ich z powrotem, dopóki pamiętali o Nim i wołali do Niego o wyzwolenie.

Pamięć Izraelitów o JHWH i Jego zbawczej mocy w bardzo trudnych sytuacjach jest dobrą ilustracją zjawiska ogólnoludzkiego. Poszukujemy obecności Boga w modlitwie właśnie wtedy, kiedy stajemy przed próbami życiowymi i cierpieniami. Księga Powtórzonego Prawa w kilku miejscach wyraźnie ostrzega Izraelitów, że kiedy zamieszkają w kraju przeznaczenia, zbudują sobie wygodne domy, będą cieszyli się dostatkiem pożywienia i będą syci, powinni czuwać, aby nie zapomnieć o JHWH, swym Bogu. Ostatecznie, opowiadanie bowiem o zwycięstwie, jakie Gedeon dysponujący jedynie trzystu wojownikami odniósł nad Madianitami, pokazuje, że bitwy z wrogami wygrywa się nie ludzkimi siłami i dzięki strategii, lecz odnosi się nad nimi zwycięstwo wtedy, gdy Bóg błogosławi naszym wysiłkom, choćby najskromniejszym. To właśnie orędzie dodawało sił Izraelitom, kiedy stawali wobec wielu otaczających ich wrogich narodów i kiedy groziło im niebezpieczeństwo wygnania do obcych krajów. Księga Sędziów zachęcając do całkowitego zdania się na JHWH, zarazem poucza, że ludzie powinni zwracać się do Boga o przewodnictwo w podejmowanych próbach czy strategiach przezwyciężania wszelkich przeciwności, nie bacząc, jak są one wielkie. Sama modlitwa bez podjęcia działania jest jak wiara w Boga bez towarzyszących jej uczynków.

Następny epizod w działalności Gedeona wiąże się z jego zemstą na ludzie Zajordania, który nie uznał go za męża wyznaczonego przez JHWH. Pojmawszy dwóch królów, Zebacha i Salmunnę, przyprowadził ich do Penuel i Sukkot, dwóch miast, które należały do nich. Po sterroryzowaniu mieszkańców owych miast stracił ich

na oczach owych królów. Dlaczego Gedeon tak postąpił? Czyn jego był zgodny z prawami *cherem*. Miał przerazić inne ludy, które mogłyby podnieść bunt przeciw Gedeonowi, wyznaczonemu przez JHWH. Ponadto relacja ta została włączona do tekstu, aby ukazać późniejszym pokoleniom różnicę między Gedeonem, który był posłuszny *cherem* Boga, a Saulem, który był nieposłuszny, gdyż oszczędził dwóch królów pojmanych w bitwie.

Militarne dokonania Gedeona zrobiły na Izraelitach tak duże wrażenie, że próbowali przekonać go do myśli o zapoczątkowaniu królewskiej dynastii (8,22). Gedeon okazuje i tym razem swoją zależność od JHWH i lojalność wobec Niego, gdyż odrzuca tę propozycję, z tej racji, że królem Izraela jest sam JHWH (8,23). Gedeon wolał być posłuszny Bogu, niż ulec pokusie sięgnięcia po władzę. (Jakież to przeciwieństwo do współczesnych przywódców w wielu krajach!) To właśnie dlatego Samuel uważał, że wyznaczenie Saula na króla Izraela było znakiem odrzucenia przez Izrael majestatu JHWH (1 Sm 8,7).

9,1-57: Abimelek

Chociaż Gedeon odrzucił prośbę o zapoczątkowanie dynastii królewskiej, przy redakcji tej księgi włączono do niej tekst, który łączy następnego sędziego, Abimeleka, z Gedeonem, ponieważ Abimelek był jego synem z poligamicznego małżeństwa. Abimelek został sędzią, ponieważ po śmierci Gedeona, który dożył sędziwego wieku, Izraelici ponownie zapomnieli o dobrodziejstwach otrzymanych od JHWH i powrócili do bałwochwalstwa, oddając pokłony Baalowi-Beritowi (8,33-34). Według opinii uczonych dane archeologiczne poświadczają, że Debora i Barak byli współczesnymi Abimeleka, a być może działali po nim. Jeśli tak było naprawdę, to dlaczego redaktor tekstu nie umieścił opowiadania o Abimeleku w kolejności? Redaktor nie zamierzał oszukiwać czytelników. Materiał Księgi Sędziów uporządkowano w taki sposób, że w połowie jej tekstu została zamieszczona relacja o nieudanej próbie zaprowadzenia królestwa. Nie jest także bez znaczenia fakt, że miejscem tego epizodu jest Sychem, a więc miejsce, w którym odnowiono przymierze JHWH z Izraelitami zawarte na górze Synaj (Joz 24,1). Tym razem Sychem jednak nie potrafi zjednoczyć Izraelitów jako ludu przymierza. Przeciwnie, jest świadkiem najbardziej ze wszystkich zaciętej wojny domowej. Innymi słowy, rządy Abimeleka, podobnie jak Salomona, podzieliły plemienny związek Izraelitów.

Powołanie Abimeleka na sędziego pod wieloma względami przypomina objęcie władzy królewskiej przez Salomona. Matka Abimeleka prowadziła rozmowy z możnymi mieszkańcami Sychem, aby ogłosili Abimeleka królem Izraela. Kiedy tak się stało, Abimelek wymordował siedemdziesięciu swoich braci. Ocalał tylko najmłodszy, Jotam, ponieważ się ukrył. W końcu Abimelek został ogłoszony królem pod dębem w Sychem (9,1-6). Według redaktora Jotam uniknął śmierci nieprzypadkowo. Bóg wyznaczył mu misję proroka. To właśnie Jotam opowiedział później bajkę tym samym możnym mieszkańcom Sychem, przestrzegając ich, że ogłoszenie Abimeleka królem może ściągnąć na nich sprawiedliwość JHWH opartą na zasadzie odpłaty (9,7-21). W czasie sprawowania przez Abimeleka funkcji sędziego stosunki między nim a możnymi z Sychem popsuły się (9,23-29). W bitwie, do której doszło w wyniku tej niezgody, Abimelek pokonał Gaala; przywódca buntu i jego towarzysze zostali zabici (9,26-41).

Następnie Abimelek podjął akcję odwetową przeciwko pozostałym buntownikom – zaczaił się na wieśniaków Sychem, którzy wyszli na pole, i pozabijał wszystkich. Zburzył też Sychem i obłożył je klątwą (9,42-45). W tym momencie autor odsłania morał opowiadania. Cokolwiek ludzie osiągają bez JHWH, kończy się nieszczęściem. Tak też przytrafiło się Abimelekowi; po owym wyczynie zginął niechlubną śmiercią. Dowodząc operacją wyławiania niedobitków buntu, zbliżył się zbytnio do bramy twierdzy Tebes, chcąc podłożyć pod nią ogień. Pewna kobieta zrzuciła z dachu twierdzy kamień od żaren i rozbiła mu czaszkę (9,50-54). Autor pokazuje, że chociaż Abimelek był królem, chociaż zabił wszystkich swych braci, oprócz jednego, i zwyciężał w wielkich bitwach, nic go nie ochroniło przed ciosami, gdyż nie miał ducha Bożego. Ponieważ nie powołał go Bóg, zginął z ręki kobiety, a więc poniósł rzeczywiście haniebną, jak na mocarza, śmierć. Po śmierci Abimeleka zmobilizowani do walki Izraelici rozeszli się (21,24) – każdy do siebie (9,55). Panowanie Abimeleka skończyło się bardzo szybko, co było znakiem, że sprawiedliwość JHWH dosięga nikczemnego władcę, i dowodem spełnienia się alegorycznego „proroctwa" Jotama.

10,1-5: Tola i Jair

Redaktor nie mówi, na czym właściwie polegała władza tych dwóch sędziów, ponieważ mogłoby to odciągnąć uwagę czytelnika od głównego celu opowiadania. Niewątpliwie chce pokazać, że po wspaniałych rządach Gedeona sytuacja społeczna ciągle się pogarszała, aby w ten sposób uzasadnić przewijającą się myśl: „Za dni owych nie było króla w Izraelu i każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach" (17,6; por. 19,1; 21,25). Potwierdzeniem tego przypuszczenia może być fakt, że Jair miał, jak się wydaje, duże wpływy, iż trzydzieści miast znajdujących się pod pieczą jego synów nosiło nazwę Osiedli Jaira (10,4). Co więcej Jair i

Tola sprawowali w Izraelu sądy łącznie przez czterdzieści pięć lat, a więc znacznie dłużej niż Abimelek, któremu księga ta poświęca bardzo dużo miejsca.

10,6-16: Prolog do drugiej części Księgi Sędziów

Upadek życia społecznego, religijnego i politycznego pogłębiał się coraz bardziej. Izraelitów przedstawia się jako ludzi służących bóstwom swoich dawnych ciemiężców. O ile dawniej służyli Baalowi i Asztarte, o tyle teraz oddawali cześć również bogom Syryjczyków, Sydończyków, Ammonitów, Moabitów i Filistynów. W odpowiedzi na buntowniczą postawę Izraela JHWH zagroził, że nie będzie już wysłuchiwał wołania Izraelitów, dopóki nie oczyszczą siebie z obrzydliwości obcych bóstw. Przedstawiwszy sytuację panującą w Izraelu, redaktor przechodzi do drugiego dydaktycznego wywodu, który miał wykazać, że życie bez JHWH prowadzi do społecznego, politycznego i religijnego chaosu.

Księga Sędziów. Część druga

11,1-12,7: Jefte

Opis sprawowania funkcji sędziego przez Jeftego ma dwojaki cel. Po pierwsze, jego dojście do władzy jest dobrą ilustracją zdania: „Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym" (Ps 118,22). Jefte urodził się w bogatej rodzinie, ale później młodsi bracia wyrzucili go z domu, tłumacząc swój postępek tym, że był on synem nierządnicy (11,2). Jefte, jako odszczepieniec, udał się do Tob, gdzie dzielił życie z gromadą włóczęgów oraz zasłynął z siły i dzielności w walce (11,3). Kiedy w Zajordaniu wzrosło zagrożenie ze strony Ammonitów, Izraelici zwrócili się do Jeftego, by został ich *qasin*, wodzem niższej rangi (11,6). Jefte jednak zażądał wyższego stanowiska i żądanie jego zostało spełnione na mocy umowy zawartej w Mispa (11,4-11).

Pierwszym posunięciem Jeftego było wysłanie posłów do Ammonitów, by środkami dyplomatycznymi odrzucić ich roszczenia terytorialne (11,12-28). Jefte wskazywał, że ziemię, którą posiedli Izraelici, dał im JHWH. Doradzał Ammonitom, aby poprzestali na ziemi, którą dał im Kemosz, ich bóg. Argumentacja Jeftego potwierdza naszą wcześniejszą uwagę, że ludy starożytnego Bliskiego Wschodu uważały bóstwa za patronów narodowych. To bogowie dawali narodom ziemie i strzegli je przed ekspansją innych narodów, wspieranych z kolei przez ich bogów. Z tego właśnie powodu Jefte odwoływał się do JHWH jako do sędziego, aby rozstrzygnął toczący się spór o ziemię (11,27). Ponieważ Jefte odwoływał się do Boga Izraelitów, duch JHWH był nad nim (11,29). Chociaż Jefte osiągnął oszałamiający sukces wojskowy i był wierny JHWH, autor pomniejsza ów sukces, kończąc opis triumfu Jeftego tragedią, jaka go spotkała.

Przed wyruszeniem na wojnę Jefte ślubował JHWH, że jeśli wróci do domu jako zwycięzca, złoży w ofierze to, co najpierw wyjdzie mu naprzeciw (11,30-31). Los chciał, że pierwsza radośnie wybiegła mu naprzeciw jego córka, jedyne dziecko, jakie miał. Tańcząc przy dźwiękach bębenka, chciała powitać ojca zwycięzcę (11,34). Osłupiały i zasmucony z powodu tego zdarzenia, Jefte opowiedział córce o ślubie, ona zaś poddała się tragicznemu wyrokowi śmierci. Po tej tragedii doszło z kolei do sporu między pokoleniem Jeftego a Efraimitami, którzy czuli się upokorzeni z racji, że nie zostali zaproszeni do udziału w walce z Ammonitami (12,1-3). Efraimici doznali ciężkich strat, kiedy próbowali rozwiązać sprawę militarnie (12,1-5). Ponieważ próbowali uciec, chwytano ich u brodów Jordanu i zabijano. Rozpoznawano ich po sposobie wymawiania słowa *szibbolet*, wymawiali je bowiem *sibbolet* (12,5-6). Jedno jest teraz jasne: przywódcy poprzedzający Jeftego kończyli swoje rządy w czasach pokoju, który trwał przez wiele lat, natomiast okres pełnienia przez Jeftego władzy sędziego kończy się tragedią rodzinną, a jego triumf wojenny pogrąża Izrael w krwawą wojnę domową.

12,8-15: Trzech mniejszych sędziów

W czasach tego politycznego i religijnego chaosu żaden przywódca nie był w stanie sprawować długo sądów w Izraelu. Jefte pełnił funkcję sędziego jedynie sześć lat (12,7). Po nim nastąpił Ibsan, który rządził siedem lat. Następny był Elon, sprawujący sądy w Izraelu przez dziesięć lat. Ostatnim z owych trzech mniejszych sędziów był Abdon, który sądził Izraela przez osiem lat. Dlaczego urzędowanie tych sędziów jest teraz tak krótkie? Debora i Gedeon sprawowali sądy w Izraelu po czterdzieści lat. Jak zwracaliśmy uwagę wcześniej, redaktor tej księgi miał przed oczyma pewien plan realizowania się sprawiedliwości Bożej opartej na zasadzie odpłaty, według którego układał przytaczane przez siebie opowiadania. Skracając okresy urzędowania ostatnich sędziów i nie podając żadnych szczegółów z ich działalności, redaktor, być może, chciał pomniejszyć rolę, jaką mogli oni odgrywać, a czytelnik mógł odnieść wrażenie, że sytuacja w Izraelu ciągle się pogarszała. W konsekwencji

Bóg poddał Izraelitów na czterdzieści lat władzy Filistynów. Innym zabiegiem literackim redaktora, który pragnie uzmysłowić czytelnikowi istniejący wówczas chaos polityczny, jest zaadaptowanie kilku legendarnych opowiadań ludowych, jakie powstały wokół postaci Samsona.

13,1-16,31: Samson

Opowiadanie o narodzinach Samsona zostało poprzedzone stwierdzeniem: „(...) znów zaczęli Izraelici czynić to, co złe w oczach Pana" (13,1). JHWH wydaje ich za to w ręce Filistynów na czterdzieści lat (Sdz 13,1). Normalnie moglibyśmy oczekiwać, że przeczytamy, iż Izraelici wołali do JHWH i JHWH wzbudził wyzwoliciela. W przypadku Samsona wydaje się, że nie ma związku między uciskiem Filistynów i samotnie przeprowadzanymi napadami Samsona, które zdają się czysto osobiste i intryganckie.

Okoliczności dotyczące narodzin i wychowania Samsona i Samuela są podobne. Matka Samsona była niepłodna (13,2-7; por. 1 Sm 1,11). Zarówno Samson, jak i Samuel zostali poświęceni na służbę Bogu. (13,5; por. 1 Sm 1,11). Obydwaj zostali sędziami Izraela (15,20; por. 1 Sm 7,15). Kilka elementów świadczy, że opowiadanie o Samsonie jest bardziej legendarne niż historyczne. W opowiadaniu wymienia się imię jego ojca, Manoach, lecz nie podaje się imienia matki, chociaż to właśnie jej ukazał się dwa razy Anioł JHWH (BT: „Anioł Pana"). Niektóre legendarne opowiadania o wielkich ludziach w czasach biblijnych budowano według zasady: „Wielkie rzeczy często mają skromne początki". Typowym tego przykładem są narodziny Izaaka, patriarchy Izraela (Rdz 18,9-15). Urodził się, kiedy jego matka była już starą kobietą. Mojżesz, wielki prawodawca Izraela narodził się w czasach, kiedy Egipcjanie zabijali żydowskie niemowlęta płci męskiej (Wj 2,1-10), aby zmniejszyć liczebnie populację Izraelitów. Gdy nie ma już żadnej nadziei, jedynie Bóg może przynieść ratunek w ostatniej chwili, bo „czy jest coś, co byłoby niemożliwe dla JHWH (BT: „Pana")?" (Rdz 18,14; por. Iz 7,11).

Matka Samsona otrzymała polecenie, aby od chwili poczęcia dziecka prowadziła wstrzemięźliwe życie (13,4). Miała powstrzymać się od wszelkich napojów alkoholowych i rytualnie zakazanych pokarmów. Autor opowiadania zdaje się dawać do zrozumienia, że jeśli dziecko ma wyrosnąć na dobrego obywatela, rodzice muszą prowadzić przykładne życie od chwili poczęcia dziecka. Dlaczego do wstrzemięźliwego życia mającego na względzie dobro dziecka nie został zobowiązany jego ojciec? Nauka biblijna zwykle bardziej podkreśla wpływ matki na dzieci niż ojca, zwłaszcza na małe dzieci.

Przywództwo bez kierownictwa Bożego

Mimo że Samson był dobrze wychowany, życie jego nie spełniało pokładanych w nim nadziei. Siły danej mu od Boga używał, aby samemu pobić Filistynów, a nie w wyzwoleńczych bitwach dowodząc Izraelitami. Powodem napadów na Filistynów nie był ucisk, jakiego z ich strony mogli doznawać Izraelici, lecz względy osobiste, związane jedynie z życiowymi sprawami Samsona.

Morał opowiadania o Samsonie

Powody opowiadania historii Samsona są wielorakie i w związku z tym istnieje też wiele możliwych jej interpretacji. Oto parę przykładów w czasie, gdy Izrael odwrócił się od JHWH i służył innym bogom. JHWH w swej sprawiedliwości opartej na zasadzie odpłaty nie miał wyboru: Izraelici musieli zostać poddani władzy Filistynów. Ten sam jednak Bóg, który karze, działa także jako odkupiciel. Izraelici uciskani przez Filistynów nie wołali do Pana, a mimo to Bóg przynosił im za sprawą Samsona od czasu do czasu ulgi. Samson był także dla Izraelitów przykładem, jak mogliby rozgromić Filistynów, gdyby żyli jak nazirejczycy. Na przykład Samson, który został wyłączony, aby podążał za JHWH, odznaczał się niezwykłą siłą, tak że w pojedynkę gromił Filistynów. Co by się stało, gdyby było więcej podobnych mu ludzi? O wysłuchiwaniu przez Boga modlitw może świadczyć fakt, że kiedy spragniony Samson modlił się do JHWH o wodę, Bóg sprawił, że rozwarła się szczelina ziemi i wytrysnęła z niej woda. Kiedy zaś wpadł w ręce Filistynów, został oślepiony i uczyniono z niego pośmiewisko, Samson modlił się do Boga, a Bóg przywrócił mu utraconą siłę i pozwolił zadać Filistynom ciosy cięższe niż te, które kiedykolwiek zadał im w ciągu całego swego życia. Samson stał się dla późniejszych pokoleń Izraelitów przykładem, jakie owoce może przynosić posłuszeństwo wobec JHWH.

Opowiadanie o Samsonie zawiera także pewne pouczenia, których dobrą ilustracją jest głupota Samsona. Opowiadanie to mianowicie pokazuje, jak wielki człowiek, wybrany od swych narodzin przez Boga, mógł zbłądzić, lekceważąc tradycje starszych, rady rodziców i zdrowy rozsądek. Kochał się bowiem w kobietach filistyńskich, córkach nieprzyjaciół, dla których miał – według „wezwania" Bożego – być groźbą (14,1-3; 16,1-

4). Samson całkowicie zignorował przykazanie JHWH, które zakazywało Izraelitom brania sobie za żony kobiety z innych narodów (por. 1 Krl 11,1-2). Samson kazał swym rodzicom wziąć mu za żonę jedną z filistyńskich kobiet po prostu dlatego, że mu się spodobała (14,3). Jakże często słyszymy dzieci, które arogancko odpowiadają swoim rodzicom i lekceważą ich dobre rady!

Opowiadanie o Samsonie analizowało i interpretowało wielu uczonych po prostu dlatego, że jest intrygujące. Niektórzy z nich uważają Samsona za osobę rzeczywistą, inni zaś sądzą, że chodzi o postać legendarną. Wydaje się, że źródłem opisywanych czynów Samsona są legendy etymologiczne. Na przykład zdumiewające rozgromienie Filistynów oślą szczęką wyjaśnia miejscową nazwę Ramat-Lechi („Wzgórze Szczęki"). Kiedy Samson był bardzo spragniony, błagał JHWH o wodę, a JHWH wysłuchał jego prośby i wypłynęła woda ze szczeliny ziemi. Także to wydarzenie tłumaczy nazwę studni En-Hakkore („Źródło Wzywającego"; Sdz 15,19). Opowiadanie o Samsonie odwołuje się również do kilku znanych motywów, np. motywu niepłodnej kobiety. Opowiadanie o Samsonie jest poza tym jednym z najwyrazistszych przykładów redakcji posługującej się interpolacjami w celu wyciągnięcia ze znanych opowieści ludowych nauk ważnych dla Izraela.

Nasilenie się politycznego i religijnego chaosu

Wyradzanie się politycznego przywództwa szło w parze z coraz większym upadkiem religijnym. Redaktorzy starają się ukazać religijny i społeczny upadek, jaki nastąpił po złym przywództwie ostatnich sędziów Izraela. Opowiadanie o Mikajehu miało zapewne pokazywać, jak decydujące znaczenie mieli przywódcy dla tego rodzaju teokratycznego ludu, jakim był Izrael. Bez silnego przywództwa, odznaczającego się wysokim poczuciem moralności, Izrael pogrążał się w coraz większy polityczny, religijny i społeczny chaos.

17,1-18,31: Przybytek Miki

Ta część Księgi Sędziów zawiera kilka niezależnych jednostek narracyjnych połączonych zręcznymi zabiegami redakcyjnymi. Wszystkie łączy wspólny temat: „nie było króla w Izraelu" (17,6; 18,1; 19,1). Problem braku władzy królewskiej w Izraelu ma przygotować czytelnika na wysuwane żądanie ustanowienia króla w czasie, kiedy Samuel sprawował urząd sędziego. W ziemi Izraela szerzyła się anarchia (17,6). Synowie okradali własnych rodziców (17,1-4). Publiczne sanktuaria poświęcone czci JHWH przestały istnieć, a w ich miejsce pojawiły się sanktuaria prywatne (17,4). Na przykład Mika (Mikajehu) miał u siebie sanktuarium, w którym trzymał efod i terafim, a syn jego pełnił funkcję kapłana (17,5-6). Później nieco wynajął wędrownego lewitę z Betlejem, aby służył mu jako kapłan w sanktuarium. Mika radował się myślą, że JHWH będzie mu teraz błogosławił, bo ma lewitę za kapłana, ale nadciągnęli Danici i zabrali wszystkie przedmioty z sanktuarium, a nadto namówili kapłana, aby poszedł z nimi. Mika nie mógł nic zrobić, nie był w stanie zapobiec rabunkowi ani też odzyskać swą własność, gdyż „nie było króla w Izraelu i każdy czynił to, co było słuszne w jego oczach".

19,1-30: Konkubina pewnego lewity i grzech Beniaminitów

Rozdział ten rozpoczyna się słowami: „(...) nie było wówczas króla w Izraelu" (por. 17,6; 18,1). Anarchia i całkowite lekceważenie tradycji i obyczajów dosięgły szczytu. Zdarzyło się, że pewien lewita udał się do Betlejem, aby sprowadzić z powrotem swoją drugą żonę, która go opuściła (BT: „zdradziła") i udała się do domu swego ojca (19,2). Kiedy z nią wracał, zastała ich noc w Gibea, miasteczku na ziemi Beniaminitów (19,14). Według tradycji starożytnego Bliskiego Wschodu podróżnych, zwłaszcza zaś obcych, należy gościnnie przyjąć, szczególnie w nocy (por. Rdz 18,1-8; 19,4-8). Mieszkańcy Gibea nie zwrócili uwagi na podróżnego, jego sługę i jego żonę, którzy zatrzymali się na placu miejskim. Dopiero pewien starzec, będący przybyszem w Gibea, wracając z pola, zauważył podróżnego koczującego na placu miejskim pod gołym niebem i zaprosił go, wraz z jego żoną, do swego domu i udzielił im gościny. W środku nocy – wydarzenie przypomina opowiadanie o mężczyznach Sodomy (Rdz 19,4-5) – grupa nikczemnych mężczyzn z Gibea zażądała od starca wydania im lewity, aby mogli z nim obcować (19,22). Starzec prosił ich, aby zamiast gościa wzięli sobie jego córkę, dziewicę (BT: „córka moja, dziewica, oraz jego żona" 19,23-24), a gdy nie przystali na jego prośbę, dali im (gospodarz i lewita) żonę lewity, nad którą znęcali się seksualnie przez całą noc. Rano znaleziono ją martwą przed drzwiami domu starca (19,26). Lewita wziął zwłoki swej żony, a kiedy przybył do swego domu, podzielił je na dwanaście części i rozesłał z klątwą do dwunastu pokoleń Izraela (19,29-30). Według zasady *pars pro toto*, każde pokolenie było odpowiedzialne za śmierć żony lewity. Pokolenia, które nie poczuwały się do winy, musiały, chcąc dowieść swej niewinności, pomścić zbrodnię (por. 1 Sm 11,5-11).

Gdy jedenaście pokoleń dowiedziało się, co się wydarzyło, wołano: „Nigdy się takowa rzecz nie stała w Izraelu od tego dnia, którego wyszli ojcowie nasi z Egiptu, aż do tego czasu. Wydajcie wyrok, a wspólnie postanówcie, co trzeba czynić" (19,30 – BW). Następnie pokolenia te połączyły się, aby wyruszyć na wojnę z pokoleniem Beniamina (20,12-19). Ze wszystkich Beniaminitów jedynie sześciuset zdołało uciec w góry (20,47). Mimo zwycięstwa jedenaście pokoleń Izraela opłakiwało nieomal całkowite wygubienie jednego z bratnich pokoleń (21,2-3). Chcąc przywrócić pokolenie Beniamina do życia, zaatakowali Jabesz w Gileadzie, wymierzając mu karę za to, że nie wzięło udziału w wojnie z pokoleniem Beniamina, i pozabijali wszystkich mężczyzn, oszczędziwszy jedynie czterysta dziewic. Dano je Beniaminitom ukrywającym się w górach. Pozostałym dwustu doradzono, aby zdobyli sobie żony, urządziwszy zasadzkę na dziewczęta z Szilo (21,16-23). Kiedy sześciuset Beniaminitów miało już żony, znowu było dwanaście pokoleń, ale główny problem pozostał. Ciągle nie było króla w Izraelu.

Zepsucie sędziów było tak wielkie, że nawet Samuel, odznaczający się niezwykłą prawością, nie był w stanie poprawić wizerunku urzędu sędziego. Ponadto jego własni synowie, których wyznaczył na sędziów w Beer-Szebie, okazali się do cna zepsuci. Tak więc Izraelici domagali się króla, aby było u nich tak jak u wszystkich innych narodów. Byli przekonani, że ich polityczne i militarne problemy miały swe źródło w zepsuciu sędziów.

Wnioski końcowe: nauka płynąca z Księgi Sędziów

Księga Sędziów składa się głównie z krótkich opowiadań, traktujących przede wszystkim o wojnach Izraela. Ilekroć Izraelici doznawali klęski, tylekroć interpretowali ją jako natychmiastową karę Bożą za swe nieposłuszeństwo. Opowiadania miały służyć wykształceniu w świadomości narodu izraelskiego i jego poszczególnych członków postawy posłuszeństwa i ufności wobec Boga. Posłuszeństwo Bogu i zachowywanie tradycji własnej kultury to zasadnicze przesłanie tych krótkich opowiadań, jak choćby opowiadania o Samsonie i jego tragicznych małżeństwach. Nauka płynąca z opowiadań o Samsonie sprowadza się do przesłania, że nieposłuszeństwo wobec Boga, szydzenie z tradycji plemiennych i ignorowanie dobrych rad rodzicielskich ostatecznie prowadzi do osobistej klęski w życiu, niezależnie od tego, kim się jest. Samson był nazirejczykiem, mężem napełnionym mocą Bożą, ale zginął jako oślepiony więzień Filistynów, nieprzyjaciół Izraela, których z polecenia JHWH miał zwalczać (13, 5). A stało się tak dlatego, że nie był posłuszny Bogu, naruszając religijną tradycję Izraelitów dotyczącą endogamicznego małżeństwa (Pwt 7,3), i to na przekór rodzicom, którzy usiłowali powstrzymać go od nierozważnych kroków (14,3).

Księga Sędziów także podkreśla, że ilekroć Izraelici czynili to, co było dobre w ich własnych oczach, a nie w oczach ich Boga, tylekroć popełniali ciężkie grzechy przeciwko JHWH i ludziom (Pwt 12,8; Sdz 17,6; 21,25; por. 1 Krl 15,5.11; 2 Krl 12,3; 14,3). Jedynie wtedy, kiedy Izraelici dokonywali wyborów zgodnych z opatrznością Bożą, JHWH zsyłał na nich błogosławieństwa. Istotne jest nie to, czy dany czyn wydaje się komuś dobry, lecz to, czy jest zgodny z opatrznością Bożą. A zatem jedynie życie zgodne z zasadami Bożymi może sprowadzić błogosławieństwo na lud Boży.

Tragiczne opowiadanie o Samsonie jest ostrzeżeniem skierowanym przede wszystkim do ludzi powołanych przez Boga do pełnienia urzędów kościelnych. Bóg dał ludziom moc nauczania, udzielania rad, zachęcania i służenia Bogu oraz ludziom. Jakże często jednak ich silny opór moralny słabnie wobec pokusy, często natury seksualnej. Samson, nazirejczyk, którego życie zostało poświęcone Bogu od dzieciństwa, naruszył swe śluby, ulegając pożądaniu, jakie czuł do kobiet. Kiedy czytamy o tragedii Samsona, przypominają się różne historie o politycznych i religijnych olbrzymach, którzy runęli z piedestału z powodu swych lubieżnych seksualnych obsesji, nie liczących się ani z narodowością pożądanej partnerki, ani z jej poczuciem moralności czy religią. Król Dawid rzucił cień na swe znakomite rządy z powodu Batszeby (2 Sm 11,2-12,14). Deuteronomiści nadto utrzymują, że Salomon naruszył wspaniałe królowanie wskutek pożądania, jakie odczuwał do kobiet, nawet cudzoziemek z krajów historycznie wrogich Izraelowi (1 Krl 11,1-40). Księga Sędziów głosi więc nadal swoje orędzie współczesnemu światu. Jeśli ludzie nie nauczą się żyć zgodnie z opatrznością, jaką Bóg otacza świat, jeśli w związku z tym nie będą troszczyli się o swe środowisko, zgodnie z nakazem, który w opowiadaniach o stworzeniu otrzymał od Boga pierwszy człowiek, będą doznawali surowej sprawiedliwości Bożej opartej na zasadzie odpłaty.

tłum. Henryk Bednarek

Księga Rut
Ofosu Adutwum

PIERWSZE CZYTANIE

Według Talmudu Księga Rut była pierwszą księgą w trzeciej części Biblii hebrajskiej, Pismach, ale nowsza tradycja żydowska łączy ją z czterema innymi księgami (Pieśń nad Pieśniami, Lamentacje Jeremiasza, Księga Koheleta i Księga Estery), które należy czytać w pewne uroczyste dni. Księgę Rut czyta się w Święto Tygodni, obchodzone na zakończenie zbiorów pszenicy. Księga Rut została prawdopodobnie związana z tym świętem dlatego, że jej kontekstem są właśnie żniwa, że ważną rolę odgrywa w niej płodność, a ostatecznym jej wyrazem są triumf i radość.

Grecki ST (LXX) umieszcza jednak Księgę Rut po Księdze Sędziów, tak że znajduje się wśród ksiąg drugiej części Biblii hebrajskiej, Proroków (wcześniejszych). To jej umiejscowienie, prawdopodobnie podyktowane odniesieniami owych obydwu ksiąg do tego samego okresu, przyjęła Biblia łacińska (Wulgata) i tradycja chrześcijańska. Miejsce, jakie Księga Rut zajmuje w Biblii hebrajskiej, wydaje się jednak oryginalne.

Tradycja żydowska przypisuje autorstwo Księgi Rut Samuelowi, ale ostatnie badania sugerują, że ułożenie tej księgi należy datować od wczesnego okresu monarchicznego do okresu powygnaniowego. Racje przytaczane na poparcie różnych dat sięgają od umiejscowienia Księgi Rut w Biblii hebrajskiej, poprzez spostrzeżenia lingwistyczne do sprzeciwu wobec tzw. nacjonalizmu i partykularyzmu, szerzących się za czasów Ezdrasza i Nehemiasza. Brak pewności co do daty powstania i autorstwa Księgi Rut nie ma jednak większego znaczenia dla oceny jej treści i przesłania.

Postaciami Księgi Rut są Elimelek z Betlejem, Noemi, jego żona, ich dwóch synów, Machlon i Kilion, ich moabickie żony, Orpa i Rut, oraz Booz, krewny Elimeleka. Imiona tych postaci są znamienne dla tej księgi, a ich sens okazuje się znaczący w jej kontekście. „Elimelek" („mój Bóg jest królem") wskazuje na czasy, kiedy Izrael nie miał jeszcze ziemskiego króla. „Noemi" ma związek z rozkoszą i przyjemnością; Noemi przeżyła w swoim życiu wielu gorzkich dni, ale w końcu spotkało ją wielkie szczęście. „Machlon" zdaje się oznaczać słabość, a „Kilion" – zniszczenie albo zagładę; Machlon i Kilion zmarli wcześnie, bez potomstwa. „Orpa" ma związek z hebrajskim słowem, które znaczy „głębia szyi", albo z semickim słowem, które znaczy „chmura". Miłość Orpy do teściowej i posłuszeństwo wobec niej – zalety potwierdzone w opowiadaniu – nie pozwalają jednak postrzegać jej w negatywnym świetle, jak wydaje się sugerować jej imię.

„Rut" prawdopodobnie pochodzi od słowa, które znaczy „towarzystwo", albo od słowa znaczącego „orzeźwienie" czy „pokrzepienie". Rut poświęciła swe życie dla teściowej. Znaczenie imienia „Booz" wywodzi się z hebrajskiego wyrażenia, które znaczy „w nim jest siła". W opowiadaniu przedstawia się Booza jako człowieka zamożnego, cieszącego się autorytetem i mającego władzę; jest człowiekiem moralnej i duchowej siły, utwierdzonym w mocy Boga. Żadna z postaci, o czym zapewnia opowiadanie, nie zasługuje na potępienie. Dobrze wykorzystują to, co może przynieść pożytek wspólnotowemu życiu.

Księga Rut, podobnie jak Księga Jonasza, odznacza się szerszym spojrzeniem niż Księga Ezdrasza czy Księga Nehemiasza. Budzi uniwersalnego ducha, zdolnego do przezwyciężenia barier wzniesionych przez alienację i uprzedzenia, oraz z wielką radością wita każde dobro – niezależnie, gdzie się ono zdarza. Obcości czy cudzoziemskości nie należy, w rozumieniu Księgi Rut, traktować jako czegoś szczególnie złego albo odrażającego. Wszyscy ludzie, niezależnie od miejsca, w którym żyją, są stworzeniem Boga i dlatego postawę dobrej woli należy okazywać wobec wszystkich.

Księga Rut jest znakomitym opowiadaniem, które opiera się wszelkiej próbie dostrzegania w nim realizacji jedynie jakiegoś partykularnego celu. Z jakiejkolwiek bowiem strony spojrzy się na nie, zawsze staje się wobec świadectwa niezwykłej wytrwałości i człowieczeństwa. W opowiadaniu tym nic nie zostało pominięte, co może przydać doskonałości ludzkiemu życiu i postępowaniu. Opowiadanie to jest przepojone nieśmiertelną siłą, która jest zdolna skutecznie przemawiać w każdej ludzkiej sytuacji. Dzięki swej suwerenności, pięknej i przekonującej narracji o Bogu, źródle wszelkiej przyczynowości, opowiadanie to ma charakter uniwersalny – jest przeznaczone dla wszystkich czasów i każdej sytuacji.

Zastosowania patrystyczne i liturgiczne Księgi Rut

Meliton, Orygenes, Atanazy i Hieronim znali Księgę Rut, a Hipolit Rzymski napisał komentarz do niej. Ojcowie Kościoła sięgali po nią głównie z powodu jej uniwersalnego ducha. Juliusz Afrykańczyk i Euzebiusz z Cezarei znaleźli w niej „historyczne" rozwiązanie problemu niezgodności między dwoma genealogiami Chrystusa, Mateuszową i Łukaszową.

Niektóre fragmenty Księgi Rut czyta się w dwudziestym tygodniu Okresu Zwykłego w Roku I. Rt 1,1.3-4.14-16.22 czyta się w piątek, by ożywić zapewnienie, że opieka Boża i ludzkie zaangażowanie nie zawodzą nawet w trudnych okolicznościach życia. W sobotę czyta się Rt 2,1-3.8-11 i 4,13-17, aby zwrócić uwagę na ludzką i Bożą wielkoduszność i życzliwość. Odpowiednie teksty z Księgi Rut dobiera się często również z okazji ślubu czy pogrzebu.

Jak czytać Księgę Rut

Zamiarem Księgi Rut jest zwrócenie uwagi na znaczenie wspólnoty i na wpływ, jaki wywiera ona na ludzkie życie i egzystencję. Chce ona pokazać, w sposób możliwie najbardziej czytelny i przekonujący, że siłą podtrzymującą relacje między ludźmi, które pozwalają im pozostać silnymi i zdrowymi we wszystkich zmiennych kolejach życia, jest to, co w języku niemieckim wyraża się słowem *Gemeinschaftstreue* („wierność wobec wspólnoty"). Autor chcąc, by czytelnik przyswoił sobie tę prawdę w sposób możliwie najłatwiejszy i najprzyjemniejszy, ubrał ją w formę opowiadania. Czytelnik zatem, sięgając po tę księgę, powinien pamiętać, że autor w formie historycznego opowiadania pragnie mu przekazać coś ważnego i niezwykle interesującego.

Zanim przejdziemy do szczegółowego komentarza (drugie czytanie), należałoby przeczytać najpierw całą Księgę Rut, aby uchwycić jej tok myślowy. Zadanie to nie jest trudne, ponieważ księga ta jest bardzo krótka. Poniższy zaś komentarz będzie mógł wtedy spełnić funkcję taką, jaką faktycznie powinien pełnić – być towarzyszem, który czytelnikowi, studiującemu tekst omawianej księgi fragment po fragmencie, pomoże lepiej go zrozumieć.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-5: Rodzina Elimeleka i Noemi

W pierwszym wierszu Księgi Rut wzmiankuje się o okresie, w którym żyła rodzina Elimeleka i w którym toczyły się jej losy. Chodzi o okres przedmonarchiczny, czas sprawowania rządów przez sędziów Izraela. Według Księgi Sędziów posiadali oni władzę tylko nieco większą niż przywódcy rodów i plemion. Życie toczyło się wówczas nie tyle torami wytyczonymi przez Prawo, ile torami wyznaczonymi przez praktyczny zmysł społeczny i wzajemne zaufanie.

Rodzina Elimeleka emigruje z rodzinnego miasta z powodu trudności ekonomicznych. Głód jest wielkim nieszczęściem, które zmusza ludzi do opuszczenia ojczyzny (Rdz 12,10; 26,1). Rodzina postanawia udać się do Moabu, który pod względem naturalnych zasobów znajduje się w lepszym położeniu niż Juda. Rodzina Elimeleka opuszcza zatem miasto rodzinne, mając nadzieję, że zostaną przyjęci w nowym kraju i znajdą w nim schronienie.

Wiersz 3 nagle powiadamia o śmierci Elimeleka, głowy i faktycznej podpory całej rodziny w jej miejscu schronienia. Noemi pozostaje z dwoma synami, Machlonem i Kilionem. Teraz oni są jej jedynym źródłem pociechy, bezpieczeństwa i nadziei na obcej ziemi. Obydwaj synowie biorą sobie za żony Moabitki, Orpę i Rut (w. 4). Józef, Mojżesz i niektórzy inni mężowie, o których wspomina Biblia, także wzięli sobie cudzoziemki za żony (Rdz 41,45; Wj 2,21; 2 Sm 3,3; 1 Krl 11,1-8). Naturalny, wrodzony ludziom, zmysł wspólnoty nie zna żadnych granic; jest transcendentną siłą, która w sposób naturalny spaja ludzkość w jedną wspólnotę.

Cała rodzina oczekuje, że małżeństwa Machlona i Kiliona ją wzmocnią i staną się dla niej źródłem radości, ale los nie pozwolił ziścić się tym nadziejom. Machlon i Kilion wkrótce umierają. Wiersz 5 ukazuje obraz całkowitego osamotnienia, którego nagle doświadczyła Noemi. Mówi się o niej jako o „kobiecie", która wskutek radyklanej zmiany znalazła się w niezmiernie trudnej sytuacji i jest całkowicie bezradna. W tych mrocznych dniach faktycznie nie ma niczego, na czym mogłaby się oprzeć, mimo dwóch synowych, które jej pozostały. Nie powiada się, że są bezużyteczne, ale to mąż i synowie są „strzałami rodzinnego kołczanu" (por. Ps 127,3-5), a owym trzem kobietom, wdowom, zostały one odebrane.

Wdowieństwo niewątpliwie jest bardzo gorzkim doświadczeniem. W niektórych częściach świata wdowi stan osamotnienia, opuszczenia i wielkiej straty pogarszają rujnujące duszę obrzędy, którym musi się poddać wdowa. Traktuje się ją tak, jak gdyby była siłą, która ma związek ze śmiercią i od której społeczność musi się uwolnić. Pismo Święte mocno zachęca, żeby stan wdowi uczynić lżejszym i znośnym (por. np. Pwt 24,17-21), a Chrystus daje nam wspaniały przykład takiego postępowania (Łk 7,11-15).

1,6-22: Noemi powraca do Betlejem

Noemi dowiaduje się, że w Judzie skończyła się klęska głodu. Bóg „nawiedził" swój lud i obdarzył go pomyślnością (por. Ps 85,1). Gdy Bóg „nawiedza" swój lud, może to oznaczać dla ludu nieszczęście lub pomyślność. Nieszczęście – gdy życzliwość Boga nie zostaje przyjęta z należytym szacunkiem i wdzięcznością (Wj 20,5; Am 3,2). W tym jednak przypadku, tak jak w Rdz 50,24; Wj 4,31; 1 Sm 2,21; Jr 29,10, Bóg „nawiedzając" swój lud, obdarza go łaskawie dobrocią i życzliwością. Można by powiedzieć, że Noemi decyduje się powrócić do ojczyzny pełna ufności i nadziei, chociaż chmura nieszczęść wciąż jeszcze nad nią wisi.

Dwie synowe Noemi postanawiają powrócić z nią. W świetle w. 8 można powiedzieć, że decyzja obydwu młodych wdów nie została podyktowana brakiem poczucia bezpieczeństwa w ich własnym kraju i domu (por. Rdz 38, 11; Kpł 22,13; Sdz 4,17-22). Decyzja młodych wdów o opuszczeniu domu i rozpoczęciu nowego życia ze swoją teściową została zapewne umotywowana ich dotychczasowym wspólnym życiem z teściową w Moabie. O życiu tym dowiadujemy się nieco z w. 8-13. Noemi ocenia życie, które młode wdowy poświęciły jej i zmarłym członkom jej rodziny, jako przejaw tego, co Hebrajczycy nazywają *chesed*. Słowo to oznacza ducha, który tak ceni swój przedmiot, że czyni dla niego więcej, niż normalnie się wymaga, i czyni to z miłością, zaangażowaniem, poświęceniem i bez względu na koszt.

Noemi prosi Boga, aby okazał jej synowym to, co jest Bożym odpowiednikiem ducha, jakiego one okazały jej i zmarłym. Fragment ten poświadcza, że *chesed* – zarówno ludzka, jak i Boża – jest uniwersalna. Praktykowanie jej przez Rut i Orpę w Moabie można uważać za wyraz przeświadczenia, że wszędzie jest nią przepojone życie ludzkie. To dzięki woli Boga, aby życie ludzkie rozwijało się we wspólnocie, i dzięki realizowaniu tej woli przez ludzi Bóg stwarza zdrowe życie wspólnotowe i warunki, które rodzą wzajemne zaufanie i wierność oraz promieniują spokojem.

Noemi pragnie tego, co najlepsze dla swych synowych. Błaga, żeby Bóg obdarzył je „spokojem" (BT: „spokojne miejsce") w domu ich przyszłych mężów. Przez „spokój" (*menuchah*) rozumie się tu trwałe życie w szczęściu, bezpieczeństwie i zadowoleniu w nowym małżeństwie. Wiersza 13 nie należy interpretować jako wyrazu skargi czy oskarżenia. Noemi nie sprzeciwia się swemu obecnemu losowi; jest raczej głęboko zainteresowana pomyślnością swych synowych. Przyznaje się, że nie jest w stanie zapewnić im utrzymania (chociaż czyni się to w sposób bardzo przesadny), ale nie uskarża się z tego powodu na Boga. Jej modlitwa w w. 8-9 nie potwierdza interpretacji jej wypowiedzi w w. 13 i 20-21 jako wyrazu oskarżenia Boga. Jej pojmowanie Boga wymaga, aby za wszystkimi wydarzeniami w swym życiu widzieć Boga, który je sprawia, bo tylko w ten sposób można przyznać Bogu całkowitą suwerenność i osiągnąć trwałe zadowolenie. Wiersze 11-13 i 20-21 dają, jeśli tak można powiedzieć, klasyczny wyraz człowieczeństwu Noemi i jej zawierzeniu Bogu oraz sposobom obchodzenia się Boga z ludzkością.

Orpa przyjmuje radę teściowej i wraca do domu (w. 14). Jej decyzja powrotu do domu nie oznacza, że niedostatecznie kocha swoją teściową. Noemi doskonale wie, że obydwie synowe ją kochają (w. 8). Orpa wraca do domu, ponieważ jest posłuszna teściowej i ją kocha, i odchodzi z błogosławieństwem Noemi. Orpie nie wytyka się żadnego uchybienia; jest poczciwą kobietą. Rut jednak przylgnęła do Noemi. Czuje się tak mocno związana z teściową, że pozostaje z nią. Jej wyjątkowe oddanie teściowej (w. 16-17) jest wymownym świadectwem siły wierności we wspólnocie. Doprowadza ona do dobrowolnej zmiany tożsamości i niewymuszonego zaakceptowania nowej orientacji. Rodzi także poczucie obowiązku, które stawia czoło lękowi przed tym, co nieznane, i pozwala ochoczo przyjąć konsekwencje tego, co ostateczne czy nieuchronne. Rut przypieczętowuje swą deklarację całkowitego oddania teściowej uroczystą przysięgą, złożoną w imieniu Boga Noemi. Nie była to jedyna przysięga, którą złożono w Izraelu i którą lekko potraktowano (1 Sm 20,13; 14,44; 2 Sm 3,9; 1 Krl 2,23). Noemi czuje się pokonana; przyjmuje decyzję Rut w uroczystym milczeniu (BT: „przestała mówić do niej o tym").

Noemi wraca do Betlejem z Rut. Kobiety w miasteczku są poruszone jej powrotem, ale Noemi uważa, że nie ma powodu do radości. Jest pełna goryczy, ponieważ powróciła z pustymi rękami, „pusta". Chce, aby ją nazywano „Mara" (dosł. „Gorzka"), gdyż imię to odpowiada warunkom, w jakich się znalazła. Zmiana imienia ze względu na zmianę warunków nie jest w Izraelu czymś niezwykłym (Rdz 41,45; 2 Krl 23,34; 24,17; Dn 1,7). Nieszczęście, jakie spotkało Noemi, przypisuje się Bogu, ale jej zdanie na ten temat opiera się na wierze, że to Bóg jest Tym, który sprawia pomyślność i stwarza niedolę (Iz 45,7). W ten sposób daje wyraz akceptacji opatrzności Bożej. Potwierdza to pozytywny ton, którym kończy się ten rozdział: „Przyszły zaś do Betlejem na początku żniw jęczmienia", i który nawiązuje do w. 6.

2,1-23: Oddanie Rut przynosi owoce

Wiersz otwierający rozdz. 2 jest pomyślany jako kanwa, na której zostaną rozwinięte wydarzenia tego i następnego rozdziału. W wierszu tym przedstawia się Booza, krewnego Elimeleka. Booz jest człowiekiem zdolnym, zamożnym i mającym dobrą pozycję (*'isz gibbor chajil*; por. Sdz 6,12; 1 Sm 9,1; 1 Krl 11,28; 2 Krl 15,20). Dla Noemi nie wszystko jeszcze jest stracone.

Rut nie zwleka, by dowieść autentycznego oddania swej teściowej. Prosi Noemi, by pozwoliła jej pójść na pole zbierać kłosy, aby w ten sposób zapewnić utrzymanie sobie i teściowej (w. 2). Korzysta ze zwyczaju, który nakazywał pozostawianie na polach pokłosia dla potrzebujących, także dla obcych (Kpł 19,9-10; 23,22; Pwt 24,19). Najpierw się mówi, że Rut trafiła na pole Booza przypadkowo, ale w w. 20 powiada się, że stało się tak za sprawą opatrzności Bożej. To Pan jest Tym, który wszystko widzi i wszystkim kieruje (por. Rdz 22,13-14; Mdr 16,17: „świat ujmuje się za sprawiedliwymi"). Booz przychodzi do żniwiarzy. Jego pozdrowienie żniwiarzy i ich odpowiedź (por. Ps 129,8) dowodzą, co uważają oni za podstawowy czynnik życia we wspólnocie: skuteczną i osobistą obecność Boga i uznanie Go we wszystkich aspektach życia.

Booz zauważa Rut na polu. Jego dowiadywanie się o nią (w. 5) pokazuje, że dla starożytnych informacja o wspólnocie, do której ktoś należy, jest istotna dla poznania i oceny danej osoby (Rdz 32,17; 1 Sm 30,13). Sługa pilnujący żniwiarzy przedstawia Rut jako osobę skromną, ciężko pracującą i mało dbającą o własną wygodę (w. 7). Booz jest bardzo zadowolony z tego opisu Rut. Pozwala jej zbierać kłosy na swoim polu aż do końca żniw, troszczy się o jej fizyczną wygodę i zapewnia ochronę przed dokuczaniem jej ze strony młodych sług, co mogło się zdarzyć, ponieważ była bezbronną wdową i cudzoziemką (w. 8-9). Booz zatem zostaje przedstawiony jako człowiek szczodry, wielkoduszny i ludzki. Z wielkiej wdzięczności Rut pada na twarz przed Boozem i oddaje mu pokłon aż do ziemi, przejęta jego życzliwością dla niej, mimo że była obca (w. 10). Booz mówi, że niezwykłe zobowiązanie Rut wobec teściowej, które kazało jej dobrowolnie opuścić swój kraj i grono swoich bliskich krewnych i przyjaciół, aby przyjąć nieznane warunki egzystencji wśród obcego ludu, są zupełnie wystarczające, by zyskać jego życzliwość (w. 11), ale najbardziej zdumiewające, jego zdaniem, jest w niej to, że z tak wielką i wyjątkową wiarą oddała się Bogu Izraela (w. 12; por. Łk 7,9; Mt 8,10). Booz bardzo wyraźnie dostrzega, że taki akt zobowiązania i oddania musi zostać wynagrodzony błogosławieństwem i opieką Boga.

3,1-8: Starania Noemi w sprawie Rut i współdziałanie Rut

Pomyślność Rut staje się główną troską Noemi. Nie chce w sposób egoistyczny wykorzystywać wyjątkowego oddania, jakie jej okazuje Rut. Musi zadbać o bezpieczną i niezależną przyszłość dla Rut. Wielkoduszność, z jaką krewny Booz odnosi się do Rut, podsuwa Noemi sposób postępowania i dodaje jej odwagi, by podjąć pewne działania w sprawie swej synowej. Rada i wskazówki, jakich Noemi udziela Rut (w. 2-4), są umotywowane postępowaniem Booza i jej mocną wiarą. Młócka trwa zwykle od późnego popołudnia do północy, a więc w porze, gdy wiatr jest odpowiedni do wiania zboża. Noc spędza się na klepisku, aby złodzieje nie rozkradli ziarna.

O gotowości współdziałania Rut z teściową mówi w. 5. Współdziałanie to jest podyktowane jej *chesed* dla teściowej, a nie własnym interesem. Gdy Booz w dobrym samopoczuciu położył się na klepisku na brzegu stosu jęczmienia, Rut cicho podeszła do niego, odkryła jego nogi i także się położyła (w. 7). W postępowaniu Rut można dopatrywać się seksualnych akcentów, ale charakter Rut, jaki ujawnia się w całej księdze, każe raczej przyjąć, że u podstaw jej postępowania leży właściwa motywacja. Nie kieruje się chęcią uwiedzenia Booza, lecz wolą realizacji społecznego i prawnie akceptowanego dobra (por. postępowanie Tamar i jego ocenę przez Judę w Rdz 38). Potwierdza to w. 9. Rut zachęca Booza do rozciągnięcia swego płaszcza nad nią, ponieważ jest jej najbliższym krewnym.

Noemi, za sprawą Rut i za jej pełnym przyzwoleniem, ponagla Booza, aby czym prędzej doprowadzić do wypełnienia obowiązku, jaki spoczywał na najbliższym krewnym zmarłego. Swym postępowaniem Rut dowodzi, że jest gotowa współdziałać z Noemi, aby nie ulegało żadnej wątpliwości, że wszystko dzieje się w sposób właściwy, że pośród żyjących została zabezpieczona cześć należna zmarłemu i że dwom wdowom nie zostaną odmówione należne im wsparcie i ochrona.

Booz jest pod wielkim wrażeniem silnego zmysłu wspólnoty, jakim odznacza się Rut, i jej wierności wobec wspólnoty. Zdaniem Booza te zalety właśnie spraszają błogosławieństwo Boga i decydują o uznaniu i szacunku najważniejszego sądu ludzkiego (*sza'ar 'ami*, „zgromadzenie [dosł. „brama"] mego ludu", w. 11; „brama" jest miejscem, gdzie najtęższe umysły radzą dla dobra wspólnoty). Opinia, że Rut jest dzielną kobietą (w. 11), poświadcza, że ochoczość Rut (w. 7-9) nie jest nieodpowiednia; jest możliwa do zaakceptowania w kontekście ówczesnej legalnej praktyki zwyczajowej.

Booz zapewnia Rut o swym pełnym współdziałaniu w upewnieniu się, że wszystko, co się dzieje, jest właściwe, i to zarówno mając na uwadze cześć zmarłego, jak i zabezpieczenie ochrony i opieki wdowom. Booz

zatem uświadamia Rut, że jest pewien krewny, którego prawo do wzięcia odpowiedzialności za nią i Noemi jest większe niż jego i że trzeba go powiadomić, by mógł z niego skorzystać. Ujawnia się tu delikatny zmysł wspólnoty, jakim odznacza się Booz, i jego wierność wobec niej.

Zachowanie się Booza i Rut na klepisku dowodzi, że w człowieku jest wiele dobra, co niechybnie prowadzi – w połączeniu z myślą o obecności Boga w relacjach ludzkich – do odkrycia człowieczeństwa. Ostatniego słowa w tym rozdziale udziela się Noemi, która wykorzystuje je, aby dać wyraz swemu zaufaniu do Booza, człowieka godnego wiary i rzetelnego. Dzięki niemu Noemi jest pewna zwycięstwa swej sprawy i sprawy jej lojalnej synowej.

4,1-17: Po znoju przychodzi odpoczynek

Booz dotrzymuje obietnicy danej Rut. Idzie do „bramy", miejsca narad, załatwiania interesów i rozwiązywania spornych kwestii (Rdz 23,17-18; Pwt 22,15; Am 5,10.12-15). Jest to miejsce, jak powiedzieliśmy, gdzie spotykają się najtęższe umysły, aby poszukiwać tego, co najlepsze dla wspólnoty. Tu Booz zwołuje owego bliższego krewnego i dziesięciu mężów ze starszyzny miasta, wiodących rodzin we wspólnocie. Władza starszyzny rozciąga się zarówno na sprawy prawnicze, jak i społeczne (Pwt 19,12; 21,2-4; 25,7-9; 1 Krl 21,8-14). Na starszyźnie spoczywa też obowiązek rehabilitacji wspólnoty. W późnym judaizmie musiało być obecnych dziesięciu starszych do recytacji błogosławieństwa małżeńskiego. Sprawą, którą tym razem mają do rozstrzygnięcia, jest wykupienie własności Elimeleka, którą Noemi zdecydowała się sprzedać. Booz traktuje tę sprawę jako sprawę wymagającą wielkiej troski i uroczystego rozstrzygnięcia. Owemu bliższemu krewnemu Booz przedstawia – w obecności starszych – całą sprawę, aby upewnić się, że żadna część własności rodzinnej nie zostanie utracona przez rodzinę (por. Kpł 25,23-25; Jr 32,8). Bliższy krewny przyjmuje spoczywające na nim zobowiązanie i decyduje się wykupić własność, ale pouczony, że z obowiązkiem wykupu własności wiąże się obowiązek „kupienia" czy „nabycia" Rut, aby utrwalić imię jej zmarłego męża na jego dziedzictwie (w. 5), rezygnuje z prawa najbliższego krewnego. Własność ta, uświadamia sobie, nie powiększy jego osobistego majątku, ponieważ syn, którego urodzi Rut, będzie dziedzicem tej własności. Brak wielkoduszności i zmysłu wspólnoty, jaki wykazuje ów krewny, jest rażący (w. 6). Booz przyjmuje ofertę wykupu własności Elimeleka i wzięcia odpowiedzialności za Noemi i Rut. Bliższy krewny i Booz przechodzą w ten sposób przez formalny proces przekazywania praw do własności i wdów, zwłaszcza Rut, i odpowiedzialności za nie. Nie jest pewne, czy w rycie związanym z sandałem (w. 8; w. 7 jest uwagą objaśniającą ten ryt) sandał zdejmuje bliższy krewny czy Booz. Jeśli zdejmuje go bliższy krewny, to czyni to na znak przekazania praw i odpowiedzialności. Jeśli zaś zdejmuje go Booz, to czyni to na znak przyjęcia praw i odpowiedzialności (w Pwt 25,7-9 ryt ten ma inne znaczenie).

Booz, mając teraz pełne prawo do wszystkiego, co należy do rodziny Elimeleka, zwraca się do starszyzny i do wszystkich obecnych o zatwierdzenie transakcji (w. 9-10). W tym przypadku, podobnie jak w w. 5, słowa „nabyć" używa się w znaczeniu „nabyć" Rut. Niewątpliwie, handlowy charakter tej transakcji sprawia, że czasownika tego używa się w odniesieniu do Rut, którą Booz bierze sobie za żonę. Użycie tego czasownika w Misznie w kontekście małżeństwa potwierdza, jak się zdaje, to spostrzeżenie. Wiersze 11-12 mówią o poświadczeniu tej transakcji przez cały lud zebrany w bramie i starszych, którzy dają wyraz głębokiej nadziei, że Rut stanie się podobna do niewiast, które zbudowały dom Izraela. Wyrażają też nadzieję, że Booz będzie się cieszył powagą w swej wspólnocie, odpowiednią do jego wyjątkowej wielkoduszności.

Związek Booza i Rut został pobłogosławiony synem. Noemi ma teraz *go'el*, który będzie mógł zapewnić jej dobre imię i utrzymanie oraz zadbać o dobre imię i podtrzymanie rodu Elimeleka. Gest Noemi, wspomniany w w. 16, w pełni poświadcza triumf Noemi i towarzyszące mu uczucie zadowolenia. Syn jest jej synem nie na podstawie zimnego prawa adopcji, ale synem, którego dzięki opatrzności Bożej dała jej synowa, warta dla niej więcej niż siedmiu synów. Trudziła się, aby znaleźć spokojne miejsce (*manoach*, 3,1) dla swej synowej, a teraz doznała spokoju dzięki niej. Syn Rut rzeczywiście został zrodzony dla Noemi, ponieważ cokolwiek należy do Elimeleka, należy też do niej. Zaangażowania sąsiadek w nadanie imienia dziecku (w. 17) nie należy traktować jako wydarzenia niezwykłego w świetle ich postawy, o której wspomina się w 4,4-17 i 1,19 (por. Łk 1,58-59). Imię dziecka, Obed, nawiązuje do historii Rut, ponieważ można je tłumaczyć jako „służba Bogu i wspólnocie".

4,18-22: Konkluzja

Autor kończy to opowiadanie genealogią obejmującą też Obeda. W ostatnim zdaniu w w. 17 już łączy się go z Dawidem, a następnie, w w. 18-22, podaje się dalsze związki genealogiczne, aby ukazać pochodzenie, znaczenie i ważność rodu, do którego należy Obed. W genealogii tej wymienia się prawdziwych krewnych, których obowiązkiem było zapewnienie wspólnocie bezpieczeństwa i przyszłości. W genealogii Jezusa, podanej

przez Mateusza i Łukasza, wymienia się wszystkie imiona występujące w genealogii przytoczonej w Księdze Rut. W Mateuszowej wersji Obed uchodzi za syna Rut, która zatem należy – mimo że jest Moabitką i cudzoziemką – do przodków Dawida, a przez niego i do przodków Jezusa. Nie należy upatrywać w tym jakiegoś powodu do zakłopotania, ale raczej dostrzegać znak suwerenności opatrzności Bożej, która przekracza i przełamuje wszystkie bariery i uprzedzenia, i ma na uwadze zjednoczenie całej ludzkości w jedną wspólnotę.

tłum. Paweł Pachciarek

Pierwsza i Druga Księga Samuela
Antony Campbell i Mark O'Brien

PIERWSZE CZYTANIE

Ogólny charakter 1-2 Sm

Na pierwszy rzut oka 1-2 Sm zawierają wiele historycznych szczegółów, które nie budzą większego zainteresowania u współczesnego czytelnika. Po dokładniejszej lekturze jednak stwierdzamy, że odnoszą się one do trzech rodzajów problemów, które są aktualne także dzisiaj, a mianowicie: kwestia udziału czy roli Boga w kształtowaniu społeczeństwa, kwestia miejsca i prawomocności rządu w społeczeństwie oraz kwestia zawiłości losów ludzkich. W kontekście tych problemów są rozwijane biblijne obrazy proroka i króla – zarówno dla Izraela, jak i dla nas. Cały materiał tych ksiąg nie jest przedstawiony w postaci rozprawy teologicznej, lecz narracji. 1 i 2 Sm dostarczają nam wglądu w sposób uprawiania teologii przez starożytny Izrael i w sposób, w jaki Bóg komunikuje się z ludźmi w Biblii, dawniej i obecnie.

Strategia czytania

Czytając gazetę, nie musimy się zastanawiać, czy mamy przed sobą stronę tytułową, czy przebiegamy oczami nagłówki artykułów, czy zagłębiamy się w ich sedno; wiemy, czy czytamy wiadomości, reportaż, felieton polityczny czy aktualnie krążące plotki, anegdoty, humor, ciekawostki itd. Kiedy czytamy 1-2 Sm, powinniśmy mieć świadomość tego wszystkiego, czego bezwiednie doświadczamy, czytając codzienną gazetę. 1 i 2 Sm zawierają bowiem materiał równie różnorodny jak gazeta i wymagają od czytelnika podejmowania podobnych decyzji. Czytając gazety, zdajemy sobie sprawę z ich politycznego nastawienia; idealnie je podzielamy. Kiedy czytamy Księgi Samuela, powinniśmy uświadamiać sobie, że materiał, z którym mamy do czynienia, pochodzi z czegoś, co moglibyśmy nazwać „Głosem Dawida". Ważne jest, abyśmy zdawali sobie sprawę, że ów materiał mógłby przedstawiać się zupełnie inaczej, gdyby był zamieszczony na przykład w „Głosie Saula".

A zatem nie wolno nam czytać Ksiąg Samuela w sposób naiwny. Ludzie, którzy je pisali, nie podlegali presji pośpiechu współczesnego życia, nie byli zalewani informacjami, których nie byli w stanie przyswoić, nie znajdując czasu, aby je przemyśleć i uporządkować. Dla autorów 1-2 Sm refleksja i porządkowanie tekstu stały się czymś w rodzaju sztuki. Chcąc z pożytkiem czytać ich teksty i wydobyć ukryte w nich znaczenie, musimy bez przerwy zadawać sobie pytania: Z jakiego rodzaju tekstem mamy do czynienia – opowiadaniem, reportażem czy plotką? Jak został ułożony dany tekst i na co położono nacisk, co zostało pominięte, co aluzyjnie dane do zrozumienia? Jakie jest znaczenie tego tekstu, napisanego właśnie w tej konwencji – jaki może być rzeczywisty cel jego napisania?

Metafory, które mogą być pomocne, np. obraz, dramat czy narracja, zostały zastosowane w głównych strukturalnych momentach Ksiąg Samuela: 1 Sm 1,1; 1 Sm 16,14 i 2 Sm 11,1.

Ramowe konteksty interpretacji

Datowanie większości tekstów biblijnych należy do najtrudniejszych zadań i ustalone daty należy traktować z dużą ostrożnością. Dla celów praktycznych można przyjąć, że 1-2 Sm sięgają swymi początkami czasów monarchii (tzn. nastania rządów narodowych) i że obejmują czasy do wygnania i późniejsze. Przedstawiają więc około pięciu stuleci refleksji Izraela nad jego losem i jego Bogiem.

Pewne etapy ich powstawania były częściami złożonego procesu. Po pierwsze, mamy w nich najstarsze tradycje pochodzące prawdopodobnie z czasów Dawida. Opowiadanie o wyniesieniu Dawida na tron (1 Sm 16-2 Sm 5) zawiera sporo szczegółowych obserwacji, które prawdopodobnie nie przetrwałyby bez wyraźnie świadomego zamysłu jego autora czy autorów. Tak zwane opowiadanie o sukcesji (lepiej, opowiadanie o późniejszych latach życia Dawida; co najmniej 2 Sm 11-20) jest nasycone, wprawdzie zawoalowanym, ale tak wyraźnie negatywnym nastawieniem do Dawida, że wydaje się mało prawdopodobne, aby mogło powstać w okresie późniejszym, kiedy Dawid uchodził już w powszechnej opinii za wzór bohaterskiego króla. Po drugie, w pewnym okresie owe wczesne tradycje uległy zapewne jednak znacznej transformacji pod wpływem ożywionej działalności prorockiej. Proces ten dotyczy m.in. postaci Eliasza i Elizeusza i można go datować na drugą połowę IX w. Trzecim głównym czynnikiem kształtującym 1-2 Sm była reforma deuteronomiczna za czasów Jozjasza (schyłek VII w.), którą przygotowały rządy Ezechiasza i której kontynuacją była refleksja nad

teologiczną interpretacją doświadczenia wygnania (VI w.). Trudno jest jednak odtworzyć szczegółowy przebieg wspomnianych procesów.

Sytuacje: historyczna, społeczna i intelektualna

Czytając 1-2 Sm, trzeba przede wszystkim pamiętać, że w owym czasie toczyła się jeszcze walka na śmierć i życie między Izraelem a Filistynami. Filistyni byli częścią etnicznej migracji na południowe wybrzeża Morza Śródziemnego pod naporem wędrówki ludów na początku XII w. Zatrzymani w swojej wędrówce na południe przez Egipcjan, osiedlili się wokół pięciu miast: Aszdod, Aszkelon, Ekron, Gat i Gaza. Od ich nazwy wzięła się później nazwa „Palestyna". Filistyni stanowili realne zagrożenie dla rodzącego się Izraela, tak jak wyłaniający się naród Izraela był zagrożeniem dla Filistynów. Niektórzy uczeni utrzymują, że do wprowadzenia monarchii zmusiła Izraelitów konieczność dysponowania zinstytucjonalizowaną armią, dowodzoną przez króla i zdolną do stawiania czoła Filistynom. Nie dokonało się to za czasów Saula, który zginął w walce z Filistynami na wzgórzu Gilboa (1 Sm 31). Dzieła zjednoczenia Izraelitów pod królewskim berłem dokonał natomiast Dawid, który przekształcił Izrael z luźnej federacji plemion w jednolite państwo.

W 1-2 Sm w dużej mierze znajduje odbicie właśnie ten proces przekształcania się luźnego związku plemion w scentralizowane państwo rządzone przez króla. Dla wielu narodów starożytnego Bliskiego Wschodu monarchia była istniejącą od zawsze naturalną strukturą społeczną. W Izraelu było jednak inaczej. Monarchia i władza centralna oznaczały zasadnicze zerwanie ze strukturami społecznymi, w których zrodziły się i rozwijały wiara i religia Izraela. Dla teologów nowa instytucja monarchii i jej wpływ na życie i wiarę społeczeństwa były poważnym wyzwaniem, któremu musieli stawić czoło.

Wiele tradycji wiązało swój początek z dworem królewskim. Wydaje się, że dwór Saula nie należał do instytucji wysoko rozwiniętych pod żadnym względem. Z lektury ksiąg wyłania się obraz Saula, który przemawia do swoich stronników, siedząc pod tamaryszkiem w Gibea z włócznią w dłoni (1 Sm 23,6). Wymienione w tekście postacie, należące do jego orszaku, też nie wskazują na wysoki stopień instytucjonalizacji (por. 1 Sm 14,49-52). Dwór Dawida wyróżniał się prawdopodobnie przede wszystkim w dziedzinie intelektualnej (por. postacie wzmiankowane w 2 Sm 8,16-18; 20,23-26), natomiast Salomon skupił się głównie na sprawach administracyjnych państwa (por. 1 Krl 4).

Częstym tematem w 1-2 Sm są sprawy prorockie. Niewiele wiemy o ich kontekście społecznym. Niewątpliwie w kręgach związanych z prorokiem Elizeuszem obracali się utalentowani gawędziarze. Nie jest wykluczone, że wielkie opowiadania o Eliaszu zachowały się i zostały ukształtowane w owych kręgach skupionych wokół Elizeusza. Być może w kręgach tych powstały nawet niektóre fragmenty prorockie w Księgach Samuela. Kręgi te domagały się namaszczenia i osadzenia na tronie Jehu; być może w nich też zostały spisane okoliczności, w jakich Samuel namaścił na króla Saula i Dawida. Można mówić o pewnym poczuciu tożsamości i społecznej więzi środowiska skupionego wokół Elizeusza. Nie wiemy, czy podobne środowiska w szerszym zakresie istniały wcześniej i, ewentualnie, jaki miały charakter.

Sprawy związane z reformą deuteronomiczną i jej kontekst miały tak wielkie znaczenie, że nie można ich pominąć milczeniem. Pierwsze pięć ksiąg Biblii od dawna uważano za jedną całość, nazywaną Pięcioksięgiem albo Torą, czyli Prawem. W 1943 r. została jednak sformułowana teza, że duża część Księgi Powtórzonego Prawa i sześć dalszych ksiąg (Joz, Sdz, 1-2 Sm, 1-2 Krl) stanowią jednolite pod względem literackim dzieło – historię deuteronomistyczną. Pogląd ten wyraził Martin Noth i jego idea zyskała szeroką aprobatę wśród uczonych, chociaż co do tego, jak często i kiedy teksty tych ksiąg poddawano przeróbkom i rewizjom, opinie są bardzo zróżnicowane. Zgodnie z tym ujęciem, kręgi związane z reformą, opartą na Księdze Powtórzonego Prawa, interpretowały zmienne koleje losów swojego narodu w świetle kodeksu prawnego w Księdze Powtórzonego Prawa (por. 22,3-23,23). Według ich interpretacji, kiedy Izrael postępował zgodnie z zasadniczym duchem tych praw, tzn. kiedy dochowywał wierności JHWH i przestrzegał zasady centralizacji kultu w świątyni jerozolimskiej, sprawy przyjmowały pomyślny obrót, natomiast kiedy Izrael łamał te prawa, doświadczał kryzysu i cierpienia.

W miarę pogłębiania się refleksji nad tymi procesami, rozwijała się także stosowna terminologia. Nie jest ona jednolita, ale terminologię używaną w niniejszym opracowaniu – przyjętą przez większość uczonych – można pokrótce przedstawić następująco: Określenie „deuteronomiczny" odnosi się do kodeksu prawa, Księgi Powtórzonego Prawa i reformy Jozjasza. Określenie „deuteronomistyczna" odnosi się do historii (Pwt-2 Krl). Autorzy tej historii to „deuteronomiści" albo w liczbie pojedynczej „Deuteronomista". Środowiska związane z ruchem reform używały języka stereotypowego, określonego przez ich ideologię, której głównymi wyznacznikami były wierność JHWH i wyłączność kultu w Jerozolimie. Najlepiej świadczą o tym teksty 1 Krl 9,3-9 i 1 Krl 11,11-13.

Najwymowniejszym streszczeniem teologii środowisk deuteronomicznych jest Pwt 30,15-20: „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego (...) abyś żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił (...) Ale jeśli swe serce odwrócisz, nie usłuchasz (...)

oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginiecie (...)". Z krytycznego punktu widzenia jest rzeczą ważną zauważyć, że teologię tę można interpretować na dwa różne sposoby: Prawo jest warunkiem albo konsekwencją związku z Bogiem. Jako warunek przestrzeganie Prawa jest wymagane ze względu na związek z Bogiem i ze względu na życie i pomyślność, które towarzyszą temu związkowi. Jako konsekwencja związek z Bogiem jest darem, a przestrzeganie Prawa jest odpowiednim sposobem realizowania tego związku, który jest źródłem życia i pomyślności. Wydaje się, że środowiska deuteronomiczne uważały, iż miłość Boża jest niezależna od ludzkiego grzechu: por. Pwt 7,7-8 i 9,4-7.13-20, a także dwa deuteronomistyczne fragmenty Wj 32,7-14 i Lb 14,11-25. Jednostki mogą zginąć, ale naród przetrwa; przymierze może być zerwane, ale związek pozostaje. Jeśli związek z Bogiem ma przynosić owoce, Prawo, jako konsekwencja tego związku, musi być przestrzegane. Związek trwa bez jego owoców. Naszym więc zdaniem Prawo należy rozumieć przede wszystkim jako konsekwencję związku Izraela z Bogiem, a nie jako warunek tego związku.

1-2 Sm przedstawiają sytuację przełomową w historii deuteronomistycznej, przejście od okresu sędziów do monarchii. W historii deuteronomistycznej Samuel jest nie tylko prorokiem, ale także sędzią. W 1 Sm 7, podobnie jak sędziowie-wybawiciele przed nim, ratuje Izrael i, jak wynika z tekstu w tym rozdziale, Izraelici nie byli nękani przez Filistynów do końca życia Samuela. W 1 Sm 8-12 Samuel odgrywa czołową rolę w przekształceniu Izraela w monarchię, a w 1 Sm 13,1-16,13 jego proroctwa decydują o powoływaniu i odwoływaniu królów. Pozostała część 1-2 Sm przekazuje tradycje o Dawidzie, najwyższym wzorze króla w Izraelu.

Temu wszystkiemu, co powiedzieliśmy wyżej, powinna towarzyszyć świadomość znikomej wiedzy o życiu i czasach króla Dawida, choć słusznie może się nam wydawać, że nasz obraz Dawida jest pełniejszy niż obraz większości postaci starożytnego Izraela. Dysponujemy bowiem szczegółowymi informacjami o najmłodszym synu Jessego i o jego namaszczeniu na przyszłego króla, o przybyciu Dawida na dwór Saula, o wojennych sukcesach Dawida i o zazdrości Saula, o wojnie domowej i o ostatecznym zwycięstwie Dawida, o zdobyciu Jerozolimy, o Bożej obietnicy dotyczącej dynastii Dawidowej, o założeniu królestwa, które było niemal imperium, i o wydarzeniach w późniejszych latach życia Dawida. Nadto wiemy, że Joab był dowódcą w służbie Dawida, znamy z imienia ludzi należących do administracji Dawida (2 Sm 8,16-18; 20,23-26). Mamy więc powody przypuszczać, że jesteśmy wyjątkowo dobrze poinformowani. Dlatego nader zaskakujące może wydawać się stwierdzenie, że nasza wiedza o życiu i karierze Dawida jest wyjątkowo skąpa.

Czytając 2 Sm 21-24, zwłaszcza tradycje zawarte w 21,15-22; 23,8-39, dowiadujemy się, że:

1) Na szczycie struktury władzy w armii Dawida znajdowały się, skądinąd nieznane, dwie elitarne grupy, nazywane grupami „trzech" i „trzydziestu".
2) Do grupy „trzech" należeli: Iszbaal Chakmonita, Eleazar i Szamma (23,8-12); nie ma o nich żadnej innej wzmianki w tradycjach 1-2 Sm.
3) Z listy osób wymienionych w grupie „trzydziestu" (23,24-39) znane są tylko dwie, pierwsza i ostatnia, Asahel, brat Joaba (2 Sm 11,14-25), i nieszczęsny Uriasz Chetyta, zabity na rozkaz Dawida (2 Sm 11,14-25). Możemy dodać do nich jeszcze Abiszaja i Benajasza, wspomnianych poza tą listą (23,18-23).

Wniosek jest prosty: organizacja armii Dawida była bardziej złożona, niż nam się wydaje; należały do niej struktury i osoby, o których nic nie wiemy. Grupy „trzech" i „trzydziestu" mogą być zaledwie wierzchołkiem góry lodowej naszej niewiedzy.

Czytając wcześniejsze fragmenty 2 Sm, dowiadujemy się, że:

1) Między stronnikami Saula a stronnikami Dawida od dawna toczyła się wojna domowa (2 Sm 3,1); nie wiemy o niej prawie nic.
2) Absalom wywołał poważną rewolucję przeciw rządom Dawida i nic nie wiemy o poparciu jego działań (2 Sm 15,1-12), chociaż musiały być podjęte na szeroką skalę, skoro zmusiły Dawida do ucieczki bez podjęcia próby ich stłumienia (15,13-15).
3) Tekst (2 Sm 19,41b-43) opisuje spór między Izraelem a Judą w kwestii powrotu Dawida do władzy; prawie nic nie wiemy o podziale politycznym związanym z tym wydarzeniem.
4) Mówi się o krótkotrwałej rebelii Szeby, syna Bikriego, którą uważano za wielce niebezpieczną (2 Sm 20,6); znowu możemy się tylko domyślać, jakie było tło polityczne tego wydarzenia.

Czytając 1 Krl 1, dowiadujemy się, że:

1) W rywalizacji o tron Dawidowy między Adoniaszem a Salomonem „prorok Natan oraz Szimei i Rei, a także bohaterowie Dawida, nie sprzyjali Adoniaszowi" (1,8). Wydaje się, że Szimei i Rei mieli duże wpływy w kręgach ludzi znajdujących się u władzy, ale nigdy przedtem o nich nie słyszeliśmy.

2) Benajasz jest wzmiankowany wcześniej jako dowódca Keretytów i Peletytów (najemnicy wojskowi: 2 Sm 8,18; 20,23; 23,20-23). Jest to pierwsza wzmianka o nich w głównych opowiadaniach (1 Krl 8). Może niekiedy dziwić nas nieobecność Joaba w tekście (np. od 2 Sm 14,33 do 18,2), ale co przez ten czas działo się z Benajaszem?

Pomimo pozornej obfitości informacji o Dawidzie w tekście Sm-Krl, musimy przyznać, że mało wiemy o dojściu Dawida do władzy i o jego rządach. Warto zdawać sobie sprawę z naszej niewiedzy.

Fragment o Szimei, synu Gery, jest dobrym przykładem funkcjonowania omawianych tekstów. Lektura tekstu (2 Sm 16,5-13) sugeruje ponad wszelką wątpliwość, że ów epizod ma podtrzymywać reputację Dawida jako człowieka pokładającego ufność w Bogu: „Pozostawcie go w spokoju, niech przeklina, gdyż Pan mu na to pozwolił. Może wejrzy Pan na moje utrapienie i odpłaci mi dobrem za to dzisiejsze przekleństwo" (w. 11-12). Dawida przedstawia się jako osobę odznaczającą się niezwykłą wiarą w Boga i ufnością pokładaną w Bogu. Ten sam epizod wskazuje jednak na obecność w Izraelu człowieka – i prawdopodobnie wielu takich jak on – który widzi w Dawidzie mordercę, niegodziwca, uzurpatora, odpowiedzialnego za przelanie krwi domu Saula. Tekst biblijny nie nadmienia, że Szimei był w błędzie. Czytamy nawet, że Pan pozwolił Szimejemu przeklinać Dawida (w. 11). Tekst przedstawia Dawida ufającego Bogu nawet w takich najbardziej prowokujących okolicznościach.

Tekst ten przypomina nam, że istnieją co najmniej dwie interpretacje wydarzeń Ksiąg Samuela. Dla stronników Dawida Bóg był po stronie Dawida (1 Sm 18,14); dla stronników Saula Dawid był zbrodniczym uzurpatorem (2 Sm 16,7-8). Tekst skłania nas do zastanowienia się i do przyjęcia wyzwania, aby starać się rozpoznać obecność i działanie Boga w naszym życiu w dzisiejszym świecie.

Trudno się zatem dziwić, że obraz Dawida w 1-2 Sm jest równie złożony, niepewny i niejednoznaczny, jak obraz innych przywódców; tekst biblijny przedstawia wiele różnych poglądów. Z jednej strony pomyślność Dawida jest sprawą opatrzności Bożej (np. 1 Sm 26,10-11); a z drugiej – sukces Dawida jest rezultatem zbrodniczej ambicji (np. 2 Sm 16,7-8). Dawida przedstawia się jako niezwykle skutecznego przywódcę partyzantów (1 Sm 22-30), jako króla odnoszącego niebywałe sukcesy militarne w walce z wrogami (2 Sm 8,1-5), jako nieudolnego i chwiejnego króla w ważnych dziedzinach polityki wewnętrznej i króla, który miał bardzo ograniczoną kontrolę nad całym Izraelem (2 Sm 11-20).

Zachowanie ostrożności

Początkowo ostrzeżenie, żeby teksty w Sm-Krl traktować z ostrożnością i rezerwą, może wydawać się dziwne. Musimy pozbyć się wszelkich wątpliwości, ale nie wolno nam udawać, że ich w ogóle nie mamy. Nie ma innego wyjścia, niż stawić im czoło. W omawianych tekstach wątpliwości budzą przynajmniej dwie sprawy. Po pierwsze, „punkt widzenia" autora, tzn. z jakiej perspektywy autor przedstawia opisywane wydarzenia. Mówi się, że „historię piszą zwycięzcy". Tak czy inaczej, historię pisze się zawsze z jakiegoś punktu widzenia i przedstawia się ona różnie, gdy piszą ją różni autorzy z różnych punktów widzenia. Historia dojścia Dawida do władzy przedstawia go jako nieposzlakowanego męża, który sięgnął po władzę królewską doskonale czystymi rękami; Szimei zaś, syn Gery, należący do domu Saula, widzi w Dawidzie człowieka, który doszedł do władzy po trupach (2 Sm 16,5-8). Nie czytamy tych tekstów w sposób odpowiedzialny, jeśli nie staramy się mieć na uwadze punktu widzenia, z jakiego zostały napisane. Ważne jest nie to, co mogło wydarzyć się w czasie historycznym. Ważna jest nasza świadomość punktu widzenia – moralnego, politycznego, społecznego, teologicznego itd.

Teksty biblijne ukazują przeważnie różne poglądy na te same sprawy, nie pomniejszając ani nie zacierając różnic między nimi. Na przykład ST podaje trzy opowiadania o stworzeniu (pierwszy: Rdz 1,1-24a; drugi: Rdz 2,4b-25; trzeci: Iz 51,9-10; Hi 7,12; 9,13; 26,12-13; Ps 74,12-17 itd., przy czym ostatni nawiązuje do mitycznej rywalizacji), dwa opowiadania o potopie (połączone z sobą w ramach Rdz 6,5-9,17), co najmniej dwa opisy ocalenia Izraelitów nad Morzem Sitowia (połączone z sobą w ramach Wj 13,17-14,31) oraz zajęcia Ziemi Obiecanej (pierwszy: Joz 1-12, drugi: Sdz 1). Można powiedzieć, że nie ma chyba w ST takiego stanowiska w kwestiach wiary, które nie mogłoby zostać zaprzeczone przez inne stanowisko równie możliwe do przyjęcia w ST. Istnieją też stanowiska dotyczące spraw wiary, które nie mogą zostać zanegowane przez inne stanowiska, np. tożsamości Boga, tożsamości Izraela, wierności Boga wobec Izraela itd., ale jest ich stosunkowo mało.

Uznanie istnienia sprzeczności jest niezwykle ważne w badaniu natury komunikowania się Boga z nami w Biblii. Wydaje się, że w Biblii Bóg nie dyktuje nam, co powinniśmy myśleć, ale raczej zaprasza nas do myślenia. Przykładem w Sm-Krl może być opis powstania monarchii jako centralnej władzy w Izraelu. Mamy w tym przypadku do czynienia z różnymi poglądami. Na przykład, w 1 Sm 8-12 monarchię popiera się, widząc w niej dar Boga dany w celu politycznego wyzwolenia Izraela albo odpowiedź Boga na powszechne domaganie się sprawiedliwości społecznej w czasach po Samuelu; te dwie popierające monarchię tradycje spotkały się później z opozycją, która w monarchii widziała niebezpieczeństwo dla Izraela, grożące utratą wiary i odrzuceniem Boga. Wszystkie te poglądy znajdują wyraz w rozdz. 8-12; tekst biblijny nie rozstrzyga, który pogląd jest słuszny –

mogłoby tak być, gdyby do ostatniego autora należało ostatnie, rozstrzygające słowo, co jest oczywistym absurdem. Biblia wymaga, abyśmy zwracali baczną uwagę na punkt widzenia; zachęca, abyśmy czytając ją, byli podejrzliwi i podjęli rozważną ocenę.

Gdyby objawienie Boże było dane tylko przez historię, to liczyłaby się historia. Gdyby każdy tekst biblijny bezpośrednio uczył nas objawienia Bożego, to liczyłaby się nauka zawarta w tekście. Objawienie Boże nie jest jednak nam dane bezpośrednio tylko przez historię czy tekst. Jeżeli obecność sprzecznych z sobą i różnych tekstów w Biblii skłania nas do myślenia i jeżeli objawienie Boże można znaleźć w tych przemyśleniach, to jest rzeczą ważną, abyśmy zdawali sobie sprawę z punktu widzenia, z jakiego zostały napisane teksty, nad którymi się zastanawiamy. Ponadto warto sobie uświadomić, że jeżeli przekaz objawia przekazującego, to przekaz Biblii, który skłania nas do myślenia, objawia Boga, który nas do niczego nie zmusza ani niczego nam nie narzuca, ale zachęca i zaprasza. Zaprasza do myślenia, do korzystania z naszej wyobraźni, do zgłębiania Pisma Świętego, do szukania, gdzie jest owa pełnia życia, którą ofiarowuje nam Bóg – życie i radość życia, które zakładają akceptację prawdy, że Bóg nas miłuje, ale nie wykluczają bólu i cierpienia, i niepokoju serca.

Daleko idącą ostrożność przy lekturze tekstów biblijnych musimy także zachować w kwestii płci występujących w nich osób. Według Jahwisty Bóg stworzył mężczyznę i kobietę, aby się wzajemnie uzupełniali (Rdz 2). W ocenie autora tradycji kapłańskiej mężczyzna i kobieta zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1). W ciągu wieków dziejów kultury ludzkiej harmonia ta doznawała wielu zakłóceń. W kulturach, usiłujących przywrócić ową harmonię, należy czytać Sm-Krl ze świadomością, że napisano je w kulturze, w której niekwestionowaną dominującą rolę odgrywali mężczyźni. Dla kobiet zaangażowanych w przywrócenie zakłóconej harmonii międzyludzkiej literatura, która powstała w zdominowanej przez mężczyzn (patriarchalnej) kulturze, może być źródłem depresji, a nawet ucisku. Tak zwana hermeneutyka podejrzliwości (*suspicion*) prowadzi w dwóch kierunkach: uświadomienia sobie, że głosi się ideę dominacji mężczyzn, oraz rozbudzenia zainteresowania doświadczeniem kobiet i tym, jak wyglądałby kobiecy punkt widzenia, gdyby został wyrażony. Nie istnieją żadne magiczne sposoby, które umożliwiłyby mężczyznom uniknięcie pułapki patriarchatu. Jedyna praktyczna zasada działania w tej kwestii polega na rozmawianiu z kobietami i słuchaniu kobiet, które zmagają się z tym problemem. Musimy porównywać dany tekst biblijny z innymi tekstami biblijnymi i z doświadczeniem świata dzisiejszego i szukać w nich prawdziwych przejawów życia i twórczości.

Wpływ na wspólnotę chrześcijańską

Nasza ocena myśli naszych przodków we wspólnocie chrześcijańskiej musi być obiektywna i uczciwa. Tylko wtedy będziemy mogli z całą rzetelnością zdać sobie sprawę, jak dokładnie i trafnie odczytywały Pismo Święte wielkie umysły przeszłości. Tylko wtedy będziemy mogli z całą obiektywnością stwierdzić, że nasze rozumienie Pisma Świętego zwykle bardzo różni się od ich rozumienia.

W ostatnich stuleciach w myśli i nauce zachodnioeuropejskiej wielką wagę przywiązuje się do świadomości historycznej. „Świadomość historyczna" nie ma przede wszystkim na uwadze odtworzenia historii. Istotą świadomości historycznej jest wiedza o uwarunkowaniach każdego pokolenia, mających związek z miejscem i czasem egzystencji każdego z nich, i uświadomienie sobie, że pod tym względem między pokoleniami mogą zachodzić znaczące różnice. Bylibyśmy nieobiektywni, gdybyśmy zakładali, że wcześniejsze od nas pokolenia czytały Pismo Święte z taką samą historyczną świadomością, z jaką my je czytamy. Od samego początku światłe umysły czytały Pismo Święte ze zrozumieniem i wnikliwością, ale czytały je inaczej niż my.

Na przykład, pod koniec I w. Klemens często i z aprobatą odwołuje się do słów jednego z przyjaciół Hioba: „Nie było żadnej postaci przed mymi oczami, lecz słyszałem tchnienie i głos. Cóż więc, czy śmiertelnik będzie czysty wobec Pana" (Hi 4,16-18; 15,15; 4,19-5,5; 1 Clem. 39). Klemens nie cytuje jednak Elifaza; słowa te poprzedza tylko formułą: „Co jest napisane" (tekst jedynie pochodzi z mów Elifaza). Klemens nie pisze, że pod koniec Księgi Hioba Bóg, zwracając się do Elifaza, w ostrych słowach gani przyjaciół Hioba: „(...) bo nie mówiliście o Mnie prawdy, jak sługa mój, Hiob" (Hi 42,7.8). Nas może dziwić, że można z aprobatą odwoływać się do mowy, którą skrytykował Bóg. Dla Klemensa zapewne nie było w tym nic niestosownego. Pismo Święte było dla niego słowem Bożym i można się nim było posługiwać w służbie Bogu. Osobiste objawienie udzielane Elifazowi było pomocne i prawdziwe; prawdopodobnie nie miało znaczenia, że posłużenie się nim przez Elifaza w celu potępienia Hioba okazało się nieprzydatne i błędne.

We wczesnym Kościele Biblia nie istniała w formie drukowanej księgi. Rękopisy były drogie, przechowywane jako cenny skarb i trudno dostępne. Klemens znał Księgę Hioba, ale jest mało prawdopodobne, żeby jej tekst był dla niego tak łatwo dostępny w każdej chwili, jak jest dla nas. Przypominają nam o tym formuły wprowadzające cytatów biblijnych: „Jest bowiem powiedziane", albo: „Napisano bowiem" (np. Hbr 2,6; 1 Clem. 15).

Klemens to tylko jeden przykład, może jeden z najwcześniejszych. Innym przykładem, może jednym z największych, może być Augustyn. Peter Brown pisze: „Dla Augustyna i jego słuchaczy Biblia była dosłownie «słowem» Bożym. Uważano ją za jedyny środek komunikacji, jedyne przesłanie przekazane zawiłym szyfrem, a

nie za wysoce heterogeniczny zbiór osobnych ksiąg. Przede wszystkim było to objawienie tak przekraczające zdolność pojmowania umysłu ludzkiego, że jeśli «słowo» to w ogóle miało stać się dostępne naszym zmysłom, trzeba je było przekazać za pomocą skomplikowanego systemu znaków" (*Augustine of Hippo,* London: Faber and Faber 1967, 252).

Dzisiaj nauczyliśmy się inaczej patrzeć na Biblię. Widzimy w niej wiele różnych dokumentów, wielu autorów, wiele różnych doświadczeń, wiele różnych teologii, a przede wszystkim Boga, który nie porozumiewa się z nami za pomocą „zawiłego systemu" szyfrowego, ale za pomocą zrozumiałych wyrażeń formułowanych przez ludzi. Augustyn zapewne nie sprzeciwiałby się zaangażowaniu ludzi w tym procesie: „Tego wszystkiego równie dobrze mógłby dokonać anioł, ale status rodzaju ludzkiego uległby deprecjacji, gdyby Bóg nie zezwolił ludziom pośredniczyć w przekazaniu im swojego słowa (...)" (*De doctrina christiana, Proemium* 6; Brown, *tamże*, 270-271). Jest to kwestia przeciwieństw: wyjątkowość – różnorodność, szyfr – jasność.

Różnorodność poglądów zachowana w tekście biblijnym i procesy dostrzegalne w kształtowaniu się danego tekstu sugerują, że tekst powinien przede wszystkim odgrywać rolę modelu dialogu, jaki ludzie mają prowadzić z Bogiem w zamiarze rozpoznania woli Boga. Model taki nie jest więc modelem objawienia Bożego przekazanego ludziom z góry, lecz raczej odzwierciedla proces, który jest znacznie bliższy naszej doświadczalnej codzienności. Objawienie Boże nie przychodzi do nas w Biblii tylko przez historię albo tylko przez naukę przekazaną w tekstach. W różnych kontekstach zostały w niej przedstawione różne poglądy na indywidualne osoby i instytucje. Wiele tekstów biblijnych dostarcza nam refleksji na temat życia i rozpoznawania w nim obecności Boga. Nie wszystkie takie refleksje wyrażają tę samą myśl. Cechą charakterystyczną tekstu biblijnego jest zachowanie tej różnorodności poglądów. Żadne pojedyncze stanowisko wiary nie ma statusu powszechnie obowiązującego; żaden pojedynczy model nie obowiązuje we wszystkich przypadkach kształtowania się danego stanowiska wiary. Wówczas, tak samo jak obecnie, kształtowanie wiary i jej głoszenie należały do sfery delikatnych uczuć i umiejętności rozpoznania ludzkich dyspozycji. Słowo Boga zaprasza nas do zastanowienia się nad tymi tekstami, do wniknięcia w owe refleksje i do przyjęcia wyzwania, które uzdolnia nas do rozpoznawania obecności i działania Boga w naszym obecnym życiu. Krótko mówiąc, Pismo Święte nie narzuca nam żadnej myśli, lecz zaprasza do refleksji. Głęboka refleksja wymaga pewnej znajomości kontekstu, w którym powstawały teksty, i punktu widzenia, który wyrażają.

Nadal powszechne jest wybiórcze posługiwanie się Pismem Świętym. Wszyscy wiemy, że diabeł umie cytować Pismo Święte, aby osiągnąć własną korzyść (por. Mt 4,6; Łk 4,10). Pod tym względem zapewne niejednemu z nas zdarzyło się naśladować diabła. Powinniśmy zdawać sobie sprawę, że nie uważamy za prawdziwe wszystkiego, co możemy przytoczyć z Pisma Świętego, ale raczej cytujemy z niego to, co uznajemy za prawdziwe.

W tym świetle warto zbadać, przynajmniej częściowo, te tradycje w 1-2 Sm, które miały albo nadal mają wpływ na Kościół. Wspólnota chrześcijańska niekiedy intuicyjnie dostrzegała znaczenie pewnych fragmentów czy aspektów Pisma Świętego. Współczesne badania z zadowoleniem mogą potwierdzić tego rodzaju intuicyjne rozumienie Biblii.

Pieśń Anny i Magnificat Maryi

Do takich przypadków należy lektura pieśni Anny i światło, jakie rzuca ta pieśń na wiarę w Jezusa i na pieśń Maryi, *Magnificat*. Według opinii niniejszego komentarza, bezpłodność Anny i narodzenie jej dziecka, Samuela, zostały przedstawione w tekście jako sugestywna zapowiedź zbliżających się zmian w strukturach Izraela. Przydaje to głębi i wyrazistości naszemu rozumieniu *Magnificat* jako chrześcijańskiej zapowiedzi doniosłej zmiany.

Arka Przymierza

Podobnie, w *Litanii loretańskiej* Maryję nazywa się „Arką Przymierza" (*Arca Foederis*). Prawdopodobnie tytuł ten wziął się stąd, że Maryja nosiła w sobie Jezusa, Słowo Boże, jak Arka Przymierza mieściła w sobie tablice Dekalogu, dziesięć słów Boga. Według niniejszego komentarza, Arka Przymierza jest bogata w symbolikę i przekazuje pewne zrozumienie zamysłu Boga wobec Izraela. Jeżeli opowiadaniu o Arce Przymierza nada się właściwe mu znaczenie, to Arka Przymierza staje się jeszcze stosowniejszym symbolem wcielenia, ucieleśnienia się Boga w Maryi jako *Theotokos*, Matce Bożej, objawienia planu Bożego wobec całej ludzkości.

Ustanowienie monarchii

Księgi Samuela i Królewskie nie znoszą żadnych uproszczeń w rozumieniu teorii rządzenia. Pewne teksty przedstawiają wyłonienie się monarchii jako zbawczy dar Boga; inne ukazują ten proces jako odrzucenie Boga Izraela zapewniającego zbawienie. Monarchię postrzega się jako odpowiedź na potrzebę sprawiedliwości społecznej i na potrzebę zapewnienia bezpieczeństwa narodowego. Czy królowie mieli w umysłach ludzi zastąpić Boga? Czy złe wpływy, jakie mogą pochodzić i jakie pochodziły od królów, uważa się za zgubne dla Izraela? Czy wyzwolenie i sprawiedliwość uważa się za dzieło Boga, który działa niekiedy za pośrednictwem ludu? Do owych tekstów, które dopuszczają różne interpretacje, mogą odwoływać się zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy monarchii. Warto zauważyć, że katoliccy myśliciele, tacy jak Bellarmin i Suarez, pomimo wielu dzielących ich różnic, twierdzili, że władza polityczna pochodzi przede wszystkim od ludzi, a filozofowie, tacy jak Hobbes i Lock, głosili, że źródłem władzy jest zgoda ludzi.

Obraz króla jako pomazańca Bożego stwarza pewne problemy. Królowie byli namaszczani przez lud albo przez kapłanów. Tylko o trzech królach – Saulu, Dawidzie i Jehu – mówi się, że zostali namaszczeni przez proroka. Istnieją poważne wątpliwości, czy Saul i Dawid zostali rzeczywiście namaszczeni na królów przez proroka. Tytuł „mesjasz" czy „pomazaniec" być może odzwierciedla różne tradycje i nie potwierdza ani nie zaprzecza historyczności namaszczenia tych królów przez proroka. W pewnych psalmach tytuł ten funkcjonuje jako królewski tytuł królów państwa południowego. Obraz króla jako namaszczonego przez Boga prowadzi do uznania „pomazańca" czy „mesjasza" za narzędzie, które Bóg wybrał do zrealizowania swego planu – niezależnie, czy narzędzie to postrzega się jako ziemskie czy eschatologiczne.

Król Dawid jako wzór

Im dokładniej analizuje się teksty o Dawidzie w 1-2 Sm, tym mniej odpowiednim kandydatem wydaje się on na wzorowego monarchę. W biblijnej tradycji jednak status Dawida jako wzoru monarchy nie podlega dyskusji. Warto przyjrzeć się czynnikom, które przyczyniły się do ukształtowania takiej opinii.

1) Dawid pokonał Filistynów i zażegnał niebezpieczeństwo, jakie zagrażało samej egzystencji Izraela.
2) Sukces Dawida konsekwentnie tłumaczono tym, że był z nim Bóg.
3) Dawid przekształcił Izrael w zjednoczone królestwo z Jerozolimą jako neutralną stolicą, jednoczącą wszystkie pokolenia Izraela.
4) Dawida przedstawia się jako tego, który nie splamił się odstępstwem od Boga; słynął z niezachwianej wiary w Boga (por. 1 Sm 24,9-15; 26,9-11; 2 Sm 7,2-3; 12,21-23; 16,10-12). Uświadomiwszy sobie winę, jaką zaciągnął, dopuściwszy się cudzołóstwa z Batszebą i zabójstwa Uriasza, natychmiast przyznał się do popełnienia złego czynu i równie szybko otrzymał przebaczenie.
5) Dawid wyraził pragnienie zbudowania świątyni dla Pana w Jerozolimie. Jerozolima jest miastem Dawida; jej świątynia przydaje blasku Dawidowi. Przed zbudowaniem świątyni do Jerozolimy sprowadzono Arkę Pańską – według 2 Sm 6 z woli Boga, a nie dla zaspokojenia ambicji Dawida, co było wielkim znakiem przychylności Boga.
6) Bóg obiecał Dawidowi, że mimo niegodziwości jego dynastia będzie zawsze panowała w Jerozolimie – i rzeczywiście tak było aż do upadku Jerozolimy w 587 r. przed Chr.
7) Przypuszczalne autorstwo wielu psalmów, zwłaszcza Ps 51, utrwaliło zarówno religijną, jak i polityczną sławę Dawida.

Trudno się zatem dziwić, że Dawid jest bohaterem narodowym. Czym Abraham był dla ludu i czym Mojżesz był dla Prawa, tym Dawid był dla królestwa Izraela. Był pierwszym królem Izraelitów, który osiągnął wielkie sukcesy, a w porównaniu z Saulem i Salomonem – postacią wielką i heroiczną. Zgodnie z tradycją, Saul zawiódł, ponieważ opuścił go duch Pana, i zawiódł Salomon, ponieważ w szaleństwie swoich sędziwych lat odwrócił się od Pana. Po śmierci Salomona naród podzielił się na dwa królestwa: północne i południowe, i utracił jedność. Dawid był idealnym królem, któremu udało się ocalić Izrael przed Filistynami i innymi zagrożeniami, i zjednoczyć naród pod jednym berłem. Kiedy więc prorocy zaczęli roztaczać optymistyczne wizsje przyszłości, łączyli je w sposób naturalny m.in. z nowym królem, który stanie na czele narodu, z nowym potomkiem Dawida, nowym królem, który ocali i zjednoczy naród. W sposób naturalny także wspólnota chrześcijańska odwołała się do tego obrazu dla wyrażenia swojej idei zbawiciela i najwyższego Pana, Jezusa Chrystusa. Według Ewangelii Mateusza Jezus jest synem Dawida przez Józefa (1,1-17) i Synem Bożym przez Maryję (1,18-25).

Jerozolima i nowa Jerozolima

Zajęcie Jerozolimy przez Dawida powszechnie uważa się za akt politycznej przenikliwości. Między północnym a południowym regionem Izraela istniały pewne napięcia, które nie są do końca dla nas zrozumiałe. Jerozolima, położona w strefie granicznej między działami Beniamina i Judy, była miastem neutralnym. Zdobyta przez Dawida, stała się jego miastem (2 Sm 6,10.12), a będąc neutralnym miastem, została stolicą królestwa Dawida. Sprowadzenie Arki Pańskiej do Jerozolimy (2 Sm 6) często przedstawia się jako mistrzowskie posunięcie Dawida. Tekst przedstawia to wydarzenie jako pozostające pod kontrolą Boga. „Czerwone światło", zapalone przez Boga, znajduje symboliczny wyraz w śmierci Uzzy i trojakiej reakcji Dawida (w. 7-10), a „zielone światło" Boga – w błogosławieństwie dla domu Obed-Edoma z powodu Arki Pańskiej (w. 11-12). Arka Boża była nieobecna w głównych wydarzeniach życia Izraela od uprowadzenia jej przez Filistynów (1 Sm 4); jej obecność w Jerozolimie była znakiem błogosławieństwa i przychylności Boga.

Dawid wyraził zamiar zbudowania świątyni i Bóg obiecał mu, że zbuduje ją jego potomek (2 Sm 7,13). Piękna odpowiedź Boga na modlitwę Salomona wyśmienicie wyraża znaczenie, jakie świątynia jerozolimska miała dla Izraela: „Uświęciłem tę świątynię, którą zbudowałeś dla umieszczenia w niej na wieki mego Imienia. Po wszystkie dni będą na nią skierowane moje oczy i moje serce" (1 Krl 9,3). Świątynia staje się symbolem więzi między Bogiem a Izraelem.

Nic dziwnego, że świątynia jerozolimska była ogniskiem, w którym skupiały się wszystkie nadzieje Izraela po nieszczęściu, jakim było wygnanie. Ezechiel wyraża nadzieję na przyszłość Izraela w wizji architektonicznego planu nowej świątyni i jej otoczenia (Ez 40-48). Kiedy pod koniec ostatniej z ksiąg NT Jeruzalem Nowe w wizji Jana „zstępuje z nieba od Boga" (Ap 21,2), ma ono charakter symbolu przyszłej jedności żydowsko-chrześcijańskiej. „Miało ono [Jeruzalem] mur wielki a wysoki, miało dwanaście bram, a na bramach (...) wypisane imiona (...) dwunastu pokoleń synów Izraela" (w. 12). Do Miasta Świętego, Nowego Jeruzalem, prowadzą bramy pokoleń izraelskich. Mur miasta ma dwanaście warstw fundamentu, na których widnieją imiona dwunastu apostołów (w. 14). „Miasto Święte, Jeruzalem Nowe" opiera się na fundamencie apostołów. Jerozolima Dawida zjednoczyła rozproszone pokolenia Izraela. „Miasto Święte, Jeruzalem Nowe" ma w eschatologicznej przyszłości zjednoczyć Izrael i Kościół chrześcijański. Z tego punktu widzenia deuteronomistyczny nacisk na kult w Jerozolimie jest wymownym znakiem jedności.

Przymierze Dawidowe i obietnica Boża

Według 2 Sm 7 Bóg przez proroka Natana powiedział Dawidowi, że to nie on zbuduje dom Bogu, ale Bóg zbuduje dom Dawidowi, czyli założy dynastię Dawidową (w. 11b-12). Ponadto, potomek Dawida zbuduje świątynię Bożą i Bóg utwierdzi jego dynastię (w. 13). Obietnica ta jest bezwarunkowa: „(...) jeżeli zawini (...) nie cofnę od niego mojej życzliwości" (w. 14-15).

Obietnica ta jest jednym z największych świadectw zobowiązania Boga wobec Izraela. Daje dobre pojęcie o wpływie teologów izraelskich. To, co Natan jako prorok Boży obiecuje Dawidowi, powtórzy później Achiasz, prorok Boży, Jeroboamowi, ale pod pewnymi warunkami (1 Krl 11,37-38). W całym tekście 1-2 Krl Deuteronomiści uzależniają spełnienie tej początkowo bezwarunkowej obietnicy od zachowania przez Izrael wierności i posłuszeństwa wobec Boga, ale nigdy nie odwołują obietnicy Bożej podtrzymywania dynastii Dawidowej w Jerozolimie. Chyba tylko w jednym miejscu Deuteronomiści mówią o czasowo ograniczonym trwaniu tej obietnicy, ale nawet wtedy nie wyrażają tego w sposób bezpośredni; z powodu apostazji świątynia może obrócić się w ruinę (1 Krl 9,8). A zatem teksty i teologowie liczą się z konsekwencjami ludzkiej słabości, ale moc obietnicy przezwycięża wszystkie tego rodzaju obawy i ostrzeżenia i wybiega w przyszłość poza katastrofę w 587 r. przed Chr.

Powiada się, że Dawid otrzymał obietnicę bycia *ner* albo *nir* (światło albo władza/moc) w Jerozolimie (por. 2 Sm 21,17; 1 Krl 11,36; 15,4; 2 Krl 8,19; 2 Krn 21,7; Ps 132,17). Pochodzenie tej obietnicy nie jest znane. I ona jest znamienna dla wiary w zobowiązania Boga wobec Izraela, których symbolem jest Dawid i jego dynastia.

Wyraz bezwarunkowego zobowiązania się Boga wobec Izraela staje się jeszcze bardziej wymowny, gdy uświadomimy sobie, że uprowadzenie Arki Bożej przez Filistynów (1 Sm 4-6) postawiło to zobowiązanie Boga pod znakiem zapytania: czy Bóg powróci do Izraela, czy zamieszka gdzie indziej? W innych dwóch fragmentach klasycznego opowiadania teologicznego zobowiązanie Boga wobec Izraela zostało zagrożone i w dramatyczny sposób potwierdzone (por. Wj 32,7-14 i Lb 14,10-25). Z jednej strony opowiadanie może wyraźnie sugerować realną możliwość zerwania przymierza z Bogiem, a z drugiej strony bezwarunkowy charakter więzi daje wyraz jej przetrwania.

Konflikt władzy: król i prorok

Postać proroka w 1-2 Sm nadaje ton całej literaturze prorockiej – proroka, który stawia czoło królowi i ludowi, walczy o sprawiedliwość społeczną i indywidualną, głosi wolę Bożą jako najwyższą wartość w Izraelu i występuje jako rzecznik Boga, oceniający rządy królów. I znowu złożony charakter tekstu wyklucza jakąkolwiek próbę uproszczenia w jego interpretacji. Większa część tekstów prorockich w 1-2 Sm wykazuje ślady wielu przeróbek; nowe opracowania tekstów mogły wyjaśniać i uwydatniać to, co już było w nich zawarte, albo też mogą dopisywać do nich to, czego w nich nie było, podkreślając wagę zapowiedzi prorockich w świetle późniejszych wydarzeń. Rozbieżność głosów prorockich nie jest w Sm-Krl tak widoczna, jak w innych księgach prorockich. Niemniej każde zbyt naiwne odnoszenie autorytetu prorockiego do wydarzeń współczesnych trzeba traktować z ostrożnością.

Tekst jako podstawa narracji

I wreszcie, wiele tekstów w Sm-Krl ujawnia aspekt, który musimy brać pod uwagę w naszych rozważaniach w dzisiejszym świecie. Żyjemy w epoce książek drukowanych i musimy bardzo wysilać naszą wyobraźnię, aby uzmysłowić sobie świat, w którym teksty sporządzano w innych celach niż zaspokojenie potrzeb szerokiej rzeszy czytelników. Chyba będziemy bliżej prawdy, jeżeli założymy, że opowiadania pisano nie do czytania, ale do słuchania czy do ustnego przekazywania, choć może to brzmieć dla nas dziwnie. Jest całkiem prawdopodobne, że niezależnie od literackiej wartości tekstów jako takich, często skondensowanych, mogły one funkcjonować jako podstawa szerszej prezentacji – czy to przez samego pisarza, czy to w formie dyskusji teologicznej, czy to w formie refleksji dworzanina na temat sztuki kierowania sprawami państwa.

Tekst, służący za podstawę prezentacji artystycznej, może od czasu do czasu podawać różne sposoby czytania albo różne warianty interpretacji wydarzeń czy przekazywać różne tradycje itd. Każdy, kto posługiwał się danym tekstem, musiał dokonać odpowiedniego wyboru spośród przedstawionych wariantów. Taka procedura może się wydawać kłopotliwa dla nas, wychowanych w epoce tekstów drukowanych, ale dla ludzi starożytnego Izraela mogła być postępowaniem całkiem naturalnym.

DRUGIE CZYTANIE

Zachęta do czytania

Kiedy mamy do czynienia z komentarzem biblijnym, zawsze grozi nam ryzyko czytania właśnie komentarza, a nie samej Biblii. Niebezpieczeństwo to jest tym większe, im bardziej interesujący i wnikliwy jest komentarz. Naszym celem jest jednak Biblia, którą chcemy zrozumieć i interpretować, a nie komentarz – nawet niniejszy.

A zatem czytelnicy niniejszego komentarza powinni uczynić to, co zwykle robi komentator Biblii, najpierw przeczytać tekst biblijny, później przeczytać komentarz, a następnie jeszcze raz przeczytać tekst biblijny. Dokładniejsze studia biblijne powinny być poprzedzone tymi trzema etapami czytania: Biblii, komentarza, Biblii.

Należy więc, po pierwsze, określić ramy jednostki literackiej (np. 1 Sm 1,1-2,11), po drugie, przeczytać sam tekst biblijny (1,1-2,11), po trzecie, przeczytać komentarz do 1,1-2,11 (w przypadku komentarza do Sm-Krl może być także pomocne ponowne przeczytanie obszerniejszych jednostek wprowadzających, które wskazują na metaforykę i szerszy kontekst, np. 1 Sm 1,1-16,13) i po czwarte, ponownie przeczytać tekst biblijny. Teraz, i dopiero teraz, można przystąpić do dokładnej analizy i badań porównawczych.

1 Sm 1,1-16,13

Rola proroka. Metafora: obraz

Gdybyśmy chcieli mieć obrazy, przedstawiające treści zawarte w 1 Sm 1,1-16,13, najlepiej byłoby zamówić cztery malowidła. Pierwsze, zatytułowane *Narodziny Samuela jako proroka*, mogłoby być tryptykiem (obrazem składającym się z trzech części): 1) naturalne narodziny Samuela; 2) kontrast między wzrastającym Samuelem a chylącym się ku upadkowi kapłaństwem Helego; 3) pojawienie się Samuela w roli proroka uznanego przez cały Izrael (1 Sm 1-3).

Drugie dzieło nie przedstawiałoby Samuela, ale skupiałoby się na Arce Przymierza. Bylibyśmy skłonni powierzyć to zadanie artyście, który potrafi dostrzec przebłyski niezwykłości w codziennym życiu – ale jego dzieło musiałoby mieć głęboką wymowę religijną. I w tym przypadku odpowiedni byłby tryptyk: 1)

najważniejszy symbol religijny Izraelitów, Arka Przymierza, opuszcza ich ziemię ojczystą jako zdobycz zwycięskiego wroga, Filistynów; 2) Arka, jako najwyraźniej mająca władzę nad wrogami, wśród których przebywa, jako źródło choroby, śmierci i przerażenia, staje się w końcu przedmiotem, który zdobywcy chcą możliwie najszybciej odesłać do miejsca, skąd go zabrali; 3) powrót Arki Pańskiej, radość Izraelitów, kiedy zobaczono ją przekraczającą granicę, i nieoczekiwane, tragiczne wydarzenie, które sprawia, że Arka pozostaje na terytorium granicznym między pokoleniami. Tryptyk powinien sprawiać wrażenie dzieła nie dokończonego, które skłania nas do zastanowienia się, jakie znaczenie mogą mieć te wszystkie wydarzenia (1 Sm 4-6).

Trzecie zamówienie wymagałoby artysty – może dwóch albo więcej – z wyczuciem spraw politycznych, opinii publicznej i z teologicznym zmysłem historii. Do wykonania tej pracy niezbędna byłaby umiejętność posługiwania się ostro kontrastującymi kolorami. Obraz musiałby się składać z sześciu części: 1) Samuel zmuszający Filistynów do ucieczki i zapewniający powszechne poczucie pokoju, dobrobytu i bezpieczeństwa; 2) zgromadzenie w Rama, wraz z Samuelem i starszyzną izraelską, która domaga się od Samuela, aby ustanowił króla nad Izraelitami; 3) Saul przychodzi z pomocą prorokowi, którym okazał się Samuel, i namaszczenie Saula na przyszłego króla i wybawcę Izraela od zagrożenia ze strony Filistynów; 4) Samuel wygłaszający mowę teologiczną, rzucający losy, aby wybrać króla wśród pokoleń Izraela, i wreszcie przewodniczący ceremonii koronacji – treściowo bogaty i złożony obraz; 5) wielki obraz wyrazu uczuć narodowych, który przedstawia mieszkańców Jabesz w Gileadzie, szukających wybawcy w sytuacji oblężenia przez okrutnego wroga, spotkanie Saula i jego strategiczne zwycięstwo nad oblegającymi miasto Ammonitami oraz wdzięczny lud, jednogłośnie obwołujący Saula królem; 6) Samuel jako rozważny prorok-teolog wskazujący na winę Izraela, ale kończący swoją mowę nutą nadziei (1 Sm 7-12).

Czwartą i ostatnią pracę byłoby najlepiej wykonać na czterech płótnach: 1) Saul odrzucony jako król po złożeniu nieuprawnionej ofiary w obliczu zagrożenia ze strony Filistynów; 2) frapująca scena zwycięstwa Jonatana i jego giermka nad strażą filistyńską, Saul bliski zakłócenia celebracji tego zwycięstwa; 3) drugi obraz przedstawiający odrzucenie Saula jako króla po zlekceważeniu przez niego wyraźnego rozkazu Samuela; 4) raczej pogodna scena przedstawiająca Samuela w otoczeniu rodziny Jessego z Betlejem i namaszczenie przez proroka najmłodszego syna Jessego, Dawida, na przyszłego króla Izraela – znowu scena otwarta, ponieważ Saul jest wciąż królem i nie odda władzy bez walki (1 Sm 13,1-16,13).

1 Sm 1-3: Pojawienie się proroka

1,1-2,11

Tryptyk zaczyna się narodzinami Samuela. Obraz musi wyrażać zmianę. Tematem centralnym jest przemiana kobiety bezpłodnej w płodną, załamanej i płaczącej w pełną nadziei i radości. Powinien dominować w nim symbolizm potencjalnej przemiany całego ludu. Reperkusje tej przemiany są zbyt poważne, aby było to opowiadanie o udręce bezpłodnej kobiety, która doznała pocieszenia w odpowiedzi na złożony ślub. Spośród matek Izraela Sara, Rebeka i Rachela były bezpłodne. Każda na swój własny sposób wpłynęła na koleje losów Izraela. Sara kazała wypędzić Izmaela, aby Izaak został jedynym dziedzicem (Rdz 21,10). Rebeka sprawiła, że jej umiłowany syn, Jakub, otrzymał błogosławieństwo umierającego ojca, chociaż powinien je otrzymać jego bliźniaczy pierworodny brat, Ezaw (Rdz 25,8; 27,5-17), i w ten sposób Izrael wywodzi się od Jakuba. Szczególne umiłowanie dwóch synów pierwszej ukochanej żony przywiodło sędziwego Izraela do Egiptu, gdzie przetrwał lata głodu (Rdz 37-50). A zatem narodziny Samuela są zapowiedzią nowych wydarzeń w Izraelu.

Główną postacią tej części tryptyku jest Anna, matka Samuela. W niej ogniskuje się wszystko, czego doświadcza Izrael. Jest bezpłodna i pogrążona w smutku, prześladowana przez swoją rywalkę. Jej mąż zapewnia ją o swojej miłości, ale pozostaje całkowicie bierny. Sędziwemu kapłanowi, Helemu, wydaje się, że Anna, składająca w głębi serca obietnicę Bogu, jest pijana. Widząc, że się pomylił, pociesza ją słowami modlitwy, która przynosi jej ukojenie. Bóg zaś wysłuchuje jej modlitwy, budząc tym samym nową nadzieję w Izraelu. Anna urodziła syna, któremu nadała imię Samuel. Kiedy nadszedł czas odstawienia dziecka od piersi, zaniosła je, zgodnie ze złożonym ślubem, do świątyni, do Helego, aby poświęcić je Bogu na całe życie. W tym momencie, zapożyczając metaforę z NT, nowe wino zostało wlane do starego bukłaka.

Wydarzenie to upamiętnia pieśń Anny. Utwór ten powstał później, za czasów monarchii; znamienne jest nawiązanie do namaszczonego króla, pomazańca (2,10). Nie jest to raczej pieśń odpowiednia dla matki, która właśnie oddaje swoje dziecko Bogu; o wiele stosowniejsza jest dla kobiety, będącej symbolem Izraela u progu nowego życia. Znajduje w niej odbicie sytuacja Anny: „niepłodna rodzi siedmioro"; wysławia Boga: „Pan uboży i wzbogaca, poniża i wywyższa"; gloryfikuje króla: „Pan osądza krańce ziemi, On daje potęgę królowi, wywyższa moc swego pomazańca". Pieśń nie tyle upamiętnia zmianę sytuacji Anny, ile jest zapowiedzią zasadniczej odmiany w sytuacji Izraela, kiedy sędziów i kapłanów Helego zastąpią Samuel i królowie. Nie ma zatem nic w tym dziwnego, że w chrześcijańskim doświadczeniu zmian zachodzących w naszym świecie pieśń Anny tak bardzo przypomina *Magnificat* Maryi.

2,12-3,18

Na drugiej części tryptyku dominuje czerń, a więc kolor symbolizujący sytuację zagrożenia, z którym jaskrawo kontrastują jasne, świetliste plamy. Światło otacza Samuela; ciemność obejmuje kapłanów Helego. Pierwszy szkic przedstawia synów Helego jako świętokradców. Synowie Helego nie zadowalali się tym, co do nich należało; brali to, co chcieli. Służba przy składaniu ofiar staje się dla nich okazją do wyzysku i bogacenia się kosztem innych. Drugi szkic synów Helego jest ogólnym oskarżeniem o zło, jakiego dopuszczali się „jego synowie wobec wszystkich Izraelitów", a zwłaszcza oskarżeniem o nadużycia seksualne, popełniane z kobietami, które służyły w świątyni. Napomnienia Helego trafiają jednak w próżnię. Groźnie brzmią słowa: „(...) bo Pan chciał, aby pomarli". Los kapłaństwa Helego jest przesądzony.

Przedstawienia Samuela są kontrastowo inne, nasycone pogodą i światłem. Tekst o roli Samuela, ujęty w ramy, które tworzą dwie wzmianki o nim w świątyni, znajduje odbicie w płodności Anny – oddany Bogu staje się źródłem nowego życia. W drugiej świetlistej plamie Samuela przedstawia się jako młodzieńca, który „rósł i coraz bardziej podobał się tak Panu, jak i ludziom". Ten, który ma zastąpić kapłanów Helego, wkrótce będzie gotowy do spełnienia swojego posłannictwa.

Zagłada domu Helego została naszkicowana kilkoma szybko następującymi po sobie epizodami. Najpierw anonimowy mąż Boży zapowiada, że kapłani Helego, kiedyś wyniesieni do wielkiej godności, zostaną zgładzeni. Wielu biblistów uważa przestępstwa kapłanów Helego za przyczynę klęski opisanej w 1 Sm 4. Takie rozumienie tego tekstu świadczy o ludzkiej potrzebie szukania przyczyny każdego nieszczęścia, ale w tym przypadku nie znajduje uzasadnienia. Los dwóch synów Helego, którzy zginęli tego samego dnia, jest dla niego znakiem (2,34). Znak zawsze wskazuje na przyszłość. Znaczenie wydarzenia nie zamyka się w nim samym. Synowie Helego giną w okolicznościach opisanych w rozdz. 4; oni sami nie są przyczyną klęski. Druga zapowiedź zagłady domu Helego pochodzi z ust samego Samuela. Nie jest to opowiadanie o powołaniu, ale opowiadanie o pierwszym doświadczeniu słowa Bożego przez Samuela. Jest to straszliwy wyrok.

3,19-21

Ostatnia część tryptyku przedstawia Samuela jako postać znaną w całym Izraelu, od północnych jego krańców do południowych, jako tego, którego wszyscy uznali za prawdziwego „proroka Pańskiego". „Słowo Pana", wola i plany Boga stały się znane całemu Izraelowi za pośrednictwem Samuela.

1 Sm 4-6: Uprowadzenie Arki

Drugi tryptyk wymaga interpretatora o wielkiej umiejętności. Wydarzenia, które wydają się dziwne, zwykle przekazują przesłanie o niezwykłej wadze. Samuel na tym obrazie się nie pojawia. Arka Przymierza Pańskiego jest na nim symbolem potęgi i zamysłu Boga. Na pierwszej części tryptyku widzimy, jak Arka Pańska opuszcza granice Izraela, co autor wyraża językiem sugerującym aktywną wolę Boga: „Odstąpiła sława od Izraela" (4,21-22). Druga część tryptyku (5,1-12) przedstawia upadek boga filistyńskiego i spustoszenie, jakiego Arka Pańska dokonała wśród Filistynów. Na ostatniej części (6,1-7,2a) Arka powraca na terytorium Izraela. Jej powrót nie przynosi błogosławieństwa, ale jest przyczyną śmierci. Przerażony lud odsyła ją do nadgranicznego miasta Kiriat-Jearim, położonego wprawdzie całkowicie na uboczu głównego nurtu życia i kultu Izraela, ale w pobliżu Jerozolimy. Rozpoczyna się czas długiego oczekiwania: „upłynął długi okres" (7,2).

4,1-22

Zadanie interpretatora polega na uchwyceniu znaczenia tkwiącego w strukturze i symbolice narracji. Pierwsza część tryptyku jest pełna akcentów wojennych. Trwa konflikt między Izraelem a Filistynami. Izraelici ponoszą porażki w dwóch bitwach, a liczba poległych Izraelitów jest w drugiej bitwie przeszło siedmiokrotnie większa niż w pierwszej (4,1b-2.10-11).

Te dwie sceny bitewne przedziela dramatyczny epizod, który przedstawia starszych Izraela stawiających sobie pytanie: „Dlaczego Pan dotknął nas klęską z ręki Filistynów?" (4,3). Do obozu zostaje więc sprowadzona Arka Pańska i wielką radość Izraelitów poświadcza równie wielkie przerażenie Filistynów (4,5-9). Gdyby nie owo złowieszcze pytanie: „dlaczego Pan dotknął nas klęską", mogłoby się wydawać, że narrator bawi się naszym kosztem, ponieważ wie, że to właśnie Izrael – pomimo radości Izraelitów i przerażenia Filistynów – poniesie sromotną klęskę w drugiej bitwie, że utraci także Arkę Pańską i że tego samego dnia polegną synowie Helego.

Dwie winiety ilustrują opowiadanie i jego znaczenie. Heli, usłyszawszy wieści z pola bitwy, umiera. Nieszczęście oznacza kres. Jego synowa, usłyszawszy wieści z pola bitwy, umiera, wydając na świat syna. Imię, jakie umierająca matka nadaje dziecku, jest niejako interpretacją klęski i przeczuciem: „Odstąpiła sława od Izraela" (4,21-22). Arka Pańska zostaje uprowadzona poza terytorium Izraela; jej powrót będzie początkiem nowych czasów – Samuela (1 Sm 7) i Dawida (2 Sm 6).

5,1-12

Druga część tryptyku przedstawia cztery sceny, różniące się szczegółami, ale wyrażające to samo przesłanie. Pierwsza scena przedstawia świątynię boga filistyńskiego, Dagona, w mieście Filistynów, Aszdodzie. Dagon podporządkowuje się Bogu Izraela, i to dwa razy. Za drugim razem „głowa Dagona i dwie dłonie rąk są odcięte na progu"; Dagon jest bezsilny, nie może myśleć ani działać. Gdyby nie kontekst, scena miałaby wymowę humorystyczną. Wojska izraelskie zostały właśnie rozgromione przez Filistynów. W religijnej logice tamtych czasów wojska silniejszego boga zwyciężają wojska słabszego boga. W tym jednak przypadku silniejszym bogiem w świątyni Dagona okazał się Bóg Izraela. A zatem na polu bitwy silniejszym bogiem powinien był okazać się Bóg Izraela. Zgodnie z postawionym w 4,3 z trwogą pytaniem, Bóg Izraela dotknął w samej rzeczy Izraelitów straszną klęską z rąk Filistynów.

Trzy dalsze sceny przekazują to samo przesłanie. W miastach filistyńskich, Aszdodzie, Gat i Ekronie sprowadzeniu Arki Boga Izraela towarzyszą choroby i śmierć. Zwycięstwo Filistynów okazało się dla nich katastrofą. Bóg Izraela nie sprzyja Filistynom. Filistyni za wszelką cenę chcą się pozbyć Arki.

6,1-7,2

Ostatnia część tryptyku przedstawia powrót Arki do Izraela. Wybór miejsca, gdzie miałaby spocząć Arka Pańska, pozostawiono, zgodnie z radą kapłanów i wieszczbiarzy, Bogu. Wbrew wszelkim pozorom, dwie krowy, które dotychczas nie miały na sobie jarzma, pozostawiły swoje cielęta i pociągnęły Arkę Pańską prosto do Izraela. Symbolika ta ma być dobrym znakiem dla Izraela – Bóg nie porzucił Izraela, ale powrócił do niego. Radość Izraela trwa jednak krótko. Wokół Arki Pańskiej rozgrywa się wielka tragedia. Arka Boża jest znowu w Izraelu, ale nie przynosi ze sobą błogosławieństwa. Trzeba ją odesłać gdzie indziej (6,20). Arka Pańska trafia więc do Kiriat-Jearim, gdzie pozostanie aż do czasów Dawida (2 Sm 6). Bóg nie zamierza porzucić Izraela, ale Jego plany wobec przyszłości Izraela nie są znane – tak przynajmniej można sądzić na podstawie symboliki reprezentowanej przez Arkę Pańską. Rozpoczął się długi czas oczekiwania: „upłynął długi okres" (7,2). Doszło do poważnego kryzysu w stosunkach Boga z Izraelem i kryzys ten nie został jeszcze przezwyciężony.

W rozumieniu tych, dla których Arka Pańska miała najważniejszą symboliczną wymowę, owe dziwne wydarzenia kryły w sobie znaczenie przyszłego losu Izraela. Na ostatni akt dramatu trzeba będzie jeszcze długo czekać. Tekst, skupiony na Arce Pańskiej (rozdz. 6-4), nie pozostawia miejsca dla postaci Samuela. Wola i życzenie Boga są przedstawione w opowiadaniu o wędrówce i wydarzeniach związanych z Arką Bożą; nie przepowiedział ich prorok. Arka Pańska nie zmieni miejsca pobytu aż do wydarzeń opisanych w 2 Sm 6. W ramach 1 Sm 7-2 Sm 5 tym, kto przekazuje Izraelowi wolę i życzenie Boga, jest sam prorok Samuel.

1 Sm 7-12: Przejście do monarchii

Tekst biblijny opisuje wiele różnych dróg szukania Boga i rozpoznawania Jego woli. Kiedy Arka Pańska pozostawała na uboczu życia Izraela, w centrum zainteresowania znowu znalazła się postać proroka Samuela – niejako w środku długiego okresu oczekiwania Arki Bożej. Właśnie ze względu na temat – największą społeczną przemianę w historii narodu izraelskiego – omawiany tekst przedstawia niezwykle skomplikowany pastisz (tzn. dzieło sztuki złożone z różnych źródeł). Reprezentowane są poglądy bardzo różniące się od siebie. Przesłanie tych rozdziałów nie tyle, być może, znajduje wyraz w określonych poglądach teologicznych, ile w zachowaniu owej radykalnej różnorodności poglądów i w sposobie komponowania tekstu mającego na względzie jej zachowanie. Może okazać się pomocne przebadanie poszczególnych scen najpierw od końca do początku, a następnie prześledzenie tekstu biblijnego od jego początku. A zatem przyjrzyjmy się najpierw rozdziałom w kolejności od 12 do 7, a później tym samym rozdziałom w porządku biblijnym, od 7 do 12.

12

Rozdział ten przedstawia bardzo mroczny i burzliwy obraz – i to nie tylko w w. 18. Samuel „wiedzie spór" z Izraelem, przypominając mu przeszłość od Wyjścia aż do czasów mu współczesnych (w. 7-12). Żądanie króla zostaje uznane za poważne wykroczenie (w. 17). Obraz nie jest jednak całkowicie pogrążony w ciemności; został namalowany w światłocieniach, kontrastujących z sobą pasmach świateł i cieni. Do jasnych miejsc należy wyprowadzenie z Egiptu (w. 8) i wyzwolenie w czasach sędziów (w. 11), a nieco przyćmione światło rozświetla przyszłość Izraela (w. 19-24). W 1 Sm 12 żądanie monarchii było inspirowane zagrożeniem ze strony Nachasza, króla Ammonitów. A zatem perspektywa 1 Sm 12 obejmuje przeszłość od czasów Wyjścia, przez okres sędziów aż do niedawnego epizodu z królem Nachaszem.

11

Obraz przedstawiający epizod z Nachaszem wskazuje na monarchię jako instytucję godną polecenia. Miasto Jabesz w Gileadzie, w północnym Izraelu, doświadcza upokorzenia ze strony oblegającego je wroga. Kiedy mieszkańcy miasta rozesłali „posłów po całym kraju izraelskim", szukając pomocy, Saul, którego opanował duch Boży (BT: „Duch Boży"), zgromadził lud i uwolnił miasto od wroga. W odpowiedzi lud obwołał Saula królem „przed obliczem Pana" w sanktuarium w Gilgal. Obraz jest namalowany w jasnych kolorach: zażegnanie śmiertelnego niebezpieczeństwa przez wybawcę, którego opanował duch Boży. Nic nie wskazuje, żeby domagano się króla na miejsce Pana. (Zauważmy: w 11,14 jest napisane: „[...] na nowo ustalona będzie władza królewska"; ponieważ nie ma żadnej wzmianki o królu w w. 1-11, zdanie to uważa się za redakcyjną poprawkę w procesie kompilacji ostatecznego tekstu, zastępującą pierwotne „ustanowienie władzy królewskiej".) 1 Sm 11 i 12 łącznie tworzą obraz przedstawiający ustanowienie monarchii w Izraelu jako reakcję na zagrożenie militarne. Scena w 1 Sm 11 jest nasycona światłem: samą odpowiedź zainicjował duch Boży, a przejście do monarchii dokonało się z inicjatywy Samuela. 1 Sm 12, jak widzieliśmy, daje wyraz innemu poglądowi i przedstawia odnośne wydarzenia w znacznie ciemniejszych barwach.

10,17-25 i 1 Sm 8

1 Sm 10,17-25 przedstawia inną scenę wyboru Saula na króla. Samuel posłużył się dwoma sposobami rozpoznawania osoby, która ma zostać królem – losowaniem (10,20-21) i wyrocznią (10,22-23). Obydwa sposoby mają na celu poznanie woli Boga. Gdy los i wyrocznia wskazały na Saula, został on ogłoszony królem wobec Pana (10,24-25). Istotna jest tutaj owa identyfikacja osoby, która ma zostać królem. Epizod bezpośrednio poprzedzający omawiany fragment (9,1-10,16) skupia się na identyfikacji przyszłego króla, który za sprawą Boga spotyka proroka i zostaje namaszczony czy powołany na króla. Fragment 9,1-10,16 można więc pominąć jako konwencjonalne wprowadzenie do 10,17-25 i od razu przejść do 1 Sm 8.

Przedtem musimy jednak zauważyć, że wybór króla opisany w 10,17-25 dokonuje się w kontekście zgromadzenia ludu w Mispa. Temat monarchii został przedstawiony w w. 20-25 w barwach ciepłych i jasnych, natomiast wprowadzenie do niego ukazuje obraz czarnych chmur burzowych w w. 18-19a, odwołujący się do Wyjścia i prawdopodobnie do okresu sędziów, a w końcu oceniający żądanie ustanowienia króla jako odrzucenie Boga.

W 1 Sm 8 mamy inny rozdział pełen światłocieni. Abstrahując chwilowo od barw ciemnych, widzimy, że żądanie ustanowienia króla jest motywowane żądaniem sprawiedliwości – pod tym względem zawiedli synowie Samuela (8,1-3). Pomijając pasma ciemności, tzn. dialogu Samuela z Bogiem (8,6b-10 i w. 18), dostrzegamy, że Samuel, udzielając odpowiedzi Izraelitom na ich żądanie, wylicza wszystkie ciężary i obowiązki, jakie ich czekają, jeśli wybiorą króla. Izraelici jednak uważając, że król uchroni ich przed niesprawiedliwością, ponawiają swoje żądanie i wtedy Bóg nakazuje Samuelowi, aby ustanowił im króla (8,22). A zatem fragment ten jest właściwym i adekwatnym wprowadzeniem do 10,20-25.

1 Sm 8 i 10,17.20-25 łącznie tworzą obraz, który sugeruje, że monarchia została ustanowiona w Izraelu z potrzeby sprawiedliwości – pomimo ostrzeżenia o uciążliwościach królewskich podatków. Wobec żądania sprawiedliwości społecznej Bóg nakazał Samuelowi ustanowić króla (8,22); Samuel zwraca się do Boga za pośrednictwem losów i wyroczni, aby zidentyfikować osobę, która ma zostać królem (10,17.20-23); po tej identyfikacji królem zostaje obwołany Saul (10,24-25).

Rozważywszy ten pozytywny aspekt wydarzeń, zobaczmy teraz, jak obraz, który obecnie możemy oglądać, nabiera coraz to ciemniejszych barw. Samuel, niezadowolony z obrotu sprawy (8,6a), modli się do Boga, który w odpowiedzi przedstawia żądanie Izraelitów w zdecydowanie negatywnym świetle (8,6b-10 i w. 18). Żądanie ustanowienia króla jest odrzuceniem Boga, kontynuacją postępowania w czasach Wyjścia i prawdopodobnie w

okresie sędziów. Ton tej wypowiedzi jest podobny do tonu komentarza w 10,18-19a. W obu przypadkach wydaje się, że pozytywny obraz został skorygowany i przemalowany na negatywny.

9,1-10,6 i 1 Sm 7

Przypadkowe spotkanie z mężem Bożym zostało ukazane w kolorach zapowiedzianego spotkania z prorokiem Samuelem, któremu Bóg na dzień przedtem objawił przybycie do niego gościa (9,15-17). Początkowo „mąż Boży" polecił Saulowi: „(...) uczyń, co zdoła twa ręka, gdyż Bóg będzie z tobą" (10,7). Samuel ma znacznie pełniejszą wiedzę o posłannictwie Saula; wie, że Saul zostanie namaszczony na króla i wyzwoli Izrael od Filistynów, ponieważ wołanie ludu Izraela dotarło do Boga (9,16). Lud nie domaga się króla, ale uwolnienia od Filistynów; Bóg zaś domaga się króla, a raczej desygnacji króla.

Namaszczenie Saula będące desygnowaniem go na króla (*nagid*), pociąga za sobą późniejsze ogłoszenie Saula królem. Opowiadanie to najlepiej połączyć z koronacją w Gilgal (11,15). Opanowanie Saula przez ducha Bożego (11,6; BT: „Ducha Bożego") jest rezultatem prorockiego pełnomocnictwa (w pierwotnej wersji) i namaszczenia Saula przez Samuela (według przemalowanego obrazu). Wzmianka o Filistynach na przemalowanym obrazie (9,16) musi wybiegać poza epizod z Nachaszem i nawiązywać do długoletnich zmagań z Filistynami – zmagań, w których Saul ostatecznie poniósł porażkę.

Wzmianka o Filistynach przywodzi na myśl kontrastujący z nią obraz w 1 Sm 7. W tym przypadku Filistyni są bezpośrednim zagrożeniem dla Izraela. W odpowiedzi na modlitwę Samuela Bóg interweniuje natychmiast i Filistyni ponoszą druzgocącą klęskę. W rezultacie „Filistyni zostali pokonani tak, że nie wkraczali już odtąd do krainy izraelskiej. Ręka Pańska zawisła nad Filistynami po wszystkie dni życia Samuela" (7,13). Obraz ten przedstawia Samuela działającego z mocą sędziego-wyzwoliciela (Sdz 3-9); do obrony Izraela nie jest więc potrzebny król.

Podsumowanie

Zanim zajmiemy się tekstem biblijnym z rozdz. 7-12, warto dokonać krótkiego podsumowania. Ogólnie mówiąc, tradycja zachowała dwie relacje o powstawaniu monarchii w Izraelu, obie pozytywne. W jednej monarchia jest postrzegana jako odpowiedź na wołanie społeczności o sprawiedliwość, a w drugiej jako odpowiedź na wołanie społeczności o zapewnienie jej obrony przed wrogiem zewnętrznym. W pierwszej wyboru króla dokonywano, rzucając losy albo odwołując się do wyroczni Boga; w drugiej przyszły król został wyznaczony przez męża Bożego albo namaszczony przez Samuela, a następnie jego desygnacja została praktycznie potwierdzona przez Boga w odpowiedzi na zagrożenie ze strony Nachasza. Później tekst ten został poddany rewizji i zredagowany w bardzo negatywnych terminach (czarne barwy), ale tylko w przypadku pierwszej relacji.

Obecny tekst

Najlepiej zrozumiemy ostatni obraz skomponowany z owych podstawowych elementów, jeżeli przyjrzymy się najpierw tekstowi, zanim został poddany retuszowi za pomocą czarnych fragmentów. Tekst ten jest sam w sobie nader złożony i łatwiej go zrozumieć, jeżeli chwilowo pominie się czarne retusze.

7

Jasne obrazy rozpoczynają się dawniejszym opowiadaniem w 7,5-12, które prawdopodobnie zostało przemalowane w terminach deuteronomistycznych. Samuel jest w nim przedstawiony jako sędzia-wyzwoliciel, z pewnymi rysami charakterystycznymi dla Mojżesza i Eliasza; jego wstawiennictwo wystarczyło, żeby Bóg położył kres zagrożeniu ze strony Filistynów, i to na okres całego pokolenia; Samuel sprawował sądy nad Izraelem „przez cały ciąg swojego życia" (7,15).

8

Obraz zmienia się. Samuela zastąpili jego synowie, którzy nie potrafili zapewnić sprawiedliwości w Izraelu. Starsi Izraela zwrócili się zatem do Samuela, żeby ustanowił nad nimi króla. Początkowo Samuel wskazuje na wszystkie uciążliwości związane z monarchią, ale nie radzi im, żeby odstąpili od swego żądania; Izraelici

ponawiają swoją prośbę ustanowienia nad nimi króla, dodając do żądania sprawiedliwości żądanie obrony. Kiedy Samuel przedłożył sprawę Bogu, Bóg nakazał mu ustanowić króla nad Izraelem. Ustanowienie króla powinno zatem być tematem następnego rozdziału.

9,1-10,16

Zamiast jednak opowiadania o ustanowieniu króla mówi się o identyfikacji i desygnacji czy namaszczeniu przyszłego króla. Taka kolejność byłaby możliwa, gdyby króla nie musiał wskazać Samuel drogą losowania i wyroczni w 10,17-25. Próba zharmonizowania 1 Sm 9 z 1 Sm 10 może sugerować, że Samuel traktował ceremonie rzucania losów i wyrocznię jako coś w rodzaju szarady. Bliższe tekstowi byłoby założenie, że zostały w tym przypadku zachowane dwa obrazy przedstawiające przyczynę powstania monarchii – jeden nawiązujący do sprawiedliwości społecznej, a drugi do obrony przed wrogiem zewnętrznym. W ostatecznym tekście te dwa obrazy nie są oddzielone jako dwa różne spojrzenia na powstanie monarchii, ale przenikają się wzajemnie. A zatem przed wskazaniem i desygnowaniem osoby króla w 10,17-25 sam proces jego identyfikacji jest w kontekście innego opowiadania wprowadzony w 9,1-10,16 (wraz z innymi tematami).

10,17-11,15

Król „sprawiedliwości" został desygnowany w 1 Sm 10,17-25. Król „obrony" został ustanowiony w 1 Sm 11, desygnowanie/namaszczenie w 1 Sm 9,1-10,16 nabrało praktycznej mocy w 11,6, kiedy „opanował (...) Saula Duch Boży". Powtórzenie opisu jest zneutralizowane w tekście opisem drugiej koronacji jako odnowieniem władzy królewskiej (11,14). W ten sposób zostały podsunięte czytelnikowi do przemyślenia dwa obrazy przedstawiające pochodzenie monarchii w Izraelu. Ich wzajemne przenikanie się wyraża jedność monarchii; jeden i ten sam król jest odpowiedzialny za obronę i za sprawiedliwość. Ich zaś odrębność daje wyraz istnieniu różnych opinii na ten temat w ówczesnym Izraelu. Oba obrazy ukazują monarchię w pozytywnym świetle. Możemy przypuszczać, że pochodzą z czasów, kiedy królowie w powszechnej opinii spełniali swoją funkcję zapewnienia sprawiedliwości i obrony państwa przed wrogiem zewnętrznym.

Retusze w ciemnych barwach dokonane na tych obrazach w 1 Sm 8 i 10 pochodzą prawdopodobnie z czasów, kiedy królów postrzegano w zupełnie innym świetle. Monarchię zaczęto uważać za instytucję destrukcyjną, kiedy uświadomiono sobie, że centralna władza króla niszczy tradycyjne wartości i struktury w społeczeństwie oraz niefortunnie angażuje się w sprawy zagraniczne. Monarchia zatem nie mogła pochodzić od Boga. Retusze wyrażają ten pogląd. W obu przypadkach retusze tekstu interpretują poprzednią wersję jako odrzucenie Boga, ale zarazem nie podejmują próby przedstawienia spójnej i jednolitej wersji tekstu. Absurdem byłoby stwierdzenie, że Bóg kazał odrzucić Boga. Retusze te nie nawiązują do wcześniejszych tradycji, aby wyrazić jednolity pogląd; wyrażają inny pogląd i inną teologię.

12

Rozdział ten jest szczególnie ważny. Chociaż bowiem ukazuje monarchię jako wielkie zło, to jednak dostarcza wskazówek, jak żyć pod rządami króla, aby zasłużyć sobie na przychylność Boga (12,14-15), zapewnia Izraelitów o wierności Boga oraz o wstawiennictwie i przewodnictwie Samuela (12,20-24). Ostatnie słowo należy jednak do destrukcyjnej mocy instytucji monarchii (12,25).

10,26-27 i 11,12-13

Tych czterech wersetów dotychczas nie omawialiśmy. Są one doskonałym przykładem tego, jak wiele można powiedzieć w tak niewielu słowach. Dobitnie też świadczą, jak w miarę rozwoju wydarzeń wczorajsza ortodoksja może się stać dzisiejszą herezją. Przed powstaniem monarchii tymi, których „serca Bóg poruszył", byli ci, co wiedzieli, że jedynym wybawicielem jest Bóg – i to była ortodoksja. Teraz tymi, których „serca Bóg poruszył", są ci, co poszli z Saulem; głoszący zaś wczorajszą ortodoksję są „synami Beliala" (10,26-27). Wczorajsze ucieleśnienie niewierności, odrzucenia Boga, dzisiaj stało się źródłem łaski (11,12-13). Czasy się zmieniły i wraz z nimi zmieniła się wiara; czasy znowu się zmieniają i, jak pokażą rozdziały o wymowie negatywnej, ponownie zmieni się wiara.

1 Sm 13,1-16,13: Ostatni akt proroka Samuela

13

Spośród obrazów w tej kolekcji pierwszy przedstawia wielką potęgę Filistynów – „trzy tysiące rydwanów i sześć tysięcy konnicy, piechoty zaś było tak wiele, jak piasku nad brzegiem morza" (13,5). Z tą potęgą jaskrawo kontrastuje słabość Izraela, nawet jeżeli podane tu liczby dotyczą tylko stałej armii – dwa tysiące z Saulem i tysiąc z Jonatanem (13,2). Zakończenie tekstu ma podobną wymowę; daje wyraźnie do zrozumienia, że Filistyni utrzymywali Izrael w stanie technicznego zacofania, odcinając Izraelitom dostęp do broni z żelaza (13,19-22). Słabość Izraela podkreśla jeszcze relacja o potępieniu i odrzuceniu Saula przez Samuela (13,7b-15a). Relacja ta prawdopodobnie jest jednak wtórna i dostarcza wariantowego opisu odrzucenia Saula przez Samuela. Pierwotna relacja została podana w 1 Sm 15,1-35. Według 13,7b-15a powodem odrzucenia Saula jako króla jest jego nieposłuszeństwo wobec proroka Samuela. Ze znacznym wyprzedzeniem zostaje zapowiedziane namaszczenie innego wodza (13,14). Saul miał zapewne wielu stronników wśród młodszego pokolenia. Samuel należał do starszego pokolenia. Sytuacja była zatem poważna. Niemniej tekst opisujący przybycie Samuela w momencie, kiedy Saul kończy składać ofiarę, skupia się bardziej na zasadach i symbolach niż na strategii i uczciwości. Tekst wyraża prorockie wymaganie absolutnego posłuszeństwa i prawo do odrzucenia króla, który okazał się nieposłuszny. Podobne roszczenie znajduje wyraz w 15,22-23 – „(...) lepsze jest posłuszeństwo od ofiary".

14

Niewykluczone, że na drugim obrazie epizod przedstawiający bohaterski wyczyn Jonatana został powiązany z tradycyjną relacją o zwycięstwie odniesionym przez Saula (jeżeli chodzi o tradycję o Saulu, por. 1 Sm 13,4-7a.16-18; 14,20-23.31-35; Klein, *1 Samuel*). Epizod przedstawia Jonatana, który odważnie, nie zważając na niebezpieczeństwo grożące na stromych urwiskach, zaatakował oddział straży filistyńskiej. W zachowanym tekście Saul przychodzi Jonatanowi z pomocą i Izraelici odnoszą zwycięstwo nad Filistynami. Pomimo tego zwycięstwa na Saula padł cień z powodu narażenia na śmierć swojego syna, bohatera, który walnie przyczynił się do pokonania Filistynów. Saul wstrzymał się od pościgu za Filistynami (14,46). Opowiadanie ukazuje typową cechę Saula: chwile szaleństwa niweczą jego dokonania.

Trzy winiety charakteryzują rządy Saula: jego walka z wrogami Izraela (14,47-4); jego rodzina i towarzysze broni (14,49-51); motyw przewodni jego rządów (14,52). Fragment ten, będący niejako podsumowaniem czasów Saula, jest bliższy „Gazecie Saula" niż „Głosowi Dawida". Zwłaszcza wersety 47-48 przedstawiają Saula w pozytywniejszym świetle niż późniejsze rozdziały; jego obraz jest zbyt pozytywny, aby był prawdziwy.

15

Trzeci obraz w tej kolekcji przedstawia bezpośredni konflikt między Saulem a prorokiem Samuelem. Samuel, nawiązując do namaszczenia Saula, przekazuje mu polecenie Boga, żeby zgładził wszystkich Amalekitów. Saul chwali się, że wykonał rozkaz Boga, ale Samuel słusznie podejrzewa go o kłamstwo; kiedy Saul przyznaje się do tego, że nie wykonał rozkazu do końca, Samuel odrzuca go jako króla – „lepsze jest posłuszeństwo od ofiary" (15,22). Pojawia się sygnał, że został już wybrany inny król na jego miejsce (15,28). Odrzucenie jest nieodwołalne; Samuel i Saul rozstają się, aby już nigdy się nie spotkać.

Prawdopodobnie jakieś starsze opowiadanie o upomnieniu Saula zostało poddane takiemu retuszowi, aby pierwotne upomnienie nabrało cech ostatecznego odrzucenia (dawniejsze opowiadanie zachowało się w 1 Sm 15: 1aa.2-9.13-15.17a.18-22.24-25.31-35a; por. Campbell, *Of Prophets and Kings*). Do zagłady Amalekitów, jednego z największych wrogów Izraela, oczywiście nie doszło. W 1 Sm 30, 1-20 Amalekici są cali i zdrowi i, jak zwykle, zajmują się rozbojem – czterystu spośród nich udało się uciec przed Dawidem (30,17). Wszystko wskazuje, że opowiadanie w 1 Sm 15 ułożono z dobrą znajomością opowiadania w 1 Sm 30. Opowiadanie w 1 Sm 15 pokazuje, w jaki sposób król powinien zachować się w obliczu wymagań stawianych przez Boga; nie wykazuje ono zainteresowania historią. Ta postawa wobec historii jest znamienna dla Joz 1-12 i dla relacji o podboju. Poprawiona wersja opowiadania wyraża prorockie roszczenie do prawa desygnowania i odrzucania królów. Saul został odrzucony, gdyż nie spełniał prorockiego wymagania całkowitego posłuszeństwa.

16,1-13

Ostatni obraz przedstawia namaszczenie Dawida przez Samuela. Epizod ten jest spełnieniem wcześniejszych zapowiedzi (13,14; 15,28). Podobnie jak w przypadku namaszczenia Saula, Dawid jest osobą bezpośrednio

poleconą przez Boga. Namaszczenie dokonuje się potajemnie. Jest ukrywane przed Saulem; chociaż starszyzna Betlejem została zaproszona na ceremonię, nie wzmiankuje się o jej obecności. Zostaje namaszczony najmłodszy i na pozór najmniej odpowiedni z synów Jessego. I w tym przypadku na pierwszym planie znajduje się władza prorocka: „(...) nie tak bowiem człowiek widzi «jak widzi Bóg»" (16,7). Od chwili namaszczenia „duch Pański opanował Dawida" (16,13). Samuel wraca do Rama. Wykonał swoje zadanie. Desygnowany król jest na scenie; Samuel może się wycofać za kulisy. Wydarzenia będą się teraz toczyły swoim własnym torem.

1 Sm 16,14-2 Sm 8,15

Realizacja w historii. Metafora: dramat

Samuel odrzucił Saula i desygnował Dawida na przyszłego króla Izraela. Zadanie proroka zostało wykonane. W następnych dwudziestu albo nawet więcej rozdziałach będzie mówiło się o wydarzeniach politycznych, które musiały nastąpić, o objęciu przez Dawida tronu i o prorockiej działalności Samuela, który odtąd zaczyna się realizować w historii. Gdybyśmy chcieli wystawić na scenie 1 Sm 16,14-2 Sm 8,15, dramat przedstawiałby walkę Saula o utrzymanie się przy władzy, która wymykała mu się z rąk. Jest prawdopodobne, że jakiś wczesny dokument zaczynał się od tego miejsca, od opowiadania o wyniesieniu Dawida. Pięcioaktowa sztuka odzwierciedlałaby strukturę tego opowiadania. Akt pierwszy: pojedynek, którego stawką jest przyszły los Izraela, a zwycięzca staje się zagrożeniem dla tronu Saula (1 Sm 16,14-18,16). Akt drugi: konflikt pałacowy między coraz bardziej podejrzliwym Saulem a odnoszącym coraz większe sukcesy Dawidem (1 Sm 18,17-20,42). Akt trzeci: otwarte zerwanie z Dawidem, który chociaż jest jedyną osobą mogącą ocalić Izraela, jest ścigany po całym kraju przez Saula, którego opuściło szczęście (1 Sm 21,1-27,12). Akt czwarty: nadciągająca burza i ostateczna klęska Saula (1 Sm 28,1-31,13). Akt piąty: Dawid zostaje królem na miejsce Saula (2 Sm 1,1-8,18).

1 Sm 16,14-18,16: Akt pierwszy – dramat w mikrokosmosie

Opowiadanie o Dawidzie i Goliacie należy do najbardziej znanych w Biblii i zarazem do tych, których znaczenie nie jest zbyt jasne. Rzeczywisty konflikt rozpoczyna się od pojedynku Dawida z „filistyńskim harcownikiem", symbolizującego zmagania na śmierć i życie między Izraelem a Filistynami. Opowiadanie kończy się lakonicznymi komentarzami o trzech aktorach biorących udział w tym dramacie o tronie Izraela: Dawid triumfował; Saul „drżał przed nim"; cały Izrael i Juda miłowali Dawida, ponieważ był tym, który prowadził ich do walki (18,13-16; por. 2 Sm 5,2). Tymczasem Saul, namaszczony król, traci odwagę i przegrywa; Dawid, namaszczony przyszły król, stawia czoło Filistynom i wyzwala lud. W takich to okolicznościach Dawid staje się królem Izraela, ponieważ lud poznał, że tylko on może uwolnić go od zagrożenia filistyńskiego i że Saul najwyraźniej nie jest do tego zdolny. Dawid może tego dokonać, ponieważ Pan jest z nim we wszystkim, co robi. Było to oczywiste w pojedynku z Goliatem i miało się okazać w narodowej wojnie.

Początek sceny wraca do znękanego Saula. Narrator wie, że „Saula (...) opuścił duch Pański, a opętał go duch zły, zesłany przez Pana" (16,14). Jego domownicy i słudzy wiedzą, że dręczy go „duch zły, [zesłany przez] Pana" (16,15). My, czytelnicy, wiemy, że udręka ta jest skutkiem odrzucenia Saula przez Samuela. Wybawieniem dla Saula okazuje się Dawid, grający na cytrze, który został jego giermkiem.

Na polu bitwy Saul staje w obliczu przeznaczenia, do którego został namaszczony. Dominacja filistyńska znalazła wyraz w prostych słowach Filistyna, który rzucił wyzwanie wojsku izraelskiemu (17,9). Saul i wszyscy Izraelici, sparaliżowani strachem, „przelękli się i przestraszyli bardzo" (17,11). Dawid, towarzyszący Saulowi jako jego giermek, chce przyjąć wyzwanie i walczyć z Filistynem (17,32), ufny we własne doświadczenie (17,34-36) i wierzący w moc Boga, który go wybawi z ręki Filistyna (17,37).

Analizując ten wizerunek Dawida, musimy wziąć pod uwagę, że inna wersja pojawienia się Dawida na scenie historii Izraela jest sygnalizowana w trzech ważnych miejscach obecnego tekstu: 17,12-31; 17,55-18,5; 18,17-30. W świetle tych fragmentów odwaga Dawida w w. 32 wyraźnie kontrastuje ze strachem Saula w w. 11. Tę inną wersję omówimy na końcu niniejszej części.

Wracając do głównego nurtu wydarzeń, Dawid staje do pojedynku z Filistynem. Walkę tę przedstawia się z reguły jako drastycznie nierówną – z jednej strony doświadczony żołnierz o imponującym wzroście, a z drugiej jeszcze „chłopiec", z wyglądu słaby i niepozorny pasterz, który nie polega na sile oręża. Kiedy uświadomimy sobie, że w starożytnym Izraelu proca należała do zwykłego uzbrojenia wojska (por. Sdz 20,16; 2 Krn 26,14), szanse w tym pojedynku ukażą się w zupełnie innym świetle. Podobnie jak angielscy łucznicy przeciw francuskiej kawalerii albo koktajl Mołotowa przeciw czołgom, tak proca zapewniała Izraelowi znaczną przewagę nad ciężko uzbrojonymi, przyobleczonymi w zbroję piechurami. Wystarczyło, że Dawid wypuścił z

procy kamień, zanim Filistyn zdążył zasłonić się tarczą, wystarczyło, że Dawid zachował zimną krew i że jego intencja była dobra, żeby osławiony Filistyn padł martwy. Ufność pokładana w Bogu nie oznacza w tym przypadku, że Bóg działa zamiast słabego Dawida, ale że Bóg uzdolnia go do czynu, którego dokonanie bynajmniej nie przekracza jego możliwości.

Dawid zatem zabija Filistyna i budzi zazdrość Saula. Następnie Dawid jako dowódca odnosi same sukcesy, co potęguje zazdrość Saula. Saul, niezdolny do ocalenia ani Izraela, ani samego siebie, usiłuje za wszelką cenę pozbyć się jedynego człowieka, który potrafi uśmierzyć jego cierpienie i uwolnić Izrael od Filistynów. Kiedy przyjdzie czas, lud ogłosi Dawida swoim królem i wybawicielem (2 Sm 5,1-3). Według tego poglądu Dawid doszedł do władzy w Izraelu, ponieważ wypełnił lukę po Saulu, któremu nie udało się pokonać Filistynów. W aspekcie teologicznym sukces Dawida tłumaczono tym, że Bóg był z nim, kiedy Izrael był pozbawiony króla-wybawcy. Jest to historia klęski Saula i sukcesu Dawida (Campbell, *Study Companion*).

Inna wersja (sygnalizowana częściowo w 17,12-31; 17,55-18,5; 18,17-30) opowiada także o wyniesieniu Dawida do władzy w Izraelu. Przedstawia jednak odmienny dramat. Rola Boga i niepowodzenie Saula są w nim zepchnięte na dalszy plan. Dawid natomiast korzysta ze sposobności, która się pojawiła. Wyzwanie Filistyna jest dla niego życiową szansą i ją wykorzystuje. Upewniwszy się o królewskiej łasce jako nagrodzie (17,25-27), zabija Filistyna, dołącza do dworu Saula i zdobywa rękę córki Saula. Jest to opowiadanie o niepowtarzalnej okazji, która została szybko wykorzystana.

1 Sm 18,17-20,42: Akt drugi – konflikt na dworze

Podobnie jak w wielu opowiadaniach o konflikcie, trudno wyznaczyć dokładne ramy czasowe rywalizacji między Saulem a Dawidem. Wrogość do Dawida zaczyna się rodzić w umyśle Saula w 18,6-9 i przekształca się w czyny w 18,10-11. Obietnice Saula, które mogły być również powodem konfliktu, a mianowicie, że odda Dawidowi za żonę najpierw Merab, a potem Mikal, mogą mieć związek z nagrodą, o której upewnił się Dawid, wypytując o nią żołnierzy w 17,25. Po podsumowującym komentarzu narratora w 18,14-16 dramat rozgrywa się odtąd na dworze Saula.

Tekst rozpoczyna się od dwu anegdotycznych epizodów i komentarza (18,17-30). Jak widzieliśmy, omawiany tekst zamyka wariantową wersję pojawienia się Dawida na publicznej scenie w Izraelu. Biorąc pod uwagę obecny tekst biblijny, możemy rozważać ją w kontekście konfliktu pałacowego między Saulem a Dawidem.

Tradycje dotyczące tego konfliktu i późniejszego otwartego zerwania Saula z Dawidem zawierają duży ładunek ironii. Dawida przedstawia się jako osobę mogącą uwolnić Saula od złego ducha, który go dręczy i który pochodzi od Boga (16,14). O Dawidzie mówi się także jako o człowieku, który może wyzwolić Izrael, a więc zdolnego do czynu, którego nie jest w stanie dokonać Saul. Owe tradycje – sformułowane oczywiście z nastawieniem mocno prodawidowym – ukazują Saula jako władcę za wszelką cenę dążącego do zniszczenia Dawida, który uwalnia go od złego ducha i który może wyzwolić lud izraelski. Z punktu widzenia Saula jest to polityczna konieczność; rywali trzeba usuwać. Z punktu widzenia Dawida jest to jawny przypadek człowieka cierpiącego, który chce zabić swojego uzdrowiciela; Boga zdecydowanie umieszcza się po stronie uzdrowiciela.

18,17-19

Według pierwszej spośród sekcji, przedstawiających wariantową wersję opowiadania o Dawidzie i Goliacie (17,12-31), Dawid był przekonany, że król „córkę swą odda mu za żonę” (17,25). W epizodzie otwierającym historię konfliktu na królewskim dworze Saul proponuje Dawidowi za żonę swoją starszą córkę, Merab, pod warunkiem, że Dawid będzie walczył z Filistynami po stronie Saula, który liczy, że Dawid zginie z ręki Filistynów (18,17). Nie jest to oczywiście zbyt uczciwy układ i w swoim czasie Saul wycofa się z niego.

18,20-30

W drugim anegdotycznym epizodzie córka Saula, Mikal, zakochuje się w Dawidzie. Saul znowu przedstawia Dawidowi ofertę matrymonialną, ale tym razem otwarcie stawia warunek zdobycia „stu napletków Filistynów”, będąc pewnym, że Dawid zginie z ręki wrogów (18,25). Oczywiście Dawid wraca z wyprawy wojennej z podwójną liczbą żądanych napletków i zdobywa rękę Mikal. Saul założył własne córki jako przynętę w pułapce filistyńskiej, ale na próżno. Narrator wskazuje w komentarzu na wzmagającą się wrogość między Dawidem a Saulem (18,29), a porównując z sobą obie postacie, wyraźnie faworyzuje Dawida (18,30). Jak przedtem Saul bał się Filistynów (17,11), tak teraz boi się Dawida. W wypaczonej wyobraźni Saula miejsce Filistynów jako wrogów zajął bardziej bezpośredni wróg, Dawid.

19,1-7

Od momentu, gdy wrogość między Saulem a Dawidem wyszła na jaw, opowiadanie gromadzi tradycje o wrogich działaniach Saula przeciw Dawidowi, aż do momentu jego ucieczki z dworu Saula. Saul rozkazuje zabić Dawida (19,1). Roli obrońcy Dawida podejmuje się Jonatan: każe Dawidowi udać się do jakiejś kryjówki, a sam wstawia się za nim u Saula. Wersja wariantowa jest sygnalizowana w w. 2b-3a. Dawid ma się ukryć w miejscu znanym Jonatanowi i Dawidowi. Jonatan będzie przechadzał się z Saulem, zatrzyma się w pobliżu kryjówki, tak żeby Dawid go słyszał, i porozmawia z ojcem o sprawie Dawida. W ten sposób Dawid pozna zamiary Saula. W podstawowej wersji Jonatan mówi Dawidowi, że Saul dał się przekonać i zmienił swój stosunek do Dawida. Centralnym wątkiem w tej tradycji jest poparcie Dawida przez Jonatana, najstarszego syna i dziedzica Saula. Dawid nie jest zbuntowanym uzurpatorem; jego głównym zwolennikiem jest Jonatan.

19,8-10

Według przekazanej w tych wersetach tradycji zazdrosny Saul, opanowany przez złego ducha, rzucił dzidą w Dawida grającego na cytrze (por. 18,10-11). Dawid uniknął ciosu i tej samej nocy uciekł z dworu Saula.

19,11-17

Widzieliśmy, jakiej pomocy udzielił Jonatan Dawidowi. Teraz pomaga mu córka Saula. Mikal, wiedząc o niebezpieczeństwie grożącym Dawidowi, pomaga mu uciec z domu przez okno, ponieważ żołnierze Saula pilnują drzwi. Tekst ten jest dobrym przykładem naszego wcześniejszego spostrzeżenia, że niektóre teksty biblijne nie są zapisem tego, co narrator rzeczywiście powiedział, a jedynie punktem odniesienia jego wypowiedzi. Ułożenie w łożu posążka, mającego przypominać leżącego Dawida jest wybiegiem, aby zyskać na czasie. Chociaż posążek nie ma rysów twarzy Dawida, odgrywa swą rolę, kiedy Saul wysyła posłańców do Dawida, „aby go odwiedzili" (w. 15a). Kiedy jednak posłańcy przychodzą, aby przynieść Dawida do Saula „wraz z łożem" (w. 15b), na nic zdaje się cały wybieg. Opowiadanie to jest jakby przerwane. Z tego krótkiego streszczenia fabuły narrator mógł jednak rozwinąć obszerne opowiadanie. Istotna myśl jest taka: Saul został wyprowadzony w pole przez własną córkę.

19,18-24

Dawid schronił się u Samuela. W opowiadaniu, wykazującym pewne podobieństwa do opowiadania w 2 Krl 1,9-14, Saul ostatecznie spotyka się z Samuelem – wbrew informacji w 1 Sm 15,35. Opowiadanie to ma tłumaczyć ostatni werset, wyjaśniony w nieco innej wersji w 10,10-13. W ostatnim przypadku Saul uległ wpływowi grupy proroków, a w poprzednim wpływowi jednej osoby, Samuela. Opowiadanie to ma swój symbolizm: Samuel ochrania Dawida, a moc Samuela upokarza Saula.

20

Dawid porzuca dwór Saula. Ostatnia scena tego aktu dramatu daje odpowiedź na pytanie, czy Dawid może powrócić na dwór Saula. Jonatan wierzy, że jego ojciec może zaniechać, jak przedtem, wrogich zamiarów wobec Dawida, który wątpi jednak w taki obrót sprawy. Dawid zatem przejmuje inicjatywę i przedstawia Jonatanowi plan działania: on ukryje się w polu, a Jonatan wybada zamiary Saula wobec Dawida. I znowu, jeżeli uznamy ten wątek za podstawę narracji, łatwo można dostrzec w nim trzy wersje. Jeżeli okaże się, że Saul jest wrogo nastawiony do Dawida, to każda wiadomość musi być poufna (w. 9-10); Jonatan bowiem może być śledzony. Według pierwszej i najprostszej wersji Jonatan wychodzi z chłopcem na pole, aby ćwiczyć się w strzelaniu z łuku, a następnie odsyła chłopca do miasta (w. 35; 40); teraz w bezpiecznej odległości od miasta obaj, Dawid i Jonatan, mogą się spotkać i pożegnać się z sobą (w. 41-42). Według drugiej wersji (w. 18-22) Jonatan miał za pomocą umówionych sygnałów przekazać informację ukrytemu w pobliżu Dawidowi. Trzecią wersję można zapewne znaleźć w drugiej, z którą została połączona: zamiast umówionych sygnałów Jonatan przekazuje Dawidowi bezpośrednią informację ukrytą w słowach skierowanych do towarzyszącego mu chłopca (w. 38a). W tych wszystkich epizodach Dawid nie jest przedstawiony jako uzurpator; jego głównym stronnikiem jest dziedzic Saula, Jonatan.

1 Sm 21,1-27,12: Akt trzeci – otwarte zerwanie z Saulem

Akt trzeci ma charakter przełomowy; w dramacie Saula i Dawida dochodzi do rozstrzygającego rozłamu. Zerwanie między nimi staje się jawne. Tylko jeden z nich może być przywódcą; jeden z nich musi ustąpić. Namaszczenie przez proroka rywalizuje z autorytetem urzędu. Rozdział otwierający tę część dramatu antycypuje jego dalszy ciąg. Dawid, po ucieczce od Saula, trafia do Gat, miasta Filistynów.

Z rozdz. 22 można wywnioskować, w jaki sposób wzmiankowane wyżej tradycje zostały z sobą połączone. W kilku miejscach opowiadania o wyniesieniu Dawida na tron pojawiają się informacje, które zapewne nie zachowałyby się jako takie, tzn. niezależnie od innych (np. 1 Sm 22,1-5; 27,1-7; 2 Sm 2,1-4a.8-9.10b). Wydaje się, że owe drobne szczegóły tradycji ustnej gromadzono z zamiarem ułożenia z nich obszerniejszego utworu, mianowicie opowiadania o dojściu Dawida do władzy królewskiej w Izraelu. Tak rozumiane wskazują na wczesną datę powstania dłuższej narracji.

21

Początek dramatu przedstawia samotnego Dawida. Jonatan powrócił do miasta; Dawid pozostał sam, bez żadnej ochrony. Dawid należy do pomysłowych i zaradnych partyzantów, udaje się więc do Achimeleka, kapłana w sanktuarium w Nob, na północ od Jerozolimy. Najpierw Dawid prosi o żywność i otrzymuje chleb pokładny. Później prosi o broń i otrzymuje miecz Goliata, przechowywany w skarbcu sanktuarium – miecz o bogatej symbolice.

Być może kurtyna powinna zapaść w momencie ucieczki Dawida od Saula. Ale krótka odsłona przedstawia przybycie Dawida na dwór króla Gat, Akisza. Trudno ją pogodzić z przyjęciem Dawida przez Akisza w rozdz. 27. Narratorzy mogli patrzeć na ten epizod z różnych punktów widzenia. W obecnym opowiadaniu owe dwa epizody stanowią ramy obejmujące czas, gdy Dawid był przywódcą partyzantów. Na początku musi udawać szaleńca, żeby zostać odtrąconym; w końcu zyskuje powszechne uznanie i szacunek. Dawid wspina się w górę.

22,1-5

Zanim rozegra się wielka scena na dworze Saula, seria nowych, mało istotnych szczegółów wprowadza nas, widzów, w aktualną sytuację. Dawid zgromadził wokół siebie w Adullam około czterystu partyzantów, w tym swoją rodzinę i wszelkiego rodzaju ludzi uciśnionych, niezadowolonych i dłużników – znamienny przekrój stronników przyszłego króla Izraela (22,2).

Uprzedzając ewentualne kłopoty, Dawid posłał swoich rodziców do Moabu, żeby pod opieką króla Moabu przeczekali trudny okres. Idąc za strategiczną radą proroka Gada, Dawid opuścił tereny graniczące z Filistynami (BT: „miejsce niedostępne") i przeniósł się do ziemi judzkiej. Te szczegółowe informacje nie przedstawiałyby większego znaczenia w oderwaniu od dalszego ciągu opowiadania o wyniesieniu Dawida na tron. Dalsza akcja opowiadania w trzecim akcie dramatu rozgrywa się w Judzie, na obszarze położonym między Filistynami na zachodzie a Morzem Martwym na wschodzie.

22,6-23

Wielka scena, która następuje po wyżej opisanych wydarzeniach, rozgrywa się na dworze Saula zasiadającego „pod tamaryszkiem na wzgórzu z dzidą w ręku" (22,6) – obraz bardzo rustykalny, nie przedstawiający się zbyt korzystnie w porównaniu z późniejszym wyszukanym stylem życia na dworze Dawida. Saul podejrzewa swoich stronników o nielojalność. Jego wezwanie do zachowania lojalności zostało wyrażone wiecowym językiem polityka zabiegającego o względy wyborców (22,7-8): Jaką nagrodę obiecał wam Dawid, jeśli będziecie mu sprzyjali?

Tylko cudzoziemiec, Doeg Edomita, odpowiada na słowa Saula, zdradzając mu, co widział w Nob. Kapłan, chcąc odeprzeć oskarżenie Saula, broni lojalności Dawida wobec Saula, jego teścia – obrona nader zręczna w opowiadaniu, które faworyzuje Dawida. Saul skazuje „kapłanów Pańskich" na śmierć. Następuje niewiarygodna i drastyczna scena. Żołnierze Saula nie chcą wykonać rozkazu. Doeg, na osobisty rozkaz Saula, własnoręcznie zabija osiemdziesięciu pięciu kapłanów oraz wszystkich mieszkańców Nob, mężczyzn, kobiety i dzieci, wraz z całym żywym inwentarzem (22,18-19). Tylko Abiatarowi udaje się zbiec do Dawida z efodem, źródłem rad pochodzących od Boga. Tak więc końcowy epizod tej sceny pozostawia w pamięci obraz Saula jako świętokradczego oprawcy oraz jedynego pozostałego przy życiu kapłana, który znajduje się pod opieką Dawida.

23

Rozpoczyna się nowa scena, rozgrywająca się wokół judzkiego miasta, Keili. Filistyni grabią zboże na klepiskach; mieszkańcom Keili grozi głód. Za pośrednictwem efodu Dawid otrzymuje od Boga radę, żeby wyruszył przeciw Filistynom. Dawid, wbrew oczywistym faktom przemawiającym przeciw takiej decyzji, zadaje Filistynom wielką klęskę i ocala mieszkańców Keili. Dawid zostaje więc przedstawiony w roli wyzwoliciela w Izraelu. Kiedy Saul dowiedział się o tym wydarzeniu, ucieszył się, ale nie z powodu ocalenia miasta, lecz ponieważ zaraz pomyślał, że nadarzyła się okazja do schwytania Dawida w Keili. Wyrusza więc, aby schwytać i zabić Dawida, wybawiciela. Pan jednak jest z Dawidem, który wraz ze swoimi ludźmi ucieka z Keili. Liczba partyzantów wzrasta do sześciuset.

Akcja przenosi się z obwarowanego miasta na jałową, suchą pustynię Zif, na zachód od Morza Martwego. Atmosferę tej sceny oddają słowa: „Saul zaś szukał go przez cały ten czas" (23,14). Kontrastuje z nią nuta życzliwości wobec Dawida. Jonatan, syn i dziedzic Saula, odwiedza Dawida i dodaje mu otuchy. Zapewnia, że kiedy Dawid zostanie królem Izraela, będzie wobec niego lojalny (23,15-18). Następnie Dawid, zdradzony przez miejscową ludność, prowadzi w górzystej pustyni swoich ludzi jednym zboczem góry, natomiast Saul ze swoimi ludźmi ściga go po przeciwnej stronie góry, zacieśniając pierścień. Dopiero wiadomość o napadzie Filistynów, przekazana Saulowi przez posłańca, wybawia Dawida z opresji i zarazem przypomina nam o rzeczywistym obowiązku Saula, który nie został namaszczony na króla, aby ścigał Dawida, ale żeby wyzwolił Izrael od Filistynów. Epizod ten także nam uświadamia, że poparcie udzielane Dawidowi nie było powszechne; zdradziły go dwie grupy ludzi.

24

Inna scena z Dawidem rozgrywa się w Engaddi, nad obfitym źródłem po zachodniej stronie Morza Martwego. Z trzema tysiącami „wyborowych mężczyzn" Saul wyruszył przeciw sześciuset ludziom Dawida. Saul, aby „okryć sobie nogi", wszedł do jaskini, która była kryjówką ludzi Dawida. Dawid nie skorzystał jednak z okazji i nie zabił Saula, ale „odciął po kryjomu połę" jego płaszcza.

W obecnej formie scena ta sprawia wrażenie mało wiarygodnej. W świetle dnia Dawid wychodzi za Saulem z jaskini i wygłasza namiętną przemowę – na oczach całego wojska Saula. Musimy jednak przezwyciężyć naszą niewiarę i przyjąć, że fakty przedstawione przez narratora są prawdopodobne. Naszym zadaniem jest wsłuchanie się w mowę, jaką Dawid wygłosił w swojej obronie. Wbrew tym, którzy go oczerniają, potwierdza swoją lojalność wobec Saula, pokazując na dowód swojej wierności połę płaszcza Saula. Dawid powołuje się na Pana jako sędziego w sprawie między nim, lojalnym wobec Saula, a mściwym Saulem. Saul w odpowiedzi wyznaje swoją winę, przyjmuje do wiadomości, że Dawid będzie królem, i prosi Dawida, żeby oszczędził jego potomstwo. Tę znamienną odpowiedź mogli sformułować tylko stronnicy Dawida. Wydaje się, że było to ulubione opowiadanie w obozie Dawida (por. rozdz. 26).

25

Rozdziały 24 i 26 przedziela opowiadanie o Dawidzie, Nabalu i Abigail – znamienna zmiana scenerii. Znajdujemy się w pobliżu Karmelu, wciąż jeszcze na pustyni, na wschód od Morza Martwego. Partyzanci muszą utrzymywać się z tego, co dostają od ludności. Dawid zażądał od Nabala zapłaty za ochronę, jaką ludzie Dawida zapewniali sługom Nabala. Nabal miał też żonę, Abigail. Autor przedstawia ich jako typowe postacie dramatu: „Była to kobieta mądra i piękna, mąż natomiast był okrutny i występny" (25,3). Nabal, jak każdy właściciel majątku, nie miał zamiaru żywić gnuśnych malkontentów – należy pamiętać, że ludzie Dawida byli nędzarzami, dłużnikami, ludźmi rozgoryczonymi. Opowiadanie to pochodzi jednak od stronników Dawida. Dawid nie jest gnuśny; jest pomazańcem Pańskim.

Kiedy ludzie Dawida wyruszają, aby zemścić się na Nabalu, wychodzi im na spotkanie Abigail, wioząc wiele prowiantów, aby prosić o łaskę. Pada na twarz przed Dawidem i zyskuje jego przychylność mową pełną zgrabnych pochlebstw. Jej apel do Dawida, aby darował mężowi postępek zasługujący na najwyższą karę, doskonale harmonizuje z sytuacją; poza tym stosowne wydaje się też uwolnienie Dawida od oskarżenia o przelanie krwi w rywalizacji o władzę (por. 2 Sm 16,8). Życie wrogów Dawida ma być wyrzucone „przy pomocy wydrążenia procy" (25,29), tak jak było w przypadku Goliata. Abigail prosi o opiekę Dawida: „A kiedy Pan łaskawy będzie dla mego pana, przypomnisz sobie swoją służebnicę" 25,31). Dawid okazuje Abigail wielką życzliwość.

Nabal zaś wyprawił ucztę w domu i bardzo się upił. Kiedy następnego dnia żona powiedziała mu, jakie groziło mu niebezpieczeństwo, „serce jego zamarło", a po około dziesięciu dniach umarł, porażony przez Pana.

Wkrótce Abigail została żoną Dawida. Oto morał tego opowiadania, ku przestrodze Izraela. Stawiać opór Dawidowi to śmierć; pomagać Dawidowi to żyć po królewsku, uczestnicząc w jego sukcesach.

26

Na scenę powraca Saul, znowu w pościgu za Dawidem, znowu z trzema tysiącami ludzi. Rozdział ten jest powtórzeniem epizodu z rozdz. 24, chociaż w tej wersji wydaje się bardziej prawdopodobny i rozgrywa się w ciemnościach nocy. Dawid wyśledził obozowisko Saula. Pod osłoną nocy Dawid i Abiszaj zakradają się do obozu i zatrzymują się nad pogrążonym we śnie Saulem. Abiszaj chce przybić Saula do ziemi jednym ciosem dzidy (26,8). Dawid nie zgadza się, zabiera dzidę i manierkę na wodę, leżące u wezgłowia Saula, i obaj opuszczają obóz.

Stojąc po przeciwnej stronie doliny Dawid najpierw ubliża Abnerowi, dowódcy Saula, za zaniedbanie obowiązku ochrony króla. Saul rozpoznaje głos Dawida, który prosi, aby nie wypędzano go z kraju. Tak jak poprzednio, Saul odpowiada znamiennym wyznaniem: „Zgrzeszyłem (...) Postępowałem nierozsądnie i błądziłem bardzo" (26,21). Dawid powierza swoje życie opiece Pana. Saul błogosławi go i zapewnia, że z pewnością dokona tego, co zamierzył.

Ufność Dawida w Bogu jest pierwszoplanowym wątkiem w tej scenie. W obozie, nad śpiącym Saulem, Dawid mówi: „Na życie Pana: On na pewno go ukarze, albo nadejdzie jego dzień i umrze, albo zginie wyruszywszy na wojnę" (26,10). Następnie, po raz pierwszy odpowiadając na słowa Saula, Dawid wyraża przekonanie: „Jeśli Pan pobudził cię przeciwko mnie, niech rozkoszuje się wonią ofiarną, a jeśli ludzie – niech będą przeklęci (...) gdyż wypędzają mnie dziś (...) mówiąc (...): Idź służyć obcym bogom!" (26,19), i wreszcie, w drugiej odpowiedzi Saulowi, Dawid powiada: „Pan nagradza człowieka za sprawiedliwość i wierność (...) niech będzie cenne u Pana moje życie" (26,23-24). Opowiadanie przedstawia Dawida jako odnoszącego sukcesy w konfrontacji z Saulem i jego nieudolnym wojskiem. Saul błądzi. Dawid pokłada ufność w Bogu i otrzymuje zarówno obietnicę, jak i błogosławieństwo ze strony Saula: „Wróć, synu mój, Dawidzie, już nigdy nie zrobię ci krzywdy, gdyż dzisiaj cenne było w twych oczach moje życie" (26,21). To zapewnienie i błogosławieństwo były ostatnimi słowami Saula, skierowanymi do Dawida. Saul ma w opowiadaniu wyjście godne króla. Dawid zaś poszedł swoją drogą – drogą, która zaprowadzi go na tron Izraela.

27

Trzeci akt kończy się opuszczeniem Judy przez Dawida. Dawid wprawdzie nie służy obcym bogom, ale zostaje zmuszony do służby Filistynom. Obawiając się śmierci z rąk Saula, którego obietnice nie były wiarygodne (27,1), Dawid udał się do Akisza, króla Gat, aby mu służyć. W tekście znajduje się wyraźna wzmianka o jego sześciuset ludziach i jego dwóch żonach. Dawid zatem zawarł układ z Akiszem, u którego pozostawał na służbie przez szesnaście miesięcy (27,5-7).

Dawid, w świetle tego tekstu, mógłby z powodzeniem napisać podręcznik o bezpardonowych metodach wojny partyzanckiej. Jego stronnicy podziwiają jego przebiegłość; jego wrogowie potępiają jego zbrodnie; jego ofiary nie mogą już nic powiedzieć. Podobnie jak później w epizodzie z Batszebą i Uriaszem, moralność Dawida nie jest świetlanym przykładem. Napadał na nieizraelskie osiedla na drodze prowadzącej na południe do Egiptu; nie brał jeńców i „nie pozostawiał przy życiu ani mężczyzny, ani kobiety". Zabierał tylko trzodę i odzież. Nie pozostawiając przy życiu żadnego świadka, Dawid mógł bez obawy, że zostanie zdemaskowany, wmawiać Akiszowi, że swoimi napadami nęka ludność Judy. Akisz ufał więc Dawidowi, pewny jego lojalności. Później to zaufanie jeszcze się pogłębi. Wobec kogo Dawid jest lojalny? Wobec Akisza? Nie. Saula? Mało prawdopodobne. Dawida? Izraela? Boga? Rozdział ten mówi o życiu Dawida jako przywódcy partyzantów i o zdobyciu zaufania filistyńskiego króla, Akisza. Wydany tu osąd moralny jest znakiem tamtych czasów (por. np. osąd Szimejego, 2 Sm 16,5-13, Amosa, Am 1,3-2,3, czy Ozeasza, Oz 1,4).

1 Sm 28,1-31,13: Akt czwarty – ostateczna klęska Saula

Czy Saul byłby dobrym królem, gdyby Dawid usunął się w cień? Odpowiedź musi brzmieć: nie. Początkowa scena rozgrywa się w przeddzień rozstrzygającej bitwy: Bóg skazał Saula na śmierć. Akcja przenosi się następnie znów do obozu filistyńskiego i do działań Dawida; nie jest on odpowiedzialny za śmierć Saula. Ostatnia scena zamyka karierę życiową Saula.

28,1-2

Akisz kontynuuje swoją kwestię przed następną ważną sceną. Filistyni przygotowują się do wojny z Izraelem. Akisz odwołuje się do lojalności Dawida, którego odpowiedź może wydawać się dwuznaczna. Akisz rozumie ją jednak w sensie pozytywnym dla siebie i ustanawia Dawida swoim stałym osobistym strażnikiem (28,2). W tym momencie rozstrzyga się podstawowy problem reputacji Dawida jako patrioty. Przewodził on zwycięskim walkom w czasach, kiedy jego kraj nękali Filistyni. Czy teraz Dawid zachowa bierność i pozwoli Saulowi zginąć w przegranej bitwie? Czy też Dawid planuje jakąś wywrotową akcję wewnątrz wojsk filistyńskich? Narratorzy opowiadań o Dawidzie znajdują się w delikatnej sytuacji, przedstawiając ten okres życia Dawida.

28,3-25

Następna scena wymaga przyciemnionych świateł, wszelkich rekwizytów stwarzających atmosferę złowieszczego przeczucia. Zza sceny dochodzą odgłosy charakterystyczne dla obozu wojskowego: Filistyni rozbili obóz w Szunem, pośrodku wielkiej doliny Ezdrelon, a Izraelici w Gilboa, na południowej krawędzi doliny. W środku sceny samotny i przerażony Saul – obraz człowieka opuszczonego przez Boga. Bóg nie odpowiada na jego pytania. Saul wypędził wszystkich „wróżbitów i czarnoksiężników z kraju". Udaje się więc do nielegalnie działającej wróżki w Endor, aby za jej pośrednictwem zapytać o radę ducha Samuela.

Samuel nie ma dla Saula pocieszających słów: „(...) Pan odstąpił cię i stał się twoim wrogiem" (28,16). Samuel powtarza to, co już powiedział w rozdz. 15. Duch Samuela mówi przerażonemu Saulowi: „(...) jutro ty i twoi synowie będziecie razem ze mną" (28,19). Los Saula jest więc przesądzony; był przesądzony już w 16,14, a może nawet wcześniej. Saul i jego słudzy spożywają posiłek przygotowany dla nich przez wróżkę i odchodzą w noc. Los Saula jest wprawdzie przesądzony, ale zginie jako żołnierz prowadzący swoje wojsko do walki. Pomimo wszystkich wad Saul ma swój honor.

Scenę tę, przypominającą o straszliwej woli Boga wobec Saula, powinno się zapewne ujmować w szerszym kontekście, a mianowicie przeciwdziałania mającego nie dopuścić do rozpowszechnienia się poglądu wśród stronników Saula (np. Szimejego, 2 Sm 16,5-13), że Dawid i jego ludzie mogli uczynić więcej, niż uczynili, aby pomóc Saulowi w krytycznej sytuacji. Niewiele jest tutaj materiału historycznego; autor przedstawia przede wszystkim swój punkt widzenia. I tutaj znowu wola Boża to jedna sprawa, sposób zaś jej spełnienia – to inna sprawa.

29

Akcja wraca do obozu Filistynów w Afek na równinie nadbrzeżnej, na północ od Jerozolimy. Kwestią sporną nadal jest reputacja Dawida. Dawid, jako sprzymierzeniec Filistynów, nie odegrał żadnej roli w bitwie na wzgórzu Gilboa. Akisz mu ufał, ale nie ufali mu inni książęta filistyńscy. Czy jego udział mógłby odwrócić losy bitwy i przechylić szalę zwycięstwa na korzyść Izraela? Być może, i tego właśnie obawiała się większość Filistynów (29,4). A zatem w opowiadaniu Dawid zostaje oczyszczony z podejrzeń, że zdradził Izraelitów: został odsunięty przez Filistynów, zanim mógł podjąć jakiekolwiek działania.

30

Dalszy ciąg retrospekcji. Kiedy Dawid ze swymi ludźmi wrócił do Siklag, jego oczom ukazał się przerażający widok: na miasto napadli Amalekici, spalili je, a jego mieszkańców, kobiety i dzieci, uprowadzili do niewoli. Dawid i jego ludzie reagują na ten widok wybuchem skrajnych emocji: Dawid opłakuje swoje żony, a jego ludzie chcą go nawet ukamienować. Narrator przenosi akcję opowiadania na płaszczyznę wiary: Dawid ufa Bogu i efodowi Abiatara. Bóg nie udziela odpowiedzi Saulowi, ale odpowiada na pytania Dawida. Dawid na czele siedmiuset wojowników wyrusza w pościg, który kończy się pełnym sukcesem. Nadwyrężona reputacja Dawida znowu zwyżkuje. Żony, dzieci, dobytek – wszystko zostało odzyskane.

Owce i bydło Amalekitów przyznano Dawidowi jako jego zdobycz (30,20). Ustalono nowe zasady równego podziału łupów wojennych, których było wystarczająco dużo, żeby posłać dary stronnikom Dawida w tych miejscowościach Judy, „po których krążył (...) wraz ze swoimi ludźmi" (30,31). Kurtyna w tej scenie zapada w momencie, kiedy Dawid znajduje się u szczytu powodzenia.

31

Sceneria ulega radykalnej zmianie. Akcja przenosi się na wzgórze Gilboa, na południowej krawędzi doliny Ezdrelon, gdzie toczy się bitwa. Filistyni odnoszą zwycięstwo nad Izraelitami. W walce giną synowie Saula, Jonatan, Abinadab i Malkiszua; Saul i jego giermek, nie chcąc dostać się w ręce Filistynów, sami odbierają sobie życie. Filistyni odcięli Saulowi głowę, jego zbroję złożyli w jednej ze swoich świątyń, a ciało powiesili na murze Bet-Szean. Mieszkańcy Jabesz w Gileadzie, usłyszawszy o tym pohańbieniu ciał Saula i jego synów, zabrali je z muru Bet-Szean i spalili w Jabesz, kości zaś pogrzebali. Saul rozpoczął swoją działalność od ocalenia Jabesz w Gileadzie (rozdz. 11); zasiadał wraz ze swoim dworem pod tamaryszkiem (22,6) i jego doczesne szczątki spoczęły pod tamaryszkiem w Jabesz (31,13). Na tym kończy się akt czwarty. Król Saul nie żyje.

2 Sm 1,1-8,18: Akt piąty – objęcie władzy królewskiej przez Dawida

Wydawałoby się, że po śmierci Saula tekst biblijny powinien od razu podjąć wątek panowania króla Dawida. Dla stronników Saula i jego ocalałych synów panowanie Dawida nie było jednak wcale takie oczywiste. Wszystkie rodziny królewskie uważają się za dynastie (por. 1 Sm 20,30-31) i śmierć króla nie jest równoznaczna z wygaśnięciem dynastii. Królewski dom Saula nie chce oddać władzy. Motorami napędowymi w tych opowiadaniach o Dawidzie są dwa elementy: zaprzeczenie, że Dawid aktywnie dąży do zdobycia tronu, i pragnienie, żeby Dawid został królem, które najbardziej uwidocznia się w długiej wojnie domowej między stronnikami Saula a stronnikami Dawida (2 Sm 3,1).

1,1-27

Pieśń Dawida oddaje pośmiertny hołd Saulowi. Scena rozpoczyna się pojawieniem się posłańca. Dawid jest w Siklag. Posłaniec przybywa z pola walki z wieścią o śmierci Saula; przyznaje się, że sam dobił rannego Saula na jego prośbę, i przynosi Dawidowi koronę Saula. Historyczność tej sceny nie ma większego znaczenia, chodzi raczej o jej symboliczną wymowę. Ten, który zabił Saula, przynosi jego koronę Dawidowi. Jest to korona splamiona krwią.

Dawid i jego ludzie opłakują Saula aż do wieczora. Posłaniec zostaje stracony. Dawid wygłasza swoją sławną elegię na cześć Saula i Jonatana. Przenika ją smutek z powodu straty i miłość do utraconych osób. Podobnie jak w przypadku wielu publicznych wypowiedzi, jej szczerość wymyka się próbie weryfikacji. Możemy ją przyjąć za dobrą monetę albo możemy powątpiewać w jej szczerość; tekst po prostu ją przekazuje.

2,1-11

Pierwszym krokiem Dawida jest przechwycenie tronu Judy. Filistyni pokonali Saula i jego wojska. Partyzantka Dawida nadal jest jednak liczącą się siłą militarną. Dawid po zasięgnięciu rady Pana wyruszył ze swoim wojskiem w okolice Hebronu, który w tym czasie mógł spełniać w Judzie centralną rolę, taką jak Sychem w północnym Izraelu. Obecność wojsk Dawida zapewne sprawiła, że jego roszczenie do tronu w Judzie nie mogło zostać odrzucone. Ludzie z Judy namaścili zatem Dawida na swojego króla. W tych wydarzeniach można zaobserwować działanie dwóch czynników. Z jednej strony Dawid postępuje zgodnie z nakazami Boga, a z drugiej mieszkańcy Judy nie mogli być obojętni na nacisk polityczny, jakim była obecność wojsk Dawida u bram Hebronu.

Objąwszy władzę, Dawid wyraża swój szacunek wobec tych, którzy uhonorowali poległego na polu walki Saula (2,4b-7). Jest to akt królewski, który kończy się słowami: „(...) mnie zaś dom Judy namaścił sobie na króla". Abner jednak obwołał Iszbaala, syna Saula, królem centralnej Transjordanii, Galilei i większej części wyżyny centralnej, „czyli nad całym Izraelem". Tak została przygotowana scena do wojny domowej.

2,12-4,12

Zmagania Dawida z dziedzicami Saula przeradzają się w zaciętą wojnę domową. Nie znamy historycznych szczegółów jej przebiegu. Mamy tylko opowiadania o początkowych i końcowych epizodach, niewiele więcej. Tekst nie upiększa ponurej rzeczywistości.

Wstępny pojedynek między doborowymi wojownikami (młodzieńcami) nie przyniósł rozstrzygnięcia. Następnie rozgorzała zacięta walka, w której Abner i jego stronnicy ulegli sługom Dawida (2,12-17). Szczegółowo przedstawia się trzy sceny z tej bitwy: śmierć Asahela, który zginął w pościgu za Abnerem;

cierpienia spowodowane przez wojnę domową; powrót sług Dawida i liczenie strat (2,18-32). Początkowe i końcowe fazy wojny przedziela informacja, że wojna się przedłużała i że Dawid stopniowo zyskiwał w niej przewagę; dowiadujemy się też, iż w Hebronie urodzili się synowie Dawida (3,1-5).

Śmierć Abnera zostaje przedstawiona w bardzo rozbudowanej scenie (3,6-39). Między Abnerem a Joabem, dwoma dowódcami wojskowymi, toczy się rywalizacja o władzę w królestwie Dawida. Opowiadanie to ma szczególną wartość dla apologetów Dawida. Abner, naczelny dowódca wojsk Saula, twierdzi, że Bóg obiecał oddać królestwo Saula w ręce Dawida (3,9-10). Ten sam Abner sugeruje, że starsi Izraela już dawno chcieli, żeby Dawid został ich królem (3,17), i powtarza obietnicę Boga, że Dawid uwolni Izrael z rąk wszystkich wrogów (3,18). Cała wina za śmierć Abnera spada na Joaba (3,28-29.37).

Śmierć Abnera niweczy wszystkie nadzieje Iszbaala. Jego dwaj dowódcy zabijają go i przynoszą jego głowę Dawidowi, który każe ich stracić za ten czyn (4,1-12). Opowiadanie oczyszcza Dawida z winy za śmierć Abnera i Iszbaala.

5,1-5

Dawid zostaje królem nad całym Izraelem. Teraz, kiedy Abner i Iszbaal nie żyją, spełnia się to, co Abner obiecał uczynić dla Dawida; cały Izrael gromadzi się wokół Dawida, zawiera z nim przymierze i obwołuje go królem (2 Sm 3,21; 5,1-3).

Pokolenia Izraela określają siebie jako „kości i ciało" Dawida. Powiedzenie to pojawiło się już wcześniej (2,26-27 [BT: nie dosłownie]) i pojawi się później (19,41-43 [BT: jw.]). Trudno powiedzieć, jakie znaczenie miało to sformułowanie. Izraelici odwołują się do przywództwa Dawida nawet za rządów Saula, co poświadczały wcześniejsze opowiadania (5,2a). Przytaczają słowa Boga, których nie ma w obecnym tekście (5,2b). Namaszczenie Dawida przez proroka Samuela pojmuje się jako wyznaczenie przez Boga Dawida na króla; namaszczenie zaś w Hebronie jest polityczną realizacją tego aktu w historii.

5,6-25

Królowi jest potrzebna stolica. Genialnym posunięciem politycznym Dawida było zdobycie Jerozolimy, położonej na niejako neutralnym terytorium między działami Judy na południu a Beniamina na północy. Jerozolima, jako „Miasto Dawidowe", była siedzibą dynastii Dawidowej aż do końca królestwa w 587 r. przed Chr. Miasto to wydawało się nie do zdobycia. Wojsko Dawida w czasie jego zdobywania prawdopodobnie wykorzystało w celu przełamania obrony Jebusytów pionowy kanał wodny łączący miasto ze źródłem; na początku tego stulecia młody żołnierz brytyjski bez trudu poradził sobie ze wspinaczką w tym pionowym „kominie".

Oprócz stolicy król potrzebuje także pałacu, potomstwa i zwycięstw. Wersety 11-25 poświadczają zaspokojenie tych trzech potrzeb. Fenicjanie zbudowali pałac. Dawid jest przekonany, że Bóg uczynił go królem dla dobra Izraela. Przekonanie to, wyrażone także w w. 10, stanowi sedno tradycji o Dawidzie. To, co Saul chciał dla Jonatana (1 Sm 20,31), Bóg dał Dawidowi. Prawdopodobnie na w. 10 albo 12 kończy się tekst wczesnego dokumentu, przekazującego historię wywyższenia Dawida.

Dwa wspomniane następnie zwycięstwa nad Filistynami miały decydujące znaczenie. Filistyni bowiem byli stałym zagrożeniem egzystencji Izraela. Dawid stał się sławny, odnosząc zwycięstwo nad filistyńskim bohaterem. Saul zginął z ręki Filistynów. Dawid, jako król, uwalnia Izrael od tego odwiecznego wroga. Filistyni nigdy już nie pojawią się na scenie jako poważne zagrożenie egzystencji ludu izraelskiego.

6,1-23

Sprowadzenie do Jerozolimy Arki Bożej jest znakiem aprobaty Boga. Przez długi czas Arka Pańska znajdowała się na symbolicznym wygnaniu w Kiriat-Jearim, u podnóża wzgórz prowadzących do Jerozolimy. 2 Sm 6 wykazuje bliskie podobieństwa do 1 Sm 4-6, gdzie głównym tematem jest Arka Boża. I znowu symbolika w omawianym tekście ma większe znaczenie niż historia. Dawid w uroczystej procesji sprowadza Arkę Bożą do Jerozolimy, ale śmierć Uzzy z rąk Boga zatrzymuje pochód (6,1-11). Arka Pańska zostaje odprowadzona do domu cudzoziemca, Obed-Edoma z Gat, Pan zaś błogosławił Obed-Edomowi z powodu pobytu u niego Arki Bożej. Dawid, który nie był teologicznym ignorantem, usłyszawszy, że Pan błogosławi Obed-Edomowi, każe sprowadzić Arkę Pańską do Jerozolimy. Obecność Arki Bożej uświęca miasto, które do niedawna było w rękach cudzoziemskich. Ale to nie Dawid sprowadził Arkę Bożą do Jerozolimy, Bóg go powstrzymał. Opowiadanie to daje do zrozumienia, że Arka Pańska została sprowadzona do Jerozolimy za sprawą mocy i planu Boga. Bóg

spowodował śmierć Uzzy; Bóg pobłogosławił Obed-Edoma; Bóg sprowadził Arkę Pańską do Jerozolimy. Bóg pobłogosławił rządy Dawida w Jerozolimie.

Symbol domu Saula, Mikal, pogardziła Dawidem i, jak dom jej ojca, pozostała bezdzietna (6,16.20-24).

7,1-29

Prorok daje wyraz aprobacie Boga. Tekst ten budził wielkie zainteresowanie w starożytności, a jeszcze większe wśród współczesnych uczonych. W jego obecnej wersji Dawid wyraża chęć zbudowania świątyni obok swojego pałacu i jego zamiar znajduje poparcie proroka Natana. Bóg jednak, za pośrednictwem Natana, szybko odrzuca ten pomysł. Bóg sam zbuduje dom dla Dawida, czyli ustanowi dynastię Dawidową. Potomek Dawida zbuduje świątynię. Jeżeli zawini, Bóg go skarci, ale nie odrzuci, tak jak odrzucił Saula. Dynastia (dom, królestwo, tron) Dawida będzie „trwać na wieki" (7,16). Znaczenie tej obietnicy znajduje odbicie w dziękczynnej modlitwie Dawida (7,18-29).

Założywszy znaczenie Dawida dla królestwa Izraela, dla nadziei wyrażanej przez proroków i dla przepowiadania nowotestamentowego, tekst ten wykorzystywano aż nazbyt często. Nie można ulec złudzeniu, że Bóg, udzielając takiej obietnicy, musi ją spełnić. Prawdą jest, że Salomon wybudował świątynię i że królestwo Dawidowe rozpadło się dopiero po śmierci Salomona. Jest także prawdą, że niektórzy późniejsi teologowie izraelscy dołączali do bezwarunkowej obietnicy 2 Sm 7 pewne uwarunkowania (por. 1 Krl 2,4; 9,4-9; także 11,9-13). Boga nie można schwycić w pułapkę. Bóg może odebrać to, co dał. Według niektórych teologów zobowiązanie Boże nie może być całkowicie niezależne od ludzkiego postępowania.

Słowa nadziei prorockiej (nie spełnionej, chyba że dokona się jej radykalnej reinterpretacji – np. Iz 9,6-7; 11,1-9) były często używane dla wyrażenia nowotestamentowego rozumienia roli Jezusa. Ponieważ królestwo Jezusa „nie jest z tego świata", nie można do niego odnosić bezpośrednio 2 Sm 7. Dynastia Dawidowa według 2 Sm 7 należy do tego świata. W tekstach mówiących o nadziei prorockiej, nabiera ona znaczenia metafory i symbolu. W NT wkracza w dziedzinę teologii.

8,1-18

Osiągnięcia polityczne Dawida: dodatek. Dawid, zasiadający na tronie w swojej stolicy, Arka Pańska, sprowadzona do Miasta Dawidowego, obietnica Boża o przyszłej świątyni i wiecznej dynastii – to akcenty, które kończą dramat o wyniesieniu Dawida na tron. Epilog jednak sumarycznie przypomina osiągnięcia Dawida. Z epilogu dowiadujemy się, że większość narodów sąsiadujących z Izraelem została wcielona do królestwa Dawida – Edom, Moab, Ammon, Filistyni, Amalekici i Syryjczycy (8,12). Część ta, dotycząca spraw zagranicznych, kończy się słowami: „Pan udzielał Dawidowi pomocy we wszystkim, co ten zamierzył" (8,14). W sprawach wewnętrznych zasługą Dawida było sprawowanie „sądu i sprawiedliwości nad całym [jego] ludem" (8,15); dodatek kończy się wykazem wyższych urzędników Dawida (8,16-18; por. 2 Sm 20,23-26; 1 Krl 4,1-6).

2 Sm 9,1-10,19: Wstęp do suplementu

Tekst ten przekazuje pewne tradycje, które dostarczają informacji i kontekstu do 2 Sm 11-20. Nie mają one tej samej wartości, jaką ma opowiadanie, i prawdopodobnie nie stanowiły części wielkiej narracji, która rozpoczyna się od 2 Sm 11. Zostały umieszczone w tym miejscu jako najbardziej odpowiednim do tego rodzaju suplementu.

9,1-13

Meribbaal ma do odegrania pewną rolę w opowiadaniu o ucieczce Dawida z Jerozolimy i powrocie do niej (2 Sm 16,1-4; 19,24-30); stąd podane tutaj informacje. Słowa Meribbaala w 19,29: „Cały dom mego ojca zasługiwał jedynie na śmierć ze strony pana mego, króla (...)" mogą sugerować, że nadal żyło jego rodzeństwo – por. 21,6-9. Tutaj, według 9,1-4, jedynym, który ocalał z rodu Saula, jest Meribbaal. Podaje się różne okoliczności zachowania go przy życiu. Możemy mieć do czynienia z dwiema różnymi tradycjami.

Następne opowiadanie wymaga, aby Meribbaal zasiadał przy stole Dawida i był właścicielem posiadłości Saula, którymi zarządzał Siba. Miejsce przy stole Dawida pociągało za sobą pozostawanie pod stałą kontrolą Dawida. Sytuacja ta zakrawa na okrutną drwinę. Ocalały potomek domu Saula zostaje przywiązany do stołu Dawida na resztę swojego życia. W 2 Krl 25,27-30 ocalały potomek rodu Dawida jest przywiązany do stołu Ewil Merodaka na resztę swojego życia. Czy koniec domu Dawida będzie taki sam, jak koniec domu Saula?

10,1-19

Epizod o Dawidzie i Batszebie umieszcza się w ramach opowiadania o oblężeniu stolicy Ammonitów. Tradycje te przekazują strategiczne zwycięstwo nad koalicją syryjsko-ammonicką oraz późniejszą klęskę Syryjczyków i ich sprzymierzeńców (por. 8,3-6). Opowiadanie kończy się stwierdzeniem, że Syryjczycy bali się odtąd pomagać Ammonitom (10,19). Scena jest przygotowana do prezentacji stolicy Ammonitów przez Joaba.

2 Sm 11-20

Pierwsze doświadczenie monarchii. Metafora: narracja

Analizując tekst 1-2 Sm, posłużyliśmy się metaforami obrazu i dramatu. W niniejszej trzeciej wielkiej części posłużymy się metaforą narracji jako przedstawienia czy prezentacji. Ściśle mówiąc, nie jest to metafora, a raczej przypomnienie, że tekst, z jakim mamy do czynienia, nie jest tym samym, co jego prezentacja przez narratora. Nie jest też, według wszelkiego prawdopodobieństwa, wygładzonym tekstem literackim, do jakiego jesteśmy przyzwyczajeni w naszym wieku tekstów drukowanych. Wygładzony tekst zawiera opowiadania. Często mówimy o takim tekście, że jest „opowiadaniem", ale tak nie jest. Jest to tekst, na podstawie którego można zaprezentować „opowiadanie". W naszej kulturze, charakteryzującej się szerokim rozpowszechnieniem drukowanej literatury, opowiadanie może być napisane do czytania; w kulturze izraelskiej, która nie znała druku, prawie zawsze pisano teksty do opowiadania i słuchania. Musimy więc stale pamiętać: tekst, narrator, opowiadanie i audytorium – w tym przypadku my sami, którzy jesteśmy akurat jego czytelnikami. Różnica między tekstem a jego prezentacją jest ważna w przypadku każdej narracji biblijnej; w tej części naszych rozważań zwrócimy na nią szczególną uwagę.

Być może właśnie ze względu na owo podkreślanie znaczenia narracji (czynność opowiadania) jako naszej „metafory" niniejsza część tego komentarza do Ksiąg Samuela sama przybiera formę opowiadania, ale jest to opowiadanie, które funkcjonuje umownie jako komentarz. Jest to zaproszenie do spojrzenia na opowiadanie biblijne w taki sposób, w jaki nie patrzyliśmy na nie przedtem. Możemy zawsze widzieć je dla samych siebie tak, jak widzieliśmy je przedtem. Jeżeli tekst biblijny jest „tekstem, na podstawie którego można zaprezentować «opowiadanie»", to istnieje więcej niż jeden sposób jego prezentacji – chociaż tekst w pewnym stopniu warunkuje i sugeruje wybór takiego sposobu. Chcąc to zrozumieć, trzeba czytać zarówno tekst biblijny, jak i tekst komentarza. W przeciwnym razie nasze poglądy będą akceptowane albo odrzucane; poglądy biblijne pozostaną dla nas nie dostrzeżone.

Opowiedzenie treści zawartej w 2 Sm 11-20 wymagałoby narratora, który potrafiłby ożywić ten godny uwagi tekst, narratora rozumiejącego złożoność i dwuznaczność ludzkiego postępowania i funkcjonowanie władzy politycznej w monarchii. Tę partię tekstu często nazywa się opowiadaniem o następstwie tronu, ale motyw sukcesji nie znajduje się w centrum uwagi; lepiej byłoby nazwać tę część opowiadaniem o późniejszych latach życia Dawida. Opowiadanie rozwija się wokół trzech epizodów; pierwsze dwa prowadzą do trzeciego. W pierwszym Dawid pozostaje w Jerozolimie, a jego wojska wyruszają na wyprawę wojenną do Transjordanii. Dawid zniewala żonę jednego ze swoich nieobecnych w domu dowódców; dla zachowania pozorów zaprasza go do siebie i po przyjacielskiej rozmowie odsyła do domu, aby wypoczął. Dowódca jednak nie wszedł do swego domu i Dawid, żeby zakończyć sprawę, odsyła go na pole walki, gotując mu pewną śmierć. Potencjalnie burzliwą scenę uśmierza przekazana Dawidowi wieść o śmierci dowódcy, Uriasza. Natan, prorok Boży, uświadamia Dawidowi jego zbrodnię. Wina Dawida miała przejść na całą jego rodzinę w postaci fatalnej skłonności morderczej i nadużyć seksualnych (2 Sm 11-12). Natan mówi o tej skłonności jako karze zesłanej przez Boga; rozwijająca się akcja zdaje się wskazywać, że rzeczywiście jest ona konsekwencją zbrodni Dawida.

Drugi epizod powraca do tematu uwiedzenia i jego konsekwencji. Zaczyna się od sceny na dworze Dawida. Amnon, syn i dziedzic Dawida, radzi się swojego przyjaciela, Jonadaba, jak posiąść swoją przyrodnią siostrę, w której się zakochał. Pierwsza część tego epizodu kończy się informacją, którą przekazuje Dawidowi również Jonadab, a mianowicie że zginął tylko jeden z synów Dawida, a nie wszyscy, jak początkowo się obawiano. Między tymi wydarzeniami rozgrywa się scena, w której zasługujący na pogardę Amnon dopuszcza się gwałtu na pięknej i szlachetnej Tamar, następnie widzimy Dawida, rozgniewanego, ale biernego wobec postępku swego syna, Amnona, który nagle poczuł do zgwałconej Tamar niepohamowaną nienawiść, i wreszcie wzmiankuje się o uczcie, na której słudzy Absaloma okrutnie mordują na jego rozkaz pijanego Amnona. Druga część przedstawia Dawida, który znowu przyjmuje bierną postawę wobec wydarzeń, i Absaloma przebywającego na wygnaniu; dochodzi wprawdzie między nimi do pojednania, ale jest ono tylko pozorne – Absalom jest już gotów do wzniecenia buntu (2 Sm 13-14).

Ostatni epizod – nagły upadek Dawida – następuje po sukcesach i ostatecznej klęsce politycznych poczynań Absaloma przeciw swemu ojcu. Narrator zapewne przedstawiłby nam plastycznie, w sposób przemawiający do wyobraźni, jak Dawid opuszcza Jerozolimę przed zwycięską armią swojego zbuntowanego syna, podejmując

jednocześnie pewne kroki, które pomogą mu w odzyskaniu królestwa. Punktem zwrotnym jest bitwa i śmierć Absaloma. Po tych wszystkich wydarzeniach Dawid w drodze powrotnej do Jerozolimy rozważa swoje decyzje i zaczyna dostrzegać kruchość koalicji, która stoi po jego stronie. Pewien człowiek z pokolenia Saula rozbija jedność królestwa Dawida, rozpętując drugą rebelię. Niepewność co do dowództwa i lojalności w wojsku rozstrzygnięto za pomocą podstępnego morderstwa. Mądrość pewnej kobiety ratuje miasto przed zniszczeniem. Mieszkańcy miasta ucinają głowę przywódcy buntu i rebelia zostaje stłumiona. Żołnierze rozchodzą się do domów, a dowódca wojska wraca „do króla w Jerozolimie" (20,22). Opowiadanie może zakończyć się w tym miejscu. Wykaz urzędników Dawida jest właśnie jego zakończeniem. Tekst 1 Krl 1-2, mówiący o sukcesji Salomona, można by wprawdzie uznać za kontynuację tego opowiadania (2 Sm 15-20), ale oddzielają je cztery treściowo zupełnie różne rozdziały.

Możemy zapytać, czy owe historie o Dawidzie i Batszebie, Amnonie i Tamar, Joabie i mądrej kobiecie, Absalomie i buncie, o Szebie i ponownym buncie – należały początkowo do jakiejś grupy na wpół niezależnych relacji opowiadanych w celach, które wciąż nie są nam dokładnie znane, czy też stanowiły jedną, ciągłą kompozycję narracyjną? Prorocki fragment w 2 Sm 12,7b-12 sugeruje panoramiczny obraz jednego ciągłego opowiadania, ale fragment ten może być późniejszym perspektywicznym spojrzeniem na wydarzenia przeszłości. Kilka na wpół niezależnych od siebie opowiadań ma swoje własne fabuły. Jeżeli jednak bliżej przyjrzymy się powiązaniom między owymi na wpół niezależnymi opowiadaniami, stwierdzimy, że nie mają one już właściwych sobie początków i zakończeń, nadających im właśnie status niezależnych utworów. Obecny tekst 2 Sm 11-20 ma formę jednolitego opowiadania.

2 Sm 11-12: Batszeba, Uriasz i Dawid

To pozornie proste, a w rzeczywistości niezwykle złożone opowiadanie zostało ujęte w ramy relacji z początkowych i końcowych etapów kampanii wojennej przeciw stolicy Ammonitów, Rabba, leżącej po drugiej stronie Jordanu. Na początku kampanii Joab jest wojownikiem Dawida, prowadzącym w jego imieniu wojnę; w połowie kampanii Joab jest płatnym zabójcą, który na polecenie Dawida dopuszcza się morderstwa; pod koniec zaś kampanii Joab jest politycznym doradcą Dawida, dbającym o jego publiczny wizerunek. Przez cały czas w tle wydarzeń Joab jest stałym i groźnym przypomnieniem o brutalnej sile stosowanej w polityce (por. 2 Sm 19,1-8; 20,4-13).

Trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt władzy. Współczesny czytelnik dostrzega, że to opowiadanie i opowiadania następne wyrażają męski punkt widzenia. Przedstawiają się one zupełnie inaczej, kiedy spojrzy się na nie z kobiecego punktu widzenia. W tym i w następnym opowiadaniu zwracają uwagę dwa wątki. Batszeba daje znać Dawidowi, że jest „brzemienna" (2 Sm 11,5). Tamar, zgwałcona i wypędzona, „odeszła głośno się żaląc" (2 Sm 13,19). Obie kobiety publicznie ujawniają to, co je spotkało; postępowanie obu kobiet wymagało podjęcia trudnej decyzji i pociągnęło za sobą poważne konsekwencje. Narrator mógłby rozwinąć te wątki. Jakże inaczej można by było opowiedzieć o ich zachowaniu się. Narrator nie wnika w decyzję żadnej z nich. To także należy do charakteru owych opowiadań: przedstawiają one sytuacje, w których możliwe są różne zachowania, ale prawie nigdy nie wnikają w wybór samych zachowań.

11

Pierwsze opowiadanie oskarża Dawida o dwie wstrząsające zbrodnie. Najpierw Dawid sprowadza do siebie Batszebę i gwałci ją – nazwanie współżycia Dawida z Batszebą cudzołóstwem wskazywałoby na zgodę Batszeby, czego tekst nie sugeruje (por. inną sytuację w 1 Sm 25,39-42). Następnie, po nieudanej próbie zatuszowania całej sprawy, posyła jej męża, Uriasza, na pewną śmierć, popełniając morderstwo z premedytacją.

W tekście nie mówi się, czy Dawid miał jakąś możliwość wyboru w tej sytuacji. Wydaje się, że był czas, aby ktoś poradził Dawidowi, żeby nie posyłał po Batszebę. Brzemienność Batszeby ograniczała możliwości wyboru: Dawid mógłby wszystkiemu zaprzeczyć, ponieważ prawdopodobnie tylko ona i my, czytelnicy, wiemy, że Batszeba wykąpała się po swoim okresie, tak że mogła począć, i że dziecko było na pewno Dawida; mógłby też cynicznie, z królewską pogardą, zignorować całe wydarzenie, o ile oczywiście pozwoliłby mu na to klimat moralny w Jerozolimie. Inne możliwości, takie jak pobyt Batszeby na wsi albo stała posada w mieście dla Uriasza, zależały od ich współdziałania, na którym nie można było za bardzo polegać. Uriasz mógłby żywić trwałą urazę do Dawida za jego niegodne potraktowanie Batszeby; poza tym zbyt wielu ludzi mogło wiedzieć o tym incydencie. Tekst nie analizuje możliwości wyboru Dawida w tej sytuacji; narrator mógł się nad nimi rozwodzić.

My, współcześni czytelnicy, musimy się jednak zastanowić, co opowiadanie to ukrywa pod wierzchnią warstwą. Czy obecność Dawida w stolicy jest oznaką jego bierności czy sprawą kompetentnej administracji? Co właściwie widział Dawid, kiedy Batszeba kąpała się w miejscu, które powinno być zasłonięte przed oczami

ciekawskich? Tekst niczego nie sugeruje – prawdopodobnie kąpała się w sadzawce, a nie w wannie. Narrator mógł nas poinformować albo pozostawić nas w niepewności; tekst milczy na ten temat. Batszeba powiadamia Dawida, że jest brzemienna. Dlaczego to uczyniła? Przecież kryje się za tym pewne ryzyko. Uriasz, odwołany z frontu, nie chce z powodów etycznych spędzić nocy w swoim własnym domu, tak jak życzy sobie tego Dawid, który chce w ten sposób zatuszować swój postępek. Dlaczego Uriasz nie spełnił życzenia swojego króla? Nawet nie uprzedził go, że nie spełni jego życzenia. Dawidowi doniesiono, że Uriasz nie wstąpił do swojego domu. Kto powiedział o tym Dawidowi? Ile osób w pałacu wiedziało i co wiedziało o incydencie? Dawid wysłał posłańców, aby sprowadzili do niego Batszebę; Batszeba wysłała posłańca z wiadomością do Dawida. Ile osób było zaangażowanych w całej tej sprawie? Czy Uriasz wiedział o wszystkim? Czy był szczery, zmartwiony, niewinny, skłonny do intryg, rozgniewany, ambitny? Nie ma żadnej wzmianki o potomstwie Uriasza. Tekst opowiadania jest otwarty na wszystkie możliwości, ale nie zamyka żadnej z nich. Okoliczności towarzyszące wydarzeniu otoczone są milczeniem.

Joab wykonuje zlecenie Dawida. Uriasz ginie. Raport w tej sprawie, przekazany Dawidowi, jest sformułowany w sposób nader subtelny. Czy Joab zmienił rozkaz Dawida, obmyślając plan, którego zrealizowanie budziło mniej podejrzeń, ale kosztowało więcej ofiar? W tekście Joab uprzedza ewentualny gniew Dawida z powodu błędu w sztuce wojennej. O reakcji Dawida dowiadujemy się dopiero po tym, gdy Dawidowi przekazano zmienioną relację o bitwie, wobec której Dawid pozostał chłodny i nieczuły. Zginęli wprawdzie lojalni słudzy, ale poległ też Uriasz. Joaba trzeba pocieszyć. „Nie trap się tym, co się stało". Dawid się nie trapi. „Gdy czas żałoby przeminął, posłał po nią [Batszebę] Dawid i sprowadził do swojego pałacu. Została jego żoną i urodziła mu syna".

12

Wydawało się, że wszystko potoczyło się zgodnie z życzeniem Dawida, ale Boga nie można oszukać, tak jak Joaba: „Postępek jednak, jakiego dopuścił się Dawid, nie podobał się Panu" (11,27b). Pan wysyła do Dawida proroka Natana; opowiada on królowi przypowieść, która jest tak skonstruowana, że Dawid, usłyszawszy ją, wydaje – nie zdając sobie z tego sprawy – wyrok na siebie. Natan jednak uświadamia Dawidowi, że to on, król, dopuścił się haniebnego czynu. Ze względu na popełniony czyn miecz „nie oddali się od domu" Dawida – i rzeczywiście, jego trzej najstarsi synowie, Amnon, Absalom i Adoniasz, zginęli gwałtowną śmiercią. Ponieważ Dawid dopuścił się gwałtu, jego własne żony zostaną zgwałcone – i rzeczywiście, takiego haniebnego czynu o wymowie politycznego symbolu dopuścił się Absalom. Dawid wyznaje swój grzech. Natan szybko udziela mu przebaczenia, ale syn Dawida umrze. Tekst ten jest złożony; mówi się w nim aż o trzech karach, i to nader odpychających jak na naszą wrażliwość. Czyny pociągają za sobą konsekwencje. Przebaczenie może zapobiec karze, ale nie zawsze może uchronić od konsekwencji.

Dawid modli się gorliwie w intencji swojego umierającego syna, ale kiedy dziecko umiera, nie okazuje smutku. Czy jest to inny przykład fatalizmu ciążącego na Dawidzie? Batszebie urodził się następny syn. Znowu pojawia się Natan; tym razem z przesłaniem o miłości Bożej do tego nowo narodzonego syna, któremu nadano imię Salomon.

Kampania wojenna zakończyła się. Dawid zdobył Rabba i przejął koronę Milkoma, i z całym wojskiem powrócił do Jerozolimy.

Na tym opowiadanie się kończy; ale jego interpretacja nigdy nie będzie miała końca. Największy i najbardziej uwielbiany z królów Izraela został przedstawiony jako cyniczny przestępca, gwałciciel i zabójca. Łaskawość Boga wobec takiego grzesznika jest czymś zdumiewającym. Prorok łączy zbrodnie Dawida z tragicznym losem i nieszczęściami, jakie dotknęły wielu członków domu Dawidowego. Jaka jest puenta opowiadania? Czy ostatecznie tkwi ona w decyzjach, które Dawid podejmował z tak różnymi konsekwencjami?

2 Sm 13-14: Amnon, Tamar i Absalom

13

Tekst biblijny przenosi nas poza sferę prywatnych losów Dawida i wprowadza w wydarzenia, które będą miały jeszcze większy wpływ na jego życie i życie Izraela. Tematu do tego opowiadania dostarczył syn i dziedzic Dawida, Amnon. Zakochał się on w Tamar, swojej pięknej siostrze przyrodniej, a siostrze rodzonej Absaloma, ale wydawała mu się nieosiągalna. Tekst podaje, że „była dziewicą", dając wyraźnie do zrozumienia, że przebywając w pałacu była nieosiągalna, kwestia pokrewieństwa („swej siostry") nie jest szczególnie akcentowana. Amnon zachorował z powodu swej miłości do Tamar.

Amnon ma przyjaciela, Jonadaba, bardzo mądrego, jak czytamy w tekście. Niektóre przekłady określają go jako przebiegłego (tak BT). Język hebrajski ma jednak właściwe słowo oznaczające przebiegłość; używa go w

odniesieniu do węża w ogrodzie (Rdz 3,1). Tutaj zaś zostało użyte hebrajskie słowo, które znaczy „mądry": mądrość może służyć celom zarówno dobrym, jak i złym. Jonadab podsuwa Amnonowi sposób, jak zbliżyć się do Tamar: niech uda chorego i poprosi, żeby Tamar przyrządziła mu posiłek (13,5). Amnon idzie za radą przyjaciela i zwraca się z prośbą do Dawida, żeby przysłał do niego Tamar.

Warto zaznaczyć, że w tekście Amnon dwukrotnie domaga się fizycznej bliskości Tamar: ma przygotować mu posiłek w jego obecności, tak żeby mógł przyjąć posiłek z jej ręki (13,5.6). Słowo hebrajskie oznaczające placek przypomina nawet brzmieniem słowo hebrajskie oznaczające serce. Czy Dawid nie powinien wychwycić tych ostrzegawczych sygnałów? Tekst nie wspomina o tym, ale sygnały takie są w nim wyraźne. Czy Dawid nie powinien zdziwić się chorobą swego syna? Czy Dawid nie powinien podjąć stosownych środków ochrony swojej dziewiczej córki w swoim pałacu? Czy w całym tym opowiadaniu Dawida nie przedstawia się jako człowieka zupełnie pozbawionego rozsądku? Tekst niczego nie sugeruje, ale pytania nasuwają się same.

Kiedy Tamar przyszła, Amnon każe wszystkim wyjść – i „wszyscy od niego wyszli". Tekst nie mówi, kto to był, ale gdyby wszyscy wyzbyli się swej nikczemnej uległości wobec Amnona, Tamar prawdopodobnie nie zostałaby zgwałcona. Społeczna solidarność, która powinna ją ochraniać, zawiodła ją. Gdyby nawet później wzywała pomocy, nie otrzymałaby jej; ci, którzy mogliby ją uratować, już pozostawili ją swemu losowi. W tekście znajdują się dwa krótkie zdania; narrator mógł – jeśli zechciał – je rozwinąć.

Amnon, zostawszy sam na sam z Tamar, składa jej nieprzyzwoitą propozycję. Jej odpowiedź świadczy o jej wielkiej rozwadze i mądrości. Nazywa gwałt „bezeceństwem", którego w Izraelu się nie toleruje (w. 12). Wskazuje na jego konsekwencje dla niej i dla niego (w. 13). Sugeruje inny sposób: niech Amnon poprosi króla o jej rękę (w. 13b). Sugestia ta jest dla nas problematyczna. Nie znamy praw obowiązujących w czasach Dawida i nie wiemy, czy król mógł rozstrzygać w takich sprawach. Amnon, jak się wydaje, w ogóle nie brał pod uwagę takiej ewentualności, choć nie wiemy, czy dlatego, że uważał ją za niemożliwą czy po prostu niewygodną dla siebie. Nie wiemy także, czy Tamar chce tylko zyskać na czasie, licząc na pomoc, czy też traktuje poważnie swoją sugestię jako realną możliwość. Żadnej z tych możliwości nie można z góry wykluczyć.

Amnon nie słucha argumentacji Tamar i gwałci ją. Jego pożądanie zamienia się w odrazę (BT: nienawiść) i każe jej odejść. I znowu Tamar wykazuje mądrość i rozwagę: mówi Amnonowi, że oddalenie jej jest jeszcze większą krzywdą niż ta, jaką jej wyrządził (w. 16). Amnon każe pachołkowi wyrzucić ją za drzwi. Zgodnie z naszą znajomością ówczesnego prawa hebrajskiego Amnon miał do wyboru małżeństwo albo uiszczenie określonej zapłaty (Wj 22,15-16; Pwt 22,28). Małżeństwo zapewnia określony status i bezpieczeństwo w społeczeństwie. Tamar, wyrzucona na ulicę, stanęła wobec trudnego wyboru: ukryć albo ujawnić swoją hańbę. Tekst nie zatrzymuje się nad kwestią wyboru; jej gesty rozpaczy i głośno wyrażany żal mają charakter publiczny (w. 19).

Opowiadanie następnie ukazuje konsekwencje tego haniebnego i brutalnego gwałtu. Każda reakcja na postępek Amnona budzi pewne wątpliwości. Absalom uspokaja siostrę i radzi jej zachować milczenie (w. 20). Dawid wpada w wielki gniew (w. 21); niektóre starożytne wersje tekstów dodają, że nie podejmuje żadnych kroków, ponieważ nie chce karać swojego pierworodnego. Absalom ukrywa nienawiść do Amnona (w. 22).

Absalom podtrzymuje w sobie nienawiść do Amnona przez dwa długie lata. Potem, na uczcie z okazji strzyży owiec, udanie realizuje plan zamordowania Amnona. Tekst niemal wskazuje na Dawida jako współwinnego tej zbrodni. Dawid posłał Tamar do Amnona, a teraz, po długiej wymianie argumentów z Absalomem (w czterech wierszach) posyła swoich synów na ucztę – i Amnona na śmierć. Po zamordowaniu Amnona ten sam Jonadab, którego mądrość sprowadziła na Amnona nieszczęście na początku opowiadania, wyjaśnia na koniec Dawidowi dokładnie, co się stało i dlaczego. O Jonadabie nigdy już więcej nie usłyszymy. Pozostaje pytanie: Jeżeli Jonadab był o wszystkim tak dokładnie poinformowany, to dlaczego Dawid o niczym nie wiedział? Tak czy inaczej, ziarna zasiane przez gwałt i morderstwo popełnione przez Dawida zaczęły kiełkować. Amnon zgwałcił Tamar. Absalom zamordował Amnona. Rozpoczęło się żniwo zła.

14

Absalom uciekł do swojego dziadka ze strony matki (por. 3,3), Talmaja, króla Geszur położonego na północny wschód od Jeziora Galilejskiego, gdzie pozostawał przez trzy lata. Dawid tęskni za Absalomem, ale nie podejmuje żadnych działań. Joab zręcznie aranżuje monodramę zagraną przez kobietę z Tekoa, która przekonuje Dawida, żeby wezwał Absaloma do powrotu. Rola, jaką odegrała ta kobieta, świadczy o wielkich możliwościach stojących otworem przed kobietami w czasach Dawida. Joab otrzymuje rozkaz sprowadzenia Absaloma do Jerozolimy, ale nie przed oblicze Dawida. Pewne uwagi dotyczące Absaloma dają do zrozumienia, że od wspomnianych wyżej wydarzeń musiał upłynąć pewien czas (14,25-27). Minęły dwa lata od powrotu Absaloma do Jerozolimy, ale przez cały ten czas Absalom „króla osobiście nie oglądał". Nawet chcąc spotkać się z Joabem, Absalom musiał spalić jego pole ogniem. Ostatecznie Dawid przyjął Absaloma i doszło między nimi do formalnego pojednania.

2 Sm 15-20: Ostatnia porażka Dawida

Opowiadanie to mówi o wydarzeniach, które – biorąc pod uwagę wszystkie taktyczne i polityczne umiejętności Dawida – nigdy nie powinny mieć miejsca. Dobrze jest, jeżeli królowi udaje się odzyskać swoją stolicę i swoje królestwo, które utracił. Daleko lepiej i mądrzej jest nie dopuścić do utraty swojej stolicy i swojego królestwa. Jest to opowiadanie o największej klęsce Dawida. Można wyróżnić w niej pięć faz: 1) bunt Absaloma; 2) ucieczka Dawida z Jerozolimy; 3) poprawa sytuacji Dawida; 4) powrót Dawida do Jerozolimy; 5) odzyskanie władzy przez Dawida.

Ten obszerny tekst odznacza się tym, że jedne tematy traktuje bardzo szczegółowo, inne zaś tylko szkicuje. Bunt jest tylko naszkicowany. Ucieczka Dawida z Jerozolimy obfituje w drobiazgowe opisy. Podejmowane przez Absaloma próby utrzymania władzy i wysiłki Dawida zmierzające do jej odzyskania są przedstawione w odpowiedniej proporcji. Nie licząc czterech lat przygotowań do buntu, przedstawione wydarzenia rozgrywają się w pierwszym dniu rebelii. Przygotowania do decydującej bitwy przebiegają prawie niepostrzeżenie. Opis bitwy skupia się na okolicznościach śmierci Absaloma i reakcji Dawida na wieści z pola bitwy – co może dawać większe pole do popisu dla narratora. Powrót Dawida do Jerozolimy został opisany ze szczegółami. Ułatwia to zidentyfikowanie miejsc, które pozostawiono do wypełnienia przez narratorów.

Dla narratora największy upadek Dawida jest głównym tematem opowiadania o późniejszych latach jego życia. Dwa poprzedzające go epizody są niejako wprowadzeniem do niego. W przypadku Batszeby i Uriasza Dawid sam utkał splot namiętności i zbrodni. Dopuścił też do tego, że ów splot objął jego rodzinę, a mianowicie Tamar i Amnona, z fatalnym skutkiem dla Amnona i Absaloma. Gwałt i morderstwo, których dopuścił się król, pociągnęły za sobą gwałt i morderstwo popełnione przez jego synów. Bezkarny gwałt doprowadził do bezkarnego morderstwa i powierzchownego pojednania. Teraz konsekwencje dotykają Dawida, który zachowywał się w mieście jak głupiec i w rezultacie je utracił. Na polu bitwy Dawid zachowuje się rozsądnie; w rezultacie odzyskuje królestwo.

15,1-12: Bunt

Upadek Dawida zaczyna się od buntu Absaloma, klasycznego zamachu stanu. Na podstawie tekstu narrator musi stworzyć wizerunek Absaloma podsycającego nastroje niezadowolenia w Izraelu (15,1-6), zdać relację z rozmowy Absaloma z Dawidem (15,7-9), przedstawić sylwetki kilku tajnych posłańców Absaloma do pokoleń izraelskich (15,10) i wreszcie opisać zgromadzenie w Hebronie (15,11-12). Zaledwie Dawid zdążył „ucałować Absaloma" (14,33), Absalom już zaczyna przygotowywać się do przechwycenia władzy (por. Adoniasz: „Ja będę królować", 1 Krl 1,5). Pojednanie w pałacu nastąpiło zbyt późno. System sprawiedliwości stworzony przez Dawida nie funkcjonuje należycie. Absalom nie całuje dzieci; całuje rozczarowanych interesantów, którzy przychodzą do niego w sprawach „spornych i sądowych". Podsycając poczucie krzywdy z powodu doznawanych przez nich niesprawiedliwości, „Absalom zjednywał sobie serca ludu izraelskiego" (15,6).

Obraz samego buntu ma charakter szkicu, a więc jest niepełny. Absalom w rozmowie z Dawidem prosi go o pozwolenie udania się do Hebronu. Dawid niedawno dał się wywieść w pole przez Amnona (13,6) i przez Absaloma (13,24-27), teraz zatem nie powinien naiwnie wierzyć drugi raz Absalomowi, ale uwierzył: „Król odpowiedział mu: Idź w pokoju!" (15,9). Nie wiemy nic o organizacji buntu, ale musiała ona być rozległa; tajni posłańcy przeniknęli do wszystkich pokoleń Izraela. Nie wiemy także nic o koronacji, a nawet o reakcji zaproszonych gości, którzy nie byli niczego świadomi. Widocznie ważniejsza od koronacji była zdrada Achitofela, Dawidowego doradcy, którego rada „znaczyła tyle, co słowo Boże" (16,23). Być może jest to ogólna relacja, podająca nagie fakty i pozostawiająca szczegóły narratorowi. Może jest to po prostu pośpiesznie sporządzony szkic przeznaczony do późniejszego opracowania głównego tekstu.

15,13-16,14: Ucieczka

Kiedy wieść o buncie Absaloma dotarła do Dawida, niezwłocznie wydał rozkaz: „Wstańcie! Uchodźmy, gdyż nie znajdziemy ocalenia przed Absalomem" (15,14). Dlaczego Dawid nie mógł czy nie chciał bronić swojej stolicy, Jerozolimy, miasta nie do zdobycia; tego pytania tekst nawet nie stawia. Nie zwołuje się rady wojennej. Decyzja jest natychmiastowa i zostaje bezzwłocznie wykonana. Cały dom królewski, straż przyboczna króla i wojsko najemne opuszczają miasto. Pozostaje dziesięć nałożnic króla, aby pilnowały pałacu; staną się one ofiarami przemocy seksualnej Absaloma.

Rozwijające się sceny ucieczki Dawida dają szczególne pole do popisu narratorowi. Przy ostatnim domu nad Doliną Cedronu Dawid zatrzymuje się i patrzy, jak jego wojsko opuszcza miasto, obcy najemnicy, Keretyci i Paletyci, a nawet Gittyci w liczbie sześciuset ludzi, którzy dopiero co przybyli z filistyńskiego Gat. Na chwilę narrator musi skupić się na wymianie słów między Dawidem a dowódcą owych sześciuset najemników. Dawid

chce go zwolnić od obowiązku posłuszeństwa, ale Ittaj oddaje siebie i swoich ludzi na służbę Dawidowi (15,21-22). Czy Ittaj jest człowiekiem prawym i lojalnym, czy też wytrawnym i bystrym politykiem, trafnie oceniającym sytuację? Nie wiemy. Tekst tego nie mówi.

Narrator znowu musi wysilić wyobraźnię, aby przedstawić scenę przekroczenia przez króla potoku Cedron. „Cała okolica głośno płakała" (15,23). „Serca ludzi z Izraela zwróciły się do Absaloma" (15,13), ale Dawid też ma swoich stronników.

Poparcie ludu to dużo, ale nie wszystko. Kiedy kolumna uciekinierów przechodziła przez potok, tekst wraca do sceny rozgrywającej się poza miastem, gdzie dwaj kapłani, Abiatar i Sadok, czekali z lewitami i Arką Przymierza Bożego. Dawid nakazuje odnieść Arkę Bożą do miasta; Dawidowi przypisuje się niezachwiane pokładanie ufności w Bogu. Teologia Dawida polega właśnie na tym, żeby nie pozostawiać Bogu niczego z wyjątkiem ufności. Wiara nie wyklucza skutecznej taktyki i dlatego Dawid odsyła do miasta kapłanów i ich synów dla zapewnienia sobie komunikacji ze stolicą. Scena ta kończy się odniesieniem Arki Pańskiej do Jerozolimy.

Nasza uwaga zwraca się do grupy uciekinierów wstępujących na Górę Oliwną. Narrator mógł zatrzymać się na tej długiej kolumnie ludzi wspinających się na górę, zanim znowu skupił uwagę na Dawidzie, który wchodził na górę, „płacząc i mając głowę zasłoniętą. Szedł boso" (15,30). Dawidowi doniesiono o zdradzie Achitofela. Usłyszawszy tę wiadomość, Dawid zawołał: „O Panie! Racz udaremnić rady Achitofela!" (15,31). Ta krótka modlitwa jest ewenementem w tym bardzo świeckim opowiadaniu.

Temat rady kontynuowany jest do ostatecznego rozstrzygnięcia. Dawid spotyka Chuszaja, lojalnego dworzanina, i odsyła go do miasta jako tajnego agenta, który ma pokrzyżować plany Absaloma. Dawid wie, co trzeba zrobić: „(...) możesz wtedy na moją korzyść zniweczyć radę Achitofela" (15,34). Mówi Chuszajowi, w jaki sposób ma przekazywać mu informacje z miasta. Chuszaj wraca do miasta „równocześnie z wejściem Absaloma do Jerozolimy". W tym opowiadaniu nic nie dzieje się przypadkiem.

Dawid ma jeszcze przed sobą dwa spotkania, zanim obmyje twarz wodą z Jordanu. Nieco poniżej szczytu góry pojawia się Siba, sługa syna Jonatana, Meribbaala, z bogatymi i praktycznymi darami dla Dawida (16,1-2). Według Siby Meribbaal pozostał w Jerozolimie, mając nadzieję, że zostanie mu zwrócone królestwo Saula. Dawid szybko przekazuje Sibie wszystko, co należało do Meribbaala. I znowu pojawia się pytanie: Czy Siba jest bystrym obserwatorem sceny politycznej i potrafi przewidzieć bieg przyszłych wydarzeń, czy tylko przebiegłym oportunistą, który chce najlepiej wykorzystać jedyną szansę, jaka mu się nadarza? Tekst nic na ten temat nie mówi.

Drugie spotkanie jest fascynującym, kulminacyjnym momentem ucieczki Dawida z Jerozolimy. Spojrzenie narratora pada na Szimejego, syna Gery, wychodzącego z małej wioski Bachurim. Jego twarz jest wykrzywiona gniewem i nienawiścią. Idąc przeklina i rzuca kamieniami. Jest spokrewniony z domem Saula i nie lubi Dawida. Przeklinając Dawida, wyraża opinię, jaką opozycja w Izraelu miała o Dawidzie: morderca, niegodziwiec, odpowiedzialny za krew rodziny Saula, „krwawy człowiek", który zasługuje na nieszczęście, jakie na niego spadło (16,7-8). Żołnierze oczywiście nie pozostają obojętni na ten incydent i domagają się głowy Szimejego. Król natomiast daje jeszcze jedno niezwykłe świadectwo wiary, które może być autentycznie Dawidowe. Jeżeli mój własny syn nastaje na moje życie, to dlaczego ten Beniaminita miałby postępować inaczej. „Pozostawcie go w spokoju, niech przeklina, gdyż Pan mu na to pozwolił. Może wejrzy Pan na moje utrapienie i odpłaci mi dobrem za to dzisiejsze przekleństwo" (16,11-22). Jest to najbardziej znamienny komentarz.

Tak więc Dawid i jego ludzie idą dalej, a Szimei nie przestaje przeklinać i ciskać kamieniami. Wreszcie król i lud dochodzą do Jordanu i mogą się odświeżyć i odpocząć.

16,15-19,10: Odwrócenie się sytuacji

Następuje radykalna zmiana scenerii. Opowiadanie przenosi nas do Jerozolimy Absaloma, który zastanawia się, jak utrzymać przechwyconą władzę. Plany zostaną pokrzyżowane, Absalom zginie w walce, a Dawid odzyska swój tron.

Absalom i jego stronnicy wkraczają do Jerozolimy. Achitofel jest z Absalomem. Chuszaj, agent Dawida, nawiązuje kontakt i zabiega o miejsce w radzie Absaloma. Nie ma bezpośredniej odpowiedzi. Rada udzielona królowi stanowi rdzeń opowiadania. Absalom zasięga rady Achitofela. Jakie powinno być pierwsze posunięcie Absaloma w Jerozolimie? Odpowiedź Achitofela jest przypomnieniem, że prowadzenie wojny może być zajęciem bardzo haniebnym. Lojalność jest wszystkim. Izrael musi wiedzieć, że Absalom jest całkowicie oddany wznieconej przez siebie rebelii. Dlatego dziesięć nałożnic Dawida trzeba przyprowadzić do namiotu na tarasie pałacu i Absalom musi do nich wejść na oczach całego Izraela. Mogłoby to być dobre posunięcie taktyczne; w oczach narratora chyba nie był to postępek godny pochwały. Rady Achitofela uchodziły jednak za niezwykle cenne.

Rada wysuwa się na pierwszy plan w następnej scenie. Achitofel proponuje natychmiast zaatakować Dawida, jeszcze tej nocy, zaskoczyć go, kiedy znajduje się jeszcze w szoku, i zabić go – tylko jego, króla. Wówczas

wszyscy ludzie zwrócą się do Absaloma i nastanie pokój (17,1-3). Była to rozsądna taktyka, ponieważ Dawid czekał przy brodach Jordanu (15,28 [BT: „na pustynnych równinach"]). Absalom chce poznać radę innych: tak mówi Achitofel, a co mówi Chuszaj? Chuszaj musiał doceniać mądrość strategii Achitofela, skoro ostro z nią polemizuje. Dawid jest zbyt doświadczony, żeby dał się złapać w taką pułapkę; w nocnym ataku mogą wpaść w popłoch ludzie Achitofela, a nie Dawida. Chcąc dać Dawidowi czas na wytchnienie, Chuszaj radzi zgromadzić potężną armię, którą poprowadzi Absalom i która zniszczy Dawida i jego wojsko. Jego rada zapewnia Absalomowi bezpieczeństwo w otoczeniu licznych wojsk i chwałę z osobiście odniesionego zwycięstwa. Absalom uznaje tę radę za lepszą i sprawa zostaje przesądzona. Narrator dodaje stwierdzenie wiary: „To Pan tak zrządził". Rada Achitofela była dobra; Bóg udaremnił ją, aby doprowadzić do upadku Absaloma (17,14). Modlitwa Dawida została wysłuchana.

Chuszaj przekazuje kapłanom Sadokowi i Abiatarowi rady Achitofela i swoją własną. Jego wiadomość dla Dawida brzmi: nie zatrzymuj się tej nocy przy przejściach na pustyni, ale jak najszybciej przepraw się przez Jordan. Dlaczego Chuszaj przesyła taką wiadomość, skoro jego rada przeważyła? Niektórzy sugerują wersję wcześniejszą (Chuszaj jako szpieg) i późniejszą (Chuszaj jako jeden z doradców). Jest jednak całkiem możliwe, że Chuszaj uważał sytuację Dawida za trudną i obawiał się, iż mimo wszystko plan Achitofela może zostać zrealizowany. Można też przyjąć, że Chuszaj został wykluczony z grona doradców Absaloma, zanim została podjęta decyzja. Narrator może wybierać spośród tych możliwości; tekst nie czyni tego.

Posłańcy zatem zostali wysłani. Zgodnie z regułami najlepszych powieści szpiegowskich, autor wprowadza dodatkową postać – służącą, która jest łącznikiem między miastem a punktem kontaktowym przy źródle Rogel, położonym w dolinie, na południe od Jerozolimy (17,17). Czasowniki hebrajskie sugerują stałą wymianę informacji. Może to dowodzić bardziej rozwiniętej wersji opowiadania, według którego między Jerozolimą Absaloma a obozem Dawida utrzymywano łączność na znacznie większą skalę. Każda jednak sugestia, że już w popołudnie tego samego dnia, w którym Dawid opuścił Jerozolimę, istniała regularna łączność między Jerozolimą a obozem Dawida, i ludźmi z jego obozu czekającymi u źródła Rogel, nie uwzględnia czynnika czasu i terenu.

Opowiadanie wykazuje tutaj wszystkie cechy powieści sensacyjnej, chociaż jest bardzo skondensowane (por. Joz 2,3-7); prowokuje wręcz narratora do rozwinięcia fabuły. Pewien chłopiec przypadkiem zobaczył wysłanych z obozu Dawida posłańców i zawiadomił o tym Absaloma. Posłańcy ukrywają się w studni w Bachurim, między Jerozolimą a Jordanem. Gdzie zauważył ich chłopiec i skąd wiedział, że są to osoby podejrzane? Skąd posłańcy wiedzieli, że zostali rozpoznani, i dlaczego ukryli się właśnie w Bachurim? Tekst sprawia często wrażenie zaledwie konspektu opowiadania. Ostatecznie posłańcy przedostają się do Dawida, który stosuje się do rady Chuszaja.

Niespodziewanie akcja zwalnia tempo. Dotąd wspomniane wydarzenia związane z ucieczką Dawida rozegrały się w ciągu jednego dnia. Teraz dowiadujemy się o samobójstwie i pogrzebie Achitofela (17,23), co nie jest dobrą wróżbą dla Absaloma. Pominięty jest wątek mobilizacji sił Absaloma. Obie armie gromadzą się po drugiej stronie Jordanu: Dawida w Machanaim, Absaloma w Gileadzie. W dowództwie armii Absaloma nastąpiła zmiana – Amasa zastąpił Joaba. Od 14,33 jest to dopiero pierwsza wzmianka o Joabie; wkrótce pojawi się on w dowództwie armii Dawida (18,2). Gdzie się podziała lojalność Joaba? Tylko on może o tym wiedzieć.

Oprócz szczegółów dotyczących rozmieszczenia wojsk i dowództwa tekst dostarcza danych o zaopatrzeniu wojska w obozie Dawida w Machanaim. Szobi, Makir i Barzillaj, bogaci – jak można się domyślać – dostojnicy, dostarczyli łóżek, naczyń, garnków i żywności. Scena ta świadczy zarówno o trosce o człowieka, jak i o strategii politycznej. Dawid niewątpliwie ma w tym rejonie swoich stronników; nie udał się do Machanaim bez powodu.

Śmierć Absaloma zajmuje dużo miejsca. Narrator musi odtworzyć przekonującą scenę rozmowy Dawida z wojskiem, w czasie której wojsko przekonuje króla, że nie powinien mu towarzyszyć na polu bitwy. Dawid wywiera nacisk na dowódców, aby oszczędzili Absaloma: „Ze względu na mnie z młodym Absalomem postępujcie łagodnie" (18,5). Nie ma znaczenia, że Dawid nie dopuszczał Absaloma przed swoje oblicze przez całe dwa lata w Jerozolimie (14,28). Teraz, według opowiadania, Dawid nie chce, żeby go zabito, i wszyscy to słyszą (18,5).

Rozstrzygająca bitwa została skwitowana trzema wersetami: Izrael przegrał; Dawid zwyciężył. Opowiadanie skupia się na śmierci Absaloma. Nie ma większego znaczenia, jak to się stało, że zawisł między niebem a ziemią, zaplątany włosami w konarach drzewa; ważne jest to, że znalazł się w potrzasku i był bezradny. Żołnierz, który go zobaczył, nie zabił go, i obszernie tłumaczy, dlaczego tak postąpił. Można słusznie przypuszczać, że gdyby zabił Absaloma, Joab na miejscu ukarałby go śmiercią (por. 2 Sm 1,14-15; 4,8-12). Joab i jego straż przyboczna zrobili wszystko, żeby nie było żadnej wątpliwości, iż Absalom zginął. Opowiadanie może stara się oczyścić Dawida z zarzutu, że winien jest śmierci Absaloma. Może też próbuje dowieść politycznego realizmu Joaba. Tylko śmierć Absaloma może zapewnić całemu ludowi pokój (por. 17,3). Po śmierci Absaloma Joab daje sygnał do zaprzestania walki. To jest także realizm polityczny.

Teraz, po śmierci Absaloma, narrator poświęca główną uwagę reakcji Dawida na wieść o śmierci syna. Utrzymując słuchacza (czytelnika) w wielkim napięciu, mówi o posłańcach, przynoszących wieści królowi. Wieść o zwycięstwie nie jest dobrą wiadomością dla Dawida, „bo zginął syn królewski" (18,20). Niepokój króla

znajduje odbicie w jego oczekiwaniu na wieści z pola bitwy. Obaj posłańcy, przekazujący wiadomości królowi, okazują się doskonałymi dyplomatami. Dawid, głęboko poruszony, oddalił się do odosobnionej komnaty i płakał: „Synu mój, Absalomie! Absalomie, synu mój, synu mój! Kto by dał, bym ja umarł zamiast ciebie? Absalomie, mój synu, mój synu!" (19,1).

Ostatnie słowo ma realizm Joaba. Każdy szanujący się narrator zapewne przywiązałby wielką wagę do rozmowy Joaba z Dawidem: najpierw oddanie posępnego nastroju i przygnębienia panującego w wojsku, następnie zwrócenie całkowitej uwagi na płaczącego króla i wzburzonego dowódcę. Joab bez osłonek uświadamia królowi realia sytuacji. Pod koniec swojej tyrady Joab każe królowi wyjść i „przemówić serdecznie do swoich sług" (19,8). I król jest posłuszny Joabowi.

Absalom nie żyje. Dawid jest królem. Władza królewska i lojalność ludu to nadal kwestie budzące żywe zainteresowanie. Niegdyś, kiedy toczyły się przygotowania do buntu, narrator zajmował naszą wyobraźnię tajnymi posłańcami, których Absalom wysyłał do wszystkich pokoleń izraelskich (por. 15,10), teraz zaprasza się nas do wysłuchiwania stronników Absaloma „ze wszystkich pokoleń izraelskich" (19,9), mówiących o zasługach Dawida, śmierci Absaloma i konieczności powrotu Dawida na króla. Polityczne frakcje wewnątrz Izraela będą tłem pozostałej części opowiadania.

19,11-20,3: Powrót

Kiedy Dawid planuje swój powrót, na pierwszy plan wysuwa się polityka partyjna. Narrator musi przedstawić całe tło polityczne powrotu Dawida, zanim przejdzie do bardziej zajmujących i osobistych szczegółów. Niezwykle ważne polecenie przekazuje Dawid swoim dwom stronnikom w Jerozolimie, kapłanom Sadokowi i Abiatarowi. Po pierwsze, mają przemówić do starszyzny w Judzie jako do braci króla, jako tych, którzy są jego „kością i ciałem". Dlaczego Juda ma jako ostatnia przyłączyć się do zwycięskiego orszaku tych, którzy chcą powrotu króla? Po drugie, mają przeciągnąć na swoją stronę Amasę, oferując mu stanowisko dowódcy wojska Dawidowego zamiast Joaba. Narrator może dać do zrozumienia, jak liczny i silny jest orszak zwolenników Dawida. Sam tekst o tym nie mówi. Próba pozyskania Amasy świadczy, że Dawid nie czuł się zbyt pewny, skoro musiał wykorzystać wszystkie swoje atuty. Amasie przypisuje się pozyskanie dla króla lojalności wśród ludności Judy. Tak więc wszyscy przychodzą do Gilgal, aby razem z Dawidem przeprawić się przez Jordan.

Przed przeprawą przez Jordan spotkały się z Dawidem ważne postacie, które już wcześniej się z nim spotykały: Szimei, syn Gery, Siba i Barzillaj; wcześniej natomiast nie spotkał się z Dawidem Meribbaal, syn Jonatana, wnuk Saula. Pierwszy zostaje wymieniony Szimei, który przyszedł razem z ludźmi z Judy; spieszył się; była z nim grupa Beniaminitów. Nie jest już sam; wydaje się przywódcą. Siba, sługa Meribbaala, został wymieniony jako drugi. Towarzyszą mu jego synowie i słudzy, on także się spieszył. Siba sprawia wrażenie arcypochlebcy. Pierwszy rozmawia z królem Szimei. Prosi o przebaczenie, dyskretnie przemilczając bliższe szczegóły swojej winy – co powiedział i co zrobił bądź czego nie zrobił. Jest zręcznym politykiem i ma mocny atut polityczny: jako pierwszy z pokoleń północnego Izraela przychodzi złożyć hołd królowi. Abiszaj, zapaleniec pozbawiony zmysłu politycznego, chce zabić Szimejego. Natomiast Dawid wybacza Szimejemu: „Dziś właśnie wiem na pewno, że teraz jestem królem nad Izraelem" (19,22; por. Saul, 1 Sm 11,12-13). Ten akt hołdu ze strony Szimejego, który tak haniebnie przeklinał Dawida, może być pierwszym znakiem, że Dawid zwycięży i powróci do Jerozolimy jako król.

Jako drugi rozmawia z królem Meribbaal. Dawid pyta go, dlaczego nie było go przy nim, kiedy go potrzebował (19,25). Meribbaal odpowiada, że jego sługa, Siba, wprowadził go w błąd, ale nie podaje żadnych szczegółów. Następnie składa swój los w ręce Dawida, dodając, że kiedy cały dom jego ojca został skazany na śmierć, Dawid ocalił mu życie. Meribbaal zapewne liczył, że Dawid znowu daruje mu życie. Nie wiemy, gdzie znajduje się prawda w sporze między Meribbaalem a Sibą. Najwyraźniej nie wie tego także Dawid, skoro dzieli ziemię między nich. Natomiast ważne jest to, że ostatni pretendent do tronu z domu Saula podporządkował się Dawidowi (por. 16,3). Nawiasem mówiąc, przypomnienie Meribbaala o uratowaniu mu życia przez Dawida zgadza się z 2 Sm 21,7, wbrew 2 Sm 9,1. Opowiadanie o późniejszych latach życia Dawida zaczyna się od 2 Sm 11, a nie od 2 Sm 9.

Następnie z królem rozmawia Barzillaj. Dawid zaprasza sędziwego Gileadczyka do Jerozolimy. Odpowiedź Barzillaja, w której odrzuca on zaproszenie króla, daje pewne pojęcie o przyjemnościach życia na dworze królewskim; jest w tym wieku, że nie potrafi już „zasmakować w tym, co zje lub wypije", ani „wsłuchiwać się w głos śpiewaków i śpiewaczek" (19,36). Barzillaj chce umrzeć w swoim rodzinnym domu, ale pozostawia Dawidowi jednego ze swoich ludzi. To jest także gwarancja lojalności.

Teraz narrator musi doprowadzić te sceny do końca. Jordan został przekroczony, Dawid jest już w Gilgal i jego powrót jest już faktem. I z tą polityczną rzeczywistością też trzeba coś zrobić. Cały lud z Judy towarzyszy królowi; obecna jest połowa Izraela (19,41 [BT: „połowa wojska izraelskiego"]). Połowa jest lepsza niż nic, ale połowa to nie całość. Niczego nie wiemy jednak o frakcjach w Izraelu. Opowiadanie przechodzi więc od

przedstawienia rozmów z królem i opisu królewskiego pochodu do streszczenia dyskusji między ludźmi. Ludzie z Izraela spierają się z ludźmi z Judy. Ludzie z Judy uważają króla za bliskiego krewnego. Ludzie z Izraela mówią, że mają dziesięciokrotnie większe prawo do króla; mają swoje pokolenia. Wzmacniają swoje wcześniejsze twierdzenie, że pierwsi okazali lojalność królowi. Juda zdobywa jednak przewagę w sporze. Nie znamy tła tych demokratycznych debat. Później, za Jeroboama, Północ zerwie z Południem z powodu podatków (por. 1 Krl 12,16). W tym przypadku demagog z pokolenia Beniamina (według tekstu) wznosi taki sam szyderczy okrzyk: „O, Izraelu: Niech każdy idzie do swego namiotu!" (20,1).

Opowiadanie o powrocie Dawida kończy się nutą goryczy. Kiedy Dawid i mieszkańcy Judy udają się z Gilgal do Jerozolimy, pokolenia północne, lojalne wobec Szeby, syna Bikriego, wracają do domu. Wzmianka o przybyciu Dawida do Jerozolimy ogranicza się do przypomnienia faktu, który okrył go hańbą; dziesięć nałożnic, z którymi obcował Absalom, Dawid kazał „przeprowadzić do domu będącego pod strażą", gdzie miały pozostać do końca życia. Powrót Dawida do Jerozolimy nie miał szczęśliwego zakończenia.

20,4-22: Przywrócenie władzy

Władza królewska musi być przywrócona. Dawid wysłał Amasę, aby w ciągu trzech dni zwołał ludzi z Judy. Czy można mu ufać? Tekst nic o tym nie mówi. Po upływie trzech dni Dawid zaniepokoił się, że bunt Szeby może okazać się bardziej niebezpieczny niż bunt Absaloma. Taka jest waga poruszanego tematu. Abiszaj, brat Joaba, otrzymuje zadanie odszukania Szeby. Wprawdzie nie wzmiankuje się o Joabie, ale jego ludzie idą razem z Abiszajem (20,7); imię samego Joaba nadal się nie pojawia, ale jest on wśród ścigających Szebę. W Gibeonie, na północ od Jerozolimy, na scenie pojawia się Amasa i ginie z ręki Joaba; tekst podaje, że Amasa zginął z ręki Joaba już wcześniej (2 Sm 3,27). Kim właściwie jest Joab? Potężnym przeciwnikiem, kontrolującym polityczne wpływy rządzących, czy żołnierzem, który wie, że Amasa nie jest lojalny wobec Dawida? Tekst nic o tym nie mówi; narrator mógł.

Następna scena pokazuje lojalność Joaba wobec Dawida (20,11). Wydaje się, że nawet martwy Amasa pobudza do pewnego rodzaju lojalności; jego ciało zatem zostaje przykryte płaszczem. Ludzi zaś Joaba łączy lojalność w pościgu za Szebą, synem Bikriego.

Szeba zebrał swoich ludzi w obwarowanym mieście, czego obawiał się Dawid (20,6). Mądra kobieta, mieszkanka miasta, w pertraktacjach z Joabem proponuje mu układ: ocalenie całego miasta za głowę jednego człowieka, buntownika, i przedstawia rezultat swych pertraktacji mieszkańcom miasta. Joab otrzymuje to, co chce: głowę Szeby i zakończenie rebelii. Wojownicy rozchodzą się do domów. Joab wraca do Jerozolimy, do króla.

Opowiadanie kończy się – przynajmniej kończy się ta scena opowiadania. Jest to opowiadanie o buncie, ucieczce króla i jego powrocie. Przedstawia ludzkie decyzje i obraz władzy politycznej. Prowokuje do postawienia wielu pytań i nie odpowiada na żadne z nich. W znacznym stopniu ma charakter świecki; Bóg odgrywa w nim minimalną rolę. Jest w wielu miejscach niejednoznaczne; interpretatorzy podkreślali elementy zarówno przychylne, jak i nieprzychylne Dawidowi. Niezależnie od tego, czy tekst ten został napisany właśnie w tym celu, niewątpliwie miał on poruszać ważne sprawy, w których głęboko przemyślana rada miała rozstrzygające znaczenie dla decyzji króla. Być może dlatego tekst nie udziela odpowiedzi na pytania, które się w związku z nim nasuwają; są nam pozostawione do rozważenia. Narrator mógł wskazać na wiele odpowiedzi; tekst tego nie czyni. Możemy zapytać, jaki jest podstawowy cel głównego nurtu opowiadań. Czy opowiadania nie mają ostatecznie na uwadze decyzji Dawida, które mogłyby być zupełnie inne, gdyby w wielu ważnych momentach jego życia udzielono mu mądrej rady?

Tekst ten zamyka wykaz wyższych urzędników Dawida (por. 8,16-18). Joab dowodzi całym wojskiem izraelskim. Benajasz jest dowódcą najemników; to jest o nim pierwsza wzmianka od 8,18. Adoram zostaje nadzorcą robót publicznych, Jozafat jest pełnomocnikiem [kanclerzem – BP], Szeja pisarzem; Sadok i Abiatar są kapłanami. Również Ira, Jairyta, nieznany nam skądinąd, jest kapłanem. O Dawidzie zaś mamy więcej informacji niż o każdej innej postaci w ST, a jednak tak niewiele o nim wiemy.

2 Sm 21,1-24,25

Uzupełnienia

Cztery ostatnie rozdziały 2 Sm tworzą osobny zbiór, na który składają się trzy kategorie tradycji, ułożone w koncentrycznych cyklach. W centrum zostały umieszczone dwie religijne pieśni czy dwa psalmy (22,2-51 [= Ps 18,2-50] i 23,1-7). Pieśni te znajdują się między dwoma zbiorami tekstów o sławnych wojownikach Dawida i ich czynach (21,15-22; 23,8-39). Cały zbiór otwierają i zamykają dwa osobliwe opowiadania o groźbie gniewu

Bożego (21,1-14; 24,1-25). Zbiór ten różni się pod każdym względem od reszty tekstu. Uświadamia nam w przejmujący sposób, jak mało wiemy o życiu i czasach tej sławnej postaci, króla Dawida.

21,1-14

To frapujące opowiadanie o zmazaniu winy za przelanie krwi Gibeonitów mówi także o dwóch pobożnych czynach Dawida. Oszczędza on Meribbaala, syna Jonatana; urządza godny pogrzeb Saulowi i Jonatanowi oraz siedmiu powieszonym potomkom Saula.

Przez trzy kolejne lata panuje głód. Dawid zwraca się do Boga o radę i w odpowiedzi dowiaduje się, że przyczyną klęski jest wina Saula, który wymordował Gibeonitów. Tradycja ta nie jest nam znana. Dla zmazania winy Gibeonici domagają się wydania im siedmiu potomków Saula, których powieszą „wobec Pana na wzgórzu Saula" (21,6). Właśnie wówczas Dawid oszczędził Meribbaala. Rispa, nałożnica Saula, zyskuje uznanie w oczach Dawida za niedopuszczenie do profanacji zwłok; Dawid każe pogrzebać szczątki powieszonych razem ze szczątkami Saula i Jonatana. Nie ma żadnej wzmianki o zwłokach Abinadaba i Malkiszuy; opowiadanie może być legendą. Scenariusz ten lepiej niż wcześniejszy tekst, 2 Sm 9, harmonizuje ze słowami Meribbaala w 2 Sm 19,28.

21,15-22

Ten mały zbiór nawiązuje do epizodów z wojen z Filistynami, w których czterej filistyńscy potomkowie olbrzymów, czyli niezwykłych postaci, zginęli z rąk ludzi Dawida: Iszbo-be-Nob (21,15-17), Saf (w. 18), Goliat (w. 19) i anonimowy wojownik, który „miał u każdej ręki po sześć palców i po sześć palców u każdej nogi" (w. 20-21). Werset 17 zarazem koliduje i wzmacnia 2 Sm 18,3, ale wiele jest takich legend o bohaterach. Goliat z Gat (w. 19) mógł dać swoje imię filistyńskiemu bohaterowi, którego porażka otworzyła Dawidowi drogę do sławy (por. 1 Sm 17). Nie znamy żadnych innych źródeł dotyczących owych tradycji.

22,1-51

Ten długi hymn dziękczynny miał wypowiedzieć Dawid, „gdy Pan wyzwolił go z ręki wszystkich wrogów i z ręki Saula" (w. 1). Nic nie wskazuje na jakiś jeden, szczególny powód jego powstania. Treść wskazuje raczej na kilka różnych etapów w życiu Dawida. Jeśli chodzi o dokładniejszą analizę, por. Ps 18.

23,1-7

W tej krótkiej pieśni, opiewającej królewskie rządy Dawida, pobrzmiewają silne akcenty północne (Bóg Jakuba, Skała Izraela) i radość z przymierza, jakie Bóg zawarł z Dawidem (w. 5). Pieśń ta, mająca być zapisem ostatnich słów Dawida, który chełpi się, że rządził sprawiedliwie (w. 3), jest trudna do pogodzenia z poleceniem wydanym Salomonowi (1 Krl 2,5-9). Ale poezja jest poezją i legenda legendą.

23,8-39

Ten zbiór tradycji o Dawidzie jest niezwykle interesujący ze względu na światło, jakie rzuca na struktury administracji Dawidowej, które są nam skądinąd zupełnie nieznane i o których nie ma żadnej wzmianki w innych opowiadaniach o Dawidzie. Struktury te tworzą grupy znane jako grupa „trzech" i grupa „trzydziestu". Do pierwszej należał Iszbaal Chakmonita, Eleazar i Szamma. Poza tym niczego więcej nie wiemy ani o nich, ani o ich czynach. Wydaje się, że opowiadanie opiewające bohaterów w w. 13-17 ma związek z tymi trzema wojownikami.

Jeżeli chodzi o grupę „trzydziestu", znamy czterech spośród nich, Abiszaja, Benajasza, Asahela i Uriasza Chetytę. Wyczyny przypisywane Abiszajowi i Benajaszowi są nam skądinąd nieznane. Między grupą „trzech" a grupą „trzydziestu" istnieje wyraźna różnica. Abiszaj był przywódcą „trzydziestu", ale nie dorównywał wojownikom z grupy „trzech" (w. 19). Benajasz był bardziej poważany od innych wojowników z grupy „trzydziestu", ale nie mógł równać się z wojownikami grupy „trzech" (w. 23). Razem było ich trzydziestu siedmiu (w. 39). Nie wszyscy musieli należeć do owych grup jednocześnie; ich liczba nie musiała być przestrzegana zbyt rygorystycznie.

Owe dwie niewątpliwie ważne grupy, „trzech” i „trzydziestu”, prawdopodobnie należące do wczesnego okresu kariery Dawida, są całkowicie, z wyjątkiem tego zbioru, pominięte w tradycjach o Dawidzie. Zbiór ten jest opowieścią, o której trzeba wspomnieć, ale do której nie mamy żadnego klucza, aby ją wyjaśnić.

2 Sm 24

Jest to opowiadanie równie zagadkowe, jak 2 Sm 21,1-14. Wydaje się, że jest ono legendą o lokalizacji świątyni, ale jej mało budujący charakter nie harmonizuje z tak ważnym celem. Na początku opowiadania w jego obecnej formie Bóg wybucha gniewem przeciw Izraelowi i pobudza przeciw niemu Dawida, nakazując mu sporządzenie spisu ludności. Kronikarz woli obwiniać szatana o pobudzenie Dawida do tego przedsięwzięcia (1 Krn 21,1). Joab początkowo się opiera, ale w końcu on i dowódcy wojskowi ulegają (w. 4). Powody nie są podane. Kiedy spis zakończono, Dawid wyraża skruchę i wyznaje swój grzech przed Panem. Bóg za pośrednictwem proroka Gada pozwala Dawidowi wybierać spośród następujących kar: trzy lata głodu, trzy miesiące ucieczki przed wrogiem, trzy dni zarazy. Dawid wybiera karę najkrócej trwającą, ale podaje inny i bardziej pobożny powód takiego wyboru. Bóg łaskawie oszczędza Jerozolimie klęski zarazy, która zatrzymuje się przy klepisku Arauny Jebusyty (w. 16). Według innej wersji zaraza zatrzymała się, kiedy za radą Gada Dawid formalnie i publicznie kupuje klepisko Arauny, buduje na nim ołtarz Panu i składa ofiarę. Kronikarz identyfikuje to miejsce z lokalizacją świątyni Salomona (2 Krn 3,1; por. też 1 Krn 21,28-22,1).

W opowiadaniu występują napięcia, których usunięcie nie rozwiewa jego tajemniczości. Jeżeli tradycja przekazana przez Kronikarza jest prawdziwa, to na dobre i złe Dawid jest identyfikowany z powstaniem świątyni jerozolimskiej. Salomon mógł ją zbudować, ale Dawid – z pomocą Boga i za pośrednictwem proroka Gada – wyznaczył dla niej miejsce.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Pierwsza i Druga Księga Królewska
Mark O'Brien i Antony Campbell

PIERWSZE CZYTANIE

Ogólna charakterystyka 1-2 Krl

Pierwsza i Druga Księga Królewska opisują historię monarchii izraelskiej od zwycięstwa Salomona, następcy Dawida, w Jerozolimie do pobytu Jojakina, potomka Dawida, na wygnaniu w Babilonie. Księgi są napisane w porządku chronologicznym i obejmują okres około czterystu lat. Podobnie jak w 1-2 Sm, centralnym tematem 1-2 Krl jest rola Boga w kształtowaniu się społeczeństwa. Świątynia jerozolimska i słowo prorockie to dwa najważniejsze znaki obecności i przewodnictwa Bożego. Królów i ludy ocenia się według ich wierności wobec wyłącznego kultu Boga w świątyni jerozolimskiej i według ich stosunku do słowa prorockiego.

Księgi Królewskie są dalszym przykładem teologii wyłożonej w formie opowiadania, chociaż element interpretacyjny odgrywa w nich większą rolę niż w 1-2 Sm. Wynika to raczej ze złożoności tematycznej Ksiąg Królewskich niż z innego sposobu rozumienia kwestii teologicznych. Księgi Królewskie mogą nie zawsze być ścisłe pod względem historycznym, ale nie są dziełami fikcyjnymi. Starają się przekazać autentyczną relację historiograficzną, o czym świadczy chronologiczny opis rządów poszczególnych królów i częste powoływanie się na źródła, w których czytelnik mógł dowiedzieć się o „pozostałych czynach" każdego króla. Księgi Królewskie opierają swoją interpretację teologiczną na rzetelnej refleksji nad przeszłością Izraela, dostępną w zachowanych tradycjach i dokumentach. Opowiadanie to nie zostało ułożone dla jakichś racji teologicznych.

Plan czytania

Układając plan czytania 1-2 Krl, warto przypomnieć sobie to, co zostało powiedziane we wprowadzeniu do lektury 1-2 Sm. Trzeba przede wszystkim pamiętać, że opowiadania, relacje, mowy i komentarze oceniające są różnymi formami przekazywania myśli autorów. Księgi Królewskie regularnie odsyłają czytelnika do wielu źródeł. Do podstawowych źródeł należą „Księga Kronik Królów Judy" i „Księga Kronik Królów Izraela". Trudno dokładnie ocenić oficjalny status tych kronik; uzasadnione jest założenie, że pod względem uprzedzeń i tendencji nie odbiegały one od innych tego typu dokumentów tamtej epoki.

Panoramiczny przegląd 1-2 Krl ukazuje trzy oddzielne i różne sekcje tekstu. Pierwsza sekcja obejmuje rządy Salomona od opowiadania o jego sukcesji (1 Krl 1-2) do wzmianki o jego śmierci i pogrzebie (1 Krl 11,43). Druga sekcja rozpoczyna się od rozłamu królestwa (1 Krl 12) na części północną i południową, tzn. na Izrael i Judę, i kontynuuje często burzliwy wątek dziejów obu królestw aż do upadku i deportacji Izraelitów do Asyrii (2 Krl 17). Trzecia sekcja obejmuje opowiadanie o królestwie Judy począwszy od rządów Ezechiasza (2 Krl 18) do wygnania babilońskiego (2 Krl 25).

Dla czytelnika po lekturze 1-2 Sm tekst nie jest początkowo całkiem obcy. Opowiadanie o dojściu Salomona do władzy (1 Krl 1-2) jest bardzo podobne do opowiadania o późniejszych latach rządów Dawida (czyli opowiadania o sukcesji) w 2 Sm. Chociaż znaczną część 1 Krl 3-11 zajmuje opis budowy i poświęcenia świątyni, całość skupia się na osobie Salomona i jego działalności jako króla, tak jak w 1-2 Sm centralną postacią był najpierw Saul, a później Dawid. Dopiero począwszy od 1 Krl 12 aż do 2 Krl 17 wątki opowiadania stają się coraz bardziej złożone, gdyż muszą przewijać się przez labirynt dwu rywalizujących z sobą królestw z ich królami i dynastiami, różnym czasem trwania ich rządów, powikłaniami i często burzliwymi związkami między nimi a innymi królestwami Bliskiego Wschodu.

Dużą pomocą jest zatem narrator tekstu, który dostarcza odpowiednich znaków orientacyjnych, prowadzących czytelnika przez dzieje podzielonego królestwa. Rządy każdego króla są przedstawione w 1-2 Krl w ramach tzw. schematu królewskiego, dzięki czemu każdy opis ma uporządkowany charakter i nadaje ogólny kierunek całej narracji. Dobrym przykładem do bliższego przyjrzenia się temu schematowi jest 1 Krl 15, gdzie łatwo można wyróżnić jego siedem zasadniczych elementów: 1) synchronizacja rządów królów północnych i południowych (15,1); 2) podanie czasu trwania rządów przedstawianego króla (15,2); 3) wymienienie nazwy stolicy danego króla (15,2); 4) ocena rządów (15,3); 5) wskazanie na odnośne źródła mówiące o innych czynach danego króla (15,7); 6) informacja o śmierci i pogrzebie króla (15,8); 7) podanie imienia następcy (15,8). Jeżeli chodzi o królestwo Judy, to często podany jest także wiek króla w momencie wstąpienia na tron i imię jego matki (15,2).

Ten królewski schemat będzie szczegółowiej omawiany w komentarzach do poszczególnych jednostek tekstu. Wydaje się, że część jego elementów dotyczy faktów, część zaś ma charakter głównie oceniający – dany król czynił to, co słuszne, albo to, co złe w oczach Boga. Ocena króla zależała od tego, czy był wierny kultowi jedynego Boga w świątyni jerozolimskiej i czy kierował się słowem prorockim. Dla współczesnej mentalności takie kryterium może wydawać się zbyt wąskie; dla autora starożytnego miało jednak niewątpliwie charakter decydujący. Wydaje się, że odniesienia do źródeł o dziejach królów miały świadczyć o słuszności podanych przez autorów ocen królów; jednocześnie odniesienia do źródeł zewnętrznych wskazują na otwartość wobec możliwości porównania tych ocen z innymi świadectwami. Księgi Kronik jednak dowodzą, jak bardzo oceny te mogły się między sobą różnić.

Sytuacje historyczne, społeczne i intelektualne

Królestwo Izraela znalazło się stosunkowo późno na scenie starożytnego Bliskiego Wschodu. Otaczały go monarchie o już ustalonej pozycji. Obecność nowego państwa dała o sobie znać, kiedy Dawidowi udało się podporządkować sobie sąsiednie królestwa dzięki chwilowej, spowodowanej osłabieniem Asyrii, przerwie w działaniach wojennych między wielkimi mocarstwami. Izrael znajdował się w dogodnym położeniu, ponieważ przez jego terytorium przebiegały główne szlaki karawanowe, łączące wielkie mocarstwa Mezopotamii i Egiptu. To handlowe położenie przyczyniło się do szybkiego wzrostu bogactwa Izraela i tym samym do podniesienia poziomu życia jego mieszkańców, do realizacji planów budowlanych i do zawierania korzystnych umów międzynarodowych. Takie położenie Izraela miało jednak także swoje złe strony, ponieważ szlaki handlowe mogły również posłużyć wielkim mocarstwom jako trasy wojennych wypraw. Czas pokoju i pomyślności mogła nagle zakłócić wojna z jej wielkimi zniszczeniami i śmiertelnym zagrożeniem dla ludzkiego życia.

Izrael nie cieszył się długo dogodnościami swojego położenia geograficznego. Rozłam na królestwa północne i południowe po śmierci Salomona umożliwił podbitym narodom odzyskanie niezależności. Rychłe odrodzenie się imperium nowoasyryjskiego stało się zagrożeniem dla całego regionu, który do niedawna znajdował się pod władzą Dawida i Salomona. Izrael na północy i Juda na południu, dwa małe skłócone z sobą królestwa wśród wielu innych skłóconych z sobą małych królestw, stały się łatwym łupem dla supermocarstw, takich jak Asyria. Izrael uległ potędze Asyrii w 722 r. przed Chr. (por. 2 Krl 17), natomiast Judzie udało się uniknąć tego losu (por. 2 Krl 18-19). Ale tylko do czasu. Odrodzona Babilonia podbiła Asyrię, a następnie rzuciła wyzwanie Egiptowi. Juda leżała na drodze między tymi rywalami i padła pod ciosami armii babilońskiej maszerującej na Egipt w 587 r. przed Chr.

W tej historii można wyodrębnić pięć etapów, które pozostawiły największy ślad w świadomości Izraela i miały największy udział w kształtowaniu się jego tradycji. Po pierwsze, pomyślny okres rządów Salomona umożliwił rozwój scentralizowanej administracji królewskiej i zbudowanie typowych dla starożytnego Bliskiego Wschodu symboli władzy królewskiej – pałacu i świątyni (ok. 950 r.). Niemniej Izrael był wciąż jeszcze rozwijającym się państwem i Salomon musiał szukać pomocy w realizowaniu tych swoich planów u obcych mocarstw: w Egipcie w przeprowadzeniu reformy administracyjnej, a w Tyrze w realizowaniu przedsięwzięć budowlanych. Te międzynarodowe stosunki otworzyły Izrael na wiele nowych idei i wzorów. Drugim ważnym czynnikiem, który wpłynął na świadomość Izraelitów, był rozpad królestwa po śmierci Salomona (ok. 930 r.). Rywalizujące z sobą królestwa Izraela i Judy nie tylko musiały zmagać się z sobą, ale także z sąsiednimi królestwami, a później musiały stawić czoło zagrożeniu ze strony Asyrii. Dynastia Dawidowa nadal rządziła w Judzie, ale Izrael doświadczył wielu krótko albo dłużej panujących dynastii, których rządy często kończyły się krwawymi zamachami stanu. Rozwinięte opowiadania i tradycje o Eliaszu czy Elizeuszu mogły równie dobrze powstać jako prorocka odpowiedź na ten burzliwy okres w historii Królestwa Północnego. Trzecim wydarzeniem, kształtującym świadomość Izraela, był podbój północnego Izraela przez Asyrię (722 r.). Wielu mieszkańców Izraela deportowano, inni uciekli do Judy. Uważa się, że ten napływ uchodźców wywarł poważny wpływ na życie i świadomość mieszkańców Judy i prawdopodobnie stał się zalążkiem rozwoju teologii deuteronomicznej. Czwartym czynnikiem była reforma deuteronomiczna za rządów Jozjasza, uważana często za impuls inicjujący powstanie historii deuteronomistycznej (622 r.). Piąty i ostatni czynnik to wygnanie ludności Judy podbitej przez Babilończyków (587 r.). Mimo tej katastrofy Judzie udało się, w odróżnieniu od północnego Izraela, połączyć się znowu w jeden organizm za panowania Persów, którzy stali się nowymi władcami starożytnego Bliskiego Wschodu (538 r.).

Podobnie jak w przypadku 1-2 Sm, rozwinęła się terminologia, odzwierciedlająca procesy związane z reformą Jozjasza i z wygnaniem. Używane w tym komentarzu terminy spotyka się, mimo pewnych różnic, w wielu innych opracowaniach. Termin „deuteronomiczny" odnosi się do kodeksu prawnego, Księgi Powtórzonego Prawa (Deuteronomium) i do reformy za rządów Jozjasza. Natomiast „deuteronomistyczna" jest historia, zapisana w Księdze Powtórzonego Prawa i w Księgach Królewskich. Osoby przedstawiające tę historię to „deuteronomiści" albo często w liczbie pojedynczej „Deuteronomista". Język używany w tych kręgach może

mieć charakter stereotypowy, naznaczony ich ideologią, której głównym założeniem była wierność wobec JHWH i wyłączność kultu w świątyni jerozolimskiej. Jako przykłady por. 1 Krl 9,3-9 i 1 Krl 11,11-13.

Konteksty biblijne i teologiczne

Według powszechnie przyjętego poglądu egzegetów, kręgi związane z reformą deuteronomiczną nadały 1-2 Krl ostateczny kształt i sprawiły, że księgi te stały się integralną częścią historii deuteronomistycznej. Opinie różnią się co do tego, czy to główne dzieło powstało za rządów Jozjasza i zostało poddane rewizji w okresach wygnaniowym i powygnaniowym, czy też powstało na wygnaniu, jak skłonny jest przypuszczać Martin Noth, który pierwszy wysunął taką propozycję. Tak czy inaczej dobrze jest pamiętać, że księgi, z jakimi mamy obecnie do czynienia, powstały w kontekście judzkim, chociaż potomkowie uchodźców, którzy znaleźli schronienie w Judzie, mogli mieć swój udział w ich formowaniu.

Zadanie, jakiego podjęli się deuteronomiści, było imponujące. Świadomi obietnicy trwałej dynastii Dawidowej, musieli wytłumaczyć rozpad zjednoczonego królestwa, wyłonienie się Królestwa Północnego z jego własnymi dynastiami i fakt, że przetrwało ono dwa stulecia. Świątynia jerozolimska stała się centrum wszystkiego, co dotyczyło teologii, liturgii i tradycji. Jej zniszczenie trzeba było wyjaśnić, uwzględniając tę okoliczność. I wreszcie powoływanie się deuteronomistów na autorytet Księgi Powtórzonego Prawa trzeba było pogodzić z autorytetem wielu proroków, których słowa i życiorysy zachowały się w tradycji.

Dla deuteronomistów Dawid był wzorem, na podstawie którego oceniali wszystkich następnych królów Izraela i Judy. Z uwagi na widoczne w 1-2 Sm różnice poglądów na temat Dawida jest rzeczą nader znamienną, że deuteronomiści uznali go za wzór króla, nie usuwając świadectw przemawiających na jego niekorzyść w Księgach Samuela. Uważna lektura odnośnych tekstów w 1-2 Krl wskazuje, że mimo moralnych słabości Dawida deuteronomiści widzieli w nim króla, który dochowywał wierności Bogu, kultowi w świątyni jerozolimskiej i uznawał autorytet słowa prorockiego. Za tę wierność Bóg wynagrodził Dawida obietnicą nieprzemijającej dynastii. Porównanie z nim wytrzymało bez zastrzeżeń tylko dwóch królów, Ezechiasz (2 Krl 18,3) i Jozjasz (2 Krl 22,2). O obydwu mówi się, że byli wierni Bogu, kultowi w świątyni jerozolimskiej i słowu prorockiemu. Inni królowie Judy i Izraela nie zasłużyli, według deuteronomistów, na taką ocenę. Ich niewierność deuteronomiści uznali za główną przyczynę upadku obu królestw.

Niemniej deuteronomistyczny pogląd jest bardzo złożony. Mimo ogólnie negatywnej oceny monarchii obietnica trwałej dynastii, udzielona Dawidowi, nie zostaje wyraźnie odwołana (ale por. implikacje w 1 Krl 9,6-9) i opowiadanie kończy się na wygnanym królu Jojakinie, który został zwolniony z więzienia i cieszył się łaskami króla babilońskiego, chociaż nadal pozostawał na wygnaniu (2 Krl 25,27-30). Ponadto odpowiedzialność za upadek Izraela i Judy ponoszą nie tylko królowie. W wielu miejscach w tekście za katastrofę wini się także lud.

Uzasadnione jest założenie, że rozpad zjednoczonego królestwa i powstanie rywalizujących z sobą państw Izraela i Judy stały się wydarzeniami, które były bodźcem do ożywionej dyskusji i refleksji. Teksty, z którymi mamy do czynienia, mogą stanowić ważne elementy tej dyskusji. Według 1 Krl 12 do rozbicia zjednoczonego królestwa w dużej mierze przyczyniły się podatki nałożone przez Salomona i jego polityka społeczna oraz groźba Roboama, że nałoży na lud jeszcze większe ciężary. Dla deuteronomistów główną przyczyną upadku królestwa był kult obcych bogów uprawiany przez Salomona. Na poparcie tego poglądu deuteronomiści powołują się na proroctwo Achiasza z Szilo. Schizma w królestwie została przedstawiona jako kara Boża za apostazję Salomona. Przetrwanie dynastii Dawidowej w Judzie uznano za akt łaski Bożej, spełnionej ze względu na Dawida, który w nagrodę za wierność otrzymał obietnicę, że dynastia będzie trwała wiecznie.

Krótki poemat w 1 Krl, stanowiący część aktu poświęcenia świątyni, uważa się powszechnie za tekst bardzo stary. Wyraża on niezachwianą wiarę Izraela, że świątynia będzie na zawsze mieszkaniem Boga. Zgodnie z późniejszym poglądem deuteronomistycznym, Boga nie może objąć żadna budowla, natomiast sam Bóg postanowił, że w świątyni będzie Jego imię (1 Krl 8,27-29). Kiedy lud będzie wzywał imienia Bożego, Bóg w niebie go usłyszy i odpowie na jego modlitwę. Grzechy królów i ludu ostatecznie doprowadziły do tego, że Bóg odrzucił świątynię jako miejsce zamieszkania Jego imienia (2 Krl 23, 26-27).

Teologia deuteronomiczna nie pomniejsza znaczenia świątyni. Budowa i poświęcenie świątyni są przedstawione jako punkt kulminacyjny rządów Salomona i stanowią kontekst modlitwy, która syntetyzuje kluczowe aspekty tej teologii (1 Krl 8,14-61). Z tego punktu widzenia wierność kultowi w świątyni jerozolimskiej staje się podstawowym miernikiem oceny królów i ludu. Deuteronomiści starają się przekazać takie rozumienie relacji między Bogiem a świątynią, które najlepiej odpowiadałoby doświadczeniu ludu. „Po wszystkie dni będą na nią [świątynię] skierowane moje oczy i moje serce" (1 Krl 9,3).

Deuteronomiści byli teologami, którzy starali się wyrazić doświadczenie Izraela z czasów monarchii. Przekazane przez nich świadectwo literackie wyraźnie sugeruje, że ich wysiłek był przedsięwzięciem nie tylko intelektualnym. Byli rzecznikami teologii deuteronomicznej i Księga Powtórzonego Prawa obfituje nie tylko w

argumenty rozumowe, ale także w emocjonalne apele i napomnienia. Byli zanurzeni w wielkiej tradycji izraelskiego nurtu narracji, potrafili doskonale tak przepracowywać starszy materiał, aby przemawiał do adresatów z nową siłą, i tworzyć nowy materiał, czerpiąc z bogatej skarbnicy tradycji Izraela. Czytelnik 1-2 Krl napotka obecność deuteronomistów we wszystkich dziedzinach: w niuansach materiału narracyjnego, w mowach królewskich, np. Salomona, czy prorockich, np. Achiasza, w ocenach i wyjaśnieniach, stanowiących niejako punkty odniesienia w całym opowiadaniu, oraz w umiejętności wydobywania z wielce złożonych kwestii wiary izraelskiej elementów najbardziej podstawowych i wyrazistych.

Wpływ na wspólnotę chrześcijańską

Jak zauważyliśmy w komentarzu do 1-2 Sm, każde pokolenie jest uwarunkowane miejscem i czasem, tak że mogą istnieć między nimi znaczne różnice w zrozumieniu tekstów biblijnych. W XVII w. zagwarantowane przez Boga prawo królów budziło ożywione dyskusje w anglojęzycznym społeczeństwie, w których brali udział czołowi myśliciele, np. Thomas Hobbes i John Lock. Dyskusja ta zapewne nie zainteresowałaby większości ludzi we współczesnych społeczeństwach demokratycznych, a tym mniej miejsce Pisma Świętego w tego rodzaju debacie. Nie znaczy to, że obraz monarchii w 1-2 Krl jest mniej ważny dla dzisiejszych czytelników. W księgach tych jest wiele spraw, które mogą pobudzić do myślenia każdego, kto interesuje się szeroko pojętą problematyką przywództwa i rządzenia. Tytułem zaproszenia i wyzwania poruszymy kilka kluczowych zagadnień.

Monarchia

Nawet mało uważny czytelnik 1-2 Krl bez trudu dostrzeże stale powtarzającą się krytyczną ocenę postępowania królów obu królestw, Królestwa Północnego i Południowego. Główna uwaga jest zwrócona raczej na osobę króla niż na monarchię jako formę rządzenia. Nigdzie w 1-2 Krl nie znajdziemy wyraźnej aprobaty monarchii jako lepszej niż inne formy rządzenia; ale nigdzie też nie spotkamy potępienia monarchii jako gorszej niż inne formy rządzenia. Nie wynika to z niewiedzy o innych formach rządzenia ani z bezkrytycznej akceptacji monarchii jako jedynej możliwej do pomyślenia formy rządzenia. Autorzy 1-2 Krl nie podzielali powszechnego na starożytnym Bliskim Wschodzie przekonania, że instytucja króla stanowi część ustanowionej przez Boga struktury państwa. Według sumeryjskiej *Listy królów* monarchia nastała w chwili, gdy „królestwo zostało spuszczone z niebios" na długo przed potopem; zaraz po potopie królestwo znowu zostało „spuszczone z niebios" (ANET 265). Deuteronomiści bardzo dobrze znali teksty o sędziach w Izraelu, a więc z czasów, kiedy nie było jeszcze królów. Monarchia wyłoniła się w określonym momencie w historii Izraela: w komentarzu do 1-2 Sm omawia się różne reakcje na powstanie monarchii i opis jej pomyślnego ukształtowania się za rządów Dawida. 1-2 Krl zostały ukończone na wygnaniu babilońskim, a więc w czasie, kiedy nie było już królów. Według deuteronomistów monarchia mogła rozwijać się pomyślnie albo zakończyć swój żywot katastrofalnym upadkiem. Jej losy zależały jednak nie od takiego czy innego wewnętrznego elementu strukturalnego, ale od postępowania jej królów i ludu. Deuteronomiści widzieli w Dawidzie wzór króla: jego następcy byli, według nich, w większości złymi królami. Królestwo Północne, Izrael, upadło z powodu grzechu Jeroboama oraz zepsucia jego następców i ludu. Królestwo Południowe, Juda, przetrwało jeszcze przez pewien czas ze względu na Dawida. W końcu i ono upadło pod ciężarem grzechów Manassesa i zepsucia ludu. Deuteronomiści uważali, że grzechem zarówno Jeroboama, jak i Manassesa była apostazja, odejście od Boga i zwrócenie się do innych bogów, dążenie do władzy na własnych prawach i dla własnej korzyści. Postawę autorów 1-2 Krl można podsumować współczesnym powiedzeniem: obwiniaj samego siebie, a nie strukturę.

Księgi Królewskie rzadko są cytowane w NT; jeżeli zaś są cytowane, to przeważnie w związku z proroctwami. W Łk 4,25-27 Jezus przypomina słuchaczom, że Eliasz (1 Krl 17) i Elizeusz (2 Krl 5) przyszli z pomocą cudzoziemcom i uzdrawiali ich, a nie Izraelitów. W Rz 11,3 i 4 Paweł cytuje słowa z opowiadania o Eliaszu przebywającym na górze Horeb (1 Krl 19,10 i 18). Mimo małej liczby bezpośrednich odniesień, można zasadnie przyjąć, że krytyczna ocena królów w owych księgach miała wpływ na nowotestamentowe rozumienie królestwa Bożego i Jezusa jako króla. Mowy Jezusa o królestwie Bożym prowokowały każdą formę rządów, monarchiczną czy demokratyczną, do głębokiej samooceny.

Dynastia Dawidowa

Głównym wątkiem opowiadania o królach Izraela jest dana Dawidowi obietnica, że jego dynastia będzie trwać na wieki (2 Sm 7). W świetle 1-2 Krl opowiadanie o dynastii Dawidowej ma posmak raczej klęski niż

triumfu. Spośród następców Dawida tylko Ezechiasz i Jozjasz wytrzymują bez zastrzeżeń porównanie z Dawidem jako wzorem króla. Innych krytykuje się za tolerowanie kultu na wyżynach albo, jak w przypadku Manassesa, potępia się wprost za apostazję. Ostatecznie królestwo Judy upadło, a pozostali przy życiu członkowie dynastii zostali uprowadzeni do Babilonu. Pomimo fatalnego losu, obietnica trwającej na wieki dynastii nie została odwołana. W 1 Krl 9,6-9 Salomona ostrzega się przed możliwością upadku Izraela i zniszczenia świątyni, ale w ostrzeżeniu tym nie ma wyraźnej wzmianki o losach samej dynastii. Jej przyszłość pozostała otwarta. Nawet gdyby wygasła, pozostałoby poczucie przywiązania do niej i tego, co przedstawiała. Jest rzeczą znamienną, że NT w genealogii przytoczonej w Ewangelii Mateusza podaje, że Jezus wywodzi się z tej, tak skażonej, linii królewskiej. Księgi Królewskie i Ewangelia Mateusza w różny sposób potwierdzają wierność Boga wobec tych, którzy okazali się nielojalni wobec Boga.

Świątynia jerozolimska

W centrum Ksiąg Królewskich znajduje się wierność Bogu, a kult świątyni jerozolimskiej jest jej autentycznym wyrazem. Na pierwszy rzut oka waga, jaką przywiązuje się do świątyni, może wydawać się oznaką fundamentalizmu i ograniczenia. Wnikliwa lektura ukazuje jednak obraz znacznie bardziej złożony i subtelny. Deuteronomiści musieli zmierzyć się z typową instytucją społeczeństwa starożytnego Bliskiego Wschodu: królewską świątynią poświęconą narodowemu bogu i pozostającą pod patronatem króla. Starali się wyłączyć świątynię spod kontroli królewskiej, głosząc, że jest ona miejscem, które Bóg, a nie król, uznał za miejsce kultu (1 Krl 9,3). Uczynili dynastię Dawidową opiekunem kultu w świątyni, a nie partią określającą politykę świątyni, oraz krytykowali członków dynastii za tolerowanie rywalizujących z nią miejsc kultu („wyżyn") czy wprowadzenie innych, konkurencyjnych, form kultu. Uderzającym przykładem krytyki wprowadzania innych form kultu jest potępienie Manassesa w 2 Krl 21,3-7. Według autorów 1-2 Krl najwyższe niebiosa nie mogą objąć Boga (1 Krl 8,27), ale do Boga można się zwracać bezpośrednio i ufnie, wypowiadając Jego imię w świątyni (8,29). A zatem zapewnienie immanentnej obecności Boga dla wszystkich, którzy wzywali Jego imienia, w niczym nie umniejszało suwerennej wolności i transcendencji Boga. Nawet tych, którzy z powodu klęski głodu, wojny czy wygnania nie mogą się modlić w świątyni, Bóg usłyszy, kiedy w modlitwie wyciągną ręce w kierunku świątyni (1 Krl 8,37-50). Ta starannie zniuansowana teologia nie jest wolna od ograniczeń. Jej pojęcie scentralizowanego kultu mogło być wymownym symbolem jedności: jeden naród czci jednego Boga w jednym sanktuarium. Ten ekskluzywny status świątyni mógł jednak wywoływać napięcia i prowokować do rywalizacji. Ujawniły się one zaraz po oderwaniu się Królestwa Północnego za rządów Jeroboama (1 Krl 12,25-32). Pojawiły się znowu w rywalizujących roszczeniach Samarytan i Żydów w okresie powygnaniowym i nowotestamentowym (por. J 4,20). Słowa Jezusa o oddawaniu czci Bogu „w Duchu i prawdzie" (4,23) nadają ostrości idei zawartej w 1-2 Krl, że transcendentny Bóg jest obecny dla wszystkich, którzy wzywają imienia Bożego, ale zarazem wybiegają dalej, ponieważ znoszą wszelkie przywileje związane z jakimkolwiek miejscem kultu.

Teologia deuteronomistyczna

W Księgach Królewskich teologia deuteronomistów najbardziej uwidocznia się w ocenach rządów poszczególnych królów: wszystkich ocenia się ze względu na wierność ekskluzywnemu kultowi Boga w świątyni. Wciąż powtarzająca się niewierność ostatecznie doprowadziła do katastrofy wygnania.

Niezmiennie negatywna ocena królów, zwłaszcza królów północnych, wywiera ponure i przygnębiające wrażenie. Chcąc zrozumieć te teksty, warto się zastanowić nad przesłankami myśli deuteronomistycznej. Na pierwszy plan wysuwają się dwa podstawowe przekonania. Po pierwsze, głębokie przeświadczenie, że Bóg wybrał Izrael, mało znaczący lud, spośród wszystkich innych ludów ziemi (por. Pwt 7,7-8). Dla deuteronomistów wybór ten wymagał jedynej odpowiedzi – niezachwianej wierności wobec JHWH. Rozważając zatem historię Izraela, musieli oni skupić uwagę przede wszystkim na kwestii wierności wobec JHWH; inne kwestie nie liczyły się albo liczyły się tylko o tyle, o ile miały związek z centralnym problemem wierności.

Po drugie, deuteronomiści wierzyli, że między czynem a jego skutkiem zachodzi dynamiczny związek. Izrael podzielał pogląd starożytnego Bliskiego Wschodu, że istnieje określona i rozpoznawalna zależność między czynem a jego skutkiem. Zły czyn przyniesie zgubne konsekwencje temu, kto go popełnił, dobry zaś czyn będzie miał dobroczynne skutki dla jego sprawcy. Prz 26,27 wyraża tę zależność w sposób prosty i zwięzły: „Kto kopie dół – weń wpada, a kamień wraca na tego, co go toczy". Chcąc poświadczyć zasadność tego dynamicznego związku między czynem a jego skutkiem, odwoływano się do wielu podobnych spostrzeżeń. Dla

ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, łącznie z Izraelem, przekonanie o owym związku było wyrazem podstawowej i przekonującej odpowiedzi na potrzebę porządku i sensu w życiu.

Było zatem rzeczą naturalną, że Izrael zastosował tę dynamiczną zależność do pewnych aspektów swej relacji z Bogiem. W tym świetle staje się zrozumiałe, że deuteronomiści oceniali dobre i złe doświadczenia Izraela za czasów monarchii według wierności albo niewierności królów i ludu wobec JHWH. Ponieważ deuteronomiści pisali historię swojego narodu, jest także zrozumiałe, że traktowali wydarzenia o narodowym znaczeniu jako znaki nagrody albo kary Bożej: dobre albo złe rządy królów, bogactwo albo nędza, zwycięstwa albo porażki. Wierna odpowiedź na dary Boże, jak, według deuteronomistów, było w przypadku Dawida, pociągała za sobą dobroczynne skutki – stabilne i kwitnące królestwo, obietnica mającej trwać wiecznie dynastii, świątynia. Niewierność, o którą deuteronomiści oskarżali Salomona i większość późniejszych królów, pociągała za sobą negatywne skutki – groźbę katastrofy i jej urzeczywistnienie w postaci wygnania.

Argumentacja deuteronomistów jest usilna i wyraźnie retoryczna, i to do tego stopnia, że język religijny wchłonął leżące u jej podstaw przeświadczenia o związkach między czynem i jego skutkiem. Dla dzisiejszego czytelnika ich stanowisko może wydawać się zbyt surowe i stronnicze, zwłaszcza ich niezmiennie potępiające oceny winnych apostazji królów północnych, od Jeroboama aż do Ozeasza – żaden z następców Jeroboama nie porzucił jego polityki. Przedstawione przez deuteronomistów portrety królów północnych mogą mieć także pewne odniesienie do naszych czasów, zwłaszcza w przypadku zgubnego i długotrwałego wpływu złego postępowania rządzących na społeczeństwo, jeżeli pozostają oni poza wszelką krytyką. Nasz dwudziesty wiek aż nadto boleśnie doświadcza instytucjonalnego i strukturalnego zła, kultur przemocy i śmierci.

Możemy nie akceptować przedstawionej przez deuteronomistów idei sprawiedliwości Bożej opartej na odpłacie i wskazać na nieodpowiedniość dynamicznego związku między czynem a skutkiem. Związek ten jest ograniczony jako taki i z racji zakresu i złożoności ludzkiego doświadczenia i tajemnicy Bożej. ST ukazuje te ograniczenia w Księdze Hioba i Księdze Koheleta. Niemniej nie możemy lekceważyć przekonania deuteronomistów, że właściwy związek z Bogiem stanowi podstawę pomyślności każdego społeczeństwa, czy to w ustroju monarchicznym, czy to w ustroju demokratycznym.

Proroctwo

Księgi Królewskie korzystają też obficie z materiału prorockiego i stosują schemat proroctwo-spełnienie. W tekście prorocy aprobują królów albo ganią ich za ich postępowanie. Roszczą sobie prawo do pozbawiania ich tronu i do wyznaczania nowych królów na ich miejsce: w 1 Krl 21 Eliasz odsuwa od władzy Achaba; w 2 Krl 9 uczeń Elizeusza namaszcza Jehu na króla. Przepowiadają ostateczny upadek obu królestw (por. 1 Krl 14,15-16; 2 Krl 21,10-15). Autorzy 1-2 Krl podzielali pogląd starożytnego Bliskiego Wschodu, że król ma zaprowadzić „sprawiedliwość w kraju, wytracić złych i nikczemnych, aby silny słabego nie krzywdził (...) troszczyć się o pomyślność ludu" (Prolog do *Kodeksu Hammurabiego* [1727 r. przed Chr.], ANET 164). Autorzy 1-2 Krl potępiali swoich królów, jeżeli nie wywiązywali się z tych obowiązków. Powoływali się na autorytet prorocki, głosząc, że władza spełniana przez królów Izraela jest darem od Boga dla dobra ludu; jeżeli okazują się niegodni tego daru, władza zostanie im odebrana.

Schemat: proroctwo-spełnienie obejmuje samo proroctwo oraz późniejszą wzmiankę o jego spełnieniu. Na pierwszy rzut oka schemat ten wydaje się mechaniczny. Należy jednak pamiętać, że został on skonstruowany po opisanych wydarzeniach. Ów schemat jest wyrazem wiary autorów, że losami Izraela kieruje Bóg i że przewodnictwo to nie wyklucza ludzkiej wolności. Schemat ten sam w sobie, w oderwaniu od historycznego kontekstu, może sprawiać wrażenie nieuchronności. Przedstawione jednak w opowiadaniu postacie, ujęte w ramy tego schematu, mają swobodę działania w dramacie ludzkim. Autorzy stosujący ten schemat uważają, że historią Izraela kieruje Bóg; nie twierdzą, że dokładnie wiedzą, w jaki sposób Bóg sprawuje to kierownictwo. Ludzie od wieków badali teksty prorockie w Biblii, szukając wskazówek dotyczących odgadnięcia przyszłości i mechanizmu, jakim Bóg się posługuje w swoim działaniu. Powściągliwość deuteronomistów daje do zrozumienia, że wypada w tym względzie zachować stosowną ostrożność.

W Księgach Królewskich zwraca się uwagę na jeszcze jeden charakterystyczny rys proroctwa, który pobudza do refleksji, a mianowicie na relację między słowem prorockim a tymi, którzy je przekazują. Proroków przedstawia się jako wybitne osobowości upoważnione przez Boga do demaskowania grzechów ludu i jego przywódców. Jednak i sami prorocy popełniają błędy. Ten, kto przekazuje słowo Boże, może paść ofiarą oszustwa, jak każdy inny człowiek (1 Krl 13); może stracić wiarę w powodzenie swojej misji (Eliasz w 1 Krl 11); jego proroczy instynkt może go zawieść w przełomowym momencie (Elizeusz i Szunemitka w 2 Krl 4). Bycie prorokiem nie uwalnia od ograniczeń i błędów właściwych kondycji ludzkiej. W tym obrazie proroków dostrzega się pewne podobieństwo do nowotestamentowego wizerunku uczniów Jezusa, zwłaszcza do ich zachowania się w krytycznym momencie procesu i ukrzyżowania ich Mistrza. To, że ułomna i słaba istota

ludzka może być jednocześnie powołana do przekazywania słowa Boga, jest miarą zaangażowania się Boga w sprawy ludzkie.

DRUGIE CZYTANIE

Zaproszenie do lektury

Zaczniemy od przypomnienia naszym czytelnikom tego, co zostało powiedziane w komentarzu do 1-2 Sm: korzystanie z komentarza biblijnego stwarza zawsze niebezpieczeństwo poprzestania na czytaniu komentarza, a więc pominięcia samej Biblii. Chcąc tego uniknąć, polecamy najpierw przeczytanie tekstu biblijnego, następnie komentarza i znowu tekstu biblijnego.

Pierwszym krokiem jest określenie ram tekstu, którym się chcemy zająć (np. 1 Krl 1-2). Drugim – lektura danej części tekstu. Trzecim – przeczytanie komentarza do 1 Krl 1-2. Czwartym – ponowna lektura tekstu biblijnego. Teraz dopiero, po wstępnej ocenie tekstu, który nas interesuje, można przystąpić do bardziej szczegółowej jego analizy.

W przybliżeniu czytelnikowi tekstu biblijnego pomocne są metafory. W przypadku 1 Krl 1-2 właściwą metaforą wydaje się metafora dramatu; w odniesieniu do dalszych rozdziałów 1-2 Krl – metafora narodowego sanktuarium. Każda z tych metafor zostanie rozwinięta w komentarzu do kolejnych jednostek tekstu.

1 Krl 1-11: Rządy Salomona

1 Krl 1-2: Umocnienie królewskiej władzy Salomona

Najbardziej odpowiednią metaforą w przypadku omawianych rozdziałów wydaje się metafora dramatu. Kurtyna podnosi się, ukazując na scenie sędziwego króla, opada zaś nad zwłokami zamordowanego Szimejego, dawnego wroga Dawida. Między tymi scenami jeden pretendent do tronu ponosi porażkę, drugi zaś zwycięża; sędziwy król wyrównuje stare porachunki i następca pozbywa się rywala.

Dramat otwiera scena z królem Dawidem, który „tak się posunął w latach, że nie mógł się rozgrzać" (1,1). Nawet najpiękniejsza w Izraelu młoda dziewczyna nie może już obudzić w nim namiętności. Natomiast rosną ambicje następcy tronu (1,5). Adoniasz podejmuje wszelkie działania, aby zapewnić sobie tron. Otacza się podobnym orszakiem co Absalom na początku swojej kampanii, która doprowadziła do buntu i śmierci Absaloma (2 Sm 15,1; 18,14-15). Opowiadanie ukazuje realia sytuacji politycznej: Adoniasz żywi niepohamowane ambicje; odznacza się „nadzwyczajną urodą" i jest prawowitym następcą tronu; ma mocne poparcie.

Dramat nabiera tempa w chwili interwencji proroka Natana, w której mąż o przekonującym języku zostaje przeciwstawiony mężowi o gwałtownych czynach. Natan tworzy scenariusz, w którym Batszeba prowokuje Dawida do działania. Wszystko przebiega zgodnie z planem. Powołując się na swój królewski autorytet, jaskrawo kontrastujący z jego niepozornym fizycznym wyglądem, Dawid potwierdza swoją przysięgę i nakazuje, aby natychmiast namaszczono Salomona na króla.

Punkt kulminacyjny tego dramatu o sukcesji jest przedstawiony w dwóch zręcznie zestawionych z sobą scenach. Z jednej strony uroczysta procesja i koronacja Salomona, entuzjastycznie i radośnie przyjęta przez lud (w. 38-40), a z drugiej uczta Adoniasza i jego stronników, których ogarnia lęk i panika, kiedy słyszą zgiełk na ulicach miasta i dowiadują się o koronacji Salomona w obecności Sadoka, Natana, Benajasza i – co nie bez znaczenia – wojowników Dawida (w. 41-48). Stronnicy Adoniasza rozpraszają się, pozostawiając go na łasce Salomona, który warunkowo daruje mu życie i odsyła do domu.

Z teologicznego punktu widzenia sukcesję Salomona uważa się za część planu Bożego (por. 1,48; 3,7). Plan ten jednak zostaje wprowadzany w życie przez osoby, których słowa i czyny trudno ocenić. Pojawiają się pytania: Czy chodzi o uczciwe intencje czy o własne interesy? Czy mamy do czynienia z prawdą czy wypaczeniem prawdy?

Wraz z koronacją Salomona i odsunięciem Adoniasza napięcie, które narastało, począwszy od w. 5, wydaje się opadać. Polecenia Salomona dotyczące Adoniasza (w. 52) pozostawiają jednak możliwość dalszego ciągu konfliktu między tymi rywalizującymi z sobą synami Dawida. To wznoszenie się i opadanie dramatycznego napięcia w rozdz. 1 przygotowuje scenę dla wydarzeń w rozdz. 2.

Scena przedstawiająca Dawida na łożu śmierci, przekazującego Salomonowi swoją ostatnią wolę, składa się z dwóch części. W pierwszej Dawid nakazuje Salomonowi przestrzegać Prawa Mojżeszowego, co zapewni mu pomyślność i trwanie dynastii Dawidowej (2,1-4; por. poniżej komentarz do 1 Krl 9,1-9). W części drugiej Dawid nakazuje ukarać Joaba i Szimejego za zdradę i nagrodzić synów Barzillaja za wierność (2,5-9). Sposób

ukarania Joaba i Szimejego Dawid pozostawia roztropności Salomona. Dawid umiera i Salomon musi teraz sam rządzić. Załatwił sprawę Adoniasza (1,52). Od Dawida otrzymał instrukcje co do Joaba i Szimejego. Dawid zobowiązał go też do przestrzegania Prawa Mojżeszowego. Z opowiadania nie dowiadujemy się, w jaki sposób Salomon wynagrodził synów Barzillaja. Opowiadanie skupia się przede wszystkim na stosunku Salomona do swoich rywali. Tekst nie zawiera żadnego komentarza, czy Salomon wobec swoich rywali postępował rozumnie i zgodnie z Prawem Mojżeszowym. Kurtyna opada nad ciałem Szimejego. Czy w ostatniej uwadze: „Wzmocniła się więc władza królewska w ręku Salomona" nie dźwięczy nuta ironii? Salomon ukazuje się jako postać dwuznaczna.

Dwuznaczność poddają weryfikacji następujące tradycje: Salomon jako wizjoner i mędrzec; Salomon jako administrator; Salomon jako budowniczy świątyni; Salomon jako rozpustnik i bałwochwalca.

Przegląd królów. Metafora: sanktuarium narodowe

Dla izraelskiego czytelnika 1-2 Krl naród Izraela już nie istniał jako niezależne państwo; Królestwo Północne, Izrael, wchłonęła Asyria w 722 r. przed Chr., a Królestwo Południowe, Judę, podbił Babilon w 587 r. przed Chr. Współczesna metafora, a mianowicie zwiedzanie z przewodnikiem narodowego sanktuarium, w którym zostały pieczołowicie zachowane i uporządkowane cenne opowiadania, ważne relacje i inne godne zapamiętania fakty i pamiątki, może pogłębić nasze zrozumienie 1-2 Krl. My, współcześni, pomyślelibyśmy także o portretach, posągach i zapisach fonetycznych. Owe pamiątki uporządkowali deuteronomiści i tym samym są przewodnikami czytelnika. Zwiedzanie to ma wywrzeć wielkie wrażenie; chodzi o bardzo wielką stawkę. Dramatyczne szczegóły opowiadań i krótsze epizody zostały zatem tak przedstawione, aby ożywiły przeszłość. Opis świątyni pozwala w wyobraźni wejść do niej z uczuciem nabożnego lęku i zachwytu. Mowy królów i proroków z zamierzchłej przeszłości sugestywnie przemawiają do współczesnych. Deuteronomistyczne oceny królów i ludu nieustannie przypominają o znaczeniu wierności wobec Boga i o czystości kultu.

Architektura sanktuarium zdaje się odzwierciedlać układ tekstu: dwie wielkie kopuły – jedna nad świątynią w Jerozolimie i jedna nad reformą Jozjasza, połączone z sobą pasażem/galerią podzielonego królestwa. Przedsionek przedstawia pierwsze osiągnięcia Salomona; ostatnia galeria, upamiętniająca czterech ostatnich królów Judy i upadek Jerozolimy, sprowadza izraelskich turystów do rzeczywistości ich obecnego życia.

1 Krl 3-8: Budowa świątyni

Opowiadanie o późniejszych latach życia Dawida w 2 Sm 11-20 i opowiadanie o następstwie tronu w 1 Krl 1-2 skupiają się na związkach i intrygach wewnątrz rodziny królewskiej. W 1 Krl 3-8 zauważa się widoczną zmianę; tekst ogranicza się w zasadzie do opisu administracji Salomona i jego stosunku do poddanych, urzędników dworskich i dygnitarzy międzynarodowych. Znalazły się w nim dane o zaopatrzeniu w żywność i o planach budowlanych. Zostały spisane ważne rozmowy. W narodowym sanktuarium zwiedzający mają możność podziwiać przepych państwa w jego całej okazałości.

3,1-3

Zwiedzanie rozpoczyna się od przedstawienia i wyjaśnienia pewnych praktyk we wczesnym okresie rządów Salomona, które mogłyby wywoływać zgorszenie w porównaniu z późniejszymi, bardziej pozytywnymi cechami jego rządów. Tekst tłumaczy, dlaczego Salomon sprowadził swoją egipską żonę do Miasta Dawidowego (w. 1) i dlaczego lud składał ofiary na wyżynach (w. 2). Werset 3 zapewnia, że Salomon „umiłował" Pana, co w sensie deuteronomicznym oznaczało niepodzielną wierność, chociaż zarazem przyznaje, że i on składał ofiary na wyżynach. Jest to sygnał, że napięcie między świątynią a wyżynami odegra kluczową rolę w opowiadaniu o dalszych losach królów Izraela.

3,4-15

W czasie jednej z pielgrzymek Salomona do Gibeonu ukazał się mu we śnie Bóg i powiedział, że da mu wszystko, o co poprosi. Salomon poprosił Boga o „serce pełne rozsądku", zdolne do rządzenia ludem Bożym (3,9). Prośba ta uzyskała aprobatę Boga, który udzielił Salomonowi daru niezrównanej mądrości. Salomon, obudziwszy się, nie złożył ofiary w Gibeonie, ale wrócił do Jerozolimy, gdzie złożył ofiarę przed Arką Przymierza (3,15).

Dialog między Bogiem a Salomonem w 3,4-15 jest wyrazem deuteronomicznego rozumienia przymierza, według którego wierność jest konsekwencją związku z Bogiem, a nie jego warunkiem (por. wprowadzenie do 1-2 Sm). Salomon uznaje inicjatywę Boga w ustanowieniu go następcą Dawida. Deuteronomiczne rozumienie przymierza wymaga właściwej odpowiedzi na ten dar: w tym przypadku jest nią wyrażona przez Salomona chęć mądrego rządzenia ludem Bożym. Wyrażona przez Salomona wola i uznanie przez niego własnej niezdolności pociągają za sobą dalszą inicjatywę Boga – dar mądrości, który uzdolni Salomona do realizacji jego zamierzeń. Według tego deuteronomicznego punktu widzenia przymierze z Bogiem rozwija i pogłębia; tak jak każdy dar Boży zobowiązuje do jego właściwego wykorzystania. A zatem udzielone Salomonowi dary mądrości, bogactwa i sławy dopóty zapewnią kontynuację rządów dynastii Dawidowej, dopóki Salomon będzie niezmiennie „postępował moimi drogami" (w. 14). Skutki owych darów przejdą na całe królestwo.

Powrót Salomona do Jerozolimy, aby złożyć ofiarę przed Arką Przymierza, można uważać za pierwszy znak działania daru Boga: Salomon porzuca wyżyny, aby oddawać cześć tylko w Jerozolimie (3,15). Jeżeli jest to rzeczywiście oznaka działania daru Bożego, to wydaje się rzeczą słuszną, że daru tego najpierw doświadcza Salomon, a następnie dar ten przechodzi od niego na innych.

3,16-5,14

Opowiadanie to zostało tak ułożone, aby ukazać niezrównaną mądrość Salomona. W 3,16-28 mamy powszechnie znane opowiadanie o dwóch matkach, które przypisują sobie prawo do tego samego dziecka. Sposób rozstrzygnięcia tej sprawy przez Salomona pokazał, że król, który uprawia właściwy kult, tzn. składa ofiary w Jerozolimie, wydaje mądre wyroki. W miarę jak wieść o jego wyroku stawała się znana w całym kraju, utrwalał się respekt dla prawa oraz szerzył się podziw i szacunek dla Salomona. Na koniec 1 Krl daje do zrozumienia, jak powszechna wśród wszystkich narodów stała się sława Salomona z powodu jego mądrości i rozumu. Te dwie relacje stanowią ramy centralnej sekcji opisującej administrację jego królestwa (4,1-5,8). Poziom życia był w Izraelu wysoki. Ludzie żyli w dostatku, radując się pokojem i bezpieczeństwem, a liczba ludności szybko wzrastała (4,20-5,5).

5,15-32

Rozdział ten pełni funkcję wstępu do opisu świątyni. Znowu daje się zauważyć staranne uporządkowanie materiału. Spośród rzeszy przybyszów ze wszystkich narodów odwiedzających Jerozolimę (por. 5,14) wyróżnia się Hirama, króla Tyru, który zawsze był przyjacielem Dawida (5,15). Wiadomość, którą Salomon przesłał Hiramowi, jest deuteronomistyczną interpretacją znaczenia, jakie rządy Dawida miały dla Salomona. Z powodu wojen Dawid nie mógł zająć się budową świątyni. Pan dał mu zwycięstwo nad wrogami i dzięki temu Salomon cieszy się pokojem i bezpieczeństwem. W związku z tym Salomon uważa, że nadszedł czas zbudować świątynię „Imieniu Pana", zgodnie z obietnicą, jakiej Bóg udzielił jego ojcu w 2 Sm 7,13. Hiram w odpowiedzi nazywa Salomona mądrym władcą. Decyzja Salomona o zbudowaniu świątyni jest zatem kolejnym przejawem daru mądrości udzielonego mu przez Boga. Hiram i Salomon ustalają warunki dostarczenia materiałów budowlanych i zawierają z sobą przymierze, zapewniające pokój (5,22-26). Budowa świątyni przebiega więc w duchu harmonii i współpracy. W szerszym horyzoncie historii deuteronomistycznej owe sprzyjające okoliczności, na które wskazuje Salomon w 5,18, przypominają wymienione w Pwt 12,10-11 warunki sprzyjające sprawowaniu kultu w miejscu, które „wybierze sobie Pan, Bóg wasz (...) na mieszkanie dla imienia swego".

6-7

W ramach metafory narodowego sanktuarium czytelnik wchodzi teraz pod wielką kopułę przedstawiającą budowlę świątyni i jej poświęcenie. Dzięki tekstowi odwiedzający może wyobrazić sobie piękno i wspaniałość budowli, która w najbardziej wewnętrznym miejscu przechowuje Arkę Przymierza.

Według 1 Krl 6,1 budowa świątyni rozpoczęła się w czterysta osiemdziesiątym roku po wyjściu Izraelitów z Egiptu. Zdaniem Martina Notha data ta należy do chronologicznego schematu historii deuteronomistycznej, której początek określa Pwt 1,3. Noth uważa, że schemat ten powstał na podstawie tradycyjnej informacji i własnych obliczeń Deuteronomisty. Nie sposób zweryfikować historycznej ścisłości tej chronologii. 1 Krl 6,2-38 opisuje konstrukcję świątyni; 7,13-51 podaje, jak wykonano do niej specyficzne sprzęty. Między jednym a drugim opisem znajduje się krótka relacja o budowie pałacu Salomona (7,1-12). Taki układ, w którym dwa obszerne teksty o konstrukcji świątyni są ramami znacznie krótszego tekstu traktującego o pałacu, wskazuje na prymat świątyni w opowiadaniu o rządach Salomona. W 6,11-13 opis ustępuje miejsca mowie, która wyraża

idee deuteronomistyczne. Według późniejszej teologii, wyłożonej w tych wersetach, niezachwiana wierność Salomona była konieczna nie tylko do zagwarantowania spełnienia się udzielonej Dawidowi obietnicy o trwaniu na wieki jego dynastii, ale także dla zapewnienia obecności Boga wśród ludu. Jest rzeczą znamienną, że Bóg jest obecny „wśród dzieci Izraela" bez względu na ich miejsce pobytu; w czasach wygnania świątynia była w ruinie.

8

Poświęcenie świątyni i mowy Salomona określają punkt kulminacyjny tej części uroczystości. W tekście zostały wyrażone różne poglądy na temat świątyni i jej znaczenia – świadectwo wagi, jaką w tradycji Izraela przywiązywano do tej instytucji. Sposób, w jaki poszczególne tradycje zostały połączone w tym tekście, dowodzi szczególnego, ale ograniczonego sensu każdej tradycji. Każda naświetla pewien aspekt świątyni i tajemnicy obecności Boga. Każdą wzbogaca jej związek z innymi. Chociaż dominującym poglądem jest pogląd deuteronomistyczny, tekst został tak uporządkowany, że każdy punkt widzenia wzmacnia jego ogólną wymowę, nie zatracając swojej specyfiki.

Wersety 1-11 opisują przeniesienie Arki Pańskiej z Miasta Dawidowego do świątyni. W 1 Sm 4-6 Arka Boża jest przedstawiona jako symbol, za pośrednictwem którego Bóg przekazuje Izraelowi swoją moc i swoje zamiary. Natomiast w 1 Krl 8,9 na pierwsze miejsce wysuwa się deuteronomistyczne rozumienie Arki Bożej; złożone są w niej tablice przymierza. Symbolika kapłańska znajduje się na przednim planie w w. 10, kiedy obłok chwały wypełnia świątynię, w której umieszczono Arkę Pańską. Jest to znak, że Bóg objął w posiadanie świątynię. Obłok, jako symbol obecności bóstwa, przywołuje na pamięć kapłańską relację o poświęceniu przybytku zbudowanego przez Mojżesza (Wj 40,34-38).

Wypowiedź Salomona w w. 12-13 jest nieoczekiwanie krótka i według wszelkiego prawdopodobieństwa bardzo dawna. W wyrazistym stylu hebrajskim ujmuje tajemnicę i bliskość obecności Boga, zestawiając z sobą dwa paralelne stwierdzenia. Pierwsze wysuwa na plan pierwszy tajemnicę, mówiąc o zamieszkiwaniu Boga w czarnej chmurze, a drugie – bliskość, mówiąc o Bogu zamieszkującym w świątyni tak jak o kimś mieszkającym w domu.

W tej rozwiniętej wypowiedzi deuteronomistycznej, która następuje bezpośrednio po słowach Salomona (w. 14-53), deuteronomiści prezentują mistrzowski wykład swojej teologii, ujętej w parze zestawionych z sobą paralelnych stwierdzeń w w. 12-13, a mianowicie teologii transcendentnej tajemnicy i immanentnej bliskości Boga. W rozumieniu deuteronomistycznym Bóg mieszka w niebiosach, a obecność Boga na ziemi znajduje wyraz w Imieniu Boga, które przebywa w świątyni.

Pierwsza sekcja tej deuteronomistycznej kompozycji odwołuje się do przeszłości (w. 14-21). Salomon rozpoczyna od pochwały Boga, który pozwalając na pomyślne zakończenie budowy świątyni, spełnił obietnicę udzieloną Dawidowi. Następnie Salomon przechodzi do trzech kwestii związanych z obietnicą. Po pierwsze, wyjaśnia, że świątynia była integralną częścią planu Bożego wobec Izraela od czasów Wyjścia – planu, który obejmował wybór Dawida i ustanowienie jego dynastii. Po drugie, wyjaśnia, dlaczego stwierdzenie w w. 13 nie jest czczą przechwałką, jak mogłoby się wydawać w oderwaniu od kontekstu. Jest ono mianowicie odpowiedzią na inicjatywę Bożą, najpierw obiecaną Dawidowi, a następnie zrealizowaną przez jego syna. Po trzecie, Salomon podkreśla, że świątynia została zbudowana dla Imienia Boga, zgodnie z obietnicą.

Następnie Salomon wybiega w przyszłość (w. 22-53): modli się, po pierwsze, za dynastię Dawidową (w. 23-26); po drugie, za świątynię jako miejsce modlitwy (w. 27-30); po trzecie, za lud (w. 31-53). Modlitwa za dynastię utrzymana jest w duchu deuteronomistycznej idei przymierza, w którym inicjatywa Boga wymaga odpowiedzi pełnego zaangażowania. Jak zauważono wcześniej, mianowicie w odniesieniu do 1 Krl 2,4, bezwarunkowa obietnica w 2 Sm 7 została wprawdzie zmieniona na obietnicę dotyczącą tronu całego Izraela, ale nabrała charakteru obietnicy warunkowej. Zapewnienie ciągłości dynastii Dawidowej na tronie Izraela (zjednoczonego królestwa) zależy teraz od niezachwianej wierności następców Dawida. W w. 25 Salomon modli się za taką wierność. Dawid jest wzorem.

Modlitwę za świątynię (w. 27-30) Salomon rozpoczyna pytaniem retorycznym o miejsce zamieszkiwania Boga, na które odpowiada, że ani niebiosa, ani świątynia nie są w stanie objąć Boga. Stwierdzenie to nawiązuje zarówno do wcześniejszych w. 12-13, jak i do dalszej części modlitwy. Można mówić o zamieszkiwaniu Boga w czarnej chmurze, jak w w. 12, albo w niebie, jak w w. 30. Niemniej Boga nie mogą ogarnąć ani niebo, ani chmura. Boga nie może objąć także świątynia, niezależnie od tego, czy uważa się ją za mieszkanie Boga, jak w w. 13, czy za miejsce pobytu Imienia Bożego, jak w w. 29. Potwierdziwszy tajemnicę i wolność nieogarnionej obecności Boga, tekst ponownie wyraża przekonanie, że świątynia jest wyłącznym miejscem kultu dla Izraela. To podstawowe wyznanie ma podwójne wzmocnienie: najpierw w formie życzenia Salomona (w. 29), a następnie w formie odpowiedzi Boga (9,3).

Między tym życzeniem a odpowiedzią na nie Salomon wylicza siedem sytuacji, w których lud, znalazłszy się w potrzebie, będzie modlił się do Boga w świątyni albo wyciągając „ręce do tej świątyni": w. 31-32; 33-34; 35-

36; 37-40; 41-43; 44-45; 46-53. Na pierwszym miejscu tej listy potrzeb znajduje się sygnalizowane w w. 30 przebaczenie grzechu. Tylko w dwóch sytuacjach, a mianowicie cudzoziemca (w. 41-43) i Izraela wysłanego przez Boga do walki z wrogiem (w. 44-45), nie pojawia się temat grzechu i przebaczenia. Ten akcent i brak jakiejkolwiek aluzji do króla sugerują, że zbiór modlitw w w. 31-53 powstał w okresie wygnania, kiedy monarchia nie istniała; w obecnym jednak kontekście modlitwy te mogą przemawiać do każdego pokolenia Izraelitów.

Związek przyczynowy między grzechem a przegraną wojną, grzechem a głodem czy grzechem a zarazą jest zapewne trudny do zaakceptowania przez wielu współczesnych czytelników. W ramach teologii ST, zwłaszcza tej zawartej w Pwt, związek ten był akceptowany. Sytuacje klęsk i nieszczęść, do których nawiązuje Salomon w w. 31-53, przypominają przekleństwa w Pwt 28.

Wersety 54-61 łączą z sobą motywy pochwały i prośby, ale w szerszym horyzoncie niż ten w w. 14-53. W w. 14-21 Salomon chwali Boga, który spełnił obietnicę daną Dawidowi. Natomiast tu chwali Boga, który spełnił obietnice udzielone za pośrednictwem Mojżesza. W w. 22-26 Salomon modli się, żeby Bóg był z dynastią Dawidową, tak jak był z Dawidem. Tutaj zaś modli się, żeby Bóg był z Izraelem, tak jak był z jego przodkami. W w. 27-53 modli się, żeby Bóg wysłuchał jego modlitwy za świątynię i modlitwy ludu w krytycznych sytuacjach. Teraz modli się, żeby Bóg wspierał jego sprawę i sprawę ludu „według potrzeby każdego dnia" (w. 59). Modlitwa w w. 60 jeszcze bardziej poszerza ten horyzont, wyrażając życzenie, żeby wszystkie ludy ziemi dowiedziały się, że „jedynie Pan jest Bogiem". Salomon kończy swoją modlitwę wezwaniem do Izraela, aby zachował wierność Bogu (w. 61).

1 Krl 9-11: Grzech Salomona

Układ rozdz. 9-10 jest podobny do układu rozdz. 3-8: po relacji o ukazaniu się Boga Salomonowi we śnie następuje opis działań podjętych przez Salomona. Wziąwszy pod uwagę naszą metaforę, oznacza to przejście od wspaniałości wielkiej świątyni do galerii podzielonego królestwa. Kolejność tych działań, opisanych w rozdz. 3-8, została odwrócona w 9,10-10,29. Pochwała mądrości Salomona w 3,16-5,14 poprzedzała tekst o jego planach budowlanych w rozdz. 5,15-7,51, natomiast informację o jego planach budowlanych w 9,10-24 poprzedzają różne uwagi o jego mądrości i bogactwie w 9,25-10,29. Ta zmiana kolejności opisów oznacza, że 9,10-24 stanowi zakończenie relacji o planach budowlanych Salomona, która ma swój początek w 1 Krl 5,15. Wzmianka o międzynarodowej sławie Salomona z racji jego mądrości dostarcza kontekstu do rozdz. 11. Cudzoziemscy władcy, tacy jak królowa z Saby, przychodzili do Salomona w poszukiwaniu mądrości. Według 11,1-8 to właśnie upodobanie Salomona do cudzoziemskich kobiet było przyczyną jego upadku.

9-10

Przesłanie, jakie Salomon otrzymuje od Boga w 1 Krl 9,1-9, przypomina kompozycję przesłania, jakie otrzymał od Boga w Gibeonie (3,11-14). Bóg spełnia życzenie Salomona i zapewnia go o dalszych błogosławieństwach pod warunkiem, że wytrwa w niezachwianej wierności. W 8,29 Salomon modli się, aby w nocy i w dzień oczy Boga patrzyły na „to miejsce, o którym powiedziałeś: «Tam będzie moje Imię»". W 9,3 Bóg obiecuje, że Imię Boże będzie „na wieki" w świątyni i że „po wszystkie dni będą na nią skierowane moje oczy i moje serce". Miarą geniuszu teologii deuteronomistycznej jest zdolność łączenia z sobą, za pomocą umiejętnego posługiwania się metaforą, dwóch potencjalnie wykluczających się form obecności Boga. Bóg jest obecny jako wszechmocny stwórca i pan, co znajduje wyraz w metaforze przebywania w niebie (8,30.39.43. 49). Bóg jest także obecny w świątyni jako Ten, który jest bliski i troskliwy, co znajduje wyraz w metaforach imienia, oczu i serca (9,3).

W 9,3 związek Boga ze świątynią jest bezwarunkowy. Natomiast w 9,4-5 rządy dynastii Dawidowej nad zjednoczonym królestwem Izraela są obwarowane warunkami w odniesieniu do części północnej. Salomon musi, tak jak Dawid, okazać „szczerość serca", aby zapewnić rządy dynastii nad całym Izraelem.

Więź Boga ze świątynią i ludem nabiera charakteru warunkowego w 9,6-9. Jeżeli lud odwróci się od Pana i zacznie służyć obcym bogom, to zostanie pozbawiony ziemi, a świątynia zniszczona. W tym miejscu po raz pierwszy w Księgach Królewskich wyraźnie mówi się o grzechu apostazji. Skupienie uwagi na ludzie, podkreślenie grzechu i groźne ostrzeżenie dotyczące świątyni sugerują późniejszą rewizję deuteronomistyczną, która ma utrwalić w świadomości Izraelitów żyjących na wygnaniu straszliwe dziedzictwo niewierności. Chociaż akcent jest położony na ludzie, nic nie wskazuje, że groźba nie dotyczy dynastii Dawidowej. Czy zatem się zakłada, że dynastia podzieli los ludu?

Rewizja deuteronomistyczna stała jednak niezłomnie na stanowisku, że wygnanie i zniszczenie świątyni nie udaremni zamiarów Boga, który chce, żeby Go poznały i uznały wszystkie narody. Samo zniszczenie Izraela

miało być dla narodów znakiem Boga, ironiczną odpowiedzią Boga na modlitwę Salomona za cudzoziemców w 8,41-43. 1 Krl 9,25 poświadcza przywiązanie Salomona do świątyni, ale wersety poprzedzające, w. 10-24, dają do zrozumienia, że nie wszystko układa się pomyślnie: istnieje tarcie między Hiramem a Salomonem w kwestii zawartej umowy; czytelnik dowiaduje się także o rzeczywistym zakresie robót niewolniczych wprowadzonych przez Salomona – zwykł korzystać z nich przy realizacji swoich wszystkich planów budowlanych „w Jerozolimie, na Libanie i w każdym kraju będącym pod jego władzą" (w. 19).

W 1 Krl 9,26-10,29, w relację o bogactwie i potędze militarnej króla Salomona zostały wplecione epizody o cudzoziemskich dostojnikach, którzy odwiedzali Salomona, aby podziwiać jego mądrość. W szczególny sposób została potraktowana wizyta królowej z Saby. W jedynej mowie w tym opowiadaniu o Salomonie jako międzynarodowej sławie królowa z Saby zazdrości szczęśliwego losu sług Salomona, którzy „stale (...) wsłuchują się w (...) mądrość" [Salomona], błogosławi Boga Izraela, który osadził Salomona na tronie Izraela „dla wykonywania prawa i sprawiedliwości" (10,8-9), oraz obdarowuje króla bogatymi prezentami. Nie ma jednak żadnej wzmianki o ludzie izraelskim odnoszącym korzyści z bogactwa i mądrości Salomona, tak jak w 3,28; 4,20; 5,25.

Salomon nie tylko zyskał bogactwo, zgodnie z obietnicą w 3,13, ale także czerpie obfite zyski z handlu (9,26-28; 10,22) i podatków (10,15). Ma także wielkie stada koni i pokaźną liczbę rydwanów (10,26). Trudno powiedzieć, czy tekst przedstawia bogactwo i militarną potęgę Salomona jako pośredni przejaw jego daru mądrości czy też jako oznakę pobłażania przezeń swoim zachciankom i swojej chciwości.

11

Subtelne aluzje w 1 Krl 9-10 nie przygotowują czytelnika w wystarczającym stopniu do negatywnej oceny Salomona w rozdz. 11. Oskarżenia pod jego adresem w w. 1-8 wyraźnie kontrastują z jego wizerunkiem w rozdz. 3-8. Po stwierdzeniu w 3,3, że Salomon „umiłował Pana", następuje opowiadanie o jego nienagannym postępowaniu i opis budowy świątyni. Teraz zamiast o miłości Salomona do Boga czytelnik dowiaduje się o jego miłości do kobiet z obcych narodów i ich bogów (11,1-3). Pochwały nienagannego postępowania ustępują miejsca oskarżeniom o łamanie prawa deuteronomistycznego i czynienie tego, co złe w oczach Pana (11,2-6). Zamiast zapewnienia o jego zaangażowaniu w budowę świątyni zostaje przedstawiona lista wyżyn, które zbudował dla bogów swoich cudzoziemskich żon (11,7-8). Tak więc Salomon nie wytrwał w wierności JHWH i centralnemu kultowi sprawowanemu w świątyni jerozolimskiej.

Według interpretacji deuteronomistycznej wierność Salomona zyskała aprobatę i błogosławieństwo Boga; jego niewierność ściągnęła na niego gniew i karę Bożą. 1 Krl 11,9-13 ukazuje rozgniewanego Boga, który wyrzuca Salomonowi złamanie przymierza i wydaje na niego wyrok. Wersety 11-13 są podobne w treści do późniejszego proroctwa Achiasza w w. 31-39. Obydwa teksty usiłują wytłumaczyć rozpad zjednoczonego królestwa w sposób zgodny z założeniami teologii deuteronomistycznej, co nie było rzeczą łatwą w kontekście wszystkich faktów: niewierność Salomona wymagała odpowiedniej kary; Salomon rządził zjednoczonym królestwem aż do swojej śmierci; do rozłamu doszło dopiero później, kiedy władzę objął Roboam; Roboam, chociaż utracił północne pokolenia na rzecz Jeroboama, zachował kontrolę nad Judą i miastem Jerozolimą; bezwarunkowa obietnica o trwaniu na wieki dynastii Dawidowej (2 Sm 7).

1 Krl 11,11-13 podejmuje to wyzwanie, odwołując się do deuteronomicznej zasady odpłaty za grzech i wyjaśniając jej zastosowanie do przedstawionych wyżej okoliczności. Zasada jest przytoczona w w. 11, gdzie Bóg oświadcza, że odbierze Salomonowi królestwo z powodu niewierności. Werset 12a wyjaśnia, dlaczego nie nastąpiło to za życia Salomona; nie stało się tak ze względu na wierność Boga obietnicy danej Dawidowi. W w. 12b wymóg odpłaty spełnia się w ten sposób, że Roboam przestaje być królem zjednoczonego królestwa. Fakt, że Roboam (i po nim potomkowie Dawida) nadal rządził Judą w Jerozolimie, znajduje wytłumaczenie w w. 13, gdzie Bóg także powołuje się na obietnicę udzieloną Dawidowi oraz na wybór Jerozolimy (por. Pwt 12,5; 1 Krl 8,16). A zatem wyjaśnienie odwołuje się dwukrotnie do bezwarunkowej obietnicy udzielonej Dawidowi, aby dostosować historyczną rzeczywistość za czasów Salomona i Roboama do koncepcji deuteronomicznej. Po raz pierwszy w odniesieniu do Salomona jako władcy zjednoczonego królestwa; po raz drugi w odniesieniu do dynastii Dawidowej rządzącej Judą w Jerozolimie. Późniejsze epizody o Hadadzie i Rezonie, przynajmniej tak jak zostały przedstawione (por. w. 14.24), w pewnym stopniu niejako czynią zadość konieczności odpłaty Bożej jeszcze za życia Salomona.

Achiasz z Szilo

W 11,11-13 Bóg zwraca się bezpośrednio do Salomona i słusznie tekst skupia uwagę na nim i na przyszłości dynastii Dawidowej. Tego, któremu Bóg odda królestwo, wspomina się tylko jeden raz, a nazywa się po prostu

„twój sługa” (w. 11b). Dopiero w 11,26-40, po tym, jak prorok Achiasz dramatycznym gestem rozdziera swój nowy płaszcz i wypowiada proroctwo, czytelnik dowiaduje się, że owym „sługą” jest Jeroboam, syn Nebata, z północnego pokolenia Efraima. Z powodu proroctwa Achiasza Salomon zaczyna widzieć w swoim zaufanym słudze zagrożenie i usiłuje go zgładzić.

Proroctwo Achiasza w 11,31-39 interpretuje symboliczny gest rozdarcia płaszcza (w. 29-30). Wersety 31-36 interpretują go przede wszystkim w odniesieniu do dynastii Dawidowej; a w. 37-39 w odniesieniu do Jeroboama. Wersety 31-36 podzielają deuteronomistyczną teologię zawartą w 11,11-13, ale ich złożona postać wskazuje, że pracowało nad nimi wielu autorów. Należało się spodziewać, że tak krytyczne i ważne proroctwo, jak proroctwo Achiasza, zapewne stanie się przedmiotem licznych opracowań i drobiazgowej analizy w tradycji izraelskiej.

W przeciwieństwie do 11,11-13 słowa o odpłacie – rozdarciu zjednoczonego królestwa – znajdują się na początku proroctwa Achiasza (w. 31); wyjaśniają to następne wersety. Dzięki temu odwróconemu porządkowi Achiasz może już na samym początku podać interpretację symbolicznego gestu rozdarcia płaszcza w w. 30. W świetle tego odwróconego porządku czytelnik może zobaczyć, że proroctwo stosuje zasadę odpłaty za grzech w podobnej mierze jak 11,11-13. Godzi z sobą następujące fakty: nieprzerwane rządy Salomona, rozbicie zjednoczonego królestwa za rządów jego syna, bezwarunkową obietnicę udzieloną Dawidowi i wybranie Jerozolimy przez Boga. Werset 34 stwierdza, że Salomon nie doświadczy odpłaty nie tylko ze względu na lojalność Boga wobec Dawida, ale także ze względu na niezachwianą wierność samego Dawida wobec Boga. Dawida jako wzór wierności nie przedstawia się wprost w 11,11-13, ale wzór ten trzeba tutaj założyć jako przygotowanie do w. 38, gdzie wzywa się Jeroboama, aby był tak wierny, jak Dawid. Porównanie z Dawidem, jako wzorem króla, staje się głównym kryterium późniejszej oceny królów Izraela i Judy.

Wersety 31-32 i 35-36 zajmują się podziałem pokoleń. Powtórzenie może wskazywać na więcej niż jednego autora. Werset 32 nie jest tak istotny jak w. 35-36. Werset 32 może być późniejszą próbą podsumowania złożonej argumentacji zawartej w dalszym tekście. Inną oznaką złożoności tego fragmentu jest niezgodność między dwunastoma częściami rozdartego płaszcza Achiasza (w. 30) a jedenastoma pokoleniami, o których jest mowa w proroctwie. W tradycji izraelskiej nie podjęto żadnej próby skorygowania tej niezgodności w tekście hebrajskim; natomiast tekst grecki mówi o dwóch pokoleniach w w. 32 i 36, sprowadzając ich liczbę do dwunastu. Wersety 37-38 wyrażają znamienne odwrócenie sytuacji: to, co kiedyś zostało dane Dawidowi, teraz zostało obiecane Jeroboamowi. Werset 37 mówi o wyznaczeniu Jeroboama na króla dziesięciu pokoleń Izraela – na mocy przywileju Bożego. Chcąc zapewnić przyszłość Jeroboamowi i przyszłość jego dynastii, w. 38 stawia wymaganie takiej samej wierności Bogu, jaką okazał Dawid. Jest jednak istotna różnica między tym, co zostało obiecane Dawidowi w 2 Sm 7, a obietnicą w proroctwie Achiasza. Dawid otrzymał bezwarunkową obietnicę wiecznej dynastii: Bóg może ukarać dynastię za jej grzechy, ale nie odwoła swej obietnicy (por. 2 Sm 7,14, a także 1 Krl 11,39). Natomiast obietnica wiecznej dynastii przeniesiona na Jeroboama zostaje uzależniona od jego wierności. Różnica ta jest ważnym elementem w deuteronomistycznej ocenie losów obydwu dynastii.

1 Krl 12,1-24: Rozłam zjednoczonego królestwa

Zwraca uwagę, że w obecnym opowiadaniu o rozłamie królestwa deuteronomistyczny punkt widzenia nie znajduje się na pierwszym planie. W rozdz. 11 akcent został położony na inicjatywie Bożej, natomiast opowiadanie w 12,1-20 kładzie nacisk na inicjatywę ludzką. Lud gromadzi się w Sychem, aby wybrać Roboama na króla; lud wzywa Roboama do złagodzenia ciężarów podatkowych; lud wzywa Jeroboama. W odróżnieniu od rozdz. 11 w tekście tym nie ma wzmianki o apostazji Salomona.

Relacja o odpowiedzi Roboama na żądanie ludu została także przedstawiona w sposób, który uwydatnia raczej element ludzki niż Boży. Starsi, którzy przedtem doradzali Salomonowi, znają realia królewskiej polityki: król może rządzić tylko wtedy, kiedy pozyska sobie lojalność swojego ludu. Roboam odrzuca radę starszych, przychylając się do opinii swoich młodych przyjaciół, że rządy królewskie oznaczają dominację, a nie współpracę. Ponosi za to karę; pokolenia północne odrzucają go słowami, w których dźwięczy echo wcześniejszego odrzucenia Dawida przez Szebę (2 Sm 20,1). Ogłaszają Jeroboama królem Izraela, pokolenie zaś Judy jako jedyne pozostaje przy domu Dawida. Przytoczone w tym opowiadaniu fakty są najbliższe bezpośredniej wyborczej procedurze w ST. Jedynym ważnym odniesieniem w 12,1-20 do poglądu deuteronomistycznego, demonstrowanego tak wyraziście w rozdz. 11, jest stwierdzenie w w. 15, że to, co się wydarzyło, było spełnieniem się proroctwa Achiasza. Wypowiedź ta jest ważna dla zrozumienia deuteronomistycznego sposobu myślenia, któremu daje wyraz. Dostrzegamy w niej logiczny rozwój wiary wyrażonej w Księdze Powtórzonego Prawa jako usankcjonowanym przez Boga programie życia Izraela w Ziemi Obiecanej. Księga Powtórzonego Prawa obiecała proroka, który pokieruje losami Izraela (18,15-22). Późniejsze kluczowe mowy prorockie będą wykazywały silne wpływy deuteronomistycznego języka i deuteronomistycznej myśli. Należy zwrócić uwagę, że ten schemat – proroctwo-spełnienie – będzie podtrzymywany na przestrzeni

całej historii biblijnej. Teksty tego rodzaju jednak nie znaczą, że teologia deuteronomistyczna broniła idei manipulowania historią ludzką czy jej wymuszania przez Boga. Roboam, jego doradcy i lud zostali przedstawieni jako wolni aktorzy prawdziwie ludzkiego dramatu. Innymi słowy, śmiałe sformułowania teologii deuteronomistycznej są łagodzone daleko posuniętą rezerwą. Twierdzi się, że bieg wydarzeń jest dziełem Boga; nikt nie twierdzi, że wie, w jaki sposób Bóg kieruje wydarzeniami.

Wersety 21-24 opisują zarządzony przez Roboama zaciąg wojsk na wojnę ze zbuntowaną Północą i interwencję Bożą za pośrednictwem Szemajasza, dzięki której jednak nie doszło do wojny. Włączenie Beniaminitów do pokoleń znajdujących się pod władzą Roboama jest sprzeczne zarówno z proroctwem Achiasza, jak i z w. 20, który mówi tylko o Judzie. Może to świadczyć o innym pochodzeniu w. 21-24. Opowiadanie o rozłamie zjednoczonego królestwa skomponowane jest na kanwie trzech mów, które głoszą, że sprawcą tego wydarzenia jest Bóg. Adresatem tych mów jest każdorazowo jedna z kluczowych postaci dramatu: Bóg przemawia do Salomona w 11,11-13, Achiasz do Jeroboama w 11,31-39 i Szemajasz do Roboama w 12,23-24.

Galeria podzielonego królestwa

Tekst doprowadził zwiedzającego do progu nowej ery. Dokonuje się przeglądu królów Izraela i Judy z podkreśleniem ważniejszych epizodów. Do opowiadań o rządach poszczególnych królów zostały włączone obszerne bloki tradycji o prorokach – głównie o Eliaszu i Elizeuszu, ale także o wielu innych. Wygląda to tak, jak gdyby portrety królów Izraela i Judy były eksponowane na przeciwległych ścianach długiej galerii; opisy poszczególnych władców zostały zestawione z sobą w celu chronologicznego porównania i przedstawiają wydarzenia z ważniejszych epizodów.

1 Krl 12,25-14,20: Rządy Jeroboama

Dostrzega się pewne podobieństwo w obrazach Salomona i Jeroboama, które daje wyraz deuteronomistycznemu rozumieniu historii Izraela. Obaj zostali wezwani przez Boga i w przypadku obydwu warunkiem ich związku z Bogiem miała być odpowiedź wierności. Obaj zostali oskarżeni o oddawanie czci obcym bogom i wznoszenie innych – poza świątynią w Jerozolimie – ośrodków kultu. Niewierność obydwu pociągnęła za sobą potępienie i karę, co odpowiadało zasadom teologii deuteronomistycznej. Tłumacząc odmienne losy obydwu dynastii, deuteronomiści powoływali się na daną Dawidowi bezwarunkową obietnicę trwania na wieki jego dynastii, nawet gdyby z całego Izraela miała pozostać pod jej władzą tylko Juda. Ze względu na wierność Dawida Bóg nie odwoła obietnicy pomimo grzechu Salomona. Jeroboam otrzymał taką samą szansę zapewnienia sobie wiecznego trwania swej dynastii, jaką miał Dawid (11,38). Okazał się jednak niewierny i jego dynastia wygasła. Kiedy ostatecznie wygnanie położyło kres dynastii Dawidowej i Judzie, deuteronomiści wskazywali na równie zgubny wpływ Manassesa, niszczący sam rdzeń społeczeństwa (2 Krl 21,10-15; 23,26-27; 24,3-4).

Większa część 1 Krl 12,25-32 opisuje szczegóły grzechu Jeroboama. Nie przesądzając kwestii związanych z redakcją tekstu, słowa Jeroboama w w. 28b można, przynajmniej na wczesnym lingwistycznym etapie, odnosić do jednego Boga Izraela albo kilku bogów (por. 2 Sm 7,23 i 1 Krn 17,21). Założywszy pierwszą wersję (jeden Bóg Izraela), w. 26-32 można traktować jako posunięcie Jeroboama, mające na celu przeciwstawienie się centralizacji kultu w świątyni jerozolimskiej przez ustanowienie kultu JHWH w Izraelu, przede wszystkim w Betel, jako konkurencyjnego z Jerozolimą. Perspektywa udania się jego poddanych do Jerozolimy w celach kultowych oznaczała dla niego klęskę polityczną. W tym świetle złote cielce nie były wizerunkami JHWH, ale symbolami obecności JHWH, analogicznie do roli, jaką Arka Boża odgrywała w świątyni jerozolimskiej. Deuteronomiści jednak niewątpliwie uważali, że cielce Jeroboama nie oznaczają JHWH, lecz innych bogów. Zauważmy, że w 14,9 Jeroboama otwarcie oskarża się o apostazję. Ten wizerunek Jeroboama świadczy o wrogiej postawie wobec niego, zgodnej z wysoce negatywną oceną jego osoby przez teologów deuteronomistycznych w dalszych rozdziałach. Dla deuteronomistów posągi cielców oznaczają jedno – kult obcych bogów. Znana paralela do 12,28 znajduje się w opowiadaniu o złotym cielcu w Wj 32 – tekście, w którym lud wypowiada w w. 4 te same słowa co Jeroboam, a Aaron przedkłada interpretację ortodoksyjną (w. 5).

Oskarżenie pod adresem Jeroboama jest sformułowane w sposób szczegółowy i nader zawikłany. Mówi się w nim o nieposłuszeństwie, wyżynach, mianowaniu kapłanów spośród zwykłych ludzi, nie będących lewitami, innowacjach liturgicznych, prawdopodobnej apostazji i, co oczywiste, złamaniu prawa centralizacji. Werset 30 sugeruje, że lud bez oporu uczestniczył w grzechu Jeroboama. Ta postawa ludu ironicznie kontrastuje z rozdz. 12. Lud uwolnił się od podatkowego jarzma Salomona tylko po to, aby obciążyć się kultowym jarzmem

Jeroboama. Późniejsze deuteronomistyczne formuły oceny wszystkich królów pokoleń północnych niezmiennie oskarżają Jeroboama o sprowadzenie Izraela na drogę grzechu. Taka jest moc jednego władcy.

Dwa opowiadania prorockie

Po relacji o inicjatywach Jeroboama następują dwa opowiadania prorockie: opowiadanie o mężu Bożym z Judy w 13,1-32 i opowiadanie o Achiaszu z Szilo w 14,1-18. Opowiadanie pierwsze, o mężu Bożym, jest klasycznym przykładem izraelskiej sztuki narracji. Dzieli się ono na dwie części: w. 1-10 i 11-32. W części pierwszej mąż Boży z Judy pojawia się bez zapowiedzi i ogłasza, że przyszły król z dynastii Dawidowej – Jozjasz – sprofanuje ołtarz, który poświęcił Jeroboam. Uschła, sparaliżowana ręka króla i rozpadnięcie się ołtarza to dramatyczne znaki potwierdzające autentyczność słowa prorockiego. W części drugiej uwaga skupia się na losie męża Bożego. W zaskakujący sposób prorok ten, który widział przecież znaki tak jednoznacznie potwierdzające jego misję i który deklarował swoje całkowite podporządkowanie się nakazom Boga – pada ofiarą oszustwa proroka z Betel. Wątek ten, komplikujący całą fabułę, daje autorowi okazję do wypowiedzenia się na temat związku między prorokiem a słowem Boga. Mąż Boży lekceważy wytyczne Boga; kiedy spożywali chleb, prorok z Betel powiedział mu, że zostanie ukarany za swoje nieposłuszeństwo. Niezwykły sposób, w jaki mąż Boży stracił życie, poświadcza prawdę proroctwa z Betel, które zostało wygłoszone przeciwko niemu, i zarazem potwierdza misję zleconą mu przez Boga i prawdę jego własnego proroctwa. Tak więc prorok z Betel oszukał prawdziwego proroka i sam wygłasza dwa prawdziwe proroctwa (w. 21-22 i 32). Osobliwego sarkazmu nadaje całemu opowiadaniu sposób, w jaki mąż Boży w milczeniu wyrusza w drogę, znając już swój los, i pomoc, jakiej udziela mu prorok, który przepowiedział mu jego los. Wersety 11-32 ukazują słabość przekazicieli słowa prorockiego i zarazem uwydatniają jego autorytet. W dziwny sposób oszustwo jednego proroka i nieposłuszeństwo drugiego ukazują prawdziwość słowa Bożego, którego nic nie może zdyskredytować. Wszystkie te wydarzenia mają – w sposób właściwy dla gatunku opowiadania – podkreślić prorockie odrzucenie ołtarza w w. 1-10, o czym świadczy w. 32. Wersety 33-34 oznajmiają, że nawet te wydarzenia nie wpłynęły na Jeroboama; trwanie w grzechu i brak skruchy doprowadziły w końcu do zniszczenia jego dynastii.

1 Krl 14,1-18 stanowi inny rodzaj opowiadania prorockiego, w którym krótkie fragmenty narracyjne stanowią ramy dla obszernej, centralnej części proklamacji prorockiej. Jeroboam wysyła swoją przebraną dla niepoznaki żonę do ociemniałego i sędziwego proroka Achiasza, aby dowiedzieć się czegoś o losie ich chorego dziecka. Jego próba oszukania proroka nie powiodła się. Prorok rozpoznaje przybyłą do niego żonę Jeroboama i mówi jej, że z powodu grzechów króla, przede wszystkim grzechu apostazji (14,9), nie tylko umrze ich dziecko po jej powrocie do domu, ale i dynastia Jeroboama, i sam Izrael ostatecznie zginą. Z tym proroctwem zagłady żona Jeroboama wraca do domu i, jakby dla przypieczętowania prawdziwości okrutnego losu, jej dziecko umiera, kiedy ona przekracza próg. Obietnica dana Jeroboamowi zależała od jego posłuszeństwa (11,38); okazał nieposłuszeństwo i, w rozdz. 14, spotyka go kara.

Opowiadania w 1 Krl 13 i 14 mówią o proroku, który odrzucił ołtarz zbudowany przez Jeroboama dla przeciwstawienia się Jerozolimie, i o innym proroku, który potępił go za grzech apostazji. Centralizacja kultu w Jerozolimie i wierność tylko wobec JHWH stanowiły podstawowe kryteria deuteronomistycznej oceny królów Izraela i Judy. Jeroboam nie spełnił żadnego z nich i, co gorsza, zinstytucjonalizował ową sytuację grzechu w Izraelu – cielce, kapłani, wyżyny. Te dwa opowiadania to kluczowe elementy deuteronomistycznej interpretacji monarchii.

Późniejsze uwagi o spełnieniu się proroctwa potwierdzają, tak jak w przypadku 1 Krl 12,15, tę interpretację. W 15,28-30 zostało wyraźnie powiedziane, że zagłada dynastii Jeroboama w rezultacie spisku Baszy była spełnieniem proroctwa Achiasza. 2 Krl 17,7-23 argumentuje, że upadek Izraela został zapowiedziany przez wszystkich proroków. I wreszcie 2 Krl 23,15-20 relacjonuje, w jaki sposób Jozjasz spełnił proroctwo męża Bożego i zniszczył ołtarz w Betel w ramach swojego programu przywrócenia centralizacji kultu w Jerozolimie.

1 Krl 14,21-15,24: Królowie Judy w okresie rządów Jeroboama

Może budzić zdziwienie fakt, że tekst cofa się do panowania Roboama, ostatnio wzmiankowanego w 1 Krl 12,21-24. Ta technika cofania się jest kompozycyjną cechą opowiadania o królach Izraela i Judy. Technika ta jest prosta i opiera się na systemie chronologicznym, który odnotowuje długość panowania każdego z królów. Ponieważ Roboam, Abijjam i Asa panowali w Judzie w okresie rządów Jeroboama, wydaje się właściwe, że omawia się ich po opisie jego rządów. W 15,25 tekst ponownie cofa się, tym razem do Nadaba, króla Izraela – po raz pierwszy wzmiankowanego w 14,20 – i rozpoczyna opis kolejnych królów Izraela, aż do 22,40. Wszyscy opisani tu bowiem królowie Izraela panowali w czterdziestojednoletnim okresie rządów Asy, króla Judy (por.

15,10). Z punktu widzenia spójności i jednolitości tekstu jest to procedura łatwiejsza niż stałe przechodzenie od króla Izraela do króla Judy czy na odwrót.

Technika cofania się, połączona z odpowiednim schematem opisu rządów każdego króla (naszkicowanym w „Planie czytania"), ułatwia czytelnikowi poruszanie się po niekiedy krętych drogach historii podzielonej monarchii, aż do jej końca, tzn. wygnania Izraela (2 Krl 17). Za pomocą techniki cofania się czytelnik może identyfikować i porównywać z sobą królów Izraela i Judy, którzy panowali w tym samym okresie. W ramach metafory galerii narodowej można by powiedzieć, że wizerunki zostały tak rozmieszczone po naprzeciwległych stronach galerii, że wizerunki królów jednego królestwa znajdują się naprzeciw wizerunków królów panujących w tym samym czasie w drugim królestwie. Powtarzające się elementy tego królewskiego schematu stwarzają ogólne wrażenie jedności i spójności, gdy zwiedzający przechodzi wzdłuż galerii, i zarazem jego uwagę przykuwają szczególne cechy każdego eksponatu czy kolekcji.

Kluczowym elementem królewskiego schematu jest ocena każdego króla na podstawie deuteronomistycznego kryterium niezachwianej i wyłącznej lojalności wobec JHWH i scentralizowanego kultu w Jerozolimie. W opowiadaniu o Roboamie zdziwienie budzi wysoce negatywna ocena Judy (14,22-24) zamiast oczekiwanej oceny króla. Wersety te wskazują na różnicę między portretem Izraela a portretem Judy. W 12,28-30 i znowu w 14,16 Jeroboama oskarża się o doprowadzenie Izraela do grzechu. W oczach deuteronomistów żaden król Izraela nie naprawił grzechu Jeroboama, który nie dotrzymał wymogu wierności i centralizacji. Natomiast w Judzie, jak wynika z 14,22, sam lud okazał się grzeszny. Przed Manassesem żaden król Judy nie jest oskarżony o doprowadzenie Judy do grzechu (por. 2 Krl 21,9). Podobnie jak Jeroboam jest odpowiedzialny za upadek północnego Izraela, tak Manasses jest odpowiedzialny za upadek Judy.

Zgodnie z teologią deuteronomistyczną, zawartą w proroctwie Achiasza (11,31-39), każdego króla Judy porównuje się z Dawidem jako wzorem króla – z negatywnym skutkiem w przypadku Abijjama, a z pozytywnym w przypadku Asy, chociaż nie zdołał on usunąć wyżyn (15,14; por. 14,23). W teologii deuteronomistycznej przetrwanie dynastii Dawidowej w Jerozolimie, pomimo takich królów jak Roboam i Abijjam, interpretuje się w sensie dziedzictwa szczególnego związku między Bogiem a Dawidem (15,4-5). Schemat: proroctwo-spełnienie, który określa powstanie i upadek północnych dynastii Jeroboama, Baszy i Omriego, wyraźnie kontrastuje z ciągłością dynastii Dawidowej w Judzie, podnosząc status obietnicy danej Dawidowi. Połączenie proroctwa z elementem oceny w królewskim schemacie umacnia deuteronomistyczną interpretację historii i nadaje jej charakter ogólnej jedności. Formuła oceny zabezpiecza też opis przed zarzutem determinizmu. Upadek każdej dynastii został przepowiedziany, ale musiało dojść do niego w historii: dochodziło do niego, ponieważ królowie postępowali źle w oczach Boga, tak jak Jeroboam.

W miarę rozwijania się wątków opowiadania o rządach tych trzech królów Judy deuteronomistyczny obraz tego królestwa stopniowo się pogarsza: pogłębia się kryzys moralny, konieczność reformy staje się coraz bardziej nagląca, kraj jest rujnowany przez wojnę domową i pozostaje na łasce supermocarstwa Egiptu. W przekonaniu autorów Juda utrzymuje się przy istnieniu już tylko dzięki więzi między Bogiem a Dawidem. Zważywszy, że owi historycy najprawdopodobniej pochodzili z Judy, opis świadczy o ich niezwykłej zdolności obserwacji wydarzeń w perspektywie szerszej niż uprzedzenia pokoleniowe i narodowe.

1 Krl 15,25-22,40: Królowie Izraela za panowania Asy, króla Judy

Opowiadanie cofa się do rządów Nadaba, syna Jeroboama (por. 14,20), aby przedstawić historię jego i wielu jego następców na tronie Izraela, którzy panowali w czterdziestojednoletnim okresie rządów Asy w Judzie. Między 15,25 a 16,28 znajduje się opis krwawej zagłady dwóch dynastii izraelskich (Jeroboama i Baszy), siedmiu dni rządów Zimriego i pojawienia się Omriego jako założyciela nowej dynastii. Rządy syna Omriego, Achaba, są tłem wielu znanych opowiadań prorockich związanych głównie z Eliaszem. Zajmują one większość tekstu zawartego między rozdz. 17 a 22,40, czyli do końca dni panowania Achaba.

Nadab

Relacja o panowaniu Nadaba jest krótka (15,25-32), ale nader ważna dla deuteronomistycznej interpretacji monarchii. Werset 26 dostarcza pierwszej oceny króla północnego jako integralnej części schematu królewskiego. Ocena jest negatywna. Nadaba oskarża się, że tak jak jego ojciec, Jeroboam, „czynił to, co złe w oczach Pana", i przez to utrwalił zepsucie ludu, do którego doprowadził jego ojciec. Taka sama ocena, w takiej czy innej formie, zostanie przypisana każdemu następcy Nadaba na tronie Izraela; jedynym, nie wyjaśnionym wyjątkiem jest Szallum (2 Krl 15,13-15), o którym nie wydano żadnej oceny. Relacja o Nadabie jest ważna jeszcze z tej racji, że w w. 29 stanowi dopełnienie pierwszego schematu: proroctwo-spełnienie w odniesieniu do dynastii północnej. Zamordowanie Nadaba i wymordowanie całego rodu Jeroboama przez Baszę zostaje uznane

za spełnienie się proroctwa Achiasza, który potępił Jeroboama (14,6-16). Podobny schemat: proroctwo-spełnienie odnosi się do dynastii Baszy i Omriego oraz, w nieco inny sposób, do dynastii Jehu.

Dynastia Baszy

Historia krótko panującej dynastii Baszy została opowiedziana w 15,33-16,14. Po negatywnej ocenie (w. 34) przytacza się proroctwo (16,1-4), które potępia Baszę i zapowiada kres jego dynastii; dźwięczy w nim wyraźne echo proroctwa Achiasza w 1 Krl 14. Gwałtowna śmierć, jaka spotkała cały ród Baszy, w tym i jego syna, Eli, z ręki Zimriego, zostaje uznana w w. 12 za spełnienie się proroctwa. W tekście tym zwraca uwagę polemiczny akcent położony na grzechach Baszy w w. 7 i ponownie w w. 13; w tym drugim przypadku bierze się pod uwagę także grzechy jego syna, Eli. Może to być zapowiedzią późniejszej roli podkreślenia, że Basza był złym królem z własnego wyboru, a nie tylko dlatego, że szedł drogą swego ojca, jak sugeruje ocena w 15,34 i proroctwo w 16,2. Jest rzeczą znamienną, że w 16,1-4 dwukrotnie pojawia się wyrażenie „mój lud" w odniesieniu do Izraela, co pozwala wniknąć w myśl deuteronomistów, którzy pisali w Judzie po upadku Królestwa Północnego; potępiając karygodną niewierność Baszy, utrzymywali, że Izrael pozostaje szczególną własnością Boga.

Dynastia Omriego

Po wojnie domowej zaczął panować Omri, który doprowadził północny Izrael do stanu względnej stabilności. Zbudował nową stolicę i założył dynastię. Jego syn Achab poślubił cudzoziemską księżniczkę. Z ekonomicznego i politycznego punktu widzenia rządy Omriego można było ocenić jako pomyślne. Z perspektywy jednak deuteronomistycznej Omri był gorszym królem niż jego poprzednicy (16,25-26).

Achab

Według oceny w 16,30-33 Achab był jeszcze większym grzesznikiem niż jego ojciec. Oprócz oskarżenia go o popełnianie tych samych grzechów, co Jeroboam, potępia się go za poślubienie Izebel i służbę Baalowi, co przywodzi na pamięć potępienie Salomona w 11,1-8. Żona Achaba, Izebel z Sydonu, była gorliwą czcicielką Baala; jej ojciec, Etbaal, nosił nawet imię wywodzące się od imienia tego bożka. Werset 34 mówi o spełnieniu się w czasach Achaba starodawnej i straszliwej klątwy rzuconej przez Jozuego na Jerycho (Joz 6,26); dźwięczy w niej nuta złowieszczej zapowiedzi.

1 Krl 17-19: Eliasz i Baal

Opowiadanie o Achabie przyjmuje dramatyczny obrót w 1 Krl 17, czyli w chwili pojawienia się Eliasza. Uderza kontrast ze znanym już czytelnikowi rytmem schematu królewskiego. Prorok pojawia się w opowiadaniu całkiem niespodziewanie i bez podania bliższych o nim danych, oprócz wzmianki „Eliasz z Tiszbe w Gileadzie" (w. 1). Nie podaje się żadnej informacji o jego rodzicach, o jego wieku, żadnej daty, która pozwoliłaby go usytuować na tle rządów Achaba. W terminologii metafory sanktuarium narodowego można powiedzieć, że kolekcja Eliasza zmienia spojrzenie na całą ekspozycję Achaba.

Najpierw widzimy Eliasza zapowiadającego Achabowi nadejście suszy (17,1), której trwanie będzie zależało tylko i wyłącznie od woli proroka. Akcja tego dramatu rozwija się do końca rozdz. 18. Po nim następuje opowiadanie o ucieczce Eliasza przed Izebel i o jego spotkaniu z Bogiem na górze Horeb (Synaj). Finałem tego dramatu, rozgrywającego się między Eliaszem a Achabem, jest opowiadanie o winnicy Nabota (1 Krl 21). Z wyjątkiem części proroctwa Eliasza w 21,20-24 w materiale tym dostrzega się niewiele śladów języka deuteronomistycznego. Sugeruje to, że deuteronomiści zebrali pewną liczbę tradycyjnych relacji i uporządkowali je bez większych poprawek.

W 17,1 Eliasz wyraźnie oświadcza, że jest wysłannikiem JHWH oraz że rosa i deszcz – tak ważne dla urodzajności tego skrawka ziemi w Izraelu – zależą tylko od jego słowa. Werset ten nawiązuje do wcześniejszego i następującego po nim tekstu, a mianowicie do 16,31-33, ponieważ to oświadczenie Eliasza jest wyzwaniem rzuconym Achabowi i Izebel, którzy czczą Baala jako boga urodzajności, i do następnego po nim opowiadania, które ma potwierdzić roszczenia Eliasza. Opowiadanie już na samym początku potwierdza słowa Eliasza, mówiąc o nastaniu suszy i przedstawiając Eliasza jako męża oddanego swojemu powołaniu. Eliasz zgodnie z nakazem Boga chroni się przy potoku Kerit, gdzie jest woda i kruki dostarczają mu pożywienia (17,2-

7). Następnie Eliasz z rozkazu Boga udaje się do Sarepty koło Sydonu (17,8-16), gdzie mieszka u pewnej wdowy; przeniesienie się w okolice Sydonu ma swoją wymowę, ponieważ tereny te należały do Izebel i jej boga. W ojczyźnie Baala i w obliczu siejącej śmierć suszy Bóg zachowuje Eliasza i wdowę przy życiu. Kiedy Eliasz wskrzesza z martwych jej syna (w. 17-24), ta cudzoziemska kobieta wyznaje: „Teraz już wiem, że naprawdę jesteś mężem Bożym i słowo Pańskie w twoich ustach jest prawdą" (w. 24). Jej słowa trafnie podsumowują dotychczasowy przebieg wydarzeń w opowiadaniu. Jeśli porównać z sobą proroka i króla, owa akceptacja proroka żywo kontrastuje z deuteronomistyczną oceną króla. W trzecim roku suszy Bóg nakazuje Eliaszowi, aby poszedł do Achaba i powiedział mu, że Bóg ześle deszcz na ziemię (18,1). Eliasz spotyka na drodze Obadiasza, urzędnika Achaba, i dowiaduje się od niego, że jest poszukiwany w całym państwie. Sam Obadiasz może też stracić przez niego życie. Mimo wszystko Eliasz trwa w swoim zamiarze spotkania się z Achabem. Wreszcie spotyka się z królem i w słowach przypominających wcześniejsze proroctwa Achiasza (14,6-16) i Je-hu (16,1-4) oskarża Achaba i dom jego ojca o apostazję (w. 17-18). Po tym oskarżeniu nie następuje jednak zapowiedź upadku, jak we wcześniejszych proroctwach Achiasza i Jehu, ale domaganie się przez Eliasza konfrontacji z prorokami Baala i Aszery na górze Karmel. Achab zgadza się i scena zostaje przygotowana na rozegranie się dramatu.

Rdzeń opowiadania (18,20-40) mógł być początkowo tekstem niezależnym: Achab nie pojawia się w nim, z wyjątkiem wzmianki o rozesłaniu polecenia, aby lud i prorocy zgromadzili się na górze Karmel; obfitość wody (w. 33-35) jaskrawo kontrastuje z panującą suszą. Dramat jest doskonałym przykładem sztuki narracyjnej. Jeden prorok JHWH triumfuje nad czterystu pięćdziesięcioma prorokami Baala. Próba prawdy, z ogniem pochłaniającym ofiarę, nie pozostaje w żadnym związku z okolicznościami suszy, chyba że ma przywołać w wyobraźni czytelnika obrazy błyskawicy i burzy. Długotrwała i złożona liturgia proroków Baala nie prowadzi do niczego; Baal nie jest bogiem – co to za bóg burzy, który nie potrafi spowodować burzy. Słowa Eliasza wyrażają sens całego epizodu: teofania ognia jest weryfikacją. Próba ta miała wykazać, że tylko JHWH jest Bogiem i że tylko Eliasz jest prorokiem Bożym, a ponadto, że Bóg jest Tym, który nawrócił serce ludu.

Ten pogląd teologiczny został wpleciony w akcję opowiadania. W w. 21 lud nie chce nawet odpowiedzieć na wezwanie Eliasza. W w. 24 lud akcentuje spektakl próby z ogniem. Widząc bezskuteczne poczynania proroków Baala, zgromadzeni ludzie przyjmują zaproszenie Eliasza i podchodzą do niego, a nawet pomagają mu w złożeniu ofiary. Kiedy zobaczyli, że Bóg odpowiedział na słowa Eliasza, z entuzjazmem uznali Boga i bez wahania spełnili rozkaz Eliasza, aby schwytać proroków Baala. Stracenie ich na rozkaz Eliasza budzi zgorszenie tych dzisiejszych czytelników, dla których kara śmierci jest już nie do przyjęcia; z deuteronomistycznego punktu widzenia jest ona zgodna z wymaganiami Pwt 13,1-6 oraz symboliką walki na śmierć i życie, którą wiązano z pojęciem apostazji. Z tego powodu Izebel przysięga, że zabije Eliasza (19,2).

Ostatnia scena tego opowiadania została opisana w 18,41-46, gdzie autor mówi o zakończeniu suszy. Znowu pojawia się Achab, którego Eliasz zachęca, żeby jadł i pił, ponieważ nadchodzą chmury zwiastujące deszcz. Kiedy zaś ma spaść gwałtowna ulewa, każe Achabowi natychmiast odjechać. W czasie burzy Eliasz, wspomagany przez „rękę Pańską", biegnie przed wozem Achaba do Jizreel. Nasuwa się nieodparte wrażenie, że Eliasz jest prorokiem napełnionym ufnością i mocą. Uderzający jest kontrast tej sceny z 1 Krl 19, gdzie Eliasz w popłochu ucieka przed grożącą mu Izebel i pogrąża się w samobójczej rezygnacji. W rozdz. 17-18 dodawał otuchy i podtrzymywał tych, którzy byli w potrzebie, odważnie stawiał czoło Achabowi i odniósł spektakularny triumf nad prorokami Baala. Natomiast w rozdz. 19 jest bojaźliwy i zrezygnowany, niezdolny walczyć o zachowanie przy życiu samego siebie. Zmiana ta przywołuje na pamięć motyw słabości wysłanników Boga, obserwowanej wcześniej w przypadku męża Bożego wzmiankowanego w 1 Krl 13, a jeszcze wcześniej w przypadku Mojżesza zniechęconego do dźwigania ciężaru przewodnictwa (Lb 11,15). Pożywienie podane Eliaszowi przez anioła przywraca mu siły; cudowne właściwości tego pożywienia przypominają pokarm, który utrzymywał przy życiu jego samego i wdowę (17,14-16).

Scena na górze Horeb stanowi zdumiewający kontrast z próbą na górze Karmel. Na górze Karmel Eliasz pyta lud, komu chce służyć, ale nie uzyskuje żadnej odpowiedzi; dopiero teofania ognia przemienia ich ze sceptyków w wierzących. Na górze Horeb Bóg zadaje pytanie Eliaszowi, który broni się. Eliasz doświadcza w wichrze, trzęsieniu ziemi i ogniu mocy Bożej, ale nie samego Boga. Wreszcie staje wobec jedynej w swoim rodzaju rzeczywistej obecności Boga – wspaniale uchwyconej w wyrażeniu „szmer łagodnego powiewu", które pojawia się w ST tylko w tym miejscu. Wydaje się, że żadne z tych doświadczeń nie zmieniło Eliasza. Za każdym razem odpowiedź na pytanie Boga jest taka sama jak przedtem (w. 10 i 14). Mimo wynikającej z opowiadania sugestii, że Eliasz pozostał nie wzruszony po tym bliskim spotkaniu z Bogiem, akcja rozwija się w kierunku kulminacyjnego punktu roszczeń prorockich. Najpierw w sferze polityki międzynarodowej Eliasz ma namaścić Chazaela na króla Syrii, a w sferze polityki wewnętrznej ma namaścić Jehu na króla Izraela. Następnie w sferze prorockiej Eliasz ma namaścić Elizeusza na swojego następcę. Prorocy roszczą sobie prawo do sprawowania władzy politycznej w stosunkach międzynarodowych i wewnętrznych, a także do zapewnienia kontynuacji w sprawowaniu tej władzy. Kryją się za tym pewne niebezpieczeństwa (w. 17-18).

Dalszy ciąg opowiadania nie potwierdza tego roszczenia. Eliasz znajduje Elizeusza, ale nie namaszcza go, tylko zarzuca na niego swój płaszcz, pozostawiając go w niepewności co do tego, czy ma być jego następcą czy tylko ma zastąpić mu sługę, którego pozostawił (w. 3). Chazaela namaszcza Elizeusz. Jehu namaszcza uczeń Elizeusza.

Achab i anonimowi prorocy

Eliasz nie pojawia się w 1 Krl 20. W tym opowiadaniu nie nazwani z imienia prorocy wspomagają Achaba oblężonego przez agresywnego i aroganckiego Ben-Hadada, króla Syrii (Aramu). Kiedy zawodzi międzynarodowa dyplomacja, prorocy Boga obiecują uwolnienie od przytłaczającej potęgi obcego króla. Przed każdą bitwą wyraźnie zostaje oznajmiony powód interwencji Bożej: „(...) a przez to poznasz, że Ja jestem Panem" (w. 13.28). Izrael zwycięża i role się odwracają: teraz Ben-Hadad znajduje się na łasce Achaba; Achab uwalnia Ben-Hadada, który w zamian obiecuje spełnić pewne warunki korzystne dla króla izraelskiego (w. 34). To na pozór praktyczne i miłosierne zakończenie wojny pociąga za sobą prorockie potępienie, które spełnia się niejako w dwóch etapach. Najpierw prorok, którego zabija lew za to, że chciał uderzyć swojego współtowarzysza (w. 36), wyobraża los tych, którzy, podobnie jak Achab, nie wykonują rozkazów Boga (paralela do 1 Krl 13,24). Następnie ten sam prorok, który chciał, żeby uderzył go jego towarzysz, podstępem, nie dając siebie rozpoznać, prowokuje Achaba do osądzenia swojej własnej pobłażliwości jako niedopełnienia obowiązku (w. 35-43). Z tego powodu upadek Achaba i jego ludu zostaje przesądzony. Opowiadanie to nie zawiera żadnych wskazówek, jak Achab powinien odnieść się do Ben-Hadada.

Eliasz i winnica Nabota

Eliasz pojawia się znowu w 1 Krl 21, gdzie opowiadanie podejmuje wewnętrzne sprawy w Królestwie Północnym i przekazuje znaną historię Izebel, która przejmuje główną rolę w intrydze mającej doprowadzić do śmierci Nabota i przejęcia jego winnicy przez Achaba. Rozwój intrygi w w. 8-14 zmusza do refleksji nad wszechogarniającą i destrukcyjną władzą państwa, kiedy zwraca się ona przeciw swoim własnym obywatelom. Izebel odwołuje się do autorytetu króla, aby skłonić do współdziałania w zbrodni sąsiadów Nabota. Nie wiadomo, czy działali oni dobrowolnie czy pod przymusem. Zgodnie z instrukcją Izebel postarali się oni o fałszywych świadków, zainscenizowali pokazowy proces i wykonali wyrok na Nabocie. W w. 15 Izebel każe Achabowi przejąć winnicę Nabota; w w. 17 Bóg nakazuje Eliaszowi powiedzieć Achabowi, że za krew Nabota zapłaci własną krwią. Gdy Eliasz spotyka się z Achabem, zapowiada upadek jego, jego domu i jego żony, Izebel (w. 20-24), w proroctwie, które przypomina wcześniejsze potępienia domu Jeroboama i domu Baszy. W w. 27-29 Achab wyraża skruchę i Bóg postanawia odłożyć zniszczenie jego dynastii do czasów panowania jego syna. Temat odroczenia kary przywołuje na pamięć proroctwo Achiasza przeciw Salomonowi (1 Krl 11,31-39). W tamtym przypadku Bóg zwleka z wykonaniem kary nie ze względu na samego Salomona, ale na zasługi jego ojca, Dawida; w tym przypadku powodem jest skrucha Achaba.

Micheasz

W 1 Krl 22 Achab proponuje Jozafatowi, królowi Judy, sojusz w wojnie przeciw Syrii. Przed kampanią obaj zasięgają rady swoich doradców. Tylko jeden prorok przepowiada klęskę koalicji, i to wbrew zdaniu czterystu proroków, którzy obiecują zwycięstwo, i prorokuje przeciw królowi Achabowi. Na tle konfrontacji między Micheaszem a Achabem i Sedecjaszem, jednym z owych czterystu proroków, autor, posługując się środkami literackimi, podejmuje problem rozpoznawania prawdy prorockiej i posłuszeństwa wobec niej. Ziemski, królewski trybunał (w. 10) jest przeciwstawiony jego niebieskiemu odpowiednikowi. Micheasz, wezwany na dwór, aby udzielił królowi rady, obiecuje, że będzie mówił tylko to, co powie mu Bóg; ku zaskoczeniu króla Micheasz obiecuje mu zwycięstwo, tak jak czterystu proroków. Nieoczekiwanie i król podważa prawdziwość tego zapewnienia (w. 13-16). Micheasz, wobec groźby króla, przepowiada zgubę Achaba i ujawnia, skąd o tym wie. Mówi, że ujrzał Pana zasiadającego na swym tronie i posyłającego ducha, który ma się stać duchem kłamstwa w ustach czterystu proroków, żeby Achab, wprowadzony w błąd, wyszedł naprzeciw swojemu zgubnemu losowi (w. 19-23). Prorok zostaje przeciwstawiony prorokowi: Sedecjasz podważa roszczenie Micheasza do prawdomówności (w. 24); Micheasz odrzuca zarzut Sedecjasza, przepowiadając mu jego los (w. 25). Prorok zostaje przeciwstawiony królowi: Achab dostrzega fałsz w pewności, z jaką Micheasz przepowiada mu zwycięstwo, i żąda wyjawienia prawdy; Micheasz ujawnia mu ją. Publicznie Achab odrzuca prawdę Bożą,

nakazując uwięzić proroka, ale prywatnie próbuje uniknąć wyroku Bożego, przebierając się przed walką. Na próżno jednak, gdyż ginie w bitwie.

Chociaż 1 Krl 20; 21 i 22 składają się z trzech całkowicie różnych opowiadań, łączy je zwrócenie głównej uwagi na Achaba i jego upadek. Jego upadek przepowiada po raz pierwszy anonimowy prorok (1 Krl 20,42), który mówi Achabowi, że straci życie, ponieważ oszczędził Ben-Hadada, po raz drugi zostaje zapowiedziany w 21,20-24, gdzie Eliasz mówi o zagładzie całego domu Achaba za jego złe czyny, a po raz trzeci w 22,19-23 – właśnie w proroctwie Micheasza. A zatem fragment 22,1-40, zawierający proroctwa o losie Achaba i opowiadanie o jego śmierci, ma być potwierdzeniem proroctwa Eliasza i pierwszym etapem jego spełnienia. Spełnienie to się ziści, kiedy Jehu każe stracić Izebel (2 Krl 9,36-37) i zniszczyć dom Achaba (10,17).

1 Krl 22,41-50: Jozafat, król Judy

Zgodnie z procedurą przyjętą już wcześniej w opowiadaniu o podzielonej monarchii tekst nie przechodzi zaraz do opowiadania o następcy Achaba, a więc do opowiadania o Ochozjaszu, ale cofa się, aby poinformować czytelnika o królu Jozafacie, który panował w Judzie w czasach Achaba. Ocena Jozafata przedstawia go w ciepłych kolorach, ukazując go w opowiadaniu o wojnie z Syrią (22,5-8) jako pobożnego króla. Informacja w w. 45, że zachował pokój z królem izraelskim, opiera się prawdopodobnie na 1 Krl 22 i 2 Krl 3, gdzie jest mowa o sojuszach między obu królestwami. Jozafat jest krytykowany, podobnie jak przed nim Asa, za to, że nie usunął wyżyn, na których składano ofiary. Ten zarzut powtarza się w odniesieniu do wszystkich królów Judy aż do 2 Krl 18,4, gdzie się mówi, że Ezechiasz usunął wyżyny. Dynastia Dawidowa nadal istnieje, natomiast dynastia Omrydów zaczyna się rozpadać.

1 Krl 22,5-2 Krl 8,15: Królowie Izraela za czasów Jozafata

Oprócz Achaba rządy w Izraelu za czasów Jozafata judzkiego sprawowało jeszcze dwóch innych członków dynastii Omriego: Ochozjasz i Joram. W opowiadaniu o ich rządach najwięcej miejsca, tak jak w przypadku Achaba, zajmują ich związki z prorokami: Ochozjasza z Eliaszem (2 Krl 1) i Jorama z Elizeuszem, następcą Eliasza (2 Krl 3,1-8,15). Relacje o tych dwóch królach Izraela przedziela opowiadanie o zabraniu Eliasza „wśród wichru (...) do niebios” i o przekazaniu jego prorockiej mocy Elizeuszowi (2 Krl 2).

Ochozjasz

Deuteronomistyczna ocena Ochozjasza w 1 Krl 22, 52-53 przedstawia go jako wiernego naśladowcę swoich złych rodziców, ojca i matki. Informacja o panowaniu Ochozjasza niemal w całości przedstawia okoliczności potępienia go przez Eliasza za wysłanie posłańców do filistyńskiego miasta, Ekronu, żeby zasięgnęli rady Baala.

2 Krl 1,2-17: Eliasz

Opowiadanie to mówi, że Ochozjasz doznawszy obrażeń w wypadku, wysyła posłańców, aby zapytali Baala (BT: „Beelzebuba”), czy wyzdrowieje. Anioł Pański posyła Eliasza, aby potępił Ochozjasza za powierzenie swojego życia w ręce Baala, a nie Pana. Eliasz, wysłannik Boży, wychodzi naprzeciw owych posłańców, którzy zatem wracają do króla ze słowem Eliasza, uprzedzającym zakończenie opowiadania, a nie Baala, (2 Krl 1,6). Ochozjasz w odpowiedzi posyła do Eliasza oddział żołnierzy, nie wiadomo, czy po to, żeby go schwytać czy zasięgnąć jego rady? Chociaż tekst nie mówi tego wprost, bardziej prawdopodobna wydaje się pierwsza możliwość. Pewna doza ironii kryje się w kontraście między złożonym chorobą królem a siedzącym na szczycie góry prorokiem. Według znanego trzyczęściowego opowiadania ludowego dwa oddziały żołnierzy króla pochłania ogień, który spada z nieba, zanim dowódca trzeciego oddziału uznaje moc proroka i dzięki temu ocala swoje życie. Eliasz osobiście przekazuje królowi takie samo proroctwo, jak poprzednio. Król umiera (w. 17). Król zostaje pokonany przez proroka, bałwochwalstwo przez prawowierność.

Informacja w 1,17b o następstwie Jorama jest sprzeczna z informacją podaną w 3,1. Prawdopodobnie 1,17b stanowi fragment innego schematu chronologicznego.

2 Krl 2: Elizeusz następcą Eliasza

Głębokiego wglądu w sferę profetyzmu dostarcza opowiadanie o odejściu Eliasza i przekazaniu jego prorockiej mocy Elizeuszowi: niezależność umysłu połączona z przywiązaniem do nauczyciela, wiedza i autorytet wymagane od przywódcy, nieuchwytna prorocka intuicja, na którą wskazuje jego wola zobaczenia i zarazem niepewność co do tego, co oglądał.

Wersety 2-8 przedstawiają Eliasza odpowiadającego na otrzymane polecenia Boże, które stopniowo coraz bardziej oddalają go od jego ludu i ojczyzny – od Betel do Jerycha, od Jerycha do Jordanu. Trzykrotnie Eliasz mówi Elizeuszowi, żeby nie szedł za nim, i trzykrotnie Elizeusz odpowiada, że go nie opuści, i idzie z nim dalej. Niezależność umysłu połączona z przywiązaniem do nauczyciela. Trzykrotnie na scenie pojawia się grupa proroków; dwukrotnie zadają pytanie Elizeuszowi; dwukrotnie Elizeusz wie to, co oni wiedzą, i każe im milczeć. Ma zarówno wiedzę, jak i autorytet przywódcy. Za trzecim razem prorocy z Jerycha przyglądają się w milczeniu, jak Eliasz i Elizeusz przechodzą przez rzekę – do innej krainy. Wersety 9-12 opisują, jak Eliasz rozstał się z Elizeuszem, uniesiony wśród wichru do nieba na rydwanie zaprzężonym w ogniste rumaki. Tekst daje pewne pojęcie o budzącej nabożny lęk, ale nieuchwytnej naturze charyzmatu proroctwa. Elizeusz prosi o podwójną część ducha Eliasza (por. Pwt 21,17). Eliasz mówi Elizeuszowi, że żąda „trudnej rzeczy" (w. 10): może mieć niezwykłe zdolności, ale nie może kreować proroków. Elizeusz jednak otrzyma znak: jeżeli zobaczy Eliasza, jak zostanie wzięty od niego, jego prośba się spełni. W w. 11-12 nie jest dokładnie powiedziane, czy Elizeusz widzi Eliasza wznoszącego się wśród wichru czy tylko wóz ognisty z rumakami ognistymi, który rozdzielił obydwóch (por. 2 Krl 6,17; 13,14). W w. 13-14 Elizeusz uderza wody płaszczem Eliasza i pyta: „Gdzie jest Pan, Bóg Eliasza?" Rozdzielenie się wód potwierdza, że charyzmat proroctwa przeszedł na Elizeusza – czy dzięki zobaczeniu odchodzącego Eliasza, czy dzięki widokowi rydwanów i koni, czy dzięki uchwyceniu płaszcza Eliasza, czy też dzięki uderzeniu płaszczem wód rzeki – tekst pozostawia tę szczegółową kwestię nie rozstrzygniętą.

Tajemnicze odejście Eliasza do nieznanego miejsca przypomina tajemniczą śmierć Mojżesza, którego grobu „nikt nie zna" (Pwt 34,6). Rozdzielenie wód Jordanu przypomina wejście Izraela do Ziemi Obiecanej (Joz 3-4) i, jeszcze odleglejsze wydarzenie, przejście przez morze (Wj 14).

W w. 15-25 Elizeusz przechodzi trzy etapy wcześniejszej podróży w odwrotnej kolejności: Jordan (w. 15-18), Jerycho (w. 19-22) i Betel (w. 23-25). Nad Jordanem grupa proroków przyznaje, że Elizeusz otrzymał ducha Eliasza, ale nalega, żeby wysłać ludzi na poszukiwanie Eliasza. Poszukiwania okazują się bezowocne. Mamy tu zatem do czynienia z akceptacją przez wspólnotę i jej potwierdzeniem na podstawie doświadczenia. W Jerychu niezdrowa woda staje się zdrowa: ci, którzy okazują szacunek Elizeuszowi, są błogosławieni. Gdy Elizeusz zmierza do Betel, mali chłopcy, którzy mu urągają, zostają rozszarpani przez niedźwiedzie. Zwierzęta i zjawiska naturalne zwykle pełnią w opowiadaniach funkcję znaków ochrony albo kary Bożej (por. lwy w 1 Krl 13 i 20). W tym przypadku przesłanie jest takie, że ci, którzy szydzą z proroka, podobnego do proroka Elizeusza, są przeklęci. Prorokowi towarzyszą błogosławieństwo i przekleństwo. Opowiadanie kończy się podróżą Elizeusza do góry Karmel, miejsca triumfu Eliasza. Z góry Karmel Elizeusz udaje się do Samarii, siedziby władzy królewskiej.

Joram

2 Krl 3 rozpoczyna się typowym wprowadzeniem do opowiadania o rządach nowego króla Izraela, w tym przypadku Jorama, syna Achaba. Jego ocena w w. 2-3 przypisuje mu zasługę podjęcia pewnych kroków przeciw kultowi Baala.

Elizeusz

2 Krl 3-8 składa się głównie z opowiadań o Elizeuszu i jego konfliktach z królami. Opowiadania te stanowią subtelną krytykę monarchii, przeciwstawiając proroka Elizeusza klasie rządzącej. Główna uwaga skupia się na intuicji Elizeusza. Wie on z góry, co się wydarzy i jak należy postąpić. Przewiduje rezultat kampanii edomickiej. Wie, czego potrzebuje Naaman, i jak mu pomóc. Zna zamiary królów i wie, jak je pokrzyżować. Opowiadanie o Szunemitce ma inny charakter, ale także dotyczy wielkiej intuicji proroka.

3,4-27

Jest to zawiła historia. Na pierwszy rzut oka obecny tekst przeciwstawia aroganckiemu królowi potężnego i ostatecznie prostolinijnego proroka. Joram zawiązuje z Jozafatem, królem Judy, i królem Edomu koalicję przeciw Moabowi, który był wasalem Jorama, ale odmówił mu składania haraczu. Brak wody doprowadza do kryzysu. Joram, w swojej arogancji, obarcza winą Pana, który, jak mówi, „zwołał tych trzech królów, by ich wydać w ręce Moabu" (w. 10). Jozafat woli dowiedzieć się o zamiarach Pana z ust proroka. Elizeusz pogardza Joramem, ale szanuje Jozafata i przy pomocy harfiarza przepowiada nie tylko obfitość wody, ale także klęskę Moabu i jego zniszczenie. Woda napłynęła – i wprowadziła w błąd Moabitów. Izrael pustoszy ziemię Moabitów i osacza ich króla w Kir-Chareszet. W rozpaczliwym geście król Moabu składa swojego syna w ofierze całopalnej na murze miasta: „Wówczas wielkie oburzenie ogarnęło Izraelitów", którzy się wycofali. Opowiadanie kończy się zadziwiającym zwrotem w przebiegu wydarzeń: armia izraelska powraca do kraju, Moab trwa w buncie, a źródło haraczu dla Izraela – ziemia Moabu – leży spustoszona.

Opowiadanie można potraktować jako krytyczną refleksję nad roszczeniem władcy do znajomości zamiarów Bożych. Po raz pierwszy roszczenie to dochodzi do głosu w w. 10, gdzie wygłasza je Joram w momencie, kiedy jego wyprawa wojenna napotyka trudności, a następnie w w. 13b. Elizeusz przepowiada obfitość wody i zarazem spustoszenie Moabu. Uprzednia wiedza Elizeusza o wydarzeniach jest charakterystycznym elementem tych opowiadań. Król zakłada, że prorok widzi to, co dobre; opowiadanie bierze pod uwagę możliwość, że prorok widzi to, co podoba się królowi. Widok z pozoru czerwonej wody wprowadza w błąd Moabitów, którzy stają się łatwym łupem dla Izraela. Joram wykorzystuje okazję, która daje krótkotrwałą przewagę, ale traci szansę na uzyskanie długotrwałej korzyści. Narrator musiałby dopowiedzieć pewne szczegóły.

Jeżeli chodzi o kampanię, która miała przywrócić kontrolę nad bogactwem Moabu, nasuwa się pytanie: Czy słowa Elizeusza należy traktować jako proroctwo zwycięstwa, czy jako ironiczną zapowiedź, że polityka króla doprowadzi do zniszczenia tego, co miał nadzieję odzyskać? Na korzyść tej ironicznej interpretacji przemawia nieoczekiwane zakończenie kampanii (w. 27). Powód „wielkiego oburzenia" nie jest określony, ale obraz Izraela wycofującego się ze spustoszonego, ale teraz niezależnego Moabu stanowi uderzający kontrast z początkiem opowiadania. Wyprawa wojenna króla i jego oświadczenie, że Bóg zgromadził jego armię, doprowadzają do wydarzeń, w których Izrael rujnuje rolnictwo Moabu, źródło haraczu Moabu jako wasala, i traci tym samym kontrolę nad samym Moabem.

4

Przechodząc od sfery międzynarodowej do wewnętrznej, rozdział ten przekazuje kilka tradycji, będących ilustracją prorockiej reakcji na potrzeby ludzkie. Wersety 1-7 opowiadają, jak Elizeusz pomógł wdowie po jednym z proroków, sprawiając, że mogła nie tylko spłacić swoje długi, ale w przyszłości samodzielnie prowadzić gospodarstwo (por. 1 Krl 17,8-16, tekst skupiony bardziej na osobie Eliasza). Wzruszające opowiadanie w w. 8-37 o Elizeuszu i Szunemitce znajduje się w centrum tej serii epizodów. Wersety 38-41 i 42-44 przekazują inne tradycje o pożywieniu: Elizeusz zamienia to, co przynosi śmierć, w to, co daje życie (por. 2 Krl 2,19-22), a niedostatek w obfitość (por. 1 Krl 17,8-16).

Centralne opowiadanie o Elizeuszu i Szunemitce dzieli się na trzy części. W pierwszej dowiadujemy się, jak to się stało, że Elizeusz zaczął korzystać z gościnności „wielkiej pani" (BT: „kobiety bogatej") z Szunem (w. 8-10). W drugiej części podaje się, że owa gościnna kobieta, która nie miała dzieci i której mąż był już w podeszłym wieku, otrzymała od Elizeusza obietnicę urodzenia syna i że obietnica ta się spełniła (w. 11-17). Trzecia część opowiada, jak jej syn umarł, jak zabiegała o pomoc Elizeusza i jak jej syn został przywrócony do życia (w. 18-37). W miarę rozwijania się akcji związek między Elizeuszem z Szunemitką zaczyna w pewnych aspektach przypominać związek między Eliaszem a Elizeuszem (2 Krl 2). Elizeusz jest teraz prorokiem, a Szunemitka kobietą troszczącą się o niego. Podobnie jak Elizeusz w rozdz. 2, jest to osoba o niezależnym umyśle, która podejmuje samodzielne decyzje. Chcąc się odwdzięczyć za jej gościnność, Elizeusz w w. 13 pyta ją, co może dla niej zrobić, co przywołuje na pamięć podobne pytanie, jakie Eliasz zadał Elizeuszowi (2,9). Jej odpowiedź dowodzi, że nie zależy jej na osobistej korzyści. Kiedy Elizeusz obiecuje jej, że będzie miała syna, z jej odpowiedzi nie wynika wyraźnie, że chce mieć dziecko – w przeciwieństwie do Sary i innych bezdzietnych kobiet w ST.

Jej reakcja na śmierć dziecka jest rozsądna i zdecydowana. Udaje się do Elizeusza i w dramatycznym geście błagania, nie zważając na sługę Gechaziego, ujmuje proroka za nogi. W opowiadaniu gest ten nie kłóci się z wcześniejszym określeniem jej jako „wielkiej pani"; taka właśnie reakcja na śmierć dziecka jest miarą jej wielkości. Elizeusz każe swojemu słudze, Gechaziemu, udać się do domu Szunemitki i na zmarłym dziecku położyć prorocką laskę, ale kobieta mówi, że nie odejdzie bez Elizeusza. Jej oświadczenie może sugerować głębszy wgląd w wydarzenia, niż pozwala na to prorokowi jego intuicja; czy z góry wie, że Gechazi nic nie

zdziała? Jej oświadczenie przypomina też słowa Elizeusza skierowane do Eliasza (2,2.4.6). Elizeusz w końcu jej wysłuchuje i udaje się za nią do jej domu. Wskrzeszenie dziecka wymagało modlitwy i później fizycznego kontaktu, tak jak w opowiadaniu o wskrzeszeniu przez Eliasza syna wdowy (1 Krl 17,17-24).

5

Po opowiadaniu o Elizeuszu i „wielkiej pani" z Szunem następuje opowiadanie o Elizeuszu i Naamanie, „wielkim panu" z Syrii (w. 1 [BT: „wódz wojska króla Aramu"]). Elizeusz, Izraelita, uzdrawia Naamana, Syryjczyka, z trądu. Prorok wie, że ma do czynienia z wojskowym wysokiej rangi i mężem stanu. Niepozorna kuracja okazuje się skuteczna, chociaż spodziewano się zabiegów sprawiających wielkie wrażenie. Uzdrowienie doprowadza Naamana do wiary w Boga Izraela.

Opowiadanie daje wnikliwy opis podziałów klasowych w społeczeństwie starożytnego Bliskiego Wschodu. Wersety 1-5 przedstawiają plastyczny obraz społeczeństwa: schwytana podczas napadu służąca Izraelitka, pan i jego żona oraz król. Naaman cieszył się wielką życzliwością króla, „ponieważ przez niego Pan spowodował ocalenie Aramejczyków" (Syrii). Taki jest komentarz narratora. Naaman mógł nic nie wiedzieć o roli Pana w swoim życiu; ten stan rzeczy zmienia się w miarę rozwijania się akcji. Dostojnik syryjski zostaje dotknięty trądem, ale służąca zapewnia go, że może go uzdrowić prorok w Samarii – człowiek należący do innej klasy, cudzoziemiec. Werset 5 sugeruje, że król i Naaman patrzą na tę kurację z punktu widzenia klasy rządzącej; będzie to transakcja między królami, której mają towarzyszyć stosowne w takich przypadkach królewskie dary. Wersety 6-19 opowiadają, jak za sprawą proroka Naaman uwalnia się z barier wynikających z należenia do klasy rządzącej. Przybycie Naamana z listem polecającym obnaża bezsilność króla izraelskiego (w. 6-7), która każe mu podejrzewać, że żądanie króla Syrii jest szukaniem pretekstu do zaczepki. Tacy są królowie. Elizeusz interweniuje, aby uratować zagrożoną sytuację międzynarodową i pokazać, że prorok może dokonać tego, do czego nie jest zdolny król. Naaman ze swoim orszakiem przybywa do Elizeusza i staje przed drzwiami jego domu. Nie sam prorok, ale jego posłaniec każe Naamanowi obmyć się siedem razy w Jordanie. Reakcja Naamana w w. 11-12 jest przykładem klasycznego szowinizmu: potraktowanie go przez posłańca i polecenie, aby obmył się w Jordanie, uważa za zniewagę dla Syryjczyka z klasy, do której zalicza siebie. Izraelska służąca powiedziała mu, gdzie ma szukać uzdrowienia, teraz jego słudzy, mądrzejsi niż ich pan, namawiają go, aby poddał się kuracji. Zręczną argumentacją (w. 13) naprawiają sytuację, przekonując swojego pana, że polecenia Elizeusza są uzasadnione; Naaman idzie za ich radą i zostaje uzdrowiony.

Uzdrowienie ciała Naamana z trądu prowadzi do jego głębokiej przemiany wewnętrznej. Wraca do Elizeusza i wyznaje, że Bóg Izraela jest jedynym Bogiem i, co jest najbardziej zaskakujące, uważa siebie za sługę proroka (w. 15). Kiedy Elizeusz odmawia przyjęcia daru wdzięczności, ten prosi o dar dla siebie, o „tyle ziemi, ile para mułów unieść może". Przed uzdrowieniem Naaman pogardzał wodami Izraela; teraz chce mieć ziemię Izraela, żeby na niej, jak można przypuszczać, składać ofiarę Bogu Izraela (w. 17). Bariery między syryjskim dostojnikiem a izraelskim prorokiem, między panem a sługą, zostały przełamane. Nacjonalizm, będący wyrazem pogardy dla innych krajów, zniknął. Pozostaje jedna bariera: religia. Naaman jest teraz czcicielem JHWH w społeczeństwie, które czci Rimmona. Słowa Elizeusza: „Idź w pokoju!" sugerują, że nie stanowi ona żadnej bariery dla pokoju, który sprowadza Pan.

Każdy wygodny wniosek, że tylko władcy stwarzają problemy, obala opowiadanie o Gechazim, słudze Elizeusza (w. 20-27). Widzi on, jak uzdrowiony Naaman odjeżdża, i napełnia go pogarda i gniew. Naaman, „ten Aramejczyk", został potraktowany zbyt łagodnie (w. 20). Gechazi okazuje się równie zręczny jak słudzy Naamana w w. 13, ale we własnym, egoistycznym interesie. Sprytnie wykorzystuje swoją funkcję sługi „mojego pana", proroka, wprowadza Naamana w błąd i nadużywa jego hojności (w. 22-24). Finał jest adekwatny do sytuacji. Gechazi zostaje zdemaskowany przez swojego pana; Elizeusz wie wszystko („[...] serce moje ci towarzyszyło"). Trąd Naamana przechodzi na Gechaziego.

6-7

W tych rozdziałach znajdują się trzy odrębne opowiadania: epizod z siekierą, która wypłynęła na powierzchnię wody (6,1-7); opowiadanie o nieudanej próbie pochwycenia Elizeusza przez króla Syrii (6,8-23); opowiadanie o podjętej przez tego samego króla próbie zdobycia Samarii i o wycofaniu się jego wojska (6,24-7,20). Związek między tymi trzema opowiadaniami jest na pierwszy rzut oka niejasny. W 6,1-7 Elizeusz sprawia, że żelazna siekiera, która wyślizgnęła się z ręki jednego z proroków i wpadła do wody, wypływa na powierzchnię. Właśnie ten aspekt prorockiej mocy Elizeusza staje się głównym elementem w następnych opowiadaniach. Elizeusz, zagrożony w obu przypadkach śmiercią, w nieoczekiwany sposób sprawia, że sytuacje te zmieniają się na korzyść życia.

W 6,8-23 Syria i Izrael znajdują się w stanie wojny ze sobą; na początku opowiadania widzimy, jak Elizeusz, wykonując zadania szpiega, przekazuje królowi Izraela informacje o planach króla Syrii. Król Syrii dowiaduje się od swoich sług (w. 11-12), że Elizeusz jest niezwykłym typem szpiega; chociaż przebywa w Izraelu, zna nawet najbardziej dyskretne jego rozmowy. Król Syrii, podobnie jak w przypadku królów w innych opowiadaniach prorockich, jest mało pojętnym uczniem. Na deprymujący raport swoich dowódców reaguje w sposób, w jaki zwykli reagować władcy w obliczu zagrożenia; wysyła silny oddział wojska, aby pochwycił Elizeusza (wersja hebrajska w w. 14 mówi raczej o jednostce do specjalnych zadań niż o regularnej armii). Czytelnik nie może nie zauważyć ironii tej sytuacji; król planuje ujęcie człowieka, który zna jego każde posunięcie.

W odpowiedzi na alarm, wszczęty przez sługę widzącego wroga otaczającego Dotan, Elizeusz zapewnia go, że nie ma się czego obawiać (w. 16), i na dowód tego sprawia, że sługa ma wizję (w. 17), w której ogląda ogniste rumaki i rydwany otaczające Elizeusza (por. 2,11; 13,14). Wydarzenia w tym opowiadaniu nie mówią o Elizeuszu znajdującym się w niebezpieczeństwie, ale o taktyce Elizeusza wobec wroga. W przeciwieństwie do uświęconej zwyczajem praktyki wojennej Elizeusz nie posyła ognistych rumaków i rydwanów przeciw wrogowi, aby go zniszczyć, lecz na pewien czas oślepia wrogów, aby zapobiec jakimkolwiek gwałtownym działaniom, i uwalnia Dotan od obcych żołnierzy, odprowadzając ich do Samarii (w. 18-19). W samym środku Samarii żołnierze odzyskują wzrok i widzą, że teraz oni są otoczeni. Zły syryjski król wysłał ich, żeby schwytali proroka, teraz prorok broni ich przed równie złym królem izraelskim (w. 21-22). Elizeusz każe przygotować dla Syryjczyków wielką ucztę i dopiero po niej odsyła ich do domu. Wojna kończy się bez strat. Działając w całkowitej sprzeczności z normalną taktyką prowadzenia wojny, prorok zaprowadza pokój tam, gdzie królowie grożą śmiercią i zniszczeniem. Opowiadanie nosi wyraźne cechy legendy.

Opowiadanie w 2 Krl 6,24-7,20 jest podobne do poprzedniego; może być jego inną wersją. Elizeusz uwalnia Samarię od oblężenia w sposób zupełnie urągający wszelkim zasadom prowadzenia zwycięskich wojen. Z tego powodu sytuacja staje się jeszcze bardziej krytyczna niż przedtem; król Syrii z całym wojskiem wyrusza przeciw Samarii i oblega ją (w. 24), nastał w niej wielki głód (w. 25). Gdy pewna kobieta prosi króla o pomoc, ten jest bezradny, bo nie jest w stanie jej pomóc ani z „klepiska", ani z „tłoczni" (w. 27). Usłyszawszy o straszliwej umowie między kobietami, przysięga, że każe ściąć Elizeusza (w. 28-31). Wrogość króla do Elizeusza (w. 31) sugeruje, że uważa on proroka za przyczynę inwazji syryjskiej. Elizeusza, podobnie jak w poprzednim opowiadaniu, przedstawia się w w. 32 jako człowieka dokładnie znającego plany króla. Elizeuszowi właściwie nic nie grozi pomimo wrogich zamiarów obydwu królów, Izraela i Syrii. Świadczy o tym wyraźnie następne opowiadanie, które skupia się na poczynaniach Elizeusza, aby ocalić miasto, i na sposobie, w jaki to się dokonuje.

Elizeusz, siedząc ze starszyzną, spokojnie obiecuje zdesperowanemu królowi, że nazajutrz sytuacja Samarii ulegnie radykalnej zmianie (7,1). Kiedy tarczownik królewski wyraża swoje wątpliwości, Elizeusz przepowiada, że ujrzy on obfitość na własne oczy, ale nie będzie miał w niej udziału (w. 2). Następnie widzimy zaskakujące spełnienie się dwóch przepowiedni Elizeusza. Według w. 3-8 czterech trędowatych w obliczu rozpaczliwej sytuacji postanawia uciec do obozu nieprzyjacielskiego. Kiedy przybywają do obozu, okazuje się, że nie ma w nim nikogo. Syryjczycy zniknęli. Tylko narrator i czytelnik wiedzą, że Syryjczycy w panice opuścili obóz i uciekli (w. 6-7). Początkowo trędowaci, oszołomieni tą sytuacją, zajęli się plądrowaniem namiotów, ale później opamiętali się i poszli do miasta z wieścią o opuszczeniu obozu przez Syryjczyków (w. 9-10). Pomimo przepowiedni Elizeusza (7,1) król Izraela zachowuje się tak, jak zachowują się królowie w tych opowiadaniach: jak łatwo się domyślić, odnosi się sceptycznie do tej wiadomości i posyła zwiadowców, aby zbadali sytuację. Dla króla nie jest to bowiem normalny sposób zakończenia działań wojennych; nie wiadomo, dlaczego Syryjczycy zaniechali oblężenia; Izrael nie odniósł żadnego zwycięstwa; król nie okrył się chwałą. Spełnia się natomiast proroctwo Elizeusza – złupienie obozu zapewnia obfitość żywności, i to po niskiej cenie. Spełnienie się, wbrew sceptycznej wróżbie tarczownika, drugiej przepowiedni Elizeusza przynosi dalsze zaprzeczenie normalnych następstw wojny. Tarczownik jest jej jedyną ofiarą; ironicznym echem wcześniejszej panicznej ucieczki Syryjczyków jest stratowanie go na śmierć przez jego własnych ziomków, zanadto spieszących się po łupy porzucone w obozie Syryjczyków.

8,1-15

Tekst ten został ułożony na podobieństwo rozdz. 4-7: w. 1-6 odpowiadają rozdz. 4, opowiadając inną historię o Elizeuszu i Szunemitce; w. 7-15 odpowiadają rozdz. 5-7, opowiadając inną historię o Elizeuszu i Syryjczykach. Na początku w. 1-6 Elizeusz radzi Szunemitce, której syna wskrzesił (rozdz. 4), aby opuściła Izrael, ponieważ zostanie on dotknięty klęską głodu. Po okresie głodu Szunemitka wraca do kraju i prosi o zwrot swojej własności. Epizod ten przygotowuje scenę, mającą ukazać wpływ, jaki historia o Elizeuszu wywiera na słuchaczach. Król, słuchając historii Gechaziego o proroku i Szunemitce, gotowy jest spełnić jej

życzenie i zapewnia ją, że odzyska swoją posiadłość i dochody, jakie przyniosła w czasie jej nieobecności w kraju. Pod wpływem proroka mogą się zmienić nawet osoby, które według wszelkiego prawdopodobieństwa nie rokują żadnej nadziei na poprawę, jak król Izraela.

Wersety 7-15 mówią o pobycie Elizeusza w Damaszku. Bez żadnych wstępów autor informuje, że chory Ben-Hadad, król Syrii, posyła Chazaela, aby zapytał Elizeusza, czy wyzdrowieje. Elizeusz, podobnie jak w poprzednich spotkaniach z Syryjczykami, wie z góry, co w przyszłości uczyni Chazael (w. 11-12). Opowiadanie przedstawia przejmujący i jaskrawo kontrastowy obraz. Z jednej strony udrękę Elizeusza, zmuszonego z racji swojego prorockiego powołania do mówienia prawdy i zarazem płaczącego nad cierpieniami, jakie Chazael zada ludowi proroka, a z drugiej okrutne, mordercze postanowienie Chazaela. Ben-Hadad umiera, zgodnie z przepowiednią Elizeusza (w. 10), ale z ręki Chazaela. Chazael zostaje królem, tak jak przewidział Elizeusz (w. 13). W długiej trajektorii 1-2 Krl spotkanie Elizeusza z Chazaelem spełnia w nieoczekiwany sposób zleconą Eliaszowi misję namaszczenia Chazaela na króla (1 Krl 19,15).

2 Krl 8,16-29: Królowie Judy w okresie rządów Jorama, króla Izraela

Opowiadanie przedstawia rządy królów Judy, Jorama i Ochozjasza, którzy doszli do władzy za czasów Jorama. Ważne są zwłaszcza trzy momenty. Po pierwsze, oskarżenie w w. 18 i 27, że każdy z nich kroczył złą drogą królów izraelskich – po raz pierwszy takie oskarżenie pada pod adresem królów judzkich. Po drugie, stwierdzenie w w. 19, że pomimo tego zła dynastia Dawidowa została zachowana ze względu na Dawida (por. 1 Krl 11,12-13.34; 15,4); należy jednak zwrócić uwagę na osłabienie Judy wskutek oderwania się Edomu (w. 20-24). Po trzecie, informacja w w. 28, że Ochozjasz udał się do Ramot w Gileadzie, aby odwiedzić rannego króla izraelskiego, Jorama. W ten sposób została przygotowana scena dla przedstawienia historii.

2 Krl 9-10: Jehu

Te dwa rozdziały opowiadają o dokonanej przez Jehu krwawej zagładzie domu Achaba – łącznie z Ochozjaszem, królem Judy i jego krewnym, związanym z domem Achaba przez małżeństwo – i równie krwawym wykorzenieniu kultu Baala. Po tej relacji następuje ocena Jehu (10,29-31). Zarówno relacja, jak i ocena poruszają stale powracający problem zła i stosunku do zła.

Na początku opowiadania Elizeusz poleca jednemu z uczniów namaścić Jehu na króla (9,1-3), przestrzegając go, żeby uczyniwszy to, „otworzył drzwi i uciekł bezzwłocznie" (w. 3). Czy jest to aluzja do przyszłych kłopotów? Czy, na wzór poprzednich opowiadań, Elizeusza chce się przedstawić jako proroka, który aż nadto dobrze wie, jak postępują królowie?

Uczeń namaszcza Jehu i zleca mu – w języku przypominającym 1 Krl 21,21-24 – wytępienie domu Achaba za krew przelaną przez Izebel (9,4-10). Kiedy Jehu, namaszczony i pouczony o swojej misji, wraca do swoich przyjaciół, ci najpierw pytają go: „Czy wszystko dobrze u ciebie?" (w. 11 w Biblii hebrajskiej dosłownie brzmi: „Czy jest pokój?"). To samo pytanie trzykrotnie zadaje Joram: dwa razy przez swoich posłańców (w. 18 i 19; BT: „Czy [przyjście to oznacza] pokój?"), a następnie osobiście, kiedy spotyka Jehu na polu Nabota (w. 22 [BT: jw.]). I wreszcie Izebel zadaje to pytanie (w. 31 [BT: jw.]). Kiedy czytelnik śledzi gwałtowny przebieg zamachu stanu dokonanego przez Jehu, zauważa, że to pytanie o pokój przewija się przez całe opowiadanie.

Czy pytanie o pokój w w. 11 należy traktować jako zwykłe zagajenie rozmowy, czy ma na uwadze głębsze wniknięcie w plany Jehu, teraz, kiedy zostało zlecone mu szczególne zadanie? Pytanie, powtórzone w w. 18, 19 i 22 przez Jorama, wytwarza atmosferę napięcia. Odpowiedź Jehu daje do zrozumienia, że nie może być pokoju, kiedy trwa jeszcze zgubny wpływ Izebel. Zabija Jorama i każe rzucić jego ciało na pole Nabota, aby spełniło się – jak mówi – słowo Boże (w. 25-26; o proroctwie tym wcześniej się nie wzmiankuje). Ochozjasz, związany z domem Achaba przez swoją matkę (por. 8,26), zostaje także zabity; tym razem jednak się nie podaje, że stało się tak zgodnie ze słowem Bożym. Izebel zadaje pytanie o pokój (w BP; w BT: „Czy dobrze ci się powodzi?") z gorzkim sarkazmem; zna odpowiedź i jest przygotowana na spotkanie swojego losu. Jehu twierdzi, że jej śmierć jest zgodna ze słowem Bożym, tym razem przypisanym Eliaszowi (w. 36-37; por. 1 Krl 21,23).

W 2 Krl 10,1-10 Jehu reżyseruje zagładę siedemdziesięciu synów Achaba w Samarii, zmuszając czołowych obywateli do ich zamordowania. Jego taktyka przypomina taktykę Izebel w 1 Krl 21. Głowy owych siedemdziesięciu dostarczono mu do Jizreel, gdzie w dwuznacznym oświadczeniu daje do zrozumienia, że nie miał nic wspólnego z tym czynem (w. 9b), oraz zapewnia, że ich śmierć jest zgodna z proroctwem Eliasza przeciw domowi Achaba (w. 10; por 1 Krl 21,21-22.24). Po raz trzeci Jehu mówi o spełnieniu się słowa prorockiego; dziwne, że nie ma żadnej wzmianki o wypełnieniu przez Jehu zleconej mu misji (9,4-10).

Następują dalsze egzekucje (w. 11-17). Jehu w rozmowie z Jonadabem zapewnia go, że wszystko to dzieje się z gorliwości o Pana; narrator w w. 17 wyjaśnia, że w ten sposób spełnia się proroctwo Eliasza (por. 1 Krl

21,21-24). Do tej serii siedmiu czynów dodał Jehu jeszcze ostatni akt gorliwości o Pana, którego świadkiem był Jonadab: wykorzenienie kultu Baala, eksterminację jego czcicieli, proroków, kapłanów, wyznawców oraz zniszczenie steli i świątyni (w. 18-27).

Opowiadanie o czystce przeprowadzonej przez Jehu kończy się w 10,28. Z tego dogodnego punktu widzenia przedstawiony w opowiadaniu portret Jehu wydaje się dwuznaczny. Można w nim widzieć oddanego wyznawcę JHWH, posłusznego prorockiej misji zlikwidowania nieprzyjaciół Boga, ale zarazem przebiegłego i gwałtownego oportunistę, który spiskował przeciw swojemu królowi (9,14), bezwzględnie likwidował wszelkie potencjalne zagrożenie własnej władzy i wyparł się odpowiedzialności za swoje czyny, gdy usprawiedliwiając je, powołał się na autorytet prorocki (por. 10,9-10). Współcześni czytelnicy mogą doszukać się w opowiadaniu o Jehu nowych dwuznaczności. Wodzowie rewolucji są dla jednych wyzwolicielami i ludźmi wprowadzającymi pokój, a dla drugich mordercami i wrogami pokoju. Deuteronomistyczna ocena Jehu (10,29-31) pomija te wszystkie dwuznaczności i stwierdza wyraźnie: czynił wolę Bożą, ale nie dokończył dzieła! Pochwała (w. 30) została umieszczona w ramach emfatycznego chiazmu (w. 29 i 31). Po pierwsze, Jehu spotyka potępienie za niezerwanie z grzechami Jeroboama: złote cielce pozostały w Betel i Dan (w. 29). Po drugie, Jehu spotyka pochwała za wykonanie woli Bożej we wszystkim, co uczynił z domem Achaba, dynastią oskarżoną o popieranie kultu Baala (w. 30). Po trzecie, Jehu ponownie spotyka potępienie za nieprzestrzeganie Prawa Pana i za trwanie w grzechach Jeroboama, „do których ten doprowadził Izraela" (w. 31). Chcąc zasłużyć na pełną aprobatę deuteronomistów, Jehu musiałby dokończyć swoją czystkę, niszcząc świątynie w Betel i Dan, symbole sprzeciwu Jeroboama wobec scentralizowanego kultu w Jerozolimie. Deuteronomistyczna ocena Jehu w 10,29-31 może nas dzisiaj zdumiewać, jako nieadekwatna i jednostronna, w obliczu niemal codziennych wiadomości o przemocy w kraju i za granicą. Dlatego trzeba zauważyć, że w Oz 1,4-5 dom Jehu został potępiony za „krwawe zbrodnie w Jizreel". Krwawe czyny Jehu, opisane w tym opowiadaniu, ostro kontrastują z pokojową taktyką proroka Elizeusza, przedstawioną we wcześniejszych opowiadaniach o wojnach w 2 Krl 6-7 (por. 2 Krl 3). Ostro kontrastują też z powściągliwym zachowaniem się kapłana Jojady (2 Krl 11; por. niżej). Miarą uczciwości starożytnych Izraelitów jest to, że przedstawiali sprzeczne z sobą reakcje na problem zła i nie starali się ukryć tej sprzeczności.

2 Krl 11: Próba zniszczenia dynastii Dawidowej przez Atalię

Rozdział ten ukazuje w dramatyczny sposób, jak przemoc, która szalała w Królestwie Północnym za rządów Jehu, stała się śmiertelnym zagrożeniem dla dynastii Dawidowej i Judy. Przyszłość dynastii i egzystencja Judy zostały zachowane nie wskutek odpowiedzi przemocy na przemoc, ale dzięki działaniu odważnej kobiety, lojalnego kapłana i wiernego ludu. Kontrast między tym rozdziałem a 2 Krl 9-10 rzuca się w oczy. Chociaż 2 Krl 11 mógł zostać napisany z punktu widzenia korzystnego dla Judy, nie umniejsza to w niczym przydatności obydwu opowiadań w refleksji nad stale powracającą kwestią reakcji na zło.

Atalia, matka Ochozjasza i córka Achaba, w odpowiedzi na zamordowanie jej syna przez Jehu podejmuje próbę zgładzenia dynastii Dawidowej (w. 1). Przejmuje władzę. Jej próbę położenia kresu linii Dawidowej udaremnia Joszeba, siostra Ochozjasza, która ryzykując życiem, ukrywa Joasza, syna Ochozjasza, w świątyni przez sześć lat (w. 2-3). Atalia panuje w Judzie przez sześć lat. Długość trwania jej rządów określają lata ukrywania Joasza w świątyni; deuteronomiści odmawiają jej nawet przyznania królewskich formuł.

W siódmym roku kapłan Jojada podejmuje próbę przywrócenia dynastii Dawidowej. Jojada, podobnie jak Jehu, jest człowiekiem praktycznym; wie, że spiski wymagają odpowiedniego poparcia. Zdobywa je, zapewniając sobie lojalność straży przybocznej (w. 4). W odróżnieniu od Jehu Jojada przechwytuje władzę nie dla siebie, ale dla dynastii Dawidowej (w. 5-16). W miarę możliwości unika rozlewu krwi i przestrzega zasad zwykłej przyzwoitości. Zmienia więc straż przy Joaszu dla zapewnienia mu większego bezpieczeństwa. Pozbawia też pałac obsady wojskowej, zmniejszając w ten sposób groźbę zbrojnego starcia. Joasz zostaje, pod silną eskortą straży, namaszczony na króla, zgodnie z uświęconym zwyczajem. Kiedy Atalia odkrywa spisek, jej los jest już przesądzony. Ludem rządzi już potomek Dawida; Atalia zostaje wyprowadzona ze świątyni i zgładzona.

W w. 17 Jojada pośredniczy przy zawarciu dwóch przymierzy: pierwszego między Panem a królem i ludem, drugiego między królem a ludem. Lud działa zgodnie z tymi dwoma przymierzami (w. 18-19). Demonstruje swoją wierność wobec Pana, usuwając kult Baala; w odróżnieniu od Jehu, lud zabija tylko kapłana Baala, Mattana. Lud demonstruje też swoją wierność wobec króla, odprowadzając go do królewskiego tronu w pałacu. Dynastia Dawidowa zostaje przywrócona, kult zreformowany, a Juda uniknęła szaleństwa przemocy.

2 Krl 12: Joasz, król Judy

2 Krl 12 opowiada o czterdziestu latach rządów Joasza. Ocena w w. 3 przypisuje jego dobre postępowanie mądrym radom kapłana Jojady. Joasz został królem w wieku siedmiu lat i Jojada był przypuszczalnie jego opiekunem. Niemniej jednak, pomimo odpowiedniego wychowania, Joasz nie usunął kultu na wyżynach, podobnie jak jego poprzednicy (w. 4).

Jak wynika z dalszych wersetów, stosunki między dorosłym królem a kapłanem Jojadą ulegają zmianie. Według w. 5-17 Joasz z wyraźnym zaangażowaniem podejmuje się naprawy uszkodzeń świątyni; portret króla przywołuje na pamięć jego nauczyciela Jojadę (2 Krl 11). Kiedy kapłani zwlekają z naprawą uszkodzeń, Joasz przejmuje kontrolę nad naprawą szkód świątyni, a Jojada i kapłani stają się wykonawcami jego poleceń. W następnych dwóch wersetach (w. 18-19) zachowanie Joasza wyraźnie kontrastuje z jego dotychczasową postawą. Joasz, zagrożony przez Chazaela, króla Syrii, kupuje pokój za skarby świątyni, którą z takim zaangażowaniem odbudowywał (w. 4-16). Jego reakcja przypomina wcześniejszą reakcję Asy (1 Krl 15,16-20), zagrożonego przez Ben-Hadada, króla Syrii. Joasz ginie z rąk swoich sług. Opowiadanie nie komentuje tego wydarzenia; czytelnik może zastanowić się, czy jego polityka wobec Syrii miała jakiś związek z jego gwałtowną śmiercią.

2 Krl 13: Królowie Izraela w okresie rządów Joasza, króla Judy

W tym czasie królami izraelskimi byli Joachaz i Joasz z dynastii Jehu. Sposób, w jaki opowiada się o ich rządach, jest w Księgach Królewskich jedyny w swoim rodzaju: opowiadanie o śmierci Elizeusza daje asumpt do zakończenia i następnie do ponownego podjęcia wątku o obydwu królach. Relacja o Joachazie rozpoczyna się w w. 1, a kończy w w. 9 wzmianką o jego śmierci i wstąpieniu na tron jego syna, Joasza. Relacja o Joaszu rozpoczyna się w w. 10, a kończy w w. 13 wzmianką o jego śmierci i objęciu władzy przez jego syna, Jeroboama. Do tego miejsca tekst rozwija się zgodnie z normalnym tokiem opowiadania o rządach króla, ale po nim układ tekstu jest już inny. Wersety 14-21 mówią, jak umierający Elizeusz przekazuje Joaszowi dwa proroctwa o zmaganiach Izraela z Syrią. Wersety 22-24 powracają do relacji o Joachazie, ale bez drugiego zakończenia. Werset 25 podejmuje opowiadanie o Joaszu; drugiego zakończenia trzeba szukać w 14,15-16, po relacji o wojnie między Joaszem a Amazjaszem, królem Judy. W takim układzie tekstu epizod o Elizeuszu (w. 14-21) staje się centralnym elementem rozdz. 13, obramowanym przez relacje o Joachazie i Joaszu. Elizeusz jest kluczem do zrozumienia rządów każdego z tych królów.

Według 13,3-7 za rządów Joachaza Izrael doznawał ucisku ze strony Chazaela, króla Syrii, i jego syna. Informacja o ciemiężeniu Izraelitów została powtórzona w w. 22, po epizodzie z Elizeuszem. Powtórzenie to ma przypomnieć czytelnikowi o słowach przepowiedni, jakie Elizeusz skierował do Chazaela (8,12); prorok przewidział przyszłe zniszczenia, których doświadczy Izrael. We fragmencie 13,2-3 wyjaśnia się, że zniszczenia te są karą Bożą za to, że Joachaz nie zerwał z grzechami Jeroboama. Uległa postawa ludu jest wspomniana już w w. 6. Autor ponadto podaje dwie przyczyny przetrwania Izraela pomimo tej krytycznej sytuacji. Według w. 4-5 jedną z nich jest współczująca odpowiedź Boga na modlitwę Joachaza; nie nazwanym z imienia wybawicielem w w. 5 może być sam Joachaz. Według w. 23 drugą przyczyną jest wierność Boga wobec przymierza, jakie zawarł On z przodkami Izraela.

W pierwszej sekcji o Joaszu, 13,10-13, nie ma wzmianki o wojnach z Syrią, ale jest wspomniany Amazjasz, król Judy (por. niżej). Natomiast informacja na ten temat pojawia się w w. 25, po epizodzie z Elizeuszem (w. 14-19); Joasz pokonał, zgodnie z przepowiednią Elizeusza, Chazaela trzykrotnie (BT: nie Chazaela, ale jego syna, Ben-Hadada). W w. 14 Joasz przyznaje, że umierający Elizeusz nadal ma moc, której Izrael tak bardzo potrzebuje (por. wzmiankę o rydwanach i jeźdźcach [BT: „Rydwanie Izraela i jego jeźdźce”]). Elizeusz rozkazuje, ze szczegółami, jak Joasz ma wystrzelić strzałę zwycięstwa (w. 17); rozkazuje, nie podając szczegółów, żeby uderzył strzałami o ziemię (w. 18). W drugim przypadku król nie spełnił nie wyjawionych oczekiwań proroka. Joasz uderzył strzałami o ziemię tylko trzy razy i dlatego zapewnił sobie tylko trzy zwycięstwa. Krytyczna sytuacja Izraela nie zostanie zażegnana. Zaskakująco krótki fragment o wskrzeszeniu umarłego (w. 20-21) przywodzi na pamięć życiodajną moc Elizeusza (rozdz. 4), która w przyszłości nie będzie już osiągalna dla Izraela.

2 Krl 14: Amazjasz, król Judy

2 Krl 14,1-22: Amazjasz i Joasz, król Izraela

Według 14,1 Amazjasz objął rządy po swoim zamordowanym ojcu, Joaszu, królu Judy, w drugim roku panowania Joasza, króla Izraela, i został podobnie jak większość jego poprzedników na tronie Judy oceniony pozytywnie, choć skrytykowany za pozostawienie wyżyn. Werset 3 podaje, że naśladował swojego ojca, ale nie dorastał do doskonałego wzoru władzy królewskiej – Dawida. Na scenie wewnętrznej postępowanie Amazjasza przypomina postępowanie jego ojca. Wersety 5-6 zaznaczają, że Amazjasz kierował się nakazami „księgi Prawa Mojżeszowego" (por. Pwt 24,16) w wymierzaniu sprawiedliwości zabójcom swego ojca. Jego ojciec wykazał odpowiednie poczucie przyzwoitości w naprawianiu uszkodzeń świątyni (2 Krl 12). Arena międzynarodowa to zupełnie inna historia. Początkowe sukcesy w wojnie z Edomem zachęciły Amazjasza do rzucenia wyzwania Joaszowi, ale został pokonany i schwytany. Joasz, jak każdy obcy zdobywca, symbolicznie sprofanował Jerozolimę, robiąc wyłom w murze i plądrując świątynię. To opowiadanie wojenne jest w takim samym stopniu o Joaszu, jak o Amazjaszu, co może wyjaśniać drugie zakończenie relacji o rządach Joasza w w. 15-16.

Spektakl o Izraelu i Judzie w stanie wojny ze sobą nie jest dobrą wróżbą na przyszłość. Pokój trwający między nimi od czasów Jozafata (1 Krl 22,45) został przerwany; pojawiło się niebezpieczeństwo powrotu do stanu nieustającej wojny, nękającej oba królestwa na początku ich wzajemnych stosunków (por. 1 Krl 14,30; 15,6; 16-22,32). Rządy Amazjasza kończą się inną, tym razem ironiczną paralelą między Amazjaszem a jego ojcem; został zamordowany być może przez tę samą grupę spiskowców, która zabiła jego ojca.

2 Krl 14,23-29: Jeroboam, król Izraela

Rządy Jeroboama wyznaczają trzecie pokolenie dynastii Jehu i uzyskują taką samą negatywną ocenę, jak rządy jego poprzedników. Wersety 25 i 28 sugerują, że Jeroboam odnosił sukcesy polityczne, co znajduje potwierdzenie w Księdze Amosa, wzmiankującej o bogactwie stolicy Samarii za rządów Jeroboama (np. Am 6,4-6). Według w. 26-27 taki stan rzeczy nie był zasługą Jeroboama, lecz miłosiernej woli Boga, który ocalił Izrael od zniszczenia. Tę argumentację o interwencji Boga podtrzymuje w. 25b, w którym czytamy, że sukces Jeroboama był spełnieniem się proroctwa Jonasza. Ani Księgi Królewskie, ani późniejsza, zupełnie różna od nich, Księga Jonasza nie przekazują tego proroctwa.

2 Krl 15,1-31: Królowie Izraela za czasów Azariasza, króla Judy

Rozdział 15 jest poświęcony głównie relacji o kilku królach izraelskich panujących w pięćdziesięciodwuletnim okresie rządów Azariasza (Ozjasza) w Judzie, drugim pod względem długości okresie panowania po rządach Manassesa (2 Krl 21). Rozdział ten zaczyna się krótką relacją o Azariaszu. Jego ocena nie odbiega od większości ocen jego poprzedników na tronie Judy: wierny Bogu, ale nie zapewnił scentralizowanego kultu, ponieważ nie usunął wyżyn (w. 3-4).

Centralna część tego rozdziału (w. 8-31) mówi o zepsuciu, przemocy i upadku Izraela. Skrytobójstwa są na porządku dziennym – Zachariasz, Szallum, Pekachiasz, Pekach; tylko Menachem i Ozeasz uniknęli gwałtownej śmierci. Zachariasz zasiadał na tronie izraelskim zaledwie sześć miesięcy (w. 8), ale to wystarczyło, aby spełniło się proroctwo dane Jehu, że jego dynastia będzie panowała przez cztery pokolenia (w. 12). Pierwszy najazd Asyryjczyków nastąpił za panowania Menachema (w. 19). Supermocarstwo zadowoliło się okupem uzyskanym od bogatych obywateli; pod względem politycznym ryzykowne posunięcie, świadczące o rozpaczliwym położeniu króla. Sytuacja pogarsza się; za czasów Pekacha Asyryjczycy zajmują terytoria izraelskie, a ludność przesiedlają do Asyrii (w. 29). Pekach obejmuje władzę w ostatnim roku panowania Azariasza i po dwudziestu latach rządów zostaje zamordowany przez Ozeasza, ostatniego króla Izraela. Ozeasz podda się królowi Asyrii.

2 Krl 15,32-16,20: Królowie Judy w okresie rządów Pekacha, króla Izraela

Za czasów Pekacha na tronie Judy zasiadało kolejno dwóch królów: Jotam (15,32-38) i Achaz (16,1-20). W relacji o Jotamie na uwagę zasługuje informacja, że Bóg zaczął posyłać przeciw Judzie Resina, króla Syrii (BT: Aramu), i Pekacha, króla Izraela. Pod względem politycznym chodziło niewątpliwie o próbę zmuszenia Judy do przystąpienia do koalicji przeciw Asyrii. Tekst w 15,37 przedstawia te działania jako inicjatywę Boga, znak sprawowania przez Boga kontroli nad historią Judy, co nie odbiega od wcześniejszych komentarzy na temat Izraela (13,23; 14,26-27). Ten kryzys w Judzie stanowi kontekst proroctwa o Emmanuelu w Iz 7.

Achaz, król z dynastii Dawidowej, otrzymuje najbardziej negatywną ocenę od czasów Salomona (16,2-4). Nie tylko kroczył drogą takich królów izraelskich, jak Joram (8,18) i Ochozjasz (8,27), ale także „syna swego przeprowadził przez ogień – na modłę (...) pogan (...) przed Izraelitami" (w. 3). Dokładny charakter rytuału „przeprowadzania przez ogień" jest dyskusyjny, ale właśnie niewątpliwie Achaz zaprowadził w Judzie pradawną „ohydę" (por. Pwt 18,10 i 2 Krl 17,17; 21,6). Według 16,4 Achaz osobiście składał ofiary na wyżynach, które poprzedni królowie Judy zaledwie tolerowali.

Opowiadanie podkreśla dwa istotne momenty rządów Achaba. Po pierwsze, jego apel do Asyryjczyków o pomoc przeciw Resinowi i Pekachowi. Po drugie, zbudowanie nowego ołtarza w świątyni na wzór ołtarza, który zobaczył w Damaszku. Pamiętając o tonie w. 2-4, czytelnik mógłby oczekiwać podobnie negatywnej oceny tych dwóch czynów Achaba. Opowiadanie powstrzymuje się jednak od komentarza. Czytelnik musi rozważyć ich znaczenie w świetle towarzyszących im okoliczności. Czy polityka militarna Achaza niepotrzebnie naraziła Judę na niebezpieczeństwo wpływów asyryjskich? Według w. 5 Resin i Pekach nie mogli go pokonać. Czy Achaz słusznie zabiegał o interwencję supermocarstwa z nadzieją na szybkie rozwiązanie tego regionalnego konfliktu? Czy ołtarz Achaza wzbogacił kult świątyni czy ją zbezcześcił? Tekst sugeruje, że ołtarz miał służyć regularnemu kultowi Pana (w. 15). Czy deuteronomiści byli gotowi przyznać, że nawet tacy królowie, jak Achaz, mogli być zdolni do dobrych czynów?

2 Krl 17: Wygnanie północnego Izraela

Relacja o ostatnim królu Izraela, Ozeaszu, i katastrofalnym końcu Królestwa Północnego skwitowana jest zaskakująco krótkim tekstem, liczącym zaledwie sześć wersetów. Tekst szybko przechodzi do deuteronomistycznego wytłumaczenia przyczyn katastrofy (w. 7-23), które stanowi istotną część tego rozdziału. Następnie tekst zajmuje się ludnością osiedloną przez Asyryjczyków na terenach po wypędzonych Izraelitach; Izrael staje się schronieniem, jego ziemia zostaje zasiedlona wygnańcami z innych ojczyzn.

Wytłumaczenie rozwija się w dwóch zasadniczych etapach. Pierwszy zaczyna się w w. 7, a kończy w w. 18. Drugi zaczyna się w w. 21, a kończy w w. 23. Wersety 19-20 są przedłużeniem w. 7-18, dostarczając krótkiego komentarza o Judzie, poprzedzającego ponowne podjęcie tematu z w. 18. Jest to złożony tekst, łączący elementy z dłuższej historii deuteronomistycznej; mógł powstawać w kilku etapach, a jednak jest spójny z przedstawioną w nim interpretacją.

Wyrazistość i retoryczna siła w. 7-18 nasuwają metaforę procesu sądowego. W w. 7-11 akt oskarżenia przedstawia świadectwa mające wykazać, że Izraelici postępowali na przekór Bogu działającemu dla ich dobra; postępowanie sądowe kończy tę część procesu oświadczeniem, że ich grzeszne czyny wywołały gniew Boga. Werset 12 podejmuje inną taktykę, argumentując, że kult bożków sprzeciwiał się wyraźnemu pouczeniu Boga. Werset 13 uprzedza ewentualną tezę obrony, że niewiedza usprawiedliwia oskarżonego, przypominając, iż Bóg ciągle ostrzegał Izrael przez proroków i widzących; nie mają więc żadnego usprawiedliwienia. Następnie w w. 14-17 przedstawia się świadectwa zawinionego przez Izraelitów odrzucenia nauki Bożej; znowu pada stwierdzenie, że ich postępowanie wzbudziło gniew Boga. Z tych wszystkich powodów Bóg skazał Izrael na wygnanie (w. 18). Upadek Izraela zostaje zatem wyjaśniony w świetle deuteronomistycznego rozumienia grzechu i kary, które ostatecznie opiera się na pojęciu działania i jego skutków.

Po wyroku wydanym na Izrael następuje stwierdzenie grzechu Judy, oskarżonej o naśladowanie przykładu Izraela (w. 19). W tekście tym mamy ponowne nawiązanie do losu Izraela jako przykładu kary, która opiera się na zasadzie odpłaty i wobec której stoi obecnie Juda (w. 20). Trajektoria nakreślona w w. 7-8 sięga od Wyjścia do wygnania. Wersety 21-23 skupiają się na krytycznym fragmencie tej trajektorii, na samym Królestwie Północnym. Zwracają uwagę na dwa przeplatające się z sobą elementy, których brak we wcześniejszych wersetach: wpływ grzechu Jeroboama i spełnienie się słowa prorockiego. Grzech Królestwa Północnego zostaje odniesiony do jego pierwszego króla, Jeroboama. Prorocy przepowiadali, że królestwo upadnie z powodu grzechu Jeroboama, i stało się tak, jak przepowiedzieli. Przywołany autorytet prorocki wzmacnia siłę argumentacji w. 7-18.

Po interpretacji wygnania Izraela następuje relacja opisująca, jak ziemia izraelska została przymusowo zasiedlona przez wygnańców z innych krajów (w. 24-41). Motyw polujących na ludzi lwów (w. 25-26), znany z niektórych wcześniejszych opowiadań prorockich, daje w tym przypadku do zrozumienia, że Pan nadal sprawuje władzę nad krajem, którą uznaje nawet król Asyrii, odsyłając do niego jednego z uprowadzonych stamtąd do niewoli kapłanów, aby nauczał nową ludność oddawania czci Panu. Według 29,41, doprowadziło to do synkretyzmu, który zwykle pociągał za sobą słowa potępienia, ale w tym przypadku reakcja jest wyjątkowo powściągliwa. Zamiast potępienia cudzoziemców tekst przypomina czytelnikowi w w. 35-40, co znaczy być Izraelitą (z tym że w. 40 odnosi się do Izraelitów, nie cudzoziemców; por. Nelson, Kings). Grupa Samarytan i jej odmiana jahwizmu powstała na północy; toczy się dyskusja, czy tekst odnosi się do tej grupy.

2 Krl 18-20: Ezechiasz, król Judy

Juda przetrwała najazd asyryjski, który zniszczył północny Izrael. Przetrwanie Judy miało istotny wpływ na myśl judzką. Obszerna relacja o rządach Ezechiasza w 2 Krl, paralelna relacja w Iz 36-39 i jej wersja w 2 Krn 29-32 – to dziedzictwo tej myśli. Kilka psalmów opiewa obietnicę wiecznie trwającej dynastii Dawidowej i niezwyciężoność Syjonu.

Można by oczekiwać, że deuteronomiści wykorzystają sposobność do potwierdzenia poglądu, że grzechy pociągają za sobą karę Bożą (wygnanie Izraelitów w 722 r.), a wierność zostaje wynagrodzona (ocalenie Judy w 701 r.). Nie uczynili tego. Zachowali się dyplomatycznie, chociaż wprowadzenie do opisu rządów Ezechiasza mogłoby sugerować, że jednak skorzystają z tej sposobności. Ezechiasz zostaje nazwany prawym królem, który usunął wyżyny, czego nie udało się dokonać jego przodkom, wykorzenił uprawiany przez nich kult, aktywnie popierany przez jego ojca, Achaza, pokładał nadzieję w Bogu i przestrzegał Jego przykazań (18,3-6). Był wyjątkiem wśród potomków Dawida. Po ocenie następuje w. 7, w którym się stwierdza, że Bóg był z Ezechiaszem i że we wszystkim, co czynił, miał powodzenie. Nasuwa się wniosek, że wierność zostaje wynagrodzona.

Następna relacja jest jednak bardziej złożona i zniuansowana. Tekst w 18,9-11 dostarcza informacji o wygnaniu Izraelitów, paralelnej do 17,1-6. Według 18,12 przyczyną wygnania Izraela było nieprzestrzeganie przez Izrael przykazań Bożych. Godne uwagi są dwa elementy, różniące ten tekst od rozdz. 17. Rozdział 17 mówi wyraźnie o karze Bożej, natomiast 18,9-12 uwzględnia naturalne konsekwencje zepsucia i upadku społeczeństwa. Rozdział 17 mówi konkretnie o grzechu kultowym, natomiast 18,12 wypowiada się w kategoriach ogólniejszych, które mogą obejmować niesprawiedliwość społeczną. I podobnie, ocalenie Judy z rąk Asyryjczyków w 18,13-19,37 nie jest w zasadzie przedstawione jako nagroda Boża za wierność Ezechiasza. Nagroda jest jednym z elementów, ale ocalenie Judy pojmuje się przede wszystkim jako znak, że tylko Pan jest Bogiem (19,19). Podobną myśl teologiczną dostrzega się w Wj 7,5 i 14,18 w odniesieniu do uwolnienia Izraela z niewoli egipskiej przez Boga.

To opowiadanie o ocaleniu Judy wielu uczonych uważa za połączenie trzech pierwotnie niezależnych od siebie tekstów. Pierwszym jest relacja w 18,13-16 o okupie, jaki Ezechiasz zapłacił Asyrii za odstąpienie od Judy. Drugi tekst (18,17-19,9a36-37) stanowi niejako ramy dla trzeciego (19,9b-35); są to opowiadania prorockie, w których główną rolę odgrywa Izajasz i które mają podobną czteroczęściową strukturę: 1) mowa w imieniu króla asyryjskiego; 2) odwołanie się Ezechiasza do Boga; 3) proroctwo Izajasza i 4) spełnienie się proroctwa. Te trzy teksty zostały umiejętnie połączone z sobą, tak że tworzą opowiadanie, które potęguje ich dramatyczną i teologiczną wymowę. Można nazwać je dramatem w trzech aktach albo, trzymając się konwencji metafory galerii, wystawą składającą się z trzech działów.

Pierwszy dział przedstawia Ezechiasza w obliczu inwazji króla asyryjskiego, który zdobył „wszystkie warowne miasta judzkie". Ezechiasz ucieka się do stosowanej niekiedy przez królów Judy praktyki kupowania pokoju za cenę naruszenia skarbów świątyni i pałacu. Kłóci się to z wizerunkiem Ezechiasza jako króla, który postępował sprawiedliwie, pokładał nadzieję w Bogu i miał powodzenie „we wszystkim, co przedsiębrał" (w. 3-8). Jego polityka utrzymania pokoju za wszelką cenę nie przynosi jednak spodziewanych rezultatów, ponieważ kryzys pogłębia się wraz z wysłaniem wojska asyryjskiego przeciwko samej Jerozolimie (w. 17). Drugi dział obejmuje wydarzenia od asyryjskiej wyprawy przeciw Jerozolimie (18,17) do chwilowego uspokojenia sytuacji (19,8-9a); jego zakończenie (w. 36-37) zostało przeniesione na koniec trzeciego działu, gdzie stanowi odpowiednie zakończenie wszystkich połączonych trzech tekstów. Rabsak, wysoki urzędnik asyryjski, wygłasza dwie mowy w imieniu swojego króla, jedną do Ezechiasza (w. 19-25), a drugą do obywateli Jerozolimy (w. 28-35). Mowy te mają podważyć zaufanie, jakie Ezechiasz i lud pokładają w Bogu. Pierwsza mowa rabsaka utrzymuje, że z powodu polityki Ezechiasza, mającej na uwadze scentralizowanie kultu, Bóg nie zechce ocalić Judy. Według asyryjskiej wykładni, Bóg – i zapewne lud – nie jest zadowolony z usunięcia wyżyn przez Ezechiasza. Bóg, według zdania króla asyryjskiego, zmienił stanowisko (w. 25). Druga mowa najpierw nęci asyryjską obietnicą ziemi i pomyślności, a następnie dowodzi, że Bóg nie może ocalić Judy. Tłem tej obietnicy mógł być proces wywłaszczania ziemi w Judzie, krytykowany przez proroków. Rabsak kończy twierdzeniem, że króla Asyrii nigdy dotąd nie pokonał żaden bóg. Lud izraelski zatem powinien w nim pokładać ufność, a nie w Ezechiaszu czy w Bogu (w. 35).

W obliczu tego śmiertelnego zagrożenia ze strony potęgi asyryjskiej Ezechiasz okazuje się, w przeciwieństwie do jego reakcji opisanej w 18,13-16, wiernym królem. Zwraca się do proroka Izajasza z prośbą, aby wzniósł „modlitwę za Resztę, która jeszcze pozostała," i żeby Juda nie ucierpiała z powodu zniewag, jakich król asyryjski dopuścił się wobec Boga. Miarą prawdziwej wierności jest dbałość o honor Boga ponad wszystko. Izajasz, jako wysłannik Boga, zapewnia Ezechiasza, że Bóg go ochroni („Nie bój się") i że Bóg ma nieograniczoną władzę nad królem Asyrii. Jego powołanie się na Boga: „Tak mówi Pan" (19,6) odpowiada słowom rabsaka: „Tak mówi wielki król, król asyryjski" (18,19). Proroctwo Izajasza spełnia się tylko częściowo. Asyryjczycy się wycofują; prawdopodobnie na wieść o Tirhace, królu Kusz (19,9a; por. w. 7). W

obecnym jednak tekście, z włączonym doń trzecim tekstem, król asyryjski nie wraca do swojego kraju ani nie pada od miecza, lecz znowu wysyła posłów do Ezechiasza, potwierdzając swoje roszczenia do władzy (w. 9b-13).

Trzeci dział zaczyna się od trzeciej mowy, mającej teraz postać podyktowanego i wysłanego listu. W liście tym jeszcze ostrzej atakuje się ufność, jaką Ezechiasz pokłada w Bogu, i przekonuje, że Bóg oszukał Ezechiasza pustymi obietnicami ocalenia. Zarzut, że jego Bóg jest nie tylko bezsilny, ale także kłamliwy, nie wpływa na zmianę stanowiska Ezechiasza. Zwraca się bezpośrednio do Boga, wyznając wiarę i prosząc o wybawienie, tak żeby „wszystkie królestwa ziemi [wiedziały], że Ty sam jesteś Bogiem, o Panie!" (w. 19). Na jego modlitwę Bóg odpowiada proroctwem wygłoszonym przez Izajasza. Składa się na nie odrzucenie aroganckich roszczeń króla asyryjskiego (w. 21-28), zapewnienie o znaku, że przyszłość Judy i Jerozolimy będzie zabezpieczona (w. 29-31) i obietnica zażegnania obecnego niebezpieczeństwa (w. 32-34). Jerozolima jest symbolem. Jej ocalenie i przetrwanie dynastii Dawidowej są znakami łaski Bożej (19,34). Później jej zniszczenie będzie znakiem gniewu Bożego (21,10-15; 23,27).

Trzeci dział wystawy kończy się w 19,35 – słowami o spełnieniu się tego, co zostało zapowiedziane w 19,32-34. Zniszczenie wojska asyryjskiego wyklucza atak na Jerozolimę. Opis zniszczenia armii przypomina pewne elementy podobnego opisu w Wj 14,19-31. Przeniesione do tej części końcowe elementy z drugiego działu (w. 36-37) podają, że król Asyrii powrócił do Niniwy, gdzie został zamordowany; w ten sposób spełniło się proroctwo zapisane w 19,7.

W opowiadaniu o kryzysie asyryjskim Ezechiasz okazał się wiernym królem, który po chwilowym wahaniu całą ufność pokłada w Bogu. 2 Krl 20 mówi o odwrotnej postawie króla, od wierności do zwątpienia. W opowiadaniu o wyzdrowieniu z niemal śmiertelnej choroby Ezechiasz początkowo ukazuje się jako król, którego modlitwa i zapewnienie o wierności stają się powodem odwrócenia proroctwa i obietnicy wyzdrowienia. Tekst w naturalny sposób umieszcza obok siebie proroctwo i skuteczny środek medyczny (w. 7). Wątpiący Ezechiasz żąda następnie znaku od Boga jako zapewnienia, że wyzdrowieje. Bóg spełnia jego żądanie i cień na stopniach zegara cofa się, ale żądanie to rzuca cień na portret króla (w. 1-11).

Cień ten wydłuża się w w. 12-19. Ezechiasz pokazuje delegacji babilońskiej całe bogactwo swojego królestwa. Izajasz, który przyszedł do niego, przepowiada zniszczenie, jakiego Juda i dynastia Dawidowa doświadczą z rąk Babilończyków. Ezechiasz nie przejmuje się tym proroctwem, ponieważ nie stanie się to za jego dni. Jego reakcja dowodzi, jak trudno królom widzieć rzeczy w takiej perspektywie, w jakiej widzą ją prorocy.

2 Krl 21: Manasses i Amon, królowie Judy

Manasses

W metaforze sanktuarium narodowego zwiedzający spostrzega teraz, że portrety królów znajdują się już tylko po jednej stronie galerii i że są to portrety królów Judy. W tekście nie pojawia się już element chronologii synchronicznej we wprowadzeniu do opisu rządów Manassesa. Synchronizm był stałą cechą historii o dwóch królestwach.

Manasses panował najdłużej ze wszystkich królów Izraela i Judy – pięćdziesiąt pięć lat. Według deuteronomistów był to król, który wprowadził Judę na drogę zguby, tak jak Jeroboam wcześniej uczynił z północnym Izraelem. W 2 Krl 21 nie ma żadnej wzmianki o Jeroboamie, a jednak paralele rzucają się w oczy. Jeroboam, żyjąc w podzielonym z woli Boga królestwie, postanowił podzielić je – w ocenie deuteronomistów – ponadto pod względem religijnym. Manasses, w okresie materialnej pomyślności, opowiedział się – zdaniem deuteronomistów – za obcymi bożkami, za zubożałą i czczą religią.

W w. 2-7 Manasses został przedstawiony jako innowator kultu, niszczący to, co deuteronomiści uważali za autentyczny kult Izraelitów; tak samo postępował Jeroboam. Manasses splugawił kult obcymi praktykami; zniszczył jego jedność i centralny charakter wielością wyżyn i ołtarzy; korzystał z różnych form pośrednictwa wyraźnie potępionych w Księdze Powtórzonego Prawa (por. 18,9-14); sprofanował świątynię, w której mieszkało Imię Boże, umieszczając w niej symbol Aszery (BT: „aszerę"), tak jak to zrobił Achab. W w. 8-9 akcent skupia się na ludzie: oskarża się Izraelitów, że stali się gorliwymi uczniami Manassesa. W 1 Krl 12,30 północnych Izraelitów podobnie skarżono o życzliwe przyjęcie innowacji kultowych Jeroboama.

W w. 10-15 (prawdopodobnie tekst późniejszy) wymienia się konsekwencje grzechów Manassesa, znowu przypominające grzechy Jeroboama. Ponieważ Jeroboam grzeszył i doprowadził Izrael do grzechu, prorok Achiasz obwieścił wyrok na niego i na lud (1 Krl 14,6-16). W przypadku Manassesa anonimowa grupa proroków obwieszcza, że ponieważ Manasses zgrzeszył i doprowadził Judę do grzechu, Juda doświadczy losu podobnego do tego, który spotkał Królestwo Północne. Proroctwo kończy się umieszczeniem grzechu ludu w szerszym – nawiązującym aż do czasów Wyjścia – kontekście zła. W w. 16 Manassesa oskarża się o popełnianie

masowych morderstw. Akcent kładzie się nie tylko na sprawy kultu, lecz także na sprawiedliwość społeczną. Wprawdzie głównie chodzi o kult, ale nie jest to spojrzenie jednostronne. Wyraźna jest świadomość zła społecznego, tak jak we wcześniejszym opowiadaniu o winnicy Nabota (1 Krl 21).

Amon

Następcą Manassesa na tronie Judy był jego syn, Amon, przedstawiony jako wierna kopia swego ojca. Nasuwa się wniosek, że polityka Manassesa mocno zakorzeniła się w królestwie Judy.

2 Krl 22,1-23,30: Jozjasz, król Judy

W metaforze sanktuarium narodowego galeria królów dochodzi do drugiej wielkiej kopuły sanktuarium, gdzie eksponowane są pomniki rządów Jozjasza, ostatniego okresu świetności monarchii. W centrum znajduje się księga Prawa odkryta w świątyni. Tekst 2 Krl 22,3-23,30 został niemal całkowicie poświęcony opisowi reakcji Jozjasza i ludu na odnalezienie tej księgi. Nie ulega wątpliwości, że chodzi o fragmentaryczną wersję Księgi Powtórzonego Prawa. Według 22,3 opisywane wydarzenia rozegrały się w osiemnastym roku rządów Jozjasza, które trwały trzydzieści jeden lat (por. 2 Krn 34,3-8, inaczej). Oprócz lapidarnego opisu jego śmierci w 23,28-30 nie mamy żadnej innej informacji o wydarzeniach z czasów jego panowania. Selektywny charakter tej relacji świadczy, jak silnie deuteronomiści byli związani z księgą Prawa.

W tekście można wyróżnić dwa główne tematy, między którymi zaznacza się pewne napięcie. Pierwszym jest aprobata, z jaką spotyka się Jozjasz i jego reforma kultu w Judzie podjęta pod wpływem odnalezienia księgi Prawa. Aprobata ta w 22,2 jest bezwarunkowa; w jeszcze bardziej pochlebnej formie jest powtórzona w 23,25. Spośród wszystkich królów tylko Jozjasz i Ezechiasz wytrzymują bez zastrzeżeń pozytywne porównanie z Dawidem. Księga Prawa zostaje odnaleziona podczas realizowania podjętego przez Jozjasza programu naprawy świątyni; król oddany był świątyni jeszcze przed odnalezieniem księgi. Zapoznawszy się z treścią księgi, Jozjasz zwraca się o radę do prorokini Chuldy, co przypomina zachowanie się Ezechiasza, który zasięga rady Izajasza w czasie kryzysu asyryjskiego, i Dawida, który słucha rady Natana (2 Sm 7). Wysłuchawszy proroctwa Chuldy, Jozjasz i lud dają wyraz swemu wielkiemu przywiązaniu do księgi w ceremonii odnowienia przymierza (23,1-3). Następnie Jozjasz każe usunąć wszystkie przedmioty związane z obcymi kultami, wprowadzonymi przez jego poprzedników, zwłaszcza Manassesa, i przywraca czysty kult Boga w świątyni. Niszczy postawiony przez Jeroboama ołtarz w Betel, wypełniając proroctwo męża Bożego (1 Krl 13). Niszczy też wszystkie inne wyżyny w byłym Królestwie Północnym. Przywrócenie autentycznego kultu izraelskiego zostaje upamiętnione obchodami Paschy przez króla i lud (23,21-23).

Drugim głównym tematem jest zaskakujące odrzucenie Judy, zapowiedziane w proroctwie Chuldy (22,15-20) i powtórzone w 23,26-27. Tylko w tych dwóch tekstach krzyżują się z sobą owe dwa tematy. Proroctwo Chuldy zapowiada zniszczenie Judy z powodu jej grzechów, chociaż Jozjasz nie doświadczy tej katastrofy ze względu na żal i pokorę, które okazał przed obliczem Boga, usłyszawszy słowa księgi. We fragmencie 23,26-27 zwraca się uwagę, że reforma nie odwróciła wyroku zagłady, i w jeszcze mocniejszych słowach potwierdza się proroctwo Chuldy; dobitniej też potwierdza się proroctwo zapisane w 21,10-15, a mianowicie że Jerozolimę i Judę czeka zagłada z powodu grzechów Manassesa.

Wydaje się całkiem prawdopodobne, że temat odrzucenia Judy został dodany w tych dwóch miejscach do starszego tekstu, który wyrażał nadzieję, że Jozjasz i jego reforma oznacza początek nowej ery dla Judy. Dodatki te wprowadzono, kiedy nadzieja rozwiała się w związku z przedwczesną śmiercią Jozjasza i późniejszą katastrofą wygnania. Na taką interpretację naprowadzają dwie okoliczności. Jedna to proroctwo Chuldy skierowane do Jozjasza (22,18-20), które ma ukazać jego gwałtowną śmierć w pozytywnym świetle, oddzielając ją od kary nałożonej na Judę: będzie „pochowany spokojnie” (w. 20). Przed jego nieoczekiwaną śmiercią Chulda mogła obiecywać mu błogosławieństwo, zważywszy na jego przywiązanie do księgi Prawa. Komentarz do proroctwa i jego rewizja to zwykła praktyka w tekście biblijnym. Druga okoliczność, wskazująca na późniejszy dodatek, to informacja, że cały lud uczestniczył w odnowieniu przymierza i w obchodach Paschy. Teksty bowiem mówiące o odrzuceniu Judy wyrażają bardzo negatywną opinię o ludzie. Założywszy, że opowiadanie to poddano rewizji uwzględniającej śmierć Jozjasza i wygnanie Judy, jakie przesłanie miał przekazywać obecny tekst czytelnikowi żyjącemu w okresie wygnania czy po wygnaniu?

Nie ma żadnej krytyki reformy jako takiej. Pozostaje ona wzorem reformy i przykładem, jak król i lud powinni czcić Boga. Reforma nie jest jednak postrzegana jako sposób zasłużenia na błogosławieństwo Boże, ale jako wyraz przywiązania do Prawa. Autorytet prorocki zostaje przywołany na poparcie tego jej rozumienia. Według obecnego tekstu proroctwa Chuldy Jozjaszowi ma zostać zaoszczędzony widok zagłady Judy nie ze względu na jego reformę, ale żal i upokorzenie się przed Bogiem, kiedy usłyszał słowa księgi. Chulda potępia

lud przed podjęciem reformy (22,15-17) i w mocniejszych słowach potwierdza to potępienie po jej przeprowadzeniu (23,26-27). Reforma nie wyjednała przebaczenia dla ludu. Rzeczywista wartość reformy polega na tym, że jest znakiem przywiązania do księgi Prawa i tym samym do Boga. Jest wyrazem wierności ze względu na nią samą.

W tym bezinteresownym przywiązaniu do księgi jest coś szlachetnego, ale zarazem pospolitego. Zakłada ono, że grzechy rodziców, wpływ Jeroboama i Manassesa, obciążają następne pokolenia, a więc pogląd, który ma nader ograniczone zastosowanie i który starali się skorygować w odniesieniu do jednostek prorocy Jeremiasz i Ezechiel (por. Pwt 24,16; 2 Krl 14,6; Jr 31,29-30; Ez 18,1-32; 33,10-20). Takie potraktowanie reformy Jozjasza może podważyć wiarę w zdolność człowieka do zmiany i może stwarzać wrażenie, że Bóg ma kapryśny charakter. Teologia deuteronomistyczna daje wnikliwy wgląd w związek Izraela z Bogiem, ale jak każda teologia, jest ograniczona swoimi zasadami i zakresem oraz złożonością ludzkiego doświadczenia i tajemnicy Bożej.

2 Krl 23,31-25,30: Ostatni czterej królowie Judy i wygnanie Judy

Po Jozjaszu pozostaje tylko do omówienia opowiadanie o końcu królestwa Judy, krótkiej, końcowej galerii w sanktuarium narodowym. Rządy sprawują jeszcze czterej królowie, wszyscy potomkowie Jozjasza. Formuły ocen tych władców wyraźnie odbiegają od dotychczasowych. Reforma została zarzucona. Opowiadanie jest tak skomponowane, aby ukazywało rolę każdego z królów w rozpadzie i upadku Judy. Poza oceną każdego króla w odpowiednich miejscach tekstu zwraca się uwagę na spełnienie się proroctw. Bliskie paralele z tekstami w 23,31-25,30 dadzą się zauważyć w Jr 39 i 52.

Joachaz

Zależność Joachaza, syna Jozjasza, od Egiptu jest zapowiedzią późniejszego losu dynastii Dawidowej pod rządami Babilończyków. Staje się on zakładnikiem Egiptu; ostatecznie został uprowadzony do Egiptu i przetrzymywany tam aż do śmierci. Według 25,25-26 mieszkańcy Judy uciekają do Egiptu po zamordowaniu rządcy przez Izmaela, pozostałego przy życiu członka rodu królewskiego. Pewna nuta ironii może kryć się w sposobie, w jaki te dwie relacje, o uprowadzeniu Joachaza i ucieczce ludu do Egiptu, spinają niby klamry centralne opowiadanie o wygnaniu do Babilonu. Powrót do Egiptu zakłada przeciwieństwo Wyjścia z Egiptu (por. Pwt 17,16).

Jojakim

Egipt ustanawia Jojakima, syna Jozjasza, królem Judy na miejsce Jozjasza. Kiedy na scenie pojawiają się Babilończycy, początkowo okazuje on im posłuszeństwo, ale później buntuje się. W odpowiedzi Babilończycy wysyłają inne wasalskie wojska, aby stłumić bunt (24,3-4); taką taktykę zwykły stosować supermocarstwa. Deuteronomiści interpretują tę reakcję Babilończyków jako spełnienie się proroctwa i jako karę za grzechy Manassesa (24,3-4). Jest to początek końca Judy.

Jojakin

Następcą Jojakima jest Jojakin, wnuk Jozjasza, który teraz musi stawić czoło samej armii babilońskiej. Wraz z całym królewskim dworem poddaje się i zostaje uprowadzony do Babilonu. W 25,27-30 czytamy, że Jojakin cieszył się łaskami króla babilońskiego. Może to być usprawiedliwienie słów Godoliasza zachęcających mieszkańców Judy do służenia Babilończykom (25,24). Babilończycy zabierają skarby świątyni i pałacu królewskiego, co daje asumpt do późniejszego stwierdzenia o spełnieniu się proroctwa (24,13). To odwołanie się do proroctwa jest niejasne; być może chodzi o proroctwo Izajasza zapisane w 2 Krl 20,17.

Sedecjasz

Babilończycy na miejsce Jojakina ustanawiają królem Judy Sedecjasza, jego stryja, który jednak zbuntował się przeciw królowi babilońskiemu, przyspieszając tym samym trzecią i ostateczną inwazję babilońską. Przed końcowym rozdziałem księgi autor zapowiada, że katastrofa będzie karą Bożą za grzechy Jerozolimy i Judy

(24,20). Babilończycy zatrzymują Sedecjasza, zabijają jego synów na jego oczach, a jego samego uprowadzają do Babilonu. Dla Babilończyków skończył się czas panowania królów Judy.

Rozpoczyna się opowiadanie o upadku Judy. Chronologia babilońska zastępuje judzką (25,8), co można uznać za sardoniczną aluzję do „nowej ery" Judy. Symbole państwowości – świątynia, pałac, miasto – są zburzone, a wyżsi urzędnicy zamordowani. Nabuchodonozor wyznacza Godoliasza na rządcę w Mispa, a nie w Jerozolimie. Swój program Godoliasz ujmuje w słowach: „(...) służcie królowi babilońskiemu, a będzie się wam dobrze powodziło" (25,24). Zamordowanie go przez Izmaela, członka rodziny królewskiej, prowadzi do większego chaosu i w końcu do ucieczki do Egiptu. Zupełnie inaczej natomiast przedstawiają się losy króla Jojakina, który poddał się królowi Babilonu i który cieszy się jego łaskami na wygnaniu i jada przy królewskim stole.

W przeciwieństwie do opowiadania o końcu Królestwa Północnego opowiadanie o Judzie kończy się bez komentarza. Czy znaczy to, że deuteronomiści nie zamknęli księgi o Judzie i że oczekiwali przyszłości wolnej od władzy Babilonu? Czy oświadczenia o końcu Judy w 21,10-15; 22,15-20 i 23,26-27 uważano za wystarczające? Czy w przypadku dynastii Dawidowej zagadkowy status Jojakina w Babilonie był dla niej znakiem nadziei powrotu na tron w Jerozolimie? Historia deuteronomistyczna kończy się, nie unieważniając danej Dawidowi obietnicy o wiecznym trwaniu jego dynastii. Nadzieja nie zgasła, a jednak sytuacja Jojakina przypomina sytuację Meribbaala wspomnianą w 2 Sm 9; jedyny pozostały przy życiu przedstawiciel linii Saula jadał przy stole Dawida do końca swojego życia. Czy taką analogię mamy zachować w pamięci po lekturze tej księgi? Czy los, który spotkał dom Saula, miał dotknąć także dom Dawida?

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Wprowadzenie
do Pierwszej i Drugiej Księgi Kronik
oraz Księgi Ezdrasza i Księgi Nehemiasza
Enzo Cortese

Uwagi wstępne

Niektórzy sądzili, że księgi te tworzą jedną całość, dzieło kronikarskie (M. Noth). Dzisiaj część specjalistów utrzymuje, że ostatnie dwie księgi napisał ktoś inny niż autor Ksiąg Kronik. Chociaż nie chcemy zajmować ostatecznego stanowiska wobec tego stylistyczno-literackiego problemu, sądzimy, że księgi te należy rozpatrywać łącznie, według kolejności tytułów, a nie według porządku Biblii hebrajskiej (Ezd–Ne–Krn), z powodów, które przedstawimy w dalszej części wywodu. Nazwa „Kroniki" bardziej oddaje hebrajskie *dibre hajjamim* niż greckie *paraleipomenon*, co znaczy „rzeczy opuszczone" (w paralelnych Księgach Samuela, Księgach Królewskich). Podział Ksiąg Kronik na dwie księgi, dokonany późno (w 1448 r.; por. Randellini, 2), porządkuje materiał w ten sposób, że pierwsza księga kończy się opisem śmierci Dawida, a druga zaczyna się opisem początków panowania Salomona.

Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza to tytuły odpowiednich ksiąg w Biblii hebrajskiej. Nazwy, jakie noszą one w starożytnych wersjach, stały się źródłem zamieszania.

W Septuagincie (wyd. 5 A. Rahlfsa) Księga Ezdrasza nazywa się Drugą Księgą Ezdrasza i, poza rozdz. 1-10, odpowiadającymi hebrajskiej Księdze Ezdrasza i Księdze Ezdrasza w naszych współczesnych Bibliach, obejmuje rozdz. 11-23, które odpowiadają naszej Księdze Nehemiasza. Pierwszą Księgę Ezdrasza w LXX stanowi natomiast apokryf Ezdrasza, którego nie należy mylić z apokryficzną Apokalipsą Ezdrasza. Pierwsza Księga Ezdrasza grecka obejmuje dwa ostatnie rozdziały Drugiej Księgi Kronik (od opisu Paschy obchodzonej za Jozjasza do końca), całą Księgę Ezdrasza, Ne 7,72-8,13a oraz dziwną historię zbliżoną do opowiadań z pierwszej części Księgi Daniela, gdzie rywalizacja między dworzanami z dworu Dariusza doprowadza do spisania edyktu króla w sprawie odbudowy Jerozolimy i wyzwolenia wygnańców.

Natomiast w Wulgacie te dwie księgi kanoniczne są nazwane Pierwszą Księgą Ezdrasza i Drugą Księgą Ezdrasza (= Ne), a apokryf i Apokalipsa Ezdrasza zostały łącznie umieszczone w dodatku. W Biblii hebrajskiej Księga Ezdrasza, Księga Nehemiasza i Księga Kronik pojawiają się za Księgą Daniela i są ostatnimi księgami w kanonie. W Biblii greckiej i łacińskiej zostały umieszczone za księgami historycznymi, a przed deuterokanonicznymi (Tb, Jdt i, w końcu, 1 i 2 Mch) i Księgą Estery, zmieszanej z nimi (w LXX Rahlfsa je poprzedza), a przed księgami mądrościowymi i prorockimi ST.

Księgi te, zwłaszcza Ezd i Ne, zostały znalezione w Qumran – lecz w starożytności były raczej przedmiotem uwagi uczonych, lud niewiele z nich korzystał, nawet w liturgii. Według Talmudu i Miszny Księgi Kronik są księgami dla uczonych, a nie dla ludu; osąd ten nie zachęcał do podejmowania nad nimi badań egzegetycznych w następnych stuleciach, i to zarówno w egzegezie żydowskiej, jak i chrześcijańskiej (Willi, 13nn.). Są ponadto jedynymi księgami ST nie mającymi targumu (Blenkinsopp, 72).

Postacie Ezdrasza i Nehemiasza były jednak znane w tradycji żydowskiej. Syrach w pochwale Dawida (Syr 47,8nn.) wykazuje się znajomością wydarzeń w wersji podanej przez Księgi Kronik, a po pochwale kapłana Jozuego i odbudowy świątyni, wykazując się przy tym znajomością Księgi Ezdrasza, wyraźnie cytuje pamiętniki Nehemiasza (49,13), wysławiając go za odbudowanie murów. Prawdą jest, że nie wysławia on Ezdrasza, ale nie powinno to budzić szczególnych zastrzeżeń. Głównym tematem tych końcowych pochwał wydaje się odbudowa świątyni i murów. Trzeba też wziąć pod uwagę, że w wyniku ostatniej redakcji obydwie te postacie nie tylko zostały przedstawione tak, jakby były sobie współczesne, lecz także wizerunki ich zostały nałożone na siebie, przynajmniej w aktach dotyczących małżeństw mieszanych, ogłoszenia Prawa, poświęcenia muru. W tym samym okresie tradycji żydowskiej możemy też znaleźć autorów, którzy, wysoko ceniąc Nehemiasza, przypisują mu także relację Prawa, a więc wyłączne dzieło Ezdrasza (2 Mch 2,13), a nawet czyny Zorobabela (2 Mch 1,18-36!), i takich, którzy, podziwiając Ezdrasza jako wielkiego kodyfikatora tradycji i instytucji judaizmu, mówią wyłącznie i z przesadą o nim, np. w dwóch apokryfach Ezdrasza, o których wspomnieliśmy na początku. Apokalipsa przedstawia Ezdrasza jako tego, który w ciągu czterdziestu dni spisał wszystkie księgi z kanonu hebrajskiego oraz siedemdziesiąt innych ksiąg apokryficznych. Istnieją jeszcze dwa inne apokryfy Ezdrasza, napisane przez chrześcijan (z przekleństwem synagogi), co świadczy o tym, że postać ta również dla nich miała wielkie znaczenie.

Przypomnijmy, że Józef Flawiusz w dużej mierze korzystał z Ksiąg Kronik (Randellini, 3) i z Księgi Ezdrasza, i Księgi Nehemiasza i zachował chronologiczną kolejność tych ksiąg, jaką mają one w obecnej redakcji (Blenkinsopp, 58).

W czasach nowożytnych Księgi Kronik często uważano za zbyteczne powtórzenie historii deuteronomistycznej, a Księgę Ezdrasza i Księgę Nehemiasza za przejaw zamknięcia judaizmu, wyraźnie przeciwstawionego kulturowemu i religijnemu otwarciu hellenizmu.

Do tego dochodzi wielki zamęt chronologiczny i historyczny, jaki panuje w Księdze Ezdrasza i Księdze Nehemiasza, oraz trudność, jakiej przysparza on każdemu, kto nie dołożył dostatecznych starań, by się w nim rozeznać, a także trudność, jaką rodzą długie i częste spisy imion lub nazw miejsc geograficznych. W języku oryginału nie mają już one klasycznego rytmu i stylu deuteronomistycznego dzieła historycznego ani większości starożytnych ksiąg. Zostały napisane w nowym języku hebrajskim, podlegającym wpływom języka aramejskiego, a część Księgi Ezdrasza nawet po aramejsku (Ezd 4,8-6,18 i 7,12-26).

Obecnie jednak naukowcy pokonali przeszkody związane z tymi trudnościami i od kilkudziesięciu lat badają dogłębnie Księgi Kronik, Księgę Ezdrasza i Księgę Nehemiasza. Wysiłki te należy tłumaczyć albo chęcią zrozumienia judaizmu czasów Jezusa, co jest niemożliwe bez zrozumienia przesłanek wcześniejszych, czyli powygnaniowych, stuleci, albo dostrzeżeniem w judaizmie całego okresu powygnaniowego niezbędnego ogniwa łańcucha sięgającego od czasów monarchii, a nawet od czasów sprzed monarchii, do judaizmu współczesnego. Tym bardziej, że według nowego, bardzo dyskusyjnego, poglądu epoka powygnaniowa miałaby być główną fazą nie tylko redakcji ksiąg ST, lecz także powstania tradycji, a nawet pierwszych dokumentów, które w rzeczywistości należałoby uznać za znacznie starsze.

Pierwsza i Druga Księga Kronik

Pierwsza Księga Kronik w dziewięciu początkowych rozdziałach przedstawia tło etniczno-geograficzne. Pozostała część jest poświęcona historii Dawida. Druga Księga Kronik w pierwszych dziewięciu rozdziałach opowiada dzieje panowania Salomona, a potem całe dzieje królestwa Judy aż do jego upadku, nie uwzględniając jednak Królestwa Północnego.

Chcąc ująć szczególne przesłanie Ksiąg Kronik w stosunku do przesłania deuteronomistycznego dzieła historycznego, za wątek można obrać rdzeń *drsz*, w znaczeniu „poszukiwanie Boga". Rdzeń ten często pojawia się w Księdze Powtórzonego Prawa, lecz potem tylko Kronikarz, mając na uwadze owe dwie paralelne narracje, obiera go za podstawowy element swej konstrukcji. Saul został potępiony, gdyż nie szukał Boga w należyty sposób (1 Krn 10,13-14; 13,3). Dawid nieustannie wzywa do szukania Boga (1 Krn 15,13; 16,11; 21,30; 22,19; 28,8-9). Od wzmianki o poszukiwaniu Boga zaczyna się też panowanie Salomona (2 Krn 1,5). Zanim się przyjrzymy użyciu rdzenia *drsz* w ostatniej części tego opowiadania, zauważmy już teraz, wybiegając nieco do przodu, że w Księdze Ezdrasza również używa się tego rdzenia, który jest bardzo znaczący dla Kronikarza. Cudzoziemscy tubylcy chcą współpracować przy odbudowie świątyni, gdyż także im pomaga to szukać Boga (Ezd 4,2 [BT: „czcimy Boga"]). Boga szuka się podczas obchodzenia Paschy po odbudowie świątyni (6,21). Ezdrasz zostaje pochwalony za poszukiwanie Boga (7,10). Pozostałe dwa teksty (Ezd 9,12; 10,16) używają natomiast tego rdzenia w innym znaczeniu, z jednej strony bardziej ogólnym, a z drugiej – bardziej szczegółowym, jak w znacznej części wcześniejszej literatury biblijnej.

Wreszcie w ostatniej części opowiadania kronikarskiego zaczyna się używać rdzenia *drsz* w sensie szczególnym – określa ono chwalebne postępowanie Asy (2 Krn 14,3.6b; 15,2.12-13). Pod koniec jednak życia Asy postępowanie jego spotyka się z krytyką, w której rdzeń ten występuje w znaczeniu negatywnym: 2 Krn 16,12. Jeszcze częściej i zawsze w pozytywnym znaczeniu występuje ten rdzeń w ocenie Jozafata (17,3-4; 18,4.6-7; 19,3; 20,3; 22,19). Potem, w mrocznym okresie sojuszy z Omrydami z północy, nie używa się tego rdzenia. Po dwóch przypadkach, w których rdzeń ten ponownie zostaje użyty w swym szczególnym znaczeniu, jakie miał w dawnych tekstach (2 Krn 24,6 i 22), pojawia się znów w znaczeniu typowym dla Kronikarza: najpierw negatywnym w odniesieniu do Amazjasza (2 Krn 25,15.20), potem pozytywnym wobec Ozjasza/Azariasza (2 Krn 26,5b). Nie stosuje się go w odniesieniu do Jotama i Achaza, lecz pojawia się znowu, i to często, tylko w odniesieniu do Ezechiasza (2 Krn 30,19; 31,21; w innym znaczeniu też w 31,9; 32,31) i Jozjasza (2 Krn 34,3.21.26).

Już na podstawie tylko tych uwag literackich można wyrobić sobie pogląd na przyjętą przez Kronikarza koncepcję historii królestwa Judy po Salomonie. Na ogół w swej ocenie królów nie różni się on zbytnio od ich oceny wyrażonej przez Deuteronomistę. Spośród zasadniczych różnic wymieńmy przede wszystkim większą pobłażliwość Kronikarza. Zwróciliśmy już na nią uwagę, mówiąc o przemilczeniu przez niego win Dawida i Salomona.

Roboam, choć ciążyła na nim wina zbyt surowego potraktowania Izraela i doprowadzenia do rozłamu, staje się opiekunem lewitów z Północy i wszystkich Izraelitów, którzy znajdują schronienie w Jerozolimie (2 Krn 11), a jeśli grzeszy, to czyni pokutę (2 Krn 12). W przypadku Abiasza (2 Krn 13) brak odpowiedniego potępienia deuteronomistycznego (1 Krl 15,3 [BT: „Abijjam"]). Asa i Jozafat zostają wyżej ocenieni niż w tekście deuteronomistycznym. W przypadku Asy Kronikarz dodaje niemal dwa całe rozdziały w porównaniu z opowiadaniem deuteronomistycznym, rozwijając pozytywną ocenę Asy (1 Krl 15,11-24) i przekształcając je w

opowiadanie o pierwszej wielkiej reformie (2 Krn 14-15). Także drugiemu z nich, Jozafatowi, przypisuje się w 2 Krn 17 i 19, w dwóch nowych rozdziałach w porównaniu z historią deuteronomistyczną, reformę prawno-wojskową, przeprowadzoną na podstawie księgi Prawa i Księgi Kapłańskiej. W innym pełnym rozdziale (2 Krn 20), którego brak w paralelnej historii deuteronomistycznej, opisuje się cudowne zwycięstwo Jozafata, osiągnięte tylko dzięki modlitwie, wzbogaconej zwyczajnym liturgiczno-muzycznym obrzędem lewitów. Zasadniczo sąd Kronikarza o Amazjaszu, Ozjaszu/Azariaszu, Jotamie i Achazie pokrywa się z sądem deuteronomistycznym, nie biorąc pod uwagę nowych epizodów w 2 Krn 25,5-10.12-16 w przypadku Amazjasza, a w 2 Krn 26,6-20 w przypadku Ozjasza/Azariasza i w 2 Krn 28,5-15 w przypadku Achaza.

Z największą emfazą wyraża się Kronikarz o postaciach Ezechiasza i Jozjasza. Deuteronomista bardzo zwięźle opisuje reformę kultu przeprowadzoną przez Ezechiasza, a rozwlekle opowiada o oblężeniu Sennacheryba, przekazując dwa opowiadania paralelne (w 2 Krl 18-19), natomiast Kronikarz aż trzy rozdziały poświęca omówieniu odbudowy świątyni, innych reform, w tym kolejnej reorganizacji lewitów, odnowy przymierza i święta Paschy (2 Krn 29-31). Jeśli Ezechiaszowi zostaje nawet postawiony zarzut (32,25-30), to w ujęciu Kronikarza tylko w celu wytłumaczenia choroby króla, wspomnianej w jednym wersecie (32,24), odpowiadającemu 2 Krl 20,1-11.

Pozytywna ocena królów Judy jest szczególnie oczywista w odniesieniu do Manassesa, którego długie panowanie tłumaczy się rzekomym jego nawróceniem i przeprowadzeniem przez niego reformy (33,15nn.).

Deuteronomistyczna reforma Jozjasza zostaje przez Kronikarza podzielona na dwie i połączona z podjętą przez Jozjasza restauracją świątyni.

Wzmianka o Jozjaszu w 2 Krn 34,21-22 pojawiła się tylko po to, by wyjaśnić jego tragiczną śmierć. W ostatnim rozdziale nie należy się spodziewać pozytywnych opinii o ostatnich królach. Kronikarz idzie za swoim źródłem. Można co najwyżej powiedzieć, że jest bardziej powściągliwy w opisie zniszczenia, zwłaszcza towarzyszącego pierwszemu przesiedleniu (mówi się o nim w 2 Krl 24,10-17) i wcześniejszym najazdom (2 Krl 24,2-7); wszystko zostało streszczone w 36,16-20.

Inną właściwością historii Kronikarza jest wielość występujących w niej proroków i opisów ich interwencji; w samej rzeczy są oni dość amorficzni w porównaniu z prorokami ukazanymi w paralelnej historii deuteronomistycznej.

Przedstawmy sam początek listy tych nowych interwencji, o których nie wspomina się w paralelnej historii deuteronomistycznej: Szemajasz (2 Krn 12,5.7); Azariasz (2 Krn 15, 16); Chanani (2 Krn 16,7); Jehu, syn Chananiego (2 Krn 19,1-2); Jachazjel (2 Krn 20,14); Eliezer (2 Krn 20,37); pismo od proroka Eliasza (2 Krn 21,12); Zachariasz (2 Krn 24,20); dwóch anonimowych proroków (2 Krn 25,7 i 15); Oded (2 Krl 28,9). W odróżnieniu od relacji deuteronomistycznej nasz autor wymienia także Jeremiasza (2 Krn 36,12), natomiast nie wspomina o prorokach, którzy znaleźli się w historii deuteronomistycznej dotyczącej Północy, tutaj pominiętej; spośród nich został wymieniony tylko Eliasz z racji wysłania pisma.

Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza

Księga Ezdrasza dzieli się na dwie (lub trzy) części: a) pierwsza repatriacja, z ważną listą repatriantów w Ezd 2 oraz opisem odbudowy ołtarza (3,1-6) i świątyni (3,7-6,22); b) repatriacja i działalność Ezdrasza, opisana co najmniej w rozdz. 7-10. Mówimy „co najmniej", gdyż o działalności Ezdrasza mówi się także w c) Ne 8. Ponadto autobiografię Nehemiasza, z pominięciem Ne 7, pokrywającą się z Ezd 2 i prawdopodobnie – ze wspomnianego powodu – dodatek oraz uzupełnienia do niego (9-10) można podzielić na dwie części odpowiadające dwóm misjom Nehemiasza w Jerozolimie. Pierwsza część (rozdz. 1-6) opisuje przede wszystkim jego powrót do kraju i budzącą emocje odbudowę murów Jerozolimy; w rozdz. 11-12 znajduje się podsumowanie (12, 27-47), przeplatane długimi listami. Ważne są też wystąpienia Nehemiasza o charakterze społecznym (Ne 5). O drugiej misji mówi tylko ostatni rozdział (13).

O ile streszczenie tych dwóch ksiąg jest mniej skomplikowane niż ksiąg poprzednich, które należy także zestawić z paralelną historią deuteronomistyczną, o tyle stan oraz problemy literackie i historyczne Księgi Ezdrasza i Księgi Nehemiasza są – w porównaniu z nimi – nader złożone. Zacznijmy od podstawowego problemu, który wymaga wiele miejsca.

Zgodnie z obecnym układem materiału pierwszą postacią, jaka przybywa do Jerozolimy, miałby być Ezdrasz (Ezd 7-9). Potem dochodzi Nehemiasz, aby odbudować miasto (Ne 1-6). Następnie Ezdrasz miałby ogłosić Prawo (Ne 8), a Nehemiasz zająć się ponownym zaludnieniem miasta i innymi problemami (Ne 11-13).

Wbrew nowszemu i, być może, przeważającemu poglądowi, uznającemu tę kolejność za właściwą, opowiadamy się za inną rekonstrukcją wydarzeń, zwłaszcza że inna, prawdziwa kolejność chronologiczna jest podana też w Ezd 4, tym razem bez dyskusji; redaktorzy niewiele się więc przejmowali historyczną kolejnością wydarzeń. Istotnie, po odbudowie ołtarza i założeniu fundamentów świątyni za panowania Dariusza (Ezd 3) mówi się, w czasie gdy kontynuowane są prace (Ezd 4), o przeszkodach stwarzanych przez obcych mieszkańców, którzy chcieli uczestniczyć w tym przedsięwzięciu; następnie niespodziewanie wzmiankuje się w

Ezd 4,6 o innych trudnościach, podnoszonych przez obcych mieszkańców którzy, pisząc skargi do Artakserksesa, chcą przeszkodzić odbudowie murów miasta. Przeszkody, o których jednak mowa w kontekście, dotyczą odbudowy świątyni, a nie murów, i pojawiają się za panowania Dariusza (4,5 i 24), a nie Artakserksesa.

W Ezd 5-6 jest kontynuowane opowiadanie o odbudowie świątyni za czasów Dariusza, prowadzonej pod wpływem nalegań proroków Aggeusza i Zachariasza. Jest oczywiste, że jakiś redaktor, wstawiając 4,6-23, dokonał anachronicznego przeskoku w narracji, gdyż niezależnie od tego, o jakiego mogłoby chodzić Artakserksesa, znajdujemy się co najmniej dwadzieścia lat po czasach Dariusza.

W związku z innym, głównym zamieszaniem historycznym, już A. von Hoonacker w 1870 r. zaproponował rekonstrukcję, którą ujmujemy, pomijając listy wplecione w opowiadania, następująco:

a) Ezd 1,1-4,5 + 5,1,-6,22: za czasów Dariusza I (522-486) Zorobabel odbudowuje świątynię (520-510).
b) Ne 1-6 i 11-12: za czasów Artakserksesa I (465-423) Nehemiasz rozwija swą misję; epizod opowiedziany w Ezd 4,6-24 mógłby należeć do tego okresu.
c) Ezd 7-10 i Ne 8 (-10): za czasów Artakserksesa II (404-358) Ezdrasz zwalcza małżeństwa mieszane i (Ne 8) ogłasza Prawo.

Jedną z prawdopodobnych przyczyn zamieszania chronologicznego, spowodowanego przez redaktora, jest pomylenie z sobą dwóch Artakserksesów (Cortese, BiOr). Myląc ze sobą te dwie postacie, sprowadza do Jerozolimy najpierw Ezdrasza, gdyż w Ezd 7,1-10 mówi się, że „za panowania Artakserksesa" Ezdrasz „wyszedł z Babilonu (...) w siódmym roku [panowania] króla Artakserksesa" (w. 7-8), a po Ezdraszu umieszcza Nehemiasza, gdyż w „pamiętnikach" Nehemiasz mówi, że przybył do Jerozolimy w dwudziestym roku panowania Artakserksesa (Ne 2,1). Prawdopodobnie pierwotna księga lub dokument Księgi Ezdrasza zawierał już opowiadanie o odbudowie świątyni, które miało miejsce na długo przed misją Ezdrasza. Redaktor zaś sądził, że najlepiej będzie włączyć Ezd 4,6-23, czyli dokumenty o wrogości obcych mieszkańców, która objawiła się w czasach Nehemiasza, ale już nie w czasach Ezdrasza, przygotowując w ten sposób grunt pod wprowadzenie autobiografii Nehemiasza.

Przedstawiona hipoteza i proponowane wyjaśnienie mogłyby znaleźć potwierdzenie we wspomnianej apokryficznej Księdze Ezdrasza, w której znajdujemy kolejno ostatnią część Księgi Kronik (2 Krn 35-36) i Ezd 1,1-11. Zaraz potem następuje Ezd 4,7-23 (i apokryficzna historia rywalizacji między dworzanami Dariusza: 3,1-4,63). Apokryf przytacza następnie (5,7-46) listę z Ezd 2 i dalej opowiada o odbudowie ołtarza i świątyni oraz o nieudanej próbie obcych mieszkańców wzięcia udziału w odbudowie (5,47-73), paralela do Ezd 3,1-4,5. Następnie, w rozdz. 6, apokryf opowiada o odbudowie świątyni pod wpływem nalegań Aggeusza i Zachariasza, tak jak w Ezd 5-6, i kontynuuje narrację, przytaczając pozostałą część kanonicznej Księgi Ezdrasza. Kończy się zaś tekstem z Ne 7,72-8,13. Żaden inny fragment z Księgi Nehemiasza nie został włączony do apokryfu.

Byłoby to potwierdzeniem faktu, że autobiografia Nehemiasza została włączona przez redaktora (Pohlmann) i że myląc z sobą dwóch Artakserksesów, umieścił Ezdrasza przed Nehemiaszem i anachronicznie antycypował, a więc usytuował w innym miejscu, niż apokryf, epizod o prośbie obcych mieszkańców o umożliwienie im wzięcia udziału w odbudowie murów (Ezd 4,6-23) w kontekście odbudowy świątyni.

Przesunięcie przybycia Ezdrasza na początek IV w. przed Chr. pozwala zrozumieć i lepiej uzgodnić z sobą różne elementy, które inaczej stwarzają pewne problemy. Jeśli dajemy wiarę tradycji, która przedstawia Ezdrasza jako wielkiego kodyfikatora Prawa Mojżeszowego, powinniśmy uznać go za autora redakcji Pięcioksięgu, a co najmniej Kodeksu Kapłańskiego, w tym jego późniejszych redakcji. Czytanie Prawa, które trwa siedem dni, „od rana aż do południa" (Ne 8,3.18), i odbywa się w sposób tak uroczysty, w obecności najwyższych władz kapłanów i lewitów (8,4-7), świadczy, że chciano przedstawić tekst niezwykłej wagi. Wiemy z historii, że królowie perscy żądali, aby poddane im państwa dobrze skodyfikowały swe prawa. Według Platona już Dariusz I, wybitny prawodawca, nakazał prowincjom Ariany w Egipcie zebranie i kodyfikację praw; przedsięwzięcie zrealizowano w ciągu szesnastu lat (Meyers, w: *Ancient Israel Religion*, 520, przyp. 21). Pozwala to przyjąć, że Kodeks Kapłański, napisany prawdopodobnie podczas wygnania, został wydany już w pierwszych latach po powrocie z wygnania.

Prawo przeniesione z Babilonu i ogłoszone przez Ezdrasza nie mogło więc być jakimkolwiek prawem. Jeśli działalność tej postaci umieści się w czasach Nehemiasza, to czas ostatecznej redakcji Kodeksu Kapłańskiego albo, ewentualnie całego Pięcioksięgu jest raczej krótki.

Ostatniego potwierdzenia dostarczają papirusy z Elefantyny, o których pokrótce wspomnimy.

Historia i etapy powstawania dzieła kronikarskiego

Nie można zarysować powygnaniowej historii Izraela bez pomocy Księgi Ezdrasza i Księgi Nehemiasza, a poza tym należy zauważyć, że obydwie te księgi znajdują potwierdzenie w pozabiblijnych danych archeologicznych i historycznych, zwłaszcza jeśli przyjmiemy hipotezę zmiany porządku chronologicznego, którą przedstawiliśmy wyżej. Działając na dwa fronty – badając obydwie te księgi oraz dane pozabiblijne –

jesteśmy w stanie w pełniejszy sposób odtworzyć tę historię. Możemy też wyraźniej ujrzeć jej tło dzięki hipotezom różnych autorów, nawet jeśli niekiedy są one rozbieżne. Według O. Plogera panowała wówczas teokracja, czyli władzę pod kontrolą Persów sprawowali kapłani, od których oczekiwano, że będą czuwali, aby zapobiec niepokojom polityczno-religijnym rozniecanym w kręgach proroków. Teokracja ta miała w pełni być realizowana w czasach Ezdrasza. W gruncie rzeczy hipoteza ta nie wydaje się bardzo odbiegać od hipotezy J. P. Weinberga, chociaż wychodzi od czasów wcześniejszych – od sytuacji rolniczej, panującej w różnych regionach Środkowego Wschodu w czasach imperium neobabilońskiego, i od konfliktów, które wybuchły w Judei w czasach Nehemiasza między tymi, którzy zostali w niej osiedleni, a Żydami, którzy powrócili z wygnania (Ne 5). Stopniowo tworzy się krąg osób, świeckich i duchownych, skupionych wokół świątyni (*Burger-Tempelgemeinde*), którzy są ukrytym narzędziem w ręku władzy imperialnej.

Dzięki temu kręgowi ci, którzy powrócili z wygnania, powoli zdobywają przewagę nad tymi, którzy pozostali w kraju, upominają się o swe prawa i ponownie starają się utworzyć społeczeństwo o strukturze pokoleniowej, które w stuleciach poprzedzających wygnanie próbowało przeciwstawić się monarchii.

W tym społeczeństwie żydowskim istniał konflikt nie tylko między dwiema wymienionymi grupami. Do tego zróżnicowanego społeczeństwa, które kształtowało się powoli po wygnaniu, należały również grupy inspirujące się deuteronomicznym prawem i oczekujące na wydarzenia eschatologiczne, mające zmienić niezadowalający obecny stan rzeczy. Do tego społeczeństwa należały też grupy prorocko-mesjańskie, które były jeszcze bardziej niezadowolone z sytuacji (Steck, 15n., przyp. 13). Grupa przywódcza tego społeczeństwa ściśle przestrzega zasad religii jahwistycznej. Była ona aktywna już w czasach przedwygnaniowych i praktycznie cała znalazła się na wygnaniu. Teraz po jej powrocie doszło do zderzenia z dawnym synkretyzmem, który przed wygnaniem dzielił się na religię oficjalną, dyplomatycznie otwartą na religie panujących, i religię ludową, nadal pozostającą pod wpływem dawnej religii Kanaanu. Przy poparciu Nehemiasza zostaje narzucony radykalny jahwizm. Był to okres, w którym miałby się narodzić judaizm (Smith; por. też Schottroff) – religia, której zgodnie z naszą hipotezą Ezdrasz miałby nadać ostateczny kształt.

Papirusy z Elefantyny, wraz z materiałem datowanym w znacznej części na V w. przed Chr., poświadczają synkretyzm w tej żydowskiej społeczności wojskowej. Synkretyzm ten został ostatecznie potępiony w Kodeksie Kapłańskim, który powstał przed Księgą Ezdrasza, ale nie wywierał jeszcze znaczącego wpływu, gdyż Ezdrasz, któremu prawdopodobnie zawdzięczamy jego ostateczną redakcję, jeszcze go nie wprowadził w życie. Właśnie w tym celu przybył on do Palestyny w 398 r. przed Chr., a ostatni papirus z Elefantyny datuje się na 399 r. przed Chr. Z papirusów tych dowiadujemy się, że za czasów Dariusza II (423-404) najwyższym kapłanem był Jochanan. Jemu właśnie, a jednocześnie Delajaszowi i Szelemiaszowi, synom Sanballata (antagonisty Nehemiasza!: Ne 2,10. 19; 3,33; 4,1; 6,1), Żydzi z Elefantyny wysyłali wiadomości (Hayes – Miller, 534). Według Ne 12,23 Jochanan był wnukiem Eliasziba; można z tego wywnioskować, że to Jochanan, a nie Jonatan był potomkiem Eliasziba wspominanego w Ne 12,11. Eliaszib zaś mógłby być tą samą osobą, która w domu Bożym urządziła komnatę dla Tobiasza, jednego z dawnych nieprzyjaciół Nehemiasza (6,1). Ten fakt właśnie wywołał wielki gniew Nehemiasza podczas jego drugiej misji (13,4-9). Natomiast Ezdrasz udał się do komnaty Jochanana (Ezd 10,6). A zatem dwom najwyższym kapłanom, odpowiednio dziadkowi i wnukowi, czyli Eliaszibowi i Jochananowi, odpowiadają odpowiednio Nehemiasz i Ezdrasz, w dwóch różnych i następujących po sobie okresach.

Powróćmy teraz do *historii powygnaniowej*, której tło nakreśliliśmy na podstawie ostatnich badań, i postarajmy się ją streścić, wyróżniając w niej cztery etapy.

Na początku pierwszej fali repatriantów udaje się odbudować świątynię, kilka lat po 520 r. przed Chr. Impuls dają prorocy Aggeusz i Zachariasz, a kierownictwo nad pracami obejmują Zorobabel, potomek Dawida, oraz Jozue, najwyższy kapłan. Mesjańskie nadzieje, na nowo rozniecone powrotem z wygnania i tymi wydarzeniami, stopniowo wygasają. Potomkowie Dawida znikają ze sceny, a władze perskie po edykcie Cyrusa z pewnością rozwiały wiele złudzeń, jakie rozbudziły.

Stare fragmenty z trzeciej części Księgi Izajasza, Księgi Zachariasza i Księgi Malachiasza prawdopodobnie odzwierciedlają złudzenia i rozczarowania tych czasów, po których, jak się wydaje, nastąpiło przejście do proroctwa innego typu, polegającego głównie na eschatologicznym ujęciu wcześniejszych proroctw (Steck).

Dlatego, prawie sto lat później, przybywa Nehemiasz (445 r. przed Chr.). Odbudowuje mury Jerozolimy i na nowo zaludnia miasto. Wrogość skierowana przeciw odbudowie oraz inne czynniki ideologiczne skłaniają go do podjęcia prób oddzielenia Żydów od innych mieszkańców kraju i od wrogich sąsiadów. Podczas jego drugiej misji odczytuje się teksty deuteronomistyczne przeciwko Ammonitom i Moabitom (Ne 13,1-3) i zaczyna się zwalczać mieszane małżeństwa (13,23-31; wcześniejsze opowiadanie, w Ne 10, może być tekstem redakcyjnym, który pierwotnie się odnosił do późniejszych czynów Ezdrasza, a nie do czynów Nehemiasza, anachronicznie przytoczonych w 10,2; słowa Nehemiasza cytuje się także w Ne 8,9, ale, jak widzieliśmy, w paralelnej apokryficznej Księdze Ezdrasza nie pojawia się jego imię).

Na początku IV w. (398 r. przed Chr.) Ezdrasz dokonuje ostatecznej systematyzacji Prawa dotyczącego religii (Ne 8) i instytucji Izraela oraz określa środki, które mają im zapewnić ochronę etniczno-religijną (Ezd 9-10). Podjęte przez Ezdrasza środki mogły też doprowadzić do stłumienia żywotności niektórych grup religijnych,

zwłaszcza tych, które czerpały inspirację z proroków. Mimo wszystko mogły one dalej istnieć, chociaż nieoficjalnie, być może w kręgach apokaliptycznych. Zresztą kontrola sprawowana przez Ezdrasza była pośrednio kontrolą Persów, którzy nie tolerowali wypowiedzi mesjańsko-politycznych, w ostatecznym rozrachunku skierowanych przeciwko imperium.

W drugiej połowie IV w. przed Chr. Wschód dostaje się pod panowanie Macedończyków. Po Aleksandrze Wielkim Diadochowie rywalizują o Palestynę, pogarszając jej sytuację ekonomiczno-polityczną. Żydzi są poddawani procesowi hellenizacji, zwłaszcza w II w. przed Chr., kiedy Palestyna przechodzi z rąk Ptolemeuszy z Egiptu w ręce Seleucydów, co doprowadza w końcu do powstania Machabeuszów (167 r. przed Chr.). W tej właśnie wyjątkowo smutnej sytuacji rozkwita apokaliptyka. Prawdopodobnie z tego też okresu pochodzi Księga Koheleta.

Czy na ten okres należy również datować redakcję Kronikarza? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, należy podjąć próbę rekonstrukcji historii formowania się Ksiąg Kronik, Księgi Ezdrasza i Księgi Nehemiasza. Jeśli trzymamy się porządku chronologicznego, musimy na początku tej historii umieścić „pamiętnik" Nehemiasza. Wcześniejsze od nich były dokumenty przytoczone w Ezd 1-6, ale próba odtworzenia ich w pierwotnej formie okazuje się zbyt trudna. Możemy mówić tylko o tradycji, która doprowadziła do pierwszej redakcji Księgi Ezdrasza. Opierając się na przedstawionej powyżej hipotezie odwrócenia tego porządku i biorąc pod uwagę, że dzieło to musiało się ukazać po misji Ezdrasza, można by je datować na około 350 r. przed Chr.

Po tym wydarzeniu literackim można zacząć mówić o redakcji lub redakcjach Kronikarza. Nie widzimy potrzeby zakładać, że było ich wiele, ponieważ trzeba jeszcze zostawić nieco czasu na późniejsze poprawki i dodatki. Jeśli jednak chcemy bronić jednej redakcji Kronikarza, musimy podjąć wspomnianą na początku debatę o jednym autorze.

Ze wszystkiego, co powiedzieliśmy do tej pory, wynika dostatecznie jasno, że te dwie pary ksiąg uzupełniają się nawzajem. Obecna dyskusja nad jednym lub wieloma autorami jest, jak się wydaje, prowadzona jeszcze w starym stylu: podobieństwa stylistyczne przytaczane są jako dowód, że autor był jeden, a różnice jako dowód przeciwny, przy założeniu, że owe dwie pary ksiąg mają jednego autora, tak jak wiele współczesnych książek. W rzeczywistości, być może, mamy w tym przypadku do czynienia ze szkołą redakcyjną, w której pracuje kilka osób, co wyjaśniałoby pewne różnice stylistyczne. Ponadto trzeba wziąć pod uwagę, że ten zbiór redakcyjny obejmuje różne dzieła: dawne dokumenty zawarte w Ezd 1-6, autobiograficzne „pamiętniki" Nehemiasza, historię Ezdrasza oraz nowe opracowanie przedwygnaniowego tekstu deuteronomistycznego, każde odznaczające się zasadniczo swoim własnym stylem.

Wyróżnia się co najmniej cztery różne style, a zatem te, których redakcja nie była w stanie usunąć mimo prób ujednolicenia wszystkiego. Nie chcemy jednak wchodzić w szczegóły ewentualnych różnic stylistycznych, gdyż nawet jeśli przyjmie się wielu autorów, owe dwa dzieła wyraźnie się uzupełniają. Istotnie, jedno zaczyna się dokładnie w tym miejscu, w którym kończy się drugie. Nawet gdyby było dwóch autorów, należałoby przyjąć, że jeden chciał uzupełnić drugiego.

W takiej historii kształtowania się tych ksiąg, jaką ukazaliśmy hipotetycznie, osoba, którą nazywamy redaktorem lub redakcją, chciała uzupełnić historię Ezdrasza, na początku dając ponowne opracowanie historii deuteronomistycznej, tak że sięga nawet w dalszą przeszłość (Księgi Kronik), a na końcu, ponownie opracowując Księgę Ezdrasza, włącza „pamiętniki" Nehemiasza.

Nie ma znaczenia tzw. argument kanoniczny. Ten, kto go wysuwa, opiera się na fakcie, że w kanonie hebrajskim Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza poprzedzają Księgi Kronik, tak jakby Księgi Kronik zostały dodane później. Istotnie, mogło być tak, że zostały one dodane później, ponieważ są tylko powtórzeniem, często drobiazgowym, poprzedzającej historii deuteronomistycznej. Mogło też być tak, że już w pierwszym okresie po Ezdraszu zaczęto odczuwać potrzebę zastąpienia deuteronomistycznej historii Izraela, niezbyt dobrze widzianej przez Persów, a potem przez Greków, dziełem Kronikarza. Dzieło to także łączyło Czteroksiąg z pierwotną Księgą Ezdrasza. W późniejszym okresie ponownie zastąpiono je historią deuteronomistyczną i nasze księgi, całkowicie zmieniając kolejność z wymienionych wyżej powodów, znalazły się na końcu kanonu.

Ze wspomnianych wcześniej powodów data redakcji Kronikarza nie mogła być czasowo bardzo odległa. Musiała zostać dokonana przed 300 r. przed Chr., a więc już w epoce hellenistycznej, ale jeszcze nie w najsmutniejszej jej fazie, czyli wtedy gdy hellenizacja tak się nasiliła, że doprowadziła do wybuchu powstania Machabeuszów. Istotnie, nie można w niej dostrzec pesymizmu ani ducha buntu przeciw pogańskim władcom. Poza tym opisy uzbrojenia w Księgach Kronik nasuwają skojarzenia z wyposażeniem wojsk greckich, które już zasłynęły zwycięstwami nad Persami: 1 Krn 12,9.25; 2 Krn 11,12; 12,3; 14,7; 25,5; 26,9.14-15 (Hengel, *Ebrei, Greci e Barbari*, 42, przyp. 34, który cytuje Weltena, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, 106nn., 110nn.). A zatem restrukturyzacja ekonomiczna dóbr państwowych przypisywana Ozjaszowi w 2 Krn 26,10 lub wprowadzona przez Dawida organizacja administracji publicznej, o której mowa w 1 Krn 27,25-34 (Hengel, 61n., przyp. 55), odzwierciedlałaby epokę hellenistyczną.

Nie możemy też zbyt późno datować samej redakcji: w istocie, niektóre listy w 1 Krn 3,17-24, obejmujące powygnaniowych potomków Dawida, i w Ne 12,10-21, dotyczące najwyższych kapłanów powygnaniowych, a więc umieszczone na dwóch krańcach tego dzieła(!), nie wychodzą poza III w. przed Chr. (por. Japhet, 26).

Gdyby redaktorzy albo ci, którzy w jakikolwiek sposób wzbogacili tekst, działali w tak późnym okresie, to zapewne nie omieszkaliby przedstawić bardziej kompletnych list, doprowadzonych do współczesnych im czasów. Należy więc stwierdzić, że redakcja tego dzieła musiała zasadniczo zostać ukończona przed początkiem III w. przed Chr., a z pewnością przed rozczarowaniami, jakich doznano za panowania Seleucydów, a więc jeszcze przed wczesnymi próbami hellenizacji judaizmu, które niechybnie wywołałyby reakcje w umysłach ludzi tak zatroskanych o instytucje i czystość religii Izraela, jak autorzy i redaktorzy dzieła Kronikarza.

Wnioski i perspektywy dla lektury teologicznej

Jak zauważyliśmy, w powygnaniowej historii Izraela można wyróżnić co najmniej trzy znaczące okresy; w każdym z nich działały wybitne postacie lub grupy. Zapewne nie da się ich wyraźnie rozgraniczyć, ale możemy je scharakteryzować następująco: odbudowa świątyni, odbudowa miasta, odbudowa życia religijnego i narodu. Pierwszemu odpowiadają Zorobabel, Jozue, Aggeusz i Zachariasz, drugiemu – Nehemiasz, a trzeciemu – Ezdrasz. Drugi i trzeci okres można by uznać za równoczesne, jak sugeruje aktualna redakcja i wielu autorów współczesnych. Możemy jednak mówić co najmniej o ich różnych aspektach.

Dokumenty wcześniejsze od redakcji Kronikarza, których czas powstania właśnie podaliśmy, podkreślają znaczenie tych okresów i tych postaci – znaczenie, które jest dla nas oczywiste. Istotnie, wydarzenia i postacie w tych okresach historii zadecydowały o możliwości dalszej egzystencji Izraela. Właśnie przez takie wydarzenia i za pośrednictwem takich osób Bóg kontynuował swą historię zbawienia, skupioną na wybranym ludzie.

Redaktorzy dzieła kronikarskiego, zbierając i opracowując te dokumenty, i przekazując ich przesłanie, obierają szczególną perspektywę. Czytając ich dzieło, musimy starać się dostrzec i tę perspektywę, i zawarte w nim przesłanie. Pozostawiamy poszczególnym komentarzom zadanie odkrycia i ściślejszego określenia tych różnych przesłań, w tym konkretnych różnic między przesłaniem Ksiąg Kronik a przesłaniem Księgi Ezdrasza i Księgi Nehemiasza, oraz ich rozwoju w różnych etapach historii kształtowania się omawianych ksiąg. Sygnalizujemy tylko niektóre aktualne tematy liturgicznego przesłania tych ksiąg.

1) Niewątpliwie kult, jaki przedstawia dzieło Kronikarza, jest znacznie żywszy, harmonijny, estetycznie bardziej wartościowy i pełny. Dzieło to jest ponadto próbą syntezy różnych elementów kultowych ST: instytucji lewitów w ogóle, ofiar i wysiłków nowego uporządkowania kultu w Kodeksie Kapłańskim, psalmów. Jak się wydaje, Kronikarz stara się przedstawić w swej historii wszystkie aspekty tradycji i życia religijnego Izraela. Nie zapomina w swym dziele o innym typie modlitwy, zwłaszcza o modlitwach różnych królów, począwszy od Dawida, czy wreszcie o modlitwach pokutnych Ezdrasza (Ezd 9) i Nehemiasza (Ne 9). Jest to wysiłek liturgiczny wart naśladowania, zwłaszcza dlatego, że uczy unikania w liturgii improwizacji, będącej owocem fantazji i osobistego kaprysu, a czerpania z bogactwa tradycji.

2) Innym powodem aktualnego zainteresowania jest temat odbudowy. Słowo to charakteryzuje etapy historii powygnaniowej, jakie zarysowaliśmy wyżej. Nie mogło być inaczej. Jeśli Juda chciała wrócić do życia, musiała podjąć się dzieła odbudowy, zważywszy, że wszystko legło w gruzach. Jak widzieliśmy, zaczęto od ołtarza i świątyni, gdyż właśnie w nich widziano podstawę życia Izraela, które chciano rozpocząć.

Nieodłączną częścią odbudowy była odbudowa narodu. Jaki lud miał rozpocząć życie w Palestynie? Odpowiedzi na to pytanie domagały się od pierwszej chwili okoliczności i konflikty. Repatrianci spotykają ludzi, którzy nie wyznają ich poglądów, którzy godzą się na kompromisy z każdym, nawet w kwestiach religijnych zasadniczej wagi, którzy łatwo mogą przerodzić się we wrogów. Niektórzy z nich zajęli własność wygnańców; dla jej odzyskania powracający muszą dowieść swego pochodzenia i ubiegać się o własne prawa. Czasem, tak jak przy budowie świątyni, trzeba wystrzegać się intruzów, którzy pozornie chcieliby współpracować, ale ostatecznie zaczęliby stwarzać przeszkody. Było to wyraźnie widoczne od samego początku odbudowy murów Jerozolimy. Czasami przejawy dawidowo-mesjańskiego entuzjazmu politycznego mogły prowadzić do nadużyć lub pobudzać do podszytych strachem reakcji imperium perskiego, co można wyczytać między wierszami w zachowaniu Nehemiasza (Ne 5,15-19).

Częściowo z powodu przedsiębiorczości repatriantów, a po trosze z powodu niemiłych doświadczeń, przeżytych w pierwszym okresie po powrocie, lub rozpamiętywania bolesnych przejść z ostatniego okresu przed wygnaniem rodzi się wola powrotu do Prawa, do odnowy ludu radykalnie zachowującego Prawo. Imperium perskie wręcz ułatwiało realizację tego rodzaju planów, zwłaszcza gdy nie towarzyszyły jej aspiracje do osiągnięcia niezawisłości politycznej i odrodzenia monarchii Dawidowej.

Odrodzony rygoryzm w interpretacji Prawa prowadzi jednak nie tylko do przeciwstawiania się obcym, z którymi mieszanie się mogłoby zagrozić odbudowie, ale także do wewnętrznych oczyszczeń. Problem powstaje już w czasach Nehemiasza, ale zaostrza się w czasach Ezdrasza. Słusznie albo niesłusznie zostaje on ujęty jako konieczność wykazania czystości własnego pochodzenia. Każe to w nowym świetle spojrzeć na starożytne genealogie. O ile wcześniej służyły do uzasadnienia prawa do odzyskania kawałka ziemi, o tyle teraz stają się ostrzem odcinającym nieprawe gałęzie od pnia. Rygoryzm ten prowadził do nadużyć, czasem być może koniecznych. Może się wręcz wydawać, że Ezdrasz chciał mieć do czynienia tylko z pokoleniem Judy i

Lewiego, a co najwyżej jeszcze Beniamina, i że do nieprzyjaciół zaliczał nawet te pokolenia, które zawsze uznawano za część ludu Izraela.

W rzeczywistości troskę Nehemiasza i Ezdrasza trzeba starać się zrozumieć w kontekście konkretnych okoliczności i trudności, jakie napotkali w wysiłkach mających na celu rozpoczęcie odbudowy właściwej od samego początku i usunięcia napawających lękiem przeszkód, odkładając tymczasem na dalszy plan przyszłą integrację z resztą Izraela i jej całkowitą odbudowę. W czasach redaktora te wewnętrzne napięcia wydają się jednak już przezwyciężone.

Sądzono, że nieuwzględnianie w Księgach Kronik wydarzeń na Północy może świadczyć o ich specyficznej postawie antysamarytańskiej, co pozwalałoby je datować na okres schizmy samarytańskiej.

Chcąc zrozumieć tę pozornie sekciarską postawę, warto wyjaśnić pojęcia związane z tą kwestią i oczyścić grunt ze wstępnych nieporozumień. Przede wszystkim nie jesteśmy pewni daty tego rozłamu. Nawet przyjmując, że schizma samarytańska nastąpiła na początku epoki hellenistycznej, trzeba pamiętać, iż Juda zawsze była niechętna Królestwu Północnemu, poczynając od dawnego rozłamu Jeroboama i czasu, gdy po zniszczeniu Samarii przez Asyryjczyków jego ludność wymieszała się z obcymi ludami.

Księgi Kronik zasadniczo idą za tradycyjną tendencją epoki Ezdrasza i Nehemiasza. Abiasz z Judy wyrzuca Północy jej nieprawowite kapłaństwo i praktyki lewitów, po czym zwycięża ją w bitwie (2 Krn 13,3-21); Jehu, „Widzący", gani Jozafata za to, że zawarł sojusz z królem z Północy (2 Krn 19,1-11) – przymierze zawodne, ponownie zawarte w celu wybudowania floty (2 Krn 20,35-37) i będące zapowiedzią przyszłych przymierzy z Omrydami, które przez kolejnych kilkadziesiąt lat zdeprawują także Królestwo Południa; anonimowy mąż Boży upomina Amazjasza za zwolnienie 100 000 mężów z Izraela, których zaciągnął do swego wojska na wojnę z Edomitami (2 Krn 25,3-13) – wszystko to są przykłady tej tradycyjnej postawy, której nie można uważać za nowe sekciarstwo, tak jak nie była sekciarska postawa Ezdrasza. Można mówić co najwyżej o okresach radykalizmu.

We wszystkich tych powygnaniowych wysiłkach odbudowy być może już się ujawnia tragiczny problem, który wciąż nurtuje Żydów: Co stanowi o byciu Żydem? Co należy robić, aby lud pozostał ludem żydowskim? Są to nader aktualne pytania, nie tylko dla dzisiejszego Izraela, ale także dla ludu chrześcijańskiego i jego wspólnot.

Przypomnijmy, że rekonstrukcja etniczno-geograficzna, jaką Księgi Kronik zamieszczają we wstępie swej historii, jest metodą już wykorzystaną w poprzedzającej historii kapłańskiej w Pięcioksięgu oraz, na końcu Biblii, w Apokalipsie św. Jana. W Ap 7 opisuje się wizję całkowicie odnowionych dwunastu pokoleń w kontekście straszliwych spustoszeń: „Nie wyrządzajcie szkody ziemi ni morzu, ni drzewom, aż opieczętujemy na czołach sługi Boga naszego" (7,3).

Księgi Kronik usiłują włączyć w tę tradycyjną wizję panizraelską *strukturę monarchiczną*. Dzisiejsze badania uwypuklają patos, z jakim w Księgach Kronik zostaje przedstawiona postać Dawida, gdyż kryje się w tym zainteresowanie tematem mesjańskim, będącym ostatnim punktem przesłania, jaki chcemy rozpatrzyć.

3) Często się twierdzi, że postać proroka ma wielkie znaczenie w dziele Kronikarza (Mathias). W tej kwestii oraz w kwestii mesjanizmu szczególnie trudno jest wyrazić właściwy osąd. Być może dzieło to trudno ocenić, gdyż wbrew dominującemu w przeszłości przekonaniu (Wellhausen) w swej ostatecznej redakcji chciało ono zgromadzić różne tendencje wyrażane w Izraelu przez odrębne nurty. Pozostając jednak w zasadzie wyrazem idei tego, co za Plogerem nazwaliśmy społecznością teokratyczną, dzieło nie chce zamykać drzwi przed nurtami deuteronomistycznymi i prorockimi ani przed ich debatą eschatologiczno-mesjańską. Jak już jednak zauważyliśmy, dzieło to nie jest rzecznikiem ich wyraźnego przesłania z powodów dyplomatycznych, a mianowicie żeby nie drażnić najwyższych władz politycznych lub innych mieszkańców, z którymi ocalali musieli razem żyć, być może części samych Żydów, duchownych i świeckich. Dlatego właściwa ocena znaczenia, jakie Księgi Kronik przypisują profetyzmowi lub mesjanizmowi, jest zadaniem dla linoskoczka. Zawsze istnieje ryzyko jego niedocenienia bądź przecenienia, i w ten sposób utraty równowagi.

Istotnie, nie możemy powiedzieć, że w Księgach Kronik postacie proroków pojawiają się rzadko. Występują one stosunkowo częściej niż w deuteronomistycznym dziele historycznym, jeśli wziąć pod uwagę, że w dziele tym wielu proroków, a zwłaszcza dwie klasyczne postacie Eliasza i Elizeusza, działa w Królestwie Północnym, którego historia jest systematycznie ignorowana w Księgach Kronik. Jednocześnie nie możemy zaprzeczyć, że postacie proroków w Księgach Kronik są bardzo mgliste (Randellini, 9n.), zarówno te, które mają paralelę deuteronomistyczną, jak i te, które są właściwe Księgom Kronik i pojawiają się wyłącznie w nich i które wymieniliśmy wyżej. Gdyby naprawdę Księgi Kronik lub poprzedzająca je historia powygnaniowa, która została w nich opracowana, były zainteresowane prorokami, to mogłyby one mówić o Amosie, Micheaszu, Nahumie, Sofoniaszu, Habakuku czy Ezechielu. Prawdą jest, że nie występują oni w deuteronomistycznym dziele historycznym, od którego zależy dzieło kronikarskie. Nawet Aggeusz i Zachariasz, którzy zostali wspomniani pod koniec paralelnej historii deuteronomistycznej, zostają zbyci paroma słowami (Ezd 5,1-2). Izajaszowi poświęcono w paraleli deuteronomistycznej znacznie więcej miejsca i uwagi. Jeremiasz, nie wzmiankowany w historii deuteronomistycznej, jest wspomniany tylko przy potępieniu Sedecjasza (2 Krn 36,12-13) i w sposób

nieścisły przy okazji dekretu Cyrusa (2 Krn 36,22 = Ezd 1,1). Księgi Kronik wspominają Eliasza, lecz bardzo oszczędnie (2 Krn 21,12-15), nie wspominając o żadnym jego czynie.

Zasadniczo interwencje proroków opisane w Księgach Kronik ograniczają się do mów, którym nie towarzyszą symboliczne czyny czy gesty. Służą one wyłącznie do podkreślenia tezy o odpłacie Bożej, czy to wobec jednostek, zwłaszcza wobec królów, czy to wobec społeczeństwa. Teza ta w ogóle nie bierze pod uwagę wątpliwości, jakie znalazły wyraz w Księdze Hioba czy Księdze Koheleta. W interwencjach tych czasami większy nacisk kładzie się na potępienie postępowania królów znanych z paraleli deuteronomistycznych, co ma uzasadnić kary nałożone na obydwa królestwa. W interwencjach proroków, wzmiankowanych w Księgach Kronik, pojawia się jednak wyraźna myśl eschatologiczna, charakterystyczna dla proroków, przynajmniej powygnaniowych.

Nie można powiedzieć, że zainteresowanie Ksiąg Kronik profetyzmem jest większe lub znacznie się różni od zainteresowania nim Księgi Ezdrasza i Księgi Nehemiasza. Teraz, po ostatnich złudzeniach czasów Nehemiasza (i Trito-Izajasza), większość przestała wierzyć, że proroctwa eschatologiczne muszą się spełnić w tym czasie i w sposób, w jaki początkowo sądzono (przeciw Williamsonowi, *Israel in the Book of the Chronicles*, 68; por. Laato, *Josiah*, 309).

A zatem świątynia i mury Jerozolimy, których odbudowie towarzyszył tak wielki entuzjazm, stają się jedyną rękojmią przyszłego zbawienia, zapowiedzianego przez proroków. Teologia Syjonu i odnośne psalmy stają się jedyną twierdzą, gdzie można się schronić przed rozczarowaniem. W obrębie murów Jerozolimy można jeszcze doświadczać spełniania obietnicy Emmanuela („Boga z nami"), proroctwa z Iz 7,14, powtórzonego w formie zawoalowanej w Ag 1,13 i 2,5; Za 8,23 i 10,5 oraz ponownie przedstawionego w dziele kronikarskim w 1 Krn 22,18; 2 Krn 13,10-12; 15,2.9; 20,17 itd. (Cortese, *Da Mose`, a Esdra*, 313n.). Mury Syjonu, postrzegane w tym nowym świetle, są jakby ramami obrazu mesjańskiego. Czy można powiedzieć, że w dziele Kronikarza pojawia się motyw Mesjasza? Gerhard von Rad utrzymywał, że tak, ale później temu zaprzeczono (Mosis i Becker, por. Laato, *dz. cyt*., 318n., zwłaszcza 327n.).

Nie jest jednak prawdą, że Kronikarz nadał nowy kształt obietnicy Natana albo że postać Mesjasza staje się odtąd postacią zbiorową. Jak widzieliśmy, w dziele Kronikarza od samego początku centralne miejsce zajmuje postać króla. Powinniśmy też pamiętać, że przedwygnaniowe psalmy mesjańskie nadal były recytowane po wygnaniu i nawet jeśli niekiedy nadaje się im sens zbiorowy, nie przekreśla to ich znaczenia jednostkowego: wciąż zanoszono modły o przyszłego króla (Cortese, *Sal 72: Che Messia? Per quali poveri?*).

Tajemnicze zniknięcie Zorobabela z pewnością wywołało wielkie rozczarowania. Nie było już wiadomo, z którego rodu należy spodziewać się Mesjasza (1 Krn 3,17-24). Zamieszanie to rodzi jednak nową nadzieję, której Nehemiasz i Ezdrasz nie chcą zbytnio rozniecać, a którą kapłani niejako „ostudzili", stawiając najwyższego kapłana na miejscu króla, co wynika z nowego opracowania proroctw (Abadie, *La figure de David*). Postąpiono tak, aby nie wzbudzać dalszych niepokojów wśród władz perskich, które nałożyły na te postacie odpowiedzialność religijno-polityczną.

Postawa Kronikarza, tak jak postawa przyjęta w poprzednich etapach historii powygnaniowej, sprowadza się do ostrożności i przezorności. Liczne wysiłki postaci, którym się kolejno przyjrzeliśmy, i tych, którzy dokonali redakcji kronikarskiej w tych księgach, nie mają na celu zwalczania nadziei rozbudzonych przez proroków, a przed nimi przez całą dawniejszą historię Izraela. Wyrastają z tych nadziei i dokładają starań, by je utrzymać. Wysiłki te powinny czegoś nauczyć także nas, zwłaszcza stałości w chwilach próby, kiedy w naszym życiu lub w naszej historii nie potrafimy dostrzec znaków nadziei.

tłum. Agnieszka Kuryś

Pierwsza Księga Kronik
Luca Mazzinghi

1-9: Genealogie

Dziewięć pierwszych rozdziałów obejmuje listę genealogii, które zaczynają się od Adama i dochodzą do Dawida; przeważająca część tekstu jest pozbawiona elementów narracji i ogranicza się do długich serii nazw własnych. Są to nie tylko imiona osób, ale także nazwy ludów, terytoriów czy miast, które w rzeczywistości odzwierciedlają historyczną sytuację w czasach, w których pisał Kronikarz. Materiał wykorzystany w tych rozdziałach częściowo pochodzi z wcześniejszych tekstów biblijnych, zwłaszcza z Rdz 5, a częściowo został wzbogacony o elementy zaczerpnięte z innych, nie znanych nam źródeł.

Chociaż niektórzy jeszcze się zastanawiają, czy rozdziały te należy w całości przypisać Kronikarzowi, czy jakiejś późniejszej redakcji, to analiza tekstu, nawet jeśli jest on niekiedy w złym stanie, ujawnia istnienie dokładnego projektu teologicznego, który uzasadnia jego lekturę, często nużącą dla współczesnego czytelnika.

Seria imion zaczyna się od Adama i ciągnie się od niego do Abrahama, a od Abrahama do dwunastu synów Jakuba/Izraela; w środku listy znajduje się pokolenie Judy, z którego się wywodzi król Dawid, oraz kapłańskie pokolenie Lewiego. Inne pokolenia są zepchnięte na dalszy plan, tak jak słynne postacie, np. Noe, Abraham, Mojżesz.

Kronikarz przedstawia w ten sposób plan Boga co do stworzenia i ludzkości; od pierwszego człowieka cała historia prowadzi do Dawida, do kapłaństwa i do Izraela zjednoczonego wokół pokolenia Judy. Długa seria imion staje się w ten sposób orędziem nadziei: przyszłość Izraela została zapowiedziana już przez jego przeszłość. W rozdz. 2 zaczyna się przegląd pokoleń Izraela według wzorca podanego w Joz 13-21. Księgi Kronik rozpoczynają go jednak od pokolenia Judy.

2,3-4,23: Pokolenie Judy i dom Dawida

W centrum tekstu znajduje się genealogia domu Dawida (rozdz. 3), której ramami są dwie genealogie pokolenia Judy, 2,3-55 i 4,1-23. W ten sposób dynastia Dawidowa zostaje nierozerwalnie związana z tym pokoleniem (por. 1 Krn 28,4).

1 Krn 2,3-55 zajmuje się synami Judy, którego główną linię wyznacza potomstwo dwóch synów zrodzonych z Tamar, Peresa i Zeracha; dwaj inni synowie, Er i Onan, nie mieli potomstwa (por. w. 3), a Szelą zajmuje się tylko 1 Krn 4,21-23; uwaga Kronikarza skupia się więc na głównej linii reprezentowanej przez syna i wnuka Peresa, Chesrona i Jerachmeela.

W genealogii Dawida pojawiają się także obce elementy; wzmianka o Batszebie, kananejskiej żonie Dawida (por. 3,5). Wspomnienie o losie Era (por. Rdz 38,7) i Akana (por. Joz 7,16-26) wprowadza do genealogii Dawidowej dwa elementy negatywne; przynależność do linii wybranej przez Pana (po raz pierwszy tak nazwany w w. 3) nie jest rękojmią wolności od zła; w tym kontekście warto zwrócić uwagę na grę słów związaną z Akanem, który ukazuje się tu pod imieniem Akar (w. 7), od czasownika ‘*akar* („przynosić nieszczęście”). Po raz pierwszy w tym kontekście pojawia się wyraźne odniesienie do tematu sprawiedliwości Bożej, jednego ze stałych elementów teologii Kronikarza.

3,1-23: Dom Judy

Rozdział ten przedstawia kolejne listy synów Dawida (w. 1-9), królów judzkich (w. 10-16) i potomków Dawida po wygnaniu (w. 17-24). Wielu współczesnych autorów uważa ten rozdział za redakcyjny dodatek do dzieła Kronikarza; jeśli jednak tekst ten jest autentyczny, to lista z w. 17-24, opisująca powygnaniowe potomstwo domu Dawida, skłania nas do datowania całego dzieła Kronikarza na około 320 r. przed Chr. Chronologiczna rozpiętość tego rozdziału wyprowadza czytelnika daleko poza okres wygnania i budzi nadzieję na odbudowę monarchii Dawidowej.

3,1-9: Podając listę synów Dawida, Kronikarz idzie za 2 Sm 3,2-5 i 5,14-16; pominięta została wzmianka o Atalii, pogańskiej uzurpatorce (por. 2 Krl 11).

Lista potomków Dawida po wygnaniu jest autorskim dziełem Kronikarza; inne źródła biblijne zajmowały się tylko Zorobabelem, którego należałoby uważać za postać mesjańską (por. Ag 1,1; 2,23; Za 4,6-13; Ezd 3,2.8 i in.).

4,1-23

Część ta, uzupełniająca genealogie Judy wprowadzone już w rozdz. 3, jeszcze raz podkreśla znaczenie, jakie pokolenie to ma dla Kronikarza. Listy są bardzo fragmentaryczne i tekst zachował się w złym stanie (np. brak początku w. 3). Materiał z pewnością pochodzi sprzed wygnania, w nieznacznym stopniu został na nowo opracowany przez Kronikarza. Imiona różnych postaci w większości wskazują na miejscowości w południowej Judei.

4,24-5,26: Symeon i pokolenia zajordańskie

Po Judzie zostaje przedstawione pokolenie Symeona (4,24-43), związane z Judą, oraz pokolenia za Jordanem (5,1-26), Rubena, Gada i połowy pokolenia Manassesa. W rzeczywistości zostały one deportowane w 734 r. przed Chr. przez Tiglat-Pilesera (2 Krl 15,29), ale Kronikarz myli to przesiedlenie z deportacją, jaka nastąpiła po zniszczeniu Samarii w 721 r. przed Chr. przez króla Salmanassara (2 Krl 17,6); Pul, król wspomniany w w. 26, to jedno z imion tegoż Tiglat-Pilesera. Kronikarz ignoruje tym samym przesiedlenie z 721 r. przed Chr., oznaczające koniec także innych pokoleń północnych, których genealogię przedstawia w następnych rozdziałach, i ogranicza się w tym fragmencie do przedstawienia samych pokoleń zajordańskich – jedynych, które, jak się zdaje, nie dostąpiły przebaczenia (por.: „aż do dnia dzisiejszego" – słowa zamykające w. 26). A zatem w czasach Kronikarza utrzymuje się prawo do całej Palestyny, oprócz Zajordanii.

Grzech opisuje się za pomocą znanego obrazu nierządu z obcymi bogami; z przepowiadania proroków pochodzi idea, że Bóg posługuje się obcymi ludami, aby ukarać swój własny lud.

5,27-6,66: Pokolenie Lewiego

Znaczenie, jakie ma pokolenie Lewiego w planie Kronikarza, jest oczywiste już na podstawie samej liczby poświęconych mu wierszy, czyli sześćdziesięciu sześciu, a więc niewiele mniejszej liczby niż poświęconych pokoleniu Judy. Mniej więcej połowa materiału, zawartego w tej długiej sekcji, została zapożyczona z tekstów biblijnych, natomiast reszta pochodzi z nie znanych nam źródeł albo źródeł związanych z dziełem Kronikarza. Trzy rody lewitów to Gerszom, Kehat i Merari.

Tekst zajmuje się przede wszystkim potomstwem Kehata – linią, z której pochodzi Aaron i z której wywodzą się arcykapłani aż do wygnania. Ciąg dalszy tej listy, odnoszący się do czasów po wygnaniu, znajduje się w Ne 12,1-26. Lista ta, pomijająca kilka imion występujących gdzie indziej (por. 2 Krl 11,15, Jojada i Uriasz; 2 Krn 26,17, Azariasz), ma znikomą wartość historyczną i kwestionuje się samą jej przynależność do dzieła Kronikarza. Lista najwyższych kapłanów służy raczej potwierdzeniu ciągłości służby kapłańskiej w Izraelu, a przede wszystkim prawowitości kapłaństwa sadokickiego, zważywszy, że Sadok, kapłan z czasów Salomona (por. 1 Krl 1,26.32.34), został włączony do linii Aarona, choć do niej nie należał. Następnie, w 6,16-30, wymienia się wszystkie trzy rody, a listy odnoszące się do każdego z nich odpowiadają na potrzebę uzasadnienia po powrocie z wygnania legalności rodzin lewickich należących do linii Lewiego.

Do listy synów Kehata został włączony także prorok Samuel, chociaż w rzeczywistości należał do pokolenia Efraima (por. 1 Sm 1,1); być może stało się tak z powodu powierzonych mu funkcji kapłańskich (1 Sm 2,11.26; 3,15; 7,9-11).

W wierszach 31-47 podkreśla się znaczenie śpiewu liturgicznego. Śpiewacy świątynni są związani z linią lewitów przez trzy genealogie sięgające wstecz do trzech potomków Lewiego: Hemana, Asafa i Etana/Idutuna (ich imiona pojawiają się w tytułach Ps 50, 70-83, 88, 89). Służba śpiewacza w świątyni jest dla Kronikarza najwyższym wyrazem kultu, gdyż pochodzenie tej instytucji można śledzić do czasów samego Dawida (por. 1 Krn 15,1-16,43). W krótkiej dygresji historycznej (1 Krn 16,37-42) Kronikarz podkreśla, nawiązując do czasów Dawida, odmienność zadań lewitów, przeznaczonych do służby w świątyni i okazywania chwały Panu śpiewem, oraz kapłanów, synów Aarona, odpowiedzialnych za składanie ofiar i kadzidła, posługę w Miejscu Najświętszym i obrzęd przebłagalny za grzechy ludu.

Rozdział o Lewim kończy się długą listą miast należących do pokolenia Lewiego, powtarzającą informacje zamieszczone w Joz 21. Wymienione miasta znajdują się na terytorium wszystkich pozostałych pokoleń; cała zatem ziemia jest napełniona obecnością lewitów. W ten sposób związek lewitów z Dawidem, reorganizatorem śpiewu liturgicznego i kultu, łączy się z Ziemią Obiecaną. Lewitom więc powierzył Dawid najważniejsze zadanie: służbę Bożą.

7,1-8,40: Pozostałe pokolenia

Rozdziały te zawierają bardzo pobieżne informacje o pozostałych pokoleniach Izraela: Issachara (w. 1-5), Beniamina (w. 6-12 oraz 8,1-28), Manassesa (w. 14-19), Efraima (w. 20-29) i Asera (w. 30-40). Prawie wcale nie mówi się o Neftalim, a Dan i Zabulon nie są nawet wymienieni z imienia; te trzy pokolenia północne przestały istnieć jakiś czas przed działalnością Kronikarza. Niektórzy autorzy uważają, że wzmianka o Danie znajduje się w w. 12, a Zabulonowi przypisują genealogię Beniamina, która zresztą zostaje powtórzona w rozdz. 8 i po której, w 8,29-40, zostaje podana genealogia Saula. Tradycje te należą do epoki Dawidowej i, jak zazwyczaj, autor czerpie swe informacje zarówno z tekstów biblijnych, jak i z innych źródeł, w tym przypadku pochodzenia wojskowego, co można poznać na podstawie użytego słownictwa.

W rozdz. 8 mamy nową listę potomków Beniamina, ułożoną według miejsca zamieszkania, różniącą się od poprzedniej (7,6-12) i sporządzoną na podstawie materiałów pochodzenia głównie pozabiblijnego; trudno zrozumieć, do jakiego okresu historii się odwołuje, ponieważ przesiedlenie wspomniane w w. 6-7 odzwierciedla jakiś konflikt rodowy w bliżej nieokreślonych czasach. Genealogia Beniaminitów ma dla Kronikarza pewne znaczenie, gdyż pokolenie Beniamina jest związane z Gibeonem (w. 29), miejscem, gdzie została złożona Arka Przymierza przed panowaniem Dawida (1 Krn 21,29; por. 1 Krn 9,35), a przede wszystkim z Jerozolimą (w. 28. 32) i wreszcie z królem Saulem (w. 33). W ten sposób czytelnik zostaje przygotowany do zwrócenia uwagi na Jerozolimę, miasto Dawida (rozdz. 9), i na Saula, bohatera rozdz. 10.

9,1-44: Mieszkańcy Jerozolimy

Rozdział ten zamyka listy z rozdz. 2-8 i przygotowuje następujące po nich opowiadanie o panowaniu Saula, wprowadzone w 9,35-44 przez powtórzenie genealogii Saula, wspomnianej już w 8,33-40. Tekst ma wyrazistą strukturę i wielką wartość teologiczną: po wprowadzeniu poświęconym wygnaniu i powrotowi (w. 1-2) wymienia się kolejno mieszkańców Jerozolimy: najpierw Izraelitów (w. 4-9), za nimi kapłanów (w. 10-13) i lewitów (w. 14-16). W końcu następuje długa część poświęcona odźwiernym świątyni i pełniącym inne funkcje lewickie (w. 17-34). W ten sposób Kronikarz wyraźnie odróżnia lud (świeckich) od duchownych, wymienionych według ważności pełnionych funkcji. Jerozolima jawi się więc jako miasto kultu, w którym egzystencja ludu jest podporządkowana obecności kapłanów i lewitów; kapłani są nazwani dzielnymi wojownikami (w. 13), a zatem ich służbę porównuje się do służby wojowników walczących w sprawie Boga. Wiersze 2-34 są paralelne do Ne 11,2-23 – tekstu wyraźnie wskazującego, że chodzi o mieszkańców Jerozolimy żyjących w okresie powygnaniowym. Natomiast nasz tekst, umieszczając tę listę w kontekście Dawida, chce, jak się wydaje, połączyć te listy z okresem poprzedzającym samo wygnanie; w ten sposób chce wskazać na ciągłość społeczności Izraela przed i po wygnaniu. Wśród mieszkańców Jerozolimy wymienia się, oprócz pokoleń Beniamina i Judy, także północne pokolenia Efraima i Manassesa (9,3-9), chociaż nadal żyły one poza Jerozolimą; w ten sposób miasto jawi się jako idealne centrum Izraela.

Klasa odźwiernych (9,17-34) nabiera w Księdze Kronik wielkiego znaczenia (por. też 1 Krn 26,1-19). W Ne 11,19 odźwierni zdają się należeć do innej grupy niż lewici, natomiast analizowany tekst stara się zwrócić uwagę na potomstwo pokolenia Lewiego. Ponadto tekst ten chce uzasadnić znaczenie odźwiernych, łącząc ich ze stróżami progów namiotu z czasów Wyjścia (w. 19), chociaż w tekstach Pięcioksięgu nie ma mowy o żadnych odźwiernych. W ten sposób odźwierni nabierają znaczenia równego znaczeniu śpiewaków lewickich (por. w. 33-34), a więc instytucji, której dzieje można śledzić od czasów Dawida. Od w. 22 Kronikarz opisuje sytuację w czasach Dawida z zamiarem usprawiedliwienia – dzięki nawiązaniu zarówno do namiotu z czasu Wyjścia, jak i do Dawida – wyższości klasy odźwiernych w jego czasach. Wychwala ich za wierność (w. 22.31); w w. 24 zaczyna się opis ich obowiązków, związanych z pilnowaniem świątyni i opieką nad świętymi przedmiotami (w. 28-34).

W 9,35-44 ponownie zostaje przedstawiona genealogia Saula (por. 8,29-38); można przypuszczać, że tekst ten nie tyle jest dodatkiem, ile pełni funkcję zamierzonego kontrastu między wiernością lewitów a niewiernością króla, któremu zostanie poświęcony rozdz. 10.

10-29: Rządy Dawida

Znajdujemy się w samym sercu dzieła Kronikarza. Historia panowania Dawida jest przedstawiona za pomocą krótkich jednostek literackich, opisujących określone wydarzenie. Jednostki te można uporządkować wokół czterech zasadniczych wydarzeń, a mianowicie: początku panowania Dawida (rozdz. 10-12); przeniesienia Arki Przymierza do Jerozolimy i początku kultu Bożego (rozdz. 13-17); wojny Dawida (rozdz. 18-20); wewnętrznej organizacji królestwa (rozdz. 21-29). Kronikarz często odcina się od tekstów 1-2 Sm, niekiedy poszerzając je na

podstawie innych źródeł albo zmieniając ich sens na podstawie własnej perspektywy teologicznej, niekiedy zaś pomijając znaczące epizody, takie jak historię grzechu Dawida z Batszebą (2 Sm 11), żywe opowiadanie o dojściu Dawida do tronu (1 Sm 13-30), czy wreszcie dramatyczną historię o buncie Absaloma (2 Sm 13-20). Kronikarz jest przekonany, że Dawid jest idealnym królem, którego panowanie staje się wzorem do naśladowania i nieomal mesjanicznym znakiem nadziei dla społeczności powygnaniowej.

10-12: Początek monarchii

Po śmierci Saula, który zginął w czasie wojny z Filistynami (1 Sm 31,1-13), Księgi Kronik od razu przechodzą do opisu intronizacji Dawida. Rozdziały 11 i 12 stanowią jedną jednostkę literacką, zbudowaną wokół centralnej idei, jaką jest namaszczenie Dawida na króla całego Izraela. Cały materiał, pochodzący w znacznej części z Drugiej Księgi Samuela, został zatem specjalnie dobrany i umieszczony przez Kronikarza w tym nowym kontekście. W ten sposób powstał nowy utwór, który prowadzi czytelnika, znającego już historię Dawida, tak jak została ona opowiedziana w dziele deuteronomistycznym, do nowego jej zrozumienia.

11,1-3: Dawid królem w Hebronie

Początek rozdz. 11 jest bezpośrednią kontynuacją 1 Krn 10,14: pomijając długie, zawarte w Pierwszej Księdze Samuela, opowiadanie o wstąpieniu na tron, mówi się o przyjęciu przez Dawida władzy królewskiej, do której nie dążył sam, ale została mu dana przez Boga (por. 11,1b.3b). Kronikarz powtarza tekst z 2 Sm 5,1-3, pomijając jednak w. 4-5: w Księgach Kronik Dawid jawi się jako król całego Izraela, ale nie ma w nich wzmianki o jego wcześniejszym, siedmioletnim panowaniu w Hebronie. Podstawowym zamysłem Ksiąg Kronik jest przedstawienie Izraela zjednoczonego i jednomyślnego, skupionego wokół Dawida. Toteż w. 1 zmienia czasownik występujący w 2 Sm 5,1, tak że zamiast „pokolenia izraelskie zeszły się" czytamy „zgromadzili się wszyscy Izraelici", gdzie *qabas* przywołuje na pamięć zgromadzenie się ludu w czasie powrotu z wygnania.

Zdobycie Jerozolimy (11,4-9) nie jest dla Kronikarza jednym z wielu czynów Dawida, jak w 2 Sm 5-7, ale epizodem inaugurującym jego panowanie.

Wykaz wojowników Dawida (11,10-47) jest zależny do w. 41a od analogicznej listy w 2 Sm 23,8-39, od której się różni pominięciem imienia Uriasza, przynoszącego ujmę honorowi Dawida, i dodaniem w w. 41b-47 listy nie uwzględnionej w Drugiej Księdze Samuela. Wraz z wykazem w 12,1-24, nie podanym w źródle deuteronomistycznym (2 Sm 23-24), ale prawdopodobnie starodawnym co najmniej do w. 23, cofamy się jeszcze bardziej w czasie, a mianowicie do ludzi, którzy wspierali Dawida wtedy, gdy nie był on jeszcze królem. Lista obejmuje osoby z pokolenia Beniamina (w. 1-8), Gada (w. 9-16), znów Beniamina, Judy (w. 17-19) i Manassesa (w. 20-23). W ten sposób Kronikarz powraca do idei jedności, ukazując Izraela jednomyślnie skupionego wokół Dawida, zanim został on królem.

Natomiast 12,24-41 okazuje się bardziej bezpośrednio dziełem Kronikarza, opartym na jakimś dawnym, nie znanym nam źródle. Trzynaście pokoleń (włącznie z pokoleniem Lewiego) zostaje wymienionych według kryteriów geograficznych, aby ukazać pomoc, jakiej każde z nich udzieliło królowi. Liczby są wyolbrzymione, ale odpowiadają zamiarowi Kronikarza, aby tym większą sławą okryć Dawida. Ponownie pojawia się temat jednomyślności ludu (w. 39), której źródłem jest słowo Pańskie (w. 24; por. 1 Krn 11,10). Listę zamyka (w. 39-41) wspomnienie o wielkim święcie obchodzonym podczas intronizacji Dawida; suchość właściwa wykazom zmienia się w świętowanie radości z osiągniętego celu (w. 40), zgodnie z intencjami bliskimi Kronikarzowi (por. 2 Krn 23,13.21; 29,36; 30,23. 25-26). Przy okazji intronizacji Dawida nie zostaje wyraźnie wzmiankowany żaden element religijny; autor poruszy ten temat w następnych rozdziałach (1 Krn 13-16), poświęconych przeniesieniu Arki Pańskiej do Jerozolimy.

13-17: Przeniesienie Arki Pańskiej do Jerozolimy

Wychodząc od 2 Sm 6,1-23, Kronikarz wyraźnie rozciąga opowiadanie o przeniesieniu Arki Pańskiej do Jerozolimy, do którego przywiązuje wielką wagę. Narracja rozwija się w dwóch różnych etapach: pierwsza próba (rozdz. 13) i ostateczne sprowadzenie Arki Pańskiej do Jerozolimy, czemu towarzyszy rozpoczęcie służby przez lewitów (rozdz. 15-16); obydwa etapy rozdziela wstawka (rozdz. 14). Sekcję tę zamyka znane proroctwo Natana (rozdz. 17). W ten sposób Kronikarz przedstawia drugi etap konsolidacji królestwa Dawidowego; po etapie politycznym, przedstawionym w poprzedniej sekcji, akcent pada teraz na aspekt religijny: sercem królestwa jest Arka Pańska, znak obecności Boga, kult, jaki się wokół niej rozwija, oraz świątynia, zapowiedziana proroczo przez Natana w rozdz. 17; w tekście tym znajduje się też obietnica dotycząca trwałości

monarchii Dawidowej. W porównaniu z postacią Dawida, przedstawioną w Drugiej Księdze Samuela, znacznie większą wagę przywiązuje się do religijnego dzieła króla: Kronikarz poświęca trzysta dwadzieścia trzy wiersze religijnemu aspektowi panowania Dawida, natomiast w Drugiej Księdze Samuela poświęca się temu aspektowi zaledwie siedemdziesiąt siedem wierszy.

W 13,1-14 tekst, poczynając od w. 6, powtarza niemal słowo w słowo opowiadanie zawarte w 2 Sm 6,2-11. Wiersze 1-4 wprowadzają temat bliski Kronikarzowi: chociaż wszystko wydaje się dziełem Dawida, to jednak nie działa on bez porozumienia z ludem, umożliwiając mu udział w podejmowaniu decyzji (por. 2 Krn 30,5-10; 34,33; 35,18). Taka demokratyczna perspektywa, świadomie wyidealizowana w przypadku Dawida, może być reakcją Kronikarza na roszczenia kapłanów w jego czasach. Opisana w 13,8 procesja, w której bierze udział cały Izrael, jest znakiem radości zrodzonej z tego, co przedstawia sobą Arka Pańska – z obecności Boga pośród ludu.

Po wstawce, 14,1-17, w 15,1-16,3 opowiada się bardzo szczegółowo o przygotowaniach podjętych przez Dawida w celu sprowadzenia Arki Pańskiej, wymieniając przede wszystkim lewitów, którzy byli odpowiedzialni za realizację tego zadania (w. 5-15), a zwłaszcza lewitów-śpiewaków (w. 16-24); od w. 25 opisuje się procesję do Jerozolimy. Ta ostatnia sekcja opiera się na 2 Sm 6,12b-18, natomiast pierwsze dwadzieścia cztery wersy wydają się oryginalnym dziełem Kronikarza. Sprowadzenie Arki Pańskiej przemienia się w radosną liturgię chóralną; patos, z jakim została przedstawiona rola lewitów (por. Pwt 10,8 i 18,5), i drugorzędna rola przyznana kapłanom wskazują, że Kronikarz w rzeczywistości chce opisać organizację kultu właściwą jego czasom, gdy lewitom przypadło największe znaczenie. Wiersz 13 dostarcza dowodu, że epizod Uzzy (1 Krn 13,10-11) miał związek z pogwałceniem norm liturgicznych, które teraz są w pełni respektowane. Poza tym ponownie podkreśla się znaczenie śpiewu i muzyki (z cymbałami, harfami, cytrami i trąbami); w epoce Kronikarza żywa już była tradycja, która przypisywała Dawidowi ułożenie psalmów. Procesja z Arką odbywa się w atmosferze radości i świętowania, owoc pomocy Bożej (w. 26; por. też 16,1-3); atmosferę tę nieco zakłóca epizod związany z Mikal, choć Kronikarz nie wspomina o karze, jaka ją spotkała (por. 2 Sm 6,20-23); Mikal, wymieniona tu po raz pierwszy, jest przedstawicielką domu Saula, tych, którzy nie troszczyli się o Arkę Pańską (por. 1 Krn 13,3).

16,4-38: Rozpoczęcie służby przez lewitów

Kronikarz bardzo kunsztownie układa tekst, w którego centrum znajduje się psalm uwielbienia, okolony opisem służby liturgicznej, ustanowionej w związku z Arką Pańską (w. 4-7 i 37-38). Ponownie akcent kładzie się na podstawowe zadanie lewitów, czyli oddawanie czci Bogu, które niemal zastępuje kult ofiarny sprawowany przez kapłanów; Kronikarz przypisuje zatem organizację kultu właściwą swoim czasom Dawidowi. Psalm zawarty w w. 8-36 w istocie składa się z fragmentów innych psalmów: w. 8-22 odpowiadają Ps 105,1-15, w. 23-33 – Ps 96,1-13, a w. 34-36 – Ps 106,1.35-36; chodzi więc o proces wyraźnie zarysowany w obrębie Psałterza (por. Ps 108). Ps 105 jest psalmem dziękczynnym za cuda dokonane przez Pana w historii ludu; Kronikarz pomija wszelkie odniesienia do Wyjścia, zatrzymując się (w. 22) na wspomnieniu patriarchów; w ten sposób kładzie akcent na przymierze (w. 15-16), co pozwala mu powiązać ten psalm z epizodem sprowadzenia Arki Przymierza. Ps 96 został wykorzystany w celu przejścia od historycznych wspomnień do powszechnego uwielbienia; wersy końcowe (34-36, por. Ps 106), łączące to uwielbienie z modlitwą za lud na wygnaniu, skłaniają czytelnika do odczytania na nowo w sytuacji swego czasu tekstu, który Kronikarz wkłada w usta Dawida. Śmiałość naszego autora polega zatem na wykorzystaniu tekstów pochodzących z różnych źródeł w nowym (Dawidowym) kontekście, który stale się jednak aktualizuje.

Na zakończenie opisu zapoczątkowania kultu w Jerozolimie wspomina się o kulcie w Gibeonie (16,39-42). O przybytku w Gibeonie wzmiankuje się tu w związku z Namiotem Spotkania na pustyni (por. Wj 29,38-42; Lb 18,22-23) i z rolą kapłaństwa Sadoka. W ten sposób Kronikarz może uzasadnić obecność Salomona w tym miejscu (2 Krn 1,1-13); ponadto wzmianka o namiocie na pustyni pozwala mu potwierdzić ciągłość kultu w Izraelu.

17,1-15: Proroctwo Natana

Tekst o proroctwie Natana i następującej po nim modlitwie Dawida opiera się ściśle na 2 Sm 7, mimo niewielkich, chociaż bardzo znaczących, zmian. Tekst ten pomija 2 Sm 7,1, ale większe znaczenie ma dodanie do w. 11 wzmianki o Salomonie („jeden z twoich synów”; w 2 Sm 7,12 nie wspomina się o nim) i pominięcie 2 Sm 7,14, wiersza dotyczącego możliwych grzechów potomków Dawida. Proroctwo Natana w wersji Kronikarza dowartościowuje instytucję monarchii, zanikłą w czasie, kiedy Kronikarz pisze, a samo staje się punktem wyjścia królewskiego mesjanizmu (por. chrześcijańska relektura w Łk 1,31-32 i Hbr 4,7). Następująca po nim

modlitwa Dawida (17,16-27, por. 2 Sm 7,18-29) służy Kronikarzowi do opisu uczuć króla; utrzymana jest w tonie błagania i pojednania, a nie radości i dziękczynienia. Kronikarz po mistrzowsku wyraża uczucie małości Dawida wobec majestatu Bożego i prośbę Dawida o potwierdzenie obietnic Bożych (por. w. 23). Wers końcowy modyfikuje 2 Sm 7,29: prośba o błogosławieństwo przemienia się w pewność Dawida, że już je otrzymał.

18-20: Towarzysze Dawida

Te trzy rozdziały łączą w jedną perykopę cały materiał dotyczący wojen Dawida; w bardzo krótkim tekście Kronikarz streszcza 2 Sm 8-21, pomijając wszystko, co mogłoby zaszkodzić obrazowi idealnego Dawida (zabójstwo Amnona, bunt Absaloma i Szeby), i zachowując tylko fragmenty o charakterze wojskowym, które, połączone z sobą w tych rozdziałach, mają ukazać w pełnym świetle wielkość Dawida jako dowódcy wojskowego. W ten sposób zostaje przygotowane wyjaśnienie powodów, które nie pozwoliły Dawidowi zbudować świątyni; por. 1 Krn 22,8; 28,3. Rozdział 18 jest zbiorem różnych wiadomości (por. 2 Sm 8); w 19,1-20,3 wspomina się o wyprawach Dawida przeciwko Ammonitom (por. 2 Sm 10), a na końcu, w 20,4-8, o pewnych epizodach dotyczących wojny z Filistynami (por. 2 Sm 21,18-22). W tym ostatnim fragmencie trzy bohaterskie czyny, dokonane przez mężnych wojowników Dawida, zostają niejako przypisane jemu samemu (por. 20,8b).

W 19,1-20,3 należy zwrócić uwagę na pominięcie cudzołóstwa Dawida z Batszebą (por. 2 Sm 11,1-12,30).

21-29: Wewnętrzna organizacja monarchii

Tylko rozdz. 21 jest zależny od 2 Sm 24, ale i on został zmieniony tak, że opisane w nim zdarzenia nabierają charakteru działań przygotowujących budowę świątyni. Natomiast pozostałe rozdziały, 22-29, nie mają żadnego odpowiednika w opowiadaniu w Drugiej Księdze Samuela i okazują się oryginalnym tekstem Kronikarza. Zasadniczy temat jawi się wyraźnie: Dawid przed śmiercią podejmuje różne starania, by zapewnić sobie następcę na tronie (Salomona) i zabezpieczyć budowę świątyni. Chodzi o dwa główne elementy obietnicy Boga przekazanej w 1 Krn 17,11-12. W ten sposób Kronikarz opisuje szczytowy, jego zdaniem, moment panowania Dawida: przygotowanie budowy świątyni i organizację kultu. Rozdziały 22-29 mają przejrzystą budowę koncentryczną: na początku (rozdz. 22) i na końcu (rozdz. 28-29) mówi się o przygotowaniach, jakie poczynił Dawid w związku z planami budowy świątyni, których realizację zlecił Salomonowi, natomiast w części środkowej (rozdz. 23-27) o wewnętrznej organizacji królestwa, ze szczególnym uwzględnieniem kultu. Możliwe, że Kronikarz przynajmniej częściowo posłużył się autentycznymi źródłami, nie znanymi narratorowi Drugiej Księgi Samuela lub pominiętymi przez niego.

22,2-19: Przygotowania do budowy świątyni

Tekst składa się z trzech odrębnych części: przygotowania Dawida (w. 2-5), testament przekazany Salomonowi (w. 6-16) i mowa do przywódców Izraela (w. 17-19). Mowy są najbardziej charakterystyczną cechą tego rozdziału, gdy porusza się jego główny temat, a mianowicie przygotowania do budowy świątyni, o której wspomina się w nim dziesięć razy w różny sposób (w. 2.5.6.7.8.10.11.14.19 dwa razy) i na którą chce się zwrócić uwagę świadomie wyolbrzymionymi liczbami. Ponadto rozdział ten stara się wyjaśnić, dlaczego Dawid nie mógł osobiście zbudować świątyni (por. 22,8) pomimo wielkości swego królestwa: fakt z pewnością wymaga wyjaśnienia teologicznego, którego Kronikarz dostarcza, czerpiąc materiał z 1 Krl 8,18 i Pwt 12,10. Wojny Dawida, choć chciane przez Boga i prowadzone z Jego pomocą, są przeszkodą, z powodu której Dawid musi zrezygnować z budowy świątyni. Tylko w czasie pokoju można zbudować świątynię i może tego dokonać wyłącznie „mąż pokoju" (por. w. 9); stanowi to tragiczny paradoks w życiu Dawida. Chociaż w rozdz. 18-20 przedstawia się ideał Dawida jako wojownika, to jednak Kronikarz nie twierdzi, jakoby wojna sama w sobie była czymś dobrym (por. 2 Krn 16,9); często jest znakiem kary Bożej i stanowi kontrast z sytuacją pokoju, jakiej wymaga budowa świątyni.

Warto zwrócić uwagę na demokratyczną tendencję Ksiąg Kronik, widoczną w opisie przekazania Salomonowi władzy przez Dawida (w. 17-19), a przeciwstawną tendencji obecnej w 1 Krl 1,23-27 – w tekście dotyczącym organizacji służb świątynnych oraz królestwa.

Rozdziały te, poświęcone organizacji królestwa, a zwłaszcza kultu, nie mają odpowiednika w Drugiej Księdze Samuela i, zdaniem wielu autorów, są późniejszą wstawką, która nie odzwierciedla myśli Kronikarza; tekst z 23,1 istotnie znajduje naturalną kontynuację w 28,1. Mimo to tych pięć rozdziałów stanowi jednostkę literacką; wewnętrzny brak harmonii i niespójność mogą wynikać z różnorodności źródeł wykorzystanych przez

Kronikarza. Utożsamia on kult sprawowany w jego czasach z kultem wprowadzonym przez Dawida; w ten sposób, odsłaniając głęboki sens tradycji, wzywa swych czytelników do ścisłego przestrzegania norm kultowych.

23,1-32: Lewici

Sekcja poświęcona lewitom ma przejrzystą strukturę wewnętrzną: po wprowadzeniu w. 1-5, zawierających dekret Dawida o podziale obowiązków lewitów (w. 3-5), w pierwszej części, w. 6-23, przedstawia się genealogię rodzin lewickich, a w drugiej, w. 24-32, opisuje się ich obowiązki. Rozbieżności dotyczące wieku lewitów (por. w. 3.6-7.24.27 z Lb 4,3; 23,29 i in.) można wytłumaczyć, odwołując się do poprawek tekstu lub rzeczywistych zmian, jakie pojawiły się w różnych czasach w kwestii przyjmowania lewitów do służby; także wyolbrzymiona, w porównaniu z Lb 4,48, liczba lewitów (w. 3) jest elementem tego procesu idealizacji, jakiemu Kronikarz poddaje całą epokę Dawida. Rola lewitów (por. 1 Krn 6) przyćmiewa nawet postać Mojżesza (w. 14-15), którego synów już nie uważa się za kapłanów (jak w Sdz 18,30; 1 Sm 2,27), lecz właśnie za lewitów. W w. 24-32 Kronikarz wyraźnie wskazuje na nowość obowiązków lewitów (por. też 1 Krn 15), które, w przeciwieństwie do teologii Pięcioksięgu (por. w. 25 i Lb 3-4), łączy się bezpośrednio z Dawidem. Starannie odróżniając obowiązki lewitów od zadań kapłanów, Kronikarz szczególnie podkreśla dwie całkiem nowe funkcje lewitów, które zostaną omówione w następnych rozdziałach: odźwiernych (w. 28-29 i 1 Krn 26) i śpiewaków (w. 30-31 i 1 Krn 25); śpiew uważa się za tak ważny, że w w. 5 przypisuje się idealistycznie Dawidowi nawet konstrukcję instrumentów muzycznych.

24,1-31: Kapłani i lewici

Rozdział ten wyraźnie się dzieli na dwie części: w. 1-19 są poświęcone kapłanom, natomiast w. 20-31 zawierają nową listę lewitów, nie pokrywającą się z listą podaną w 1 Krn 23,6-24; niewątpliwie jest to późniejsza wstawka do dzieła Kronikarza, odzwierciedlająca zmienioną sytuację historyczną. Choć Kronikarz uznaje teologiczny prymat kapłanów (w. 5), to jednak cała jego sympatia leży po stronie lewitów, którym poświęca znacznie więcej miejsca. Istotą zagadnienia w części poświęconej kapłanom jest system podziału kapłanów na dwadzieścia cztery oddziały (zmiany), który Kronikarz także przypisuje Dawidowi. W rzeczywistości system ten powstał dopiero po powrocie z wygnania, kiedy duża liczba kapłanów wymagała wprowadzenia rotacji w pełnieniu służby w świątyni, co umożliwiał właśnie podział kapłanów na dwadzieścia cztery oddziały. Już Ne 11,10-14 poświadcza podział na cztery oddziały (por. 1 Krn 9,10-13), które w Ne 12,1-7.12-20 urastają do dwudziestu dwóch oddziałów; podział na dwadzieścia cztery oddziały staje się normą w judaizmie Drugiej Świątyni, w czasach NT (por. Łk 1,5). Podział na oddziały zakłada próbę pokojowego rozwiązania konfliktu między potomkami Abiatara, wykluczonego z kapłaństwa przez Salomona (1 Krl 2,26), a potomkami Sadoka w prostej linii, na którego rodzinę powoływali się kapłani po powrocie z wygnania. Obydwaj wywodzili się od Aarona przez jego dwóch synów, Eleazara i Itamara (por. w. 2-6); wprowadzenie podziału na oddziały mogło mieć na celu próbę rozstrzygnięcia sporów między różnymi rodzinami kapłańskimi.

25,1-31: Śpiewacy

Szczególną uwagę poświęca autor lewitom-śpiewakom, ponieważ podział ich na dwadzieścia cztery oddziały (w. 9-31) odpowiada podziałowi kapłanów (1 Krn 24). Lista śpiewaków nie jest historycznie wiarygodna i nie pojawia się w tekstach późniejszego judaizmu; wydaje się raczej idealnym podziałem zaproponowanym przez Kronikarza. Ostatnich dziewięć imion synów Hemana, wymienionych w w. 6, w rzeczywistości stanowi – gdy je czytamy po hebrajsku – grę słów związaną z prawdopodobnym początkiem psalmu, który można by tak przetłumaczyć:

Uczyń mi łaskę, Panie, uczyń mi łaskę;
Ty jesteś moim Bogiem,
wysławiałem i uwielbiałem pomoc (Twoją);
w przeciwnościach rzekłem: udziel mi
wielkodusznie widzeń.

Należy podkreślić, że w w. 1-3 Kronikarz używa hebrajskiego odpowiednika czasownika „prorokować” na opisanie działalności śpiewaków, natomiast śpiewak Heman w w. 5 zostaje nazwany „Widzącym” (por. 2 Krn

35,15). Z jednej strony określenie to nawiązuje do uniesienia charakterystycznego dla grup proroków (por. 1 Sm 10,5), a z drugiej strony zadanie śpiewaków upatrywano w komponowaniu psalmów, traktowanych jako utwory inspirowane przez Boga i przeznaczone do śpiewania podczas służby liturgicznej. Kojarzenie śpiewania z prorokowaniem każe ponadto widzieć w śpiewie uprzywilejowany wyraz kultu i drogę wiodącą do poznania woli Boga.

26,1-19: Odźwierni

Po raz trzeci, po 1 Krn 9,17-26 i 16,37-43, Kronikarz podaje listę odźwiernych; w przeciwieństwie do Ezd 2,42.70; 7,24; 10,24; Ne 10,28; 11,19 utożsamia ich z lewitami; dowodzi to ewolucji roli odźwiernych w czasach Kronikarza i wzrostu znaczenia ich funkcji. W w. 14-19 mówi się o ich obowiązkach, zakładając, że świątynia już została zbudowana, tak jak istniała w czasach Kronikarza; stoimy wobec teoretycznych i idealnych wypowiedzi, które odzwierciedlają typiczny wzorzec organizacji kultu, taki jaki wyobraża sobie Kronikarz. Zwróćmy uwagę, że w w. 7 (por. 1 Krn 24,4 i 25,1) służbę świątynną przedstawia się jako analogiczną do służby wojskowej.

26,20-32: Inne funkcje lewitów

Sekcja ta przedstawia listę lewitów czuwających nad skarbcami świątynnymi, wyliczając zarazem ich obowiązki (w. 20-28), oraz listę świeckich urzędników i sędziów, wywodzących się także z lewitów (w. 29-32). Nigdzie indziej w Biblii nie mówi się o sędziach jako lewitach; chociaż instytucja sędziów, tak jak jest przedstawiona w tekście, z pewnością może być autentyczna i można ją związać z czasami Dawida, to jednak ich lewicki status z pewnością jest wymysłem Kronikarza, gdyż w jego czasach rosnące znaczenie lewitów objęło także stanowiska cywilne.

27,1-34: Urzędnicy wojskowi i cywilni

Rozdział ten składa się z czterech sekcji: listy dowódców wojskowych (w. 1-15), przywódców pokoleń (w. 16-22), zarządców dóbr króla (w. 25-31) i jego siedmiu doradców (w. 32-34). Wbrew przeciwnemu zdaniu wielu komentatorów, którzy uważają ten rozdział za dodatek, wydaje się on dobrze dopasowany do swego aktualnego kontekstu, z wyjątkiem w. 23-24, późniejszej interpolacji, mającej zmniejszyć odpowiedzialność Dawida za spis ludności opisany w 1 Krn 21. Z historycznego punktu widzenia Kronikarz korzysta ze źródeł, które przynajmniej częściowo są prawdopodobnie autentyczne i mogą rzeczywiście odzwierciedlać sytuację w czasach Dawida. Pierwsza lista przypisuje Dawidowi ustanowienie dwunastu okręgów administracyjnych, które 1 Krl 4 wiąże z Salomonem; druga lista ma charakter bardziej sztuczny i odzwierciedla typową dla Kronikarza wizję Izraela harmonijnie podzielonego na dwanaście pokoleń; poza tym nie wymienia się pokoleń Gada i Asera, natomiast zostaje wprowadzone dziwne pokolenie Aarona, a pokolenie Manassesa zostaje wymienione dwukrotnie. Trzecia i czwarta lista odzwierciedlają sytuacje prawdopodobnie autentyczne. Zwłaszcza lista doradców Dawida opiera się na innym źródle niż 1 Krn 18,15-17 (por. 2 Sm 8,16-18; 20,23-26); nie ma żadnej wzmianki o roli Achitofela i Chuszaja podczas buntu Absaloma (2 Sm 15,12.31.37; 16,17.23 i in.). Umieszczenie tych spisów na końcu spisów lewitów i kapłanów odpowiada teologii Kronikarza: chodzi o ukazanie trwałości królestwa Dawida, a przede wszystkim o potwierdzenie tezy, że funkcje cywilne są w pewien sposób podporządkowane organizacji religijnej. Zauważa się pewną analogię do Ezechielowego opisu idealnej Jerozolimy (por. Ez 47-48): Ezechiel rzutuje swą wizję na odległą przyszłość, a Kronikarz przenosi swą wizję w czasy Dawida.

28,1-29,25: Dawid zleca Salomonowi budowę świątyni

Część ta nie opiera się na 1 Krl 1-2. Stanowi jednostkę literacką, której zasadniczym tematem jest intronizacja Salomona. Po krótkim wprowadzeniu (28,1) w w. 2-10 zamieszcza się testament Dawida, po którym (28,11-21) Dawid przekazuje Salomonowi plany budowy świątyni; następnie omawia się ofiary przyniesione przez lud (29,1-12), zostaje przytoczona modlitwa dziękczynna Dawida (w. 10-20), a na końcu opisuje się uroczystą intronizację Salomona (w. 21-25). Wszystko to dzieje się wobec ludu; do niego właśnie Dawid kieruje swe słowa. Lud aktywnie we wszystkim uczestniczy, składając ofiary na świątynię, natomiast Salomon pozostaje całkowicie bierny.

Mowa Dawida, zapisana w 28,2-10, skupia się na temacie budowy świątyni, ze względu na którą Salomon zostaje królem. Świątynię określa się jako dom spoczynku dla Arki Pańskiej (Pwt 12,10; 2 Sm 7,1; 1 Krn 22,9); ta bardzo dawna idea (por. Lb 10,35-36) zostaje rozwinięta w tym sensie, że świątynia nie jest już wprost domem Boga, ale miejscem spoczynku Arki Pańskiej (por. tę samą myśl wyrażoną w Ps 132,7-8.14). Świątynia jest głównym celem monarchii Dawidowo-Salomonowej; do realizacji tego zadania Salomon został przeznaczony przed narodzeniem, a jego wstąpieniu na tron nie towarzyszą w opisie Kronikarza żadne intrygi i krwawe wydarzenia opisane w 1 Krl 1-2. Wiersz 5, za pomocą zwrotu znamiennego tylko dla Kronikarza, wyjaśnia, że królestwo należy wyłącznie do Boga. Wiersz 8 (tekst niepewny) wprowadza temat właściwy teologii deuteronomistycznej, a mianowicie posiadanie ziemi: w tekstach deuteronomistycznych posiadanie to jest opisane jako rzeczywistość, którą dopiero trzeba osiągnąć (por. Pwt 4,5; 9,4 i in.), natomiast tutaj okazuje się ono rzeczywistością już obecną, zależną jednak od wierności wobec woli Boga: w. 9-10 można zatem pojąć jako wezwanie skierowane do Salomona, aby pozostał wierny Bogu, zredagowane znowu w stylu Deuteronomisty.

Plan świątyni (28,11-21), który Dawid przekazuje Salomonowi, a za jego pośrednictwem całemu ludowi (w. 21), jawi się, w przeciwieństwie do 1 Krl 6-7, jako bezpośrednie objawienie Boga (w. 12 i 20), jak w przypadku namiotu na pustyni (Wj 25,9) i idealnej świątyni Ezechiela (Ez 40,14). Świątynia zostaje opisana ze szczegółami architektonicznymi, dla nas trudnymi do odtworzenia. Wiersze 14-18 są poświęcone spisowi świętych naczyń w świątyni i ich wartości: wśród nich wyróżnia się „wzór wozu z cherubami złotymi" (w. 18), jedyne w swym rodzaju wyrażenie na określenie arki przypominającej wizję z Ez 1. Wiersz 20 jest wezwaniem w stylu deuteronomistycznym, które przypomina wezwania Mojżesza skierowane do Jozuego w Pwt 31,6.8; Joz 1,5.

Ilość ofiar na świątynię (29,1-9) została świadomie wyolbrzymiona; w w. 7 wzmianka o darejkach, monetach bitych za króla perskiego Dariusza (521-486 przed Chr.), jest oczywistym anachronizmem, tak jak wzmianka o skarbcu świątyni w w. 8, który wprawdzie wówczas istniał, ale opisana w tym wierszu sytuacja odzwierciedla zwyczaj typowy dla judaizmu Drugiej Świątyni (por. Łk 21,1). W w. 9 znalazła wyraz cecha typowa dla teologii Kronikarza: postawa radości w służbie Boga.

Końcowa modlitwa Dawida jest pieczęcią położoną przez Kronikarza na długim opowiadaniu poświęconym jego panowaniu. Chociaż modlitwa ta składa się z różnych zapożyczonych wcześniejszych tekstów biblijnych (por. np. początek – w. 10b – podobny do Ezd 7,27; Ne 9,5; co do w. 11 por. Dn 3,52 i Ps 89,12; co do w. 15 – Rdz 23,4; Ps 39,12 i Hi 8,9), to jednak okazuje się dobrze osadzona w kontekście, w który została włączona. Jeśli chodzi o styl, to Kronikarz posługuje się prozą, unikając poezji; dlatego modlitwa króla różni się od psalmów, zastrzeżonych dla śpiewaków lewickich w świątyni. W centrum modlitwy znajduje się Bóg, przyzywany w drugiej osobie oraz ściśle związany z Dawidem i z ludem za pomocą ustawicznego używania przymiotników i zaimków dzierżawczych. W ten sposób modlitwa jawi się jako wyraz głębokiej, osobistej więzi między Bogiem, królem i ludem. Bóg, opisany z emfazą przez nagromadzenie wielu przymiotów, ukazuje się jako Ten, od którego wszystko pochodzi i w którego obliczu człowiek jest niczym (w. 14-17; brak w tych wierszach jakiejkolwiek wzmianki o życiu po śmierci – temat zresztą nieobecny w całym dziele Kronikarza). Dary ludu okazują się zatem wyrazem wdzięczności za dobrodziejstwa Boga. Wiersze 18-19 wyrażają spełnienie religijnego, rzutowanego na koniec panowania Dawida, ideału Kronikarza: pełne przylgnięcie do woli Boga, postrzegane jednak jako dzieło samego Boga.

Intronizacja Salomona (29,21-25) zostaje przedstawiona zupełnie inaczej niż w 1 Krl 1-2, skąd Kronikarz przejmuje tylko tekst z 1 Krl 2,12, przytoczony w w. 23; wydarzenie to jawi się jako jednomyślny akt zjednoczonego ludu, w którym nawet „książęta" i „synowie Dawida" (w. 24) współdziałają z nowym królem.

tłum. Agnieszka Kuryś

Druga Księga Kronik
Luca Mazzinghi

1-9: Rządy Salomona

W rozdziałach tych Kronikarz przedstawia, ze swej szczególnej perspektywy, historię panowania Salomona, opisaną już w 1 Krl 1-11. Przede wszystkim opowiadanie w Księgach Kronik pomija wszystko, co mogłoby ukazać króla w złym świetle lub nie pasować do jego wielkości: krwawe epizody, jakie poprzedziły jego wstąpienie na tron (1 Krl 1-2), sąd Salomona nad dwiema nierządnicami (1 Krl 3,16-27), niewierność Salomona w jego późniejszych latach (1 Krl 11,1-13), jego trudności polityczne i gospodarcze (1 Krl 11,14-40). Zgodnie z tym Kronikarz pomija nawet opowiadanie o budowie pałacu królewskiego (1 Krl 7,1-12), aby skupić całą uwagę na budowie świątyni, której poświęca aż pięć rozdziałów (2 Krn 2-7). W tej ostatniej sekcji znajdują się ważne dodatki do dzieła deuteronomistycznego (por. 2 Krn 5,11-13; 6,41-42; 7,1-3), w których Kronikarz jeszcze wraca do znaczenia, jakie ma dla niego kult i modlitwa. Salomon, jak przedtem Dawid, jawi się tu jako postać odległa od realnej historii i przedstawia się go jako idealnego króla, oczekiwanego przez Izraela, jako króla, który, budując świątynię, realizuje plan swego ojca; rozdziały 1-9 zaczynają się (2 Krn 1,14-17) i kończą (9,1-28) opisem bogactwa i mądrości Salomona, który dla Kronikarza jaśnieje chwałą bez zmazy i skazy.

1,1-17: Sen w Gibeonie i bogactwo Salomona

Kronikarz rozpoczyna narrację o panowaniu Salomona od opisanego w 1 Krl 3,4-15 epizodu snu w Gibeonie, ale zmienia go zgodnie z własną perspektywą teologiczną. W opowiadaniu Kronikarza obecność Salomona w Gibeonie nie jest już przejawem kultu prywatnego; nie pojawia się wzmianka o śnie, natomiast w. 2 i 3 przedstawiają króla jako występującego przed całym Izraelem, co odpowiada wizji bliskiej Kronikarzowi. Ponadto Kronikarz umieszcza w Gibeonie Namiot Spotkania, który sporządził Mojżesz na pustyni; w ten sposób uzasadnia obecność Salomona w innym sanktuarium poza Jerozolimą oraz ukazuje ścisły związek między świątynią i Mojżeszowymi instytucjami kultowymi. Prawdopodobnie Kronikarz zachowuje wspomnienie o autentycznych tradycjach związanych z Namiotem Spotkania na pustyni, które w pewien sposób zostają uzasadnione powiązaniem ich z tradycjami o Arce Przymierza (por. w. 4). Pierwszy akt panowania Salomona jest zatem prawdziwym i właściwym aktem liturgicznym, a nie politycznym; mądrość, o jaką prosi król (w. 7-10), nie wiąże się z jego brakiem doświadczenia (por. 1 Krl 3,7) i polega nie tyle na umiejętności rządzenia, ile na zdolności prowadzenia ludu do Boga dzięki budowie świątyni. W tym kontekście nie wspomina się o świeckiej wiedzy Salomona (por. 1 Krl 3,16-5,14).

1,18-5,1: Budowa świątyni

W opowiadaniu o umowach z królem Huramem i o przygotowaniach do budowy Kronikarz pomija narrację znajdującą się w 1 Krl 3,15-5,14 i przechodzi od razu do opisu *racji bytu* panowania Salomona, a mianowicie do opisu budowy świątyni; robi tylko jedną zdawkową aluzję do pałacu królewskiego (2 Krn 2,11). W rozdz. 3 i 4 Kronikarz na podstawie 1 Krl 6-7 opisuje budowlę wzniesioną przez Salomona (rozdz. 3) i jej sprzęty (rozdz. 4). W porównaniu z tekstem z Pierwszej Księgi Królewskiej narracja Kronikarza jest skrócona; więcej uwagi poświęca się kultowi, jaki winien być sprawowany w świątyni (por. rozdz. 5-7), niż budynkowi jako takiemu.

Kronikarz bez skrupułów podaje wyolbrzymione liczby i rozmiary, zwłaszcza w odniesieniu do ilości złota. Wreszcie, niektóre szczegóły wskazują, że w rzeczywistości nasz autor miał na myśli świątynię istniejącą w jego czasach, odbudowaną po powrocie z wygnania; zasłona, wspomniana w 3,14, w istocie była typowa dla drugiej świątyni; wzmianka o drugim miesiącu (3,2) nawiązuje do odbudowy świątyni po wygnaniu, gdyż ona też rozpoczęła się w drugim miesiącu (por. Ezd 3,8).

5,2-7,22: Poświęcenie świątyni

Te trzy rozdziały stanowią jednostkę literacką zajmującą się poświęceniem świątyni, które w perspektywie Kronikarza stanowi szczytowy punkt panowania Salomona. W tym celu tekst poszerza i zmienia opowiadanie z 1 Krl 8,1-9,8, które zostało skrócone w poprzedniej części, dotyczącej budowy świątyni (2 Krn 2-4).

Jednocześnie Kronikarz próbuje zharmonizować opowiadanie z 1 Krl z praktykami kultowymi typowymi dla jego czasów.

5,2-6,2: Przeniesienie Arki Przymierza

Przeniesienie Arki Przymierza do Jerozolimy i wprowadzenie jej do świątyni stanowi ważne wydarzenie w narracji o panowaniu Salomona, wydarzenie, w którym, jak się podaje, uczestniczy cały Izrael (w. 2-3). Kronikarz w narracji idzie za 1 Krl 8,1-13; tylko w. 11-13 zostały przez niego dodane. W w. 4 niosący Arkę Przymierza nie są już kapłanami (1 Krl 8,3), lecz lewitami, co odpowiada znaczeniu, jakie mają oni w oczach Kronikarza, a także obowiązkom kapłańskim wyliczonym w Lb 3,31 (por. 1 Krn 23,13-14). Warto zwrócić uwagę, że w czasach powstawania Ksiąg Kronik Arka Przymierza już nie istniała.

Tekst modlitw (6,3-11 i 12-42) idzie za 1 Krl 8,15-21 i 22-53, lecz nabiera bardziej uniwersalnej perspektywy (w. 32-33).

Opis święta poświęcenia świątyni (7,1-10) jest zależny od 1 Krl 8,54-66. Wiersz 6 jest szczególnym dodatkiem Kronikarza, mającym związek ze śpiewem liturgicznym lewitów. W w. 8-10 Kronikarz zmienia chronologię święta opisanego w 1 Krl 8,64-66. Święto poświęcenia (od 8 do 14 dnia siódmego miesiąca) łączy się, jak się wydaje, ze świętem pielgrzymkowym *par excellence*, a mianowicie Świętem Szałasów (od 15 do 21 dnia siódmego miesiąca), a obydwa święta kończą się uroczystym zgromadzeniem (22 dnia), po którym nastąpiło odprawienie ludu, 23 dnia siódmego miesiąca.

8-9: Przedsięwzięcia i sława Salomona

W opowiadaniu o niektórych przedsięwzięciach Salomona i odwiedzinach królowej z Saby Kronikarz idzie za 1 Krl 9,10-28 i 10,1-13, z kilkoma modyfikacjami. Historycznie prawdopodobna jest kampania prowadzona przez króla przeciw Chamatowi (8,3) w Libanie. Opis sławy Salomona (9,13-28) wiernie trzyma się 1 Krl 10,14-29. W zakończeniu opisu dziejów Salomona (9,29-31) pomija się jednak cały fragment z 1 Krl 11,1-40, zawierający surowy osąd ostatniego okresu jego panowania, tak jak na początku pominięto 1 Krl 1-2. Wyidealizowana postać Salomona została w ten sposób uchroniona przed jakąkolwiek krytyką. Wiersz 29 cytuje trzy różne źródła, do których Kronikarz odsyła czytelnika: do „Księgi Dziejów Salomona", wspomnianej w 1 Krl 11,41, dodaje „Kronikę proroka Natana" (por. 1 Krn 17,1-15), „Proroctwo Achiasza z Szilo" (por. 2 Krn 10,15; 1 Krl 11,29-39) i „Widzenie «Widzącego» Jeddo", prawdopodobnie tożsamego z Iddo z 2 Krn 12,15; 13,22. Nie znamy żadnego z tych pism; warto jednak zwrócić uwagę na perspektywę teologiczną Kronikarza: spisanie historii uważa się za zadanie przeznaczone dla proroków; zrozumienie historii oznacza w samej rzeczy odkrycie w niej tajemnicy zamysłów Bożych.

10-36: Królowie Judy do wygnania babilońskiego

Ostatnia część dzieła Kronikarza poświęcona jest dziejom Królestwa Judzkiego, poczynając od podziału na dwa królestwa po śmierci Salomona (931 r. przed Chr.). Autor nie okazuje żadnego zainteresowania Królestwem Północnym, ograniczając narrację do królów Judy; reprezentują oni cały Izrael, według zwrotu używanego kilka razy w tekście. Kronikarz nie przyjmuje do wiadomości podzielonego Izraela; za tą postawą można się dopatrywać także polemiki antysamarytańskiej. Przedstawiając królów Judy, Kronikarz stara się ukazywać aspekty pozytywne ich rządów, a w kilku przypadkach usiłuje usprawiedliwić ich niewierność (np. w przypadku Manassesa); kryterium oceny każdego z królów kryje się w stale obecnym typowym zwrocie „szukać Boga/Pana", który wyraża konieczność dochowania wierności Bogu. Wzorami takiej wierności okazują się cztery idealne postacie: Asa, Jozafat, Jozjasz, a zwłaszcza Ezechiasz. Oprócz królów w narracji pojawiają się prorocy, których przepowiadanie sprowadza się do przestróg i naglących wezwań do wierności Panu. W ten sposób Kronikarz odczytuje w historii królów Judy przesłanie nadziei, skierowane do społeczności powygnaniowej: pomimo rozczarowań doznawanych w czasach powrotu i trudności napotykanych przy odbudowie minione dzieje uczą, zdaniem Kronikarza, rozpoznawania działania Boga dla dobra Izraela i zachęcają lud do szukania Pana.

10,1-11,4: Bunt pokoleń północnych

Opowiadanie o podziale królestwa Salomona i oderwaniu się pokoleń północnych po śmierci króla podejmuje tekst z 1 Krl 12,1-24 i na nowo go opracowuje; bunt Jeroboama zostaje przedstawiony jako kara za grzechy Salomona, opowiedziane w 1 Krl 11,1-13, które Kronikarz jednak pomija. Ponadto zakłada on, że jego czytelnikom znany jest bunt Jeroboama, a także epizod związany z prorokiem Achiaszem z Szilo (2 Krn 10,15), opowiedziany w 1 Krl 11,29-40. W ten sposób skargi pokoleń północnych i ich prośby skierowane do Jeroboama (w. 4) okazują się bezpodstawne; w perspektywie Kronikarza Salomon nie mógłby nałożyć żadnego ciężkiego jarzma na Izraelitów, o czym mówi 1 Krl 5,27-28, tekst pominięty przez Kronikarza. Schizma Północy jawi się zatem raczej jako bunt sługi przeciw panu (por. 2 Krn 13,6); religijny aspekt rozłamu (por. 1 Krl 12,23-36) praktycznie zostaje zignorowany. Nieudolność i nieprzejednanie Roboama (por. w. 10-11 z Ez 5,7-8!) tylko częściowo tłumaczą rozłam, o którym Kronikarz jest zmuszony powiedzieć, ale który najwyraźniej nie mieści się w jego teologicznej perspektywie zjednoczonego i wiernego Izraela.

11,5-13,23: Roboam i Abiasz

Historia panowania Roboama (11,5-12,16) uchodzi za oryginalne dzieło Kronikarza, które częściowo tylko podąża za narracją 1 Krl 12-14. Do narracji Kronikarz wprowadza prawdopodobnie autentyczną listę miast (11,5-12), które król miał ufortyfikować; w rzeczywistości uczynił to dopiero po najeździe faraona Szeszonka (= Sziszak, 12,1-12). Ta zmiana kolejności wydarzeń zależy od racji teologicznych: najazd, postrzegany jako kara za niewierność Izraela, niszczy odrobinę dobra, jakie zostało dokonane przez pierwsze trzy lata wierności króla (por. 11,17). Także następna sekcja (11,13-17) nie ma paraleli w 1 Krl, jeśli nie weźmie się pod uwagę pobieżnej wzmianki o schizmatyckim kulcie Jeroboama (por. 1 Krl 12,26-13,14), który zostaje jednak porównany do faktycznego aktu bałwochwalstwa (por. wzmiankę o „kozłach", czyli bóstwach-demonach). Kronikarz w tym tekście wspomina o migracji (prawdopodobnie bardzo wyidealizowanej) z Królestwa Północnego kapłanów, lewitów i wiernych Izraelitów do Jerozolimy, gdzie jedynie można było sprawować kult i czynności kapłańskie. Autentyczna wydaje się również lista żon i synów Roboama (11,18-23), którego harem uważa się za pogwałcenie normy z Pwt 17,17.

Długie opowiadanie o panowaniu Abiasza (13,1-23) jest jednym z najlepszych przykładów metody stosowanej przez Kronikarza: opierając się na skąpych informacjach z 1 Krl 15,1-8, które ukazują panowanie Abiasza w negatywnym świetle, Kronikarz przedstawia jego historię w zupełnie nowej perspektywie. Czyni z króla, który panował tylko przez trzy lata, człowieka wiernego Bogu oraz godnego następcę Dawida i Salomona. Wojna wypowiedziana przez Abiasza Jeroboamowi pozostaje w jawnej sprzeczności z nakazem proroka Szemajasza z 2 Krn 11,3-4; chodzi zatem o rzeczywiste wydarzenie, które staje się w tym przypadku dla Kronikarza okazją do przedstawienia własnej teologicznej wizji wypadków za pośrednictwem nieprawdopodobnej i z całą pewnością fikcyjnej przemowy, z jaką Abiasz zwraca się do pokoleń północnych (w. 4-12).

14-16: Asa

Te trzy rozdziały, poświęcone panowaniu Asy, stanowią oryginalne opracowanie i rozwinięcie przez Kronikarza skąpych danych zawartych w 1 Krl 15,9-24. W dziele deuteronomistycznym postać Asy jest przedstawiona pozytywnie; jego niechlubny koniec wprawia jednak w zakłopotanie Kronikarza i stara się odczytać jego historię w ramach własnej, szczególnej perspektywy teologicznej. Panowanie Asy wyraźnie się dzieli na dwie części: pierwsza część pomyślna (rozdz. 14), dzięki reformie religijnej przeprowadzonej przez króla (rozdz. 15), i druga część niepomyślna, spowodowana sprzeniewierzeniem się Asy (rozdz. 16). W ten sposób jego panowanie staje się tekstem paradygmatycznym, żywą mową na temat teologii odpłaty – tzn. w kwestii, że Bóg nagradza człowieka prawego, a karze nieprawego – oraz nowym wezwaniem do wierności religijnej. W rozdziałach tych Kronikarz wykorzystuje nie znane nam źródła, które, przynajmniej częściowo, mogłyby mieć gwarancję historycznej autentyczności.

Wojna z Zerachem (14,8-14) jest oryginalną informacją Kronikarza; chociaż wielu krytyków skłonnych jest uważać ją za całkowicie zmyśloną, to jednak wiele szczegółów każe uznać ją za autentyczny epizod, nawet jeśli został on rozwinięty w kategoriach teologii Kronikarza.

Historia reformy religijnej, przeprowadzonej przez króla Asę (15,1-19), jest oryginalnym tekstem Kronikarza, który dopiero w zakończeniu rozdziału (w. 16-19) ponownie nawiązuje do 1 Krl 15,13-16. Reforma Asy, wspomniana już w 2 Krn 14,2-4, ma niejakie podstawy historyczne, ale tutaj staje się dla Kronikarza dodatkową okazją do przekazania swego orędzia. Słowa proroka Azariasza (proroka nie wspomnianego nigdzie indziej w

Biblii) w w. 2-7 nie są niczym innym, jak odczytaniem na nowo wydarzeń w świetle właściwej naszemu autorowi teologii dziejów. Posługując się cytatami z wcześniejszych proroków (por. Oz 3,4; 5,15-6,1; Ez 38,21; Ag 2,22; Jr 29,13-14), Azariasz wzywa lud do skruchy i do szukania Boga, co jest podstawowym warunkiem pomyślności.

Opis wojny z Baszą, królem Izraela (16,1-11), opiera się na 1 Krl 15,17-22, natomiast w. 7-10 (słowa proroka) pochodzą od Kronikarza. Słowa proroka Chananiego, o którym nigdzie indziej w Biblii się nie wzmiankuje, oparte są na prorockich oskarżeniach z Iz 31,1-3; Oz 6,13; 7,11; 12,2. Wiersz 9, językiem Za 4,10, na nowo potwierdza wiarę w odpłatę Bożą.

17-20: Jozafat

Opowiadanie o panowaniu Jozafata w znacznej mierze rozbudowuje i zmienia tekst z 1 Krl 22,1-59, gdzie postać króla Judy jest przedstawiona w sposób raczej nijaki. Historia deuteronomistyczna zajmuje się raczej Achabem, królem Izraela panującym w tych samych latach, a oprócz Achaba długim i ważnym cyklem o proroku Eliaszu (por. 1 Krl 17-20). Kronikarz nie wspomina ani o Achabie, ani o Eliaszu, gdyż zajmuje go wyłącznie historia Królestwa Judzkiego. Postać Jozafata zostaje przedstawiona jako wzór: król wierny i reformator, który cieszył się długim okresem pokoju, a zatem kolejny przykład dla pokolenia współczesnego naszemu autorowi.

Reforma Jozafata (17,7-9) przypomina reformę Nehemiasza (Ne 8,9-12; por. Ezd 7,25) i prawdopodobnie odzwierciedla sytuację typową dla okresu perskiego, kiedy funkcja nauczania przeszła z kapłanów na lewitów i na nauczycieli Prawa, którymi byli świeccy. W ten sposób Kronikarz przesuwa o wieleset lat wstecz praktykę typową dla swoich czasów. Opis militarnej potęgi Jozafata (w. 12-19), choć wyraźnie rozszerzony, prawdopodobnie opiera się na autentycznych źródłach. W epizodzie dotyczącym sojuszu z Achabem (18,1-19,3) Kronikarz podąża, często dosłownie, za 1 Krl 22, aż do w. 36.

Scena końcowa (19,1-3; por. 2 Krn 14,14-15,1) jest refleksją teologiczną, jaką przedkłada Kronikarz: „szukanie Boga” (w. 3, ale por. początek opowiadania w 18,4.6.7) ratuje Jozafata przed możliwą karą za sojusz z bezbożnym Achabem.

19,4-11: Reformy sądownictwa

O reformie sądownictwa przeprowadzonej przez Jozafata nie mówi się w Pierwszej Księdze Królewskiej; wielu krytyków uważa, że nigdy nie miała ona miejsca i że Kronikarz po prostu umieszcza w czasach Jozafata instytucję istniejącą w swoich czasach. W rzeczywistości reformy systemu sądowniczego ustanowionego przez Dawida nie można z góry wykluczyć, a zwłaszcza powołania do życia podwójnego systemu – sądów lokalnych oraz „sądu najwyższego” w Jerozolimie. Warto też zwrócić uwagę na rozróżnienie spraw cywilnych i spraw religijnych oraz na podobieństwo do idei zawartych w Pwt 16,18-20; 17,8-13. Natomiast charakterystyczne dla Kronikarza są ramy teologiczne, w których zostaje osadzone opowiadanie o reformie sądownictwa.

Opowiadanie o wojnie z Moabitami i Ammonitami (20,1-30) jest oryginalnym tekstem Kronikarza i stanowi najlepiej opracowaną narrację o czynach zbrojnych w Pierwszej i Drugiej Księdze Kronik. U podstaw tekstu znajduje się rzeczywiste zdarzenie, prawdopodobnie wyprawa wojenna, którą przedsięwzięła przeciw Judzie koalicja plemion zajordańskich (Moab, Ammon i być może edomickie plemiona Meunitów). Wtargnęła ona od strony Morza Martwego, lecz doznała klęski najpierw wskutek zasadzki (por. w. 22), a potem w kilku kolejnych starciach (por. w. 23). Kronikarz relacjonuje te wydarzenia zgodnie z własną metodą, włączając je w obszerne ramy teologiczne, dzięki czemu stają się one przykładami dla czytelników jego czasów.

Ważne są ramy liturgiczne: por. w. 18-19. Wiersze 21-22 mówią, że bitwę zaczynano świętym śpiewem lewitów; relacja kończy się wzmianką o uroczystej procesji do świątyni (w. 27-28). To wszystko stanowi przesłanie, jakie Kronikarz kieruje do sobie współczesnych: w razie niebezpieczeństwa ocalenie społeczności nie zależy od politycznej zręczności czy siły oręża, lecz od wierności Bogu, wyrażanej w kulcie.

Zakończenie relacji o panowaniu Jozafata (20, 31-37) zostało zaczerpnięte z 1 Krl 22,41-45. Wiersz 33 zaprzecza jednak stwierdzeniu z 2 Krn 17,6; napięcie to wynika z bezkrytycznego niekiedy podejścia Kronikarza do swych źródeł; ponadto w. 33, kontrastujący z pobożnością i z sukcesem Jozafata, wyraża także trudność, z jakiej zdaje sobie sprawę Kronikarz: ideał ludu, który „szuka Pana”, jest jeszcze bardzo daleki od pełnego zrealizowania. Za pomocą tego klucza można także zrozumieć negatywne zakończenie historii Jozafata (w. 35-37): odwracając porządek wydarzeń z 1 Krl 22,49-50, Kronikarz w niepowodzeniu wyprawy morskiej, którą przedsięwziął Jozafat, dopatruje się kary za zawarcie sojuszu z Północą. Po raz kolejny prorok (w. 37) ukazuje teologiczne znaczenie wydarzeń; Kronikarz w rzeczywistości twierdzi (w. 34), że korzysta z proroka jako ze swego źródła.

21-28: Od Jorama do Achaza

Od panowania Jorama (21,1-20) rozpoczyna się, zdaniem Kronikarza, najbardziej mroczny, pomijając wygnanie, okres w historii Królestwa Judzkiego – okres, którego punktem kulminacyjnym jest panowanie Ochozjasza, a przede wszystkim regencja Atalii, po której, dzięki zamachowi stanu, władzę przejął Joasz, a potem Amazjasz, Ozjasz i Achaz.

Sojusz Jozafata z Królestwem Północnym (por. 2 Krn 20,35) otwiera drogę próbie, jaką podejmuje Królestwo Izraelskie, by zniszczyć dynastię Dawidową; Kronikarz widzi w tym wszystkim karę za grzechy Jorama i Ochozjasza. Próba ta kończy się jednak niepowodzeniem, gdyż Bóg pozostaje wierny domowi Dawida (por. 2 Krn 21,7; por. 1 Krl 11,36; 15,4; 2 Krl 8,19). Przedstawienie dziejów Jorama, Atalii i kolejnych królów idzie za 2 Krl 8, ale ze znamiennymi zmianami i dodatkami, głównie o charakterze teologicznym, zwłaszcza zaś z racji wprowadzenia kilku postaci proroków. Dziwna wzmianka o piśmie od proroka Eliasza stwarza problemy chronologiczne; w rzeczywistości, według 2 Krl 2; 3,1, Eliasz odchodzi przed nastaniem rządów Jorama.

Opisując panowanie Joasza (24,1-16), Kronikarz w nieznacznym stopniu odchodzi od opowiadania w 2 Krl 12,1-17, ale zmiany wprowadzone w tekście są znaczące. Po odbudowie świątyni, którą zarządził Joasz z powodu szkód dokonanych prawdopodobnie przez Atalię, następuje, według 2 Krl 12,18-22, niechlubny koniec panowania króla judzkiego; Kronikarz odczuwa potrzebę uzasadnienia tego faktu, dlatego w drugiej części rozdz. 24 wspomina o grzechu Joasza, będącym przyczyną kary, która go spotyka. W ten sposób pierwszy okres jego panowania jest opisany jako okres szczęśliwy. Dla Kronikarza punktem krytycznym jest śmierć kapłana Jojady (w. 15nn.). Wiersz 2, w zestawieniu z 2 Krl 12,3, wiele w tym względzie wyjaśnia. Joasz pełnił wolę Bożą, tylko dopóki żył Jojada; w ten sposób zostaje podkreślone znaczenie najwyższego kapłana.

Po śmierci Jojady (24,17-22) wysłanie proroków, a zwłaszcza Zachariasza, jest kolejnym przykładem teologii Kronikarza dotyczącej proroków: ich zadaniem jest „napominanie" (w. 19; por. 2 Krn 19,9-10), aby grzesznicy mogli się nawrócić. Publiczne ukamienowanie Zachariasza, skazanego jako bluźnierca (por. 1 Krl 21,8-16), i to na dziedzińcu świątyni, jest znakiem odrzucenia króla i, w rozumieniu Kronikarza, chwilą jego ostatecznego potępienia. Do tego epizodu, z drobnymi zmianami, odnosi się prawdopodobnie Mt 23,35.

Historię panowania Amazjasza (25,1-28) Kronikarz opowiada w sposób podobny jak historię Joasza. Tekst 2 Krl 14,1-22 nasuwał Kronikarzowi problem teologiczny: jak usprawiedliwić klęskę Judy i niechlubną śmierć króla, który w zasadzie był dobry? Kronikarz odpowiada dwoma długimi dodatkami, w. 5-10 i 13-16 (por. też w. 20), które, podobnie jak w przypadku Joasza, przedstawiają los Amazjasza podług kanonów sprawiedliwości Bożej (por. cytat z Pwt 24,16 w w. 4; Jr 31,10; Ez 18,20): jego koniec odpowiada jego grzechowi. Niemniej informacje podane przez Kronikarza na temat zaciągu najemników izraelskich i opis wojny agresywnej z Edomem niekoniecznie są całkiem bezpodstawne.

Król Ozjasz (26,1-23) to nikt inny jak Azariasz, którym pokrótce zajmuje się 2 Krl 15,1-4.6-7, chociaż panował przez ponad pięćdziesiąt lat; zwięzłość relacji deuteronomistycznej najwyraźniej nie zadowala Kronikarza i dlatego przedstawia narrację znacznie obszerniejszą i staranniej opracowaną. Jasny jest teologiczny zamysł Kronikarza: podobnie jak w przypadku Jojady i Joasza (por. 2 Krn 24,2), u boku Ozjasza stawia nauczyciela, Zachariasza, prawdopodobnie kapłana. W ten sposób druga część narracji (w. 16-21) nieoczekiwanie przechodzi z płaszczyzny historycznej na teologiczną: grzech króla, opisany w niezwykle dramatycznej scenerii, polega na uzurpowaniu sobie prawa do obowiązków kapłańskich, czego wyrazem jest złożenie ofiary kadzielnej w świątyni. We wczesnym okresie monarchii składanie ofiar przez władców uznawano za rzecz normalną (1 Krl 8,64; 2 Krl 16,13), ale osoby świeckie nie mogły tego czynić od czasu wprowadzenia prawodawstwa kapłańskiego, czyli po wygnaniu: por. Wj 30,7-9; Lb 18,1-7; Kpł 10,2, 1 Krn 23,13.

Panowanie Jotama (27,1-9) zostało opisane w paru wersetach, podobnie jak w 2 Krl 15,32-38, do których Kronikarz dodaje nieco własnego materiału (w. 3b-6).

Opis dziejów panowania Achaza (28,1-27) jest oryginalnym tekstem Kronikarza, różniącym się bardzo od relacji w 2 Krl 16,1-20 i Iz 7-8; opiera się na źródłach, których nie znamy. Chociaż opowiedziane fakty zostały opracowane teologicznie, to jednak nadal wydają się kryć w sobie rdzeń historyczny. Szczytowym odstępstwem Achaza było, zdaniem Kronikarza, zamknięcie bram świątyni (w. 24), czyli zniesienie codziennego kultu (por. 2 Krn 29,7).

Relacja o wojnie z Aramem i Królestwem Północnym (określanej jako „wojna syro-efraimska") jest oryginalnym utworem Kronikarza (28,5-15), niezwykle interesującym dla zrozumienia jego wizji Izraela. W opowiadaniu nie występują motywy typowe dla Kronikarza, takie jak opis bitwy, odwołanie się do Boga czy cudowna ingerencja Pana. Sercem opowiadania jest raczej braterstwo, jakie winno panować między Izraelem i Judą: koncepcja ta została wyrażona, jak zwykle, w wystąpieniu proroka, Odeda (w. 9-11), który nakłania Izrael do skruchy i do uznania mieszkańców Judy za braci (w. 11); zakaz traktowania Izraelitów jak niewolników znajduje się już w Kpł 25,39-43. Wystąpienie naczelników z Północy (w. 12-13) jest zadziwiającym uznaniem własnych win. Postawa Kronikarza wobec Północy (a więc wobec Samarytan jego czasów) jest znacznie mniej

negatywna, niż się często uważa: Izrael i Juda powinni być braćmi, nawet jeśli nawzajem zgrzeszyli wobec siebie. Klęska Judy, opowiedziana w w. 6, ale nie potwierdzona przez dokumenty historyczne, jest raczej oznaką tego, co się wydarzy, kiedy braterstwo zostanie rozerwane.

29-32: Ezechiasz

Panowaniu Ezechiasza Kronikarz poświęca całe cztery długie rozdziały, czyniąc w ten sposób z niego postać pierwszoplanową w porównaniu ze wszystkimi innymi władcami Judy po Dawidzie i Salomonie. Kronikarz powtarza niemal w całości 2 Krl 18-20, pomijając tylko 2 Krl 18,9-12, lecz dodaje kilka oryginalnych tekstów: 2 Krn 29,3-36, oczyszczenie świątyni i przywrócenie kultu; 2 Krn 30,1-27, obchody Paschy; 2 Krn 31,1-19, reorganizacja służby Bożej i kapłaństwa; 2 Krn 32,27-30, pomyślność Ezechiasza. Na podstawie tych dodanych fragmentów wyraźnie widać, że zainteresowanie Kronikarza jest całkowicie skierowane na religijny aspekt panowania Ezechiasza; nasz autor poświęca prawie trzy rozdziały na rozwinięcie bardzo krótkiej wiadomości z 2 Krl 18,4. Ezechiasz został przedstawiony jako religijny reformator przewyższający samego Jozjasza, i to do tego stopnia, że Kronikarz przypisał Ezechiaszowi pewne elementy należące do późniejszej reformy Jozjasza. Uderzająca jest, jak już we wcześniejszej historii Achaza (2 Krn 28), nieobecność proroka Izajasza (wspomnianego tylko w 2 Krn 32,20); uwaga Kronikarza jest bez reszty skupiona na królu i na ludzie, a wierność Ezechiasza nie potrzebuje proroka, który musiałby go napominać.

W kontekście reformy religijnej (29,1-36) ujawnia się z okazji oczyszczenia świątyni znaczenie, jakiego nabrali lewici w porównaniu z kapłanami; właśnie do lewitów król zwraca się słowami „synowie moi", natomiast kapłani zostają wyraźnie zganieni w w. 34 za brak gorliwości. Wszystko to świadczy o sytuacji powstałej po wygnaniu: wzrost prerogatyw lewitów odbywał się kosztem roli kapłanów. Wobec zaistniałych z tej racji napięć Kronikarz opowiada się po stronie lewitów, podkreślając znaczenie ich roli. Podczas ceremonii ujawnia się interesująca nowość, i tym razem typowa dla Kronikarza: święta muzyka (w. 25-30), wykonywana przez śpiewaków lewickich, wymienionych w w. 12-14, i powodowana radością (w. 30b).

30,1-27: Uroczyste obchody Paschy

Obchody Paschy są, zdaniem Kronikarza, drugim istotnym aktem panowania Ezechiasza, który w w. 26 zostaje wyraźnie porównany z Salomonem. Cechą charakterystyczną tego tekstu jest zaproszenie na obchody święta, wyraźnie adresowane także do pokoleń północnych, oraz faktyczny udział w nich niektórych z owych pokoleń (w. 11).

Ezechiasz pozwala świętować Paschę nawet tym, którzy nie są rytualnie czyści (w. 17-20; por. Kpł 7,19-21). Czystość wewnętrznych dyspozycji jest postrzegana jako przewyższająca czystość legalną, którą nadal uważa się jednak za ważną (por. Mt 15,1-20; Mk 7,1-13). Wreszcie w. 23-27 opisują drugie święto, charakteryzujące się radością i spontanicznością obchodów, zrodzonymi z entuzjazmu i wiary ludu.

31,1-21: Reorganizacja służby Bożej i kapłaństwa

Na zakończenie prezentacji działalności Ezechiasza Kronikarz podejmuje tekst z 2 Krl 18,4-6, dzieląc go na dwie sekcje: w. 4 odpowiada 2 Krn 31,1; w. 5-6 – 2 Krn 31,2-21. Między dwie części, pierwszą, dotyczącą reformy religijnej Ezechiasza, i drugą, zawierającą pochlebną ocenę jego dokonań, Kronikarz wprowadza w. 2-19, poświęcone ostatniemu aktowi dzieła króla: reorganizacji służby Bożej oraz reorganizacji służby lewitów i kapłanów (por. 2 Krn 8,14-15 i 23,18-19). Przede wszystkim zostają ustalone normy udziału w służbie Bożej ludu i króla oraz ich udziału w składaniu ofiar; normy dotyczące składania ofiar nawiązują do przepisów z Ez 45,22-24; 46,2.

Epizod najazdu Sennacheryba, króla asyryjskiego (32,1-23), jest nowym opracowaniem tekstu z 2 Krl 18-19. Kronikarz, zgodnie ze swym stylem, skraca relację deuteronomistyczną, pomijając wiele jej elementów (18,7-8; 14-16; 19,3-4.6-9.15-34) i dodając własne teksty; w tym ostatnim przypadku nasz autor korzysta ze źródeł, których nie znamy, lecz które prawdopodobnie są wiarygodne.

Wśród przygotowań do oblężenia (w. 3-6) warto zwrócić uwagę na troskę o zapewnienie miastu wody (por. w. 3-4 i 30; por. 2 Krl 20,20 i Iz 22,9-11). Częściowo poświadcza ją archeologia odkryciem słynnego „tunelu Ezechiasza", który doprowadzał wodę ze źródła Gichon, znajdującego się poza murami miasta, i w razie oblężenia zaopatrywał miasto w wodę.

Szczególne znaczenie mają słowa, jakie Kronikarz wkłada w usta króla, by dodać otuchy ludowi (32,7-8). Zakończenie w. 7 kryje aluzję do Izajaszowej zapowiedzi Emmanuela, „Boga z nami" (Iz 7,14). Znamienne, że

to prorockie wezwanie zostaje włożone w usta króla, a nie proroka Izajasza, który jest dziwnie nieobecny (z wyjątkiem w. 20), nawet w opowiadaniu o wysłannikach Sennacheryba (w. 9-23), chociaż jest pierwszoplanową postacią w paralelnym tekście z 2 Krl 19. Tę nieobecność można tłumaczyć tendencją do wywyższania Ezechiasza, który nie potrzebuje żadnego proroka u swego boku, jak inni królowie, jako że pozostaje w bezpośredniej relacji z Bogiem. Ezechiasz, a wraz z nim cały lud, jawią się więc w zupełnie innym świetle; nie są już przerażeni z powodu Asyryjczyków, ale pełni ufności w działanie Boga.

W relacji o ostatnich latach Ezechiasza (32,24-35) uderza brak epizodu opowiedzianego w 2 Krl 20,1-11, a dotyczącego choroby Ezechiasza, o której Kronikarz napomyka tylko w w. 24, unikając jakiejkolwiek wzmianki o Izajaszu (por. wyżej).

33-35: Manasses, Amon i Jozjasz

Postać Manassesa (33,1-20) została przedstawiona w 2 Krl 21,1-18 w całkowicie negatywnym świetle. Wyjątkowo długie jego panowanie, ponad pięćdziesiąt lat, z pewnością musiało jednak przysporzyć problemów Kronikarzowi, który w długowieczności króla dopatrywał się nagrody od Boga, całkowicie niepojętej w przypadku takiego bezbożnika jak Manasses. Po negatywnej zatem prezentacji króla, zgodnej z prezentacją deuteronomistyczną (2 Krn 33,1-9), w w. 10-11 wprowadza Kronikarz nowy motyw: karę Manassesa, a mianowicie wygnanie do Babilonu, wymuszone przez Asyryjczyków. Na podstawie pewnych tekstów asyryjskich wiemy, że Manasses faktycznie musiał udać się do Niniwy jako wasal królów Asarhadona i Assurbanipala, być może w czasie buntu podniesionego przeciw Assurbanipalowi w latach 652-648 przed Chr. przez jednego z jego braci, buntu, w którym Manasses mógł brać udział. Tę przymusową podróż Kronikarz mógł odczytać jako prawdziwe „wygnanie", a więc zinterpretować ją jako karę Bożą. W ten sposób także powrót Manassesa do ojczyzny zostaje zinterpretowany przez Kronikarza jako znak jego nawrócenia (w. 12-13), które skłania go do zmiany postępowania, co zostaje opisane w w. 14-17. Apokryficzny psalm z epoki hellenistycznej, *Modlitwa Manassesa*, włączony do Biblii łacińskiej (Wulgaty), poświęca krótką refleksję „nawróceniu" Manassesa, właśnie tak jak mówi o nim Kronikarz. Poza tym Kronikarz przenosi na Amona (33,21-25, tekst zależny od 2 Krl 21, 19-24) nikczemność, którą Druga Księga Królewska łączy z jego ojcem, Manassesem.

34-35: Jozjasz

Według tekstu z 2 Krl 22,1-23,30 Jozjasz jest największym królem Judy po Dawidzie i Salomonie. Kronikarz zastrzega ten zaszczyt jednak dla Ezechiasza: tragiczna śmierć Jozjasza jest dla niego w pewien sposób znakiem potępienia Bożego. W 2 Krn 35,20-25 mówi się o tym wydarzeniu znacznie szerzej niż w 2 Krl 23,29-30. Kronikarz przedstawia reformę Jozjasza odmiennie niż Księgi Królewskie – nie jako pojedynczy akt, który miał nastąpić po znalezieniu „księgi Prawa" i miał się przerodzić w radykalne usuwanie wszelkich śladów bałwochwalstwa, jakie nękało Świątynię po rządach bezbożnego Manassesa. Po wzmiance o reformie samego Manassesa (2 Krn 33,15-17) Kronikarz ocenia działania Jozjasza raczej jako reformę znacznie łagodniejszą i przeprowadzaną stopniowo, a podjętą zaraz na początku jego panowania (2 Krn 34,3-7). To przesunięcie reformy Jozjasza na początek jego panowania i zarazem sprowadzenie do właściwych proporcji samej reformy, której wiele elementów zostało przez Kronikarza antydatowanych na czasy Ezechiasza, ma, zdaniem wielu współczesnych historyków, poważne znamiona autentyczności; zwalczanie obcych kultów można postrzegać m.in. jako religijny wyraz pragnienia uwolnienia się spod władzy imperium asyryjskiego, osłabionego w ostatnich latach panowania króla Assurbanipala.

Kronikarz umieszcza początek reformy Jozjasza (34,1-7) między 628 i 626 r. przed Chr., czyli w ostatnich latach rządów asyryjskiego króla Assurbanipala. Wersety 3-7 nie mają paraleli w Drugiej Księdze Królewskiej: Jozjasz zostaje przedstawiony jako władca, który już w młodzieńczych latach (mając 16 lat) podjął radykalną reformę religijną. Relacja deuteronomistyczna łączy tę reformę z jego dojrzałym wiekiem (por. 2 Krl 22,3 i poprzedni paragraf niniejszego komentarza).

Główną troską Kronikarza jest podkreślanie rangi działania, które sięga daleko poza granice Królestwa Judzkiego (w. 6-7); myśl ta zostaje powtórzona w 2 Krn 34,9.21.33 i 35,17-18: rozprzestrzenienie się reformy Jozjasza na terytoria Północy jest prawdopodobnie faktem historycznym w okresie, kiedy potęga Asyryjczyków chyliła się ku upadkowi. Tym, co interesuje naszego autora, jest jednak doniosłe znaczenie tego wydarzenia: reforma Jozjasza umożliwi zjednoczenie całego Izraela, co odpowiada ideałowi drogiemu Kronikarzowi.

Opowiadanie o znalezieniu „księgi Prawa" (34, 8-33) idzie ściśle za 2 Krl 22,3-23,3, ale z pewnymi znaczącymi zmianami, zwłaszcza ze wzmianką o lewitach i śpiewakach.

Po opisie przymierza, czyli podjęcia przez Jozjasza zobowiązania, że razem z ludem będzie przestrzegać Prawa (w. 29-32), Kronikarz streszcza w w. 33 reformę opowiedzianą w 2 Krl 23,4-20 i przesuwa ją na pierwsze lata panowania Jozjasza (por. 2 Krn 34,3-7).

Obchodom Paschy, zarządzonym przez Jozjasza, poświęca się dziewiętnaście wersetów (35,1-19), natomiast w 2 Krl 23,21-23 tylko trzy. Także w tym przypadku Kronikarz podkreśla wyolbrzymioną rolę lewitów; po jednym tylko wersecie poświęconym kapłanom (w. 2; por. 2 Krn 31,2-3) król osobiście zwraca się do lewitów (w. 3-6), dokładnie określając ich zadania. Wśród nich wyróżniają się „nauczający cały Izrael" (por. Ne 8,7), natomiast w okresie tuż po wygnaniu nauczanie ludu było faktycznie obowiązkiem kapłanów (2 Krn 15,3; Ag 2,11; Za 7,3; Ml 2,7). Wiersze 7-9, pomijając wyolbrzymione liczby (ponad czterdzieści tysięcy [BT: „około trzydzieści tysięcy"] „baranków i koźląt" jako ofiary paschalne dla wszystkich, czterystu tysięcy, obecnych) dowodzą, że Pascha, która była świętem rodzinnym (Wj 12,2-3), stała się teraz wielkim świętem narodowym i wszystkich się wzywało do wielkodusznego w nim udziału. Obrzęd Paschy, opisany w w. 10-17, obejmuje nie tylko zabijanie baranków, ale także składanie ofiar całopalnych i biesiadnych, w których mógł uczestniczyć cały lud. Na tym wszystkim polega nowość Paschy ogłoszonej przez Kronikarza w w. 18-19.

35,20-27: Śmierć Jozjasza

Kronikarz dostarcza opowiadania obszerniejszego od paralelnego tekstu w 2 Krl 23,29-30. Opowiadanie to zostało potwierdzone przez odkrycie *Kronik babilońskich*.

Tragiczna śmierć młodego jeszcze króla stwarza problem teologiczny: Kronikarz przypuszcza, że Jozjasz popełnił jakiś ciężki grzech, który sprowadził na niego nieszczęście (należy zwrócić uwagę na podobieństwo do śmierci Achaba w 2 Krn 18,33-34). Musi budzić zdziwienie, że grzech ten ma polegać na odmowie słuchania słów Bożych, przekazanych przez Neko (w. 22): w ten sposób poganin (jak wcześniej Balaam, Lb 22-24) został potraktowany na równi z prorokami, a słowa, jakie wypowiada w imieniu swego boga, zostają odczytane jako prawdziwe i właściwe słowa Boga Izraela. Podaje się, że tren poświęcony śmierci Jozjasza (w. 25) został wzięty z Lamentacji; być może Kronikarz miał na myśli Lm 2,1-3 albo Za 12,11-14.

36: Ostatni królowie Judy. Wygnanie i powrót

W ostatnim rozdziale Ksiąg Kronik zawarte jest bardzo pobieżne streszczenie wydarzeń, jakie nastąpiły od śmierci Jozjasza do wygnania babilońskiego; w dwudziestu jeden wersetach ujmuje się to, co z wieloma szczegółami zostało opowiedziane w 2 Krl 23,31-25,30 (por. Jr 39 i 52); przede wszystkim Kronikarz opuszcza 2 Krl 25 – rozdział opisujący zburzenie Jerozolimy przez Nabuchodonozora. Widać wyraźnie, że zamiarem Kronikarza jest uznanie wygnania za tragiczne wydarzenie, ale już zamknięte i odległe w czasie: dekret Cyrusa, przypomniany na samym końcu dzieła (2 Krn 36,22-23), otwiera przed Izraelem nową nadzieję.

Joachaz (36,1-5; por. 2 Krl 23,31-35) jest ostatnim królem wybranym przez lud.

W związku z Jojakimem (36,5-8) Księgi Kronik odnotowują uwięzienie króla w Babilonie (w. 6), pominięte w 2 Krl, ale wspomniane w Dn 1,1-2 i prawdopodobne historycznie, po zwycięstwie Nabuchodonozora pod Karkemisz w 605 r. przed Chr. nad faraonem Neko.

36,11-21: W skróconym opisie zniszczenia Jerozolimy i zburzenia świątyni w 586 r. przed Chr. znaczący jest końcowy komentarz w w. 21, który łączy Jr 25,11; 29,10 z Kpł 26,33-35. Wygnanie zostaje uznane za wypełnienie proroctw Jeremiasza (liczba siedemdziesięciu lat jest symboliczna), ale zarazem jest znakiem wypełnienia prawa dotyczącego roku szabatowego (Kpł 26): ziemia, która została skażona przez swych mieszkańców, musi „odpocząć" podczas ich wygnania, aby mogło na nią powrócić życie. W ten sposób Kronikarz daje wyraz świadomości czasowego charakteru wygnania (por. wskazanie na Persów: 2 Krn 36,22-23), ale zarazem, zgodnie z tradycją kapłańską, potwierdza znaczenie prawa szabatowego, którego przestrzeganie staje się dla Izraela jego czasów znakiem wierności Panu.

36,22-23: Dzieło Kronikarza zamyka cytat z Ezd 1,1-4, będący z kolei prawdopodobnie przerobioną wersją dekretu Cyrusa, w którym król perski w 538 r. przed Chr. pozwolił na powrót żydowskim wygnańcom do Jerozolimy. Kończąc dzieło tym tekstem, Kronikarz wyraża pewność, że nawet pogański król może zostać posłany przez Boga, tak jak Neko (2 Krn 35,22) i Cyrus (2 Krn 36,22-23). Znamienne, że Kronikarz przerywa cytat z Ezd 1,1-4 w w. 3a na słowach: „a niech idzie". Dekret Cyrusa zatem nie oznacza, jak w Księdze Ezdrasza, początku ciężkiej pracy odbudowy, lecz jest jakby okrzykiem triumfu i wyzwolenia. 2 Krl 23-25 kończy się tekstem mówiącym o pobycie Izraela jeszcze na wygnaniu, natomiast Kronikarz otwiera bramy nadziei.

tłum. Agnieszka Kuryś

Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza
Giuseppe Bettenzoli

Wstęp

Czytelnik Księgi Ezdrasza i Księgi Nehemiasza odnosi początkowo wrażenie, że ma do czynienia z organicznym i spójnym opowiadaniem historycznym. Pogłębiona lektura jednak ujawnia, że tekst ten kryje wiele sprzeczności, także z czysto historycznego punktu widzenia.

Księgi te faktycznie stanowią zbiór tekstów różnorodnych przede wszystkim pod względem struktury i gatunku literackiego, a także z powodu odmienności sytuacji historycznych, środowiskowych i społecznych z racji znamiennych dla nich konotacji językowych. Wiąże się to nie tyle z faktem używania różnych języków (hebrajskiego i aramejskiego), ile z różnymi rodzajami składni i słownictwa, które pojawiają się w poszczególnych tekstach i które z pewnością można odnieść do różnych czasów i środowisk społecznych.

W celu dostarczenia bardziej odpowiednich narzędzi do zrozumienia historii powstawania tych tekstów zostały one – chociaż z racji praktycznych analizuje się je również w ich obecnym układzie redakcyjnym – podzielone, z odpowiednimi adnotacjami, na grupy jednorodne pod względem językowym, literackim oraz tematycznym. W ten sposób można wyróżnić pięć grup tekstów:

1) Grupa tekstów pamiętnikarskich (autobiograficznych), zawierających osobiste wspomnienia Ezdrasza i Nehemiasza, spisane w pierwszej osobie; wspólną ich cechą jest wyraźna świadomość, że misja bohaterów stała się możliwa wyłącznie dzięki szczególnej opiece Boga i perskiego króla.

2) Teksty uzupełniające ten pierwotny rdzeń (dodatki autobiograficzne), od którego przynajmniej częściowo przejmują styl i formy literackie; na ogół one też zawierają stosunkowo dawną dokumentację.

3) Grupa tekstów liturgiczno-narracyjnych, których jednolitość okazuje się przede wszystkim w formułach wprowadzających i podsumowujących, a także z racji poruszanej tematyki.

4) Dokumenty z archiwum administracyjnego (administracyjne), nie włączone do wyżej wymienionych tekstów ani nie opracowane redakcyjnie w innych kontekstach.

5) Teksty mające charakter uzupełnień redakcyjnych (redakcyjne), rozumiane przede wszystkim z punktu widzenia historycznej integracji faktów i postaci. Do tych tekstów dochodzą oczywiście wszystkie formuły wprowadzające i podsumowujące oraz wstawki, które z pewnością można przypisać pracy ostatecznego redaktora.

Należy zaznaczyć, że ten podział na jednolite grupy nie ma charakteru podziału chronologicznego, który by wskazywał, że jakiś tekst jest wcześniejszy lub późniejszy od drugiego, lecz został dokonany wyłącznie z logicznego punktu widzenia. Tam, gdzie to możliwe, o czasie powstania danych tekstów należy wnosić na podstawie samych tekstów; poza tym ich połączenie w jednolitą całość mogło nastąpić bądź to w kolejnych etapach, bądź też dopiero przy ostatecznej redakcji.

Każdy z tekstów należy analizować przede wszystkim na podstawie jego cech literackich, językowych i tematycznych, co umożliwia bardziej obiektywną ocenę jego pierwotnego znaczenia historycznego i teologicznego. Następnie można go zweryfikować albo nie w kontekście ostatecznej redakcji, w której mógł zostać zmodyfikowany albo całkowicie zmieniony.

Ostateczny redaktor porządkuje teksty, opierając się na swej ocenie historyczno-teologicznej, aby ukazać opatrznościowy zamysł JHWH w dziele społecznej i religijnej odbudowy społeczności żydowskiej. Wydarzenia zatem zostały podzielone na następujące jednostki tematyczne:

Ezd 1-6: Powrót z wygnania i odbudowa świątyni pomimo sprzeciwu Samarytan. Wszystko kończy się szczęśliwie, czego wyrazem są uroczyste obchody Paschy i Święta Przaśników w 515 r. przed Chr. (Ezd 6,19-22).

Ezd 7-10: Moralna i religijna organizacja społeczności żydowskiej, będąca dziełem Ezdrasza, który nawołuje do przestrzegania Tory, zwłaszcza odrzucenia małżeństw mieszanych, uważanych za zagrożenie integralności społeczeństwa i czystości wiary w JHWH. Na końcu podaje się, jako przykład podporządkowania się JHWH, listę tych, którzy odprawili swoje cudzoziemskie żony wraz z synami (Ezd 10,18-44).

Ne 1-7: Świecka organizacja społeczeństwa żydowskiego, będąca dziełem Nehemiasza, który popiera i doprowadza do końca dzieło odbudowy murów Jerozolimy mimo sprzeciwu władz Samarii. Część tę zamyka (Ne 7,4-72) obraz ponownego zaludnienia Jerozolimy i lista mieszkańców poszczególnych miejscowości.

Ne 8-12: Narodziny judaizmu, czemu towarzyszy uroczyste odczytanie Tory przez Ezdrasza, uroczysta ceremonia pokutna oraz umowa uroczyście podpisana przez przywódców religijnych i świeckich, zobowiązujących się do przestrzegania Tory. Część tę zamyka seria list mieszkańców terytoriów Judy i poświęcenie murów Jerozolimy (Ne 11-12) oraz całościowy obraz dzieła odbudowy, widzianej jako idealna epoka w życiu społeczności żydowskiej (Ne 12,44-47).

Ne 13: Druga misja Nehemiasza i trudności powstałe w społeczności jerozolimskiej, którym musi zaradzić Nehemiasz.

W trakcie dość złożonej pracy redakcyjnego zestawienia tekstów pierwotny cel poszczególnych tekstów uległ oczywiście zmianie: zostały one wyrwane z kontekstu historycznego, w którym powstały, i ułożone zgodnie z ideowym zamysłem redaktora w celu uzasadnienia tezy, którą chce udowodnić. Zręczność redaktora nie okazuje się jednak zbyt wielka, gdyż rezultat jego starań nie odznacza się dostateczną spójnością. Błąd polega prawdopodobnie na zbytnim podporządkowaniu się redaktora dosłownej wymowie kompilowanych tekstów. Jest to błąd w redagowaniu, który przedstawia dla nas pewną korzyść, gdyż dzięki niemu łatwiej nam odtworzyć wydarzenia w ich historycznym środowisku.

Czytając te rozmaite teksty, musimy zatem dociekać podwójnego wymiaru interpretacyjnego: wymiaru pierwotnego, związanego z powstawaniem tekstu (jak i dlaczego powstał), oraz wymiaru redakcyjnego, dotyczącego problemów i ideologii czasów redaktora (jak i w jakim celu tekst został wykorzystany). To rozróżnienie jest bardzo ważne dla poprawnej analizy historycznej, a także dla właściwej oceny tekstów w naszym codziennym doświadczeniu.

Szczególny problem wynika jednak z wielości list imion, które pojawiają się w tej księdze. Przy pierwszej lekturze listy te wydają się raczej nużące, o ile nie nudne i niezrozumiałe wobec dynamiki opowiedzianych wydarzeń.

Należy jednak przede wszystkim zauważyć, że mentalności owej epoki i literackiemu stylowi aktywnych w niej redaktorów dzieł kronikarskich właściwe było zamieszczanie list imion, zaczerpniętych z różnych archiwów administracyjnych. Niektóre listy w Księdze Ezdrasza i Księdze Nehemiasza z pewnością służą jako dokumentacja historyczna, jako świadectwo historycznego charakteru wydarzeń; na przykład lista w Ezd 2,1-70/Ne 7,6-72, będąca po prostu spisem mieszkańców Judei, a także listy włączone w teksty autobiograficzne (Ezd 8,16-20; Ne 3,1-32).

Niemniej obecne są w nich również liczne inne listy, dodane po pierwszej redakcji, które burzą spójność niektórych jednostek literackich (np. Ezd 8,1-14; 10,18-44; Ne 12,33-36.41-42) albo stanowią zlepek różnych list, mniej lub bardziej uzasadnionych w czasach, w jakich żyli redaktorzy, którzy je zamieścili. Na przykład, ich celem mogło być potwierdzenie pojednania między rywalizującymi z sobą rodami kapłańskimi (Ezd 8,1-14) albo napiętnowanie rodów winnych zawierania małżeństw mieszanych, a więc usunięcie ich na margines społeczności żydowskiej (Ezd 10,18-44), albo uzasadnienie prawa wielu rodzin do pobytu w Jerozolimie lub w różnych miastach Judei (Ne 11,1-36), albo, wreszcie, wskazanie przodków kapłanów i lewitów, którzy się w jakiś sposób wyróżnili w służbie świątyni (Ne 12,1-26.33-36.41-42).

Wraz z tymi listami, dodanymi w późniejszym czasie, wychodzimy poza krąg historyczno-teologiczny i wchodzimy w dziedzinę zainteresowań bliższych i bardziej wewnętrznych społeczeństwu współczesnemu redaktorom dzieła kronikarskiego, a zatem na poziom uzasadnienia nabytych praw. Stajemy więc w obliczu niewątpliwego znaku upadku ideałów religijnych w społeczeństwie żydowskim, znajdującym się już daleko od historycznych czasów, o których się opowiada, i to zarówno w znaczeniu czasowym, jak i kulturalnym.

Istotnie, u redaktorów Księgi Ezdrasza i Księgi Nehemiasza można dostrzec wyraźną tęsknotę za bohaterską epoką odbudowy, kiedy naród żydowski był entuzjastycznie chętny do przyjęcia Tory i udowodnienia swej tożsamości społecznej i religijnej (por. Ne 12,44-13,3). Teraz zaś staje wobec nowego fermentu idei i faktów, podważających ów model społeczny i religijny, który został potwierdzony w czasach imperium perskiego. Jest bardzo prawdopodobne, że znajdujemy się w okresie wspaniałych wyczynów Aleksandra Wielkiego, u schyłku IV w. przed Chr., i w pierwszym okresie ekspansji kultury hellenistycznej, ze wszystkimi pozytywnymi i negatywnymi jej zjawiskami zarówno w dziedzinie ekonomii, jak i kultury.

Właśnie świadomość, że czasy odbudowy być może nieodwracalnie minęły, mogła skłonić redaktorów dzieła kronikarskiego do przedstawienia historii powygnaniowej w Księdze Ezdrasza i Księdze Nehemiasza w taki sposób, aby ukazać swym współczesnym pewien wzorzec jako punkt odniesienia i zachęcić ich przez to do zachowania nienaruszonej tożsamości religijnej, gdyż jest ona niezbędną przesłanką właściwej aktywności w historii.

I. Księga Ezdrasza

Ezd 1,1-11: Cyrus wydaje dekret wyzwolenia (tekst redakcyjny)

Przez wyrażenie „tekst redakcyjny” rozumie się w tym przypadku jednostkę literacką, która nie istniała przed redaktorem dzieła kronikarskiego, ale została specjalnie napisana przez niego, aby nadać właściwe, z historycznego punktu widzenia, ramy zebranym materiałom literackim. Oczywiście redaktor mógł wykorzystywać źródła różnego pochodzenia, ale sam tekst redakcyjny można uznać za jego dzieło.

Ezd 1,1-11 jest przykładem tekstu redakcyjnego, zamieszczonego jako wstęp historyczny do całego materiału zebranego w Księdze Ezdrasza i w Księdze Nehemiasza. Wiersze 1-3a są powtórzeniem 2 Krn 36,22-23, przytaczającym dekret Cyrusa, uzupełniony w w. 3b-4 zachętą z jaką perski król zwrócił się do wygnańców, aby przywrócili kult w Jerozolimie. Odpowiedzią na słowa z tego dekretu jest opisana w w. 5-6 pozytywna reakcja rodów Judy, Beniamina, kapłanów i lewitów, którym reszta wygnańców powierza dary dla świątyni JHWH.

Do tego opowiadania wprowadzającego została dołączona informacja o skarbach świątynnych, które niegdyś wywiózł do Babilonu Nabuchodonozor, a które teraz Cyrus wydał Szeszbassarowi, „księciu judzkiemu" (w. 7-8). Podaje się także dokładny wykaz skarbów (w. 9-11a), zamknięty końcową uwagą, która streszcza wcześniej przedstawioną tematykę (w. 11b).

Ezd 2,1-70 // Ne 7,6-72: Wykazy repatriantów (teksty administracyjne)

Szczególnie znaczącym dokumentem jest wykaz repatriantów w czasach Zorobabela w Ezd 2,1-70, i to tak ważnym, że z paroma drobnymi zmianami został powtórzony w Ne 7,6-72. Zmienia się tylko redakcyjne wykorzystanie tego tekstu: w Ezd 2 ma on udokumentować powrót wygnańców, a w Ne 7 – zaludnienie Jerozolimy (por. wstęp redakcyjny do późniejszego dokumentu w Ne 7,4-5).

Wykaz jest podzielony częściowo według rodów, ale przede wszystkim według miast; przy każdym mieście podaje się ogólną liczbę mieszkańców (Ezd 2,5-58; Ne 7,8-60). Osobno wymieniony jest personel świątynny: kapłani, lewici, śpiewacy, odźwierni i „niewolnicy świątyni".

W Ezd 2,59-63 // Ne 7,61-65 dodany jest wykaz rodów kapłańskich, które nie mogły udokumentować swego izraelskiego pochodzenia i zostały wykluczone z kapłaństwa. Wreszcie, w Ezd 2,64-67 // Ne 7,66-69 podaje się ogólną liczbę personelu (*qahal*) oraz należących do nich zwierząt pociągowych. Poza tym wymienia się dary ofiarowane, w pieniądzach i przedmiotach, świątyni przez niektórych naczelników rodów (Ezd 2,68-69 // Ne 7,70-71). Całość zamyka ogólna uwaga na temat miejsca osiedlenia personelu świątyni (Ezd 2,70 // Ne 7,72).

Dokument ten składa się z kilku części różnego pochodzenia: pierwsza część dotyczy spisu mieszkańców Judy, pozostałe zaś, pochodzące z archiwów świątyni, odnosi się do personelu pozostającego na służbie świątynnej. Wszystkie te materiały zostały wykorzystane przez redaktora w zupełnie innych celach – narracyjnych, o czym była mowa wyżej.

Ezd 3,1-13: Odbudowa ołtarza (tekst liturgiczno-narracyjny)

Granice tej jednostki literackiej łatwo zidentyfikować: rozpoczyna się w w. 1 podaniem czasu, tzn. miesiąca, i zwięzłą charakterystyką sytuacji historyczno-społecznej („Izraelici mieszkali już w miastach swoich"), po czym w w. 1b, pojawia się wzmianka o zgromadzeniu ludu w Jerozolimie, a kończy w w. 13, w którym pojawia się wprowadzający termin *'am* (lud) i w którym syntetycznie ujmuje się ambiwalentne zachowanie się ludu (radość/płacz) podczas obrzędów liturgicznych i podkreśla wielką wrzawę, którą było słychać z daleka.

We fragmencie tym mówi się o poświęceniu tymczasowego ołtarza przez Zorobabela i Jozuego oraz o przygotowaniach i organizacji prac przy odbudowie świątyni. Narracja nie rozwija się w sposób ciągły: wiersz 3 w zasadzie powtarza myśli zawarte w w. 2, dodając kilka uwag o lęku przed wrogami i rodzaju złożonych ofiar. Także w. 6 podejmuje temat ofiar wzmiankowany w w. 4b, określając czas ich ustawicznego składania oraz zwracając uwagę na brak świątyni. Te obydwa wyjaśnienia zakłócają ciągłość narracji i odpowiadają wymogom dydaktyczno-kultowym, obcym pierwotnemu zamysłowi narracji.

Wiersze 7-10 zatrzymują się na różnych etapach budowy świątyni: nabycie drewna, powołanie lewitów do pilnowania prac, sporządzenie listy kierujących pracami i położenie fundamentów pod *hekal*, najświętszą część świątyni. Od tego miejsca (w. 10) zaczyna mówić się o świątecznych obrzędach, którym towarzyszą pieśni Dawida (w w. 11 cytuje się Ps 100,5); obchody te wywołują sprzeczne emocje: starcy wspominają dawne czasy i płaczą z tęsknoty za minioną wielkością, natomiast młodzi krzyczą z radości, zadowolenia z tego, co już zostało wykonane (w. 12).

W sumie jest to tekst o charakterze narracyjnym, skoncentrowany jednak w całości na przywróceniu kultu w Jerozolimie. Autor zatrzymuje się przede wszystkim na poszczególnych elementach liturgii, ukazując ich znaczenie i zgodność z Prawem Mojżeszowym.

Ezd 4,1-6,22: Wrogość wobec odbudowy świątyni (teksty administracyjne na nowo opracowane redakcyjnie)

Ta jednostka literacka jest złożona i z pewnością była redagowana w różnych czasach, ale ze względu na jej tematykę można rozpatrywać ją tu jako pewną całość. W obecnym kontekście tekst ten służy jako dokument

antysamarytański. Niektóre jego części, być może starsze, zostały napisane w języku aramejskim, a niektóre hebrajskim; późniejsze wydają się historycznym i redakcyjnym uzupełnieniem wcześniejszych. Mówimy o „częściach" w liczbie mnogiej, gdyż tekst aramejski składa się z dwóch różnych dokumentów, pochodzących prawdopodobnie z archiwów królewskich. W 4,8-23 mówi się o wymianie listów między zarządcą Samarii Rechumem i królem Artakserksesem na temat odbudowy murów Jerozolimy; prace te odczytuje się jako przejaw buntu przeciw królowi i dlatego zostają przerwane królewskim rozkazem. W 4,24-6,18, także w formie wymiany listów między namiestnikiem Tattenajem i królem Dariuszem, opowiada się natomiast o odbudowie świątyni za czasów Zorobabela i Jozuego; raport Tattenaja jest szczegółowy i poprawny pod względem biurokratycznym: zawiera prośbę o przeszukanie archiwów, aby sprawdzić, czy Cyrus zarządził odbudowę świątyni. Istotnie, dokument Cyrusa zostaje odnaleziony i przytoczony w odpowiedzi króla, który namawia zarządcę, by aktywnie pomagał w sprawowaniu kultu JHWH.

Ta ostatnia jednostka literacka jest najbardziej rozwinięta pod względem literackim: w 4,24 dostrzega się wyraźny wstęp redakcyjny, który podsumowuje stan prac przy odbudowie świątyni „aż do drugiego roku panowania Dariusza", w 5,1-2 wskazuje się na kontekst historyczny, w którym stało się możliwe kontynuowanie odbudowy, i wreszcie, w 6,14-18 formułuje się wniosek historyczny, w którym wspomina się o ukończeniu prac oraz o uroczystości poświęcenia świątyni i oficjalnym ustanowieniu kapłanów.

Tekst w 4,8-23 jest natomiast dokumentem znacznie bardziej zwięzłym, spisanym z archiwów prawie bez zmian, z wyjątkiem wprowadzenia (w. 8) i zakończenia (w. 23), utrzymanych jednak w stylu biurokratycznym. Może dziwić, że został on umieszczony przed 4,24-6,18, rozrywając ciągłość z historyczno-chronologicznego punktu widzenia. Pozwala to przypuszczać, że redaktor nie znał chronologicznego następstwa omawianych wydarzeń albo, co bardziej prawdopodobne, chciał ułożyć materiał dokumentacyjny w porządku logicznym i tematycznym; z tej racji kwestia murów miejskich poprzedza problem budowy świątyni, stanowiącej dopełnienie życia społecznego Jerozolimy. Co więcej, redaktor dodaje opowiadanie w języku hebrajskim o obchodach Paschy (6,19-22), będących kulminacyjnym wyrazem odnalezienia przez pokolenie Judy swej tożsamości społeczno-religijnej.

Temu samemu redaktorowi można przypisać wprowadzenie do całej jednostki literackiej (4, 1-7) (por. określenie Judejczyków jako „wygnańców": 4,1; 6,19.20). Została ona także napisana w języku hebrajskim i ma niewątpliwie dopełnić historycznego obrazu opozycji Samarytan, odwołując się do czasów tak odległych, jak czasy Zorobabela i Jozuego (w. 1-4) oraz panowanie Cyrusa, Dariusza (w. 5) i Kserksesa (w. 6). Wiersz 7 jest zatem wprowadzeniem w języku hebrajskim do dokumentu aramejskiego w 4, 8-23, omówionego wyżej.

Podsumowując, ta jednostka literacka przeszła dość złożoną historię redakcji, co doprowadziło do powstania jej niespójności czy nakładania się na siebie faktów historycznych. Nie znaczy to, że redaktorzy nie zdawali sobie z tego sprawy, ale że zamysł miał charakter raczej ideologiczny i tematyczny: chcieli wykazać, że istniała ciągła opozycja Samarytan, którym się jednak nie udało powstrzymać prac przy odbudowie. Załączyli dwa dokumenty aramejskie, które w istocie świadczą nie tyle o sprzeciwie, ile o administracyjnej poprawności władz Samarii.

Ezd 7,1-10: Ezdrasz powraca do Jerozolimy (tekst redakcyjny)

Tekst ten pełni funkcję literackiego zawiasu i wstępu do przedstawienia samej postaci i działalności Ezdrasza. Zwrot „po tych wydarzeniach" (w. 1a) wiąże następującą po nim treść z tym, co zostało powiedziane wcześniej. Ponadto przedstawiona zostaje genealogia Ezdrasza, sięgająca aż do Aarona (w. 1b-5), by podkreślić jego autorytet jako interpretatora Prawa, któremu sprzyjał zarówno Bóg, jak i król (w. 6). W w. 7-10 następuje krótki przegląd dzieł Ezdrasza oraz jego celów; jest to zapowiedź tematów poruszanych w dokumentach, które zostały zebrane w następnych rozdziałach.

Ezd 7,11-26: List Artakserksesa (tekst administracyjny)

Po wykazie, zamieszczonym w Ezd 2, drugi ważny dokument został przekazany w Ezd 7,12-26; został zredagowany po aramejsku i poprzedzony wprowadzeniem po hebrajsku (w. 11), które w ogólności powtarza początek samego dokumentu.

Jest to list króla Artakserksesa do Ezdrasza. Król powierza w nim prorokowi zadanie wprowadzania Prawa JHWH w Judzie, ale w wersji zaaprobowanej przez władze perskie (por. w. 26) i przekazanej na ręce Ezdrasza (por. w. 14. 25). Jednym z politycznych zamysłów królów perskich rzeczywiście było popieranie przejrzystego prawodawstwa każdego z podbitych ludów, respektującego jego tradycje i wierzenia religijne. Ezdrasz otrzymuje pełne uprawnienia administracyjne i sądownicze (w. 26), poparte subsydiami z centralnego skarbca (por. w. 21-24).

Nie ulega wątpliwości, że dokument ten pochodzi z archiwów perskiego dworu i ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia roli, jaką faktycznie odegrał Ezdrasz: był on królewskim komisarzem, mającym władzę polityczną nad Judą, aby wprowadzić Prawo JHWH, które z czasem stało się prawem króla perskiego dla ludu Judei.

Ezd 7,27-28: Modlitwy Ezdrasza

Zob. niżej: Ezd 8,15-36.

Ezd 8,1-14: Inny wykaz repatriantów (tekst administracyjny)

Tekst ten został właściwie włączony między Ezd 7,27-28 a 8,15-36, przerywając logikę narracyjną tej jednostki literackiej. Świadczy to, że jego umieszczenie w tym miejscu należy przypisać raczej późnemu redaktorowi, który opowiadanie o powrocie Ezdrasza chciał uzupełnić listą wygnańców, którzy mu towarzyszyli. Nie ma jednak powodu wierzyć, że przytoczony dokument jest starożytny i ma wartość historyczną, nawet przyjmując, że prawdopodobnie został na nowo zinterpretowany i zmodyfikowany.

Wykaz zaczyna się od imion dwóch kapłanów należących do rywalizujących niegdyś ze sobą rodów: Sadokitów i potomstwa Abiatara, który został później odsunięty od świątyni (por. 1 Krl 2,27). Wymienienie ich obok siebie świadczy, że doszło między nimi do pojednania. Dalej zostają wymienieni inni naczelnicy rodów i liczba towarzyszących każdemu z nich mężczyzn.

O ile bez trudu można wyróżnić wprowadzenie w w. 1, o tyle brakuje literackiego zakończenia listy; świadczy to o ściśle redakcyjnym, w aspekcie literackim, pochodzeniu tego tekstu.

Ezd 8,15-36: Przygotowania do podróży Ezdrasza (tekst autobiograficzny)

Tekst ten jest utrzymaną w pierwszej osobie relacją o powrocie do Jerozolimy Ezdrasza wraz z wygnańcami, głównie kapłanami i lewitami. Opowiedzenie wydarzeń (8,15-36) poprzedza wprowadzenie (7,27-28), które jest podziękowaniem Bogu za łaskę otrzymaną od króla i władz królestwa perskiego oraz zapowiedzią tematu repatriacji (w. 28b). W tym ostatnim wersie pojawia się zwrot „ponieważ ręka Pana, Boga mojego, nade mną czuwała", który przewija się w tekście (por. 8,18.31) i jest tematycznym motywem wiodącym całej tej jednostki literackiej.

Czasownik wprowadzający w opowiadanie „zgromadziłem" (w. 28b) został powtórzony w 8,15 i uściślony geograficznie („nad rzeką płynącą ku Ahawa") i biurokratycznie (uwaga dotycząca tożsamości wygnańców).

Po tych wstępnych uwagach rozwija się właściwe opowiadanie (w. 16-34), będące splotem następujących po sobie sprawozdań biurokratycznych (w. 16-20; 24-30) i partii narracyjnych (w. 21-23; 31-34). Wiersze 16-20 szczegółowo opowiadają o poszukiwaniu lewitów do służby w świątyni, odnotowując pedantycznie imiona osób i nazwy miejscowości oraz podając dokładną liczbę lewitów gotowych wrócić do Jerozolimy.

Styl biurokratyczny jest widoczny także w w. 24-30, w których mówi się o wyborze kapłanów odpowiedzialnych za bezpieczne przewiezienie do Jerozolimy skarbów, będących darowizną dworu królewskiego i Izraelitów dla świątyni. Następuje dokładny spis tych skarbów i poświadczenie ich odbioru, zawarte w przemówieniu Ezdrasza upominającego kapłanów i lewitów, by starannie wypełnili swój obowiązek.

Partie narracyjne są bardziej interesujące, a ich tematem są przygotowania do podróży (w. 21-23) przez przebłagalny post celem uproszenia opieki Bożej, której przeciwstawia się ochronę wojskową, proponowaną przez króla. Właściwe opowiadanie o powrocie (w. 31-34) jest jednak bardzo pobieżne; faktycznie jest serią notatek, dotyczących przekazania skarbów do świątyni na ręce kapłana Meremota po skrupulatnym ich zważeniu i spisaniu.

Wiersze 35-36 stanowią zakończenie całej jednostki literackiej, mówiącej szczegółowo o rodzajach ofiar dziękczynnych, jakie wygnańcy złożyli w świątyni, i liczbie ofiarowanych zwierząt oraz o akredytacji władz prowincji Transeufratei przez wręczenie im rozporządzeń króla.

Analiza ta także wskazuje na bardzo biurokratyczny charakter tego tekstu. Nawet partie narracyjne, historycznie ograniczone, wydają się pomyślane nie jako element nośny, ale jako przygotowanie do sporządzenia sprawozdania biurokratycznego. W samej rzeczy pierwotnym celem tego tekstu wydaje się przygotowane dla władz perskich sprawozdanie z działalności Ezdrasza o wykonywaniu przez niego rozkazów króla. Nie jest rzeczą przypadku, że wprowadzenie i zakończenie odwołują się do tych rozkazów.

Tu i ówdzie można dostrzec religijno-nacjonalistyczną dumę (por. w. 22), wyrażającą świadomość historycznego znaczenia powrotu i przekonanie o opiece Bożej, ale element ten nie jest w stanie zmienić ściśle urzędowego charakteru tego dokumentu.

Ezd 9,1-15: Małżeństwa mieszane (tekst autobiograficzno-teologiczny)

Fragment ten wiąże się bezpośrednio z poprzednim tekstem, gdyż ich wspólną cechą jest narracja w pierwszej osobie; przedstawia jednak inny gatunek literacki, o czym świadczy zarówno forma, jak i tematyka.

W w. 1a znajdujemy formalne wprowadzenie, prawdopodobnie pochodzenia redakcyjnego, mające połączyć ten tekst z poprzednim rozdziałem („Po dokonaniu tego"). Następnie przedstawia się tematykę całego fragmentu (w. 1ab.b) w formie oskarżenia przez książąt (*sarim*) małżeństw mieszanych: oskarżonymi są kolejno lud w całości, a szczególnie kapłani i lewici. Wiersz 2 podkreśla nielegalność tych małżeństw, ale w drugiej połowie wersu pojawia się sprzeczność z w. 1: oskarżonymi są już nie zwierzchnicy religijni, ale sami *sarim* (wraz ze zwierzchnikami), którzy pozostają jednak autorami oskarżenia. Co najmniej w. 2b wydaje się jednak późniejszym dodatkiem, zwłaszcza że określenie *zera' haq-qodesz* (ród święty) pojawia się tu w sposób nieoczekiwany i nielogiczny.

Po tym ogólnym wstępie w w. 3-5 analizuje się reakcję Ezdrasza, jego zniechęcenie i rozpacz, co przygotowuje i wprowadza do modlitwy Ezdrasza. Modlitwa ta (w. 6-15) stanowi główny trzon tej jednostki literackiej, a jej wewnętrzna budowa opiera się na symetrycznie rozmieszczonych elementach, czego przykładem jest słowo *we- 'attah* (w. 8.10.12). Odpowiedzią na uznanie winy, pojmowanej jako kontynuowanie dawnego postępowania (w. 6-7), jest nowe uznanie winy, następujące po cytacie z Pwt 7,3 o konieczności zarzucenia praktyki zawierania małżeństw mieszanych (w. 12-13).

Uznaniu zmiłowania Bożego, którego dowodem jest przychylność króla perskiego (w. 8-9), przeciwstawiona zostaje ludzka nieprawość, której jednak wychodzą naprzeciw obietnice Boże, przytoczone z Kpł 18,24-25 (w. 10-11). Modlitwa kończy się w w. 14-15 retorycznym pytaniem o sens winy, która mogłaby doprowadzić „aż do wytępienia", oraz ponownym aktem ufności w miłosierdzie Boże.

Tekst ten zatem ma charakter czysto teologiczny, został ułożony według dualistycznego schematu: przeciwwagą dla negatywnego aspektu działalności człowieka, zdominowanej przez grzech i nieprawość (por. w. 6b), jest najwyższe zmiłowanie Boga, który przychodzi na ratunek nędzy człowieka. Mowa Ezdrasza ma uświadomić ludowi normatywne wartości Tory (w. 14). Przestrzeganie Prawa uważa się za warunek ostatecznego zerwania z przeszłością i ustanowienia nowej więzi z JHWH.

Ezd 10,1-17.19.44b: Reforma Ezdrasza (dodatkowy tekst biograficzny)

Do uzupełniających tekstów zalicza się również Ezd 10,1-17.19.44b – tekst mówiący o przysiędze wierności Prawu, jaką złożył lud. Tematycznie tekst ten łączy się z rozdz. 9, ale pod względem literackim różni się od niego tym, że został napisany w trzeciej osobie i że posługuje się inną frazeologią (por. np. 9,1: „od narodów tych krain"; 10,2.11: „spośród narodów tej krainy"), co każe się domyślać innego kontekstu kulturalnego.

Głównym punktem tej jednostki literackiej jest zwołanie i przebieg zgromadzenia (*qahal*: w. 7-17), które ma rozstrzygnąć problem małżeństw mieszanych. Do udziału w zgromadzeniu są zobowiązani wszyscy Żydzi, którzy powrócili z wygnania, pod karą konfiskaty mienia i wykluczenia ze społeczności (w. 8). Zachętą do zwołania zgromadzenia całego ludu są słowa Szekaniasza skierowane do Ezdrasza i nakłaniające go do działania (w. 2-4). Ezdrasz w odpowiedzi nakazuje przywódcom kapłanów i lewitów przysiąc wierność Prawu, a sam przez post przygotowuje się do zadania nakłonienia ludu do przestrzegania Prawa (w. 5-6).

Podczas zgromadzenia lud niemal jednomyślnie przyjmuje żądanie Ezdrasza, ale zwraca uwagę na trudność z wprowadzeniem go w życie w krótkim czasie (w. 12-14). Zgromadzenie kończy się mianowaniem komisji mającej zbadać sprawę i wprowadzić w życie właściwe procedury prawne (w. 15-17).

Zakończeniem tego fragmentu jest prawdopodobnie w. 19, w którym mówi się o z przyrzeczeniu odprawienia cudzoziemskich żon, i w. 44b, w którym podaje się informację o realizacji tego zobowiązania.

Tekst ten zalicza się do gatunku prawno-religijnego: wagę przywiązuje się do procedur prawnych i podaje się dokładne daty (w. 9.17); na środowisko religijne wskazuje ponadto słowo *qahal* (w. 1.8.) i główni rozmówcy Ezdrasza, którymi są kapłani i lewici (w. 5).

Ezd 10,18-44: Lista małżeństw mieszanych (tekst administracyjny)

Ezd 10,18-44 jest dokumentem, który swój kształt literacki zawdzięcza opracowaniu redakcyjnemu. Także on został włączony do istniejącej już jednostki literackiej (Ezd 10,1-17.19.44b) i nie ma zakończenia; w. 18 zawiera tylko krótki wstęp, niezbędny dla włączenia tego fragmentu do tekstu.

Lista obejmuje winnych poślubienia cudzoziemskich kobiet: zaczyna się od rodów kapłańskich i schodzi w dół po stopniach hierarchii społecznej do lewitów, śpiewaków, odźwiernych i wreszcie do ludu.

Porównując tę listę z Ezd 2 // Ne 7 i Ezd 8, można zauważyć zbieżność imion, które najprawdopodobniej nie pochodziły z dokumentu archiwalnego, ale zostały włączone przez redaktora w celu zharmonizowania tych tekstów.

II. Księga Nehemiasza

Ne 1,1b-11: Nehemiasz modli się w Suzie (tekst autobiograficzny)

Tekst ten jest autonomiczny w porównaniu z tekstem następującym po nim, Ne 2,1-4,17; 6,1-7,3: dowodzi tego podana w nim data, choć odniesienie do panującego władcy nie jest pełne. Jego zakończenie w w. 11-12 syntaktycznie nie jest dość spójne i w sposób niewłaściwy antycypuje tematykę 2,1. Korpusem tego fragmentu jest modlitwa Nehemiasza do JHWH (w. 5-11b), pełna motywów i wyrażeń deuteronomicznych (dosłownie zostaje przytoczony tekst z Pwt 30,1-4); jest to wyznanie winy i zarazem błaganie o miłosierdzie.

Wprowadzeniem do modlitwy są w. 2-4, mówiące o dowiadywaniu się Nehemiasza o sytuację Judy. Uzyskane informacje doprowadzają go do psychicznego kryzysu i przemyślenia własnego postępowania. Tekst ten jest czymś więcej niż tylko tekstem narracyjnym: medytacją i uświadomieniem sobie przez lud własnych przewinień, których dopuścił się na przestrzeni dziejów i które doprowadziły do katastrofalnej sytuacji społecznej. Części narracyjne (w. 2-4) są tylko sytuacyjnym wstępem do tej medytacji.

Ostatni redaktor umieszcza ten tekst jako wstęp do „pamiętników" Nehemiasza, aby nadać im dualistyczny schemat, już obecny w Ezd 9: sytuacji ludzkiego grzechu przeciwstawia się miłosierdzie JHWH, skonkretyzowane w darze, jakim jest Tora (w. 8-9); celem tego tekstu jest polityczno-religijna rehabilitacja ludu Izraela.

Ne 2,1-4,17 i 6,1-7,3: Nehemiasz wyrusza do Jerozolimy odbudowuje i organizuje miast (tekst autobiograficzny)

Jest to najobszerniejsza jednostka literacka w Księdze Ezdrasza i Księdze Nehemiasza, a zarazem najbardziej spójna, i to zarówno pod względem literackim, jak i historycznym. Jest to relacja w pierwszej osobie o odbudowie murów Jerozolimy i o sprzeciwianiu się temu przedsięwzięciu władz Eber-Nahar, politycznego regionu Transeufratei.

Tekst ma właściwy wstęp w 2,1, składający się z dokładnie podanej daty i określenia historyczno-społecznego środowiska narratora, będącego podczaszym na dworze króla Artakserksesa I.

Wydarzenia poprzedzające odbudowę murów są objaśnione w 2,2-8, w relacji z rozmowy Nehemiasza z królem. Przebiega ona w formie serii pytań i odpowiedzi, a kończy się wysłuchaniem próśb Nehemiasza i powołaniem się przez niego na opiekę Bożą („łaskawa ręka Boga mojego czuwała nade mną"): zwrot ten, obecny też w Ezd 7,27-28; 8,15-36, powtórzony w Ne 2,18 i w innej formie w Ne 6,16, jest jednocześnie zapowiedzią i ostateczną przyczyną powodzenia dzieła odbudowy. Opowiadanie rozwija się na zasadzie przeciwstawiania sobie elementów tematycznych; pozytywne działania związane z odbudową murów w jej kolejnych fazach (2,11-18; 3,1-32.38; 4,4-8.10-17; 6,15) przeciwstawia się negatywnej i opóźniającej prace postawie władz Transeufratei (2,10.19-20; 3,33-37; 4,1-3.9; 6,1-14.16-19). Te ostatnie sekwencje są wyrażone zwrotami „i oto usłyszał" // „skoro (...) to usłyszeli", co zaznacza kontrast z poprzedzającą je treścią i stanowi refren mający podkreślać nieelastyczność i irracjonalność postawy władz perskich, czyli Sanballata, Tobiasza i ich urzędników.

Można wyróżnić następujące fazy odbudowy murów:

1) Zbadanie stanu murów i przedstawienie przodującym mieszkańcom miasta planów odbudowy (2,11-18).
2) Organizacja pracy wraz z listą rodów wykonujących powierzone im zadania (3,1-32). Lista ta prawdopodobnie pochodzi z jakiegoś archiwum administracyjnego, ale jest doskonale włączona w układ tej jednostki literackiej; należy ją zatem traktować jako element pierwotnego tekstu.
3) Postęp prac do połowy wysokości murów (3,38).
4) Chwile psychicznego przygnębienia ludu wskutek fałszywych alarmów o ataku wrogów i dodające otuchy słowa Nehemiasza (4,4-8).
5) Reorganizacja ludu w celu podjęcia prac i obrony Jerozolimy (4,10-17).
6) Data ukończenia odbudowy muru (6,15).

W 7,1-3 zawiera się podsumowanie tego tekstu: po ukończeniu odbudowy murów zostają wstawione w nie wrota i wyznaczone straże.

Nawet przy pobieżnej lekturze tej jednostki literackiej wydaje się ona urzekająca z narracyjnego punktu widzenia, pełna zaskakujących zwrotów i osobistych refleksji (por. 2,6-7.12-13.17-19), co nadaje jej charakter tekstu oryginalnego i o osobistym charakterze, bardzo dalekim od biurokratycznego stylu, jaki występuje w Ezd 8,15-36. Prawdopodobnie tekst ten jest wyrazem osobistej refleksji nad znaczeniem wykonanego dzieła, a także dania ludowi świadectwa o słuszności postępowania bohatera.

Ne 5,1-19: Problemy społeczne w Jerozolimie (dodatkowy tekst autobiograficzny)

Innym fragmentem literacko autonomicznym, a zarazem uzupełniającym narrację o odbudowie murów, jest Ne 5 – tekst, który zawiera ogólne podsumowanie społecznych działań, podejmowanych przez Nehemiasza, gdy był namiestnikiem w Jerozolimie.

Struktura literacka tego tekstu jest bardzo wyrazista i wyważona: po zdaniu otwierającym w w. 1 (wielki lament ludu) następują trzy sekcje odpowiadające trzem jednolitym tematom: wiersze 2-5 przedstawiają główne problemy ekonomiczne, które są powodem wielkiego lamentu; każdy z problemów wprowadzają słowa „jedni/inni mówili" (w. 2.3.4.); wiersze 6-13 są trzonem tego fragmentu i traktują o działaniach Nehemiasza zmierzających do rozwiązania tych problemów: zwołuje cywilne władze miejskie, jako stronę oskarżoną, i po udzieleniu im ostrej nagany proponuje powszechne umorzenie długu; propozycja ta zostaje przyjęta i potwierdzona przysięgą; wreszcie w. 14-18 kreślą obraz idealnego postępowania zarządcy, odwołując się do przykładu Nehemiasza, który jako namiestnik (*pecham*: w. 14) wyrzekł się wszelkich przywilejów ekonomicznych, jakie mogłyby stać się ciężarem dla ludu. Wiersz 19 zamyka ten fragment inwokacją do JHWH, na wzór Ne 13,31b.

Choć tekst ten jest napisany w pierwszej osobie, po analizie wydaje się późniejszą refleksją nad idealnym postępowaniem zarządcy państwa; przykładem takiego idealnego zarządcy był Nehemiasz, starający się zaradzić ekonomicznym problemom najuboższych.

Ne 6,1-7,3

Zob. wyżej: 2,1-4,17.

Ne 7,6-72

Zob. Ezd 2,1-70.

Ne 8,1-18: Ezdrasz ogłasza Prawo (tekst liturgiczno-narracyjny)

Fragment ten jest bardzo podobny do Ezd 3,1-13, i to zarówno z racji kontekstu liturgicznego, jak i przede wszystkim z literackiego punktu widzenia. Wprowadzenie do niego zaczyna się właściwie w 7,72b i obejmuje 8,1a: tekst ten jest identyczny z Ezd 3,1, ale nie sprawia wrażenia interpolacji późniejszej czy po prostu obcego w stosunku do kontekstu. Tematyka zostaje przedstawiona w w. 1b (żądanie, aby Ezdrasz przyniósł i przeczytał księgę Prawa Mojżeszowego), którego paralelą jest w. 2 mówiący o spełnieniu żądania ludu.

W tym miejscu zaczyna się opis uroczystości, przedstawionej w w. 3-8 według wszelkich zasad ceremoniału, od wyliczenia wszystkich władz po odnotowanie pełnego szacunku zachowania ludu, wyrażającego się w różnych postawach modlitewnych.

Wiersze 9-12 mówią o propozycji Ezdrasza (imię Nehemiasza zostało dodane niedawno [tak w BT]; faktycznie nie ma w Septuagincie), aby dzień czytania Tory obchodzić jako dzień święty, poświęcony Panu; lewici swym śpiewem przekonują lud, by uczcił czytanie Tory.

Od w. 13 zaczyna się druga część, wprowadzona analogicznie jak w w. 1b: następnego dnia znowu pojawia się żądanie zgłębienia Prawa; w tym kontekście zwierzchnicy ludu znajdują przepis dotyczący obchodów Święta Namiotów (w. 14). Święto to zatem zostaje ogłoszone (w. 15) i lud rozpoczyna jego obchody (w. 16-17). Wiersz 18 zamyka tę drugą część, wspominając zarówno o czytaniu Prawa przez Ezdrasza, jak i o Święcie Namiotów.

Dominują w tym tekście pojęcia takie, jak Tora Mojżesza, święto/dzień święty i *qahal*, świadcząc wraz z tematyką i stałym podkreślaniem różnych etapów ceremonii o niewątpliwej jego przynależności do kontekstu kultowego i liturgicznego.

Ne 9,1-10,40: Pokuta i uroczyste zobowiązanie

Ta jednostka literacka zaczyna się w w. 1a, od podania dnia i miesiąca, po którym, w w. 1b, pojawia się zwykła formuła (por. Ezd 3,1b; Ne 8,1a) „zgromadzili się Izraelici", łączona z pokutną postawą ludu. Określa to w istocie tematykę całego fragmentu – liturgia pokutna.

Opis tej liturgii zaczyna się w w. 2 od uznania przez lud własnych win, zwłaszcza winy zawierania małżeństw mieszanych, po czym następuje czytanie Tory (w. 3). W narracji, utrzymanej w bardzo uroczystym tonie, mówi się o lewitach intonujących modlitwę chóralną (w. 4-5); pozostałą część rozdziału (w. 6-37) wypełnia modlitwa dziękczynna (*berakah*). Modlitwa ta, pełna cytatów z Pięcioksięgu, przypomina całą historię Izraela, w której JHWH udzielał swemu ludowi nadzwyczajnych łask, a lud lekceważył swego Boga i przekraczał Torę. Modlitwa kończy się uznaniem przez lud własnych win i sprawiedliwości Bożej (w. 33-35) oraz uświadomieniem sobie stanu politycznej zależności, będącego skutkiem popełnionych grzechów (w. 36-37).

Ceremonia kończy się umową podpisaną według hierarchicznego porządku (10,2-29) przez kapłanów, lewitów, wodzów i resztę ludu, a dotyczącą zachowywania wszystkich przykazań Prawa Mojżeszowego (w. 30). Wymienione zostają konkretne obowiązki, związane głównie z sytuacją powygnaniową: wyrzeczenie się małżeństw mieszanych (w. 31); zachowywanie odpoczynku w szabat (w. 32); składanie ofiar w świątyni na potrzeby kultu (w. 33-34) i dostarczanie opału potrzebnego do składania ofiar (w. 35). Wiersz 40c zawiera podsumowanie tych wszystkich obowiązków, streszczając je w jednym zdaniu: „nie zaniedbujmy domu Boga naszego".

Wiersze 36-40b są prawdopodobnie późniejszą interpolacją, włączoną w tekst, aby odpowiedzieć na niektóre niejasności związane ze składaniem ofiar w świątyni; jest to tekst liturgiczny o innym charakterze niż poprzedni, nie tyle historyczno-narracyjny, ile zdecydowanie prawny.

Ne 11,1-36: Lista mieszkańców Jerozolimy i prowincji (teksty administracyjne)

Tekst ten jest dość złożony; ukazuje kilkufazową historię jego redakcji. Nawet przy pobieżnej lekturze dostrzega się liczne zmiany tematu i różne wprowadzenia; sprawia to ogólne wrażenie, że tekst jest chaotyczny.

Próbując zaprowadzić porządek w tym chaosie, możemy wyróżnić przede wszystkim część bardziej narracyjną (w. 1-2.20.25a.36), w której w ogólnych zarysach opisuje się zaludnienie Jerozolimy i prowincji. Do tego tekstu dodano później różnego rodzaju listy: wiersze 4-19, opatrzone własnym wstępem w w. 3, zawierają listę mieszkańców Jerozolimy, dzieląc ich na pokolenia Judy, Beniamina, na kapłanów, lewitów i odźwiernych; wiersze 25b-35 traktują o rozmieszczeniu ludności w prowincji, składającej się nadal z członków pokolenia Judy i Beniamina; wiersze 21-24 są dodatkowymi uwagami na temat miejsca zamieszkania „niewolników świątyni" i tożsamości zwierzchników lewitów w Jerozolimie.

Ne 12,1-26: Lista nowo osiedlonych kapłanów i lewitów (teksty administracyjne)

Równie złożona jest struktura Ne 12,1-26, tekstu, który można uznać za odrębną jednostkę literacką, gdyż odgranicza go wstęp w w. 1 („A oto są kapłani i lewici"), któremu odpowiada analogiczne sformułowanie w w. 26 („Ci żyli za dni...").

W obrębie tego tekstu można wyróżnić kilka dokumentów, które w pewnej mierze zostały z sobą zharmonizowane, ale nadal wykazują odmienne pochodzenie i cel.

Najpierw w w. 1-9 podaje się listę kapłanów i lewitów w czasach Zorobabela i Jozuego. Zakończenia tej listy należy szukać prawdopodobnie w w. 7b, który z nieznanych powodów został umieszczony gdzie indziej. Następnie, bez żadnego wstępu literackiego, zamieszcza się listę potomków Jozuego, czyli listę arcykapłanów w latach 520-405 przed Chr. (w. 10-11).

Po niej następuje lista głów rodów kapłańskich w czasach Jojakima, syna Jozuego (w. 12-21). W kwestii głów rodów kapłańskich w czasach kolejnych arcykapłanów tekst odsyła do kronik świątynnych (w. 22-25). Wreszcie w w. 24-25 wymienia się zwierzchników lewitów w czasach Jojakima.

Wszystkie te dokumenty, z wyjątkiem w pewnej mierze ostatniego, są przytoczone w sposób dość suchy, bez podania właściwego im środowiska czy komentarza; wydaje się, że mają one tylko charakter uzupełniający, że ich jedynym zadaniem jest wypełnienie luk w historycznej narracji albo, co bardziej prawdopodobne, przypomnienie o rodach, które w czasach redaktora zyskały uznanie i władzę.

Ne 12,27-43: Poświęcenie murów (tekst liturgiczno-narracyjny)

Tekst ten można porównać do Ezd 3,1-13 i Ne 8-10 z racji podobieństwa tematyki i struktury literackiej. Tekst dotyczy święta poświęcenia murów Jerozolimy, o czym informuje się w początkowym jego wierszu (w. 27a); z tej okazji do Jerozolimy zostają sprowadzeni wszyscy lewici (w. 27b). Poza tym w w. 28 pojawia się zwykła formuła „zgromadzili się", zapowiadająca relację z uroczystości.

Śpiewacy przybyli do Jerozolimy z otaczających ją wiosek i gospodarstw (w. 28-29); kapłani, lewici najpierw oczyścili siebie, a potem lud, a nawet bramy miasta i mury (w. 30). Po dokonaniu oczyszczenia wyruszają procesje: zwierzchnicy Judy i lud zostają podzieleni na dwie grupy, które wychodzą z jednego miejsca i obchodzą mury miasta w dwóch przeciwnych kierunkach (na prawo i na lewo), aby zejść się ponownie w świątyni, gdzie następuje uroczyste zakończenie ceremonii. Wiersze 31-32 i 37 opisują pierwszy chór dziękczynny i jego trasę, w. 38-39 drugi chór, a w. 40 ich dojście do świątyni. Wiersze 33-36 przerywają tę logikę narracyjną, wprowadzając listę kapłanów obecnych w pierwszym chórze, a w. 41-42 wymieniają kapłanów prowadzących drugi chór. Obydwie listy mają charakter rejestru, obcy pierwotnemu zamysłowi narracyjno-liturgicznemu.

Wiersz 43 stanowi zakończenie tego fragmentu: ceremonia kończy się wzmianką o złożeniu ofiar i świętowaniu ludu, którego radość było słychać z daleka. Należy zwrócić uwagę, że ta ostatnia wzmianka w podobnej formie pojawia się też w Ezd 3,13 i w obu tekstach stanowi literacką konkluzję. Poza tym wszystkie te teksty, których rdzeń ma charakter liturgiczny, wykazują z pewnością nieprzypadkowe podobieństwa literackie, od formuły wprowadzającej po zamykającą, co wraz z tematyką czyni je najłatwiej, dzięki ich jednorodności, rozpoznawalnymi jednostkami literackimi. Gdyby się okazało, że pochodzą one z jednego środowiska społecznego, nie byłoby to dziwne.

Ne 12,44-13,3: Idealny obraz epoki Zorobabela i Nehemiasza (tekst redakcyjny)

Ostatnim tekstem o charakterze redakcyjnym jest Ne 12,44-13,3: przedstawia on idealny obraz epoki Zorobabela i Nehemiasza, puszczając w niepamięć wszystkie związane z nią problemy. Niektóre fakty (np. ofiary dla świątyni lub kwestia małżeństw mieszanych) pozostają nawet w jawnej sprzeczności z Ne 13,4-31.

Chcąc ukazać taki obraz, redaktor obficie czerpał z materiału kronikarskiego: w. 45 odsyła do prawodawstwa lewickiego z 1 Krn 23-26, a przede wszystkim do 2 Krn 8,14; w. 46 odsyła z kolei do 2 Krn 29,30. W 13,1-2 cytuje się Pwt 23,4-6, aby unaocznić szybką reakcję Judejczyków, którzy chcieli okazać wierność, oddalając od społeczności wszelki obcy element: tej postawy integrystycznej nie wymaga Księga Powtórzonego Prawa, ale autor ją proponuje jako wzór społeczności całkowicie pojednanej z JHWH.

Prawdopodobnie tekst ten był pomyślany jako konkluzja całego opowiadania o wydarzeniach powygnaniowych, ale z powodów, których nie znamy, został umieszczony w miejscu mniej eksponowanym; następuje po relacji ze święta poświęcenia murów (Ne 12,27-43), które ukazuje w pełni odnowione społeczeństwo.

Ten idealny obraz poprzedza jednak tekst (Ne 13,4-31), z którym pod wieloma względami kontrastuje: z naszego historycznego punktu widzenia jest to niefortunna i nieuzasadniona niespójność. Można ją wytłumaczyć tylko teologicznym zamysłem redaktora, który widział w minionej epoce społecznej i religijnej odbudowy Izraela idealny punkt odniesienia. Poza wszystkimi problemami dostrzegał aspekty pozytywne: entuzjazm tej historycznej ery i zapał, z jakim chciano podporządkować się Torze; tych właśnie cech prawdopodobnie nie dostrzegał w swoich czasach, kiedy społeczeństwo nurtowały nowatorskie niepokoje, których nie podzielał.

Ne 13,4-31: Nowe problemy Nehemiasza w Jerozolimie (tekst autobiograficzny)

Tekst ten, którego tematem są niewłaściwe postawy Judejczyków, jest bardzo bliski Ne 2,1-4,17 i 6,1-7,3, i to zarówno pod względem zamysłu literackiego, jak i treści teologicznej.

Wprowadzenie do tego tekstu łatwo dostrzec w w. 4-9 dzięki wyraźnemu początkowi literackiemu („Jakiś czas przedtem", w. 4a) i z racji opisu nadużyć, jakich kapłan Eliaszib pod nieobecność Nehemiasza w Jerozolimie dopuścił się w świątyni, urządzając obszerną komnatę dla Tobiasza. Nehemiasz udał się na dwór króla perskiego i w ten sposób stracił kontrolę nad sytuacją w Judei. Kiedy jednak powrócił do Jerozolimy, dowiedział się o tych nadużyciach. Podjął wówczas stosowne środki i usunął Tobiasza ze świątyni (w. 8-9). W ten sposób zostaje określona tematyka całego tego fragmentu, który można podzielić na trzy różne części, odpowiadające trzem niewłaściwym postawom, które przyjmują odpowiednio lewici (w. 10-14), władze (w. 15-22) i cały lud (w. 23-29).

Wprowadzeniem do każdej części jest uwaga o dostrzeżeniu problemu, czego dowodzi czasownik „dowiedziałem się" (w. 10) lub zwrot „w owym czasie widziałem" (w. 15.23), po których następuje rozwinięcie problemu w mowie oskarżycielskiej Nehemiasza (por. *wa'-aribah*: w. 11.17.25) i jego rozwiązanie dzięki podjęciu odpowiednich działań (w. 12-13.19-22a.28).

Problemy te dotyczą przydziałów dostarczanych lewitom, którzy bez nich nie mogli wywiązywać się z obowiązków, jakie mieli pełnić w świątyni, prowadzenia handlu w dzień szabatu w Jerozolimie i zawierania małżeństw mieszanych, w których widziano odstąpienie od tradycji, a zwłaszcza zagrożenie dla języka hebrajskiego. Każdą część kończy inwokacja Nehemiasza do JHWH, aby nie zapomniał o jego zasługach (w. 14.22b.29). Całość zamykają w. 30-31, wzmiankujące o głównych środkach podjętych przez Nehemiasza i zawierające kolejną inwokację do JHWH.

Cechą charakterystyczną tego tekstu jest powtarzająca się inwokacja do JHWH, tak jak w Ne 1,5-11, będąca osobistą refleksją, świadectwem zaangażowania się bohatera w porządkowanie społecznego życia Judejczyków.

Podsumowanie

Powyższa analiza ujawniła cechy charakterystyczne poszczególnych jednostek literackich, reprezentujących dokumenty, które są różnego pochodzenia i powstały dla specyficznych celów. Praca redaktora czy redaktorów Księgi Ezdrasza i Księgi Nehemiasza polegała na połączeniu ich w jedną całość, aby udokumentować historię odbudowy Jerozolimy i świątyni. Sposób wykonania tej pracy redakcyjnej zwraca jednak uwagę na dominujące idee, jakimi kierowała się grupa redaktorów. Można je syntetycznie ująć następująco:

1) Myśl przewodnią obydwu podstawowych tekstów autobiograficznych, Ezd 8,15-36 i Ne 2,1-4; 6,1-7,3, wyrażają słowa: „Ręka Boga na-szego czuwa łaskawie nad wszystkimi". Redaktorzy są świadomi, że dzieło odbudowy było możliwe tylko dzięki obecności JHWH w tej fazie historii i Jego stałej pomocy w przezwyciężaniu niezliczonych trudności, jakie napotykał lud, zwłaszcza z powodu sprzeciwu perskich władz Samarii.

2) Myślenie religijne charakteryzował dualistyczny schemat, przeciwstawiający człowieka bóstwu: odpowiedzią na grzech człowieka jest miłosierdzie Boga, tak jak zniszczeniu i rozproszeniu ludu z powodu jego grzechów odpowiada odbudowa i ponowne zjednoczenie Izraela, co było przede wszystkim dziełem Boga.

Teksty zawierające te koncepcje zostały umieszczone w najważniejszych strategicznie miejscach opowiadania: Ezd 9,1-15, przed wyrzeczeniem się małżeństw mieszanych; Ne 1,1b-11, na początku odbudowy murów; Ne 9,1-10,40, na zakończenie czytania Tory.

3) W oczach redaktora czy redaktorów szczególne znaczenie ma kult: stosunkowo wiele jest tekstów liturgicznych (Ezd 3,1-13; Ne 8,1-18; Ne 9,1-10,40; Ne 12,27-43), i umieszcza się je na początku i na końcu każdego dzieła odbudowy materialnej i społecznej, jakby chciało się włączyć wydarzenia historyczne w kult i nadać im pełne znaczenie. Wydarzenia ujmuje się jako wielką liturgię, w której działa Bóg, a człowiek ma okazać gotowość pełnienia woli Boga.

Kultem nie jest jednak tylko obrzęd liturgiczny, ale znamionuje go przede wszystkim wola podporządkowania się Torze, postrzeganej jako jedyny wspólny punkt, wokół którego Juda może odbudować własną tożsamość społeczną (por. problem małżeństw mieszanych) i religijną (np. obchody święta Sukkot).

Marginalny, ale nie pominięty, jest aspekt społeczny problemów, ukazany tylko w Ne 5,1-19, w związku z nierównością ekonomiczną i nadużyciami władzy. Dla redaktora większe znaczenie mają obowiązki względem świątyni, na rzecz której wszyscy są obowiązani składać ofiary, aby mogła ona pełnić swe funkcje religijne (por. Ezd 1,6; 8,31-36; Ne 10,33-35; 13,10-14).

Mając na uwadze formację kulturalną i zainteresowania autorów, nie ulega wątpliwości, że należą oni do kręgu personelu świątynnego i uważają świątynię za strukturę niezbędną dla społecznego i religijnego rozwoju Judy.

W czasach ekonomicznych i kulturalnych innowacji, jakie miały miejsce na początku okresu hellenistycznego, obawiają się oni, że wraz z przewodnią rolą świątyni osłabnie, a nawet zaginie owa specyfika kulturalna i religijna, która pozwoliła Judejczykom ukształtować własną tożsamość i odegrać swoją rolę historyczną. Dlatego przedstawiają oni ludowi okres odbudowy jako przykład, wzywając do odnalezienia pierwotnego entuzjazmu, do zachowania wierności wobec Tory, pojmowanej przede wszystkim jako udział w liturgiach świątyni.

Jest rzeczą jasną, że autorzy dzieła kronikarskiego dokonali wyboru ideologicznego, ale z pewnością nie był to jedyny możliwy wybór, jakiego można było dokonać w ramach tradycji izraelickiej.

Istotnie, obok tej oficjalnej religii, opartej na świątyni i uprawianym w niej kulcie, równolegle rozwija się w Judzie praktyka religijna, którą możemy nazwać ludową, a która znalazła wyraz przede wszystkim w literaturze apokaliptycznej i jest szczególnie wyczulona na problemy socjalne najuboższych klas. Ten typ religii nie tyle przywiązuje wagę do dawnego wzorca i nakłania do wierności wobec przeszłości, ile proponuje zwrócenie

spojrzenia w przyszłość, ku królestwu Bożemu, które zniesie ustalony porządek społeczny i ostatecznie otrze łzy słabych i ciemiężonych.

tłum. Agnieszka Kuryś

Księga Tobiasza
Irene Nowell

PIERWSZE CZYTANIE

Uwagi wstępne

Czytelnik odniesie największy pożytek z lektury Księgi Tobiasza wówczas, gdy będzie czytał ją jak krótkie opowiadanie, które sprawi mu wielką przyjemność, jeśli je potraktuje jak bajkę ze zbioru Braci Grimm. Mamy oto anioła i demona, magiczną rybę i wiernego psa, podróż i zrozpaczoną damę. Każdego jednak, nawet jeśli podda się urokowi opowiadania, uderza głębia jego znaczenia.

Niektórych czytelników może początkowo niepokoić fakt, że opowiadanie to jest literacką fikcją. Jednakże autor uczynił ową fikcję nośnikiem teologicznego przesłania. Parę stuleci po napisaniu Księgi Tobiasza Jezus posłużył się tą samą metodą, by łatwiej dotrzeć do słuchaczy. Opowiadał przypowieści o marnotrawnym synu i zaginionej owcy, o królach i ucztach, o zasiewie i zagniataniu ciasta na chleb. W przypowieściach tych nie chodziło o przedstawianie faktów z życia codziennego, lecz o ukazanie głębszego sensu nauki o królestwie i panowaniu Boga. W podobny sposób autor Księgi Tobiasza posługuje się opowiadaniem, aby mówić o opiece, jaką Bóg roztacza nad wiernym ludem.

Jedność literacka Księgi

Księga Tobiasza jest krótkim opowiadaniem o pobożnej rodzinie, która z dopuszczenia Bożego przeżywa tragedię. Została napisana w języku aramejskim na początku II w. przed Chr., a następnie przetłumaczona na język grecki. Ponieważ księgi tej nie włączono do Biblii hebrajskiej, zaprzestano kopiowania wersji aramejskiej, która w końcu zaginęła. Księga Tobiasza zachowała się w języku greckim w trzech różnych recenzjach. Najnowsze przekłady opierają się na jednej z tych recenzji greckich, która wykazuje największe podobieństwo do języka semickiego (jak język aramejski lub hebrajski). Grecką recenzję opowiadania, której rękopis znaleziono w klasztorze na górze Synaj, uznano za tekst podstawowy, który następnie uzupełniano pozostałymi dwiema recenzjami. Fragmenty zawierające poważną część tej księgi w języku aramejskim i hebrajskim znaleziono w grotach w Qumran. Przyszłe przekłady będą z pewnością w znacznym stopniu uwzględniały te fragmenty.

Na początku i na końcu opowiadania znajdują się historyczne wzmianki o władcach Asyrii, o ich niegodziwościach i upadku. Wzmianki te stanowią tło głównego opowiadania. Zabójstwo króla asyryjskiego (rozdz. 1) i ostateczny upadek stolicy Asyrii, Niniwy (rozdz. 14), są dowodem na to, że Bóg karze grzeszników, nawet jeśli do czasu zdają się triumfować.

Między tymi historycznymi wzmiankami mamy dwa przeplatające się ze sobą opowiadania. Pierwsze z nich to historia o Tobiaszu, człowieku czyniącym dobro, którego dotknęła ślepota, a drugie jest historią o Sarze, dobrej kobiecie, która utraciła siedmiu mężów. Elementem łączącym obydwa opowiadania, które kończą się szczęśliwie, jest podróż syna Tobiasza, mającego na imię również Tobiasz. Uzdrowienie i ostateczna pomyślność rodzin Tobiasza i Sary świadczą, że Bóg błogosławi wiernemu ludowi, nawet jeśli przez pewien czas może on doznawać cierpień.

Pierwsze czytanie powinno zapoznać z samym opowiadaniem i ukazać zręczne powiązanie fabuły. W dalszej lekturze można kierować uwagę na rozwój postaci lub na charakterystyczną obrazowość. Czytelnicy podczas lektury Księgi Tobiasza powinni mieć stale w pamięci dwa pytania: Jaki obraz Boga przedstawia ta księga? Co mówi się o życiu ludzi, którzy są wierni Bogu?

Pierwotne konteksty historyczne

Księga Tobiasza powstała na początku II w. przed Chr. W owym czasie Izrael podlegał władzy monarchów syryjskich z dynastii Seleucydów. Żydzi pozbawieni byli niepodległości od VI w. przed Chr., kiedy Babilończycy podbili i uprowadzili na wygnanie mieszkańców Judy, czyli Królestwa Południowego. Reszta wygnanego ludu powróciła do Judy w drugiej połowie VI w., ale pozostawała pod władzą Persów. W IV w. dostała się pod panowanie Greków. Po podziale zaś imperium Aleksandra najpierw dostała się pod władzę

Ptolemeuszy z Egiptu, a następnie, w II w., Seleucydów. Ogromna część narodu żyła w rozproszeniu w innych krajach, szczególnie w Mezopotamii i Egipcie.

Autor opowiadania o Tobiaszu, żyjący w II w. przed Chr., umieścił historię Tobiasza w czasach wcześniejszych, wykazujących pewne podobieństwo do jego własnych czasów, czyli w VIII-VII w. przed Chr. Główną siłą polityczną była w tym czasie Asyria, kraj leżący w północnej Mezopotamii, odpowiadający dzisiejszemu Irakowi. Asyryjczycy tamtych czasów stopniowo wchłonęli lub podbili wszystkie małe kraje Żyznego Półksiężyca, a w końcu nawet Egipt. Byli okrutnymi najeźdźcami. Dopuszczali się tortur i morderstw wobec mieszkańców podbitych terenów. Uprowadzali ich również na wygnanie do innych krajów, a zdobyte ziemie zasiedlali innymi podbitymi ludami. Mała więc była szansa, by deportowani mogli zachować narodową tożsamość, a jeszcze mniejsze było prawdopodobieństwo, by odzyskali siły i odbili swój ojczysty kraj. Jednym z takich podbitych narodów byli Izraelici. W 722 r. przed Chr. Sargon II, król Asyrii, pokonał Izrael, ziemię dziesięciu północnych pokoleń, i deportował wielu jego mieszkańców. Tobiasz był jednym z wygnańców.

Autor Księgi Tobiasza opowiada jego historię, chcąc nam pokazać, w jaki sposób wierny lud może żyć według prawa Bożego poza ziemią Izraela. Jak wygnany Tobiasz wiódł bezgrzeszne życie w VIII w., tak samo współcześni autorowi z II w. mogą żyć bez grzechu, gdziekolwiek się znajdują. Naród wybrany doświadcza opatrznościowej opieki Boga w każdym kraju.

Kontekst kanoniczny

Autor Księgi Tobiasza znał większość ksiąg, które miały zostać później włączone do Biblii hebrajskiej. Pojawiają się liczne odniesienia do tych ksiąg, szczególnie do Księgi Rodzaju i Księgi Powtórzonego Prawa. Ideał życia rodzinnego, troska o grzebanie zmarłych, podróż w celu znalezienia odpowiedniej żony – wszystko to jest odbiciem opowiadań z Księgi Rodzaju. Występujące w Księdze Powtórzonego Prawa pojęcie odpłaty, idea, według której Bóg nagradza sprawiedliwych i karze grzeszników, stanowi fundament teologii Księgi Tobiasza. Księga ta mówi również o odpowiedzialności rodziców za wychowanie dzieci, a więc problemie obecnym w literaturze mądrościowej, szczególnie w Księdze Przysłów i w Mądrości Syracha. Życie Hioba także pod niejednym względem przypomina życie Tobiasza.

NT nie cytuje wprost Księgi Tobiasza, ale wiele jej głównych tematów, takich jak hojność dla ubogich, gościnność czy wizja nowej Jerozolimy, znajduje w nim swoje rozwinięcie.

Historia oddziaływania

Księga Tobiasza nie została włączona do kanonu hebrajskiego, a tym samym nie znalazła się w Biblii protestanckiej. Jest ona jednak częścią ST w tradycji Kościołów prawosławnego i katolickiego. Katolicki kanon Biblii opiera się na łacińskiej Wulgacie, będącej Hieronimowym przekładem z hebrajskiego i greckiego. Hieronim nie zamierzał tłumaczyć Księgi Tobiasza, ponieważ nie wchodziła w skład kanonu hebrajskiego, ale uległ namowom swoich przyjaciół biskupów i przełożył ją dla nich. W przedmowie do tej księgi Hieronim pisze, że przełożył ją w ciągu jednego dnia, dyktując swoje łacińskie tłumaczenie sekretarzowi, który jako asystent tłumaczył ją na głos z aramejskiego na hebrajski. Przekład Hieronima zawiera ważne dodatki w stosunku do greckiej wersji tej księgi i do jej fragmentów z Qumran. Współczesne przekłady nie posługują się łacińską wersją Hieronima, lecz są tłumaczeniami bezpośrednio z greckiego lub z dostępnych fragmentów aramejskich.

Księga Tobiasza jest jednym ze źródeł chrześcijańskiej teologii aniołów. Orygenes, chrześcijański pisarz z III w., nawiązuje do niej, opisując zadania, jakie Bóg wyznaczył poszczególnym aniołom: „dziełem Rafała jest leczenie i uzdrawianie, do Gabriela należy prowadzenie wojen, na Michale spoczywa obowiązek zajmowania się modlitwami i suplikacjami śmiertelników” (*O zasadach* 1,8,1). Zdaniem Orygenesa aniołów nazywamy „odpowiednio do obowiązków, jakie spełniają w świecie” (*Przeciw Celsusowi* 1,25). W ten sposób Rafała nazywamy „Bóg leczy”.

Innym zadaniem aniołów, o którym pisał Orygenes, jest zanoszenie naszych modlitw do Boga. „Z tymi, którzy naprawdę się modlą, modli się nie tylko Najwyższy Kapłan, lecz także aniołowie, którzy radują się w niebie z powodu pokuty, jaką czyni grzesznik (...). Wyraźnie o tym świadczy przypadek Rafała składającego ofiarę Bogu za Tobiasza i Sarę” (*O modlitwie* 11,1; por. 14,4). Aniołowie zanoszą nasze modlitwy do Boga szczególnie wtedy, gdy modlimy się wspólnie: „Jeżeli Rafał mówi o jednym człowieku, o Tobiaszu, że przypomniał przed Bogiem jego błagania i błagania Sary, która później, kiedy poślubiła Tobiasza-syna, została jego synową, cóż ma powiedzieć o nas, kiedy tak licznie gromadzimy się w tym samym duchu, kierując się jedną myślą i tworząc razem jedno ciało w Chrystusie?” (*O modlitwie* 31,5).

Księga Tobiasza ukazuje przykłady świątobliwego życia. Cyprian z Kartaginy, inny teolog żyjący w III w., stawia Tobiasza za wzór człowieka wiary, którego anioł wysławia za to, że cierpiał w pokorze (*O śmiertelności* 10). W innym miejscu mówi, że Tobiasz, „który po pięknych czynach sprawiedliwości i miłosierdzia doświadczony został utratą wzroku, w takim samym stopniu, w jakim cierpliwie znosił swoją ślepotę, wyjednał sobie wielkie zasługi u Boga pochwałą cierpliwości" (*O pożytku cierpliwości* 18).

Cyprian odnotowuje także sumienność Tobiasza w dawaniu jałmużny. Życie Tobiasza dowodzi, że modlitwa bez dobrych uczynków nie wystarcza: „Modlący się nie powinni przychodzić do Boga z gołymi modlitwami (...). Ten, który pragnie nam dać w dniu sądu nagrodę za nasze trudy i jałmużny, nawet w tym życiu jest wdzięcznym słuchaczem tych, którzy zwracają się do niego w modlitwie" (*O modlitwie Pańskiej* 32). Anioł Rafał poucza Tobiasza o dawaniu jałmużny. „Pokazuje on, że nasze modlitwy i posty przynoszą mniejszą korzyść, o ile nie towarzyszy im dawanie jałmużny; że same błagania są mniej skuteczne, jeżeli nie poprzemy ich uczynnością i dobrymi uczynkami" (*O uczynności i jałmużnach* 5). Tobiasz z kolei poucza swego syna: „Bądź takim ojcem dla swoich dzieci, jakim był [Tobiasz]. (...) nakazuj swoim dzieciom to, co także on nakazywał swojemu synowi", rozdawaj jałmużnę (*O uczynności i jałmużnach* 20).

Księga Tobiasza wywarła znaczny wpływ na chrześcijańskie pojmowanie małżeństwa. Począwszy od średniowiecza aż do czasów obecnych dziękczynna modlitwa Raguela za Tobiasza i Sarę (Tb 8,15-17) stanowi część błogosławieństwa nowożeńców. W błogosławieństwie z X w. czytamy: „Niechaj Ten, który posłał archanioła Rafała, by przygotował zaślubiny Tobiasza i Sary, ześle swego świętego anioła od niebieskiego tronu, aby w swej świętej posłudze dodał wam otuchy, wskazał drogę prawości i zachował na zawsze od wszelkiego zła".

Z Hieronimowym przekładem Księgi Tobiasza łączy się niejednokrotnie kwestionowany zwyczaj powstrzymywania się od stosunków seksualnych przez pierwsze trzy noce życia małżeńskiego; są to tzw. noce Tobiasza. W Wulgacie czytamy: „Tobiasz tedy upomniał pannę i rzekł jej: «Wstań, Saro, a módlmy się do Boga dziś i jutro i pojutrze, bo przez te trzy noce z Bogiem się łączymy, a po trzeciej nocy wejdziemy w małżeństwo nasze»" (Tb 8,4, BW). Rafał pouczał też Tobiasza, aby powstrzymał się od pożycia małżeńskiego, bo „dopiero po trzeciej nocy weźmiesz pannę z bojaźnią Pańską" (Tb 6,16-22, BW). Fragmentów tych nie ma w zachowanych wersjach aramejskich, brak ich także w greckiej tradycji opowiadania i w innych wersjach. Z tej jednak racji, że Wulgata była w powszechnym użyciu i od czasów reformacji aż do Soboru Watykańskiego II była jedyną wersją autoryzowaną przez Kościół katolicki, właśnie ten opis małżeństwa Tobiasza i Sary był powszechnie znany wśród katolików. Współczesne przekłady, oparte na wersji greckiej (oraz aramejskiej), wyraźnie świadczą, że Tobiasz i Sara skonsumowali swoje małżeństwo pierwszej nocy.

Dzisiejsze *Obrzędy sakramentu małżeństwa* wśród czytań ze ST zawierają dwa fragmenty do wyboru z Księgi Tobiasza: opowiadanie o małżeństwie Tobiasza, Tb 7,9-10.11-17, oraz modlitwę Tobiasza i Sary w noc poślubną, Tb 8,5-7. Obowiązująca dziś formuła błogosławieństwa nowożeńców nadal nawiązuje do błogosławieństwa, jakim Bóg obdarowuje Tobiasza i Sarę. Są oni dobrym wzorem dla współczesnych par małżeńskich: ich małżeństwu towarzyszy modlitwa, wzajemna troska i moc uzdrawiająca. Małżeństwo Tobiasza i Sary łączy dwie rodziny, a ich dzieci są nadzieją na przyszłość.

W lekcjonarzu uwzględnia się fragmenty z Księgi Tobiasza, które są czytane w dziewiątym tygodniu Roku I, a hymn dziękczynny Tobiasza (rozdz. 13) jest jednym z kantyków w Liturgii Godzin.

DRUGIE CZYTANIE

Ogólne tło

Księga Tobiasza podaje kilka nieścisłych informacji historycznych. Błędna jest kolejność władców asyryjskich: pominięty został Sargon II, który panował po Salmanassarze (Tb 1,15). Nieprawdopodobnie długie jest życie Tobiasza: był młodzieńcem, kiedy dokonał się podział królestwa (922 r. przed Chr., Tb 1,4), doznał prześladowań ze strony Sennacheryba (705-681 przed Chr., Tb 1,18-20), oślepł za panowania Asarhaddona (681-669 przed Chr., Tb 2,1.10) i żył jeszcze pięćdziesiąt lat (por. Tb 14,2). Jego syn przed swoją śmiercią był świadkiem upadku Niniwy (612 r. przed Chr., Tb 14,15). To swobodne podejście do historycznych faktów wskazuje, że autorowi nie chodzi o prawdę historyczną, lecz o prawdę, że Bóg jest obecny i działa w życiu wiernego ludu.

Zarys fabuły opiera się na dwóch starożytnych opowiadaniach ludowych, które przez tysiące lat przekazywano sobie na całym Bliskim Wschodzie i w Europie Wschodniej – opowiadanie o „wdzięcznym zmarłym" i opowiadanie o „złym wężu z komnaty weselnej". Opowiadanie o „wdzięcznym zmarłym" mówi o wędrowcu, który natknął się na niepogrzebane zwłoki i za własne pieniądze pochował zmarłego. Wkrótce spotkał obcego człowieka, który przyłączył się do niego i ofiarował się mu służyć. Zapłatą za służbę miała być

połowa tego, co wędrowiec zarobi. Obcy doradza wędrowcowi, jak zdobyć bogactwo, ratuje go od nieszczęść, w końcu przedstawia się jako „wdzięczny zmarły", którego wędrowiec niegdyś pochował. Opowiadanie o „złym wężu z komnaty weselnej" mówi o młodej kobiecie prześladowanej przez demona, który zabija jej nowo poślubionych mężów. Jeśli połączy się obydwa opowiadania, to „wdzięcznym zmarłym" staje się nieznajomy, który wybawia młodą kobietę od demona i doprowadza do jej małżeństwa z wędrowcem.

Drugim źródłem, którym posłużył się autor Księgi Tobiasza, jest opowiadanie o Achikarze, starsze o kilka stuleci od Księgi Tobiasza i zachowane w kilku językach. Bohaterem tego starożytnego opowiadania asyryjskiego jest urzędnik na dworze królewskim. Opiekuje się osieroconym bratankiem i przygotowuje go do służby królewskiej. Bratanek jednak okazuje się niewdzięcznikiem. Oskarża swego wuja o zdradę i Achikar zostaje skazany na śmierć. Kat ratuje Achikara, ponieważ ten uratował mu kiedyś życie. Ukrywa go do chwili, dopóki król nie wyraża żalu, że skazał go na śmierć. Achikar odzyskuje zajmowane wcześniej stanowisko, natomiast bratanek zostaje skazany na śmierć.

Podobieństwo tych opowiadań do historii o Tobiaszu jest wyraźne. Podróż Tobiasza, syna, pod opieką Rafała oraz jego małżeństwo z prześladowaną przez złego ducha Sarą przypominają dwa pierwsze opowiadania, natomiast historia o Tobiaszu, ojcu, mężu sprawiedliwym, który doznaje prześladowań, ale później zostaje oczyszczony z zarzutów, podobna jest do historii o Achikarze. Achikar zostaje uznany nawet za krewnego Tobiasza, a wiele powiedzeń Achikara znajduje wyraz w słowach, jakie Tobiasz kieruje do swego syna (rozdz. 4).

Wyraźne są również różnice między Księgą Tobiasza i wspomnianymi opowiadaniami. Celem Księgi Tobiasza nie jest snucie samej opowieści, lecz mówienie o Bogu. Dowodem troski Boga o swój lud jest opieka anioła i męstwo młodzieńca. O sprawiedliwości Bożej świadczy przywrócenie do zdrowia ludzi prawych. Przesłaniem Księgi jest wezwanie do pokładania ufności w Bogu.

1,3-3,6: Doświadczenia Tobiasza

Ta pierwsza część wprowadza tytułowego bohatera i zarysowuje konflikt. Tobiasz został ukazany jako człowiek sprawiedliwy i pełen miłosierdzia, skrupulatnie przestrzegający Prawa. Tę jego skrupulatność ilustruje składanie dziesięciny. Praktyka ta opiera się na Prawie zawartym w Pięcioksięgu. Księga Kapłańska zaleca składanie dziesięciny na rzecz kapłanów i lewitów oraz na utrzymanie świątyni (27,30-33; por. Lb 18,21-32). Księga Powtórzonego Prawa postanawia, że dziesiąta część wszystkiego, co rodzi ziemia, ma zostać przyniesiona do świątyni i tam spożyta w obliczu Pana (Pwt 14,24-27). Dziesięciny z plonu trzeciego roku mają być złożone w magazynach wspólnoty na potrzeby ubogich i nie mających ziemi (Pwt 14,28-29; 26,12). Tobiasz traktował te wszystkie zobowiązania bardzo poważnie. Jedną dziesięcinę oddawał kapłanom i lewitom, drugą – ubogim w Jerozolimie, trzecią zaś (czyli dziesięcinę trzeciego roku) przeznaczał na ucztę, na którą zapraszał ubogich. O jego prawości świadczą również uczynki miłosierdzia – jałmużny i grzebanie zmarłych. Tobiasza zatem przedstawia się jako męża bardzo świątobliwego.

Paradoksalnie to właśnie dobroć Tobiasza staje się źródłem konfliktu ukazanego w opowiadaniu. Wydaje się, że im bardziej stara się on prowadzić dobre i święte życie, tym bardziej cierpi. Cierpienie Tobiasza jest również przyczyną cierpień jego rodziny. Sąsiedzi zaś, którzy wyśmiewają się z jego wysiłków, zdają się żyć spokojnie i bez kłopotów. Ale na króla, który jest przyczyną większości zmartwień Tobiasza, przychodzi zły koniec. Czy cierpienie ludzkie jest nieuniknione bez względu na to, czy człowiek jest prawy, czy też grzeszny? Czy jest ono po prostu sprawą ślepego losu? Czy nie lepiej nie zwracać wcale na nie uwagi? Czy należy ignorować niesprawiedliwość systemu politycznego i prześladowanie bezbronnych? Gdzie w opowiadaniu o tym świętym człowieku podziewa się Bóg?

3,7-17: Sytuacja Sary

Za pomocą równoczesności jako środka literackiego autor Księgi Tobiasza łączy dwoje cierpiących ludzi, których dzieli wiele kilometrów. „Tego dnia" smutek Sary, córki Raguela, osiąga punkt krytyczny. Sarę prześladuje zły duch, który zabił jej siedmiu mężów w noc poślubną. Służąca wyśmiewała się z niej i mówiła, że Sara sama zabiła swoich mężów. W oczach ludzkich Tobiasza i Sarę dzieli wielki dystans, ale w oczach Boga ich losy życiowe, jak zobaczymy, są sobie bliskie.

Sara, podobnie jak Tobiasz, ucieka się do modlitwy. Modlitwa jest głównym elementem tego opowiadania. O modlitwie mówi się w każdym ważnym punkcie zwrotnym: w chwili utrapienia Tobiasza (3,2-6) i w momencie jego uzdrowienia (11,14-15); w nieszczęściu Sary (3,11-15); w noc poślubną Tobiasza i Sary (8,5-8); w dziękczynieniu Raguela za uzdrowienie Sary (8,15-17). Całe opowiadanie zmierza w kierunku wielkiego dziękczynnego hymnu Tobiasza (13,1-18). Właśnie w odpowiedzi na modlitwy Tobiasza i Sary został posłany

Rafał, by ich uleczyć. Po ich uzdrowieniu anioł mówi im, że to właśnie on przedstawiał ich modlitwy przed majestatem Pańskim (12,12).

Sarę prześladuje zły duch, Asmodeusz. Ma perskie imię, *Aeszma Daewa*, które znaczy „zły, lubieżny demon". Nie wyjaśnia się obecności w jej życiu złego ducha. Sara i jej rodzina są dobrymi ludźmi. Rodzina pod każdym innym względem zdaje się żyć spokojnie i dostatnio. Na płaszczyźnie literackiej zły duch jest elementem opowiadania ludowego. Na płaszczyźnie ludzkiej zły duch jest wyrazem nieuniknionych i niepojętych cierpień w życiu człowieka. Na płaszczyźnie teologicznej zły duch jest świadectwem, że w życiu człowieka pojawia się zło, którego nie można pokonać bez Bożej pomocy. W NT Jezus powiada, że takie zło można usunąć jedynie modlitwą i postem (Tb 12,8; por. Mk 9,29).

4,1-21: Pouczenie ojca

Rozdział 4 ma formę mowy pożegnalnej. Kiedy głowa rodziny lub rodu przeczuwa zbliżającą się śmierć, wzywa wszystkich do siebie celem przekazania ostatnich pouczeń. Taki charakter miała np. mowa pożegnalna Jakuba w Rdz 49 albo Jezusa w J 14-17. Księga Tobiasza zawiera dwie takie mowy – Tb 4,3-21 i 14,3-11; w nich właśnie zostało zawarte teologiczne przesłanie Księgi.

Księga Powtórzonego Prawa napomina rodziców, aby uczyli swoje dzieci zachowywania prawa Bożego (por. Pwt 4,9-10; 6,7). Tobiasz poucza swego syna w taki sam sposób, w jaki sam był pouczany przez swą babkę Deborę (Tb 1,8). Zachęca go do poszanowania więzi rodzinnych. Tobiasz ma czcić swoich rodziców, szczególnie zaś matkę, i sprawić im godny pogrzeb. Przypomina mu się, by zgodnie z ówczesnym żydowskim zwyczajem poślubił kobietę z własnego rodu. Zwyczaj zawierania małżeństw w obrębie własnego rodu nawiązywał do przykładu przodków, szczególnie Izaaka i Jakuba (Tb 4,12; Rdz 24,3-4; 27,46-28,5).

Głównym tematem pouczenia Tobiasza jest jałmużna, podstawowy problem Księgi Tobiasza. Jałmużna, troska o najbardziej bezradnych członków społeczeństwa, leżała w centrum zainteresowania Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 10,17-19; 24,17-21; 26,12-13). Rozwinięta w Księdze Tobiasza teologia jałmużny przypomina ujęcie problemu jałmużny z Księgi Syracha, także powstałej w II w. przed Chr. Hojność dla potrzebujących została ukazana jako wielka cnota, ale należy ją praktykować zgodnie z własnymi możliwościami (por. Syr 18,15-18; 35,9-10). Nie zachęca się nikogo, by udzielając jałmużny doprowadził się sam do ubóstwa, a tylko do tego, by zawsze był gotowy dać choćby trochę. Księga Syracha podkreśla, że jałmużna gładzi grzechy (Syr 3,30-31) i jest tyle warta, co składanie ofiar (por. Syr 34,18-35,4), jest odkładaniem skarbów na czas potrzeby i wybawia od śmierci (por. Syr 29,10-13; 40,17.24).

Księga Tobiasza, napisana zaledwie parę stuleci przed powstaniem NT, odzwierciedla rozległe dziedziny teologii, która stanowiła podstawę judaizmu w czasach Jezusa. Stąd też wiele tematów Księgi Tobiasza znalazło odbicie w NT. Niektóre zwroty z pouczenia Tobiasza (rozdz. 4) przypominają wezwania NT do hojności wobec ubogich (np. Mt 6,20-21; 25,35-36; 2 Kor 9,7). „Złota reguła" (Mt 7,12; Łk 6,31) jest pozytywnym powtórzeniem Tb 4,15: „Czym sam się brzydzisz, nie czyń tego nikomu!" Pouczenia, jakich Tobiasz udziela swemu synowi, odpowiadają kryterium, według którego zostaną osądzeni ludzie, czy zasługują na królestwo Boże: „Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić, byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie" (Mt 25,35-36). Ewangelia mówi, że tym, który doświadcza miłosierdzia okazywanego innym, jest sam Chrystus.

5,1-6,1: Anioł Rafał

Rozdział, w którym Rafał zostaje zaakceptowany na przewodnika młodego Tobiasza, charakteryzuje się tym, że akcja rozgrywa się na przemian w domu Tobiasza i na ulicy. Scena wstępna (5,1-4), rozgrywająca się w domu Tobiasza, przedstawia trudną sytuację, w jakiej znalazł się młody Tobiasz: zostaje wysłany przez ojca, by odzyskał zainwestowane pieniądze w Medii, i nie wie, jak się tam dostać. Scena końcowa (5,17-6,1), rozgrywająca się na zewnątrz domu, ukazuje rozwiązanie: Tobiasz nieświadomy prawdy wypowiadanych słów, dwukrotnie oświadcza, że z młodym Tobiaszem pójdzie dobry anioł. Sceny środkowe – na zewnątrz (5,4-8), wewnątrz – na zewnątrz (5,9-10), wewnątrz (5,10-17) – opisują spotkanie i rozmowę z aniołem.

W całym opowiadaniu mamy do czynienia z pełną ironii niewiedzą bohaterów, że mają do czynienia z aniołem. Czytelnikom jednak udziela się takich informacji, którymi nie dysponują bohaterowie. Nikt zatem z nich nie rozpoznaje w Rafale anioła, ale narrator od razu wszystko wyjawia czytelnikowi. Obydwaj mężczyźni wprawdzie pytają Rafała o pochodzenie, ale on przedstawia się jako Azariasz, ich krewny. Podane przez Rafała imię znaczy „JHWH pomaga". Czytelnik wie, że to imię wskazuje na misję Rafała – niesienie pomocy Bożej. Czytelnik również wie, że Rafał jest krewnym tylko jako jedno z dzieci Bożych. Obydwaj mężczyźni pytają, czy Rafał zna drogę do Medii. Jego odpowiedź świadczy o doskonałej wiedzy aniołów: „Znam *wszystkie* drogi". W

ciągu całej drogi bohaterowie będą się do niego zwracali jako do Azariasza, używając imienia, które im podał, narrator zaś będzie go nazywał Rafałem lub „aniołem".

Bohaterowie Księgi Tobiasza podejmują „anioła w przebraniu". Istnieje długa tradycja, zgodnie z którą Bóg przychodzi z pomocą w osobach swoich posłańców. Często nie wiadomo, że chodzi o posłańców Bożych, a niekiedy ich ukazanie się jest kłopotliwe. Trzech mężów przychodzi powiedzieć Abrahamowi i Sarze o zbliżających się narodzinach ich syna Izaaka (Rdz 18,1-15). Sara śmieje się z tej wiadomości, ale zostaje zapewniona, że dla Boga nie ma rzeczy niemożliwej. Manoach, ojciec Samsona, nie jest skory do rozpoznania w mężu Bożym, który przemawiał do jego żony, anioła, ale później jest przeświadczony, że umrze, ponieważ go ujrzał. W przeciwieństwie do niego jego żona rozumie, że Bóg nie wysłałby anioła, gdyby nie chciał, żeby spełnili przekazane im przez niego orędzie (Sdz 13,21-23). Maryja jest zakłopotana ukazaniem się anioła i przyjmuje jego słowa dopiero wtedy, gdy zostaje przekonana, że pochodzą od Boga. List do Hebrajczyków, nawiązując do opowiadania o Abrahamie i Sarze (Rdz 18), doradza: „Nie zapominajmy też o gościnności, gdyż przez nią niektórzy, nie wiedząc, aniołom dali gościnę" (Hbr 13,2). Ci, którzy ufają w pomoc Boga, nie od razu muszą rozpoznać posłańca wysłanego przez Boga. Mogą początkowo odczuwać niepokój, ale instynktownie akceptują żywą obecność tej pomocy w osobie przewodnika, jakiego Bóg wyznaczył im na drogę.

6,2-18: Podróż

Działanie Rafała jako anioła staje się rozpoznawalne w czasie podróży. Anioł jest właśnie tym, co implikuje słowo „anioł", a więc posłańcem. Przede wszystkim jest przewodnikiem Tobiasza w podróży. Poucza młodzieńca, jak złowić rybę, a następnie, w jaki sposób użyć jej wnętrzności do uzdrowienia innych. Podobnie jak słudze Abrahama anioł pomógł znaleźć żonę dla Izaaka (Rdz 24,7), tak Tobiasz z pomocą anioła znajduje żonę dla siebie. Anioł nakłania Tobiasza, by poślubił Sarę, spełniając w ten sposób nakaz ojca, by ożenił się z bliską krewną. Gdy Tobiasz waha się, ponieważ słyszał o losie poprzednich mężów Sary, anioł poucza go, by wypędził demona, używając do tego serca i wątroby ryby, a następnie – by się modlił o błogosławieństwo Boże oraz opiekę dla siebie i Sary.

Anioł w tym opowiadaniu ma na imię Rafał, „Bóg uzdrawia". Samo to imię ma przypominać, że anioł nie działa z własnej mocy, lecz z mocy Boga. Anioł nie uzurpuje sobie także prawa do działań właściwych ludziom. Jedynie poucza, napomina i zachęca. To właśnie Tobiasz jest tym, kto ma działać, Bóg zaś Tym, kto uzdrawia poprzez niego.

To fikcyjne opowiadanie jest nośnikiem głębszych treści (por. wyżej *Uwagi wstępne*). Siły dobra i zła są większe niż życie. W opowiadaniu pojawiają się aktywni aniołowie; są w nim również obecne postacie zła, którym trzeba stawić czoło. Ryba, która nieomal nie odgryzła nogi Tobiaszowi, odgrywa rolę smoka z baśni ludowych. W kontekście biblijnym ryba jest wielkim morskim potworem, który symbolizuje chaos, wężem, który próbuje odwieść ludzi od ich prawdziwego przeznaczenia (por. Rdz. 1,1-2; Ps 74,13-14; 89,9-10; Iz 27,1; Am 9,3). W Apokalipsie św. Jana smok „się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię" (Ap 12,9). Aniołowie strącają go na ziemię, a w końcu zostaje wrzucony do jeziora ognia i siarki, gdzie ma pozostać na wieki wieków (Ap 20,10; por. 20,2-3).

7,1-17: Spotkanie i zaślubiny

Rozmowa Tobiasza z Raguelem i Edną jest wzorowana na rozmowie Jakuba z pasterzami w Charanie (Rdz 29,4-6). Niemal dosłowne powtórzenia wyrażeń z Księgi Rodzaju sugerują czytelnikowi utożsamienie bohaterów tego opowiadania z patriarchami. Podobnie jak Jakub udaje się do domu swej matki w poszukiwaniu żony, tak samo Tobiasz przybywa do krewnych swego ojca. Podobnie jak małżeństwa Jakuba dają początek narodowi Izraela, tak małżeństwo Tobiasza jest znakiem narodzin nowego Izraela. Tobiasz i Sara będą mieli siedmiu synów (liczba doskonała) i opuszczą Niniwę (Tb 14,3-4.15). W ten sposób Tobiasz staje się znakiem nadziei, że Izraelici w końcu powrócą do swojej ziemi (Tb 14,5-7).

Ceremonia zaślubin jest jedną z wielu tego typu uroczystości opisanych w późniejszych księgach ST. Formuła zawarcia małżeństwa podobna jest do formuły znalezionej w Egipcie w dokumencie pochodzącym z V w. przed Chr. Umowa trzeciego małżeństwa Mibtahiaha brzmi: „Ona jest moją żoną, a ja jej mężem od tego dnia na zawsze". Formuła ta jest cenna nie tylko dlatego, że ukazuje różne szczegóły dotyczące zwyczajów małżeńskich Izraelitów, lecz także z tego powodu, iż jest odbiciem formuły przymierza między Izraelem i Bogiem: „Ja będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem na wieki".

Małżeństwo w ST jest obrazem związku między Bogiem a narodem wybranym (Oz 2,21-25). W NT jest obrazem związku między Chrystusem a Kościołem (Ef 5,23-33). Ludzie pozostający w związkach małżeńskich

są dla wszystkich wierzących żywymi symbolami czułej, mocnej i życiodajnej miłości Boga. Dzięki związkom, w których pozostają, są znakiem obecności Boga z nami.

Wszystkie osoby uczestniczące w uroczystości zaślubin Tobiasza i Sary odznaczają się męstwem i gotowością pogodzenia się z wolą Bożą w okolicznościach, w jakich im przyszło żyć. Tobiasz, który pozwalał, by podczas podróży decyzje podejmował Rafał, teraz bierze odpowiedzialność za swoje życie. Raguel i Edna po raz ósmy decydują się na małżeństwo Sary. Sara zgadza się na jeszcze jedno małżeństwo.

8,1-18: Uzdrowienie Sary

Szczęśliwa noc poślubna Tobiasza i Sary wypełniona jest modlitwą. Tobiasz najpierw błaga Boga, aby błogosławił ich małżeństwu. Modlitwa Tobiasza, zgodnie z żydowską tradycją, rozpoczyna się od uwielbienia Boga. Z kolei Tobiasz wspomina wspaniałe dzieła Boże z przeszłości. Dopiero po tych dwóch wstępnych elementach modlitwy przechodzi do prośby. Tradycyjna w Kościele katolickim modlitwa Przygotowanie darów, będąca modlitwą wstępną liturgii eucharystycznej, zbudowana jest według tego samego wzoru.

Nawiązanie Tobiasza do relacji o stworzeniu jest wyjątkowe w ST. Jest to jedyne miejsce poza Księgą Rodzaju, w którym wymienia się Ewę. Interpretacja Tobiasza skupia się na błogosławieństwach zawartych w relacji o stworzeniu – na darze, jakim według zamysłu Bożego są dla siebie Adam i Ewa, co pozwala im wzajemnie się wspierać, oraz na darze ich płodności – ale brak w niej wzmianki o upadku w rajskim ogrodzie. Modlitwa Tobiasza przedstawia Adama i Ewę jako świętych patronów małżeństwa i wydawania na świat dzieci. Tobiasz prosi, aby on i Sara stali się podobni do nich, aby razem dożyli starości i mogli cieszyć się błogosławieństwem potomstwa. Sara, która nie wypowiada w całej Księdze ani jednego słowa, powtarza w tym przypadku za Tobiaszem słowo „Amen".

Modlitwa dziękczynna Raguela również rozpoczyna się od uwielbienia Boga. Następnie Raguel dziękuje Bogu za okazane wielkie miłosierdzie. Odpowiednik słowa „miłosierdzie" pojawia się w oryginale cztery razy w tej krótkiej modlitwie! Raguel w swej modlitwie, w której dziękuje Bogu za szczęśliwe zaślubiny i prosi o błogosławieństwo dla małżonków, występuje w imieniu rodziców obydwojga nowożeńców.

Obydwie modlitwy przedstawiają zdrową teologię małżeństwa, przykład godny naśladowania. Małżeństwo uważa się za dar pochodzący od Boga. Bóg dał Adamowi Ewę, a Ewie Adama; zmiłował się nad „dwoma jedynakami" – Tobiaszem i Sarą. Wytrwałość i nieustająca radość w małżeństwie są także darem Bożym, dzieci zaś są błogosławieństwem. Modlitwa nowożeńców jest z pewnością dobrym początkiem małżeństwa. Ich wzajemne upodobanie w sobie jest przepełnione wdzięcznością wobec Boga, a ich nadzieja na przyszłość zostaje powierzona Bogu. Mark Twain wyraził tę ich nadzieję w wyimaginowanym obrazie wypoczynku z Księgi Rodzaju. Mówi, że Adam po śmierci Ewy miał powiedzieć: „Nie wiedziałem, że gdziekolwiek była, tam był raj".

8,19-9,6: Końcowe poczynania w Medii – Uczta weselna/Pieniądze

Małżeństwo jest wydarzeniem rodzinnym i wspólnotowym. Nie dotyczy ono wyłącznie weselnej pary. W nawiązaniu do historii o Abrahamie (por. Rdz. 18,1-15) Raguel i Edna przygotowują wielką ucztę weselną, dwukrotnie dłuższą od zwyczajowych uroczystości siedmiodniowych. Na podstawie mnóstwa przygotowywanych potraw można się domyślać wielkiej liczby gości zaproszonych na uroczystość weselną. Pośród nich znaleźli się również Gabael i Rafał. W uroczystości bierze udział cała wspólnota, ponieważ małżeństwo jest błogosławieństwem zesłanym na całą wspólnotę.

Małżeństwo jest wydarzeniem łączącym dwie rodziny. Raguel i Edna oświadczają Tobiaszowi, że są teraz jego ojcem i matką. Sara została nazwana siostrą Tobiasza – w ST powszechny pieszczotliwy zwrot (por. Pnp 4,9.12; 5,1-2). Raguel poucza Sarę, aby szanowała rodziców Tobiasza, ponieważ „odtąd oni są dla ciebie jak twoi rodzice" (10,12). Dwie rodziny stały się jedną.

Małżeństwo ma również implikacje ekonomiczne. Raguel w dniu ślubu przekazuje Tobiaszowi i Sarze połowę swego majątku. Drugą połowę otrzymają po śmierci Raguela i Edny. Majątek Tobiasza, ojca, również przejdzie na rzecz Tobiasza, syna, i Sary po śmierci Tobiasza, ojca, i Anny (14,13). Połączenie rodzin oznacza również połączenie ich dóbr.

Najbardziej znanym gościem weselnym w NT jest Jezus, który został zaproszony na uroczystość weselną w Kanie (J 2,1-11). Jego obecność na weselu oznacza błogosławieństwo dla poślubionej pary, a Jego darem jest cudowne pomnożenie ich zasobów. Małżeństwo jest wydarzeniem rodzinnym i wspólnotowym. W końcu wszyscy żyjemy nadzieją, że zostaniemy zaproszeni na wielką ucztę weselną w królestwie Bożym (Ap 19,7-9).

10,1-14: Podróż powrotna

Tobiasz i Anna uosabiają troskę wszystkich rodziców o swoje dzieci. Tobiasz liczy dni i wyobraża sobie wszystkie rodzaje nieszczęść. Anna, bardziej wymowna od niego, lamentuje, że jej syna nie ma już między żywymi, i spędza cały swój czas na wypatrywaniu i oczekiwaniu jego powrotu. Tobiasz, syn, zna swoich rodziców i wczuwa się w ich niepokój. Po zakończeniu uroczystości weselnych nalega więc na szybki powrót do domu. Wzajemna miłość wszystkich członków tej rodziny jest widoczna nawet wtedy, gdy nie mówi się o niej wprost.

Pożegnanie w Ekbatanie ma charakter ceremonii błogosławieństwa. Raguel błogosławi kolejno Tobiasza i Sarę. Edna błogosławi Tobiasza i całuje jego oraz Sarę. Tobiasz błogosławi Raguela i Ednę, obiecując im należną cześć. Błogosławi także Boga, że okazał mu tyle dobrodziejstw, że „tak szczęśliwą dał mu drogę" (10,14).

Z Księgi Tobiasza wywodzi się błogosławieństwo podróżnych. Jak Tobiasz błogosławił Tobiasza, syna, modląc się, aby „dobry anioł" mu towarzyszył (5,17; por. 5,22), tak my modlimy się, aby aniołowie nam towarzyszyli w naszych podróżach i abyśmy również mogli powrócić do domu w pokoju, zdrowiu i radości (10,11-12; por. 5,17).

11,1-18: Uzdrowienie Tobiasza

Wiele tematów Księgi Tobiasza powraca w rozdziałach końcowych. Drugie uzdrowienie ma miejsce na końcu podróży. Anioł, „posłaniec", przekazuje wskazówki; ludzki bohater ma je wykonać i w ten sposób stać się narzędziem uzdrowienia Bożego. Jest to okazja do kolejnej modlitwy dziękczynnej.

Dwukrotne powitanie powtarza motywy z wcześniejszych rozdziałów. O czułości Anny wobec jej męża świadczą słowa, w których powiadamia go o powrocie syna. Zawsze zwracała się do Tobiasza słowami „*mój* synu", teraz jednak mówi do ślepego Tobiasza: „Oto zbliżają się syn *twój* i człowiek, który poszedł razem z nim". Powitanie Sary przez Tobiasza przypomina temat połączenia dwóch rodzin. Tobiasz w czasie powitania Sary czterokrotnie nazywa ją „córką". Odbywa się druga siedmiodniowa uroczystość weselna. Wśród licznych gości znaleźli się Achikar i jego bratanek. Wszyscy Żydzi mieszkający w Niniwie dzielili radość szczęśliwej rodziny.

Ponowne spotkanie Tobiasza z rodzicami przywodzi na pamięć inne tego rodzaju spotkania. Słowa, jakie Anna kieruje do Tobiasza, są echem okrzyku Jakuba po spotkaniu się z Józefem, którego uważał za zmarłego: „Teraz mogę już umrzeć, skoro zobaczyłem ciebie, że jeszcze żyjesz" (Rdz 46,30). W przeciwieństwie do Tobiasza, który utykając, wyszedł tylko do wrót, ojciec syna marnotrawnego wybiegł na spotkanie powracającego syna (Łk 15,11-32). We wszystkich tych opowiadaniach mówi się o hucznych uroczystościach.

12,1-22: Rafał

W rozdziale 12 bohaterowie w końcu dowiadują się, że Rafał jest aniołem. Występujący w opowiadaniach ludowych temat opłacenia przewodnika połową zdobytego majątku prowadzi wprost do mowy pożegnalnej anioła. Rafał przedstawia się jako jeden z siedmiu aniołów, którzy stoją przed Bogiem (por. Ap 8,2.6; 15,1-8; 16,1; 17,1; 21,9). Jego słowa opisują funkcje aniołów: przewodnictwo i ochrona, pouczanie, poddawanie próbie, pośrednictwo w modlitwie. Aniołowie jako istoty duchowe nie odczuwają potrzeby jedzenia i picia; Rafał tylko na pozór przyjmował pokarmy. Rafał szczególnie mocno podkreśla, że aniołowie spełniają tylko wolę Boga. Nie należy ich otaczać kultem; dziękczynienie należy się Bogu, a nie aniołowi.

Rafał kontynuuje swą funkcję pouczania. Namawia Tobiasza, ojca, i Tobiasza, syna, aby wielbili Boga i dali świadectwo dobroci, jakiej doświadczyli od Niego. Powtarzając jeden z głównych tematów Księgi Tobiasza, potwierdza korzyści płynące z dawania jałmużny. Podnosi także jeszcze raz temat odpłaty: „Czyńcie dobrze, a zło was nie spotka". Po wykonaniu swej misji anioł wstępuje do Tego, który go posłał.

Aniołowie często pojawiają się w NT. Pełnią te same funkcje, które opisał Rafał. Przekazują informację i przynoszą orędzie (Mt 1,20.24; 28, 5; Łk 1,11-19.26-38; 2,9-15). Są przewodnikami i obrońcami (Mt 2, 13.19; 18,10; Dz 5,19; 8,26; 12,7-11), dodają odwagi i siły (Mt 4,11; Łk 24,23). Poddają próbie (Mt 13,41.49; Dz 12,23). Asystują przy modlitwie (Ap 8,2-4). Nigdy jednak nie uzurpują sobie prawa do zajęcia miejsca Boga (Mt 24,36) ani nie zwalniają ludzi z odpowiedzialności za swoje życie.

13,1-18: Hymn dziękczynny

Rozdział 13 jest najdłuższą modlitwą w Księdze Tobiasza. Pierwsza część (13,1-8) jest hymnem dziękczynnym Tobiasza za wszystko, co Bóg uczynił dla niego. Druga część (13,9-18) jest hymnem pochwalnym za nową Jerozolimę. Pierwsza część porusza kilka tematów znanych z psalmów (por. Ps 93; 95-100; 145), część druga jest echem prorockiego opisu nowej Jerozolimy (Iz 54,11-12; por. Iz 60).

Pierwsza część przedstawia wyraźnie teologię odpłaty, która stanowi fundament tej księgi. Bóg karze grzeszników i błogosławi sprawiedliwym. Teologia odpłaty została przedstawiona w Księdze Powtórzonego Prawa, szczególnie w wykazie błogosławieństw i przekleństw w Pwt 28. W Księdze Powtórzonego Prawa jednak się też mówi, że odpłata nie jest czymś automatycznym. Grzesznikom może się do czasu dobrze powodzić, a sprawiedliwi mogą doznawać cierpień (Pwt 8,2-16).

Tobiasz daje wyraz tej teologii, kiedy własną historię przedstawia jako paradygmat historii swego narodu. Jest człowiekiem prawym, który przez pewien czas doświadcza cierpień, lecz teraz cieszy się błogosławieństwem Boga. Izrael jednak jest na wygnaniu z powodu swoich grzechów. W każdym zaś przypadku, czy cierpienie ma źródło w grzechu człowieka czy w ukrytych racjach tajemnicy mądrości Bożej, wszystko dzieje się za sprawą mocy i miłosierdzia Boga. Tobiasz nie łączy bólu i nieszczęścia z jakąś trzecią postacią, np. szatanem. Dlatego można się zwracać tylko do Boga. To sam Bóg znowu okaże swe miłosierdzie i wybawi.

W drugiej części Tobiasz postrzega samego siebie jako obraz Jerozolimy. Jak Tobiasz cierpiał, a teraz Bóg go podniósł z upadku, tak Jerozolima została dotknięta nieszczęściem, ale dzięki miłosierdziu Bożemu zostanie odbudowana. Tematem hymnu Tobiasza jest radość. Opis nowej Jerozolimy w Ap 21,10-21 jest także hymnem radości na cześć miasta, będącego symbolem naszej jedności jako ludu Bożego. Z Tobiaszem oczekujemy na dzień, w którym Bóg wszystko odnowi.

14,1-15: Zakończenie

W drugiej mowie pożegnalnej Tobiasz powtarza główne tematy Księgi Tobiasza: ostateczne błogosławieństwo dla ludzi prawych, a kara dla grzeszników oraz niezaprzeczalna wartość jałmużny. Pierwszym przykładem odpłaty opartej na sprawiedliwości Bożej jest sfera polityczna: grzeszna Niniwa zostanie zniszczona, tak jak zapowiedzieli prorocy. Również Izrael poniesie karę za swoje grzechy, ale Bóg okaże mu miłosierdzie i podniesie go z upadku. Achikar i jego bratanek są drugim przykładem na to, że grzesznicy ponoszą karę, a ludzie dobrzy, nawet jeśli do czasu cierpią, zostają zbawieni. Dlatego Tobiasz każe swoim dzieciom żyć zgodnie z wiarą, a szczególnie okazywać gorliwość w dawaniu jałmużny. Miłosierdzie okazywane bliźnim sprowadza na nas miłosierdzie Boże.

Istotą przesłania Tobiasza jest orędzie Jezusa: „Dawajcie, a będzie wam dane; miarę dobrą, natłoczoną, utrzęsioną i opływającą wsypią w zanadrze wasze. Odmierzą wam bowiem taką miarą, jaką wy mierzycie” (Łk 6,38). Ci, którzy dzielą się hojnie tym, co mają, poznają, że z kolei Bogu nie brakuje hojności (por. Łk 14,13-14).

tłum. Sylwester Zalewski

Księga Judyty
R. J. Raja

PIERWSZE CZYTANIE

Księga Judyty przedstawia syntezę wspólnej wiary Izraelitów, że Bóg Izraela jest Tym, który opiekuje się swym ludem, zwłaszcza w czasie niebezpieczeństwa (por. Jdt 13,17; Wj 3,7 i in.). W dziele uwolnienia tego narodu Bóg posługuje się zwykłymi ludźmi (por. Wj 4,10; Iz 6,5 i in.), takimi jak Judyta, wdowa, aby dowieść, że „co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi" (1 Kor 1,25). „Ręką" (BT: „za pośrednictwem") bezbronnej kobiety (Jdt 8,33) Bóg uwolni Izrael od człowieka, który mówi o sobie: „powiedziałem i uczynię to moją ręką" (2,12). W samej rzeczy Księga Judyty jest jedyną księgą deuterokanoniczną, opowiadającą o kobiecie, która sama, bez pomocy innych, dokonuje bohaterskiego czynu. Nie bez powodu Judytę (imię to znaczy „Żydówka") nazywa się „kobietą-Dawidem". Między opisami Judyty i Dawida oraz ich czynów dostrzega się ścisłą paralelę, czego dowodzi poniższe zestawienie.

Judyta		**Dawid (1 Sm 17)**	
2,4	Holofernes jest naczelnym dowódcą Babilończyków	17,4	Goliat jest pierwszym wojownikiem Filistynów
8,4	Judyta jest wdową	17,14	Dawid jest bardzo młody (najmłodszy z braci)
8,7	Judyta jest piękna i bardzo miła „na wejrzenie"	17,42	Dawid jest rudy i o pięknym wyglądzie
8,9-34	Judyta zachęca Ozjasza i innych, by zdobyli się na odwagę	17,32	Dawid zachęca Saula, by nie upadał na duchu
9,1-14	Judyta modli się do Boga	17,45	Dawid idzie do walki w imię Boga
9,7	Bóg Judyty jest Panem, który niweczy wojny; Jego imię jest Pan	17,45-47	Bóg Dawida jest Bogiem wojsk. Wojna jest Pana
9,10	Bóg skruszy wrogów ręką kobiety	17,46-47	Bóg wyda wrogów w ręce Dawida
13,6-8	Judyta ucina głowę Holofernesowi jego własnym mieczem	17,50-51	Dawid ucina głowę Goliata jego własnym mieczem
13,15	Judyta przynosi głowę Holofernesa do Betulii	17,54	Dawid przynosi głowę Goliata do Jerozolimy
15,1-7	Armia asyryjska ucieka, a Izrael plądruje jej obóz	17,52-53	Filistyni uciekają, a Izrael zabiera łupy

Układ

Księga Judyty dzieli się na dwie części: pierwsza (rozdz. 1-7) traktuje o wojennych przygotowaniach Asyryjczyków przeciwko Żydom, natomiast druga, ważniejsza (rozdz. 8-16), opisuje wyzwolenie Żydów ręką Judyty. Obydwie części są ułożone na zasadzie odwróconych paralelizmów (chiazmów). Pierwsza rozpoczyna się przedstawieniem dwóch głównych wrogów Żydów w tym opowiadaniu, Nabuchodonozora (1,1-16) i naczelnego dowódcy, Holofernesa (2,1-13). Pozostały materiał tej części można w zarysie ująć następująco:

a) 2,14-3,10: Holofernes rozpoczyna kampanię przeciwko narodom, które się mu poddają
b) 4,1-15: Izrael przygotowuje się do wojny
c) 5,1-6,11: Holofernes rozmawia z Achiorem
c') 6,12-21: Achior rozmawia z ludem izraelskim
b') 7,1-5: Holofernes przygotowuje się do wojny
a') 7,6-32: Holofernes rozpoczyna kampanię przeciwko Betulii i lud chce się mu poddać.

Druga część, która skupia uwagę głównie na Judycie, ma podobny układ:

a) 8,1-8: Przedstawienie Judyty
b) 8,9-10,8: Judyta wyjawia plan ocalenia Izraela
c) 10,9-10: Judyta opuszcza Betulię

d) 10,11-13,10a: Judyta zabija Holofernesa
c') 13,10b-11: Judyta powraca do Betulii
b') 13,12-16,20: Judyta planuje zniszczenie wrogów Izraela
a') 16,21-25: Podsumowanie życia Judyty.

Siła chiazmów jest tak wielka, że czytelnik nie odnosi wrażenia, iż śledzi historię, która rozwija się przed obojętnym okiem kamery, lecz ma do czynienia z dramatem o niezwykle bogatej akcji. W pierwszym chiazmie (2, 14-7,32) słowom, którymi Holofernes zwraca się do Achiora (6,2-9) i które są nacechowane dumą i wyższością, przeciwstawia się prostotę, z jaką Achior przedstawia ludowi prawdę o jego sytuacji (6,17), co skłania mieszkańców Betulii do pokornego powierzenia się Bogu (6,19). W drugim chiazmie (8,1-16,25) całe opowiadanie skupia uwagę czytelnika na zwycięstwie Judyty nad Holofernesem. Ten układ, oparty na chiazmach, służy wyakcentowaniu części centralnej (10,11-13,10a), w której wiele razy podkreśla się zarówno urodę Judyty (10,14.19.23; 11,21.23; 12,16), jak i siłę jej ręki (12,4; 13,4 [11,22]). Chiazmy zatem podkreślają – ze względu na swój bardzo wyrafinowany układ – zasadnicze elementy tej historii.

Gatunek literacki i prawda historyczna

W opowiadaniu niejednokrotnie podaje się wyolbrzymione liczby (1,4.16; 2,5; 7,2.17) i roi się od chronologicznych, historycznych i geograficznych błędów: Nabuchodonozora przedstawia się jako króla Asyrii (1,1), tymczasem był on władcą Babilończyków od 604 do 562 r. przed Chr. Mówi się, że królował w Niniwie, tymczasem jego ojciec zniszczył ją siedem albo osiem lat przed jego wstąpieniem na tron (612 r. przed Chr.), a jego stolicą był faktycznie Babilon. O królu Arfaksadzie nie wspomina ani Biblia (por. Rdz 10, 22), ani historia świecka. Ekbatanę zbudował Deioces około 700 r. przed Chr., a zdobył Cyrus Wielki (w 550 r. przed Chr.), a nie Nabuchodonozor. Wszystkie te błędy znajdują się w pierwszym wierszu księgi! Poza tym o olbrzymiej armii Holofernesa powiada się, że przebyła 750 km w trzy dni (2,21). Z ośmiu okręgów wymienionych w 4,4 zupełnie nie są znane Kona, Belmain, Choba, Esora i dolina Salem. Położenie Betulii (4,6), której nazwa prawdopodobnie znaczy „dom JHWH", wciąż nie zostało ustalone. Odbudowę świątyni (4,3) datuje się o wiek wcześniej. W tej historii, która opowiada o czasach przed wygnaniem babilońskim (por. 1 Mch 10,20), przyjmuje się system sprawowania władzy przez arcykapłana i Sanhedryn (4,6-14; 15,8), znany z okresu po wygnaniu. Takie rażące anachronizmy nie mogą przemawiać za historycznością tego opowiadania.

Mówiąc słowami Lutra, Księga Judyty jest alegorycznym widowiskiem pasyjnym, które przedstawia „zwycięstwo ludu żydowskiego nad wszystkimi jego wrogami, które w cudowny sposób zapewni Bóg w każdym czasie (...) Judyta jako czysta i święta wdowa, zawsze uosabiająca lud Boży, reprezentuje lud żydowski. Holofernes jest poganinem, bezbożnym albo niechrześcijańskim władcą wszystkich czasów" (przedmowa do Księgi Judyty w Lutrowym przekładzie Biblii, 1534 r.).

W księdze tej podaje się jednak też kilka konkretnych dat (1,13; 2,1), dokładne okresy (1,16; 3,10; 7,20; 8,4 i in.), imiona osób dobrze znanych w historii (Nabuchodonozor, Holofernes, Joakim, Uzzjel itd.), wiele dobrze poświadczonych nazw geograficznych (Niniwa, Damaszek, Ezdrelon, Samaria, Sydon, Tyr, Cylicja, Scytopolis, Eufrat, Jerozolima itd.), genealogię Judyty z szesnastoma znanymi przodkami (8,1), natomiast nie wspomina się o Bożych czy cudownych interwencjach – wszystko to przemawia za jakimś historycznym jądrem, które leży u podstaw tego opowiadania. Może ono zatem rościć prawo do „pewnej historyczności", w której autentyczne postacie i miejsca historyczne splecione zostały z fikcyjnymi wydarzeniami. Poza tym opowiadaniem kryje się jednak swoista teologia, którą chce się w nim przekazać, a mianowicie że każda konfrontacja między jakimś obcym narodem a Izraelem jest wyrazem toczącej się walki, która transcenduje historię – walki między obcymi bogami a JHWH. W opowiadaniu o Wyjściu (Wj 5,1-2) walka toczy się między JHWH a faraonem, który nie uznaje JHWH. Obleganie Jerozolimy przez Sennacheryba (2 Krl 18-19; Iz 36-37) jest znakiem odrzucenia JHWH przez Asyrię. Także konfrontacja Nabuchodonozora z Judytą jest konfrontacją Babilonu z JHWH. Walka między „siłami przeciwnymi JHWH" i „siłami JHWH" jest potwierdzeniem odwiecznej prawdy, obecnej we wszystkich tego rodzaju historiach, a nie prawdy historycznej.

Księga Judyty jest konkretnym przykładem takiej historii, opowiedzianej w formie przypowieści. Jest to historia każdego pokolenia albo raczej nowela historyczna, która transcenduje wszelki czas i każde miejsce, a zarazem odnosi się do każdego okresu historii, w którym toczy się walka między złem i dobrem. Jest to historia Wyjścia wszystkich czasów. Osoby wzmiankowane w tej historii są realne, znane z historii, ale podane szczegóły wydarzeń niekoniecznie są historyczne.

Przywołanie Wyjścia

Ponieważ dla Izraela wyzwolenie zawsze oznacza Wyjście, przeto każdy akt uwolnienia Izraela od jego wrogów jest wzorowany na historii Wyjścia. W Księdze Judyty, zwłaszcza w drugiej jej części, a jeszcze bardziej w pieśni Judyty (16,2-17), wiele opisów i obrazów – jak to pokazuje poniższe zestawienie – nawiązuje do Wyjścia:

Księga Judyty		**Księga Wyjścia**
4,9.12.15	Błaganie ludu	2,23-24; 3,7
8,33; 9,10; 12,4	Wyzwolenie „ręką”	3,19-20; 6,1; 9,22-23; 10,21-22; 13,3.14; 15,6; 17,11-12
9,3-4	Pan gładzi wroga	11,5-6
9,7	Pan wojny	15,3
9,8-9	Gniew Boga	15,7
11,7; 6,2	Któż jest Bogiem?	5,1-2; 8,10.22; 9,29
12,5	Aż do północy... około straży porannej powstała	14,24-25.27; 16,6-7
Pieśń Judyty		**Księga Wyjścia**
15,14	Przewodniczenie kobietom w śpiewie	15,20
16,2-3	Pan jest Bogiem, wojownikiem	15,2-3
16,3-4	Pan odniósł zwycięstwo nad wrogami	15,4-5
16,6	Zwycięstwo „ręką”	15,6
16,10	Wróg jest przerażony	15,14-16
16,13	Pieśń dla Pana	15,1
16,14	Stworzenie służy Panu	15,8.10

Kontekst historyczny

Autor wykazuje się lepszą znajomością geografii Palestyny, gdzie rozgrywają się główne wydarzenia (rozdz. 4-6). Tekst LXX (grecki) tej historii bezustannie sprawia wrażenie, że u jego podstaw leżą hebrajskie terminy, idiomy i hebrajska składnia. Poza tym nie można nie zauważyć, jaki nacisk kładzie się w tej historii na różne pojęcia religijne, a więc przymierze (9,13) i jego interpretację w kategoriach deuteronomistycznych (5,17-21; 8,20; 11,10), świątynię (4,2-3; 8,21.24; 9,8-13; 16,20), Jerozolimę, święte miasto (4,2; 10,8; 11,19; 15,9; 16,18.20), kapłaństwo (4,6.14-15), dziesięcinę (11,13), ofiary i dary (4,14; 9,1; 16,18) i różne tytuły Boga, ściśle związane z Izraelem (por. 4,2; 6,21; 7,19.28; 9,2.12; 10,1; 12,8 i in.). Wiele więc przemawia za tym, że anonimowy autor był Żydem palestyńskim i faryzeuszem, mocno przywiązanym do Prawa Mojżeszowego, chociaż był też życzliwie usposobiony do Samarytan (4,4-5; 15,3-5). Posługiwanie się terminami „Izraelici” (4,1) i „Hebrajczycy” (10,12) zamiast „Judejczycy” (por. Dz 22,3.30) na określenie Żydów każe przyjąć, że Księga Judyty została napisana w diasporze.

Chociaż napisanie tej księgi można datować na jakiś czas przed V w. przed Chr., to jednak polityczne i religijne elementy, które zostały w niej zawarte, pozwalają racjonalnie przyjąć, że najprawdopodobniej została ułożona w ostatnim okresie panowania Jana Hirkana I (135-104 przed Chr.) albo w początkach rządów Aleksandra Janneusa (103-76 przed Chr.). Sam pomysł tej historii może sięgać ery perskiej, ale jej formę pisaną należałoby odnieść do okresu hasmonejskiego.

Kontekst kanoniczny

Oryginalny tekst Księgi Judyty pochodzi z greckich rękopisów Septuaginty. Hieronim twierdzi, że tłumacząc Biblię (Wulgata), korzystał z aramejskiego tekstu księgi, ale dotąd nie odnaleziono żadnego jej aramejskiego czy hebrajskiego rękopisu. Księga Judyty, znana tylko w przekładzie greckim, nie należy zatem do kanonu hebrajskiego. Mimo że zostały w niej zawarte – w przeciwieństwie do Księgi Estery – podstawowe zasady judaizmu palestyńskiego, rabini traktowali ją jako „księgę z zewnątrz”, ponieważ sprzyjała postawie uniwersalistycznej, sprzecznej z zakazem, zawartym w Pięcioksięgu, że ani Ammonita, ani Moabita nie mogą należeć do społeczności żydowskiej (por. Pwt 23,3-4; Jdt 14,10), dawała wyraz życzliwej postawie do miast

samarytańskich i przedstawiała Judytę jako stanowczą kobietę, z czym bardzo trudno było pogodzić się rabinom.

We wczesnym Kościele postawa wobec Księgi Judyty była zróżnicowana. Kościół wschodni, z wyjątkiem Klemensa Aleksandryjskiego (150-215?) i Soboru Nicejskiego (325 r.), zaprzeczał jej kanoniczności (por. Meliton z Sardes, Orygenes, Cyryl Jerozolimski, Grzegorz z Nazjanzu), natomiast Kościół zachodni zwykle przyznawał jej status kanoniczny (np. Hilary z Poitiers, Augustyn, Kasjodor). W czasach późniejszych Kościoły protestanckie zaprzeczyły, idąc za Marcinem Lutrem, jej kanoniczności, natomiast Kościół rzymskokatolicki zaakceptował ją i zaliczył do ksiąg deuterokanonicznych.

Wykorzystanie w tekstach patrystycznych

Chociaż w NT nie cytuje się Księgi Judyty, kilku Ojców Kościoła nawiązuje do niej ze względów politycznych i religijnych. Autor Pierwszego Listu Klemensa powołuje się na Judytę jako na przykład odwagi i męstwa i jako tę, która „dokonała wiele czynów godnych mężów" (1 Clem. 55,45). Inni zaś, np. Tertulian (*De monogamia* 17, PL 2,252), Ambroży (*De virginibus* 1,2.4, PL 16,213) i Metody *(Convivium decem Virginum, Oratio* 11,2, PG 18,212), przedstawiają ją jako tę, która „cnotą czystości dokonała tego, czego cały lud izraelski nie był w stanie dokonać" (Fulgencjusz, Ep. 2,29).

Zastosowanie liturgiczne

Z bardzo niewielu tekstów, które znalazły się w lekcjonarzu albo brewiarzu (8,2-8.21b-23; 13,18-20; 15,9; 16,2-3a.13-15), dwa, które odnosi się do Maryi (13,18-20, psalm responsoryjny do wyboru w Mszach wspólnych o Najświętszej Maryi Pannie, i 15,9, jedna z pięciu antyfon w sobotniej Liturgii Godzin ku czci Najświętszej Maryi Panny), wydają się ważne, ponieważ są relekturami, nadającymi tekstowi nowe odcienie znaczeniowe. W Judycie widzi się prototyp Maryi. Słowa, jakimi Elżbieta sławi Maryję (Łk 1,45-45), są relekturą słów, jakimi Uzzjel, Joakim i lud błogosławią Judytę.

Inne przykłady typologii w Księdze Judyty. Wydaje się, że istnieje silna intertekstualna więź między Sarą (Rdz 12-23) a Judytą; tak silna, że o wizerunku Judyty można myśleć jako o *relekturze* wizerunku Sary.

Sara	**Judyta**
Rdz 12,11: Sara jest piękna	*8,7:* Judyta jest piękna
Rdz 12,14-15: Egipcjanie i urzędnicy faraona podziwiają Sarę z powodu jej piękności	*10,14.19.23; 11,21.23:* Strażnicy Holofernesa i jego otoczenie podziwiają piękność Judyty
Rdz 12,3: Faraon pada ofiarą podstępu	*9,10-13:* Holofernes zostaje oszukany podstępnymi słowami
Rdz 12,17: Pragnienie posiadania Sary sprowadziło na faraona i jego lud wielkie kary	*12,16-20:* Złe zamiary Holofernesa sprowadzają na niego upadek
Rdz 12,16: Bóg błogosławi Abrahama z powodu Sary	*13,4.14-16:* Bóg błogosławi lud z powodu pomocy (ręki) Judyty
Rdz 12,17: Bóg doświadcza faraona	*16,16:* Bóg (ręką Judyty) niweczy wrogów
Rdz 17,16: Sara jest matką narodów i Izraela.	Imię „Judyta" znaczy „Żydówka", Judyta jest więc przedstawicielką Izraela.

Na podstawie tej *relektury* staje się jasne, że zarówno Sara (z księgi kanonicznej), jak i Judyta (z księgi deuterokanonicznej) są typami, które ukazują ważną rolę kobiet w historii zbawienia. Tekst Rdz 12 jako pierwszy potwierdza obietnicę, że JHWH będzie błogosławił tych, którzy błogosławią Izraela, i przeklnie tych, którzy go przeklinają. Księga Judyty jest jedną z ostatnich ksiąg ST, napisaną, aby zaświadczyć o tej samej prawdzie. W Rdz 12 główną rolę odgrywa Bóg, natomiast w Księdze Judyty główną rolę – niewątpliwie z pomocą Boga – odgrywa kobieta (16,6).

Znaczenie Księgi Judyty w naszych czasach

Nie jest bez znaczenia samo imię bohaterki tej historii, „Judyta". Reprezentuje ona wszystkie kobiety izraelskie znane ze swej pobożności, mądrości i aktywności. Stoi w tym samym szeregu co Miriam, prorokini, która przewodziła kobietom izraelskim, sławiącym JHWH po wyprowadzeniu ludu izraelskiego z Egiptu (Wj 15,20-21; Jdt 15,13; 16,13); wyobraża Deborę, która zachęcała Izraelitów do walki z gwałtownie atakującymi wrogami (Sdz 4,4-9; Jdt 14,2-4); przypomina Jaelę, odważną kobietę, która zabiła Siserę, wroga jej ludu (Sdz 4,17-22; Jdt 13,6-18); można ją porównać do mądrej kobiety z Abet-Bet-Maaki, której dobre rady doprowadziły do ścięcia głowy wrogowi Dawida (2 Sm 20,15-22; Jdt 8,11-36; 11,20-23); podobna jest do pięknej i odważnej Estery (Est 2,7; 5,1-4 TM; Jdt 10,3-4.7.10.14.18-19.23).

Judyta jest przykładem harmonijnego połączenia wojownika i uwodzicielki, mądrości i wdzięku, męskości i kobiecości – jest prawdziwym androgenem!

Autor tej historii, przedstawiając w ten sposób Judytę, wyraźnie przeciwstawia się dominującym ideom i kulturze swoich czasów. Jego głos sprzeciwu całkowicie burzy mury więzienne wniesione przez szowinizm mężczyzn i wprowadza do opowiadania miły powiew feminizmu, uzasadnionego i bardzo pożądanego. Kobietę ukazuje jako równą mężczyźnie, a w pewnym sensie nawet go przewyższającą! Czyż Judyta nie może uchodzić za biblijną prekursorkę dobrze rozumianego feminizmu?

Ponadto Judytę przedstawia się jako osobę żyjącą dla innych, jako wzór wyzwolenia. Jej całkowite poleganie na Bogu w walce ze złem i w możliwości odniesienia nad nim zwycięstwa (8,11-27; 9,2-14; 13,4-5.7) bynajmniej nie pomniejsza jej inicjatywy, stanowczości, odwagi i altruizmu (13,20). Podobnie jak w przypadku wszystkich, którzy trudzą się dla innych, osobiste względy ustępują w jej myśleniu przed względami społeczności. Judyta do tego stopnia utożsamia siebie z udręką swego ludu, że ani nie ucieka się do pobożnego banału, ani nie oczekuje interwencji zastępów anielskich, ani nie obawia się stawić czoła poniżającym planom uknutym przez męską społeczność. Utożsamianie się Judyty z szerszą społecznością pozwala jej wybrać pośrednią drogę jej wyzwolenia.

W ten sposób Judyta staje się wzorem dla wszystkich, którzy angażują się w dzieło wyzwolenia. Jej historia jest bezustannym krzykiem, który przedziera się przez wąski nacjonalizm i dociera do każdego miejsca i czasu, wzywając wszystkich – dużego i małego, silnego i słabego, mężczyznę i kobietę – do połączenia rąk z JHWH, Bogiem niewolników (i z Jezusem, sługą najmniejszych, ostatnim i straconym), w dziele polepszenia losu uciśnionych i zepchniętych na margines społeczny.

Judyta jest też przykładem wiary, która przenosi góry (Mt 17,20). Potęga imperium asyryjskiego upadła ugodzona ręką kobiety, odznaczającej się mądrością i głęboką wiarą w Boga. To głęboka wiara w JHWH pozwala jej być inną i działać inaczej niż cała reszta. Ma odwagę różnić się od swego ludu i od własnej płci oraz przekonująco dowodzi, że każdy, kto chce osiągnąć coś znaczącego, musi się czymś wyróżnić. Judyta również poucza, że właściwa miłość do własnego narodu, kraju i kultury nie może stać pod pręgierzem ciasnoty umysłowej. Zdaniem Judyty, wierność przymierzu implikuje autentyczny patriotyzm. Środki, jakimi się posługuje, można usprawiedliwić z moralnego punktu widzenia, jako że decyduje się użyć środków przemocy w beznadziejnej sytuacji. W czynie Judyty można upatrywać reakcji samego Boga na grzech. To sam Bóg ręką kobiety (13,4-14; 16,6) egzekwuje sprawiedliwość Bożą.

Judyta w sztuce i literaturze

W sztukach plastycznych we wczesnym średniowieczu lubowano się w przedstawianiu Judyty jako bohaterki z mieczem Holofernesa w ręku i/albo trzymającą jego głowę. W szczytowym jednak okresie średniowiecza wskazywano na Judytę jako na antytyp Maryi, Niewiasty odnoszącej zwycięstwo nad szatanem. Rzeźbiarze, tacy jako Donatello, i malarze renesansowi, tacy jak Botticelli, Mantegna, Allori, Michał Anioł, uwieczniali postać Judyty w kamieniu i na płótnie. Pisarze angielscy, np. Chaucer i Gower, opiewali Judytę jako wzór męstwa i czystości. Sceniczne wersje historii Judyty, jakie zaproponowali Basley Aldrich w 1904 r. (*Judith of Bethulia*) i Arnold Bennett w 1909 r. (*Judith*), oraz wersje baletowe, opracowane przez Marthę Graham i innych, wzbogaciły ją tematami romantycznymi i dodatkowymi akcjami. Judyta zatem otrzymała w ciągu wieków słuszne miejsce w ikonografii chrześcijańskiej.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-7,32: Część pierwsza

1,1-16: Nabuchodonozor zwycięża Arfaksada

Pierwszy rozdział przedstawia plany wojenne Nabuchodonozora (604-562 przed Chr.), który zamierza pokonać Arfaksada i uczynić go swoim poddanym. Historia rozpoczyna się w 593 r. przed Chr., datą pseudohistoryczną, i opisem fikcyjnych okoliczności. Nabuchodonozor reprezentuje wszystkich potężnych i bezbożnych wrogów ludu Bożego. Narody, mieszkające na zachodzie, uważały Nabuchodonozora jedynie za śmiertelnika (1,11), a nie za boga, za jakiego miał samego siebie (3,8; 6,2), i dlatego nie przyłączyły się do niego i nie wspierały go w jego wojnach. Jednak w 588 r. przed Chr., czyli w siedemnastym roku jego panowania, prowadził wojnę z Arfaksadem i go pokonał.

2,1-28: Holofernes wyrusza na wojnę przeciw Zachodowi

Drugi rozdział opowiada o wysokim mniemaniu, jakie ma o sobie Nabuchodonozor; uważa siebie za równego JHWH, za „pana całej ziemi" (Jdt 2,5; Joz 3,11; Za 6,5). Jego wojsko, liczące 120 000 pieszych i 12 000 jeźdźców (Jdt 2,5-15), ma zakryć „całą powierzchnię ziemi" (Jdt 2,7; Ps 59,13; Iz 41,5), a jego słowa mają się niechybnie spełnić („powiedziałem i uczynię to moją ręką": Jdt 2,12; Pwt 32,39; Iz 43,13). Przysięgając mówi: „Na moje życie" (2,12), a więc posługuje się zwrotem, który zwykle przypisuje się JHWH (por. Pwt 32,40 [BT: „Ja żyję na wieki"]; Iz 49,18 [BT: „Jam jest Pan"]; Jr 22,24; Ez 5,11 i in.). Już przez to samo Nabuchodonozor zostaje przeciwstawiony JHWH.

Daty – w osiemnastym roku panowania Nabuchodonozora i dwudziestego drugiego dnia pierwszego miesiąca (2,1) – mają sens, jeśli odniesie się je do 587 r. przed Chr., a więc do roku, w którym została spustoszona Jerozolima (por. Jr 52,29), i do zakończenia święta Paschy, które przypada na dwudziestego drugiego Nisan (por. Wj 12,2.18), przywołując na myśl czytelnikowi zarówno agonię, jak i wzniosłe chwile dziejów Izraela.

Holofernesowi (imię perskie), „naczelnemu dowódcy (...) sił zbrojnych [Nabuchodonozora]" (2,4), zostaje zlecone zadanie wyruszenia z ogromnym wojskiem przeciw wszystkim krajom leżącym na zachodzie. Podane szczegóły geograficzne nie są jednoznaczne i nie sposób zidentyfikować nazw, z wyjątkiem kilku, które są wzmiankowane w tzw. tablicy narodów w Rdz 10. Bitwa zostaje, antycypująco, ukazana jako bitwa, która rozegra się między bogami (Nabuchodonozor przeciwko JHWH) i ich ludzkimi reprezentantami (Holofernes przeciwko Judycie!). Słowa Nabuchodonozora: „powiedziałem i uczynię to moją ręką" (2,12), są ironiczną aluzją do ręki Judyty (8,33; 9,9-10 i in.) i ręki JHWH (por. Wj 3,19-20; Iz 10,5-16), który dokona sądu na samym Nabuchodonozorze.

3,1-10: Zachodnie narody poddają się

Gdy wojsko Holofernesa wyruszyło, wszystkie ludy wybrzeża (Zachodu) poddały się mu bez oporu. Holofernes dokonuje spustoszeń wśród wszystkich narodów i burzy wszystkie świątynie lokalnych bogów, „tak aby wszystkie narody służyły jedynie Nabuchodonozorowi i wszystkie języki, i ich plemiona tylko jego uznawały za boga" (3,8) – słowa te są jawną zniewagą JHWH. Dotąd żaden król asyryjski, babiloński czy perski nie rościł sobie prawa do bycia bogiem. Jedynie później egipski król Ptolemeusz V (203-181 przed Chr.) i syryjski król Antioch IV (175-164 przed Chr.) nazywali siebie „Epifanes", tzn. „objawienie boga".

4,1-15: Izrael decyduje się stawić opór

Rozdział 4 potwierdza powiedzenie: „Pracuj, jakby wszystko zależało od ciebie, i módl się, jakby wszystko zależało od Boga". Z jednej strony Izraelici przygotowują się do wojny, umacniając swoje wioski i gromadząc żywność, a z drugiej – z większą niż dotąd powagą odnoszą się do JHWH, wszechmocnego Pana (por. 8,13; 15,10; 16,6.17), zanosząc do Niego nieustanne modły (4,9.12.15; „wołali"), poszcząc przez wiele dni (4,9.13) oraz posypując głowy popiołem i przywdziewając wory na znak pokuty (4,10.11.12.14). Chociaż przywdziewanie woru na znak pokuty było zwyczajem głównie praktykowanym w Izraelu, to jednak tym razem wory pokutne przywdziali także przybysze, najemnicy i niewolnicy, a nawet nałożono je na bydło, aby dać wyraz intensywności starań i solidarności (por. Jon 3,8). Worem pokutnym opasano też ołtarz (4,12). Źródłem ich modłów jest wiara, że w centrum wszystkich wydarzeń jest Bóg. Dlatego modły Izraelitów są tak bliskie życiu i żarliwe, przepełnione wiarą, nadzieją i odpowiedzialnością za konkretną sytuację, w której się znaleźli.

Należy tu odnotować dwie nieścisłości historyczne. Po pierwsze, wzmianka o poświęceniu świątyni (4,3) może odnosić się do czasów po powrocie z wygnania (515 r. przed Chr.) albo do czasów jeszcze późniejszych, do okresu Machabeuszy (164 r. przed Chr.), po zbezczeszczeniu jej przez Antiocha IV, ale nie do czasów panowania Nabuchodonozora (604-562 przed Chr.). Autor postrzega Nabuchodonozora jako symbol ciężkich czasów, jakich doświadczył Izrael. Po drugie, przedstawicielstwo ludu izraelskiego, nazywane Radą Starszych (*gerusia* – 4,8; 15,8), nie było znane w czasach, gdy rozgrywają się wydarzenia opisane w tej księdze. Instytucja ta wyłoniła się dopiero w późnym okresie greckim i pochodzi z czasów machabejskich (por. 2 Mch 11,27). Joakim („niech JHWH ustanowi") może reprezentować kapłaństwo w ogóle (por. Ba 1,7-9; Ne 12,26). Ponadto, chociaż tu i na innych miejscach mówi się o Betulii jako o miejscowości zajmującej kluczową pozycję obronną (por. 4,6; 6,10-12; 8,21; 10,10 i in.), to jednak nie udało się jej dotąd zidentyfikować. Być może reprezentuje Jerozolimę i jej świątynię (por. 4,2-3; 5,19; 8,24; 9,8.13; 10,8; 13,4; 15,9; 16,18). Dlatego też Judyta może przedstawiać cały Izrael, utożsamiany z samą istotą judaizmu, a mianowicie z Jerozolimą i świątynią.

5,1-6,21: Holofernes działa wbrew proroctwu Achiora

Gdy Holofernes pyta Achiora, wodza wszystkich Ammonitów, o Izraelitów, ten wypowiada proroctwo (6,2), że nikt nie jest w stanie pokonać Izraela, chyba że przyzwoli na to jego Bóg. Achior, powołując się na czyny samego Boga (por. Ps 78; 105; 106; Dz 7 i in.), opowiada całą historię Izraela, poczynając od Abrahama, a kończąc na powrocie z wygnania babilońskiego (5,6-21). U podstaw jego opowieści leży teologia deuteronomistyczna (por. Pwt 28-30), która utrzymywała, że jeśli Izrael dochowuje wierności JHWH, spotyka go błogosławieństwo, a jeśli się Mu sprzeniewierza – przekleństwo (Jdt 5,17-19). Oczywistego wniosku, jaki stąd płynie, a mianowicie że to JHWH, a nie Holofernes będzie tym, który zadecyduje o powodzeniu albo upadku Izraela, nie jest jednak w stanie zrozumieć wódz Nabuchodonozora. Holofernes nie może pojąć, że JHWH osobiście stanie w obronie Izraelitów („by przypadkiem ich nie bronił Pan i Bóg" – 5,21), a jeśli doznają klęski, to sprawcą jej będzie sam JHWH (por. 5,18). Tak więc Holofernes, wbrew prorockiej radzie Achiora, wypowiada wojnę nie tylko Izraelowi, lecz także JHWH. Oceniając szanse Nabuchodonozora i JHWH, Holofernes stawia oczywiście na Nabuchodonozora. Nie będąc tym usatysfakcjonowany, wydaje wyrok śmierci na Achiora i każe go zaprowadzić do Betulii, aby w niej zginął. Ponieważ jednak mieszkańcy Betulii nie pozwolili sługom Holofernesa doprowadzić Achiora aż na szczyt góry, przeto porzucono go związanego u jej stóp. Holofernes powiada do Achiora: „Nie zobaczysz mnie już więcej od tego dnia" (6,5), ale przez ironię losu Achior zobaczy głowę Holofernesa, ale odciętą od ciała (14,6).

Mieszkańcy Betulii rozwiązali Achiora i zaprowadzili go do miasta. Wtedy Ozjasz („JHWH jest moją mocą") z pokolenia Symeona, tak jak Judyta (9,2) oraz Chabris i Charmis, należący do starszyzny, a także wszyscy mieszkańcy miasta usłyszeli od Achiora o planach Holofernesa i zaczęli błagać JHWH, aby ich ocalił (6,18-19).

7,1-32: Holofernes oblega Betulię

Holofernes powiększa swoje wojsko (por. 2,5.15) o 50 000 pieszych, rozpoczyna oblężenie Betulii i obsadza wszystkie źródła, z których Izraelici czerpali wodę (por. 7,7.12.17), a więc chce skazać ich wszystkich na śmierć z pragnienia i nie ponieść żadnych strat własnych. Postąpił tak, kierując się radą dowódców edomickich i moabickich, tradycyjnych wrogów Izraela (por. Lb 20-23), i innych. Po trzydziestu czterech dniach oblężenia (7,20) Izraelici zaczęli tracić wiarę zarówno w Boga (7,25; por. Ps 44,12; Sdz 3,8; 4,2; 10,7), jak i w siebie (7,28). Ich sytuacja była podobna do tej, w jakiej znaleźli się niegdyś ich przodkowie na pustyni (por. Wj 14,10-12; 16,3; Lb 14,2-4). Ozjasz jednak zachęca mieszkańców Betulii do wytrwania jeszcze przez pięć dni, oczekując, że w tym czasie JHWH przyjdzie im z pomocą, tzn. dokona cudu, ponieważ w letnich miesiącach nie mogli spodziewać się deszczów, które następują dopiero po żniwach (4,5; 7,20).

Podana liczba dni może mieć pewne zna-czenie. Trzydzieści cztery dni oblężenia Betulii może wskazywać na cztery dni pobytu Judyty w obozie Asyryjczyków (12,10) i trzydzieści dni plądrowania przez Izraelitów obozu wroga (15,11). Jeśli się doda trzydzieści cztery dni oblężenia i pięć dni, o które prosił Ozjasz (7,30), otrzymuje się trzydzieści dziewięć, a więc liczbę bliską liczbie czterdzieści, tradycyjnej liczbie dni (czterdzieści dni postu Mojżesza na Synaju: Wj 24,18; Lb 13,25 i in.), miesięcy (czterdzieści miesięcy żałoby: Jdt 8,4) albo lat (czterdzieści lat wędrówki Izraelitów przez pustynię: Lb 14,33; 32,13), wyrażającej symbolicznie cierpienie.

8,1-16,25: Część druga

8,1-36: Judyta pojawia się na scenie

Judyta (imię to występuje również w Rdz 26,34 [BT: Jehudit]) zostaje wprowadzona na scenę za pomocą genealogii, której nie podaje się w przypadku żadnej innej biblijnej postaci kobiecej. Judyta jest wdową (8,4), a więc należy do grupy, którą JHWH opiekuje się w szczególny sposób (por. Ps 68,6; Syr 35,14; Pwt 10,18; 14,29; 16,11; 24,17-21; 26,12-13 i in.). Jest wzorem pobożności żydowskiej, zachowuje praktyki modlitewne (8,5.8; por. Mt 6,5-13), pokutne i postne (8,6; por. Mt 6,17-18). Nie wspomina się o praktyce dawania jałmużny (por. Mt 6,2-4), ponieważ nie mieści się ona w konwencji tej historii. Judyta jest piękna (8,7), jest w niej coś tak niezwykłego, że JHWH chce się nią posłużyć dla zguby Holofernesa. Poza tym jest kobietą bardzo bogatą (8,7).

Judyta zostaje zaniepokojona rozpaczą swego ludu (por. 7,23-32). Posyła zatem swoją niewolnicę (*abra* znaczy „pełna wdzięku" 8,10.33; 10,2.5; 13,3; 16,23) do starszych, aby poprosić ich do siebie. Gdy przyszli, karci ich za teologicznie błędne wypowiedzi, za brak wiary w JHWH i za wystawianie Boga na próbę (8,12; por. Pwt 6,16; Mt 4,7). Przypomina im, że drogi Boga nie są drogami ludzkimi, że Bóg jest wolny i trzeba Mu

pozwolić pozostać Bogiem, a nie starać się Nim manipulować ludzkimi środkami (por. 8,12-17). Poza tym Bóg, który nie działa na podstawie deuteronomistycznej teorii odpłaty, poddaje ich tylko próbie (por. Pwt 8,2-5; Sdz 2,22-23 i in.), tak jak ich przodków (8,26). Ponieważ próbie tej towarzyszy pełna miłości troska JHWH, mogą nadal pokładać w Nim nadzieję i powinni pozostać Mu wierni (8,17). Gdy Judyta, jedyna teolożka w ST, kończy swoją długą (8,11-27) i zdecydowaną mowę, Ozjasz mimo to broni swej drogi postępowania i błaga ją, by modliła się o deszcz. Judyta odpowiadając mówi, że Bóg ocali Izrael jej własną ręką (8,33) – motyw, który autor powtórzy jeszcze kilka razy (por. 9,9-10; 12,4; 13,4.14.15; 15,10; 16,6). Ręka Boża będzie teraz z Judytą, tak jak niegdyś była z Mojżeszem, i podobnie jak historia Wyjścia, tak i jej czyn „pozostanie w pamięci z pokolenia na pokolenie" (8,32). Chwiejna postawa i brak wiary starszych (mężczyzn) służą autorowi do podkreślenia dzielności i wiary Judyty (kobiety). W ten sposób zostaje potwierdzony duchowy autorytet Judyty.

9,1-14: Judyta modli się o powodzenie swego przedsięwzięcia

Judyta zachęciwszy lud, by zawierzył Bogu, zaczyna się modlić. Czyni to w czasie oficjalnej pory na modlitwy (9,1). Przywdziewa wór i posypuje głowę popiołem (symbole pokuty), pada na twarz i błaga Boga o trzy łaski. Przywołując na pamięć wszystkie czyny mocy, których Bóg dokonał w przeszłości, najpierw prosi Boga, by wysłuchał jej modlitw, wdowy (9,2-6). Następnie prosi, by Bóg złamał potęgę nieprzyjaciół (9,7-8; por. Ps 149,7-8). Wreszcie błaga o siłę dla siebie, aby kierując się szlachetnymi intencjami, udało się jej własną ręką i zwodniczymi słowami zniszczyć potęgę asyryjską (9,9-10.12-13). Jej modlitwa ujawnia trzy zasady świętej wojny: mocne zaufanie do Boga (por. 9,2-6; Ps 20,8-9), absolutna potęga Boga (por. 9,7-10; 15,3-7) i zwycięstwo słabych i uciśnionych (por. 9,11; 1 Sm 2,4). W modlitwie Judyty wyróżnia się dziesięć tytułów Boga, z których trzy w w. 11, dające wyraz pobożności *'anawim* (Za 2,3), znajdują się również w dziękczynnej pieśni Mojżesza (Wj 15,2).

10,1-23: Judyta używa swej piękności, by usidlić wroga

Cały ten rozdział poświęcony jest ukazaniu czarującego uroku Judyty (10,4.7.14.19.23). Po modlitwie (rozdz. 9) Judyta sięga po drugi środek, a mianowicie swoją zachwycającą piękność (10,4). Z izby, w której się modliła, przechodzi do salonu piękności. Jej wewnętrznemu pięknu (rozdz. 9) dorównuje piękno zewnętrzne. Stroi się, „aby ściągnąć na siebie oczy wszystkich mężczyzn, którzy ją zobaczą" (10,3-4). Wziąwszy torbę z rytualnie czystym pożywieniem i w towarzystwie swej niewolnicy (10,5.10), spotyka się ze starszymi miasta, którzy modlą się do Boga, aby spełniły się jej zamierzenia (10,8). Nie tylko starsi (10,7), ale i otoczenie Holofernesa, i on sam zdumieni są jej pięknością zapierającą oddech (10,14. 19.23). W namiocie Holofernesa stają naprzeciw siebie piękno kobiety i siła mężczyzny. Piękno zwycięża siłę. Silny mężczyzna pada ofiarą „bezbronnej" wdowy! Nuta ironii pobrzmiewa w słowach żołnierzy, którzy powiadają, że Judyta ocaliła swe życie, przychodząc do Holofernesa (10,15). Judyta faktycznie ocali swe życie i życie swego ludu, natomiast Holofernes je straci. Wzięta w niewolę pojmie swych zdobywców. Żołnierze oddają ją w ręce Holofernesa (10,15), ale Bóg wyda Holofernesa w ręce Judyty (13,14-15).

11,1-23: Judyta spotyka Holofernesa

Treścią tego rozdziału jest rozmowa Holofernesa z Judytą. Holofernes, oczarowany jej pięknością, kilkakrotnie zachęca ją, aby nabrała odwagi i się nie lękała (11,1.4). Judyta faktycznie nabrała odwagi, ale nie dlatego, jak myślał Holofernes, że postanowiła „służyć Nabuchodonozorowi, królowi całej ziemi" (11,1.7), lecz dlatego, że już służyła JHWH, prawdziwemu władcy całej ziemi. Judyta jest nie tylko piękna, ale okazuje się również mądra (11,20-23), odpowiadając Holofernesowi w sposób dwuznaczny, mieszając słowa prawdy ze słowami podstępu. W jej wypowiedzi znalazły się też słowa pełne humoru i ironii (11,5-6.8.10-16.19). Mądrość bierze górę nad brutalną siłą.

Mówiąc Holofernesowi, że „Bóg szczęśliwie doprowadzi do końca dzieło twoje, a pan mój nie zawiedzie się w swoich zamysłach" (11,6), słowa „Bóg" i „pan mój" odnosi do JHWH, natomiast Holofernes – do Nabuchodonozora. Zwodzi go też, gdy mówi, że lud złamie Prawo, gdyż postanowił spożywać rytualnie nieczystą żywność, a także pierwociny i dziesięciny, przeznaczone dla lewitów i kapłanów (11,11-15), co przecież nie odpowiadało prawdzie. Następne jej słowa: „abym razem z tobą dokonała czynów, dzięki którym zdumieje się cała ziemia", Holofernes pojmuje tak, że zdobędzie Betulię, natomiast Judyta ma na myśli zwycięstwo mieszkańców Betulii nad potężnym imperium asyryjskim. Wreszcie słowa: „tam umieszczę twój

tron” (11,19), Holofernes pojmuje jako obietnicę zwycięstwa i władzy sprawowania sądów nad Izraelem, ale Judyta ma na myśli sąd nad Holofernesem i jego potępienie.

Mowa Judyty jest tak przekonująca, a jej piękność tak urzekająca (11,21.23), że Holofernes jest gotów uznać jej Boga za swego (11,23). Jednak jej słowa: „nie będę okłamywać pana mego” (11,5), które są autentycznym i uroczystym zapewnieniem o prawdzie, trzeba rozumieć w kontekście czasów patriarchów (por. Rdz 27,1-25; 34,13-29; 37,32-34) i na tle wojen JHWH w czasach sędziów (por. Sdz 2,1-7; Sdz 3,20-21; 4,17-22 i in.). Należy zauważyć, że Judyta „kłamie” tylko w rozdz. 10-13 i tylko wobec mężczyzn nie należących do wspólnoty przymierza.

12,1-20: Judyta przygotowuje się do „największego dnia”

Judyta, jako Żydówka pilnie przestrzegająca Prawa, zachowuje przepisy dotyczące pokarmów, oddala się na ustronne miejsce na modlitwę i dochowuje zasad rytualnych oczyszczeń (12,1-9). Nadal w słowach Judyty i Holofernesa kryje się ironia. Gdy Judyta powiada, że nie zje tego, co z sobą przyniosła, bo „Pan wcześniej spełni ręką moją to, co postanowił” (12,4), słowa te oznaczają dla niej wyłącznie zwycięstwo Izraela, natomiast dla Holofernesa – wyłącznie zwycięstwo Asyryjczyków. Gdy Holofernes wyraża niepokój, że jeśli wyczerpią się zapasy, jakie Judyta przyniosła z sobą, to nie znajdzie się w jego obozie żaden Żyd, żeby mógł je uzupełnić (12,3), czytelnik już wie, że zanim się to stanie, w obozie będzie pełno Żydów!

Po trzech dniach Holofernes zapragnął Judyty (12,12) i posyła eunucha Bagoasa (imię perskie tak jak „Holofernes”), aby ją zaprosił na ucztę. Ubrana we wszystkie swe drogocenne szaty udaje się do namiotu Holofernesa. Jej widok rozpala w nim żądzę, a wino, którego wypił zbyt wiele, odurza go (12,15-16.20). Słowa Judyty: „nigdy od dnia mego urodzenia życie moje nie osiągnęło takiego szczytu jak dziś” (12,18) i „będzie to dla mnie największą przyjemnością aż do dnia mojej śmierci” (12,14), przypominają czytelnikowi, czego Pan dokona jej ręką (12,4), a mianowicie zgotuje zwycięstwo Izraelowi. „Ręka Jego [JHWH] wyciągnięta, kto ją cofnie?” (Iz 14,24-27). Podobnie jak w Księdze Estery (rozdz. 5-7) los Izraela rozstrzyga się na uczcie.

13,1-20: Judyta zabija Holofernesa i powraca do Betulii ze swym łupem

Gdy wszyscy goście wyszli z namiotu i zamknięto drzwi, Judyta błaga Pana, aby dał jej siłę (13,4-5.7), zbliża się do łóżka Holofernesa, ujmuje jego miecz, odcina mu głowę, wkłada ją do torby na żywność i ze swoją niewolnicą opuszcza obóz, tak jak zwykle to czyniła, żeby się pomodlić (13,10). Szybko biegnie do Betulii i z daleka woła do stróżujących przy bramach: „Z nami jest Bóg! Bóg nasz” (13,11). Gdy zebrali się mieszkańcy miasta, zaczyna wysławiać Boga, który jej ręką rozgromił ich wrogów (13,11.14). Następnie pokazując im głowę Holofernesa oraz kotarę z jego łoża, opowiada, jak Pan ochronił ją przed żądzą Holofernesa i ocalił swój lud jej ręką (13,15-16). Lud i Ozjasz trzykrotnym błogosławieństwem, które w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego odnosi się do Maryi (por. wyżej), sławią Boga i Judytę za wielkie zwycięstwo.

14,1-19: Wojsko asyryjskie dowiaduje się o zwycięstwie Judyty

Judyta radzi mieszkańcom Betulii wywiesić głowę Holofernesa na szczycie miejskich murów i uderzyć na obóz wroga. Gdy Achior ujrzał głowę Holofernesa, padł do stóp Judyty i ją błogosławił (14,7-8), a dowiedziawszy się z jej ust o całej historii, wyznał wiarę w Boga Izraela, który doprowadził do tego zwycięstwa. Wbrew zakazowi: „Nie wejdzie Ammonita i Moabita do zgromadzenia Pana” (Pwt 23,3), zostaje obrzezany i staje się członkiem wspólnoty izraelskiej.

Wojsko asyryjskie widząc nacierających Izraelitów, zwraca się do Bagoasa, żeby zapytał Holofernesa, co zamierza czynić. Bagoas wchodzi zatem do jego namiotu i ku swemu przerażeniu znajduje tylko ciało wodza z odciętą głową; następnie idzie do namiotu, gdzie mieszkała Judyta, ale jej nie znajduje (14,14-17). Jego słowa, że „hańbą okryła dom króla Nabuchodonozora jedna hebrajska kobieta” (14,18), budzą przerażenie w wojsku, które następnie rozpierzcha się po wszystkich drogach (15,1-2).

15,1-14: Judyta odnosi zwycięstwo nad wrogiem

Izraelici uderzają na obóz wroga i zadają mu ciężkie straty. Ozjasz zwołuje cały Izrael, od Jerozolimy na południu do Damaszku na północy i od Gileadu na wschodzie, aby wspólnymi siłami uderzył na nieprzyjaciół, nie oszczędził ich i złupił. Zwycięstwo nad wrogiem zapewniło Izraelowi niezmiernie wielkie łupy, tak że się

wszyscy bardzo wzbogacili. Łupy należą się zwycięzcy: Joakim, arcykapłan, i Rada Starszych (por. 4,6.8) przybywają do Betulii, aby wysławiać Boga za czyny dokonane ręką Judyty (15,8), wybawicielki Izraela. Sławi się ją jako „wywyższenie Jeruzalem", „chlubę wielką Izraela" i „wielką dumę naszego narodu" (15,9-10; por. wyżej odniesienie tych słów do Maryi). Po łupieniu wrogiego obozu przez miesiąc, Izraelici uroczyście obchodzą swe zwycięstwo; kobiety zdobią swe głowy wieńcami oliwnymi, na modłę grecką, i tańczą (por. Wj 15,20), a mężczyźni uzbrojeni i z wieńcami na głowach głośno śpiewają. W uroczystościach tych uczestniczy też Judyta.

16,1-20: Judyta wychwala Boga za zwycięstwo

Modlitwa Judyty w rozdz. 9 jest spontaniczna i osobista, natomiast pieśń dziękczynna w rozdz. 16 ma charakter pieśni zbiorowej. Temat pieśni: „Pan jest Bogiem, który niszczy wojny" (9,7-8; 16,2), jest taki sam jak pieśni Miriam (por. Wj 15,3 LXX), która zapewne stanowiła wzór dla pieśni Judyty. Pieśń jest pełna życia i ironii (16,5-10). Wiersz wprowadzający jest wezwaniem do wielbienia Boga (16,1), następne wiersze podają powody, za które należy Go sławić (w. 2-12), a zakończenie jest „pieśnią nową" (16,13), podającą dalsze motywy Jego uwielbienia (16,13-17). Pierwsza część pieśni (w. 2-12) mówi głównie o zagrożeniu ze strony Asyryjczyków i wybawieniu uciśnionych, które zgotował Bóg ręką Judyty (16,5-6), oraz o piękności Judyty (16,6-9). „Pieśń nowa" (16,13-17) wielbi Boga jako Pana całego stworzenia (16, 13-15), którego przeciwieństwem jest Nabuchodonozor, jedynie roszczący sobie prawo do bycia „panem całej ziemi" (2,5). W całym więc hymnie wysławia się JHWH zarówno jako wybawiciela swojego ludu, jak i stworzyciela całego świata (podobnie jak w Ps 97-98). „Nowym" elementem tej pieśni (16,13) jest to, że zwycięstwo nad Asyryjczykami wskazuje na zwycięstwo eschatologiczne (por. 16,17; Ps 48;98; 99), które doprowadzi do powstania „nieba nowego i ziemi nowej" (por. Iz 66,22-23; Ps 96,11-13; 98,7-9), gdy Bóg okaże się Panem wszystkich i wszystkiego.

16,21-25: Epilog – ostatnie dni Judyty

Po trzymiesięcznych uroczystych obchodach zwycięstwa w Jerozolimie (16,20) Judyta powróciła do Betulii. Mimo wielu propozycji małżeńskich pozostała wierna pamięci swego męża i wiodła życie wdowy do końca swych dni. Żyła sto pięć lat, a więc osiągnęła podobny wiek jak bohaterowie czasów patriarchalnych. Jej sława stale rosła (16,21b-23). Swoją niewolnicę obdarzyła wolnością, a swój majątek rozdała krewnym. W końcu godnie umarła. Lata życia Judyty odpowiadają okresowi machabejskiemu, który dokładnie trwał sto pięć lat.

Judyta została pochowana w pieczarze grobowej swego męża, Manassesa, a cały Izrael opłakiwał ją przez siedem dni. Księgę zamyka zdanie: „I nie było więcej nikogo, kto by niepokoił synów Izraela ani za życia Judyty, ani też przez długi czas po jej śmierci" (16,25) – stosowna aklamacja często powtarzana przez Izrael po odniesionym zwycięstwie nad wrogiem (por. Sdz 3,11.30; 5,31; 8,28 i in.). Wulgata dodaje na końcu: „Dzień święty, ustanowiony na pamiątkę tego zwycięstwa, Hebrajczycy zaliczyli do dni świątecznych. Żydzi świętowali w ten dzień od tego czasu aż do dziś". Słowa te mogą odnosić do święta Chanuka (por. Est 9,27-28; 1 Mch 7,48-49), które obchodzi się w miesiącu Adar.

tłum. Paweł Pachciarek

Księga Estery
Samuel Pagán

PIERWSZE CZYTANIE

Wypadki opisane w Księdze Estery rozgrywają się w Suzie (Ne 1,1), jednej ze stolic imperium perskiego, za panowania Aswerusa (znanego też pod swoim greckim imieniem Kserksesa I; Ezd 4,6). Dzieło ukazuje początki święta Purim (Est 9,16-32), ustanowionego na pamiątkę uratowania wspólnoty żydowskiej w czasach prześladowań i kryzysu narodowego.

Treść księgi w schematycznym ujęciu:

I. Świętowanie i intrygi pałacowe: Est 1,1–2,23
   a) Królowa Waszti odmawia wykonania rozkazu Aswerusa: 1,1-22
   b) Estera zostaje wybrana na królową: 2,1-18
   c) Mardocheusz odkrywa spisek przeciwko królowi: 2,19-23
II. Prześladowanie Żydów: Est 3,1-5,14
   a) Haman planuje zagładę Żydów: 3,1-15
   b) Estera obiecuje wstawić się za swoim ludem: 4,1-17
   c) Estera zaprasza króla i Hamana na ucztę: 5,1-14
III. Ocalenie i wyzwolenie Żydów: Est 6,1–9,15
   a) Haman zostaje zmuszony do złożenia hołdu Mardocheuszowi: 6,1-14
   b) Powieszenie Hamana: 7,1-10
   c) dekret Aswerusa rehabilitujący Żydów: 8,1-17
   d) Żydzi biorą odwet na swoich wrogach: 9,1-15
IV. Regulacje dotyczące święta Purim: Est 9,16 -10,3
   a) Święto Purim: 9,16-32
   b) Wielkość Mardocheusza: 10,1-3.

Kanoniczność

Zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie podawali w wątpliwość kanoniczność Księgi Estery. Ich koronnym argumentem był brak wyraźnego odwołania się do imienia Boga.

W I w. po Chr. księga ta została uznana przez wspólnotę żydowską. W Talmudzie (BB 14a-15a) i w *Antiquitates* (11) Józefa Flawiusza zalicza się ją do kanonu, a tzw. synod w Jabne (90 r. po Chr.) uznał jej wartość religijną z wielu powodów: uchodzi za dzieło historyczne dotyczące czasów prześladowań i uprawomocnia żydowską zabawę ludową. Ponadto po zburzeniu świątyni w 70 r. po Chr. czyny Estery i Mardocheusza mogły stanowić dla Żydów wzór zachowania się w sytuacjach krytycznych.

W kręgach chrześcijańskich kanoniczność Księgi Estery budziła wiele wątpliwości: opowiadanie ma niejasne i powierzchowne znaczenie religijne, brak w nim imienia Boga (tekst grecki zawiera ważne dodatki wprowadzające nie tylko imię Boga, lecz pogłębiające także religijną wartość księgi). Ponadto Księgi Estery nie wzmiankuje się w NT i nie wymieniają jej także starożytne wykazy ksiąg kanonicznych. Wreszcie, celem tej księgi jest przedstawienie „historycznej podstawy" święta Purim, które nie jest włączone do kalendarza chrześcijańskiego. Z powyższych powodów Kościoły wschodnie zwlekały z jej włączeniem do kanonu biblijnego. Kościoły zaś zachodnie uznały jej kanoniczność w IV w.

Wśród rękopisów z Qumran nie ma Księgi Estery. Niektórzy uczeni widzą w tym przypadek: możliwe, że wspólnota ją znała, lecz jej zwoje nie zachowały się w grotach. Natomiast inni utrzymują, że została odrzucona przez część wspólnoty z powodów teologicznych. Niewykluczone, że przyczyną nieuznania religijnego autorytetu księgi była nieobecność w niej imienia Boga, a nadto negatywna zrazu reakcja Estery na prośbę Mardocheusza, aby wstawiła się za Żydami. Tak czy inaczej, liturgiczny kalendarz z Qumran uwzględniał jedynie święta wymienione w Pięcioksięgu, wśród których nie ma święta Purim.

W ramach kanonu Pism Księga Estery zajmowała różne miejsca, w zależności od przyjętego kryterium, którym mogły być ustalenia chronologiczne, logiczne i teologiczne.

TM	Talmud	LXX
Prorocy mniejsi	Prorocy mniejsi	Hiob
Psalmy	Rut	Mądrość Salomona
Hiob	Psalmy	Mądrość Syracha
Przysłowia	Hiob	*Estera*
Rut	Przysłowia	Judyta
Pieśń nad Pieśniami	Kohelet	Tobiasz
Kohelet	Pieśń nad Pieśniami	Prorocy mniejsi
Lamentacje	Lamentacje	Izajasz
Estera	Daniel	Jeremiasz
Daniel	*Estera*	Baruch
Ezdrasz	Ezdrasz	Lamentacje
Nehemiasz	Nehemiasz	List Jeremiasza
Kroniki	Kroniki	Ezechiel

Święto Purim

Józef Flawiusz (Ant. 2,6,13; 11,295) wspomina o święcie, które Żydzi obchodzą 14 i 15 Adar (przełom lutego i marca) na pamiątkę ocalenia ich w imperium perskim za czasów Mardocheusza. Druga Księga Machabejska (15,37) mówi o święcie Nikanora, odbywającym się 13 Adar, „jeden dzień przed dniem Mardocheusza". Talmud opisuje szczegółowo nastrój i zwyczaje związane ze świętem Purim, a więc przejawy entuzjazmu, radości, zabawy polegające na przebieraniu i parodiowaniu, ucztowanie, raczenie się trunkami, obdarowywanie prezentami w rodzinie i wśród przyjaciół. Także czytanie Księgi Estery. Purim było zatem świętem mającym świecki i zarazem religijny charakter.

Próby, których celem było wykazanie żydowskich korzeni święta Purim, okazały się daremne. Sama już nazwa świadczy o jego nieżydowskim pochodzeniu. Słowo *purim* (lp *pur*) oznacza los i niewykluczone, że ma związek z babilońskim terminem *puru*, którego podstawowe znaczenie jest takie samo.

Istnieją liczne teorie na temat historycznego pochodzenia święta Purim. Niektórzy uczeni wiążą historię Estery z babilońskimi świętami i mitami: Mardocheusza i Esterę utożsamiają odpowiednio z bogiem Mardukiem i boginią Isztar; Hamana i Waszti z elamickimi bóstwami Hummanem i Maszti. Niemniej, bardziej prawdopodobna jest teza, która początek tego żydowskiego święta wywodzi z uroczystości Nowego Roku w imperium perskim. Księga Estery przekazuje wiele mitów i tradycji związanych z obchodzeniem święta Nowego Roku nie tylko w Persji, ale także w innych kulturach starożytnych.

Autor i data napisania

Ustalenie daty napisania Księgi Estery zasadniczo opiera się na jej analizie wewnętrznej. Z lingwistycznego punktu widzenia wynika, że tekst Księgi Estery powstał w epoce perskiej albo wczesnohellenistycznej po pierwsze dlatego, że hebrajszczyzna tej księgi ma niewiele wspólnego z językiem pism odkrytych w Qumran, po drugie – w jej tekście nie zauważa się wpływów greckich, tak charakterystycznych dla okresu hellenistycznego, wreszcie po trzecie – księgi podobne do niej pod względem literackim i językowym powstawały właśnie w okresie perskim.

Do tego argumentu lingwistycznego dochodzi jeszcze fakt, że w księdze tej mówi się z szacunkiem i sympatią o perskim monarsze, a ponadto o Żydzie, który doszedł do prestiżowego stanowiska w imperium. Wszystkie te elementy przywodzą na myśl okres hegemonii perskiej. Tak więc za przybliżoną datę powstania większej części Księgi Estery przyjmuje się 400 r. przed Chr.

Autor, który pozostał anonimowy, był zapewne Żydem dobrze znającym perskie zwyczaje i tradycje oraz język perski, ale zachowującym także szacunek dla starożytnych tradycji swego narodu.

Analiza literacka

Do toku narracji, na który składa się ciąg wydarzeń, autor wprowadza intrygę, jako jeden z głównych elementów, co mu pozwala zawieszać akcję i trzymać czytelnika w napięciu (4,11-5,2.4.8.14; 6,6). Posługuje się też często językiem ironii, przejawiającym się głównie w serii kontrastowych obrazów. Ironiczny jest przecież los Hamana, nieprzejednanego wroga ludu żydowskiego: honory, o których mówił, musiał oddać Mardocheuszowi, swojemu nieprzyjacielowi (6,6-9), a w końcu został powieszony na drzewie, które przygotował dla swego przeciwnika (7,9-10).

W przedstawieniu postaci bardziej znaczące okazują się ich czyny niż analiza uczuć i motywacji. Autor gustuje w powtórzeniach i lubi podwajać wydarzenia, przedmioty i osoby: mamy więc dwie królewskie uczty (1,3.5), dwie listy zawierające siedem imion (1,10.14), drugi dom kobiet (2,14) i drugą grupę kandydatek na królową (2,19); Estera wydała dwie uczty (5,5; 7,1), Haman dwukrotnie opowiada o tym, co go spotkało, żonie i przyjaciołom (5,14; 6,13), Estera dwa razy ryzykowała życiem, stając przed obliczem króla (5,2; 8,3).

W opowiadaniu występują wątki przewijające się w całej Biblii. Autor musiał znać opowiadania o Józefie, ponieważ obie narracje wykazują wiele podobieństw. W obu przypadkach bohaterowie znajdują się w konfliktowej i przełomowej sytuacji; pomimo swego skromnego pochodzenia dochodzą do władzy i cieszą się szacunkiem w obcym państwie oraz wykorzystują swoją pozycję, aby uchronić lud żydowski przed śmiertelnym niebezpieczeństwem.

Autor Księgi Estery mógł też pozostawać pod wpływem opowiadania o Wyjściu i wyzwolenia Izraela z niewoli egipskiej. W Księdze Estery Żydzi zostają uratowani od śmierci, jak Hebrajczycy w czasach Wyjścia. Estera działa tak jak nowy Mojżesz: chociaż przebywała na dworze królewskim, nie zapomniała o swoich korzeniach i w dogodnym momencie odpowiedziała na wołanie swego ludu.

Autor buduje swoje dzieło, opierając się na paralelach i przeciwieństwach między wydarzeniami, tematami, osobami i wypowiedziami. Taki rodzaj struktury literackiej nazywa się „chiazmem".

Punktem centralnym opowiadania jest bezsenność króla. Według 6,1 król Aswerus nie mógł zasnąć pewnej nocy i polecił, aby mu przyniesiono i odczytano księgę, w której zapisana była historia imperium perskiego. Dowiedział się z niej, że Mardocheusz był wiernym sługą królestwa i że powinien zostać nagrodzony. Wydarzenie to zmienia tok narracji i wprowadza wyraźny kontrast między pierwszymi pięcioma a ostatnimi pięcioma rozdziałami. Pięć pierwszych opowiada o śmiertelnym niebezpieczeństwie, w jakim znalazła się wspólnota żydowska w Suzie; pięć ostatnich – o jej ocaleniu dzięki interwencji królowej Estery.

Do paralelizmu wydarzeń i tematów dochodzą jeszcze inne elementy. W każdej części mówi się o trzech ucztach (1,3.5; 5,4; por. 6,14; 8,17; 9,17) i o kronikach królewskich (2,23; 10,2). Odwołanie się do owych kronik stanowi strukturalny punkt centralny dzieła (6,1), ponieważ przyszłość ludu żydowskiego uległa radykalnej zmianie po tym, jak król Aswerus kazał je sobie czytać podczas bezsennej nocy (por. 6,1-3). Ten chiastyczny porządek uwypukla jeszcze rolę opatrzności Bożej.

Oto diagram obrazujący chiastyczną strukturę dzieła:

A. Początek: przedstawienie króla i dworu perskiego (1,1-22)
B. Pierwszy dekret królewski (2,1-3,15)
C. Konflikt między Hamanem a Mardocheuszem (4,1–5,14)
X. Punkt centralny dzieła. Przełom (6,1-3)
C'. Zwycięstwo Mardocheusza nad Hamanem (6,1-7,10)
B'. Drugi dekret królewski (8,1-9,15)
A'. Zakończenie: pozycja Mardocheusza na dworze (10,1-3).

Strukturalna analiza jasno pokazuje, że punkty A, B i C opisują niebezpieczeństwo zagrażające wspólnocie żydowskiej; A', B', C' przedstawiają zaś ocalenie ludu i uznanie Mardocheusza. Punktem centralnym dzieła jest epizod, który zadecydował o początku ocalenia Żydów. Tak więc, *implicite*, zostaje zaakcentowana rola opatrzności Bożej w uratowaniu ludu żydowskiego.

Greckie dodatki do Księgi Estery

Grecki przekład (LXX) Księgi Estery zawiera fragmenty, które nie mają odpowiedników w tekście hebrajskim. Dodatki te (107 wierszy dodanych do 167 wierszy tekstu masoreckiego) znajdują się także w łacińskiej Wulgacie.

Można je podzielić na sześć sekcji:

A) Sen Mardocheusza (Wlg 11,2–12,6): dwa ważne epizody – apokaliptyczny sen i wykrycie spisku na życie króla.

B) Dekret Aswerusa (Wlg 13,1-7): tekst dekretu, jaki z poduszczenia Hamana ogłosił Aswerus przeciwko nieprzyjaciołom państwa.

C) Modlitwy Mardocheusza i Estery (Wlg 13,8–14,9): podkreślenie religijnego charakteru księgi; modlitwy są wyrazem prośby o ocalenie Żydów.

D) Estera staje przed obliczem króla (Wlg 15,1-16): opis samej sceny i dodanie ważnego teologicznego stwierdzenia: „I przemienił Bóg usposobienie króla na łaskawe".

E) Dekret Aswerusa na korzyść Żydów (Wlg 16,10-24): tekst królewskiego dekretu rehabilitującego Żydów.

F) Wytłumaczenie snu Mardocheusza (10,4-11,1): podkreślenie związku między snem Mardocheusza i opowiadaniem Księgi Estery oraz notatka o pochodzeniu księgi i dacie powstania wersji greckiej.

Spośród greckich dodatków szczególną wartość religijną mają modlitwy Mardocheusza i Estery (C). Być może dodał je jakiś żydowski czytelnik mówiący po grecku, aby wzmocnić religijny charakter Księgi Estery. Potwierdzają one dobroć Boga wobec Izraela i zawierają pewne odniesienia do Abrahama i do wyzwolenia z Egiptu (4,17f-g.y). Inne dodatki mówią jeszcze o tajemnicy i podkreślają moc Bożą przejawiającą się w dziejach.

Aspekty historyczne

Niektórzy uczeni uważają Księgę Estery za historyczny i godny wiary przekaz, inni – za opowiadanie całkowicie fikcyjne, wytwór literackiej wyobraźni autora. Odrzucając te dwa skrajne stanowiska, większość egzegetów opowiada się za tezą, iż mamy do czynienia z „nowelą historyczną", czyli gatunkiem literackim, w którym autor wprawdzie opiera się na wydarzeniach historycznych, ale samą narrację rozwija w sposób twórczy i pomysłowy, aby osiągnąć postawione cele.

Autor Księgi Estery oparł swoje opowiadanie również na historycznych postaciach i konkretnych wydarzeniach, ale zinterpretował je na nowo i dodał nowe epizody, aby upowszechnić święto Purim w całej wspólnocie żydowskiej. W tego rodzaju literaturze uwaga nie skupia się na ścisłości historycznych szczegółów, lecz na rozwoju narracji, sposobie jej ujęcia i celu opowiadania.

Badacze Księgi Estery podkreślali podobieństwo, jakie istnieje między tematyką i kontekstem historii Waszti (rozdz. 1) a jedną z opowieści z *Baśni z tysiąca i jednej nocy*. Oba opowiadania mówią o życiu we wschodnim haremie, opisują jego obyczaje i intrygi. Niewykluczone, że historia Waszti powstała w sposób zupełnie niezależny i dopiero później została włączona do Księgi Estery, aby przedstawić charakter króla i życie w perskim pałacu.

Teologia

Jakkolwiek tekst hebrajski Księgi Estery ani razu nie wymienia imienia Boga, jest rzeczą oczywistą, że to On jest wybawicielem ludu żydowskiego. Bóg interweniuje w historię i całkowicie zmienia przyszłość oraz losy Żydów. W sytuacji kryzysu i śmiertelnego niebezpieczeństwa interwencja Boga zmienia groźbę śmierci w świętowanie życia. Bóg odwraca bieg wydarzeń i zmienia los osób: na Żydów spływa łaska króla, Hamana zaś czeka śmierć. Zgodnie z opowiadaniem o początkach święta Purim, Żydzi „odpoczęli" (BT: „uwolnili się") od swoich wrogów. Ów odpoczynek był rezultatem zbawczego działania Boga (por. Ps 95,11; Pwt 12,9; 1 Krl 8,56).

Owo wyzwolicielskie działanie Boga odpowiada innym Jego wielkim interwencjom w historię Izraela (por. Wj 3; 12-15; Joz 6; Sdz 14-15), opiewanym w psalmach (126,1-6), w niektórych pieśniach (1 Sm 2,7-8; Łk 1,51-53) i w wielu opowiadaniach (Wj 1-2; Łk 1-3).

Jedną z najbardziej znanych wypowiedzi z Księgi Estery są słowa Mardocheusza, skierowane do Estery z powodu jej niezdecydowania: „(…) jeśli ty zachowasz milczenie w tym czasie, uwolnienie i ratunek dla Żydów przyjdzie z innego miejsca" (4,14). Mardocheusz nie ma wątpliwości, że obowiązkiem królowej jest ująć się za swym ludem i działać na jego rzecz. Niemniej nawet niepodjęcie działania przez Esterę nie mogłoby przeszkodzić wybawieniu ludu. Ostatecznie bowiem wyzwolenie zależy od Boga, a nie od decyzji Estery.

Ludzka interwencja nie jest jednak bynajmniej zbyteczna. Całe bowiem opowiadanie zakłada naturalny związek i współdziałanie między Bogiem i ludźmi czynu. Jego bohaterowie robią to, co do nich należy, przyczyniając się do urzeczywistnienia woli Bożej w świecie. Ochrona życia, szacunek dla wolności ludzkiej, uznanie praw człowieka i niweczenie sił zła jest obowiązkiem religijnym, powinnością teologiczną i wymogiem egzystencjalnym.

W tym kontekście Purim jest świętowaniem aktu uwolnienia i wybawienia. Żydzi weselą się, wspominając, że Haman, przedstawiciel wrogich i bezlitosnych sił, które zagrażały ludowi Bożemu, został ostatecznie pokonany. To świętowanie jest także źródłem nadziei: w sytuacji prześladowania i zagłady zawsze istnieje nadzieja ocalenia.

Kontekstualizacja

Księga Estery zawiera także przesłanie dla współczesnych wierzących. Walki i zmienne koleje losu Żydów prześladowanych w społeczeństwie perskim mają szczególne znaczenie dla wszystkich wypędzonych, imigrantów i cudzoziemców. Estera, bohaterka opisywanej historii, jest przedstawicielką etnicznej mniejszości i musi walczyć, aby uratować życie swoich rodaków.

Na początku opowiadania w postawie królowej Waszti znajdują potwierdzenie wartość i godność osoby. Kobieta nie jest przedmiotem, którym można dowolnie rozporządzać czy się nim posługiwać. Królowa publicznie odmawia spełnienia zachcianki króla, co nie powinno się zdarzyć w haremie (por. Mt 4,1-12; Mk 6,14-29): godność osoby, a zwłaszcza godność kobiety, jest ważniejsza od honorów, bogactw i prestiżu.

Postawa Estery i Mardocheusza w imperium perskim dla wielu ludzi i grup społecznych stanowi źródło nadziei w okresach kryzysu. Są oni bowiem wzorcem roztropności i energii w walce z uciskiem i niesprawiedliwością. Chociaż Estera została królową i korzystała z władzy, jaką dawała jej ta pozycja, nie wyrzekła się swojej narodowości ani nie zapomniała o swoich korzeniach. Wprost przeciwnie, wykorzystała posiadaną wiedzę, aby w dogodnym momencie podjąć działania na rzecz swego ludu.

Musimy wszakże zwrócić uwagę na jedną ważną rzecz: Estera działała na arenie politycznej, nie zaś religijnej. Jej obowiązek wobec Boga, ludu i sprawiedliwości przejawiał się w konkretnych poczynaniach politycznych. Dla Estery zadanie uratowania ludu od prześladowań i zagłady było aktem politycznym, mającym fundament etyczny i religijny. Nauki, płynące z Księgi Estery, stawiają współczesne społeczeństwa wobec problemu antysemityzmu: co więcej – wobec politycznego i moralnego zagadnienia, jakim jest marginalizacja i zagłada całych wspólnot ludzkich z powodu etnicznej i rasowej nienawiści.

Haman jest przykładem despoty, ciemiężcy, dla którego nie istnieją prawa człowieka. Jego polityka prześladowań i eksterminacji stanowi model polityki, jaki już niejednokrotnie był realizowany w dziejach ludzkości; nie tylko w godnych pożałowania aktach przeciwko Żydom, ale w każdym systemie rządów, który wyklucza różnice poglądów i opiera się na deportacjach, zsyłkach, masowych morderstwach i bratobójczych wojnach. Natomiast Mardocheusz jest wzorem wierności obyczajom, tradycjom i cnotom swego ludu. Swoim zachowaniem pokazuje, że w momentach przełomowych wierzący nie może pozostawać biernym obserwatorem, ale powinien być przedstawicielem Boga zaangażowanym w proces wybawienia i wyzwolenia ludzi, którym grozi śmierć.

Wkładem Ameryki Łacińskiej do tradycji zapoczątkowanej tym biblijnym opowiadaniem jest poetyckie i prozatorskie dzieło kobiety-wzorca, siedemnastowiecznej meksykańskiej poetki, Sor Juany Inés de la Cruz, która poszła za przykładem Waszti i Estery. Wtargnęła do świata literatury i w krąg refleksji krytycznej, kiedy przewaga mężczyzn udaremniała wszelką próbę oddania sprawiedliwości kobiecie. Jednym z jej najbardziej poczytnych wierszy jest kwartyna skierowana do mężczyzn. Poddaje w niej krytyce zachowanie tych, którzy ulegając swoim seksualnym popędom, najpierw niewolą kobietę i gwałtem ją zdobywają, a potem poniżają i obrażają. Sor Juana Inés ukazuje całą hipokryzję takiej postawy i potwierdza moralną wartość kobiety oraz jej prawa.

Księga Estery jest dla nas przewodnikiem w działaniu. Dzisiaj wielkie odłamy społeczeństwa głęboko odczuwają dyskryminację, manipulację i seksualne prześladowanie, które przejawia się zwłaszcza w traktowaniu kobiety jako przedmiotu i seksualnego symbolu. Bohaterska i godna postawa Waszti powinna każdej kobiecie pomóc odnaleźć należne jej miejsce we współczesnym społeczeństwie. Postępowanie Estery, wynikające z ducha praktyki, waleczności i roztropności, dowodzi, iż praktykowanie wiary jest ważniejsze od sformułowania wymownego dyskursu religijnego.

Księga Estery stanowi ponadto wielkie wyzwanie dla teologów kościelnych: jak dyskurs teologiczny przełożyć na wydarzenie, które przynosi wyzwolenie ludziom.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-22: Królowa Waszti odmawia wykonania rozkazu Aswerusa

Wydarzenia opisane w pierwszym rozdziale można, jak w dramacie, podzielić na trzy akty. Pierwszy (w. 1-9) wprowadza czytelnika na dwór króla Aswerusa i przedstawia fakty, które poprzedziły przybycie Estery do królewskiego pałacu. Drugi (w. 10-12) mówi o rozkazie króla i nieposłuszeństwie królowej Waszti. Trzeci akt (w. 13-22) opisuje konsekwencje postępowania królowej.

Na samym początku dzieła wyczuwa się lekki ton ironii. Król Persji, mimo swej waleczności i bogactw, jest także człowiekiem słabym; jego żona okazuje mu nieposłuszeństwo w obecności dworzan, a on sam potrzebuje porady w najbardziej intymnych i rodzinnych sprawach. Żąda od żony posłuszeństwa, lecz ostatecznie daje się zwieść Memukanowi (w. 16-17) i ogłasza dziwaczny dekret.

Opowiadanie zaczyna się od opisu dwóch wielkich uczt. Pierwszą z nich król Aswerus wydał dla wszystkich „swoich książąt i swoich sług" (w. 3), a drugą – „dla całego ludu (…) w Suzie" (w. 5). Uczty te wiele mówią o ekonomicznej potędze imperium i stylu życia władcy. Autorowi zależy na pokazaniu przepychu pałacu i władzy króla, dlatego że władza królewska odegra później decydującą rolę w uwolnieniu i wybawieniu Żydów (8,1-17).

Opowiadanie, tak jak biblijne księgi historyczne, zaczyna się od słów: „A było to za dni (…)" (w. 1) i „w owych dniach" (w. 2). Autor stosuje się do wzorców literatury hebrajskiej, aby historycznie uprawomocnić święto Purim, co było jego nadrzędnym celem.

W w. 1 autor określa czas i miejsce, w jakich rozgrywa się akcja tego dzieła. Król Aswerus był władcą imperium, które sięgało od „Indii aż do Etiopii", a powstało dzięki podbojom Cyrusa (539-529), Kambyzesa (529-522) i Dariusza (521-486).

Pierwsza uczta odbyła się w warowni czy zamku w Suzie (w. 2-4). Wyrażenie „w trzecim roku swego panowania" (483 przed Chr.) wskazuje na bardzo ważny moment rządów Aswerusa – podbiwszy Egipt, przygotowywał się do kolejnych kampanii wojskowych. Gdy upłynął czas pierwszej uczty, wydał drugą ucztę trwającą siedem dni. Uczta ta była czymś niezwykłym, ponieważ zaproszono na nią wszystkich mieszkańców Suzy, „od największych aż do najmniejszych" (w. 5), a goście pili wino ze złotych naczyń (w. 7-8).

W w. 9 po raz pierwszy pojawia się królowa Waszti. Podczas gdy król ucztował w namiocie, królowa wydała ucztę dla kobiet w pałacu królewskim. Na ogół w imperium perskim w tego rodzaju uroczystościach uczestniczyli wspólnie mężczyźni i kobiety (por. Ne 2,6). W tym jednak opowiadaniu rozdzielenie ucztujących mężczyzn od kobiet było autorowi potrzebne. Imię „Waszti", które nie występuje w dostępnych źródłach pozabiblijnych, mogło być honorowym tytułem, nadawanym każdej królowej, a także mieć związek z perskim słowem, znaczącym „najlepsza", „ukochana" czy „upragniona".

W drugiej części pierwszego epizodu (w. 10-12) mamy do czynienia z pełnym ironii zatargiem: królowa Waszti publicznie okazuje nieposłuszeństwo i sprzeciwia się potężnemu królowi Aswerusowi. Siódmego dnia uczty rozweselony winem (w. 10) władca, który dowiódł już swojej politycznej i ekonomicznej potęgi, zapragnął pokazać piękność królowej. Z targumów tego fragmentu wynika, że wyrażenie „w koronie królewskiej" znaczyło, iż królowa powinna się była stawić przed królem bez odzienia, w samej koronie. W ST nie ma jednak o tym wzmianki. Tak czy inaczej, królowa odmawiając wykonania rozkazu, wywołała gniew króla (w. 12).

Siedmiu eunuchów, wymienionych w w. 10, pełniło na dworze królewskim funkcje administracyjne i wojskowe. „Korona królewska" była biało-niebieskim turbanem ozdobionym klejnotami i szlachetnymi kamieniami.

Trzeci fragment (w. 13-22) opisuje konsekwencje, jakie spowodowała odmowa królowej. Stanowcza postawa Waszti do głębi wstrząsnęła królem i zdezorientowała doradców z powodu poważnych reperkusji, jakie mogła wywołać w całym imperium. Opowiadanie uwypukla niemoc króla i niewydolność jego sławnego systemu administracyjnego wobec stanowczej woli i aktu osobistej godności Waszti.

Mędrcy, których rady zasięgnął Aswerus, „znali prawo i sąd" (w. 13). Zapewne chodziło o astrologów, którzy interpretowali bieg gwiazd i na tym opierali swoje rady (por. Rdz 1,8; Dn 2,27; 5,12). Znali się także na prawach i sprawowaniu rządów.

Rada królewska, złożona z samych mężczyzn, powzięła postanowienie, które przekazał Memukan. Jeśli królowa nie zostanie ukarana, za jej przykładem mogą pójść wszystkie kobiety w państwie (w. 17). Należy zatem Waszti pozbawić godności królewskiej. W ten sposób zostanie potwierdzona wyższość mężczyzn nie tylko na dworze, lecz także w każdym domu rodzinnym.

2,1-18: Estera zostaje wybrana na królową

Wiersze 1-18 opisują, w jaki sposób Estera osiągnęła godność królowej imperium perskiego. Opowiadanie to można podzielić na trzy części, które przedzielają dwa wyjaśnienia narratora: należy zapełnić puste miejsce, jakie zostało po królowej Waszti (w. 1-4); Estera jest jedną z kandydatek na królową (w. 8-11); Aswerus wkłada koronę królewską na głowę Estery (w. 15-18). Wiersze 5-7 wyjaśniają obecność Mardocheusza i Estery w Suzie i mówią o łączącym ich pokrewieństwie: w. 12-14 opisują niektóre obyczaje w perskich haremach.

Opowiadanie o wybraniu Estery na królową imperium perskiego jest proste, pozbawione intryg i wolne od dramaturgicznego zawieszania akcji. Zadziwiające jest podobieństwo tego opowiadania do słynnej opowieści z *Baśni z tysiąca i jednej nocy*. Jakkolwiek trudno określić jego historyczną wartość, jest możliwe, że podobne sytuacje dość często się zdarzały w starożytności (1 Krl 1,1-4).

Gdy gniew opuścił króla, „przypomniał on sobie Waszti" (w. 1). Niektórzy uczeni przypuszczają, że króla zdjął żal, iż wydał tak surowy wyrok, ale nie mógł już odwołać królewskiego dekretu. Wybór nowej królowej łączył się z pewnego rodzaju konkursem piękności w całym imperium, aby przedstawić królowi „młode dziewice o pięknym wyglądzie" (w. 2-3). Dziewice zostały zebrane w Suzie, w „domu kobiet", czyli w haremie. Królową miała zostać dziewczyna, która się spodoba królowi. To było jedyne kryterium.

Wiersze 5-7 przerywają nagle tok narracji, aby przedstawić dwie nowe postaci: Mardocheusza i Esterę. Mardocheusz należał do pokolenia Beniamina i został uprowadzony do Babilonii przez króla Nabuchodonozora (2 Krl 24,10-16; 2 Krn 36,10). Jego imię (hebr. *Mardechaj*) jest zhebraizowaną formą imienia Marduka, które nawiązuje do babilońskiego boga o imieniu Marduk.

W genealogii Mardocheusza wspomina się o wielu jego odległych przodkach: Kisz był ojcem króla Saula (1 Sm 9,1), a Szimei „z rodziny należącej do domu Saula" (2 Sm 16,5). Autor wylicza członków rodziny Mardocheusza, aby przeciwstawić ich rodzinie Hamana, Agagity, potomka Agaga, jednego z nieprzyjaciół Saula (por. 1 Sm 15; Est 3,1).

Wzmianka, że ojcem Mardocheusza był Jair, noszący imię typowo hebrajskie (por. Lb 32,41; Pwt 3,14; Joz 13,30; Sdz 10,3), a zwłaszcza uwaga o uprowadzeniu do niewoli, które miało miejsce w 597 r. przed Chr., stanowi pewną historyczną trudność. Gdyby Mardocheusz rzeczywiście znalazł się wśród deportowanych w owym czasie Żydów, za czasów Aswerusa musiałby mieć sto dwadzieścia lat. Natomiast Estera, która była dwadzieścia lub trzydzieści lat młodsza od swego kuzyna i opiekuna, miałaby zatem ponad dziewięćdziesiąt lat i w tym wieku trudno by jej było wygrać konkurs piękności. Prawdopodobnie do niewoli został uprowadzony Jair, nie zaś Mardocheusz, który urodził się później, już w diasporze. Wyrażenie „ten został zabrany (…) w czasie uprowadzenia razem z Jechoniaszem" ma zapewne świadczyć o społecznej pozycji i szlacheckim pochodzeniu rodziny Mardocheusza (2 Krl 24,12).

Hebrajskie imię Hadassa (w. 7) przywodzi na myśl woń mirtowego krzewu. Estera nie jest imieniem hebrajskim; zostało ono nadane królowej prawdopodobnie w dniu koronacji. Wiersze 10-11 podkreślają posłuszeństwo, jakie Estera okazywała swojemu kuzynowi, i troskę, jaką Mardocheusz otoczył swoją kuzynkę i adoptowaną córkę. Decyzja Estery, aby nie ujawniać „swego narodu i pochodzenia" była konieczna dla rozwoju akcji. Trzeba nadto pamiętać, że Księga Estery mówi o okresie prześladowań Żydów.

Każda młoda dziewczyna, która miała stanąć przed obliczem króla, była do tego wydarzenia przygotowywana przez dwanaście miesięcy (w. 12). W okresie tym musiała przestrzegać surowej diety i była poddawana różnym zabiegom kosmetycznym. Następnie włączano ją do grupy kobiet, które kolejno były przedstawiane królowi. Kiedy przyszła kolej na młodą Żydówkę, „umiłował król Esterę nad wszystkie [inne] kobiety" (w. 17) i wybrał ją na królową na miejsce Waszti. Wydał też na jej cześć ucztę, na którą „zaprosił wszystkich swoich książąt i sług swoich" (w. 18), a w akcie łaskawości wszystkie państwa uwolnił od podatków.

Abichail, imię ojca Estery, występuje często w ST, a noszą je zarówno mężczyźni, jak i kobiety (por. Lb 3,35; 1 Krn 2,29; 2 Krn 11,18). Miesiąc Tebet siódmego roku panowania Aswe-rusa odpowiada przełomowi grudnia i stycznia 479/478 r. Wreszcie, hojność króla (w. 18) obejmowała zwolnienie na jakiś czas z pobierania od państw podatków oraz rozdzielenie między nie darów i żywności (por. Rdz 43,34; Jr 40,5).

2,19-35: Mardocheusz odkrywa spisek przeciwko królowi

Kiedy Mardocheusz usłyszał o planie zamordowania króla (w. 21), powiedział o tym królowej Esterze (w. 22), ta zaś całą sprawę wyjawiła królowi, który zarządził śledztwo (w. 23). We fragmencie tym autor raz jeszcze powraca do wątku posłuszeństwa, jakie Estera okazywała Mardocheuszowi (w. 20; por. 2,10; 4,8-17). Wiersze 19-23 przygotowują grunt dla wydarzeń, które rozegrają się w rozdz. 6.

Wiersz 19 nastręcza najwięcej interpretacyjnych trudności z całej Księgi Estery. Zgromadzenie dziewcząt „po raz drugi" jest niezrozumiałe, skoro Estera została już wybrana na królową imperium. Należy przy tym podkreślić, że pierwszy wybór (w. 2-3) miał na celu wybór królowej, a nie powiększenie haremu konkubin.

Obecność Mardocheusza przy Bramie Królewskiej (w. 19-21) zdaje się wskazywać na jego oficjalną pozycję po wyborze Estery na królową. Tylko bowiem jako urzędnik, a nie gość w pałacu, mógł się dowiedzieć o spisku przeciwko królowi. W rezultacie przeprowadzonego śledztwa spiskowcy zostali powieszeni „na drzewie" (w. 23). Według starożytnych przekazów w państwie Kserksesa skazańcy byli wbijani na pal. Niemniej jednak Księga Estery mówi o powieszeniu (5,14; 7,9) jako o powszechnie stosowanej karze.

3,1-15: Prześladowanie Żydów

Trzeci rozdział Księgi Estery możemy podzielić na dwie części. Pierwsza opisuje spór między Hamanem a Mardocheuszem. W drugiej jest mowa o zmowie przeciwko całemu ludowi żydowskiemu żyjącemu w Persji. Wiersz 7 wprowadza temat, dzięki któremu całe dzieło zyskało rację bytu: święto Purim.

Wyrażenie „po tych wydarzeniach" (w. 1) odnosi się do okresu między koronacją Estery w „siódmym roku" (2,16) a pierwszym miesiącem „w dwunastym roku panowania króla Aswerusa" (3,7). W tym czasie król wywyższył Hamana, mianując go drugą osobą w imperium. Słowo „Agagita", określające Hamana, było najprawdopodobniej tytułem perskim lub rodowym. Niemniej Izraelici utożsamiali go z Agagiem, Amalekitą, nieprzyjacielem Saula (por. 1 Sm 15,8-33). Tak więc już na samym początku opowiadania Haman zostaje przeciwstawiony Mardocheuszowi, który wywodził się, jak wcześniej wspomniano, z domu Saula.

Nowe stanowisko, powierzone Hamanowi przez króla, łączyło się z licznymi honorami. Między innymi „wszyscy słudzy króla" (w. 2), na jego wyraźny rozkaz, mieli klękać i oddawać Hamanowi pokłon. Była to dość powszechna praktyka w różnych starożytnych społeczeństwach, także wśród Żydów (por. Rdz 33,3; 1 Sm 20,41; 24,8). Jednak Mardocheusz nie posłuchał królewskiego rozkazu i nie pokłonił się Hamanowi. Nie chciał się korzyć przed potomkiem Agaga i Amalekitów, których Izrael niegdyś zwyciężył i niemal wygubił (por. 1 Sm 15; 30). Agag uosabiał sobą bowiem historycznego wroga narodu żydowskiego (por. Wj 17,8-16; Pwt 5,17-19; 1 Kor 4,43).

Kiedy słudzy królewscy donieśli Hamanowi na Mardocheusza, ten „napełnił się gniewem” (w. 5). Taka była geneza spisku, mającego na celu zgładzenie Żydów w imperium perskim (w. 6). Jeśli bowiem Mardocheusz mógł nie posłuchać króla, dlatego że był Żydem, cała wspólnota żydowska mogła pójść w jego ślady. Dlatego Haman postanowił „wytępić wszystkich Żydów w całym królestwie Aswerusa”. Nieposłuszeństwo rozkazowi królewskiemu było, jak pokazał przykład Waszti, wielką zbrodnią, którą należało karać w sposób drastyczny.

Wiersz 7 zawiera ważną informację, mając na uwadze ogólny cel dzieła. Chodzi o słowo, od którego wzięło swą nazwę święto Purim. „Pur” jest słowem babilońskim, które znaczy „los”. Podczas pierwszego miesiąca, zwanego Nisan, Babilończycy próbowali poznać przyszłość, aby móc snuć plany na cały rok. Jedną z form poznawania przyszłości było rzucanie losów.

Los rzucony w obecności Hamana padł na trzynasty dzień dwunastego miesiąca, czyli miesiąca Adar. Chodziło najprawdopodobniej o najdogodniejszy moment dla zgładzenia Żydów.

W rozmowie z królem Aswerusem Haman powiada, że „jest pewien naród rozproszony i odłączony od narodów we wszystkich państwach” imperium, który kieruje się własnymi prawami i obyczajami, nie przestrzega praw perskich i dlatego należy go wytracić (w. 8). Ponadto „wróg Żydów” (w. 10) gotów był zapłacić fortunę, aby doprowadzić do całkowitej eksterminacji narodu żydowskiego. Królowi spodobała się propozycja Hamana i wyraził zgodę na realizację planu zagłady Żydów, dając Hamanowi „sygnet królewski” (w. 10), będący symbolem władzy.

W w. 12-15 omawia się rezultaty działań Hamana. Odpowiednie dokumenty zostały sporządzone trzynastego dnia pierwszego miesiąca i oficjalnie rozesłane przez gońców do wszystkich prowincji imperium (w. 13). Z rozkazu króla miano „wygubić i wybić, i wyniszczyć wszystkich Żydów”, „a majątek ich skonfiskować”. Rzeź miała się dokonać tego samego dnia, czyli trzynastego dnia dwunastego miesiąca, tj. miesiąca Adar.

Zastanawiający jest fakt, że dekret został wydany prawie z rocznym wyprzedzeniem. Prześladowana ludność miała więc sporo czasu, aby się zorganizować i stawić opór w krytycznym momencie. Niektórzy egzegeci utrzymują, że ten długi okres miał zwiększyć napięcie we wspólnocie żydowskiej, a ponadto nasilić antyżydowskie nastroje w społeczeństwie perskim. W w. 15 kończącym rozdział, pobrzmiewa nuta ironii. Aswerus i Haman siedzieli na zamku i pili, ponieważ zagłada Żydów została postanowiona, „miasto zaś Suza było w rozterce”.

4,1-17: Estera obiecuje wstawić się za swoim ludem

Autor kontynuuje wątek zapoczątkowany w poprzednim rozdziale, mówiącym o powziętym przez Hamana planie zagłady narodu żydowskiego. Rozdział 4 można podzielić na dwie części. Pierwsza (w. 1-3) przedstawia reakcję Mardocheusza i wspólnoty żydowskiej na królewski dekret. Druga (w. 4-17) opisuje szereg kontaktów, jakie wówczas nawiązali z sobą Estera i Mardocheusz (w. 8-11).

Reakcją Mardocheusza i Żydów na wieść o planowanej zagładzie była pokora, pokuta i protest. „Rozdarcie szat” (w. 1) było tradycyjnym sposobem wyrażania bólu (por. Rdz 37,29; 2 Krl 18,37; Hi 7,5), okrycie się „worem i popiołem” – wyrazem pokory (2 Sm 13,19), skruchy (Dn 9,3) i żałoby (Hi 2,8). Głośny i gorzki lament Mardocheusza (w. 1) nie był lamentem żałobnym, lecz krzykiem protestu. Tekst Septuaginty dokładnie interpretuje wyrażenie „lamentował głośno i gorzko”, dodając zdanie: „niewinny lud został skazany na śmierć”. Mardocheusz, protestując, „przyszedł aż pod Bramę Królewską” (w. 2), ponieważ prawa obowiązujące w imperium nie pozwalały mu „przyodzianemu w wór”, czyli protestującemu, „wejść do samej Bramy Królewskiej” (w. 3).

Podobnie jak Mardocheusz zareagowali także Żydzi mieszkający w innych prowincjach imperium. „Powstał wielki smutek u Żydów i posty, i płacz, i lament. Wór pokutny i popiół stanowiły posłanie dla wielu” (w. 3). Do bólu i skruchy lud dodaje jeszcze post. W Księdze Estery nie ma wyraźnego odwołania się do Boga, jednak jest wzmianka o poście, a zatem o religijnej praktyce towarzyszącej na ogół modlitwie (por. 1 Sm 7,6; Ezd 8,21-23; Ne 9,1; Jl 2,12; Jon 3,8).

W drugiej części (w. 4-17) trzy sceny opowiadają o kontaktach Estery z Mardocheuszem (4,5-9.10-17). Każda z nich łączy się z poprzednią i ukazuje coraz silniejszą więź, jaka się zawiązuje między głównymi bohaterami. Królowa posyła szaty Mardocheuszowi, aby mógł przybyć do pałacu, jednakże przybrany ojciec odrzuca podarunek. Pragnie nadal demonstrować swój ból i protest, ponieważ nie zostały usunięte ich przyczyny (w. 4). Następnie królowa posyła do niego jednego ze swoich eunuchów, aby dowiedział się, o co chodzi. W rozmowie, która odbyła się na miejskim rynku (w. 6), Mardocheusz opowiedział mu, co go trapi, i o swoim proteście oraz prosił, aby Estera wstawiła się u króla za swoim ludem (w. 8). Końcowa scena (w. 10-17) z pewnym dramatyzmem opisuje odpowiedź, jakiej Estera udzieliła Mardocheuszowi. Autor wprowadza liczne cytaty, mające świadczyć o wierności przekazu (w. 11.13-14.16).

Z pierwszej reakcji Estery dowiadujemy się o ważnym szczególe królewskiego protokołu w Persji. Królowa nie może spełnić prośby Mardocheusza, ponieważ dostęp do króla jest ograniczony.

Odpowiedź Mardocheusza była szybka i stanowcza (w. 13-14). Bojaźliwa postawa Estery kazała mu działać w sposób autorytatywny. Zgodnie z opowiadaniem zwrócił się do Estery nie jak do królowej Persji, lecz jak do swojej kuzynki i adoptowanej córki (2,7.10.22). Przypomniał jej, że królewski dekret wymierzony jest we wszystkich Żydów, jej nie wyłączając (w. 13).

Wiersz 14 mówi o nadziei i jest najczęściej cytowany. Jeżeli Estera nie uczyni nic dla ocalenia Żydów, uwolnienie przyjdzie „z innego miejsca". Być może, Mardocheusz miał na myśli jakiegoś dworzanina czy inną ważną osobistość, Żyda zdolnego pozyskać łaskę króla, albo myślał po prostu o zbrojnym oporze, podjętym przez Żydów w swojej obronie. Niemniej retoryczne pytanie: „A kto wie, czy nie ze względu na tę właśnie chwilę dostąpiłaś godności królowej?" pozwala przyjąć, że Mardocheusz wiąże całą nadzieję z Esterą. Niektórzy uczeni w wyrażeniu „z innego miejsca" (w. 14) dopatrują się aluzji do Boga. Słowa Estery: „jeśli zginę, to zginę" (w. 16), świadczą o solidarności królowej ze swoim ludem.

W postawie Estery raz jeszcze powraca temat nieposłuszeństwa. Królowa gotowa jest rozmawiać z królem, aby wstawić się za Żydami, „choć to niezgodne z prawem" (w. 16). Posłuszeństwo wobec imperatywu moralnego jest ważniejsze od przestrzegania obowiązujących w imperium praw.

5,1-14: Estera wydaje ucztę

W rozdziale tym są ważne dwa fragmenty. Pierwszy (w. 1-8) opisuje strategię Estery, która pragnie zwrócić na siebie uwagę króla i zdobyć jego względy, aby móc się wstawić za Żydami. Drugi (w. 9-14) uwypukla pewne rysy osobowości Hamana. Główny wątek – prześladowanie, a następnie uratowanie Żydów – w jednej chwili koncentruje się na konflikcie między Mardocheuszem i Hamanem (rozdz. 5-7).

Na tak ważną okazję Estera stawiła się przed obliczem króla ubrana po królewsku (w. 1) i „znalazła łaskę" (w. 2; por. 2,4) w oczach króla, który przyjął ją bardzo życzliwie. Wyciągnięcie przez króla berła, widomego znaku jego absolutnej władzy (w. 2), było gestem życzliwości okazywanym poddanym. Słowa: „choćby to była połowa królestwa, będzie ci dane" (w. 3), bardziej jeszcze niż pozwolenie na zanoszenie do monarchy niczym nie ograniczonych próśb, są przykładem przesadnej wschodniej dworności (w. 6; Mk 6,23).

Estera świadomie nie wykorzystała dwóch nadarzających się okazji, aby się wstawić za swoim ludem (w. 4-8): pierwszej – gdy król w czasie uczty wydanej na jego cześć rozkazał, aby spełniono wszystkie życzenia królowej (w. 5); drugiej – kiedy król napił się wina i ponownie zwrócił się do Estery, aby mu przedstawiła swoją prośbę. Ograniczyła się wtedy tylko do zaproszenia króla i Hamana na drugą ucztę, którą chciała urządzić na ich cześć następnego dnia (w. 8). Autor nie mówi, dlaczego Estera nie wyjawiła swojej prośby królowi podczas audiencji. Możliwe, że czekała na bardziej dogodny i intymny moment, aby poruszyć sprawę tak delikatną jak dekret królewski.

Autor nie podaje też powodów zaproszenia Hamana. Niewykluczone, że chciał przez to wprowadzić do opowiadania element intrygi. Poza tym Haman doznaje w ten sposób klęski na uczcie wydanej przez królową. Tak czy inaczej, jest w tym pewna ironia losu. Podczas gdy Żydzi w obliczu prześladowania i możliwej zagłady poszczą przez trzy dni, w imperium odbywają się uczty.

Gdy Haman opuścił pałac, gdzie ucztował z rodziną królewską, jego radosny nastrój szybko przerodził się w gniew i niechęć. Przy Bramie Królewskiej zobaczył Mardocheusza, który ani się nie podniósł, ani się nie ruszył z miejsca, aby złożyć mu pokłon. Haman zdusił w sobie wściekłość aż do powrotu do domu. Tam zasięgnął rady przyjaciół i Zeresz, swojej małżonki, co powinien uczynić z Mardocheuszem. Oni zaś odpowiedzieli mu, że ma go zabić.

Interesująca jest ta rozmowa Hamana z żoną i przyjaciółmi. Nie ma dla niego nic ważniejszego nad posiadanie bogactw i wielu synów, nad osiągnięcie wysokiej pozycji politycznej i społecznej, nad łaskawość, z jaką go traktuje rodzina króla (w. 11-12). Jego powodzenie jest miarą jego wartości. W swej hierarchii wartości najwyżej umieszcza bogactwo, jest ono dla niego ważniejsze niż posiadanie synów. Rada, jakiej Zeresz i przyjaciele udzielają mu w sprawie Mardocheusza, była adekwatna do jego gniewu i niechęci. Przywódcę żydowskiego należało zabić, a do tego publicznie upokorzyć. Szubienica na pięćdziesiąt łokci wysoka (ok. 25 m) powinna być widoczna w całej Suzie (w. 14). Ponadto śmierć Mardocheusza byłaby zapowiedzią tego, co czekało całą wspólnotę żydowską.

6,1-14: Haman zostaje zmuszony do złożenia hołdu Mardocheuszowi

Wyrażenie „a tej nocy (…)" (w. 1) łączy rozdział 6 z poprzednim. A zatem tej nocy, kiedy Haman planował śmierć Mardocheusza, król, nie mogąc zasnąć, przypomniał sobie, że nie wynagrodził odpowiednio tego, który mu uratował życie (w. 2; por. 2,21-22).

Temat bezsennych nocy króla nie jest w Biblii czymś wyjątkowym (por. Dn 6,18). W Księdze Estery autor posłuży się nim jak swego rodzaju chwytem literackim, aby zwiększyć napięcie i wprowadzić element ironii: w domu Hamana planowano śmierć Mardocheusza, a w pałacu królewskim – jego wywyższenie. W „księdze pamiątkowej kronik" (w. 1) zapisywano ważne dla imperium wydarzenia (Ezd 4,15; Ml 3,16).

Jeszcze bardziej ironiczną wymowę ma fragment, w którym Aswerus pyta Hamana, co należy uczynić mężowi, którego król chce uczcić. Haman zaś sądząc, że chodzi o niego, odpowiada zgodnie ze swoimi pragnieniami i aspiracjami, iż należałoby to uczynić tak a tak, i kończy swoją wypowiedź słowami: „Oto, co uczyniono mężowi, którego król chce uczcić!"

Żądania Hamana odzwierciedlają jego ambicje i hierarchię wartości. Koń, o którego prosi, nie tylko powinien pochodzić ze stajni królewskiej, ale być tym koniem, którego dosiada sam król. Żądanie to można interpretować jako dążenie do zdobycia tronu (por 1 Krl 1,33).

Przekład końcowej partii w. 8 nie jest prosty, ponieważ wzmianka o „koronie królewskiej" może odnosić się do króla i do konia. Możliwe, że tekst czyni aluzję do ozdabiania w Persji koni królewskich turbanami, które wkładano im na głowę i wplatano w grzywę. Inne możliwe tłumaczenie brzmi następująco: „i konia, na którym jeździ król, kiedy mu włożą na głowę koronę królestwa".

Począwszy od w. 10 szczęście Hamana opuszcza. Nie powiódł się jego plan zgładzenia Mardocheusza, skoro zamiast haniebnej śmierci (5, 14) doznał on publicznej czci. We fragmencie tym należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden ważny fakt. Otóż król Aswerus w swoim rozkazie nazywa Mardocheusza Żydem (w. 10). Z jednej strony Hamana utożsamia się z „wrogiem Żydów" (3,10), a z drugiej – król nakazuje oddać hołd „Żydowi Mardocheuszowi" (w. 10). Wiersz 13 wyraża nadzieję i pewność, jaką żywiła diaspora żydowska: jeśli Mardocheusz jest synem narodu żydowskiego, to Haman go nie przemoże, raczej przed nim całkiem upadnie.

Wiersz 14 znaczy przejście od rozdz. 6 do 7: gdy Haman rozmawiał z Zeresz i przyjaciółmi, przybyli „eunuchowie królewscy", żeby szybko udał się na ucztę wydawaną przez Esterę. Posyłanie sług do osób zaproszonych na ucztę, aby towarzyszyli im w drodze, było bowiem w zwyczaju u starożytnych (por. Łk 14,17).

7,1-10: Powieszenie Hamana

Rozdział ten opowiada o śmierci Hamana. Wróg Żydów został powieszony na tej samej szubienicy, którą przygotował dla przywódcy żydowskiego. Wiele scen opisuje upadek Hamana. W czasie uczty nie przejawia on żadnej inicjatywy, nie bierze udziału w rozmowie, w końcu zostaje skazany na śmierć (7,1-10).

Autor nie określa dokładnie godziny, kiedy odbywała się uczta. Prawdopodobnie ucztowano wieczorem albo w nocy, ponieważ wydarzenia, o których wcześniej była mowa, zajęły nieco czasu. Uwaga „w drugim dniu" (w. 2) jest aluzją do drugiej uczty wydanej przez Esterę (por. 5,8).

Kiedy król prosi Esterę, aby wyjawiła mu swoje życzenie, królowa błaga o życie dla siebie i swego ludu, ponieważ postanowiono jego zagładę. Przedstawiając swoją prośbę, dowiodła, że zna dekret królewski skierowany przeciwko Żydom, ponieważ posłużyła się użytymi w nim słowami: „wygładzić, wymordować i zniszczyć" (w. 4; por. 3,13), i dała także do zrozumienia, iż wie o transakcji związanej z eksterminacją Żydów. Kiedy zaś Aswerus zapytał ją: „Któż jest ten, który zawziął się w sercu swoim, aby to uczynić, i gdzie on jest?" (w. 5), Estera odpowiedziała bez wahania: „Tym przeciwnikiem i wrogiem jest Haman, ten niegodziwiec" (w. 6).

Król, usłyszawszy odpowiedź, wpadł w gniew, ponieważ nie wiedział, że plan zagłady Żydów obejmuje także królową: ponadto nie mógł skazać Hamana za dekret, do którego ogłoszenia go upoważnił i który jako monarcha podpisał.

W w. 7 ironia sięga szczytu: nieprzyjaciel Żydów leży u stóp królowej, ponieważ tylko ona, osoba, którą zamierzał zgładzić, może mu uratować życie. Zrozpaczony zapomniał o regułach obowiązujących w haremie królewskim oraz o wymaganym przez protokół zachowaniu wobec królowej, i to była bezpośrednia przyczyna skazania go na śmierć.

Ostatnie wiersze tego rozdziału opisują dramatyczne zakończenie tej historii. Haman został powieszony obok swego domu na drzewie, które przygotował dla Mardocheusza, i umarł z twarzą zakrytą (w. 8), ponieważ w starożytności przesłaniano twarze skazanych na śmierć, aby nie oglądali więcej oblicza króla. Po tej egzekucji „uspokoił się gniew króla" (w. 10).

8,1-17: Dekret Aswerusa rehabilitujący Żydów

W rozdz. 8 mówi się o wywyższeniu Mardocheusza (w. 2.7-8) i o prośbie, jaką zaniosła Estera do króla za Żydami (w. 3-6). Autor podaje także treść nowego dekretu przychylnego Żydom (w. 10-15) i dodaje komentarz o reakcji Suzy i wszystkich państw oraz miast na wieść o odmianie losu, jaka spotkała Żydów (w. 16-17).

Po śmierci Hamana (7,10) Estera otrzymała od króla wszystkie jego posiadłości i to, co do niego należało, z pewnością jako rekompensatę za doznane krzywdy. Następnie Mardocheusz stawił się przed królem, którego Estera poinformowała o więzach rodzinnych łączących ją z Mardocheuszem. Wyrażenie „dostał się przed oblicze króla" sugeruje, że Mardocheusz należał odtąd do ścisłego grona osób, które miały bezpośredni dostęp do króla (por. 1,14). Wręczenie mu sygnetu (w. 2) oznaczało, iż przejął on funkcje Hamana. Estera zaś ustanowiła go „zarządcą domu Hamana", aby dysponował bogactwem i władzą odpowiadającą jego nowej pozycji w imperium.

Wiersze 3-6 mówią o wstawiennictwie Estery za wspólnotą żydowską. Królowa „upadła do nóg jego [Aswerusa], i płakała" (w. 3), aby wybłagać unieważnienie dekretu, jaki Haman przygotował przeciwko Żydom. To jedyny wypadek, kiedy Estera płacze. Widząc jej poruszenie, król „wyciągnął do Estery złote berło" (w. 4) na znak współczucia i żeby podniosła się z ziemi (por. 5,3; 6,6).

W swoich prośbach Estera nie wiąże króla z planem zwróconym przeciwko Żydom: dekret został wymyślony i napisany przez Hamana (w. 5). Wiersz ten (5) zawiera cztery klauzule, które podkreślają królewską godność: „jeśli się to podoba królowi", „jeśli darzy mnie życzliwością", „jeśli królowi to odpowiada" i „jeśli (…) ja jestem w jego oczach miła". Celem Estery było wycofanie listów, które uprawniały do wymordowania Żydów, jakkolwiek zgodnie z prawami obowiązującymi w imperium dekrety królewskie były nieodwołalne (w. 8; 1,19). Wreszcie prośba Estery przybiera bardziej intymny i osobisty charakter, gdy mówi: „(…) jakże mogłabym patrzeć na zło, które spadnie na lud mój i (…) zgubę mojego narodu" (w. 6).

Król upoważnia Esterę i Mardocheusza do napisania nowego dekretu, jeśli im „się wyda to słuszne" (w. 8). Dekret ma być zapieczętowany sygnetem króla (por. 3,6) na znak jego nieodwołalności. A zatem „pisarze królewscy" (w. 9) napisali wszystko, co „rozkazał Mardocheusz" do Żydów i do satrapów, i do namiestników, i do książąt państw (por. 3,12). Dekret ten miał dotrzeć do wszystkich państw imperium, od Indii aż po Etiopię (1,1), a został napisany w języku i pismem poszczególnych ludów (w. 9).

Zastanawiająca jest data redakcji dekretu – dwudziesty trzeci dzień miesiąca Siwan. Od daty ogłoszenia edyktu Hamana (3,12) aż do czasu zredagowania dekretu Mardocheusza upłynęły dwa miesiące i dziesięć dni, czyli innymi słowy siedemdziesiąt dni. Możliwe, że autor czynił aluzję do siedemdziesięciu lat spędzonych przez Żydów na wygnaniu w Babilonii (por. Jr 25,12; Dn 9,2), aby zaznaczyć, że dekret Hamana jest taką samą klęską jak wygnanie, na które Nabuchodonozor skazał lud żydowski (por. 2 Krl 25; Jr 39,1-7; 52,3-11; 2 Krn 36,17-21).

Wiersze 10-12 podkreślają potrzebę pilnego zredagowania dekretu (w. 10) i ogłoszenia jego treści (w. 11-12). Dekret przyznawał Żydom prawo do obrony w razie jakiegokolwiek zagrożenia życia (w. 11). Zezwalał im też na konfiskatę mienia wrogów. Ponadto podawał dzień możliwej masakry, czyli wygubienia wszystkich swoich wrogów – „dnia trzynastego, miesiąca dwunastego, to jest miesiąca Adar" (por. 3,7).

Edykt wspomina o „niemowlętach i kobietach" (w. 11), z czym dzisiaj trudno się pogodzić. Zwrot taki znalazł się już w dekrecie Hamana. Możliwe, że Mardocheusz włączył go do swojego dekretu, aby zastosować środki podobne do tych, które wcześniej przedsięwziął nieprzyjaciel Żydów.

Kiedy tylko dekret został napisany, a gońcy królewscy „pędzili spiesząc się", aby go ogłosić na czas we wszystkich państwach imperium i w Suzie (w. 14), Mardocheusz wyszedł od króla. Barwy jego pięknej szaty królewskiej symbolizowały barwy imperium (1,6): złoto korony symbolizowało władzę i szlachectwo, szkarłat bisiorowego płaszcza – zaszczyty (Dn 5,7; 1 Mch 10,20.62.64; Łk 16,19). Należy pamiętać o symbolicznym znaczeniu szat postaci biblijnych. Mardocheusz okrywa się worem i popiołem, aby dać wyraz swojemu bólowi i protestowi (4,1); Estera stawia się przed obliczem Aswerusa w szacie królewskiej, aby prosić za Żydami (5,1); Mardocheusz, gdy został obsypany przez króla zaszczytami, przebiera się w szaty królewskie (8,15).

Po wywyższeniu Mardocheusza miasto Suza zaczęło się weselić (w. 15; por. 3,15). Żydzi odnaleźli „światło i wesele, i radość, i sławę" (w. 16), nastał dla nich czas „uczty i dzień zabawy" (w. 17). Ponadto wielu pogan przechodziło na judaizm (w. 17).

Światło symbolizuje pomyślność (Ps 27,1; 36,9) i dobrobyt (Ps 97,11; 139,12; Hi 22,28; 30,26). Dzień zabawy stanowi aluzję do później ustanowionego święta (por. 9,19). Wśród nawróconych pogan mogli być zarówno ci, którzy jedynie sympatyzowali z żądaniami Żydów, jak i ci, którzy szczerze uznali judaizm za swoją oficjalną religię. Wzmianka o strachu, który padł na wiele narodów Persji, prawdopodobnie jest aluzją do doświadczeń mieszkańców Kanaanu (Joz 2,9), Zajordania (Wj 15,16) i Egiptu (Ps 105,38) w czasach Wyjścia i podboju Ziemi Obiecanej.

9,1-15: Żydzi biorą odwet na swoich wrogach

Ostatni fragment Księgi Estery można podzielić na trzy części. Pierwsza opisuje masakrę, którą Żydzi zgotowali swoim wrogom w trzynastym i czternastym dniu miesiąca Adar (9,1-15). Druga (9,16-32) mówi o listach Mardocheusza i Estery ustanawiających święto Purim. Trzecia potwierdza znaczenie Mardocheusza w imperium perskim (10,1-3).

Poziom literacki tych rozdziałów różni się od reszty księgi. Ich narracja miejscami nie jest spójna (por. komentarz do w. 1-3) i zawiera pewne niepotrzebne powtórzenia (por. w. 24-25). Zdumiewające są także różnice w przepisach regulujących obchodzenie święta Purim (w. 20-22.29-32). Niektórzy zatem egzegeci uważają, że cały ten końcowy fragment składa się z dodatków dołączonych później do pierwotnego tekstu.

Rozdział 8 opisuje normalizującą się sytuację między wspólnotą żydowską a władzami Persji; czas napięcia się skończył (8,10-12.17). Obo-wiązują dwa dekrety królewskie. W rozdz. 9 mówi się jednak tylko o edykcie rehabilitującym Żydów. Nie zapominajmy, że zgodnie z dekretem przygotowanym przez Mardocheusza (8,10-12) Żydzi mieli prawo do organizowania się i obrony przed wrogami, a nie do „panowania" nad nimi. Opowiadanie kładzie nacisk na obronę. Mówi, jak Żydzi gromadzili się w różnych państwach imperium i przygotowywali plan, aby „podnieść rękę", „wytępić" czy „wyniszczyć" (por. 2,21; 3,6; 6,2) tych, którzy pragnęli ich zguby (w. 2).

Ludność perską ogarnął strach wobec możliwej agresji Żydów (w. 2-3). Mógł on mieć rozmaite źródła. Z jednej strony, nawrócenia wielu pogan (8,17) mogły wzbudzić uczucie szacunku dla Żydów i obawy przed nimi. Ponadto zmiany w administracji, których najdobitniejszym wyrazem było wyniesienie Mardocheusza do rangi drugiej osoby w państwie, zapewne jeszcze zwiększały obawy ludności perskiej (w. 3). Należy także podkreślić, że „książęta państw, satrapowie, i namiestnicy, i zarządcy spraw króla" popierali Żydów.

W w. 4 uwaga skupia się na postaci Mardocheusza. Zajmował on ważną pozycję w państwie, a jego sława sięgała najdalszych zakątków imperium (por. 10,2-3).

Wiersze 5-10 opowiadają, jak Żydzi wygubili „swoich wrogów". Autor pragnął podkreślić absolutne zwycięstwo Żydów.

W Suzie zabili ośmiuset mężczyzn (w. 6.15), a w pozostałych państwach imperium siedemset pięćdziesiąt tysięcy (w. 16). Wśród zabitych w stolicy imperium było dziesięciu synów Hamana. Prawdopodobnie chcieli pomścić śmierć ojca (7,10) i pragnęli odzyskać swoje dobra i dziedzictwo (8,1-2). Tekst – co ważne – nie wspomina o zabijaniu kobiet i dzieci (por. 8,11). Tak nieprawdopodobna liczba zabitych jasno dowodzi, że Księga Estery nie opisuje wydarzeń, które rzeczywiście miały miejsce, lecz tworzy fikcję literacką. Jest bowiem rzeczą prawie niemożliwą, aby Żydzi wymordowali tak wielką liczbę osób i aby nie wzbudziło to żadnej reakcji.

W tekście trzykrotnie się podkreśla, że triumfujący Żydzi nie zabierali dóbr należących do nieprzyjaciół (w. 10.15.16). Autor wzmiankując o tym, chciał zapewne położyć nacisk na ważną postawę moralną Żydów. Celem agresji żydowskiej była przecież obrona, a nie chęć bogacenia się. W perspektywie całej Księgi Estery można jednak dostrzec pewne analogie między postawą Żydów, a zwłaszcza tą uwagą o niewyciąganiu ręki po majątek, a historią potraktowania przez Saula Agaga Amalekity (por. 1 Sm 15). Niezniszczenie dobytku Amalekitów miało dla Saula zgubne konsekwencje. Możliwe, że właśnie z uwagi na to wydarzenie autor wprowadził do swego opowiadania ów element etyczny.

W w. 11-12 król dowiaduje się o liczbie zabitych przez Żydów mężczyzn w stolicy imperium i sam przekazuje tę informację Esterze. Tekst – to ważna uwaga – nie mówi nic o stratach żydowskich, lecz podaje jedynie liczbę zabitych wrogów Żydów. Wśród zamordowanych byli zapewne również zwolennicy króla, jednakże monarchę zdaje się interesować jedynie spełnienie wszystkich życzeń Estery.

Tymczasem odpowiedź Estery na królewską łaskę i zainteresowanie jest zgoła zdumiewająca. Bez wyraźnego powodu królowa prosi o dodatkowy dzień, aby Żydzi mogli kontynuować swoją zemstę. Pierwotny dekret, zezwalający Żydom na stawianie oporu, organizowanie się i samoobronę (8,10-12), mówił jedynie o trzynastym dniu miesiąca Adar. Teraz królowa poprosiła o przedłużenie tego terminu, a ponadto o powieszenie synów Hamana, którzy przecież już nie żyli (w. 13)! Po pierwsze, prośba, aby Żydzi mogli jeden dzień dłużej mścić się na nieprzyjaciołach (8,13), nie miała sensu. W imperium perskim każdy bowiem mógł zawsze się bronić przed nieprzyjacielskim atakiem. Po drugie, dekret Mardocheusza (8,10-12) był jedynie odpowiedzią na wcześniejszy edykt Hamana (3,9-11). W innym zaś czasie atak na Żydów nie wymagałby królewskiego pozwolenia, które mogłoby napaść tę kwestionować i ją odwołać. Jednakże autora relacji wydaje się interesować wyłącznie edykt rehabilitujący Żydów.

Prośba, aby synów Hamana powiesić na szubienicy, miała na celu publiczne znieważenie zmarłych (w. 14). Otóż taki czyn wymagał królewskiego pozwolenia (por. 5,14). Gdy tylko Żydzi z Suzy je dostali, zabili jeszcze trzystu ludzi czternastego dnia miesiąca Adar (w. 15).

9,16-32: Święto Purim

Wiersze 16-19 kontynuują wątek z poprzedniego fragmentu (9,1-15). Trzynastego dnia miesiąca Adar Żydzi „odpoczęli" (BT: „uwolnili się") od swoich wrogów i „zabili" siedemdziesiąt pięć tysięcy. Wyrażenie „odpocząć od wrogów" odnosi się zapewne do idealnego stanu pokoju i pomyślności (por. Pwt 3,20; 12,9). Było to pragnienie Żydów z diaspory. Czternastego dnia Żydzi we wszystkich państwach króla Aswerusa świętowali i radośnie ucztowali (por. w. 17). Natomiast Żydzi, którzy mieszkali w Suzie, urządzili sobie, zgodnie z w. 18, święto piętnastego dnia tego samego miesiąca, Adar. Dlatego na pamiątkę zwycięstwa Żydów w imperium perskim obchodzono dwa dni świąteczne (w. 19).

Z okazji święta Purim Żydzi wzajemnie się obdarowują podarunkami lub „posyłają sobie dary z żywności" (w. 19). Podarki mają wyrażać radość i troskę, aby brak pożywienia czy środków materialnych dla nikogo nie był przeszkodą w godnym obchodzeniu zwycięstwa Żydów.

Wiersz 20 zapoczątkowuje nową sekcję (w. 20-28), potwierdzającą ustanowienie rocznego święta i przepisów dotyczących jego obchodzenia. Mardocheusz napisał do wszystkich Żydów z diaspory (w. 20), nakazując obchodzenie święta czternastego i piętnastego dnia miesiąca Adar (w. 21) na pamiątkę dni, w których „Żydzi uwolnili się od nieprzyjaciół", i miesiąca, w którym radykalnie odmienił się ich los. Wiersz 22 potwierdza, że są to dni ucztowania i wesela, wzajemnego obdarowywania się i „posyłania ubogim darów". Żydzi zaakceptowali później rozporządzenia Mardocheusza (w. 23).

Wiersze 24-25 stanowią krótkie streszczenie fabuły Księgi Estery. Żydom z diaspory trzeba było przypomnieć o genezie święta Purim. Haman został utożsamiony z „wrogami wszystkich Żydów" (por. 3,10; 8,1; 9,10.24), aby „wszyscy Żydzi" (w. 20.30) świętowali jego śmierć. Możliwe, że zdanie to znajdowało się w liście Mardocheusza.

Wiersze 24.26.28 ponownie nawiązują do nazwy *pur* i wyraźnie do święta Purim (por. komentarz do 3,7). Żydzi zobowiązali się obchodzić święto Purim przez wszystkie pokolenia i w każdym miejscu na ziemi (w. 28).

Wiersze 29-32 tworzą nową, zapewne niezależną od reszty dzieła, część: mowa w niej o innym liście do Żydów (w. 31), potwierdzającym informacje wysłane wcześniej przez Mardocheusza (w. 20). Autor podkreśla autorytet królowej Estery (w. 29.31-32) i nadmienia, że przepisy w sprawie święta Purim zostały spisane w księdze (w. 32).

Wzmianka o „królowej Esterze, córce Abichaila", w zestawieniu z określeniem „Żyd Mardocheusz" (w. 29), raz jeszcze podkreśla ważną rolę, jaką w tym opowiadaniu odegrała królowa. List Estery zawierał słowa „pokoju i prawdy" (w. 30) i „obowiązywał jako prawo" (w. 29). Możliwe, że autor sądził, iż pismo Mardocheusza (w. 20) nie osiągnęło swego celu. Nowy list określił więc jako „ostateczny, serdeczny, przyjacielski i szczery" (w BT nie ma takiego cytatu). Wreszcie list Estery przedstawia jako „rozporządzenie" (w. 32).

10,1-3: Wielkość Mardocheusza

Ostatni fragment Księgi Estery, podobnie jak dwa poprzednie, jest zapewne późniejszym dodatkiem. Możliwe, że redaktor dzieła nie chciał poprzestać na ważnej roli przypisywanej Esterze w w. 29-32 (por. 2 Mch 15,36) i dodał parę zdań na temat wywyższenia Mardocheusza. Tak czy inaczej, dzieło, które opowiada o historycznym pochodzeniu święta Purim, znane jest jako „Księga Estery", a nie „Księga Mardocheusza".

Księga kończy się opisem wywyższenia Mardocheusza (w. 3). Przywódca żydowski stał się „drugą" po królu Aswerusie osobą w imperium, czyli, innymi słowy, pierwszym urzędnikiem w imperium perskim, który podlegał wyłącznie rozkazom króla. Mardocheusz był także „wielkim w oczach Żydów" i „umiłowanym" przez większość swoich braci. To uznanie ze strony wspólnoty żydowskiej wiązało się z jego działalnością na rzecz pokoju i powszechnego dobra.

W końcowym fragmencie Księgi Estery zostają przeciwstawione dwa sposoby sprawowania rządów. Król Aswerus „nałożył podatek na kraj i na wyspy morza" (10,1), natomiast Mardocheusz interesuje się dobrobytem i pokojem swego ludu. Jeśli Aswerus ma wielu poddanych, to Mardocheusz może liczyć na większość swoich „braci" (10,3).

Wzmianka o nałożeniu podatku na „wyspy morza" jest aluzją do wielkości imperium i władzy Aswerusa.

Grecki tekst Księgi Estery

Grecka redakcja Księgi Estery datuje się na 114 r. przed Chr., czyli po powstaniu Machabeuszy. Kluczowym momentem owej walki o polityczną i religijną wolność ludu żydowskiego było zwycięstwo, jakie nad greckim wodzem Nikanorem odniósł Juda Machabeusz właśnie trzynastego dnia miesiąca Adar (2 Mch 15,36). W tym historyczno-politycznym kontekście niedawne prześladowanie sprawiedliwych i ich walka o wolność zostały ponownie odczytane w świetle konfliktu między Hamanem a Mardocheuszem. Dlatego Haman nie jest już

Agagitą, lecz Macedończykiem (8,12k; 9,24) i „najbardziej pysznym z ludzi” (1,1r [w BT brak tego określenia]). Jednym z powodów odczytania na nowo tego tekstu była zbieżność dat: trzynasty dzień Adar, dzień walki zgodnie z hebrajskim tekstem Księgi Estery i dzień zwycięstwa Judy Machabeusza. Na wersję grecką znaczący wpływ wywarła literatura apokaliptyczna, która utwierdzała prześladowanych w wierze i pobudzała ich do stawiania oporu.

tłum. Ewa Burska

Pierwsza Księga Machabejska
Humberto Jiménez G.

PIERWSZE CZYTANIE

I. Ogólny charakter Księgi

Księgi Machabejskie nie cieszyły się wielkim powodzeniem wśród chrześcijańskich czytelników. Kościoły protestanckie zaliczają je do apokryfów. Również Żydzi nie uważają ich za pisma natchnione, chociaż przywiązują do nich wielką wagę jako do dzieł historycznych. Niewiele lepszy los czekał je w Kościele katolickim, gdzie zostały zepchnięte nieco na drugi plan, może dlatego, że ich temat – bunt Żydów przeciwko greckiej dominacji – nie budzi wielkiego zainteresowania. Co więcej, opisany w nich wojowniczy charakter religii budzi nieprzyjazne uczucia tych, którzy nie akceptują wojny nawet we własnej obronie. Ponadto obce środowisko, w jakim rozgrywają się wydarzenia, nieznane imiona, mało popularne miejsca odstręczają od nich potencjalnych czytelników.

Pierwsza Księga Machabejska jest tłumaczeniem dzieła, które nieomal na pewno zostało napisane po hebrajsku. Jej autorem był Żyd z Jerozolimy, znawca ST i Palestyny, gorący orędownik sprawy, o którą walczyli Machabeusze. Niemniej w grotach qumrańskich nie znaleziono żadnego hebrajskiego ani aramejskiego ich fragmentu. Nie powinno to dziwić, ponieważ sekta esseńczyków wyrosła właśnie z opozycji między zwolennikami bardzo rygorystycznego przestrzegania Prawa i Machabeuszami, którzy ostatecznie zawarli przymierze z Grekami. Również faryzeusze nie patrzyli na Machabeuszów przychylnym okiem i nie byli zainteresowani w przechowywaniu egzemplarzy tej księgi. Wersja, którą obecnie dysponujemy, została spisana po grecku i pod względem językowym bardzo przypomina historyczne księgi w tłumaczeniu Septuaginty.

Ostateczna redakcja tej księgi przypada zapewne na ostatnie lata II w. przed Chr., czyli na czasy Jana Hirkana (134-104 przed Chr.), na okres poprzedzający zdobycie Jerozolimy przez Pompejusza. Księga ta opowiada dzieje Matatiasza i jego pięciu synów, skupiając się na ich czynach wojennych oraz podkreślając ich zręczność na polu politycznym. Autor stara się wykazać więzy łączące ród Machabeuszów z domem Dawidowym i wielkimi bohaterami z przeszłości Izraela. Dlatego opisuje czyny dynastii Machabeuszów jako kontynuację słów i czynów starożytnych postaci Biblii hebrajskiej.

II. Ogólny kontekst interpretacyjny

1) Pierwotny kontekst historyczny

Chcąc lepiej zrozumieć obie Księgi Machabejskie, zwłaszcza pierwszą, dobrze jest spojrzeć na nie z ogólnej perspektywy. Zaczniemy przeto od pierwszego czytania, pobieżnego, które nie jest trudne, ponieważ autor wie, jak budować intrygę, aby trzymać czytelników w napięciu. Nie wiążą się z nią też żadne poważniejsze problemy interpretacyjne, a nauka zupełnie prosta. Trudności pojawiają się dopiero w odniesieniu do niektórych szczegółów historycznych o mniejszym znaczeniu. Najbardziej delikatnym punktem jest stosunek do przemocy, który przedstawimy w swoim czasie. Następnie postaramy się umieścić te księgi w ich środowisku, epoce oraz okolicznościach, w których powstały i które wpłynęły na ich kompozycję.

Palestyna nie mogła uniknąć zmian politycznych. Król Cyrus pozwolił Żydom przebywającym na wygnaniu powrócić do ojczyzny. Nie odzyskali oni wprawdzie niezależności politycznej, ale mogli się zorganizować jako wspólnota religijna skupiona wokół świątyni. Podboje Aleksandra Wielkiego wywarły silny wpływ na zdobyte przezeń terytoria. Kultura grecka rozprzestrzeniła się szybko i nabrała cech prądu kulturalnego, zwanego hellenizmem. Sam Aleksander, jak się zdaje, miał przychylny stosunek do Żydów.

Po jego przedwczesnej śmierci jego wodzowie, zwani diadochami, podzielili między siebie państwo. Z biblijnego punktu widzenia interesuje nas dynastia Seleucydów, założona przez Seleukosa, której władza sięgała od Azji Mniejszej aż po Pendżab w Indiach, oraz Lagidów, czyli Ptolemeuszów, założona przez Ptolemeusza, która rządziła w Egipcie, Cyrenajce (współczesna Libia) i na Cykladach.

W wyniku podziałów Palestyna przypadła Ptolemeuszom, władcom tolerancyjnym w kwestiach religijnych, z którymi Żydzi nie mieli większych kłopotów. Sytuacja uległa zmianie, kiedy Antioch III, król z dynastii Seleucydów, w 199 r. przed Chr. pokonał egipskiego wodza Skopasa i Palestyna przeszła w inne ręce. Początkowo Antioch zezwolił Żydom na pewną autonomię w sprawach religijnych, lecz stosunki między Seleucydami a Żydami szybko uległy pogorszeniu. Przyczyn tego stanu rzeczy należy upatrywać w

gospodarczych trudnościach Seleucydów, spowodowanych wojnami, w zamierzonej przez Antiocha reformie religijnej, a także w wewnętrznych podziałach w ramach judaizmu.

O rozciągnięcie kontroli nad Palestyną ubiegały się dwa stronnictwa: zwolenników kultury hellenistycznej, pragnących uniknąć pogardy i niechęci ze strony Greków, które sprowadziła na Żydów ich separatystyczna postawa, i tych, którzy opowiadali się za rygorystycznym i konserwatywnym tradycjonalizmem.

Konfrontacja między kulturą grecką i żydowską nie ograniczyła się jedynie do obszaru filozofii i religii, ponieważ hellenizm rozprzestrzenił się na Bliskim Wschodzie za pośrednictwem obcej, niepożądanej, militarnej oraz politycznej siły. Kiedy więc Żydzi walczyli, stawiając opór hellenizmowi, nie był to jedynie ich osobisty wybór wyrażający sprzeciw wobec pewnego sposobu życia i formy myślenia, lecz także wyraz ich stanowiska wobec pewnego układu sił politycznych.

Kryzys przybrał gwałtowną formę, kiedy na tron Seleucydów wstąpił Antioch IV Epifanes. Była to osobowość złożona. Niektórzy uczeni uważają go za człowieka niezrównoważonego, megalomana, wzór prześladowcy. Przebywał sześć czy siedem lat w Rzymie jako zakładnik. Siła i organizacja cesarstwa wywarła na nim trwałe wrażenie. Przebywając w Rzymie, nauczył się wiele od swoich wrogów. W doświadczeniach z tego okresu należy szukać wyjaśnienia jego politycznych i religijnych poglądów.

Poparty przez stronników hellenizmu podjął różne kroki przeciwko Żydom przywiązanym do tradycji. Pragnąc zaradzić brakowi funduszy w państwie, sprzedał urząd arcykapłana temu spośród hellenizujących Żydów, który dał najwyższą cenę – najpierw, w 174 r., Jazonowi, a potem, w 171 r., Menelaosowi.

Decyzja zastąpienia żydowskiego Prawa, będącego konstytucją polityczną Judei, i przekształcenia Jerozolimy w miasto o charakterze greckim wzburzyła większą część ludności. Żydowscy helleniści, wspomagani przez żołnierzy seleuckich, przeprowadzili radykalne reformy w dziedzinie religii. Znieśli tradycyjne obrzędy, zakazali składania ofiar w świątyni, święcenia szabatu i obrzędu obrzezania. Wszystkie egzemplarze księgi Prawa miały zostać zniszczone pod groźbą kary śmierci. Świątynia została zamieniona na pogańskie sanktuarium przez postawienie w niej posągu Zeusa Olimpijskiego. Niektórzy uczeni jednak utrzymują, że nie chodziło o posąg czy wyobrażenie Zeusa, lecz o jakiś meteoryt, czyli jeden z kamieni, który spadł z nieba i któremu starożytni oddawali cześć. W tym przypadku intencją Antiocha byłaby zmiana „tradycyjnej" religii żydowskiej przez wprowadzenie kultu boga nieba albo, ściślej mówiąc, zaprowadzenie w Jerozolimie kultu synkretycznego bóstwa, w którym Żydzi, Syryjczycy i Grecy mogliby widzieć emanację najwyższego Boga.

Do tego wyjaśnienia o charakterze religijnym inni uczeni dodają wyjaśnienie o charakterze ekonomicznym. Zwolennikami hellenizmu w Jerozolimie były bogate rodziny żydowskiej arystokracji. Jazon otrzymał od Antiocha IV pozwolenie na przekształcenie Jerozolimy w miasto greckie, które będzie się nazywać Antiochią (2 Mch 4,9-10). Ten radykalny projekt wzburzył – jak się przypuszcza – prosty lud, który pod wodzą Machabeuszów zbuntował się przeciwko żydowskiej arystokracji; prześladowania Antiocha były odpowiedzią na ten bunt niższych warstw.

Przedstawiono też interpretację o charakterze polityczno-ekonomicznym. Celem rewolucyjnych przemian było zdobycie władzy politycznej i ekonomicznej. Antioch IV pragnął umocnić swoją władzę i zapewnić sobie stałe dochody z ziemi Izraela, co było częścią jego planów przekształcenia swego królestwa w drugi Rzym. Bunt wybuchł na wsi. Na jego czele stanął kapłan Matatiasz wraz z synami, Janem, Szymonem, Eleazarem, Judą, zwanym Machabeuszem, i Jonatanem. Żydzi wierni Prawu (zwani asydejczykami czy chasydami) złączyli się i gotowi byli bronić zagrożonej w tym momencie religii ojców, i skierowali broń zarówno przeciwko oddziałom Antiocha, jak i żydowskim hellenistom. Wojna domowa i religijna podzieliła kraj.

Wykorzystując trudności, jakie w tym czasie przeżywało królestwo Seleucydów, Juda, który stanął na czele zbuntowanej ludności i prowadził wojnę partyzancką, pokonał Greków. Udało mu się odzyskać Jerozolimę z wyjątkiem cytadeli Akry, oczyścił świątynię i na nowo ją poświęcił. Oczyszczenie świątyni, zniesienie pogańskiego kultu i amnestia przyznana przez Antiocha IV oznaczały, jak się zdawało, koniec kryzysu. Juda i jego bracia nie przerwali jednak walk i przeobrazili bunt w wojnę o dziedzictwo rodowe, którą byli zdecydowani prowadzić aż do odzyskania przez Judeę niezależności. Pobożni Żydzi odmówili solidarnego udziału w poczynaniach Machabeuszów i zadowolili się odzyskaną wolnością religijną.

Po śmierci Judy przywódcą powstania został Jonatan. Był zręcznym negocjatorem i otrzymał od Demetriusza II godność kapłana. Wzbudziło to niechęć wśród wielkiej liczby tych, którzy się schronili na wybrzeżach Morza Martwego, gdzie utworzyli wspólnotę qumrańską, czyli esseńczyków. Po zdradzieckiej śmierci Jonatana w 142 r. przed Chr. dalszą walkę prowadził jego brat, Szymon, a mniej lub bardziej reprezentatywne zgromadzenie powierzyło mu najwyższe urzędy kapłańskie, cywilne i wojskowe. Grecy nie byli w stanie mu się przeciwstawić, musieli zaakceptować tę sytuację. W ten sposób powstała dynastia machabejska, czyli hasmonejska.

W czasach Machabeuszów używano dwóch odmiennych systemów datowania w odniesieniu do ery Seleucydów. System macedońsko-seleucki ustalał początek ery na jesień 312 r. przed Chr., a babilońsko-seleucki – na wiosnę 311 r. przed Chr. Niemniej jednak w Pierwszej Księdze Machabejskiej czasami niepodobna rozstrzygnąć, jakim systemem posługuje się autor w danym tekście.

Jest rzeczą interesującą, że autor w ogóle nie wspomina o kobietach, jeśli nie liczyć Kleopatry, córki Ptolemeusza, którą oddał on za żonę Aleksandrowi Balasowi, aby umocnić przymierze Machabeuszów z Ptolemeuszami. Daje to wyobrażenie o sytuacji kobiety w społeczeństwie hebrajskim w tamtych czasach. Należy jednak zauważyć, że bohaterkami Księgi Judyty i Księgi Estery, współczesnych Pierwszej Księdze Machabejskiej, są kobiety, które ocaliły Izrael. Pierwsza Księga Machabejska jest wszakże dziełem napisanym przez mężczyzn i przedstawia historię z męskiego punktu widzenia.

2) Kontekst kanoniczny

Księgi Machabejskie nie zostały włączone do kanonu hebrajskiego. Dla Żydów jednym z kryteriów kanoniczności było powstanie danego tekstu przed epoką perską. Ponieważ Księgi Machabejskie pochodzą z czasów późniejszych, nie zostały uznane za natchnione. Co więcej, ich kanoniczności zaprzeczali również faryzeusze, a więc grupa, która powstała w okresie walk machabejskich i pozostawała w opozycji do Machabeuszów. Ustanie proroctwa, o którym wspomina także autor Pierwszej Księgi Machabejskiej (4,46; 9,27; 14,41), usprawiedliwiało niewypowiadanie się na temat kanoniczności żadnej księgi; powstrzymało to Żydów od zaliczenia Ksiąg Machabejskich do ksiąg natchnionych.

Józef Flawiusz, przedstawiciel myśli faryzeuszowskiej, uznaje za natchnione tylko dwadzieścia jeden ksiąg (co odpowiada liczbie liter alfabetu hebrajskiego) i wyklucza, co prawda nie wprost, z kanonu Księgi Machabejskie, kiedy powiada: „Od czasów Artakserksesa aż do naszych czasów wydarzenia były opowiadane, ale nie nadaje się tym księgom takiego autorytetu jak poprzednim, ponieważ następstwo proroków nie było wyraźnie ustalone". Aleksandryjczycy byli bardziej otwarci i nie zgadzali się, że jakiemuś tekstowi można odmówić natchnienia tylko z racji jego wieku czy sporządzenia go w języku greckim. Nie mieli też oporów, aby nowsze księgi, napisane po grecku, łączyć z pismami dawniejszymi, przełożonymi na grecki. Katolicy i prawosławni przyjęli kanon aleksandryjski, natomiast Kościoły zrodzone z reformacji uznają kanon hebrajski.

Wśród autorów chrześcijańskich spotykamy różne opinie na temat kanoniczności Ksiąg Machabejskich. Orygenes nazywa je Pismem Świętym; Meliton z Sardes, Atanazy i Cyryl Jerozolimski często je cytują; Hieronim nie włącza ich do swojego tłumaczenia, ale cytuje je w swoim komentarzu. Już w IV i V w. pojawiają się we wszystkich wykazach ksiąg biblijnych na Wschodzie i na Zachodzie. Wymienia się je w *Dekrecie Gelazego*, w kanonie Kościoła afrykańskiego i kanonach apostolskich. *Kodeks Synajski*, choć uszkodzony, zawiera Pierwszą i Czwartą Księgę Machabejską.

3) Intertekstualność kanoniczna

Autor Pierwszej Księgi Machabejskiej w niektórych przypadkach *explicite*, a w innych *implicite* cytuje wiele tekstów ST i odczytuje je w świetle współczesnej sobie sytuacji. Pragnie tym sposobem rzucić światło na aktualne wydarzenia i nadać im znaczenie religijne, pokazując, że tocząca się historia jest jedynie kontynuacją historii świętej, o której opowiadają księgi natchnione.

Działanie Matatiasza i jego synów, którzy zbuntowali się przeciwko władzy, ma pełne uzasadnienie w ST. W Wj 22,19 czytamy: „Ktokolwiek by składał ofiary innym bogom poza Panem, podlega klątwie". Autor porównuje czyn Matatiasza z czynem Pinchasa, który w swojej gorliwości zabił Zimriego (Lb 25,6-15). Na łożu śmierci Matatiasz daje synom za przykład Abrahama, Józefa, Pinchasa, Jozuego, Kaleba, Dawida, Eliasza, Chananiasza, Azariasza, Miszaela i Daniela, którzy z uwagi na swoje życie i czyny zasłużyli na nagrodę. Zarówno słowa, jak i czyny związane z opisem czynu Pinchasa autor uważa za wzorcowe. Taki sam cel ma wzmianka o Jozuem i Kalebie, ponieważ tylko oni dwaj dochowali wierności swemu Panu, gdy cały Izrael okazał się niewierny (Lb 14,8).

Ucieczka Matatiasza i synów w góry przypomina ucieczkę Dawida (1 Sm 11,7-19). Istnieje też paralela między dwoma zabójstwami niewinnych: kapłanów z Nob zamordowanych przez Saula (1 Sm 22,6-23) i ludzi zabitych przez Antiocha (1 Mch 2,29-38). Kapłani zamordowani w Nob wywodzili się z odrzuconego przez Boga rodu arcykapłanów (1 Sm 3,11-14). Bóg nie okazał współczucia pobożnym mężom, którzy zostali zabici, ale okazał je Matatiaszowi, który się zbuntował. 1 Mch 3,19 przypomina 1 Sm 14,6, gdzie mówi się, że o zwycięstwie decyduje Pan, a nie liczba wojowników. 1 Mch 3,46 wspomina o Mispa, które, według 1 Sm 7,5-6, dla Izraela było miejscem modlitw. W 1 Mch 3,55-56 Juda powtarza nakazy z Pwt 20,5-9 odnośnie do praw wojennych. 1 Mch 4,24 cytuje Ps 118,1-3 jako dziękczynienie za zwycięstwo. 1 Mch 4,30 czyni aluzję do walki Dawida z Goliatem (1 Sm 17) i Jonatana przeciwko Filistynom (1 Sm 14,1-23).

Ps 74,2-7 zainspirował opis stanu świątyni przed jej oczyszczeniem przez Judę. Ołtarz został naprawiony przy użyciu nieociosanych kamieni, a więc tak jak nakazuje Wj 20,25, i oczyszczony. Przedmioty kultowe zostały wykonane zgodnie z Wj 25,23-30.31-39 i 30,1-10. Język w 1 Mch 5,40, we fragmencie odnoszącym się

do strategii obranej przez Tymoteusza, przypomina 1 Sm 14,9-10. Wzmiankę o roku szabatowym w 6,49 wyjaśnia Kpł 25,1-17. Śmierć asydejczyków, oszukanych przez Alkimosa i Bakchidesa, opisana jest słowami Ps 79,2-3. Modlitwa Judy przed bitwą z Nikanorem nawiązuje do wydarzenia z czasów Ezechiasza, kiedy Sennacheryb przystąpił do oblężenia Jerozolimy (2 Krl 18,17-19,37; Iz 36-37).

1 Mch 9,73 porównuje Jonatana do jednego ze starożytnych sędziów (por. Sdz 3,10). W pochwale Szymona nie brak odniesień do starszych tekstów: 14,6 (por. Wj 34,24); 14,8 (por. Za 8,12); 14,9 (por. Za 8,4-5) i 14,12 (por. 1 Krl 5,5). Wreszcie ostatnie wiersze tej księgi (16,23-24) wzorowane są na formule, jaką Księga Kronik Królów Judy kończy relację o każdym władcy.

Jak możemy zauważyć, Księgi Machabejskie najczęściej powołują się na księgi historyczne, a spośród nich na Księgi Samuela. Wykorzystują też Pięcioksiąg; ostatecznie przecież bohaterowie Ksiąg Machabejskich walczą o zachowywanie Prawa.

Chociaż może się to wydawać dziwne, Księga Daniela stanowi dobre wprowadzenie do badań nad Księgami Machabejskimi. Księga Daniela należy do tekstów apokaliptycznych i została napisana szyfrem, tak że nie można jej zrozumieć, jeśli się nie zna klucza. Gdyby opisywała ona wydarzenia w sposób jasny i bezpośredni, agenci Antiocha nie pozwoliliby na jej swobodne rozpowszechnianie. Ponieważ jednak została napisana szyfrem, zmyliła prześladowców. W konsekwencji Księga Daniela ocalała mimo rozkazu Antiocha zniszczenia świętych ksiąg.

Księga Daniela traktuje o okresie prześladowań za króla Antiocha IV i odzwierciedla wydarzenia, które wówczas miały miejsce, ale zarazem opisuje je tak, jak gdyby zdarzyły się w czasach Daniela. Nabuchodonozor reprezentuje Antiocha IV, który rozkazał Żydom odrzucić wszystkie starotestamentowe przepisy dotyczące pokarmów. Daniel i jego towarzysze woleli się odżywiać jarzynami i ich tryb życia okazał się słuszniejszy niż tych, którzy jedli mięso ze stołu królewskiego. Fakt, że Daniel i jego towarzysze, którzy dosłownie przestrzegali praw dotyczących pokarmów i mimo to cieszyli się dobrym zdrowiem, był wyzwaniem dla Żydów z czasów Machabeuszów do pozostania wiernymi Prawu.

Posąg, który Nabuchodonozor kazał wznieść na równinie Babilonii i domagał się, aby oddać mu pokłon pod groźbą kary śmierci, stanowi aluzję do posągu Zeusa (albo meteorytu), który Antioch IV kazał umieścić w świątyni. A zatem jak trzej młodzieńcy zostali cudownie uratowani z płomieni, tak też Pan ocali tych, którzy nie pochylą się przed idolem Antiocha IV. Moglibyśmy w ten sposób kontynuować wyszukiwanie odpowiedniości, które nie są bynajmniej przypadkowe, lecz są przez autora zamierzone. (Por. także artykuł *Interpretacja Starego Testamentu w Nowym*.)

4) Interpretacja patrystyczna

Kilku starożytnych pisarzy cytowało czy też powoływało się na Księgi Machabejskie. A więc m.in. Klemens Aleksandryjski, Hipolit, który cytuje Pierwszą Księgę Machabejską, aby dowieść prawdziwości Księgi Daniela; Tertulian, który na ich przykładzie pragnie wykazać, że prawo dotyczące zachowywania szabatu dopuszcza wyjątki; Orygenes, który wspomina o nich w kilku swoich dziełach.

Do tej listy możemy dodać Cypriana, Euzebiusza z Cezarei, Teodoreta i Hieronima, który w swym słynnym prologu *galeatus* („uzbrojony") zaprzecza ich natchnionemu charakterowi. Wreszcie Augustyn powiada, że Kościół je uznaje i z nich czerpie pożytek mimo wszystkich wątpliwości co do ich natchnionego charakteru.

5) Użycie w liturgii

Niewielu tekstów z Pierwszej Księgi Machabejskiej używa się w liturgii. Fragmenty 1,11-16.43-45 odczytuje się w poniedziałek w XXXIII tygodniu roku (lata nieparzyste); 2,15-29 – w czwartek tego samego tygodnia; 4,36-37.52-59 w piątek, a 6,1-13 w sobotę. W tym tygodniu księgę tę czyta się najczęściej wraz z niektórymi tekstami z Drugiej Księgi Machabejskiej. Są to czytania wyznaczone na koniec roku liturgicznego i mają zachęcać do zachowania ufności w okresach prześladowań. 1 Mch 2,49-52.57-64 jest jednym z możliwych do wyboru czytań we Mszy św. za chrześcijan prześladowanych. Żadnych tekstów z Ksiąg Machabejskich nie przewiduje się do czytania w liturgii niedzielnej.

W czwartym tomie brewiarza na XXXII tydzień roku i na połowę XXXIII tygodnia przewidziane są różne czytania z obu Ksiąg Machabejskich wraz z responsoriami zaczerpniętymi także z tych ksiąg.

6) Oddziaływanie na przestrzeni dziejów

Heroiczny czyn braci machabejskich zainspirował niejedno dzieło sztuki. Nadal wielką popularnością cieszy się oratorium *Juda Machabeusz,* skomponowane przez Georga Fryderyka Händla na cześć zwycięstwa Jerzego II, księcia Cumberlandu, które swą sławę zawdzięcza owemu duchowi epopei, jakim kompozytor natchnął swoje dzieło.

7) Znaczenie w dzisiejszych czasach

W naszych czasach wagę do Ksiąg Machabejskich przywiązują niektóre grupy rewolucyjne, które powoływały się na nie, aby uzasadnić zbrojny bunt przeciwko niesprawiedliwym rządom. Lektura tej księgi faktycznie rodzi wiele pytań: Czy w niektórych przypadkach wojna jest usprawiedliwiona? Czy postępowanie braci machabejskich może być wzorem dla tych chrześcijan, którzy poza buntem nie widzą innego wyjścia? Czy przelana krew warta była tej ceny? Czy skutki były zgodne z oczekiwaniami czy też rozczarowały wielu? Wreszcie czy koniec monarchii machabejskiej można uznać za szczęśliwy? Wszystkie te pytania wiążą się niejednokrotnie z omawianym już problemem przemocy w Biblii i jej oceny moralnej. Czy Księgi Machabejskie są wyłącznie opowiadaniem o walkach i buntach, o krwawym oporze, o bohaterskich czynach i heroizmie czy też mają znaczenie religijne, które sprawia, że warto je poznać? Czy ich orędzie ogranicza się do tego, aby pokazać, że Bóg bierze w obronę tych, którzy są Mu wierni, czy też zawiera się w nich coś więcej poza tym, co można w nich dostrzec na pierwszy rzut oka?

Walka, która została wszczęta z głęboko religijnego ducha i była prowadzona w obronie najdroższych ludowi tradycji, szybko utraciła swój czysto religijny cel i przeobraziła się w walkę polityczną, wymierzoną nie tylko w dynastię Seleucydów, ale także w hellenizujących Żydów. Nastąpił podział. Porzucono zasady religijne i polityczne, które ożywiały pierwsze walki. Oczekiwany w swoim czasie prorok nie przybył, aby odpowiedzieć na pytania, które stawiała sytuacja (1 Mch 4,46), i wyjaśnić wydarzenia z punktu widzenia Boga. Gdyby taki prorok przyszedł, ruch ten uniknąłby dwuznaczności, w jakie się uwikłał.

Chociaż Pierwsza Księga Machabejska stara się przedstawić powstanie machabejskie jako zryw całego Izraela i pozostawić na boku innych Żydów, jak gdyby byli ludźmi poza Prawem, jest jasne, że poza stronnictwem Machabeuszów istniały inne partie i że nie cały Izrael przyłączył się do niego. Zarówno Jazon, jak i Menelaos mieli następców spośród Żydów. Asydejczycy, którzy zachowywali szabat, stanowili następne dwie grupy, które pozostawały poza kręgiem oddziaływania Machabeuszów. Nie ulega także wątpliwości, że niektórzy żołnierze z twierdzy byli Żydami.

Na ogół wszystkie rewolucje noszą już w sobie zalążki własnej klęski. Przymierze z Rzymem i koncentracja władzy w rękach dynastii machabejskiej były czynnikami, które doprowadziły do jej upadku. W historii Machabeuszów spełnia się słynne zdanie Lorda Actona: Władza psuje, ale władza absolutna psuje absolutnie. Koniec końców Machabeusze przejęli władzę cywilną i godność kapłańską z rąk tych, przeciwko którym skierowali swoją broń. Dlatego ściągnęli na siebie nienawiść i niechęć wielu rodaków. Dynastia machabejska, której początek był tak chwalebny, skończyła się na Herodzie, Idumejczyku, który pozostawił po sobie tak tragiczną i smutną pamięć.

8) Źródła Pierwszej Księgi Machabejskiej

Autor Pierwszej Księgi Machabejskiej korzystał jako ze źródła z apokryficznego dzieła *Testament Mojżesza* i zgadza się, że prześladowanie było karą za grzechy hellenizujących Żydów, a także z apokalipsy zatytułowanej *Wniebowzięcie Mojżesza*, w której Mojżesz przed śmiercią wyjawia Jozuemu przyszłe losy Izraela od zburzenia pierwszej świątyni aż do czasów Heroda i obiecuje Izraelowi szczęśliwy los w przyszłości.

Autor księgi wykorzystuje także niektóre fragmenty z etiopskiej *Księgi Henocha* (55-90), zawierającej schematyczną wizję dziejów świata od czasów stworzenia. W 1 Mch 9,7-10 spotykamy aluzję do tego dzieła (HenEt 90,9-36), którego autor sądził, że Juda jest nieśmiertelny i zobaczy spełnienie chwalebnych obietnic Bożych. Niektóre urywki Pierwszej Księgi Machabejskiej dowodzą, że autor znał Dn 7-12. Odwoływał się też do źródła pogańskiego, które opowiadało dzieje Królestwa Seleucydów i ustaliło jego chronologię.

Autor wprowadza także przez siebie ułożone mowy i własne utwory. Historycy biblijni, tak jak historycy greccy i rzymscy, wykazują się dużą swobodą w układaniu mów i poematów. W niektórych przypadkach trudno nawet odróżnić tego rodzaju utwory od autentycznego tekstu. Dokumenty jednak królów z dynastii Seleucydów i dokumenty Rzymian i Spartan, dotyczące stosunków z Żydami, stanowią tak wierne odbicie rzeczywistej sytuacji, że nie budzą wątpliwości jako wiarygodne źródła i nie ma powodu, żeby uznawać je za wytwory wyobraźni historyka. Nie można jednak tego powiedzieć o listach przytoczonych w 5,10-15; 10,52-56.70-73 i o

cytowanych w tych fragmentach mowach. Nic nie przemawia za tym, że teksty te były przechowywane w żydowskich archiwach; rzeczywiście, nie są to autentyczne pisma, lecz literackie utwory autora.

DRUGIE CZYTANIE

Czytając Pierwszą Księgę Machabejską, można brać pod uwagę kilka poziomów: literacki, historyczny, polityczny i religijny. Biblia nie jest księgą przeznaczoną do pośpiesznego czytania. Należy to czynić spokojnie i z zastanowieniem, a kolejne lektury tego samego tekstu otworzą przed nami nowe perspektywy i odsłonią tajemnice danej księgi.

Z historycznego punktu widzenia nasz autor w dużej mierze zasługuje na zaufanie. Chociaż pojmuje on historię w znacznej mierze inaczej niż my (ponieważ pisze historię, odnosząc się z sympatią do swoich bohaterów), to jednak podane przez niego informacje topograficzne, geograficzne i chronologiczne są zasadniczo obiektywne. Plan tej księgi jest dość prosty: 1-2: początek prześladowań i bunt Matatiasza; 3,1-9,22: Juda Machabeusz; 9,23-12,52: Jonatan; 12,53-6,22: Szymon. Wszyscy bracia są zaangażowani w walkę, lecz każdy walczy zgodnie z własnym temperamentem i wedle własnej strategii.

Najważniejszy jest religijny punkt widzenia. Dzieło przedstawia braci machabejskich jako pochodzących „z rodu tych mężów, przez których ręce zostało dane Izraelowi ocalenie" (5,62). Skupia się na problemie przestrzegania Prawa, który dzieli ludzi na dwa obozy. Walka toczy się nie tyle między Seleucydami i Hasmonejczykami, ile między tymi, którzy zachowują Prawo, i tymi, którzy je odrzucają.

1-2: Wstęp historyczny

Wstęp ma formę artystycznie przedstawionego dyptyku, w którym stopniowemu narastaniu bezbożności (rozdz. 1) przeciwstawia się stały wzrost oporu (rozdz. 2). Z jednej więc strony ukazuje hellenizm, który uosabia Aleksander, z drugiej – bohaterów broniących Prawa.

Autor umieszcza historię Izraela w ramach historii powszechnej. Podkreśla pychę Aleksandra i uwypukla wydarzenia, które miały miejsce po jego śmierci. Dzieje następców Aleksandra można streścić w jednym zdaniu: napełnili nieszczęściem ziemię; wszyscy, według naszego autora, obawiali się rozprzestrzenienia kultury greckiej. Dwie są główne przyczyny zła: Antioch IV Epifanes i popierani przez niego Żydzi, którzy dopuścili się apostazji. Założenie w Jerozolimie gimnazjum miało konsekwencje polityczne i religijne. Po pierwsze, gimnazjum to ośrodek upowszechniający obyczaje greckie i myśl grecką. Po drugie, łączono go z kultem pogańskich bogów i występnymi praktykami. Ponadto Żydzi, którzy nago w nim ćwiczyli, starali się ukryć fakt obrzezania, poddając się bolesnemu zabiegowi chirurgicznemu; dla prawowiernych Żydów oznaczało to odrzucenie przymierza. Podobnie jak w okresie wygnania, tak i w tym czasie znaczenia nabierają zewnętrzne znaki, ponieważ w sytuacji, w której zagrożona jest sama istota narodowego bytu, służą potwierdzeniu jego tożsamości. Autor opisuje konflikt między tradycjonalistami i zwolennikami postępu, opowiadającymi się za głębokimi reformami.

a) 1,16-40: Splądrowanie świątyni jerozolimskiej

Plany podboju Egiptu, które snuł Antioch, pokrzyżował Rzym, którego cień zaczął padać na Azję Mniejszą. Powracając z Egiptu, Antioch IV splądrował świątynię i Jerozolimę, zabił wielką liczbę Żydów i wielu z nich uprowadził. Grabież i zbrodnie seleuckiego władcy głęboko zasmuciły Żydów. Autor ułożył lamentację (1,25-28), która przypomina niektóre poetyckie urywki ST (por. Ps 78, który – jak się przypuszcza – powstał w tym samym czasie).

Zbudowana przez króla warownia, zwana po grecku Akra, była stałym zagrożeniem i symbolem ucisku, doświadczanego przez miasto. Wielu Żydów uciekło, aby nie paść ofiarą prześladowań ze strony żołnierzy z twierdzy.

b) 1,41-64: Prześladowanie Żydów

Chcąc ułatwić Żydom włączenie się w nowy porządek społeczny, Antioch postanowił znieść kult żydowski. Zwolennicy Greków opowiadali się za integracją, którą uważali za źródło dobrobytu. Król wystąpił przeciwko zewnętrznym symbolom judaizmu: kultowi, obrzezaniu, przepisom dotyczącym pokarmów, sądząc, iż bez nich żydowska religia zaniknie. Akcja ta znalazła swój skrajny wyraz w umieszczeniu na świątynnym ołtarzu bożka

(posągu Zeusa? meteorytu?). Była to „ohyda spustoszenia", o jakiej mówi Księga Daniela (9,27). Wielu Żydów posłuchało królewskich rozkazów, a inni uciekli na pustynię, aby się nie splamić i móc nadal zachowywać Prawo.

c) 2,1-26: Matatiasz i jego synowie

Matatiasz wznieca bunt czynem, który przypomina czyn Pinchasa (Lb 25,6-15). Wybuchła święta wojna; opór Żydów nie był bierny i raz powstałej fali przemocy nie można już było zatrzymać.

d) 2,27-38: Matatiasz na pustyni

Matatiasz i jego zwolennicy uciekli na pustynię, gdzie poczynili przygotowania do prowadzenia wojny partyzanckiej. Nie wszyscy jednak Żydzi poszli za nimi, aby przemocą odpowiedzieć na przemoc. Niektórzy z nich udali się na pustynię, aby móc zachowywać Prawo; kiedy zostali zaatakowani w szabat i stanęli wobec alternatywy: umrzeć albo zbrojnie się bronić, łamiąc w ten sposób prawo dotyczące odpoczynku szabatowego, wybrali śmierć, biorąc za świadków swej niewinności ziemię i niebo i zostawiając zemstę Bogu. Machabeusze przyjęli postawę pragmatyczną. Dla nich ważniejszy był lud niż Prawo; szabat jest dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu.

Matatiasz i jego zwolennicy nie tylko zaatakowali niewiernych, ale także siłą zmusili Żydów-apostatów do zachowywania Prawa, odmawiając swoim przeciwnikom prawa do wolności religii, którego domagali się dla siebie. Z ich punktu widzenia, wziąwszy pod uwagę trudną sytuację, w jakiej znalazł się naród, takie działanie było, być może, usprawiedliwione; z naszego współczesnego punktu widzenia ich postawa wydaje się dość problematyczna.

e) 2,49-70: Testament i śmierć Matatiasza

Testament zawiera listę imion postaci, które uchodziły za wzory w dziejach Izraela, i wyznacza na dowódcę wojska Judę, który nie był wprawdzie najstarszym synem, ale najbardziej walecznym. Lista ta obejmuje imiona mające największe znaczenie dla Izraela w tym momencie jego dziejów. Matatiasz mówi o ich zasługach i nagrodzie: ich zasługą była ufność pokładana w Panu i wiara w Niego; nagrodą, że Pan nigdy ich nie zawiódł.

Autor tej księgi, opisując śmierć Matatiasza, nawiązuje do opisu śmierci Jakuba (Rdz 49). Matatiasz, podobnie jak Jakub, przepowiedział synom ich przyszłość i umarł po wyznaczeniu każdemu z nich zadania. Matatiasz został pochowany w rodzinnych grobach, a lud dopełnił rytuałów żałobnych.

3,14-4,34: Juda i jego pierwsze zwycięstwa

Następcą Matatiasza został Juda. W oczach Żydów uchodził za drugiego Jozuego. W rozdziałach tych pobrzmiewa motyw wojen JHWH z Księgi Jozuego i Księgi Sędziów. Juda stawia czoło trzem armiom, którymi dowodzą kolejno: Apoloniusz, zarządca dystryktu, i Seron, dowódca prowincji. Wreszcie do walki włącza się sam król i Lizjaszowi, człowiekowi poważanemu i pochodzącemu z królewskiego rodu, zleca zadanie zmuszenia Żydów do uległości. Lizjasz mianuje Ptolemeusza wodzem w kampanii przeciwko Palestynie.

Opis dwóch pierwszych bitew jest oszczędny, ale w mowie Judy przed drugą bitwą autor wyjaśnia znaczenie tej wojny i przywołuje na pamięć kilka tradycyjnych elementów świętej wojny. W obliczu mnóstwa nieprzyjacielskich oddziałów Juda dodaje ducha swoim wojownikom słowami: „Bez trudu wielu może być pokonanych rękami małej liczby, bo Niebu nie czyni różnicy, czy ocali przy pomocy wielkiej czy małej liczby. Zwycięstwo bowiem w bitwie nie zależy od liczby wojska; prawdziwą siłą jest ta, która pochodzi z Nieba" (3,18-19).

W opisie Judy pojawiają się elementy, które przypominają Dawida: Juda zabiera miecz zabitego Apoloniusza, tak jak Dawid miecz Goliata (3,12); liczby wojowników, których wysłał Lizjasz, a więc czterdzieści tysięcy pieszych i siedem tysięcy konnicy, nie są rzeczywiste, ponieważ tak wielka liczba jeźdźców byłaby nieprzydatna w górzystym terenie Judei, lecz zostały wzięte z 1 Krn 19,18, gdzie opisuje się zwycięstwo Dawida nad taką samą liczbą wojowników syryjskich. Juda przygotowuje się do bitwy przeciwko wojskom Lizjasza w Mispa, gdzie wcześniej Samuel zebrał Izraelitów, szykując się do bitwy z Filistynami. Przed bitwą Juda odmawia modlitwę, w której przypomina, jak Dawid zwyciężył filistyńskiego mocarza (4,30).

Wśród różnych odprawionych w Mispa obrzędów wspomina się też o zasięganiu rady w Księdze Prawa. Być może świętą księgę otwierano na chybił trafił, aby poznać wolę Pana (3,48). Oryginalny tekst jest niejasny i dopuszcza różne interpretacje. Jedną z nich przytoczyliśmy wyżej; chodziło o zapytywanie świętego tekstu, tak jak poganie radzą się swoich bóstw. Według innej interpretacji poganie, starając się uprawomocnić kult, jaki Antioch zamierzał narzucić Żydom, pragnęli posłużyć się w tym celu także świętym tekstem. Tak czy owak, otwarcie księgi Prawa przypomina gest Ezechiasza, kiedy w świątyni rozwija przed Panem list, który przysłał do niego Sennacheryb.

Juda wypełnia nakaz zawarty w Pwt 20,5-8: ci, którzy niedawno się ożenili, którzy założyli winnicę albo budują dom, a także wszyscy bojaźliwi mają wrócić do domu. Dowódcy wysłani przez Lizjasza, Nikanor i Gorgiasz, zostali pokonani w Emmaus, sam zaś Lizjasz przegrał bitwę w Bet-Sur. Pierwszy etap kampanii Judy wieńczy ponowne poświęcenie świątyni wzniesionej na górze Syjon. Dla wszystkich ludów starożytnych góry miały wielkie znaczenie religijne; były uprzywilejowanymi miejscami spotkania z bóstwem. Co więcej, mieszkańcy każdego kraju sądzili, że ich góra jest środkiem ziemi, a nawet pępkiem świata, czyli punktem wokół którego została ukształtowana Ziemia. Widok sprofanowanej świątyni był obelgą dla Żydów, a zarazem był znakiem zagrażającego im niebezpieczeństwa, ponieważ od stanu świątyni zależał właściwy ład świata. Dlatego nawet wygrane bitwy musiałyby się okazać bezskuteczne, gdyby świątynia pozostawała zbezczeszczona. Dokładnie trzy lata po profanacji świątyni Juda świętuje jej ponowne poświęcenie. W ciągu dziejów świątynia była poświęcana kilka razy; najpierw została poświęcona za czasów Salomona (1 Krl 8), następnie została oczyszczona przez Ezechiasza (2 Krn 29), a po wygnaniu – odbudowana.

Dwudziestego piątego dnia miesiąca Kislew w 164 r. przed Chr. zaczęły się uroczystości poświęcenia świątyni, które trwały osiem dni. Juda, jego bracia i całe zgromadzenie Izraela postanowili, że pamiątkę poświęcenia ołtarza będą corocznie obchodzić przez osiem dni. Jest to Święto Chanuki – słowo *chanukkah* znaczy „obchodzenie", „poświęcenie". W ciągu dziejów święto to przybierało różne nazwy: Poświęcenie (1 Mch 4,59); Oczyszczenie (2 Mch 1,18); Święto Świateł z uwagi na wielką liczbę świateł, jaką się wtedy zapala w świątyni albo w innym miejscu, ponieważ z tej okazji zapala się też światła w każdym domu.

Poświęcenie odbudowanej świątyni kryło w sobie liczne implikacje religijne. Po pierwsze, była to decyzja Judy i jego ludu. Dotąd wszystkie święta żydowskie były nakazane w Piśmie Świętym. Nigdy jeszcze żadne święto nie zostało ustanowione z woli człowieka. Nawet odbudowa świątyni po wygnaniu nie została uświetniona wprowadzeniem jakiegoś dnia upamiętniającego to wydarzenie, tak więc decyzja Judy była bezprecedensowa. Juda wzorował się w tym przypadku na zwyczajach swych wrogów, a zarazem włączał je do judaizmu. Był to pierwszy krok na długiej drodze, jaką mieli do przebycia Machabeusze, wypełniając swoją misję: włączyć zwyczaje greckie do judaizmu, nie sprzeniewierzając się przy tym religii ojców.

5,1-64: Wojna z wrogimi sąsiadami

Zwycięstwa Judy na nowo wzbudziły niechęć sąsiadów; zaniepokoiła ich zwłaszcza odbudowa świątyni i doszło do wybuchu lokalnych prześladowań Żydów. Nie był to pierwszy taki wypadek w dziejach Izraela. Już za czasów Ezdrasza i Nehemiasza powstała silna opozycja przeciwko odbudowie świątyni (Ezd 4-5). Ofiarą padli Żydzi w pogańskich miastach. Juda musiał interweniować: podzielił swoje siły i przeprowadził serię błyskawicznych ataków, które autor przedstawia raczej w porządku tematycznym niż chronologicznym.

Walki toczyły się głównie w Galilei i Gileadzie. Juda postępował zgodnie z prawem wojennym z Pwt 20, które rozróżnia miasta będące własnością pobliskich narodów i miasta daleko położone. Jedynie w przypadku tych pierwszych należało stosować prawo klątwy, czyli całkowitego zniszczenia. Natomiast w miastach dalekich należało zabijać tylko mężczyzn. To okrutne postępowanie było w oczach Judy usprawiedliwione, gdyż nie prowadził wojny mającej na celu zdobycie nowych terenów, lecz w obronie religii.

Ta część kampanii skończyła się wielkim marszem, który zebrał wszystkich Izraelitów, rozproszonych w Gileadzie i przyprowadził ich z powrotem do ziemi judzkiej i do góry Syjon. Świątynia jeszcze raz spełniła swoją misję, gromadząc i jednocząc rozproszonych.

Autor sądzi, że Juda jest w jakimś sensie człowiekiem wybranym i tylko on i jego rodzina mogą odnosić zwycięstwa. Dowodzi tego epizod z Józefem i Azariaszem, którzy chcieli walczyć przeciwko sąsiednim narodom, aby okryć się chwałą, ale zostali pokonani. Ich klęski nie interpretuje się jako kary za ich ambicję, lecz tłumaczy się faktem, że „nie pochodzili z rodu tych mężów, przez których ręce zostało dane Izraelowi ocalenie" (5,62).

6: Śmierć Antiocha

Ze śmiercią Antiocha wiąże się szereg problemów. Dysponujemy co najmniej sześcioma jej wersjami: dwiema pozabiblijnymi, trzema biblijnymi i prorocką aluzją do niej w Księdze Daniela. Opisy śmierci tego prześladowcy różnią się w szczegółach. Według Polibiusza, historyka greckiego, Antioch popadł w szaleństwo i umarł w Tabae po splądrowaniu świątyni Artemidy w Elimais, w Persji. Inną wersję przedstawia Appion, urzędnik z Aleksandrii, który łączy śmierć Antiocha ze splądrowaniem świątyni Wenus w Elimais w Persji.

Pierwsza Księga Machabejska (6,1-6) podaje, że Antioch umarł po poświęceniu świątyni jerozolimskiej, i łączy jego śmierć z nieudanym zamiarem obrabowania świątyni w Persji. Sfrustrowany nieudaną próbą ograbienia świątyni w Elimais, Antioch powrócił do Babilonu, gdzie docierają do niego wieści z Judei (6,5-7). Te niepomyślne wieści stały się powodem jego choroby („ze smutku się rozchorował"). Umarł po wyznaczeniu Filipa na zarządcę całego królestwa do czasu osiągnięcia pełnoletności przez jego syna, Antiocha V. Śmierć Antiocha nie jest zatem przedstawiona jako konsekwencja obrabowania świątyni w Persji, lecz jego aroganckiej i pełnej pychy postawy wobec Jerozolimy.

Według 2 Mch 1,13-17 Antioch zginął z rąk kapłanów bogini Nanai, kiedy próbował splądrować jej świątynię. Różne imiona nadawane tej bogini nie stanowią problemu; w rzeczywistości chodzi o różne imiona tego samego bóstwa. Niezwykle patetycznie została przedstawiona śmierć Antiocha w 2 Mch 9, ale fragment ten należy zaliczyć do tekstów teologicznych, a nie narracji historycznej. Autor w formie dramatycznej przedstawia wydarzenia według reguł literackiego gatunku opisującego śmierć prześladowcy, takiego jaki spotykamy np. w Księdze Mądrości (5,1-15). W podobny sposób opisana jest śmierć Heroda Agryppy (Dz 12,21-23). Różnice, które występują między 2 Mch 9 a innymi opowiadaniami, wynikają z odmiennego punktu widzenia przyjętego przez autora. Pragnie on bowiem położyć nacisk na to, że Antioch umarł śmiercią prześladowcy.

Enigmatyczne nawiązanie do śmierci Antiocha spotykamy w Dn 11,40-45. Według tego fragmentu Antioch umarł w Ziemi Świętej.

Wszystkie relacje są jednak zgodne co do tego, że: Antioch umarł w Persji w rezultacie ataku na świątynię. Czyją? Autorzy pozabiblijni mówią o świątyni Artemidy albo Wenus; 2 Mch 1 mówi o świątyni Nanai. 2 Mch 9 i 1 Mch wiążą ją ze świątynią jerozolimską. W obu zawarta jest nauka, że odpłata jest nieunikniona: tyranów czeka straszny koniec. Antioch umarł prawdopodobnie na wiosnę 164 r. przed Chr., ale nie można z całą dokładnością ustalić daty jego zgonu.

6,18-63: Wojna między Judą i Lizjaszem

Aż dotąd rezultaty wojny były korzystne dla Judy. Niepokojem napawała go jednak obecność warowni. Chcąc wykorzystać młody wiek Antiocha V, zwanego Eupatorem, Juda postanowił ją zaatakować. Niektórzy obrońcy zamku zdołali się przedrzeć nocą przez szeregi oblegających go Żydów i przedstawili królowi sytuację. W rezultacie król zebrał wielką armię, którą wyposażył w najnowsze osiągnięcia sztuki wojennej tamtych czasów; słonie odgrywały wówczas taką rolę jak dzisiaj opancerzone czołgi. Juda został pobity, chociaż autor nie mówi o jego klęsce ani nie daje żadnego religijnego jej wyjaśnienia. Heroiczna, lecz niepotrzebna była akcja Eleazara, który zaatakował i zabił słonia, ponieważ sądził, że dosiada go król; słoń, padając, przygniótł Eleazara.

Opis bitwy świadczy o darze narracji autora, który potrafił stworzyć plastyczny obraz wojska i jego potężnego uzbrojenia. Przypomina korespondenta wojennego, który delektuje się samym wydarzeniem, a nie Żyda opowiadającego o klęsce swego ludu, chociaż sugeruje ją w możliwie najbardziej dyskretny sposób.

Teraz, po odniesieniu zwycięstwa na polu bitwy, Antioch mógł zaatakować Jerozolimę albo Bet-Sur. Najpierw zajął Bet-Sur, którego mieszkańcom skończyły się zapasy żywności, ponieważ był to rok szabatowy (Kpł 25,1-7). Następnie zaatakował Jerozolimę. Oblężenie twierdzy zbytnio się przedłużało. Autor wylicza bardzo dokładnie machiny używane przy ataku na Jerozolimę: kusze, machiny oblężnicze, balisty do wyrzucania ognia i kamieni, balisty do rzucania strzał i proce. Sytuacja miasta nie była najlepsza.

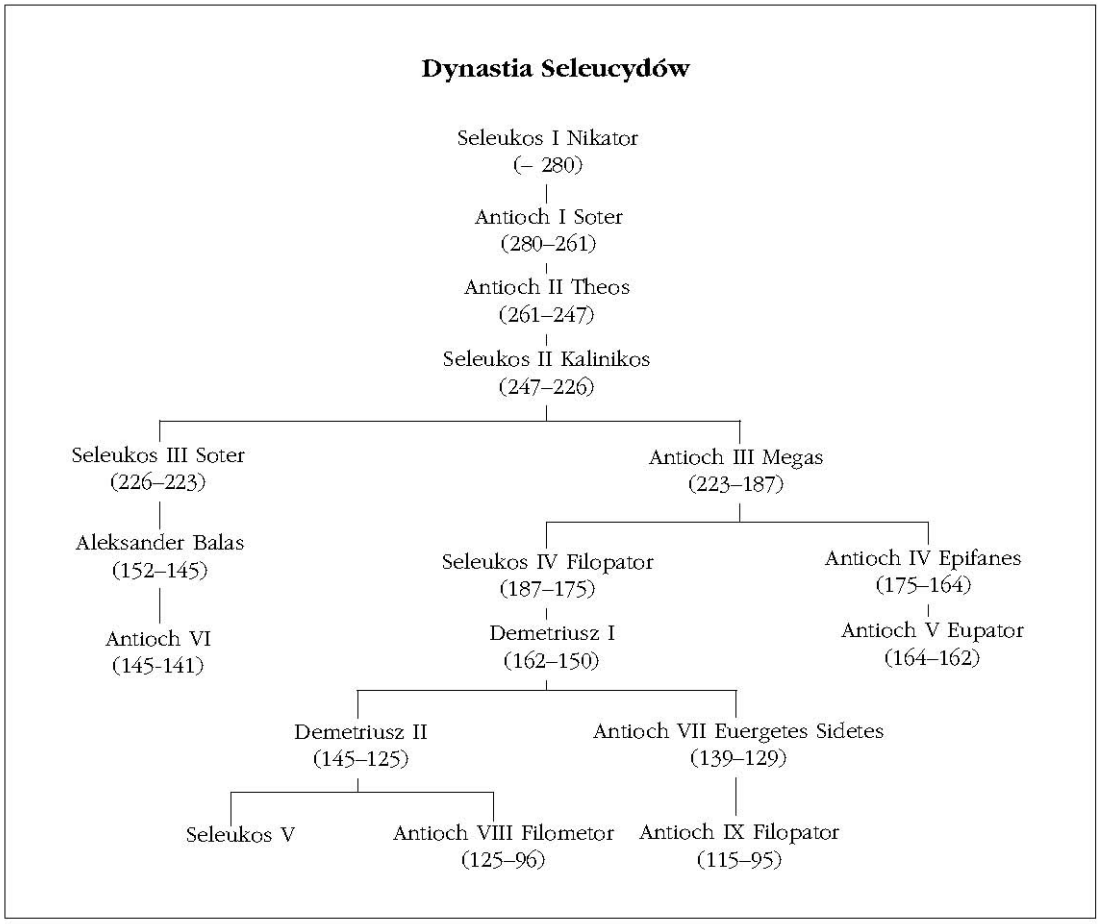
Na szczęście dla mieszkańców król musiał odstąpić od oblężenia, ponieważ usłyszał, że powrócił Filip, który postanowił upomnieć się o swoje prawa do tytułu zarządcy królestwa, jaki nadał mu król Antioch IV, i wystąpić przeciwko Lizjaszowi, który faktycznie pełnił funkcję zarządcy. Antioch musiał także wziąć pod uwagę ewentualność, że również Demetriusz może zgłosić roszczenie do tronu (7,1). Był to jeszcze jeden argument przemawiający za zawarciem pokoju z Żydami. Czytelnika może dziwić fakt, że autor, mówiąc o negocjacjach, nie wspomina o Machabeuszach. Świadczy to jedynie o godnej podziwu bezstronności autora, który bardzo obiektywnie przedstawia wydarzenia. A zatem Bóg nie zawsze interweniował, nie uczynił tego nawet wtedy, kiedy Machabeusze walczyli w interesie ludu przymierza.

Żydzi odzyskali wolność religijną, ale nie autonomię polityczną. Bunt Machabeuszów nie znalazł odzwierciedlenia w zdobyczach politycznych. W oczach króla Machabeusze uchodzili po prostu za stronnictwo, które walczy o rygorystyczną interpretację praw swoich przodków.

7,1-25: Demetriusz i Alkimos

Kiedy umarł Seleukos IV Filopator, jego spadkobiercą został młody Demetriusz, który w wieku dziewięciu lat znalazł się w Rzymie jako zakładnik. Wówczas brat Seleukosa, Antioch IV, objął rządy w królestwie. Po śmierci Antiocha IV jego następcą został jego syn Antioch V, ale Demetriusz nie bez racji sądził, iż to on powinien odziedziczyć tron jako prawowity władca. Oszukawszy rzymskie straże, wsiadł na statek i udał się do Fenicji. W Trypolisie zgromadził armię i flotę. Jego dowódcy zabili Antiocha V i Lizjasza.

Postawa Demetriusza wobec Żydów nie różniła się w jakiś zasadniczy sposób od stosunku do nich pozostałych królów syryjskich. Stanął po stronie hellenizujących Żydów i starał się położyć kres rebelii Judy.



Epizod z Alkimosem rzuca nieco światła na różne aspekty żydowskiego ruchu oporu. Pokój zawarty między Lizjaszem a Judą pozwalał Machabeuszom wyrównać rachunki z Żydami-apostatami; byli oni prześladowani, szykanowani i zmuszani do opuszczania Palestyny. Alkimos (zhellenizowana forma hebrajskiego Iakim) należał do warstwy kapłańskiej, ale nie wywodził się z rodu arcykapłana Oniasza. Dziedziczenie z ojca na syna urzędu arcykapłana zostało przerwane w pierwszych latach sprawowania władzy przez Antiocha Epifanesa, kiedy kazał wprowadzić reformę hellenistyczną. Menelaos, poprzedni arcykapłan, którego nie wymienia Pierwsza Księga Machabejska, nie wywodził się z rodu arcykapłana. Alkimos, który miał towarzyszyć Bakchidesowi, należał do kapłańskiego pokolenia Aarona i niektórzy Żydzi uznali w nim arcykapłana, ponieważ wydawał się im człowiekiem pokoju.

Asydejczycy, którzy przyłączyli się do Judy na początku powstania, postanowili w tej sytuacji złożyć broń. Ich cel, przywrócenie prawowitego kapłaństwa i kultu, został – jak się zdawało – osiągnięty. Prędko jednak doznali rozczarowania, sądząc, iż prawowity kapłan nie wyrządzi im krzywdy. Jednak sam fakt, że ktoś urodził się kapłanem i sprawuje swój urząd, nie gwarantuje jego wierności wobec Prawa. Chasydzi zapomnieli, co wydarzyło się, kiedy arcykapłanem był Jazon. Teraz oszukał ich Alkimos.

Juda i jego zwolennicy nie byli tak naiwni i nie dali się wciągnąć w pułapkę zastawioną przez Alkimosa. Dlaczego miałby on występować z pokojowymi propozycjami, dysponując dobrze uzbrojoną i wrogo nastawioną armią. Bakchides pozostawił Alkimosowi wojsko, aby mógł pokonać Judę i jego zwolenników. Judzie udało się jednak utrzymać władzę. Alkimos stracił poparcie wojska i nie mógł już podporządkować sobie Machabeusza.

7,26-50: Demetriusz i Nikanor

Demetriusz zlecił Nikanorowi misję zmuszenia Judy do uległości. Nikanor przybył do Jerozolimy z pozornie pokojowymi zamiarami. Zamiast uciekać się do argumentu siłowego zasugerował Judzie pokojowe spotkanie. Początkowo rozmowy między nimi doprowadziły do pozytywnego rezultatu i podpisany został traktat pokojowy. Nikanor rozpuścił swoich żołnierzy i utrzymywał przyjazne stosunki z Judą. Wtedy Alkimos oskarżył Nikanora przed królem, że działa wbrew interesom narodu. Król nakazał Nikanorowi wydać Judę. Nikanor zmienił więc swój stosunek do Judy. W bitwie pod Chafarsalama padło pięć tysięcy żołnierzy Nikanora (BT: „pięciuset"). Nikanor zaczął odtąd odnosić się z pogardą do świątyni i jej kapłanów. Jego groźba, że zburzy świątynię, jest zrozumiała, ponieważ była ona symbolem religijnym, którego zniszczenie dotknęłoby o wiele boleśniej Machabeuszów niż kapłanów typu Alkimosa.

Nieprzyjacielskie wojska spotkały się w Adasa, na północny wschód od Bet-Choron, półtorej godziny od Jerozolimy, w miejscu, gdzie zwęża się droga prowadząca między wzgórzami. Wojska Judy odniosły zwycięstwo. Nikanor zginął, a jego żołnierze się rozpierzchli. Klęska Nikanora jest przedstawiana jako bezpośredni skutek modlitwy kapłanów (7,36-38). Żydzi sądzili, że ten, kto bezcześci świątynię, nie uniknie kary. Juda w swojej modlitwie wspomina o wyzwoleniu Jerozolimy, gdy oblegali ją Asyryjczycy, przez Anioła Pana. Tym razem jednak to nie Anioł Pana przyszedł Żydom z pomocą; miecz Żydów, przez których działał Bóg, dokonał wszystkiego.

Jeśli porównamy 1 Mch 7 z 2 Mch 14-15, dostrzeżemy pewne problemy. W pewnej mierze oba opowiadania są paralelne i główny wątek jest taki sam. Widoczne są jednak pewne rozbieżności, które należy wyjaśnić: zdradzieckie postępowanie Alkimosa wobec asydejczyków (1 Mch 7,8-25); samobójstwo Razisa (2 Mch 14,37-46) oraz sen-wizja Judy przed bitwą. Proponuje się różne wyjaśnienia, ale żadne nie jest w pełni zadowalające. Wydaje się, że najsensowniejszym wyjaśnieniem jest to, że obaj autorzy znali w ogólnych zarysach tę historię i opowiedzieli ją w odmienny sposób.

Nikanorowi Żydzi odcięli głowę i prawą rękę, którą wyciągnąwszy przysięgał, że zburzy świątynię i poświęci ją Dionizosowi (1 Mch 7,47; 2 Mch 14,33), i powiesili go na murach twierdzy. To samo uczynił Dawid z Goliatem (1 Sm 17,54) i Judyta z Holofernesem (Jdt 1-3,15), postępując zgodnie z ówczesnymi prawami wojennymi.

Żydzi szczególnie uroczyście obchodzili to wielkie zwycięstwo. Przypadło ono na trzynasty dzień miesiąca Adar (28 marca 161 r. przed Chr.). Lud demokratycznie wyraził wolę corocznego obchodzenia tego dnia jako Święta Nikanora (1 Mch 7,49; 2 Mch 15,36). W późniejszych czasach zapomniano o nim z powodu bliskości ze świętem Purim; od 70 r. po Chr. nie umieszczano go w kalendarzu.

W tym miejscu kończy się paralela między Pierwszą i Drugą Księgą Machabejską. Autor zamyka ten rozdział tradycyjną formułą z Księgi Sędziów: „Na krótki czas pokój zapanował w ziemi judzkiej", ale w tym przypadku czas pokoju był bardzo krótki. Zbliżała się śmierć Judy.

8: Rzymianie

Autor przedstawia entuzjastyczny, a pod niektórymi względami naiwny, przesadny i nieścisły obraz Rzymian. Żydzi cieszą się wolnością religijną; asydejczycy składają broń; lud pragnie otworzyć się na świat, zerwać z zamknięciem, nawiązać stosunki z innymi narodami. Zawierając przymierze z Rzymem, Machabeusze zyskali potężnego sprzymierzeńca w walce przeciwko bezpośrednio mu zagrażającym wrogom, lecz zarazem uzależniali się coraz bardziej od potęgi, która w końcu miała ich zniszczyć.

Polityka Rzymu na Środkowym Wschodzie polegała na tym, aby interweniować bezpośrednio jedynie w skrajnych przypadkach. Rzymianie woleli wspierać działania państw, które się buntowały. Stawiało to legalne władze, jak w tym przypadku Demetriusza, w trudnej sytuacji. Chociaż prorocy zawsze przeciwstawiali się sojuszom z obcymi ludami, zwłaszcza z Asyrią i z Egiptem, Juda mógł się powołać na precedens Salomona, który zawierał traktaty z pogańskimi narodami i doprowadził Izrael do wielkiego rozkwitu.

Juda posłał z nadzwyczajnym poselstwem do Rzymu Eupolemosa, noszącego wprawdzie zhellenizowane imię, lecz wiernego zasadom jahwizmu, i Jazona (jest to grecka forma hebrajskiego imienia Jozue względnie Jezus), aby nawiązać z nim stosunki. Droga była długa i trudna, gdyż posłowie mogli wpaść w ręce syryjskich zwiadowców; prawdopodobnie przebyli ją morzem.

W Rzymie, jak kazał zwyczaj, międzynarodowe traktaty ryto na tablicach z brązu. Pierwotna wersja była redagowana po łacinie, a następnie tłumaczona na grekę. Kopię wersji łacińskiej przechowywano na Kapitolu, a jej oryginał wysyłano do kraju, z którym Rzymianie zawierali przymierze. Podobnie było i w tym przypadku. Nasz autor przełożył tekst traktatu na język hebrajski i z tej wersji dokonano greckiego tłumaczenia, którym

dzisiaj dysponujemy. Świadomie pominięto preambułę, aby nie wymieniać figurującego w niej rzymskiego boga, Jowisza Kapitolińskiego.

9: Śmierć Judy

Rozdział ten kontynuuje wątek zaczęty w rozdziale siódmym i urwany przez opis zawarcia przymierza z Rzymianami. Największe osiągnięcie Judy, przymierze z Rzymem, doprowadziło w konsekwencji do jego upadku. Dopóki bowiem Juda był przywódcą powstania, nie budził niepokoju w Antiochii, ale teraz, jako sprzymierzeniec Rzymu, stawał się niebezpieczny. Należało działać szybko, i tak też postąpił Demetriusz.

Pomimo entuzjazmu, jaki w oddziałach Judy wywołało zwycięstwo nad Nikanorem, jego żołnierze wpadli w popłoch na widok dysproporcji sił między nimi a wojskami seleuckimi. Wielu z nich uciekło i tylko ośmiuset pozostało wiernych Judzie. Juda nie posłuchał rad swoich żołnierzy, którzy nalegali, aby uniknął bitwy. Choć nie był pewien zwycięstwa, wolał polec w walce niż tchórzliwie uciec. Honor zmuszał go do prowadzenia wojny dalej. Sam więc podjął decyzję, wbrew opinii towarzyszy. Nie prosił też o pomoc Nieba, jak w innych przypadkach (1 Mch 4,10.30-33; 7,41-42). Juda umarł, mężnie walcząc, i autor nawet nie stara się teologicznie wyjaśnić znaczenia jego śmierci oraz jego klęski.

W Pierwszej Księdze Machabejskiej nie wspomina się o wierze w zmartwychwstanie, której daje wyraz Druga Księga Machabejska. Lamentacja ludu po śmierci Judy nawiązuje do elegii Dawida po śmierci Saula i Jonatana. Jednakże śmierć Judy nie była dla ruchu machabejskiego tak tragiczna, ponieważ jego bracia kontynuowali walkę.

Historia Judy kończy się tak jak królów Izraela i Judy (2 Krl 10,34-35; 12,20-22; 13,8-9.12-13). Słowa „bohater, który wybawił Izrael” (9,21) nawiązują do słów, którymi określano sędziów Izraela.

9,13-73: Jonatan kontynuuje walkę

Po śmierci Judy powstanie jakby na pewien czas zamarło. Teraz na scenę wkracza Jonatan; przedstawia się go na wzór sędziów. Poważny kryzys, jaki nękał kraj, pogłębiał jeszcze panujący głód. Naród ogarnął lęk porównywalny jedynie z tym, jakiego Izrael doznawał po zniknięciu proroków. Sytuacja ta wymagała pojawienia się zbawcy.

Naród pragnął, aby dowództwo po zmarłym Judzie objął Jonatan. Jego zręczność polityczna miała tchnąć nowe życie w machabejskie powstanie. Jonatan znany był pod swym przydomkiem Apfus („przebiegły”), który zawdzięczał temu, że wciągnął w zasadzkę synów Jambriego, zabójców jego brata, Jana (1 Mch 9,37-42).

W sytuacji próżni, jaka wytworzyła się po śmierci Judy, do władzy doszli „bezbożnicy”; Bakchides i Alkimos wykorzystali swoją przewagę, aby pozbyć się przeciwników. Represje te wywołały sprzeciw Żydów. Jonatan rozpoczął wojnę podjazdową, polegającą na atakowaniu i wycofywaniu się. Szukając bezpiecznego miejsca, schronił się, podobnie jak Dawid, na pustyni Tekoa. Chcąc poczuć się bardziej wolnym i mieć większą swobodę działania, Jonatan posłał swego brata, Jana, z misją do Nabatejczyków, aby zapewnić sobie ich pomoc i ochronę. Jednak jedno z plemion arabskich, ród Jambriego, napadło na Jana i go zabiło. Jonatan zareagował w sposób okrutny i straszny, lecz jego czyn należy rozważać w kontekście epoki.

Chociaż Bakchidesowi nie udało się wciągnąć Jonatana w pułapkę nad brzegami Jordanu, to jednak sprawował on kontrolę nad większą częścią terytorium Judei. Tymczasem Alkimos w 153 r. ery Seleucydów (159 r. przed Chr.) rozpoczął przebudowę świątyni. Zniszczył wewnętrzny mur, który według tradycji zbudowali Aggeusz i Zachariasz i który oddzielał Żydów od pogan. Zamierzał przez to znieść istniejące między nimi różnice. Czyn ten sprowadził nań śmierć. Opis jego śmierci przypomina teksty innych ksiąg biblijnych, przedstawiające śmierć bezbożników.

Jonatan zmienił taktykę. Wycofał się z pustyni i schronił się w warowni. Pozwoliło mu to podejmować zuchwałe wypady bez zbytniego ryzyka. Bakchides zastawił nań pułapkę, ale Jonatan mu się wymknął. Kiedy Bakchides się zorientował, że został oszukany, cały gniew wyładował na Żydach, którzy swoimi radami doprowadzili go do klęski, i powrócił do swojej ojczyzny. Zawarł też pokój z Jonatanem. Jonatan przez pięć lat mógł żyć w spokoju i wykorzystać ten czas, aby zyskać przewagę nad wrogami.

10,1-14: Jonatan i Aleksander Balas

Aleksander, pretendent do tronu Seleucydów, nosił przydomek Balas i Epifanes. Podawał się za syna Antiocha IV, ale według wielu autorów był oszustem ze Smyrny. Popierali go królowie Kapadocji, Pergamonu i Egiptu; zaskarbił też sobie przyjaźń Rzymu. Teraz Jonatan znalazł się w sprzyjającej sytuacji. Zarówno Demetriusz, jak i Aleksander zabiegali o niego, pragnąc uczynić go swoim sprzymierzeńcem. Obaj go potrzebowali, aby utrzymać się na tronie, i obaj złożyli mu kuszące oferty. Demetriusz dał mu władzę gromadzenia wojska, Aleksander zaś przyznał godność arcykapłana. Czy Jonatan postąpił słusznie, przyjmując godność arcykapłana z rąk króla, którego prawowitość była kwestionowana? Seleucydzi w przeszłości powierzyli godność arcykapłana Jazonowi, Menelaosowi i Alkimosowi. Ten precedens wykorzystał Aleksander. Jonatan przeszedł na stronę Aleksandra, ponieważ nie prześladował on Żydów i obdarzył go godnością arcykapłana.

W 152 r. Jonatan sprawował arcykapłańskie funkcje w Święto Namiotów (1 Mch 10,15-21 [BT: „sto sześćdziesiątego roku"]). W ten sposób członek rodu Machabeuszów doszedł do najwyższego urzędu w narodzie. Niektórzy Żydzi nie patrzyli jednak przychylnym okiem na to, co uważali za uzurpację ze strony Jonatana. Przeszli do opozycji i schronili się nad brzegami Morza Martwego, gdzie założyli wspólnotę qumrańską. Niektórzy uczeni sądzą, że fragmenty rękopisów znad Morza Martwego, mówiące o bezbożnym arcykapłanie, odnoszą się do Jonatana lub Szymona.

10,22-50: Jonatan i Demetriusz

Kiedy Demetriusz dowiedział się o propozycjach, jakie Aleksander Balas złożył Jonatanowi, w przypływie hojności postanowił pójść jeszcze dalej. Udzielił Żydom licznych przywilejów, aby opowiedzieli się po jego stronie; m.in. zrzekł się władzy nad zamkiem Akrą, ostatnim przyczółkiem Seleucydów w Jerozolimie. Jednak Jonatan zrozumiał, że uczucia Demetriusza nie są szczere i pozostał wierny Balasowi. Niedługo potem Demetriusz przegrał bitwę, w której poległ.

10,51-66: Aleksander, Ptolemeusz i Jonatan

Chcąc zapewnić swojemu królestwu bezpieczeństwo i osiągnąć pozycję społeczną, której nie zapewniało mu jego plebejskie pochodzenie, Aleksander postanowił połączyć się z rodem Ptolemeuszów. Zwrócił się przeto do Ptolemeusza z prośbą o rękę jego najmłodszej córki, Kleopatry. Zaprosił Jonatana na wesele, które odbyło się w Ptolemaidzie, oraz zaliczył go do pierwszych swych przyjaciół i mianował go wodzem (*strategos*) i zarządcą (*meridarch*) Judei. W osobie Jonatana zjednoczyły się trzy władze: religijna, wojskowa i cywilna.

10,67-89: Apoloniusz, Demetriusz II i Jonatan

W ciągu trzech lat Aleksander okrył się niesławą z powodu orgii i popełnionych okrucieństw. Starszy syn Demetriusza uważał, że nadszedł już czas, aby na tronie w Antiochii przywrócić prawowitą linię Seleucydów. Apoloniusz, zarządca Celesyrii, opowiedział się po jego stronie. Jonatan go pobił i zwyciężył. W nagrodę Balas przyznał mu nowe honory i przesłał złotą sprzączkę do jego płaszcza z purpury.

11,1-74: Śmierć Aleksandra i jej skutki

Niedługo potem umarli Ptolemeusz, król Egiptu, i Aleksander. Jonatan wykorzystał tę okazję, aby uzyskać dla narodu wybranego większe przywileje. Demetriusz II, teraz już król, wolał mieć w Jonatanie przyjaciela, zanim zwycięży go na polu bitwy. Jonatan zajął takie samo dyplomatyczne stanowisko, co pozwoliło mu powiększyć terytoria, którymi władał, i ponownie zostać zaliczonym do pierwszych przyjaciół króla.

Królewski skarbiec był pusty. Chcąc temu zaradzić, Demetriusz II rozpuścił wojsko, zachowując jedynie oddziały rekrutujące się z mieszkańców wysp pogańskich. Poróżniło go to z żołnierzami, którzy tak entuzjastycznie go wspierali. Sytuację wykorzystał Tryfon. Gdy zobaczył, że żołnierze są źle usposobieni do Demetriusza, udał się do Araba Imalkue, wychowawcy Antiocha, syna Aleksandra Balasa, i nagrodził go w zamian za wydanie młodego księcia.

Jonatan starał się wyciągnąć jakąś korzyść z niepewnego położenia Syrii. W Antiochii wybuchł bunt i Jonatan pomógł Demetriuszowi go stłumić w zamian za obietnicę zburzenia warowni Akry i oddania Bet-Sur,

ostatniego miasta przyznanego hellenistycznej części Judei. Gdy jednak bunt został stłumiony, Demetriusz wycofał się z danego słowa. Antioch, gdy tylko wieści o tym dotarły do niego, posłał do Jonatana listy, w których przyrzekał mu przyjaźń, potwierdzał jego godność arcykapłana i mianował jego brata, Szymona, wodzem (*strategos*) na obszarze od Schodów Tyru do granic Egiptu. Jonatan przyjął przyjaźń Antiocha i otwarcie walczył z wodzami Demetriusza II.

Rozdział kończy się opisem zwycięstwa Jonatana nad siłami Demetriusza pod Chasor na północy Izraela. Początek zapowiadał się dla Żydów tragicznie, jednakże modlitwa Jonatana odmieniła losy bitwy. Epizod ten nawiązuje do fragmentu z Księgi Jozuego (7,6-9), w którym Jozue rozdziera szaty i zanosi modlitwy do Boga po klęsce pod Aj. Autor Pierwszej Księgi Machabejskiej jednak nie sugeruje, że Izrael poniósł klęskę z powodu swoich grzechów. Według autora klęska nie ma wyjaśnienia teologicznego, chociaż ma je zwycięstwo. Opisując walki między różnymi pretendentami do tronu Seleucydów, pragnie wykazać, że chodziło o wojny Żydów z poganami, w których Bóg był po stronie Izraela.

Jonatan rozciągnął władzę nad Bet-Sur, rozpoczął odbudowę szańców Jerozolimy i oddzielił warownię Akrę od reszty miasta.

12,1-23: Rzym i Sparta

Jonatan, podobnie jak wcześniej Juda, wysłał poselstwo do Rzymu. Bardziej mu jednak chodziło o uznanie polityczne i wyrobienie sobie odpowiedniej pozycji niż o rzeczywistą pomoc. Wysłał także poselstwo do Sparty, aby odnowić braterstwo między Spartanami i Żydami. Obietnica, która uczyniła z Abrahama ojca narodów, mogła usprawiedliwić zaliczenie potomków Jafeta do linii Sema.

12,39-53: Schwytanie Jonatana

Szerokie uprawnienia Jonatana i jego dyplomatyczne wpływy zagrażały pozycji i planom Tryfona, który postanowił go zgładzić. Kiedy obie armie szykowały się do walki, Tryfon uciekł się do podstępu. Udał przyjaciela Jonatana, poprosił, żeby rozpuścił swoje oddziały i przybył do Ptolemaidy. W Ptolemaidzie pochwycił Jonatana i wymordował jego osobistą straż. Jonatan padł ofiarą intryg i zmieniających się układów lojalności, między którymi potrafił zręcznie manewrować przez dwadzieścia lat. Lojalność Jonatana wobec Aleksandra i Antiocha VI, następców Antiocha IV, może zakrawać nieco na ironię, ale osiągnięcia jego polityki są wynikiem jego oportunizmu, czyli zawierania sojuszy z każdym, kto mu w danej chwili odpowiadał.

13: Wyniesienie Szymona

Kiedy następcą Jonatana został jego brat, Szymon, Tryfon zaproponował mu, że wyda mu Jonatana za sto talentów srebra oraz dwóch jego synów jako zakładników. Szymon przeczuwał zdradę, ale przystał na warunki Tryfona, aby nie wzbudzić do siebie nienawiści ludu. Rzeczywiście, Tryfon nie dotrzymał słowa. Przeciwnie, próbował dotrzeć do warowni Akry, co mu się nie udało z powodu silnej śnieżycy. Skoro jego plan się nie powiódł, wycofał się do Syrii; w drodze, w Baskama, zamordował Jonatana oraz jego dwóch synów. Zdarzyło się to na początku 142 r. przed Chr. Szymon odzyskał ciało brata i pochował go w Modin, ich rodzinnym mieście, gdzie wzniósł okazały grobowiec, naśladujący, jak się wydaje, greckie budowle z tej epoki.

Tryfon miał naturę zdrajcy. Zaraz po zamordowaniu Jonatana kazał zabić Antiocha IV. Demetriusz II także nie był człowiekiem godnym zaufania, ale Szymon zwrócił się do niego z prośbą o zawarcie pokoju, na co ten, zagrożony przez Tryfona, chętnie przystał. Zwolnił Szymona z podatków, zarządził darowanie win za wszystkie wrogie poczynania sił machabejskich i udzielił pozwolenia na dalsze wznoszenie fortyfikacji w Judei. Ten pokojowy traktat oznaczał dla Izraela zrzucenie wszystkich form zniewolenia i odzyskanie wolności oraz niepodległości (1 Mch 13,49). Był rok 170 ery Seleucydów (142 r. przed Chr.) i pierwszy rok panowania Szymona arcykapłana, wodza (*strategos*) i zwierzchnika (*hegumenos*). Tytuły te nadał mu Demetriusz. Po dwudziestu pięciu latach walk i pertraktacji linia Matatiasza wydawała się bardziej trwała niż monarchów seleuckich, którym nieustannie zagrażały spory dynastyczne.

Szymon, nie nękany przez Demetriusza i Tryfona, postanowił zdobyć Gezer i warownię w Jerozolimie, dwie kłopotliwe enklawy opanowane przez cudzoziemców i Żydów-apostatów. Rozłożył się obozem koło Gezer, zdobył miasto i obszedł się z mieszkańcami po ludzku. Gezer miało wielkie znaczenie strategiczne, ponieważ kontrolowało drogę z Gazy do Jerozolimy. Na wiosnę 141 r. przed Chr. Szymon zajął warownię w Jerozolimie, którą oblegał już jego brat, Jonatan, i która była symbolem władzy Seleucydów nad najświętszym dla Żydów

miejscem. Na pamiątkę tego wydarzenia ustanowił święto. Oczyszczenie Gezer i warowni było nieodzowne z powodu obecności w nich bożków. W ten sposób autor podkreśla religijny charakter okupacji.

Szymon umocnił fortyfikacje świątynne i warownię, gdzie zamieszkał wraz z rodziną. Naczelnym wodzem ustanowił swojego syna, Jana, wprowadzając tym samym zasadę dynastyczną. Jan, który po wstąpieniu na tron przyjął imię Jana Hirkana, za główną swoją siedzibę obrał Gezer.

14,4-15: Pieśń ku czci Szymona

Autor idealizuje sytuację, chociaż trzeba przyznać, że nigdy przedtem lud Izraela nie cieszył się takim pokojem. Szymon zapewnił Izraelowi dostęp do morza, zdobywając na stałe Jafę. Poszerzył granice królestwa. Pieśń ku czci Szymona przeplatają aluzje do pism prorockich i Pięcioksięgu: Za 8,4; Ez 34,27; Mi 4,4 i Kpł 26,4.

Rządy Szymona przypominają czasy mesjańskie. Obietnice zostały spełnione; lud nie musi już żyć marzeniami czy utopią.

14,16-15,41: Odnowa przymierzy

Okres pokoju, który nastał po uznaniu Szymona za najwyższego wodza Izraela, był też czasem, w którym wykazał się on swoimi umiejętnościami jako władca. Podtrzymał stosunki, które Jonatan nawiązał ze Spartą i Rzymem, co mu pozwoliło przywdziewać purpurę i wyryć opisy swoich bohaterskich czynów na tablicach z brązu, które umieszczono w kolumnach na górze Syjon. Wspominają one także o jego ojcu i braciach.

W 140 r. przed Chr. Demetriusz II został pochwycony i uwięziony podczas kampanii przeciwko Partom (14,1-13). Tron po nim objął jego brat, Antioch VII Sidetes, który, walcząc przeciwko Tryfonowi, zawarł przymierze z Szymonem, potwierdzające wszystkie wcześniej otrzymane przez lud Izraela przywileje i upoważniające Szymona do bicia własnej monety. Tryfon widząc, że przegrał, popełnił samobójstwo.

Wtedy Antioch Sidetes zażądał od Szymona zwrócenia podbitych terytoriów, zwłaszcza Gezer i Jafy. Szymon w odpowiedzi potwierdził prawo Żydów do odzyskania należnego im „dziedzictwa naszych Ojców", które zostało im niesprawiedliwie zabrane. Jeśli zaś chodzi o Gezer i Jafę, były to, jak wyjaśniał, miasta, które „wyrządzały wiele krzywdy" ludowi Izraela. Szymon uznaje jednak w pewnym sensie prawo Antiocha do nich i dlatego proponuje mu odszkodowanie, co prawda nie tak wielkie, jak się tego domagał seleucki władca. Kiedy Atenobiusz, brat królewski, przekazał Antiochowi te wieści, król zapłonął gniewem i nakazał Kendebajosowi, który dowodził jego wojskami, podjąć zaczepne działania przeciwko Judei.

16,1-10: Klęska Kendebajosa

Mowa Szymona do synów, Jana i Judy, przypomina słowa, które w godzinie śmierci skierował do swoich synów Matatiasz (1 Mch 2,48-60), i ma kilka odpowiedników w tekście tej księgi (1 Mch 12,25; 13,3; 14,26).

W armii Machabeuszów znajdują się teraz także oddziały jeźdźców. Opis przejścia Jana przez potok przypomina przejście Jozuego przez Jordan czy też zachowanie wuja, Judy, w podobnych okolicznościach (1 Mch 5,43). Szymon już był za stary na prowadzenie walki, ale jego syn, Jan, odniósł zwycięstwo. Epizod ten dowodzi, że pokój był stale zagrożony. Dopiero po śmierci Antiocha Sidetesa w kampanii przeciwko Partom Żydzi mogli się poczuć niezależni.

16,11-24: Śmierć Szymona

Ptolemeusz (zhellenizowana forma imienia semickiego) był prawdopodobnie Idumejczykiem, w mniejszym bądź w większym stopniu sprzymierzonym z Żydami, ale zarazem na tyle ważną postacią, aby zostać zięciem Szymona. Powodowany wybujałą ambicją zamordował swego teścia, arcykapłana. Szymon zginął więc gwałtowną śmiercią, tak jak jego bracia – Juda, Jonatan i Eleazar, z tą wszakże różnicą, że zdrajca ugodził go w chwili, kiedy był pijany. Autor nie daje żadnego religijnego wyjaśnienia tego faktu. Janowi, synowi Szymona, udało się uniknąć zasadzki i zachować władzę.

Autor kończy księgę formułą używaną w kronikach królewskich (1 Krl 11,41; 14,19; 15,23 [BT: „w Księdze Kronik Królów Judy"]). Potwierdza tym tradycyjny charakter, jaki pragnął nadać swojemu dziełu, i zalicza Jana do potomków królów Judy. Monarchia Dawida się nie skończyła: Jan, zwany Hirkanem, ponieważ pokonał Hirkanów, rządzi trzydzieści jeden lat (135-104 r. przed Chr.). Kroniki z czasów jego panowania zaginęły.

Czy zniknięcie dynastii Machabeuszów oznaczało w jakimś sensie także zagubienie jej ideałów? Czy ziarno posiane przez nich padło na ziemię jałową i nie wydało żadnego owocu? Czy rozliczne ruchy i bunty, które wybuchały w czasach panowania rzymskiego, miały coś wspólnego z duchowością Machabeuszów, czy też należy je traktować jako niezależne wydarzenia, mające swoje zewnętrzne i przypadkowe odpowiedniki? A przede wszystkim czy gwałtowny opór Rzymu, którego szczytowym punktem było zdobycie przez Rzymian Jerozolimy i zburzenie świątyni w 70 r. po Chr., ma jakiś związek z powstaniem Machabeuszów?

Józef Flawiusz, wielki żydowski historyk, stwierdza, że między Machabeuszami a powstańcami z jego czasów istnieje jedynie czysto zewnętrzne podobieństwo. Zwycięstwo Machabeuszów nad dynastią Seleucydów było znakiem, że byli oni ludźmi pobożnymi. Nie chcąc narażać się na niechęć swoich rzymskich przyjaciół, Józef przedstawił więc współczesnych sobie powstańców jako nieautentycznych Żydów, jako ludzi działających niezgodnie z prawem Bożym. Ponadto Józef był w jakimś stopniu spokrewniony z Machabeuszami i dlatego musiał odrzucić istnienie jakiejkolwiek relacji między nimi a przywódcami jego zaprzysięgłych wrogów, buntowników przeciwko Rzymowi.

Niemniej jednak możemy wykazać, że między owymi dwoma zbuntowanymi grupami istniał jakiś związek. Po pierwsze, oba rewolucyjne ruchy wykazują pewne wspólne cechy, a po drugie, przykład i nauka Machabeuszów wywarły wielki wpływ na Żydów z I w. po Chr.

Kiedy po okresie względnego spokoju wybuchło powstanie przeciwko Rzymowi, odżyły też motywacje, którymi kierowali się Machabeusze. Z religijnego i politycznego punktu widzenia były one podobne – w obydwu przypadkach lud walczył o swego Boga, swoje Prawo i swoją świątynię. Była to walka przeciwko poganom i bałwochwalstwu.

Istnieją też jednak różnice. Niepodobna porównywać potęgi Seleucydów z potęgą Rzymu. Co więcej, Machabeusze potrafili wykorzystać na swoją korzyść dynastyczne spory greckich pretendentów do tronu. Dlatego ich walka została ukoronowana zwycięstwem. Powstańcy, którzy chwycili za broń przeciwko Rzymowi, byli głęboko podzieleni. Idea, że Bóg będzie interweniował w ich przypadku, tak jak interweniował w sprawie Machabeuszów, wzbudziła fałszywe nadzieje.

Musimy zaznaczyć, że w czasach Jezusa nie było w Palestynie powstańców w ścisłym tego słowa znaczeniu. Od 6 r. przed Chr. do 42 r. po Chr. w kraju panował względny spokój. Słowo „zelota" nie miało w owym czasie tych konotacji, których nabrało później. A zatem nie istniał wówczas zorganizowany ruch przeciwko Rzymianom. Jezus nie został bynajmniej ukrzyżowany jako zelota. Przed 66 r. po Chr. słowo to nie oznaczało jeszcze buntownika przeciwko Rzymowi. Jezus również nie potępił zelotów z tej prostej przyczyny, że ich wówczas nie było.

Historia toczyła się dalej. Dynastia machabejska zniknęła z areny dziejów, a naród znalazł się pod panowaniem imperium rzymskiego. Oczekiwany prorok nadszedł w osobie Jezusa Chrystusa. W Nim spełniły się nadzieje mesjańskie, ale lud czekał na politycznego Mesjasza i nie rozpoznał w Jezusie z Nazaretu posłańca Bożego.

tłum. Ewa Burska

Druga Księga Machabejska
Gonzalo Aranda Pérez

PIERWSZE CZYTANIE

Księgę tę nazywa się Drugą Księgą Machabejską z uwagi na miejsce, jakie zajmuje w starożytnych kodeksach, które ją przekazują. Umieszcza się ją za Pierwszą Księgą Machabejską w *Kodeksie Aleksandryjskim* (*Alexandrinus*, V w.), *Weneckim* (*Venetus*, VIII w.), a także w wersjach. Jednak jeśli chodzi o treść, nie jest kontynuacją Pierwszej Księgi Machabejskiej; praktycznie obejmuje ten sam okres co 1 Mch 1-7. Pod koniec II w. Klemens Aleksandryjski nazwał ją „skrótem historii machabejskich", ponieważ począwszy od rozdz. 3 stanowi streszczenie wcześniejszego dzieła Jazona z Cyreny. Streszczenie i wprowadzający je wstęp autora (2,19-32) poprzedzają dwa listy wysłane przez Żydów z Jerozolimy do rodaków mieszkających w Egipcie, nakłaniające ich do obchodzenia święta Oczyszczenia Świątyni (1,1-2,18). O ile Pierwsza Księga Machabejska próbuje usprawiedliwiać dynastię hasmonejską, a Księga Daniela (11-12), która wspomina o tych samych wydarzeniach, zapowiada bliskie nastanie królestwa Bożego, o tyle Druga Księga Machabejska stara się ukazać świętość świątyni jerozolimskiej oczyszczonej przez Judę Machabeusza przy cudownej pomocy Boga.

Autor streszczenia bierze odpowiedzialność za treść księgi i jego należy uważać za autora natchnionego. O Jazonie z Cyreny nic nam ponadto nie wiadomo. Listy, ponieważ zostały prawdopodobnie przełożone z hebrajskiego czy aramejskiego przez tego samego autora i dołączone do streszczenia później, stanowią także integralną część ostatecznego tekstu. Dzieło, podobnie jak jego źródło, było pierwotnie napisane po grecku. Jeden z listów jest datowany na 124 r. przed Chr. A zatem księga ta w swej obecnej postaci została opublikowana pod koniec II lub na początku I w. przed Chr.; w każdym razie przed najazdem Pompejusza na Palestynę w 63 r. przed Chr.

Po listach umieszczonych na początku (1,1-2,18) autor księgi przedstawia swój plan i zamierzenia (2,19-32), a następnie opisuje historię Żydów jerozolimskich od czasów panowania Seleukosa IV (187-175 przed Chr.) do Demetriusza I (161-150); ogółem jakieś piętnaście lat. Pierwsza część (3,1-10,9) kończy się relacją o oczyszczeniu świątyni, które nastąpiło w 164 r. Obejmuje ona najpierw opis kary, która spotkała Heliodora i w której objawiła się świętość świątyni i Boża nad nią opieka (3,1-40); następnie zaprowadzenie w Jerozolimie zwyczajów pogańskich, co sprowadziło karę Bożą na Izrael (4,1-50), zbezczeszczenie świątyni (5,1-6,17) i męczeństwo Eleazara oraz siedmiu braci i ich matki (6,18-7,42), w końcu początkową działalność Judy (8,1-36), śmierć Antiocha IV (9,1-29) oraz oczyszczenie świątyni i ustanowienie upamiętniającego to wydarzenie święta (10,1-18). Druga część, wykazując pewną paralelę z poprzednią, przedstawia kolejne bohaterskie czyny Judy za panowania Antiocha V (10,9-13,26) i kończy się opisem śmierci Nikanora, który, chociaż panował wówczas Demetriusz I, rozpoczął nowe prześladowania i wypowiedział straszliwe groźby przeciwko świątyni. Juda, odniósłszy wielkie zwycięstwo, ustanawia coroczne święto, dzień Nikanora (14,1-16,36).

Opowiadanie obejmuje większy odcinek czasowy, niż autor zaznacza we wstępie do swego dzieła (2,19-20), i skupia się na niektórych szczególnych epizodach, pełniących funkcję tła historycznego kontekstu nie zawsze dokładnie określonego. W porównaniu z Pierwszą Księgą Machabejską niektóre wydarzenia zostały niewłaściwie przesunięte w czasie, np. kampania przeciwko Lizjaszowi w rzeczywistości miała miejsce za panowania Antiocha IV, a nie, jak się tu podaje, Antiocha V (11,1-21; 1 Mch 4,26-35). Nie podważa to bynajmniej historycznej wiarygodności Drugiej Księgi Machabejskiej. Przesunięcia te można bowiem wytłumaczyć albo tym, że autor połączył ze sobą wydarzenia, aby ukazać ich religijny wymiar, albo że opierał się na wschodniej, czyli babilońskiej, formie kalendarza seleuckiego, albo, wreszcie, że przyjmował fakty w takiej postaci, w jakiej podaje je źródło, a więc nie zmieniając ich, jak w przypadku listu przedstawiającego inaczej śmierć Antiocha IV (1,11-17). Autor skupia uwagę nie na ścisłości dat (2,24-25), lecz na uwypukleniu działania Boga, który kieruje wydarzeniami. W okresie hellenistycznym pisarze często używali formy narracji, znanej jako „sympatyczny styl pisania historii", czyli formy, która przede wszystkim miała zadowolić i przekonać czytelnika. Druga Księga Machabejska służy zbudowaniu czytelnika i umocnieniu go w jego żydowskiej wierze dzięki przypominaniu mu wspaniałych przykładów ludzi, którzy bronili sprawy Boga, a także ukazaniu mu nagrody, jaka czeka tych, którzy gotowi są poświęcić swoje życie za wiarę.

Drugą Księgę Machabejską można czytać niezależnie od Pierwszej albo łącznie z nią, wybierając niektóre reprezentatywne fragmenty, takie jak pierwszy list (1,1-9), kara Heliodora (3,1-40), opatrznościowy sens prześladowań (6,12-17), męczeństwo Eleazara oraz siedmiu braci i ich matki (6, 18 – 7,42), ofiara, którą Juda nakazał złożyć za poległych w walce (12,18-46) albo końcowa bitwa przeciwko Nikanorowi (15,1-36).

Ogólny kontekst interpretacyjny

Pierwotny kontekst historyczny

Dzieło Jazona z Cyreny mogło zostać napisane około 160 r. przed Chr., po śmierci Nikanora, a być może nawet później, skoro zawiera także historię braci Judy (2,19). Druga Księga Machabejska w tej postaci, w jakiej dotarła do naszych czasów, opisuje epokę Hasmoneuszów od panowania Jana Hirkana (130-104) i odzwierciedla różnice, jakie w tym czasie wystąpiły w łonie judaizmu. Mogła zostać napisana w Aleksandrii, ponieważ listy były skierowane do Żydów mieszkających w Egipcie, ale mogła też zostać napisana w jakimkolwiek innym mieście greckim w diasporze, a nawet w Palestynie, z uwagi na znaczenie, jakie przywiązuje do świątyni. Autor pragnie się stanowczo zdystansować do władców z dynastii hasmonejskiej i pokazać, że zbawienie ludu i judaizmu jest związane ze świątynią i jej świętością, a nie z następcami Judy Machabeusza. Sam Juda Machabeusz jest ukazany jako przywódca grupy pobożnych Żydów, których Bóg otacza opieką i czyni niezwyciężonymi. Jednak w rzeczywistości to modlitwa, czystość i wierność męczenników pobudzają Boga do działania na rzecz swego ludu. Jest symptomatyczne, że autor zaledwie wspomina o braciach Judy (8,22; 14,17) i że w tekście nie pojawia się nawet imię ich ojca, Matatiasza. To milczenie pozwala kwestionować prawowitość następców Judy i sprawowanie przez nich funkcji arcykapłana. Natomiast autor na pierwszy plan wysuwa postać arcykapłana Oniasza III (3,1; 4,4.37; 15,12) i kładzie nacisk na doktryny, które przypominają poglądy głoszone przez faryzeuszy, zwłaszcza na naukę o zmartwychwstaniu zmarłych (7,9; 12,44; 14,46) i istnieniu aniołów (11,6; 15,22).

Listy skierowane do Żydów mieszkających w Egipcie mają umocnić ich wspólnotę z Żydami z Jerozolimy. Z dzieł Józefa Flawiusza (Bell. 1,31-33; Ant. 13,62-73) wiemy, że około 150 r. przed Chr. Oniasz IV po zabójstwie swego ojca Oniasza III (2 Mch 4,34) uciekł do Egiptu i w Leontopolis, 28 km na północ od Kairu, wzniósł replikę (w pomniejszeniu) świątyni jerozolimskiej, chociaż zabraniało tego Prawo (Pwt 12,5-12). Autor Drugiej Księgi Machabejskiej nie wspomina o tym fakcie ani też wyraźnie nie potępia tej świątyni, podobnie jak świątyni na Garizim, chociaż karci mieszkańców tego miejsca (6,2). Niewykluczone, że kiedy mówi o świątyni jerozolimskiej, iż jest najsławniejsza i najbardziej święta (2,22; 5,15), godzi się w jakiś sposób z istnieniem podobnych przybytków, ale może też chodzić po prostu o figurę retoryczną. Pragnie on przede wszystkim dodać odwagi Żydom w Egipcie i wzbudzić ich ufność, jako że ponownie znaleźli się w bardzo trudnym położeniu po śmierci sprzyjającego im Ptolemeusza IV Filometora (180-145 przed Chr.) i wstąpieniu na tron Ptolemeusza VII Euergetesa II (145-116 przed Chr.) Fyskona, który rozpętał przeciwko nim ciężkie prześladowania.

Kontekst kanoniczny

Drugą Księgę Machabejską należy, oczywiście wraz z Pierwszą, umieścić na końcu ksiąg historycznych ST. W pewien sposób stanowi ona szczytowe osiągnięcie historiografii starotestamentowej nie tylko dlatego, że doprowadza historię Izraela do czasów chrześcijańskich, ale i z tej racji, że wyraźnie interpretuje ją jako historię zbawienia. Tematem, obecnym w całej tej księdze, jest Prawo (albo prawa), które jest wzmiankowane około trzydziestu razy. Chodzi o Prawo przekazane przez Mojżesza (7,30), którego słowa cieszą się największym autorytetem i domagają się, żeby były zachowywane (2,11; 7,11). Autor wyraźnie też wzmiankuje Jeremiasza, „Bożego proroka" (15,14) i tego, który daje Prawo (2,2). Druga Księga Machabejska opiera się na „Prawie i Prorokach" (15,9) i na „świętej księdze" (8,23). To z niej bohaterowie czerpią swą siłę i odwagę.

Druga Księga Machabejska, być może jak żadna inna księga Biblii hebrajskiej, odzwierciedla niektóre ważne aspekty procesu objawienia. W odpowiedzi na problem wynagrodzenia sprawiedliwego wyraźnie poucza o zmartwychwstaniu umarłych (7,11.14.23.29.36; 12,38-45 [46]; 14,4-6). Odpowiedź tę można łączyć z innymi tekstami biblijnymi, które wówczas powstały: z odpowiedzią w Księdze Daniela, gdzie mowa jest o zmartwychwstaniu sprawiedliwych i grzeszników, aby mogli otrzymać odpowiednio nagrodę lub karę (Dn 12,2-3), i z odpowiedzią zawartą w Księdze Mądrości, która naucza o nieśmiertelności duszy (Mdr 3,1). Jednakże w Drugiej Księdze Machabejskiej autor mówi tylko o zmartwychwstaniu sprawiedliwych. Cierpienia sprawiedliwego, pojęte w duchu słów Izajasza o cierpiącym Słudze (Iz 52,13-53,12), mają wartość zbawczą i ekspiacyjną, ponieważ mogą one oddalić od ludu karę Bożą (7,38). Wreszcie autor Drugiej Księgi Machabejskiej wyraźnie nawiązuje do Rdz 1,1 i interpretuje to miejsce jako opis stworzenia z niczego (7,28).

Patrząc z perspektywy całej Biblii Druga Księga Machabejska naświetla historyczny kontekst judaizmu, w którym żył Jezus Chrystus i rozwijał się pierwotny Kościół. Pojawiają się w niej tematy takie, jak zmartwychwstanie umarłych i ekspiacyjna wartość śmierci męczenników, które z perspektywy chrześcijańskiej nabiorą ostatecznego sensu w objawieniu Jezusa Chrystusa (Mk 12,18-27 // Mk 12,18-27 // Łk 20,27-40; Rz 3,

21-26). Chrześcijańskie Pismo Święte czyni bezpośrednią aluzję do Drugiej Księgi Machabejskiej i do heroicznego przykładu męczenników (7,1-42) tylko raz, w Hbr 11,35.

Zastosowanie w Kościele

Niektóre fragmenty z Drugiej Księgi Machabejskiej od najwcześniejszych czasów cieszyły się szczególną popularnością. Już Ojcowie Apostolscy nawiązują do męczeństwa siedmiu braci (2 Mch 7). Urywek ten nabiera szczególnego znaczenia w pismach Ojców Kościoła, kiedy mówią o męczeństwie (np. Cyprian z Kartaginy, III w., w swoim dziele *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*) albo o zmartwychwstaniu (np. Metody z Olimpu w swoim traktacie o zmartwychwstaniu, kiedy broni tożsamości zmartwychwstałego ciała z ciałem ziemskim), albo wreszcie o cnocie cierpliwości (np. Atanazy z Aleksandrii w swoim komentarzu do Księgi Psalmów). Euzebiusz z Cezarei nie tylko często korzysta z Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej w swoich dziełach historycznych, ale także w *De ecclesiastica theologia* powołuje się na 2 Mch 7,28 jako na ważne źródło potwierdzające stworzenie z niczego. W tym samym znaczeniu i w dużo większym stopniu posługuje się tą księgą Epifaniusz z Salaminy w *Panarion*. Druga Księga Machabejska wywarła także wpływ na historie o męczennikach w literaturze rabinackiej.

Chociaż żaden z Ojców Kościoła nie napisał pełnego komentarza do Drugiej Księgi Machabejskiej (pierwszy taki komentarz pochodzi od Hrabana Maura 840 r.), często były komentowane urywki odnoszące się do męczeństwa i zmartwychwstania. Augustyn i Hieronim, który nie uważa jej za księgę kanoniczną, mówią o braciach i ich matce jako o prawdziwych męczennikach. Grzegorz z Nazjanzu i Jan Chryzostom ułożyli homilie na cześć Eleazara i braci męczenników oraz ich matki z okazji ich święta obchodzonego w Antiochii, gdzie przechowywane były ich relikwie (PG 49,617-623; PG 62,660). Ambrożemu z Mediolanu mylnie przypisuje się autorstwo opowiadania o czynach Machabeuszów, które prawdopodobnie powstało w średniowieczu. Komentarze średniowieczne, wśród których na pierwszy plan wysuwa się komentarz Tomasza z Akwinu, omawiają łącznie dwie Księgi Machabejskie.

Teologia katolicka sięgała do Drugiej Księgi Machabejskiej jako biblijnego dowodu potwierdzającego zmartwychwstanie umarłych, istnienie czyśćca, słuszność składania ofiar za zmarłych oraz stworzenie świata przez Boga z niczego. Sobór Watykański II cytuje 2 Mch 12,46, aby ukazać relację między Kościołem pielgrzymów a niebieskim (LG 50). *Katechizm Kościoła Katolickiego* odwołuje się do 2 Mch 6,30, aby wyjaśnić znaczenie terminu „dusza", który oznacza „zasadę duchową" w człowieku (nr 363), do 2 Mch 7,9.14.29, aby ukazać postępujący proces objawienia prawdy o zmartwychwstaniu (nr 922), do 2 Mch 7,22-23.28, aby wyjaśnić stworzenie świata z niczego (nr 297), do 2 Mch 10,29-30 i 11,8, aby przekazać naukę o istnieniu i funkcji aniołów (nr 333), wreszcie do 2 Mch 12,45-46, aby potwierdzić słuszność modlitwy za zmarłych i realność czyśćca (nr 958,1031-1032).

W czytaniach mszalnych uwzględnia się dwa fragmenty z Drugiej Księgi Machabejskiej (6,1833; 7,1.20-31), po których następuje, odpowiednio, czytanie z Ps 3 i 17. Fragmenty te są włączone do prawie ciągłych czytań z Pierwszej Księgi Machabejskiej w latach nieparzystych, w powszedni, trzeci i czwarty, dzień trzydziestego trzeciego tygodnia okresu zwykłego. Czytania z obydwu ksiąg są zatem podawane jako stanowiące pewną całość. W XXXII Niedzielę Zwykłą Roku C czyta się 2 Mch 7,1-2.9-14, po którym następuje Ps 17, jako czytanie ze ST, odpowiadające czytaniu z Ewangelii zawierającej naukę Chrystusa o zmartwychwstaniu umarłych (Łk 20,27-30). To samo czytanie jest jednym z możliwych do wyboru czytań podczas Mszy wspólnej o męczennikach, po którym jednak następuje Ps 124; podaje się tu także perykopę 2 Mch 6, po której następuje Ps 34 i część tekstu z 2 Mch 7, po której następuje Ps 31. Wreszcie fragment 2 Mch 12,43-46, po którym następuje Ps 103, podaje się jako możliwe do wyboru czytanie ze ST w Mszach za zmarłych. W Liturgii Godzin tylko 2 Mch 12,32-46 czyta się w piątek w trzydziestym pierwszym tygodniu Okresu Zwykłego.

Znaczenie w dzisiejszych czasach

Druga Księga Machabejska pozostaje wraz z innymi źródłami cennym i niezbędnym świadectwem historii machabejskiego buntu, a także procesu formowania się judaizmu w różnych grupach, które przetrwały do czasów NT. Ponadto ukazuje czytelnikowi prawdziwe wartości ludzkiej egzystencji, a więc wierność Bogu i Jego przykazaniom ponad wszystko, nawet za cenę własnego życia. Odkrywa działanie opatrzności Bożej w politycznych i społecznych wydarzeniach i interpretuje je z religijnego punktu widzenia. Druga Księga Machabejska wzywa do buntu przeciw rządom, które odmawiają ludziom wolności religijnej, i przeciwko kulturze sprzecznej z religią i Prawem Bożym. W istocie bowiem autor pragnie jednego: być wiernym swoim religijnym przekonaniom i móc postępować w zgodzie z nimi w pokoju i wolności.

Chrześcijanin dostrzeże w niej też pewne aspekty negatywne: bezmierną i niepotrzebną przemoc Judy Machabeusza, którą wysławia autor (8,33; 15,32-34), oraz obraz Boga, który nie przebacza nieprzyjaciołom Izraela, chociaż ci żałują swego postępowania – jest nieubłagane wypełnianie prawa „oko za oko ząb za ząb" (9,13). Nie możemy wszakże zapominać o retorycznym stylu księgi.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-2,18: Listy do Żydów mieszkających w Egipcie

Wyraźnie mamy do czynienia z dwoma listami: w pierwszym (1,1-9), który został napisany w 124 r. przed Chr. (188 ery seleuckiej), został przytoczony wcześniejszy list (1,7-8), wysłany w 143 r. (169 r. ery seleuckiej); drugi (1,10-2,18), nie datowany, jest przedstawiony jako list samego Judy. Oba kończy to samo orędzie: wezwanie do Żydów z Egiptu, aby obchodzili święto Oczyszczenia Świątyni. List wysłany w 143 r. zawiera informację o wznowieniu składania w świątyni ofiar po „najsroższym utrapieniu". Drugi list nie wydaje się autentyczny, a pewną jego część można uważać za przedłużenie pierwszego.

1,1-9: Pierwszy list

Autor kładzie nacisk na wspólnotę krwi i religii, która łączy Żydów z Egiptu i z Jerozolimy („bracia" – 1,1). Pokój oznacza, że wszyscy Żydzi, nawet ci pozostający na obcej ziemi, mają udział w błogosławieństwach przymierza (Kpł 26,41-45), że otrzymują od Boga serce ochocze do wypełniania Prawa (1 Krn 28,9; Pwt 5,29) i że mają pojednać się z Bogiem. Koncepcja pojednania czy przebłagania (*katallage*) właściwa jest Drugiej Księdze Machabejskiej (5,20; 7,33; 8,29); w innych księgach ST przeważają terminy „nawrócenie" i „przebaczenie". Autor *implicite* nawołuje do porzucenia żydowskiej świątyni w Leontopolis, gdyż obchodzenie święta Oczyszczenia Świątyni zakładało – zgodnie z tym, co powiadało Prawo (Pwt 12,5-12) – uznanie świątyni jerozolimskiej za jedyne prawowite sanktuarium i utrzymywanie w ten sposób religijnej więzi z judaizmem Jerozolimy. Cytowany list zawiera najstarszą aluzję do rytuału zapalania lamp (1,8). O utrapieniach, jakie sprowadził na Żydów Jazon, mowa jest w 4,7-8 (1 Mch 1,11-15). Wyrażenie „Święto Namiotów miesiąca Kislew" ma odróżnić to święto od Święta Namiotów, które było już obchodzone wcześniej, i od wielu innych świąt podobnych do niego (Kpł 23,33-34; 1 Mch 10,21). W jakimś sensie list ten był wzorem dla Pawła Apostoła, który także posługuje się terminem „pojednanie" i odnosi go do nowej relacji z Bogiem przez Jezusa Chrystusa (Rz 5,10; Ef 2,16; Kol 1,21-22).

1,10-2,18: Drugi list

Zgodnie z początkiem tego listu (1,10-17) Juda Machabeusz miał powiadomić o czynach i śmierci Antiocha IV słynnego żydowskiego filozofa, Aleksandryjczyka, nauczyciela Ptolemeusza IV Filometora (180-145 przed Chr.). Informacje o śmierci króla nie zgadzają się z danymi przytoczonymi w 9,1-17 (1 Mch 6,1-17), być może dlatego, że powtarza się w nich pierwsze pogłoski o jego śmierci lub że autor tego listu myli ją ze śmiercią Antiocha III w świątyni Bela w Elimaidzie. Bogini Nanai może być Artemidą. W 1,18 drugi list łączy się tematycznie z pierwszym. Drugi list jest sztucznym tworem, marginalnym w stosunku do treści Drugiej Księgi Machabejskiej, i napisanym jako uzupełnienie pierwszego w celu odniesienia informacji o obchodzeniu święta Oczyszczenia Świątyni (1,18; 2,16) do czasów jego ustanowienia.

Opowiadanie o świętym ogniu i nafcie, czy może ropie, służy ukazaniu ciągłości między ofiarami składanymi po powrocie z wygnania i ofiarami, które były składane przed wygnaniem (Kpł 6,5-6). Choć chwała Pańska odeszła czasowo od progu świątyni (Ez 10,18-22; 43,19), to jednak świątynia pozostała „miejscem" czy „miejscem świętym" (2,18). Bóg ponownie objawił swoją obecność za pośrednictwem ognia, jak w przypadku ofiar złożonych przez Eliasza (1 Krl 18,20-30), Mojżesza i Aarona (Kpł 9,22-24) oraz przez Salomona (2 Krn 7,1). Tak nauczał Mojżesz. Jeżeli teraz nie ma w świątyni ani arki, ani ołtarza kadzenia, to jest tak dlatego, że ukrył je Jeremiasz i że Pan pokaże to „wszystko" na końcu czasów (2,1-7). Wówczas chwała Pańska objawi się w sposób widzialny, tak jak objawiła się Mojżeszowi (2,8; Wj 24,16) i Salomonowi (1 Krl 8,10-11). Święto Oczyszczenia Świątyni ma być obchodzone przez tyle samo dni (2,16; 1 Mch 4,56-59), przez ile dni świętowano w czasach Salomona (1 Krl 8,65-66). Autor listu wymienia źródła, z których zaczerpnął przedstawione przez siebie informacje (2,13-15), nie przyznając im żadnej innej wartości niż informacyjna. Końcowe wiersze w bardzo piękny sposób dają wyraz świadomości wybrania i świętości ludu (2,17; Wj 19,5-6), a także

eschatologicznej nadziei na bliską interwencję Pana (Pwt 30,3-5; Iz 66,18-19; Ez 34,11-13), wiązanej z faktem oczyszczenia świątyni (2,18). Również NT mocno podkreśla ścisłą więź między „wybraniem" a „uświęceniem" ludu, ale daną teraz przez Jezusa Chrystusa i w Nim (Rz 8,23-30 [BT: „usprawiedliwienie"]; Ef 1,4; Tt 3,48; Ap 1,6; 1 P 2,9). W tym świetle dostrzeżona w 2,18 relacja między oczyszczeniem świątyni a działaniem Boga pozwala odkryć eschatologiczny sens oczyszczenia świątyni przez Jezusa (J 2,13-22). W NT o święcie Poświęcenia Świątyni wspomina się tylko jeden raz w J 10,22-24 i czyni się to w tym celu, by móc otwarcie postawić kwestię, czy Jezus jest Mesjaszem, i dać Jezusowi możliwość objawienia siebie jako Syna Bożego, będącego jednym z Ojcem (J 10,30.38).

2,19-32: Wstęp autora

Autor nie bierze odpowiedzialności za ścisłość przekazywanych informacji historycznych, a więc za zadanie właściwe historykowi i przedstawia siebie jako popularyzatora. Jest to jedyny przypadek w ST, kiedy pisarz biblijny mówi, jak ułożył swoje dzieło. W NT uczyni to Łukasz (Łk 1,1-4). Z obu tych fragmentów jednak jasno wynika, że natchnienie, jakie było udziałem pisarzy biblijnych, nie oszczędziło im trudów właściwych każdemu pisarzowi. W tej księdze po raz pierwszy pojawia się termin „judaizm" (8,1; 14,38) w znaczeniu religii i sposobu życia przeciwstawnego „hellenizmowi" (4,13). Terminologię tę zachował NT (Ga 1,14).

3,1-8,36: Część I – Zbezczeszczenie świątyni i jej późniejsze oczyszczenie

Z wyjątkiem rozdz. 3 historia ta w ogólnych zarysach zgadza się z opowiadaniem w 1 Mch 1,10-4,61; różnice dotyczą kilku kwestii natury historycznej. Druga Księga Machabejska odsłania sens religijny, który przekracza wszystkie wydarzenia i każde z nich osobno. Bóg karze cały lud za grzech niektórych jego członków, a mianowicie tych, którzy, idąc za arcykapłanami, przeszli na hellenizm i porzucili judaizm (rozdz. 4). Kara dosięga świątynię, która była tak ściśle związana z losem ludu (5,1-6), i rodzi męczenników (6,18-7,42), ale jest to kara tymczasowa, mająca cel wychowawczy (6,1-12). Wierność męczenników odwraca gniew Boży, który przemienia się w miłosierdzie: Bóg daje zwycięstwo Judzie (8,1-36), karze bezbożników (9,1-29) i pozwala na odnowienie i oczyszczenie świątyni (10,1-5). Ustanowione zostaje święto Poświęcenia Świątyni, które mają obchodzić wszyscy Żydzi (10,6-8).

3,1-40: Chybiony zamiar Heliodora

Fragment ten podkreśla świętość i bogactwo świątyni jerozolimskiej oraz cudowną opiekę, jaką sprawuje nad nią Bóg. Opisane wydarzenie miało miejsce około 178 r. przed Chr., za panowania Seleukosa IV Filopatora (187-175). Pieniądze, złożone na szczególne cele w świątyni jako pewnym miejscu, budziły chciwość rządzących, a wielkość tych skarbów, zapewne przesadzona w opowiadaniu, zrodziła podejrzenia co do zgodnego z prawem rozporządzania publicznymi funduszami (np. na ofiary). Autor przeciwstawia pobożność i szczerą troskę o lud, przejawianą przez arcykapłana Oniasza III (4,5-6; 15,12), bezbożności, osobistej chciwości Szymona oraz zdradzie, jakiej dopuścił się on wobec świątyni z tej być może przyczyny, że chciał wprowadzić targowiska na wzór targowisk greckich. Oniasz był prawowitym arcykapłanem, synem Szymona II, sławionego w Syr 50,1-21, z rodu Sadoka (Ezd 2,36; 1 Krn 24,1-6; 2 Sm 8,17). Ból i strach, jakie znajdują wyraz w modlitwie arcykapłana, odmawianej wspólnie z ludem, a ujętej w formie narracji przepojonej patosem, skłaniają Boga do działania w cudowny sposób. Obrazy niebieskich koni i jeźdźców są sposobem opisu pełnego mocy działania Bożego (5,4; 10,29-20; 11,8), nawiązującym do obrazu obecnego w Za 1,8-10; 6,1-3. Później tym samym obrazem posłuży się w swojej Apokalipsie św. Jan, aby przedstawić czyny Boże, i to zarówno wtedy, kiedy Bóg karze świat i ludzkość (Ap 6,2-8), jak i wtedy kiedy ją zbawia przez Jezusa Chrystusa (Ap 19,11-16). Opowiadanie o spotkaniu Pawła Apostoła z Chrystusem na drodze do Damaszku w pewien sposób pokrywa się z tym fragmentem z Drugiej Księgi Machabejskiej (Dz 9,8; 2 Mch 3,27).

4,1-50: Korupcja arcykapłanów

Podejmując znów wątek z poprzedniego rozdziału, autor podkreśla wysoki poziom moralny prawowitego kapłana Oniasza III. Kiedy przybywa on do króla, aby ratować pokój, król już nie żyje, zamordowany przez Heliodora (4,1-6). Antioch IV Epifanes po wstąpieniu na tron 175 r. przed Chr. (1 Mch 1,10) dał silny impuls do hellenizacji Palestyny. Jednak według autora Drugiej Księgi Machabejskiej winni są przede wszystkim

niektórzy Żydzi (1 Mch 1,11-15), zwłaszcza Jazon i Menelaos, dążący do zdobycia godności arcykapłana. Obaj dochodzą do niej na drodze przekupstwa (4,7-9.23-25). Nigdy dotąd w Izraelu nie usiłowano w ten sposób zdobyć urzędu arcykapłana. Według Józefa Flawiusza Jazon, który swojemu żydowskiemu imieniu „Jozue" nadał zhellenizowane brzmienie, otrzymał urząd arcykapłana po śmierci Oniasza III, ponieważ jego syn, Oniasz IV, był jeszcze dzieckiem (Ant. 12,5,1). Autor Drugiej Księgi Machabejskiej pragnie jednak podkreślić, że dokonało się to niezgodnie z prawem. To Jazon zaprowadził hellenizm w Jerozolimie, przemieniając ją w miasto w greckim stylu z wszystkimi tego konsekwencjami (4,10-20), chociaż nie we wszystkich posunięciach zyskał pełne poparcie (4,18-20). Obok świątyni wzniósł gimnazjum, gdzie młodzieńcy w *petasos,* nakryciach głowy z szerokim rondem, czyli tzw. kapeluszach boga Hermesa, przygotowywali się do igrzysk olimpijskich (4,12). Menelaos i jego brat Lizymach (4,29) postanowili wzniecić bunt i uknuć spisek na życie Oniasza III (4,14-38). Zgładzenie Oniasza oznaczało pogwałcenie prawa azylu w świątyni Apollona w Dafne i głęboko poruszyło nawet samego Antiocha (4,37). Autor Drugiej Księgi Machabejskiej chciał pokazać, że ci, którzy dokonują złych czynów, sami stają się ofiarami własnych grzechów (4,16.26.38.42), i że podobnie było także w tym przypadku, chociaż nie bezpośrednio, z powodu wielkiego przekupstwa (4,43-50).

5,1-27: Splądrowanie świątyni i brutalne represje wymierzone w judaizm

Ten fragment Drugiej Księgi Machabejskiej łączy wspomniane wydarzenia z drugą wyprawą Antiocha przeciwko Egiptowi (5,1) być może dlatego, że autor sądził, iż pierwsza kampania miała miejsce w czasie, kiedy Antioch udał się do Jerozolimy, gdzie został uroczyście przyjęty (4,21-22). Pierwsza Księga Machabejska sytuuje jednak te wydarzenia po pierwszej kampanii w 169 r. przed Chr. i po umieszczeniu w świątyni kultu Zeusa dwa lata później, w 167 r. przed Chr. W Dn 11,25-30 znajdujemy aluzję do obydwu kampanii, po których nastąpiły ciężkie represje skierowane przeciwko mieszkańcom Jerozolimy. Splądrowanie świątyni z pewnością miało miejsce po pierwszej kampanii (Dn 11,28), natomiast zaprowadzenie ohydnego kultu Zeusa – po drugiej (Dn 11,30-31). Druga Księga Machabejska przedstawia wszystkie te nadużycia w ramach jednego fragmentu (5,1-6,11), pokazując, że Bóg, który – jak dawniej – mógł przecież do tego nie dopuścić (5,18-20; 3,1-40), pozwolił na to z powodu grzechów swego ludu (5,18-20). Autor zgodnie z tym, co zapowiedział (2,21), opowiada najpierw o niebiańskich zjawach, które były znakiem nadejścia tych nieszczęść (5,2-4); następnie o historycznych wydarzeniach, które je spowodowały (5,5-11), a wreszcie o samych nieszczęściach, dowodząc raz jeszcze, że ich prawdziwe przyczyny miały charakter religijny i transcendentny (5,12-26). Niebiańskie zjawy odpowiadają literackim konwencjom tego czasu (3,25). Śmierć, jaka spotkała Jazona, który nie zdołał zapewnić sobie nawet ochrony Spartan, uchodzących za blisko „spokrewnionych" z Żydami, co najmniej politycznie (5,9; 1 Mch 12,21), pokazuje, jak zgodnie z prawem kończą swoje życie bezbożnicy (5,9-10; 4,17). W oczach Boga największą wartość ma Jego lud (5,19), który zawsze doświadcza okrucieństwa bezbożników (5,6.12-14.25-26). Filip pojawi się ponownie w 6,11; 18,8. Na temat Apoloniusza, dowódcy Mizyjczyków w seleuckiej armii, por. 1 Mch 1,29-37. Opisując całe to zło, autor przedstawia postać Judy Machabeusza jako tego, który otwiera wrota nadziei (5,27). Echo słów z 2 Mch 5,19 pobrzmiewa w NT, kiedy Jezus odnosi się do szabatu i ludzi (Mk 2,27). Podobny los, jaki spotkał zarówno świątynię w Jerozolimie, jak i świątynię na Garizim (5,23; 6,3-5), wskazuje na ich tymczasowy charakter. Staje się to oczywiste znowu w rozmowie Jezusa z Samarytanką (J 4,5-30), chociaż zawsze zostaje potwierdzone pierwszeństwo prawowitości i świętości świątyni jerozolimskiej (J 4,22).

6-7: Zbezczeszczenie sanktuarium i bohaterstwo męczenników

Autor postrzega te wydarzenia jako kulminację wszelkiego zła przedstawionego w poprzednim rozdziale (6,3). Szczegółowo opisuje te fakty, które w sposób ogólny zarysowane zostały w 1 Mch 1,44-53. Pragnie pokazać, jak wielkie było zbezczeszczenie świątyni (6,4-5) i jaką przemoc pociągnęło za sobą narzucenie siłą religii greckiej (6,6-9), a także jak krwawe represje spotkały tych, którzy zachowywali żydowskie obyczaje (6,10-11; 1 Mch 1,60-61; 2, 32-38). Przewidując, że opis tych wydarzeń może wywołać wielkie zgorszenie u czytelników, raz jeszcze próbuje ukazać ich głęboki sens (6,12-17). Jerozolima była kontrolowana przez oddziały syryjskie, które stacjonowały w Akrze (1 Mch 1,33). Antioch starał się narzucić wszystkim wspólną religię o charakterze synkretycznym i w stylu greckim i w tym celu wysłał pewnego eksperta z Aten, „starca", być może, albo „starszego". Kult JHWH został zastąpiony kultem Zeusa Olimpijskiego w 167 r. przed Chr. Świątynia jerozolimska stała się, tak jak sanktuaria syryjskie, miejscem uczt i sakralnej prostytucji (6,4-6). Comiesięczne uroczyste obchody urodzin króla były połączone z zadeklarowaniem własnej tożsamości politycznej (6,7). Został narzucony kult Dionizosa i nowe prawa dotknęły wszystkich Żydów w cesarstwie, co dowodzi, że we wszystkich jego częściach ludność żydowska przeciwstawiała się hellenizacji (7,8-9). Do owych dwóch przypadków, opisanych w 2 Mch 6,10-11, odwołuje się 1 Mch 1,60-61 i 2,32-38.

Refleksja o charakterze mądrościowym, obecna w 6,12-17, wyrasta z ducha tradycji Izraela: Bóg karci swój lud, aby go pouczyć i wychować, lecz nie odmawia mu swojego miłosierdzia (Pwt 8,5; Iz 54,7-8; Prz 3,12; Tb 13,5). W przypadku jednak innych narodów Bóg pozwala im „wypełnić miarę grzechów", aby móc je ukarać z większą surowością. Autor Księgi Daniela dostrzega wypełnienie miary grzechu właśnie w bezbożnych czynach Antiocha IV (Dn 8,23; 9,24). W tradycji biblijnej (Rdz 15,16) i w refleksji mądrościowej (Mdr 11,9-10) jest zakorzeniona także idea, że Bóg zwleka z karą. W NT idea ta pojawia się ponownie w odniesieniu do uczonych w Piśmie i faryzeuszy, którzy odrzucają Jezusa Chrystusa (Mt 23,32), i do Żydów utrudniających Pawłowi głoszenie Ewangelii (1 Tes 2,16). Niemniej jednak w NT przeważa przeświadczenie, że Bóg zwleka z wymierzeniem kary w nadziei na nawrócenie wszystkich (Rz 2,4-5; 2 P 3,9) i że taki sam wychowawczy cel mają obecne udręki, czyli są rodzicielską karą wymierzaną przez Boga (Hbr 12,6; Ap 3,19).

Męczeństwo Eleazara (6,18-30) opisane jest jako „przykład szlachetnego usposobienia i pomnik cnoty" (6,31). Autor pragnie przekazać naukę, że wierność Prawu Bożemu jest najwyższą wartością. Chociaż fragment ten traktuje o prawie dotyczącym pokarmów (Kpł 11,7-8), które w NT utraciło swoje znaczenie (Mk 7,19), to jednak postępowanie Eleazara pozostaje wzorcem wiary, wytrwałości i nadziei (Hbr 11,35). W opowiadaniu akcent pada zarówno na siłę, jaką ma dobry przykład, jak i na złe skutki, które może mieć dla społeczeństwa postawa budząca zgorszenie, nawet jeśli w rzeczywistości jest słuszna (6,24-25). Słowa Eleazara są wyrazem pewności, że po śmierci czeka człowieka sąd Boży (6,26), na którym zapadnie wyrok zgodny ze „świętą wiedzą" (6,30), nieskończenie przerastającą tę, która kieruje wyrokami ludzkimi. Do historii o męczeństwie Eleazara nawiązuje 4 Mch 5-7, gdzie bohater, przedstawiany jako kapłan i filozof, umiera, prosząc Boga, aby przyjął jego śmierć jako wynagrodzenie za grzechy narodu, tak jak w 2 Mch 7,38 ostatni z braci męczenników. W tradycji chrześcijańskiej Eleazar uchodzi za „mistrza" owych braci i wraz z nimi jest czczony jako męczennik ST.

Męczeństwo siedmiu braci i ich matki (7,1-41) ukazuje skutki oddziaływania przykładu Eleazara (6,28). Nie podaje się ani czasu, ani miejsca wydarzenia. Zarówno obecność w tym opowiadaniu króla, jak i dialogi i forma narracji, a także liczba siedem, oznaczająca doskonałość i pełnię, mogą mieć retoryczny charakter. Opis męczeństwa siódmego brata oddzielają od pozostałych słowa matki (7,20-29). Jej wiara w zmartwychwstanie opiera się na słowach Mojżesza, przekazanych w Pwt 32,36 (por. 2 Mch 7,6), i na wszechmocnym działaniu Boga w stworzeniu, zwłaszcza na cudzie, jakim jest zrodzenie dziecka w łonie matki (7,22-23) – temat stale budzący w Biblii głęboki podziw (Ps 139,13-15; Hi 10,8-12; Koh 11,5). Pojęcie zmartwychwstania wykracza poza pojęcie przywrócenia do życia narodu (Iz 26,19) albo wyleczenia ze śmiertelnej choroby (Hi 19,26-27), a mianowicie oznacza przywrócenie do życia ciała i jego członków po śmierci (7,11.23). Dla Semity życie nieodłącznie wiąże się z ciałem, dlatego aluzje do zmartwychwstania dostrzega się w Ps 16, 10; Ez 37,10; Hi 19,25. Po raz pierwszy w tej księdze mówi się w Biblii o stworzeniu świata z niczego (7,28), chociaż prawdę tę sugerowała już Rdz 1,1 oraz Iz 44,24. Autor wygłasza apologię męczeństwa, powołując się na argumenty teologiczne. Okrutna śmierć siedmiu braci i ich matki, a także Eleazara pozwala autorowi w ramach tej księgi wyjaśnić nagłą odmianę losu Żydów, ponieważ ich męczeństwo skłoniło Boga do zatrzymania kary (7,38).

Podobne znaczenie nadaje się liczbie siedem także w NT. W Apokalipsie św. Jana zatem ukazanie się siódmego elementu jest opóźniane czy poprzedza je pewien czasowy kompozycyjny dystans do pozostałych elementów (6,12-8; 9,13-11,15). Na głębszym poziomie Jezus potwierdza wiarę w zmartwychwstanie zmarłych, którą wyznają także faryzeusze (Dz 23,6-10), lecz oczyszcza ją z nadmiernie materialistycznej interpretacji (Mk 12,18-27 par.; 1 Kor 15,35-46). Stworzenie z niczego zakłada się w Hbr 11,3, a w J 1,3 stworzenie uważa się za dzieło Słowa Bożego. Zbawczy aspekt śmierci męczenników osiąga swą pełną skuteczność dla wszystkich ludzi w śmierci Jezusa Chrystusa, ale Chrystus nie tylko bierze na siebie zasłużoną przez ludzi karę, ale sprawia, że wszyscy grzesznicy dostępują wobec Boga usprawiedliwienia (Rz 3,2126). Ci, którzy spiskują przeciwko głoszeniu Ewangelii, walczą też przeciwko samemu Bogu (Dz 5,39; 26,14-15). Czwarta Księga Machabejska sporo miejsca poświęca braciom męczennikom. Ich postawa, a także postawa ich matki dowodzą, że rozum – w tym przypadku rozum oświecony przez wiarę – panuje nad najsilniejszymi ludzkimi instynktami (4 Mch 8-17). Tradycja chrześcijańska zaliczyła braci i ich matkę do rodziny Machabeuszów i uważała za „męczenników ST". Według świadectw, pochodzących z IV w., w Antiochii czczono ich szczątki, ponieważ istniało przypuszczenie, że umarli w tym mieście. Stąd ich kult przeniknął do Konstantynopola i Rzymu. W *Martyrologium rzymskim* wspomina się ich 1 maja.

8,1-36: Zwycięstwa Judy

O tych samych wydarzeniach opowiada się w 1 Mch 2,42-48 i 3,38-4,25, lecz Druga Księga Machabejska pomija dane topograficzne i chronologiczne i uwzględnia wydarzenia, które miały miejsce w innym czasie (8,30-33; 1 Mch 5,6; 7,8). Juda jest niezwyciężony nie tylko dzięki dobrej strategii wojskowej (8,21-22), lecz także dlatego, że „gniew Boży w litość się przemienił" (8,5). Juda rozpoczyna wojnę partyzancką (8,1-7),

zmuszając Filipa, lokalnego zarządcę Jerozolimy, do prośby o pomoc dowódców wojskowych z tego regionu, „królewskich przyjaciół" (1 Mch 3,38). Wśród nich na szczególnie niesławną pamięć zasłużył późniejszy wódz armii, Nikanor (8,9), ponieważ „nienawidził Izraela" (1 Mch 7,26) i był „trzykroć gorszym złoczyńcą" (8,34). Autor przeciwstawia postawę Nikanora, który, polegając na swojej sile i lekceważąc zamiary Boże, uważa zwycięstwo za pewne (8,9-11), postawie Judy, który chociaż także przewodzi dobrze zorganizowanemu wojsku (8,5.16), szuka przede wszystkim wsparcia w modlitwie i pokłada ufność w Bogu. Jak gdyby pragnąc nakłonić Boga do działania, w swojej modlitwie szczegółowo przedstawia Mu wszystkie cierpienia, których doświadczył lud (8,2-4). Swoją ufność w Bogu opiera na wspomnieniu wcześniejszych czynów, jakich dokonali Żydzi (8,19-20; 2 Krl 19,35). Znajduje ona także potwierdzenie w księdze Prawa (8,23), która teraz ma moc słów prorockich (1 Mch 3,48). Nikanor doznaje poniżenia, które przewidywał dla Żydów (8,25-29.34-35); musi nawet przyznać, że Bóg pomaga Żydom, co tłumaczy jego klęskę (8,36). Wielkość moralna Judy objawia się w rozdzieleniu części łupów między potrzebujących (8,28) i w zarządzeniu wspólnych modlitw w intencji przejednania Boga (8,29).

9,1-29: Ukaranie prześladowcy, Antiocha IV

Nie wiadomo, czy król umarł przed czy po oczyszczeniu świątyni. Oba wydarzenia miały miejsce pod koniec 164 r. przed Chr. i nie ulega wątpliwości, że wiadomość o jego śmierci musiała dotrzeć do Jerozolimy po oczyszczeniu świątyni. W ten sposób zrozumiały się staje odmienny porządek Drugiej Księgi Machabejskiej. Jej autor pragnie podkreślić, że Żydzi zawdzięczali zdobycie świątyni łaskawości Boga (10,1), a nie ustępstwom ze strony Seleucydów, podyktowanym wolą zawarcia pokoju. Jeżeli jednak ustępstwa te miały miejsce w czasie panowania Antiocha IV i po bitwie Judy przeciwko Lizjaszowi (1 Mch 4,28-35), autor Drugiej Księgi Machabejskiej przesuwa w czasie bitwę i jej konsekwencje (11,27-12,9), a szczególną uwagę skupia na opisie śmierci tego króla przed oczyszczeniem świątyni. Nie podaje ani dokładnych dat, ani miejsc, natomiast drobiazgowo opisuje uczucia króla przed dotknięciem go przez Boga nieuleczalną chorobą i po tym nieszczęściu. Człowiek, który w swojej pysze traktuje siebie nawet jak równego Bogu (9,8: Iz 40,12; Hi 38,8-11; Ps 65,7-8), został upokorzony w chwili, gdy prawdziwy Bóg zdecydował się interweniować (9,5-7.10.12). Ból zmienia postawę króla do tego stopnia, że jest on gotowy uczynić wszystko, nawet „zostać Żydem" (9,11-18). Antioch dopełnił jednak miary swoich grzechów i, w konsekwencji, nie mógł już oczekiwać na zlitowanie (9,13.18). Fragment ten, przedstawiający tak straszliwy sąd Boży, staje się zrozumiały, kiedy sobie uświadomimy, że Antioch stara się jedynie uniknąć kary, a autor tej księgi myśli w kategoriach prawa „oko za oko, ząb za ząb". Zgodnie z prawem odwetu kara odpowiada złu wyrządzonemu czy też zamierzonemu przez bezbożników (9,9; Syr 7,17). Ponadto jego śmierć zapowiada późniejszy los Antiocha (Iz 66,24) i staje się wręcz zwyczajowym opisem śmierci tyranów, takich jak Herod Wielki (Ant. 17,6,5) i Herod Agryppa (Dz 12,23). List, w którym król na swego następcę mianował swego syna Antiocha V Eupatora (9,19-27), pierwotnie mógł być skierowany do każdego innego narodu, pozostającego w granicach imperium; wystarczyło jedynie zmienić pierwsze zdanie. (Co do dalszych informacji o Filipie, por. 1 Mch 6,55.63; 2 Mch 13,23). Używając sformułowania podobnego do wyrażenia „uważać się za równego Bogu" (9,12), występującego w niektórych rękopisach greckich i wersjach, Paweł Apostoł opisuje postawę Jezusa Chrystusa, który w całkowitym przeciwieństwie do Antiocha poniżył samego siebie, mimo że rzeczywiście „na równi był z Bogiem" (Flp 2,6-9).

10,1-9: Zdobycie i oczyszczenie świątyni

Wydarzenie to stanowi, zgodnie z zamierzeniem autora, punkt kulminacyjny pierwszej części opowiadania (10,9; 2,19). Tym samym znajdują swoje uzasadnienie prośby zawarte w dwóch listach rozpoczynających księgę (1,9; 2,16). Relacja w Pierwszej Księdze Machabejskiej jest obszerniejsza (4,36-61). Natomiast w Drugiej autor wspomina o wykrzesaniu na nowo ognia z kamieni (10,3; Kpł 10,1), wskazując, że tym razem Bóg nie działał tak jak dawniej (2 Mch 1,19-22; 2,10-11). Wzmianka o ogniu może się wiązać z rytuałem zapalania lamp, charakterystycznym dla tego święta (1,8). Następnie autor wspomina o modlitwie pełnej skruchy i pokory (10,4; Ps 44,26) i łączy nowe święto ze Świętem Namiotów (10,6-7; 1,9; Kpł 23,34-43). W ten sposób podkreśla podobieństwa do aktu poświęcenia świątyni zbudowanej przez Salomona (1 Krl 8,62-66). Zielone gałęzie i wiązanki zastąpiły bluszczowe wieńce, które Żydzi musieli nosić na święto Dionizjów (6,7), a lampy – ofiary kadzielne palone przed drzwiami domów (1 Mch 1,55). Dekret ustanawiający to święto skierowany był do wszystkich Żydów (10,8; 1,9; 2,16). Druga Księga Machabejska nie wymienia roku oczyszczenia, który podaje 1 Mch 4,52, ale daje do zrozumienia, że wydarzenie to miało miejsce w tym samym czasie, w którym nastąpiła śmierć Antiocha (10,9). Niemniej jednak autor wskazuje, że przerwa w składaniu ofiar trwała dwa lata (10,3), a

nie trzy, jak można wnosić na podstawie 1 Mch 1,54; 4,52. Trudno powiedzieć, na czym opiera się rachuba czasu w Drugiej Księdze Machabejskiej. Być może autor pomieszał dwa sposoby liczenia lat: wschodni, czyli babiloński, i zachodni, czyli macedoński.

10,10-15,36: Część II – Juda zapewnia Żydom bezpieczeństwo

Zgodnie z tym, co zapowiedział we wstępie (2,20), autor kontynuuje opis wojen, które Juda prowadził przeciwko Antiochowi V Eupatorowi (164-162). Najpierw musiał walczyć z wodzami lokalnymi, Gorgiaszem i Tymoteuszem, następnie z naczelnym wodzem armii, Lizjaszem, a wreszcie przeciwko samemu królowi. Ostatecznie wojna skończyła się zawarciem traktatu pokojowego, który gwarantował judaizmowi wolność (10,14-13,26). Być może ze względu na pewną paralelę do pierwszej części dzieła autor ciągnie swoje opowiadanie aż do ustanowienia święta Dnia Nikanora, co miało miejsce za panowania Demetriusza I (14,1-15,36), a więc doprowadza je do momentu, w którym „miasto pozostawało w ręku Hebrajczyków" (15,37).

10,9-11,38: Nowe zwycięstwa i traktat pokojowy

Ptolemeusz Makron nie jest tym samym Ptolemeuszem, o którym wspominają w. 4,45 i 8,8. Fragment ten poświęcony jest walkom Judy z sąsiednimi ludami i pierwszej kampanii Lizjasza przeciwko Judei. Opisane wydarzenia miały miejsce przed śmiercią Antiocha IV i oczyszczeniem świątyni (1 Mch 5,3-8; 4,26-35), a po zwycięstwach Judy nad Gorgiaszem i Nikanorem, opisanych w 8,8-29.34-36, dokładnie wtedy kiedy król, zajęty wojnami na Wschodzie (9,1), wyznaczył Lizjasza na wychowawcę swego syna i ustanowił wielkorządcą zachodniej części imperium (1 Mch 3,32-36). Lizjasz w obliczu zbrojnego oporu Judy i konieczności swojej obecności w Antiochii, a także naciskany przez Rzym, zdecydował się zaniechać prześladowań Żydów i zawrzeć z nimi pokój, który miał im pozwolić żyć według własnych praw. Trzy listy wysłane do Żydów i datowane na 148 r. ery seleuckiej (164 r. przed Chr.), a mianowicie list Lizjasza (11,16-21), list króla (11,27-33) i list Rzymian (11,34-38), odpowiadają temu okresowi względnego pokoju i wolności, który umożliwił Judzie i jego zwolennikom zajęcie świątyni i jej oczyszczenie. Walki przeciw Tymoteuszowi (10,24-38) autor łączy ze zdobyciem twierdzy zwanej Gazara, czego dokonał Szymon, a więc co musiało mieć miejsce później (1 Mch 13,43-48; 2 Mch 12,10-26). Drugi list, list króla, który nie nosi daty, odpowiada innemu kontekstowi (2 Mch 13,18; 1 Mch 6,48-63).

Modlitwa ludu (11,6) odwołuje się do księgi Prawa, konkretnie do obietnic udzielonych przez Boga Hebrajczykom przed ich wejściem do Ziemi Obiecanej (10,26; 11,6; Wj 23,20-23), które teraz spełniają się dzięki wojennym czynom Judy (10,29-30). Opisując anioła wojownika, autor sięga do konwencjonalnych zwrotów, którymi posłużył się już w 3,25-26. Podjęte przez Lizjasza próby „pojednania się" z Żydami interpretuje jako uznanie władzy Boga (11,13-14). W tradycji chrześcijańskiej pomoc Nieba, skierowana przeciwko wrogom wiary, też zostaje uosabiana w postaci ubranego na biało jeźdźca; tak przedstawiano również apostoła Jakuba walczącego przeciwko islamowi w Hiszpanii w X w.

12,1-46: Inne lokalne wojny i ofiara za zmarłych

Z wyjątkiem epizodu w Jafie (12,3-9) fragment ten mówi o wydarzeniach, o których opowiada także 1 Mch 5. Walki toczyły się pod koniec 164 r. i przez cały 163 r. Juda walczył w obronie swoich braci (12,30-31) zgodnie z nakazami prawa odwetu (12,16). Wyjaśnienie, że żołnierze, którzy zginęli w bitwie o Jamnię, polegli z powodu swego grzechu (12,40-41), różni się od podanego w 1 Mch 5,61-62. W urywku tym autor ponownie mówi o wierze w zmartwychwstanie, przypisując ją teraz samemu Judzie (12,42-43), i pochwala praktykę składania ofiar za zmarłych oraz modlitwy w ich intencji (12,44-45). Nie chodzi bowiem tylko o złożenie ofiary za całą wspólnotę w sytuacji, kiedy niektórzy jej członkowie dopuścili się grzechu (Kpł 4,13-14), ale o to, że jest ona wyrazem wiary w możliwość komunikowania się żywych i zmarłych i w możliwość udzielenia zmarłym pomocy dzięki ekspiacji za ich grzechy. Wiara ta zakłada istnienie po śmierci pewnej przestrzeni, gdzie może dokonać się osobowe oczyszczenie przed zmartwychwstaniem w dniu ostatecznym. Tradycja chrześcijańska często powołuje się na ten fragment, aby potwierdzić istnienie czyśćca i wartość modlitw za zmarłych. Nauka o czyśćcu była stopniowo formułowana zarówno w świetle Drugiej Księgi Machabejskiej, jak i tekstów NT, w tym słów Jezusa, że są grzechy, które nie będą odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym (Mt 12,32), i Pawła, który twierdzi, że chociaż złe uczynki spłoną, człowiek ocaleje (1 Kor 3,15). Augustyn szuka pocieszenia w tych prawdach po śmierci matki *(Wyznania* 9,11-13; *O Państwie Bożym* 21,26). Sobór Lyoński (1245 r.) zatwierdził nazwę „czyściec" na określenie owego stanu dusz potrzebujących oczyszczenia. Kiedy tę

prawdę wiary, a także praktykę odpustów, opierającą się na tej samej wierze, odrzucili reformatorzy, została ona ponownie potwierdzona na Soborze Trydenckim w 1563 r., który zalecił także odprawianie za zmarłych Mszy św. Zarówno Sobór Watykański II, jak i *Katechizm Kościoła Katolickiego* odwołują się do tego fragmentu.

13,1-26: Juda władcą Żydów

Wydarzenia te w Pierwszej Księdze Machabejskiej opisane są we fragmencie 6,18-63. Autor podaje także datę – 163 r. przed Chr. (BT: 162 r. przed Chr.). Przemilcza jednak fakt, że Juda przystąpił do oblężenia twierdzy w Jerozolimie (1 Mch 6,20); być może dlatego, żeby nie przedstawiać go jako osoby odpowiedzialnej za atak króla, albo z tej racji, że faktycznie jej nie zdobył (1 Mch 6,54). Autor jednak wyraźnie wyjawia ukryty, chociaż rzeczywisty, wymiar czynów bezbożnych (13,4) i karę, która ich za nie spotyka (13,5-8). Podkreśla wartość modlitwy Judy i jego ufność w Bogu (13,10-14), niezależnie od jego zalet jako stratega (13,13.15). Wszystkie bitwy wygrał z pomocą Boga (13,1722). Zwycięstwo Judy jest, jak się zdaje, wyolbrzymiane (1 Mch 6,48-54), ponieważ w rzeczywistości to bunt Filipa zmusił króla do zakończenia wojny i zawarcia pokoju z Żydami (2 Mch 12,23; 1 Mch 6,55-63). Juda zostaje uznany faktycznie za namiestnika Judei. Niektóre kodeksy łacińskie, być może pod wpływem zmiany w tekście greckim „Hegemonides" na „hegemona", powiadają, że sprawował on rządy na wybrzeżu Morza Śródziemnego. Tytuł „król królów" (stosowany także w odniesieniu do Boga w Pwt 10,17; 1 Tm 6,15 [BT: „król królujących", „Pan panujących"]) został nadany Jezusowi Chrystusowi w Ap 17,14.

14,3-46: Za Demetriusza I. Groźby przeciwko świątyni i śmierć Razisa

Wstąpienie na tron nowego króla (14,1; 1 Mch 7,1) ożywia wśród hellenizujących Żydów pragnienie, aby ponownie zdobyć władzę w Jerozolimie i objąć urząd arcykapłana, który oficjalnie pozostawał nie obsadzony od czasu śmierci Menelaosa (13,3-8). Stawia to pobożnych Żydów wobec nowych i poważnych trudności. Jednakże opis tych wydarzeń w Drugiej Księdze Machabejskiej odznacza się innym klimatem niż 1 Mch 7,1-37. Co do nazwy „asydejczycy" (14,6) por. 1 Mch 2,42. Intrygi i żądza władzy Alkimosa przeszkadzają Judzie w osiągnięciu porozumienia z nowymi władzami seleuckimi (14,20-29). I znowu grzech niektórych Żydów sprowadza na lud nieszczęście. Nikanor obawia się waleczności Judy (14,8), nie Szymona (14,17), i rozwścieczony, że nie może spełnić królewskiego rozkazu (14,31-32), zaczyna grozić świątyni (14,32-36), co przypomina sytuację z czasów Antiocha IV. Ponadto prześladowania judaizmu zaczynają się od jego najbardziej godnego reprezentanta, Razisa (14,37-46). Epizod ten, który przekazuje wyłącznie Druga Księga Machabejska, przywodzi na pamięć opis śmierci męczenników w 6,18-7,42. Kluczem do interpretacji samobójstwa Razisa z moralnego punktu widzenia jest w. 14,42. Możliwe, że autor wzoruje się na opisie śmierci Saula w 1 Sm 31,4.

15,1-36: Zwycięstwo nad Nikanorem

Autor rozwija wszystkie swoje oratorskie talenty, przedstawiając sytuację w niemal apokaliptycznych barwach. W przeciwieństwie do krótkiej relacji w 1 Mch 7,39-50, porusza temat świętości szabatu, ufności i siły, jakimi napełniają Żydów święte pisma, Prawo i Prorocy (15,9), pomocy, jakiej sprawiedliwi po swojej śmierci udzielają żywym (15,12-16), mocy modlitwy, przypominającej pomoc Bożą w podobnych okolicznościach (15,22-24; 2 Krl 19,35) oraz waleczności i pobożności Judy (15,30). Wyczerpujący opis wewnętrznych postaw bohaterów konfliktów kontrastuje z krótkim opisem bitwy (15,25-28), chociaż w nim właśnie zawiera się jedno z najpiękniejszych zdań w tej księdze (15,26-27). Sposób potraktowania zwłok Nikanora (15,32-35), który bez wątpienia musi ranić uczucia współczesnego czytelnika, należy rozumieć w ówczesnym historycznym kontekście i w świetle relacji: grzech – kara, na której opiera się całe dzieło. Przecież Żydzi nie zdobyli nawet jeszcze warowni w Jerozolimie (1 Mch 13,9). Co do święta Nikanora por. 1 Mch 7,49, a co do „dnia Mardocheusza", czyli święta Purim, por. Est 9.

15,37-39: Epilog

Łączy się on ze wstępem (2,19-32). Po zajęciu w 141 r. przed Chr. przez Szymona, brata Judy, twierdzy cała Jerozolima znalazła się w rękach Żydów. Autor kończy swoje dzieło, wyrażając nadzieję, że znajdzie ono uznanie w oczach czytelników, co rzuca także światło na sam rodzaj tej księgi.

tłum. Ewa Burska

Mądrość – sposób myślenia o Bogu
Sean McEvenue

Wstęp

Od XI w. po Chr. teologię definiowano jako „wiarę poszukującą zrozumienia" *(fides quaerens intellectum)*. A zatem teologia zawsze była pomostem, pozwalającym przejść od wiedzy opartej na wierze do wiedzy opartej na rozumie. Źródłem rozwoju teologii było nie tyle nowe objawienie, ile poszerzająca się wiedza ludzka, która stawia nowe pytania wierze i zezwala na pojawienie się coraz to nowych odpowiedzi. Dlatego właściwym miejscem dla teologii jest uniwersytet, jako że na nim właśnie jest gromadzona i formułowana nowa wiedza ludzka.

Jeśli teologia buduje mosty pozwalające przejść od wiary do rozumu, powstaje pytanie: Czy istnieją studia budujące mosty, które pozwalają przejść w kierunku odwrotnym: od rozumu do wiary *(intellectus quaerens fidem)*? Jak wskazuje wiele tekstów ST, rolę tę pełni mądrość. Mądrość biblijna jest bowiem zaproszeniem skierowanym do nauki, by rozwijała się w kierunku wiary.

Mądrość jako wiara, ale również jako rozum

Mądrość jako wiara

Niektóre teksty ST wyraźnie przedstawiają mądrość jako pokrewną wierze, jako dar Boga w czystej postaci. W tekstach tych mądrość często jest pojmowana w kategoriach ludzkiego działania ukierunkowanego na zdobycie czy posiadanie „mądrości", ale kiedy indziej w kategoriach transcendentnego przedmiotu, który może być zdobyty czy posiadany. Po pierwsze zatem, w kategoriach ludzkiego działania, mądrość jawi się jako niezwykły dar, który Salomon otrzymuje od Boga (1 Krl 3,3-14). Jest ona czymś więcej niż tylko ludzkim talentem (2 Sm 14,17; 16,23; 19,27). Zakorzeniona jest w „bojaźni Pańskiej" albo jest odpowiednikiem „bojaźni Pańskiej", która z kolei jest pokrewna wierze (Prz 1,7; Syr 1).

Po drugie, jako transcendentny przedmiot, mądrość znajduje chyba najjaśniejszą wykładnię w Księdze Mądrości, gdzie określa się ją jako byt duchowy, przenikający wszelkie stworze-nie (7,22-24) albo jako tchnienie mocy Bożej (7,25-26), albo jako zstępującą na dusze ludzkie (7,27-28), albo jako obcującą z Bogiem (8,3-4). Nauka ta jest wyrazem tych samych idei zawartych w prostszej formie w Księdze Przysłów (8,22-31). Podobnie w Syr 24 mądrość została przedstawiona jako duchowa (uduchowiona?) niewiasta na niebieskim dworze.

W Prz 1-9 wielokrotnie przedstawia się mądrość jako przedmiot pożądania, ukazując ją jako głos kobiety nawołującej na ulicach i zapraszającej wszystkich, by jej poszukiwali i uczyli się od niej. W Księdze Hioba ukazuje się to poszukiwanie jako skuteczne działanie mające na celu postęp cywilizacyjny (28,1-6), ale ostatecznie prowadzące do frustracji. Księga ta więc zaleca, by porzucić poszukiwanie mądrości jako transcendentnego przedmiotu, a zwrócić się do niej jako do daru wprawdzie łaskawie udzielonego przez Boga, ale zarazem przejawu ludzkiej aktywności: „Bojaźń Boża – zaiste mądrością, roztropnością zaś – zła unikanie" (28,28). We wszystkich tych tekstach mądrość, niezależnie od tego, czy jest pojmowana jako natchniona przez Boga aktywność człowieka, czy jako przedmiot Boży tej aktywności, jest ukazywana jako rzeczywistość, która ma związek z ludzkim rozumem, ale pochodzi od Boga.

Mądrość jako rozum

Gdy jednak oglądamy mądrość w działaniu, często ma ona zupełnie świeckie oblicze. Na przykład, we wspomnianym powyżej fragmencie Księgi Hioba (28,1-6) przybiera ona postać postępu cywilizacyjnego (technicznego); również mądrość Salomona jest ukazana bez wątpienia w kategoriach aktywności, które zwykle łączymy z rozumem, a jego wyjątkowość mierzy się w kategoriach ubiegania się o nagrodę Nobla: „Mądrość Salomona przewyższała mądrość wszystkich ludzi Wschodu i mądrość Egipcjan. Górował on mądrością nad wszystkimi ludźmi, nawet nad Etanem Ezrachitą i Hemanem, jako też Kalkolem i Dardą, synami Machola. (...) Wypowiedział bowiem trzy tysiące przysłów, a pieśni jego było tysiąc pięć. Rozprawiał też o drzewach: od cedrów na Libanie aż do hizopu rosnącego na murze. Mówił także o zwierzętach czworonożnych, o ptactwie, o tym, co pełza po ziemi, i o rybach" (1 Krl 5,10-13). W opisie tym mądrość bardzo przypomina wiedzę

znakomitego nauczyciela szkoły – bardzo dobrze obeznanego z dziedziną wiedzy zdobywanej zdrowym rozsądkiem, a nie z dziedziną wiary. Wrażenie to pogłębiają jeszcze opowieści mające dowieść mądrości Salomona. Ukazują one rozwagę i zręczność, i *savoir faire*, ale w żadnym razie nie odnoszą się do rzeczywistości wiary. Na przykład królową z Saby zdumiewa wytworność służby Salomona, wyśmienitość zaopatrzenia jego stołu i jego umiejętność rozwiązywania zagadek (1 Krl 10,1-5).

Podobnie mądrość, jaką wykazują Chuszaj i Achitofel, wydaje się mieć charakter całkowicie świecki: można ją opisać wyłącznie jako roztropność polityczną, połączoną z umiejętnością oszukiwania (2 Sm 15-17). Mądrość kobiety z Tekoa okazuje się niczym innym, jak tylko zręcznością knucia dworskich intryg. Polega na takim wypełnieniu rozkazów dowódcy Joaba, by umożliwić realizację jego politycznej manipulacji: przechytrzając w rozmowie Dawida, przygotowuje zgubny powrót Absaloma z wygnania (2 Sm 14). Takie zdolności dyplomatyczne i oratorskie często nie znajdują poklasku w naszej kulturze, a już na pewno nie mają nic wspólnego z wiarą. Musiały się jednak cieszyć sporym uznaniem w czasach starożytnych. Na przykład wiele tekstów z Księgi Przysłów jest świadectwem trafnych spostrzeżeń, przebiegłych rad czy celnych powiedzeń, nie odnoszących się w wyraźny sposób do wiary. Cały rozdział dwudziesty szósty Księgi Przysłów mógłby wyjść spod pióra Aleksandra Pope'a czy François Księcia de la Rochefoucauld, a nie przywódcy religijnego. Nawet Jezus jawi się nam jako niezwykle przenikliwy w sensie świeckim, choć w Jego słowach i czynach obecny jest też wymiar transcendentny. Na przykład w odpowiedzi na pytanie, dotyczące religijnych implikacji płacenia podatków i będące chytrą pułapką, unika jej, posługując się sloganem: należy oddać Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu – co należy do Boga (Mt 22,21). W opisanym kontekście nie można mówić o nadnaturalnym wglądzie w sferę nauk politycznych, lecz o zręcznym posłużeniu się słowem pozwalającym Jezusowi powrócić do eschatologicznego tematu. Podobnie Jego rada o zajmowaniu najniższego miejsca przy stole, aby sam gospodarz kazał się przesiąść wyżej (Łk 14,10), czy też lekcje dobrych manier udzielane przez Ben Syracha (Syr 31,12-18) nie są zachętą do samoponiżającej pokory czy chrześcijańskiego miłosierdzia, lecz raczej trafną poradą, sytuującą się na poziomie świeckiego sprytu, pozostającego na usługach spraw eschatologicznych.

Mądrość w rozumieniu biblijnym: Prz 1,2-7

Pomimo czy może z powodu odmienności tych dwóch poglądów na mądrość w Biblii, a mianowicie jako na wiarę lub rozum, wstęp do Księgi Przysłów dostarcza kompleksowej definicji mądrości, łączącej obydwa te stanowiska. Mówi się w nim, że celem tej księgi jest umożliwienie ludziom poznania mądrości i zrozumienia jej języka (Prz 1,2), a następnie wymienia się składniki tego zagadnienia. Ten swoisty spis treści rozpoczyna się od „prawości" (która jest niezwykle szerokim pojęciem ogólnej świętości, obejmującym wszystkie osobowe relacje jednostki do bliźniego, rodziny, rządu i Boga), a kończy się na „bojaźni Pańskiej", która wydaje się w zasadzie odpowiadać temu, co nazywamy „wiarą, nadzieją i miłością". Między tymi dwoma biegunami wymienia się liczne elementy z zakresu cnót, sprawności i dyplomacji, kończąc na zdolności pojmowania przysłów i zdań, słów i zagadek. Wszystko to są elementy składające się na mądrość. A jaki jest ich wspólny mianownik? Czymże jest sama mądrość?

Odpowiedzi na to pytanie można szukać na dwa sposoby, korespondujące z opisanymi powyżej dwoma podejściami do mądrości. Po pierwsze, zapytamy, czy istnieje jeden albo choćby jednolity rodzaj ludzkiej aktywności (w sensie mentalnym czy psychicznym), który byłby wspólny dla tych wszystkich rodzajów wiedzy. Po drugie, rozważymy transcendentny przedmiot tej aktywności: czy istnieje jedna rzeczywistość odpowiadająca owej duchowej niewieście, która budzi nasze pragnienie swym wołaniem po ulicach? Odpowiedź na obydwa powyższe pytania brzmi: tak.

A zatem, po pierwsze, aktywność człowieka. Najbardziej zaskakującą cechą, wymienioną zarówno tutaj, jak i wśród przymiotów Salomona, które wzbudziły podziw królowej z Saby (1 Krl 10,1), jest chyba umiejętność rozwiązywania zagadek. Starożytni przypisywali znacznie większą niż my moc słowom i pojęciom, a zdolność rozwiązywania zagadek postrzegali jako oznakę siły koniecznej do rozwikłania problemów w rzeczywistości. (Przywołajmy na pamięć choćby zagadkę Sfinksa w *Królu Edypie* czy wiele praktyk magicznych.) W Prz 16,1.10; 25,2-3 daje się w pewnym stopniu wyraz tej idei: „Człowiecze są zamysły serca, odpowiedź języka od Pana (...) Na wargach królewskich wyrocznia: jego usta w sądzie nie błądzą (...) Chwałą Bożą – rzecz taić, chwałą królów – rzecz badać (...) serca królów są niezbadane". Słowa, myśli i świat zewnętrzny są zanurzone w tej samej tajemnicy, a król (mądry i upełnomocniony przez Pana) ma charyzmat pojmowania, przemawiania i działania we właściwy sposób. Istota zagadki polega na tym, że skłania ona do poszukiwania odpowiedzi, do zabawy słowem, do właściwego zestawiania elementów rzeczywistości, niczym klocków układanki. Można by zaryzykować twierdzenie, że zaangażowanie się w poszukiwanie odpowiedzi stanowi wspólny mianownik wszystkich elementów wymienionych w Prz 1,2-7. Jest ono nadrzędną wartością i cnotą, określaną mianem „mądrość".

Mądrość jest przejawem inteligencji w każdej dziedzinie. Oczywiście, w dziedzinie życia dworskiego jej przejawem jest zręczność dyplomatyczna, a w dziedzinie wiary – bojaźń Pańska. Biblia jednak nie zna, a faktycznie nie uznaje dychotomii między inteligencją świecką i religijną. Wynosi zaś ponad wszystko dążenie do poznania właściwego znaczenia słów czy figur stylistycznych (literackich). Jest to poszukiwanie czy badanie, które – z wyjątkiem sytuacji, w których zostaje sztucznie ograniczone – nie poprzestaje na słowach, ale obejmuje swoim zasięgiem także stany psychiczne, relacje międzyludzkie, zagadnienia dyplomacji i teorii politycznych, kwestie sprawiedliwości, wieczności i zbawienia. Samo w sobie owo poszukiwanie nie ma granic. To tylko sztuczne rozporządzenie oświecenia głosiło, że badanie danych „obiektywnych" całkowicie różni się (z powodu swej ważności) od badania danych „subiektywnych" albo, inaczej mówiąc, badanie rzeczywistości materialnej całkowicie różni się od badania rzeczywistości duchowej. Kto jednak jest świadom tego dążenia, wie, że jest ono bezgraniczne. Nieustanne „dlaczego", którym małe dzieci zadręczają swych rodziców, jest tak wyczerpujące właśnie dlatego, że nigdy nie ustaje, jest nienasycone i niczym nie ograniczone.

To samo dążenie bezustannie zapełnia, rok po roku, półki bibliotek. Biblia ma rację, twierdząc, że poszukiwaniu temu czy badaniu nie można nadawać charakteru wyłącznie świeckiego, gdyż jest ono w swej istocie otwarte na wszystkie wymiary i głębie, włącznie z nieskończonością.

Literatura mądrościowa swą formą potwierdza ten pogląd: ma charakter zagadki, zachęcającej do stawiania dalszych pytań, a nie nauczania kładącego im kres. Księga Przysłów, oprócz nieustannego nawoływania do poszukiwania mądrości (czyli dążenia do poznania wszystkiego), jest niewątpliwie zbiorem powiedzeń, a nie instrukcji. Większość przysłów okazuje się „prawdziwa" zarówno w odniesieniu do sytuacji czy dziedziny prawdy, jak i rzeczywistości społecznej (rodziny, społeczeństwa czy państwa), często jest równie „prawdziwa", gdy się je odwróci (np. powiedzenie: „Rozważny zło widzi i odwraca się, nierozważni tam idą – i szkodę ponoszą" [Prz 22,3], nie straci nic ze swej prawdziwości, gdy powiemy: „Rozważny zło widzi i tam idzie, nierozważni odwracają się – i szkodę ponoszą".) Przysłowie to nie jest prawdziwym stwierdzeniem o jakiejś specyficznej rzeczywistości, ale wyrazem sposobu myślenia, który czytelnik powinien zaakceptować, przyswoić i nauczyć się właściwie wykorzystywać. I tak powiedzenie: „Włożyć dwa grzyby w barszcz", jest prawdziwe w takim samym stopniu jak powiedzenie: „Gdzie kucharek sześć, tam nie ma co jeść", i obydwa te powiedzenia mogą odnosić się zarówno do gotowania, jak i do budowy tamy na Missisipi czy negocjowania traktatu pokojowego. Nie są to instrukcje, tylko modele poszukiwania czy badania prawdy.

Należy zauważyć, że nawet forma przysłów biblijnych jest często zagadkowa, i to nie tylko wówczas, gdy ich sens kryje się w nieoczekiwanej metaforze czy grze słów, ale także w tych, jakże licznych przypadkach, kiedy okazuje się, że „paralelny" stych przysłowia nie jest paralelą, a sens przysłowia ukazuje się właśnie przez ów pozorny brak odpowiedniości. Na przykład w Prz 10,7 czytamy: „Pamięć o prawym jest błogosławiona, a imię nieprawych zaginie". Pamięć, w sensie powszechnego wspominania, jest prawdziwą paralelą słowa „imię". Ale „zaginie" nie jest naturalną paralelą „jest błogosławiona". Można by raczej oczekiwać, że w drugim stychu przeczytamy: „a imię nieprawych będzie przeklęte". To biblijne przysłowie odrzuca tę oczywistą paralelę, co niejako zaskakuje czytelnika i skłania go do refleksji, że być może nieprawi zbyt mało znaczą, by zasługiwać na przekleństwo – po prostu ich imię zaginie. Podobnie następne przysłowie zestawia prawidłowo paralele: „mądry sercem" i „kto wargi ma nierozsądne", ale podczas gdy pierwszy z nich „przyjmie nakazy", drugi – „upadnie".

Należy zwrócić uwagę, że tłumacze Septuaginty byli niekiedy tak zrozpaczeni ową nieprzystawalnością paralel, że starali się je poprawiać. Owe „korekty", niestety, sprowadzają przysłowia do trywialnej logiki i niekiedy pozbawiają je przez to zupełnie sensu. Na przykład Septuaginta tłumaczy Prz 14,17: „Człowiek porywczy popełnia głupstwa, a roztropny jest cierpliwy". Nie można powiedzieć, by stwierdzenie to było bardzo odkrywcze. Jednakże w oryginale hebrajskim zapisano: „Człowiek porywczy popełnia głupstwo, a przebiegły jest znienawidzony". To może niezbyt udatna paralela, gdyż „bycie znienawidzonym" nie odpowiada „popełnianiu głupstw", i dlatego grecki tłumacz zręcznie zmienił znaczenie, tak że porywczość jest ukazana jako jedna z cech głupoty, a następnie porywczości zostaje przeciwstawiona „cierpliwość" w drugim wersie. W rezultacie przysłowie to ma wyraźną paralelę, ale jest pozbawione głębszego znaczenia. Tekst hebrajski, daleki od formułowania banalnych stwierdzeń, oferuje zagadkę: co jest lepsze – być porywczym partaczem czy przebiegłym pariasem? Oryginalna forma hebrajska tego przysłowia zaskakuje czytelnika i zachęca go do refleksji. Z jednej strony wydaje się rzeczą zrozumiałą, ale z drugiej – naganną, że wielu współczesnych tłumaczy i komentatorów biblijnych popełnia ten sam błąd co tłumacze Septuaginty.

Zagadka wydaje się swoistym gatunkiem literackim wszystkich ksiąg mądrościowych. Cała Księga Koheleta jest błyskotliwą zagadką, czarującą większość czytelników swym dowcipem i skłaniającą ich do przemyślenia wszystkiego od nowa. Pieśń nad Pieśniami ukazuje kobiety jako dominujące w sferze miłości i zawiera wyraźne przesłanie o roli ludzkiej miłości w budzeniu miłości Bożej, ale literacka forma tej pieśni daleka jest od zwykłego wykładu. Jej przekaz nie jest bezpośredni, rozwija się w sposób tak zaskakujący, że od tysiącleci pieśń ta zachwyca czytelników, wywołując zarazem nie kończące się debaty co do właściwego sensu tego poematu. Sens ten także pozostaje zagadką. Podobnie Księga Hioba, będąca bez wątpienia księgą naznaczoną niezwykłą pasją, jest do głębi zagadką. Nie jest odpowiedzią na problem zła. Komentatorzy, podejmując

dyskusję nad teologią lub znaczeniem tej księgi, napiszą najsłabszą część swej pracy, jeśli będą starali się wykazać, że mowy Boga są odpowiedziami na poprzedzające je mowy Hioba. Prawdziwa przenikliwość przejawia się raczej w podkreśleniu, iż odpowiedź Boga jest czymś innym niż tylko repliką w sporze. Należy raczej przyjąć, że cała Księga Hioba jest namiętnym wezwaniem do głębokiego przemyślenia kwestii zła, a zarazem żarliwym odrzuceniem wszelkich prostych odpowiedzi. Z kolei Księgę Mądrości można interpretować jako nauczanie o nieśmiertelności duszy, ale całościowe podejście, charakteryzujące tę księgę, zawiera złożoną argumentację, w której tradycje Izraela, a w szczególności teksty biblijne zostają poddane zręcznej reinterpretacji w kategoriach filozofii hellenistycznej. Księga ta zachęca czytelnika do podjęcia gruntownych, kompleksowych przemyśleń, a zawarte w niej nauczanie nigdy nie jest wyrażone bezpośrednio, choć zostaje dość jasno zasugerowane dzięki odwołaniu się na samym końcu do „pokarmu niebieskiego". Wyjątkiem pod tym względem jest Mądrość Syracha, która podaje w wielu miejscach bezpośrednie pouczenia i której forma została w większym stopniu ukształtowana przez Torę niż inne księgi mądrościowe.

Mądrość jako upragnione przebywanie z Bogiem

Nasze drugie pytanie dotyczyło pojmowania mądrości jako transcendentnego przedmiotu. Na ile realny jest głos, który nas przyzywa? W Prz 8,30-31 mądrość zostaje przedstawiona jako umiłowana powiernica Boga, która z kolei kocha ludzi i wśród nich znajduje całą swą radość. Czy jest to wyłącznie fikcja literacka? A może ta figura stylistyczna odnosi się do realnego przedmiotu?

Niekiedy sądzono, że tego rodzaju teksty powinny być interpretowane jako typy w sensie fikcji propedeutycznej, „przygotowania" do realnej rzeczy: wyrażały przygotowującą ideę, którą ostatecznie zinterpretowano jako odnoszącą do Słowa Bożego lub do Ducha Świętego. Liturgia zaś często wiązała te teksty z Maryją, Matką Bożą, która została wzięta do nieba. Takie podejście typologiczne może służyć celom retorycznym, ale jeśli miałoby ono implikować brak realnego odniesienia znaczenia tekstów ST, to jest po prostu błędne. Jeśli „typ" nie jest realny, to jak wyjaśnić uporczywe poszukiwanie go przez autorów NT czy Ojców Kościoła i upatrywanie owego odniesienia do Boga nawet w tak kruchych materiałach? Tego rodzaju odnoszenie realnego lub transcendentnego antytypu do typu fikcyjnego zamiast umacniać ich twierdzenia o Bogu, Duchu Świętym czy Matce Bożej i pogłębiać zrozumienie, stanowiłoby raczej rodzaj czczej i nic nie znaczącej rozrywki. W rezultacie osłabiłoby siłę ich argumentów w dyskusji i zaproszenie do wiary.

Jedną z odpowiedzi na ten problem daje sam ST. Po wygnaniu Żydzi mieli niezwykle skomplikowanie skodyfikowane Prawo, które narzucało im styl życia, którego odmienność od stylu życia ich sąsiadów była dla nich przedmiotem intymnego doświadczenia. Prawo to interpretowano jako ucieleśnienie specyficznej kultury, powszechnie podzielanej wizji rozwiązywania problemów życiowych. Takie rozumienie Prawa znajdowało wyraz w przekonaniu, że Tora jest mądrością Izraela. W powygnaniowym zatem dodatku do Księgi Powtórzonego Prawa używa się tego pojęcia, by zachęcić do posłuszeństwa Prawu (Pwt 4,6-8). W Syr 24,23 utożsamia się niebiańską Niewiastę, Mądrość, z Torą, tak jak czyni się to w Ba 3,9 i 4,1.

A zatem mądrość jako transcendentny przedmiot jest pojmowana w tych tekstach jako tajemnicza rzeczywistość stanowiąca normatywną kulturę, innymi słowy zbiór wierzeń i poglądów podzielanych przez daną społeczność. Z kolei owa normatywna kultura jest głosem skierowanym do młodych i nawołującym ich do uczenia się i poszukiwania. Interpretacja ta ma sens wyłącznie w jednolitym kontekście kulturowym, w którym prawo państwowe uznaje się za objawione przez Boga. Rzeczywistość ta jest bardzo bliska greckiemu *logos* („słowo, argument"), odgrywającemu tak istotną rolę w NT.

Interpretacja ta jest jednak trudna do przyjęcia dla ludzi żyjących w społeczeństwach świeckich i mieszanych. Zamiast niej można by zaproponować alternatywną interpretację owej upragnionej niewiasty, Mądrości, która pojmowałaby ją równie realnie i była pomocna w zrozumieniu odnośnych tekstów. Musimy tu odwołać się do teorii interpretacji wiedzy ludzkiej, wypracowanej przez filozofię scholastyczną. Według tej teorii wszelkie dążenie do poznania natury lub znaczenia rzeczy zakłada *a priori* (*implicite*) twierdzenie, że rzeczy owe są poznawalne, a wszelkie twierdzenia o naturze i znaczeniu rzeczy implikują twierdzenie, iż byty są realne i poznawalne, a ostatecznie – że Byt jest realny i poznawalny.

Badanie zaś rzeczywistości jest nieograniczone, z czego wynika, że jego przedmiot, Byt, jest również nieograniczony. W tym miejscu rodzi się pytanie o relację między „realnym, nieograniczonym bytem" a Bogiem objawionym nam jako osoba w Biblii, w Chrystusie czy w Kościele. Wkraczamy tym samym na grunt dyskusji o relacje między tym, co naturalne, a tym, co nadnaturalne. Dla celów niniejszego artykułu nie musimy definiować tej relacji. Nieograniczony Byt, który filozofia scholastyczna określała jako „proporcjonalny przedmiot" dla umysłu ludzkiego, nie jest ani Ojcem, ani Synem, ani Duchem Świętym. Jest jednak celem nieskończonego dążenia ludzkości do Boga, Prawdy, Piękna i jest równie realny jak realne i nieskończone jest owo dążenie. Bez wątpienia owa realność jest właśnie mądrością pojmowaną jako transcendentny przedmiot – duchową Niewiastą, która woła do każdego na każdym kroku i której zdobycie jest celem wszelkich zagadek,

poszukiwań, dyskusji, rozmyślań i tęsknot. To mądrość przeistacza osobę w żywą i odpowiedzialną istotę odpowiadającą Bytowi. Zachęta do poszukiwania mądrości nie jest zachętą do zdobycia wiedzy, ale zachętą do bycia żywym w sensie duchowym, ostatecznie – do bycia otwartym na wiarę.

Wpływ tej koncepcji mądrości na NT dostarczył pomostu między najwcześniejszą wiarą w Chrystusa jako uwielbionego a wiarą, że Chrystus preegzystował z Bogiem przed swoim życiem na ziemi. Szczególne przykłady wpływu tradycji o mądrości na NT znajdujemy w J 1,1-18; 1 Kor 8,5-6; Kol 1,15-17; Hbr 1,1-3a, i Mt 11,27-30, gdzie korzysta się z terminologii zaczerpniętej ze ST oraz z literatury międzytestamentowej. Wszystkie te teksty wykazują wpływ idei preegzystującej mądrości (Prz 8), ale należy je interpretować jako potwierdzenie, że Chrystus ucieleśnia niezwykłą rolę mądrości. Pełnia stworzenia Bożego i zbawienia znajduje się w Chrystusie. Wezwanie Boga kierowane do ludzkości, a przypisywane mądrości, objawia się teraz w Chrystusie. Taki jest zalążek nauki o preegzystującym Chrystusie.

Mądrość i sceptycyzm

Zanim dojdziemy do ostatecznych wniosków, należy wspomnieć również o tzw. sceptycyzmie biblijnym w odniesieniu do mądrości. Słowo „sceptycyzm", choć może znaczyć po prostu ostrożność w myśleniu, zwykle implikuje zwątpienie w możliwość poznania czy zdobycia wiedzy. Słowa tego używa się najczęściej w omawianiu Księgi Hioba i Księgi Koheleta. Ważną jest rzeczą, by zrozumieć, że to, co nazywamy sceptycyzmem w tych księgach, nie jest w rzeczywistości zanegowaniem zagadki czy negacją możliwości zrozumienia. Chodzi raczej o zagłębienie się w samą mądrość, namysł nad sposobem myślenia. W tym sensie chodzi o wyższą mądrość, którą najlepiej pojmować nie jako sceptycyzm, lecz jako krytykę nadużywania mądrości.

Podobnie jak jest możliwe (a zatem nieuniknione?), że ludzie religijni będą nadużywali ustaw prawa biblijnego, czyniąc z nich instrument kontrolowania Boga i przekonując, iż posłuszeństwo Prawu oznacza automatyczne zbawienie duszy, tak możliwa jest fałszywa interpretacja wielu przysłów, nadająca im postać trywialnych doktryn i interpretująca je jako pouczenia odsłaniające mechanizmy dobrego postępowania, które ma zagwarantować dobrobyt i szczęście. I odwrotnie, nieszczęście, które kogoś spotyka, jest oceniane – według interpretacji przysłów – jako kara za występki.

Księga Hioba toczy zdecydowaną walkę z taką upraszczającą, mechanistyczną teologią i ostatecznie odrzuca taki sposób nadużywania mądrości. Bóg potępia „pocieszycieli" Hioba za ich fałszywe przekonania, natomiast skargę Hioba uznaje za słuszną (42,7). Oczywiście, Bóg również Hiobowi zarzuca niedostatek mądrości w jego gwałtownej mowie (38,2), ale zarzut ten można odnieść nie do zrodzonego z bólu wołania i gorzkiej skargi Hioba (podobnej do skargi Jezusa na krzyżu, por. Mt 27,45-50), ale do tych aspektów jego mowy, w których daje się on uwikłać w debatę o mechanistycznie pojmowanym następstwie winy i kary. W Hi 28 otwarcie rozważa się zagadnienie mądrości, wskazując na ludzkie ograniczenia w jej poszukiwaniu. Niektórzy interpretatorzy tłumaczyli ten fragment jako zalecenie, by ludzie porzucili dążenie do mądrości (w. 23-24), a zwrócili się raczej ku moralności (w. 28). Jednakże takie odczytywanie tego fragmentu jest nie do przyjęcia, gdy mądrość pojmuje się tak, jak przedstawia ją niniejszy esej. Mądrość jako przedmiot ludzkiego pragnienia ma tylko Bóg (w. 21-22). Mimo to pozostaje dobrem, którego ludzie powinni szukać ze wszystkich sił. Bojaźń Boża (28,28), ku której zwracać się ma człowiek, nie jest alternatywą mądrości, lecz jej główną cechą. „Bojaźń" jest tym, co można by nazwać wiarą, pojmowaną jako zaufanie do nieskończonej prawdy i miłości i głodu za nimi. A więc Księga Hioba nie tyle głosi sceptycyzm, ile jest krytyką nadużywania mądrości i zarazem afirmacją i uwielbieniem wyższej mądrości.

W wielu dyskusjach pojawiały się argumenty, że również Księga Koheleta głosi sceptycyzm, a nie mądrość. Podobnie jak w Hi 28, tekst ten kończy zachęta do bojaźni Bożej, która jest tu przedstawiana jako alternatywa mądrości. Lecz podobnie jak Księga Hioba, tekst ten jest doskonałym przykładem pisma mądrościowego, które poświęca wiele uwagi krytyce nadużyć w interpretacji przysłów (por. zwłaszcza 6,10-9,6). Większość nowożytnych tłumaczeń poszło, niestety, śladem wczesnego przekładu greckiego, nadając głównemu motywowi księgi negatywny (sceptyczny) ton: „Marność nad marnościami – wszystko marność". W oryginale hebrajskim jednak występuje słowo *hebel*, które nie jest tak jednoznaczną abstrakcją jak „marność", lecz złożonym symbolem: zasadniczo znaczy tyle, co „oddech", „podmuch powietrza", które mogą symbolizować ulotność, nieistotność, lecz może też krótki wysiłek, wybuch energii (por. np. Prz 13,11). Słowo to często odnosi się do fałszywych bożków, które są iluzją czy pustosłowiem. (Trafniejsze tłumaczenie słów z Księgi Koheleta powinno, być może, brzmieć tak: „Dmuchnięcie i podmuch – wszystko powietrze".) Jeśli zatem odczytamy ten otwierający Księgę Koheleta hymn w takim lżejszym duchu, przestanie być niechętną światu relacją o bezsensownej powtarzalności rzeczy, a nabierze charakteru radosnego zadziwienia nad niespożytą energią tworzenia. I tak w. 8 zwraca uwagę, że nasze oczy i uszy nigdy nie nużą się dostrzeganiem i słyszeniem nowych rzeczy, a zatem jego tłumaczenie powinno rozpoczynać się od słów: „Wszystkie rzeczy przepełnione są energią;

większą, niż można wyrazić!" Hymn zatem rzuca światło na ludzkie pragnienie i ludzką historię, które inaczej ulegają zapomnieniu; czyni zaś to, wychwalając cuda natury, a nie przedstawiając w złym świetle ludzkie wysiłki. Podobnie hymnu w rozdz. 3 nie należy traktować jako przedstawienia bezsensownej powtarzalności, lecz należy czytać go jako uwielbienie opatrzności Bożej objawiającej się w dziele stworzenia. (Słowo wybrane na określenie czasu, zarówno w wersji greckiej, jak i hebrajskiej, nie oznacza konkretnego punktu na tarczy zegara lub w kalendarzu, lecz czas właściwy, a więc moment wyznaczony przez opatrzność w sensie, w jakim przedstawia to Prz 15,23: „Odpowiedź ust własnych cieszy człowieka, jak miłe jest zdanie stosowne!"). Autor ukazuje, że mądrość, nawet mądrość króla, nie przynosi ostatecznej korzyści mądrej osobie (por. Koh 1,16-17; 2,12-17). W sensie literalnym jest to sceptycyzm, ale jego pojmowanie jest właściwie ćwiczeniem się w najwyższej mądrości. Księga ta traktuje o przekłuwaniu balonów uproszczeń, które tak uwielbiają ludzie, oraz o rozwiewaniu iluzji fałszywych wartości, w tym przypadku iluzji fałszywej wartości rywalizującej mądrości. Do kultury pracoholicznej, takiej jak północnoamerykańska, autor tej księgi wnosi niezwykle cenny wkład w zakresie krytyki daremności zbytnio rywalizujących dążeń. Mądrość – według autora – głosi, że szczęście nie jest czymś, co można osiągnąć dzięki ludzkim wysiłkom, lecz łaską, wyłącznym darem Boga. Naukę tę przekazuje się za pośrednictwem obrazów przedstawiających spożywanie posiłków, napojów i radosną pracę. Pozostawieni sami sobie, często nie potrafimy odnaleźć radości w prostych przyjemnościach (a jakże często trwonimy życie z powodu drobnej nieprzyjemności), natomiast Boży dar radości natychmiast przepełnia nasze serca (Koh 2,24-26; 5,18-20). Na koniec, podobnie jak Hi 28, Księga Koheleta twierdzi, że nie jesteśmy w stanie pojąć wszystkiego, i wyjaśnia, dlaczego tak się dzieje: Bóg uczynił wieczność tajemnicą tkwiącą pośród rzeczy i w tym sensie nasza mądrość sprowadzić się musi nie do zrozumienia, lecz do radości z życia i do bojaźni Bożej (3,10-15). W tym znaczeniu Kohelet nie zaleca sceptycyzmu, lecz przepełnioną wiarą wyższą mądrość.

Wnioski

Kohelet napisał, że „mądrość tak przewyższa głupotę, jak światło przewyższa ciemności" (2,13), oraz że mądrość to utrapienie, gdyż kto przysparza wiedzy – przysparza i cierpień (1,18). Słowa te nabierają szczególnego sensu w odniesieniu do koncepcji mądrości rozwiniętej wyżej. Jeśli mądrość, pojmowana jako aktywność ludzka, jest nienasyconym pragnieniem wiedzy i miłości, to z pewnością będzie ona zarówno „światłem", jak i „cierpieniem". Hiob jest doskonałym przykładem, ponieważ właśnie jego wiara (światło) uczyniła tak nieznośnym jego cierpienie. Hiob okazał się mądrzejszy od swych pocieszycieli, gdyż w pełni wierzył w bezgraniczną prawdę i miłość, będące przeznaczeniem wpisanym w podstawowe aspiracje człowieka, a kiedy mądrość ta okazała się niewystarczająca w obliczu doświadczenia bezsensowności cierpienia, zdecydował się powiększyć jeszcze swą udrękę, pozostając jej wiernym.

Odkrycia współczesnych nauk eksperymentalnych dostarczyły wiedzy znacznie większej niż ta, którą miał Salomon. Jednakże horyzont nauk eksperymentalnych został tak nakreślony, by wyeliminować wszystkie zmysłowo nieweryfikowalne i niepowtarzalne dane. Jest to bardzo owocna dyscyplina, ale wyklucza wartości i implikuje wprawdzie funkcjonalny, ale mechanistyczny i pozbawiony sensu świat. Mądrość zaś proponuje niczym nie ograniczony horyzont dla wiedzy, a jej głos ma wymiar transcendentny: zachęca naukę do zgłębiania wszystkich nie rozstrzygniętych kwestii, oddając należny szacunek wszelkim pytaniom typu „dlaczego?", które ostatecznie doprowadzają rozum do wiary. Biblijna mądrość domaga się budowania pomostów między nauką i wiarą.

tłum. Kaja Szwykowska

Księga Hioba
Roland E. Murphy

Wstęp

Wśród osób, które sięgną po ten komentarz, niewiele jest takich, które będą czytały Księgę Hioba po raz pierwszy. Wszyscy podchodzimy do niej już z pewnymi założeniami, zaczerpniętymi z innych źródeł (skąd pochodzi wyrażenie „anielska cierpliwość" czy „cierpliwy jak Hiob") i urobionymi na podstawie zaglądania do niej wyrywkowo czy zasłyszenia jej tekstów odczytywanych (nie jeden raz) w liturgii. Zajmiemy się tą księgą w dwóch czytaniach: w pierwszym przyjrzymy się krótko pewnym wrażeniom i postawom towarzyszącym jej lekturze, jakbyśmy czynili to po raz pierwszy. Następnie przystąpimy do drugiego, głębszego, czytania, dzieląc się z czytelnikami naszym rozumieniem tekstu. Będzie się ono opierało na pewnych spostrzeżeniach, które poczynili komentatorzy w długiej historii interpretacji tej księgi, i będzie wymagało uważnego śledzenia tekstu biblijnego. Pewnych trudności nie da się rozwiązać – tekst i język tej księgi są trudne – ale zmaganie się z tekstem wzbogaci czytelnika i będzie mógł zgodzić się lub nie z konkluzjami proponowanymi w drugiej lekturze. Wielu komentatorów zakłada, że nie ma jednego absolutnie słusznego rozumienia Księgi Hioba. Drugie czytanie ma stanowić wyzwanie dla czytelnika, by zechciał przejąć się interpretowaniem jednego z klasycznych utworów literatury światowej.

Za punkt wyjściowy mogą posłużyć następujące obserwacje, które osobiście akceptuję i które są szeroko podzielane przez biblistów:

1) Struktura Księgi Hioba. Na szczęście struktura tej księgi jest względnie nieskomplikowana. Można ją podzielić w następujący sposób:

Prolog: rozdz. 1 i 2.
Dialog: rozdz. 3-31, w których Hiob i jego przyjaciele uczestniczą w pewnego rodzaju dyspucie.
Pojawienie się Elihu: rozdz. 32-37; cztery mowy młodego Elihu.
Włącza się do dyskusji Bóg i przemawia do Hioba, a Hiob odpowiada: rozdz. 38-42,6.
Epilog: 42,7-17.

Możliwe są dalsze podpodziały, ale podział powyższy stanowi główny schemat dialogu. W rozdziałach 26-27, jak zobaczymy, dialog nieco się rwie, ale przedstawiony zarys jest wiarygodnym przewodnikiem.

2) Autor. Nie mamy żadnych wiadomości o autorze czy autorach, nie znamy ich imion i nie wiemy, kiedy żyli. Według przeważającej opinii dzieło umieszcza się w okresie po wygnaniu, ale nie ma żadnych przekonujących racji, by to czynić – nie mamy żadnych wiarygodnych danych umożliwiających jej datowanie. Kwestię tę jeszcze komplikują dodatki, które – jak się przyjmuje – zostały włączone do tej księgi (np. rozdz. 28 i mowy Elihu). Niewiele nam jednak da pójście tymi niepewnymi tropami. Pozostaje lektura i próba rozumienia tej księgi jako całości. Jest to jej „kanoniczna postać", jak się mówi, a więc forma, w jakiej otrzymała ją wspólnota wiary, i w rzeczywistości niewiele skorzystamy z rekonstrukcji czysto hipotetycznej historii jej skomponowania.

Jeśli nie znamy autora, czy wiemy coś więcej o Hiobie, „bohaterze" tej księgi? O Hiobie, wraz z Noem i Danelem, wzmiankuje się w Ez 14,14.20 jako o świętych mężach. Nawet obecność tych trzech świętych mężów w Jerozolimie nie ocaliłaby miasta od zniszczenia, które Bóg ma zamiar na nie zesłać. Nie ulega zatem wątpliwości, że mniej więcej w tym czasie (ok. 600 r. przed Chr.) Hioba uważa się za męża sprawiedliwego. Należy zauważyć, że żaden z trzech wymienionych mężów nie jest Izraelitą. Hiob, jak dowiadujemy się z Hi 1,1, pochodzi z ziemi Us, którą prawdopodobnie należy umiejscowić na południu Palestyny. Trzej przyjaciele Hioba również nie są Izraelitami. Pochodzą z terenów znajdujących się w sąsiedztwie Edomu i pustyni (Hi 2,11). Odpowiada to dobrze postawie starożytnej mądrości izraelskiej, którą się uważa za międzynarodową spuściznę dzieloną wspólnie z Egiptem i Mezopotamią, będącą nagromadzeniem obserwacji i nauk zaczerpniętych z doświadczeń ludów. Nie mamy zatem w niej żadnych odniesień do świętej tradycji, np. do obietnic danych ojcom czy do wyjścia z Egiptu, do Synaju i do Prawa.

Do tradycyjnych „ksiąg mądrości" ST zalicza się Księgę Przysłów, Księgę Hioba, Księgę Koheleta oraz dwie księgi deuteronomiczne, Mądrość Syracha i Księgę Mądrości. Wydaje się także, że mądrość wywarła znaczny wpływ na inne części Biblii (np. na Ps 37). Porównywano Biblię z literaturą mądrościową Egiptu (np. *Mądrości Amenemope* z Prz 22,17-23,11) i Mezopotamii (por. np. Księgę Hioba z długim poematem *Ludlul*, czyli *Chcę czcić Pana Mądrości* w ANET 596-600). Czytelnik, którego interesuje ten szerszy kulturalny ruch mądrościowy, może przeczytać i porównać Księgę Hioba i *Ludlul*. Podobieństwo wydaje się dość odległe. Nie ma w tym nic dziwnego, że spotyka się ludzi zarówno w starożytności, jak i współcześnie, którzy uskarżają się przed Bogiem na sprawiedliwość Bożą. Można by powiedzieć, że tego rodzaju „skarżąca się" literatura została zapoczątkowana

przed Księgą Hioba, ale utwór biblijny nie wykazuje żadnej bezpośredniej zależności od dzieła mezopotamskiego. Należy zauważyć, że kwestia odpłaty – sprawiedliwości czy niesprawiedliwości stanowiących cechę życia ludzkiego – jest problemem charakterystycznym dla literatury mądrościowej. Występuje w całej Biblii, lecz w księgach mądrościowych wysuwa się na pierwszy plan. Księga Przysłów (np. 3,1-10; 10,2-3) jest, ogólnie biorąc, optymistyczna pod tym względem. Natomiast Księga Hioba i Księga Koheleta zmagają się ciężko z tym problemem (np. Koh 3,16; 8,14), o którym także w pewnej mierze traktuje zarówno Księga Syracha (15,11-20; 18,1-14), jak i Księga Mądrości (3,1-14; 4,10-5,15).

Wspomnieliśmy, że Hiob nie był Izraelitą i że jego nieszczęście nie było odosobnione, lecz było odwiecznym problemem trapiącym Izrael i jego sąsiadów. Ważniejszy jest sposób, w jaki autor przedstawił Hioba. Hiob w ujęciu tej księgi jest postacią *literacką*. Nie wolno myśleć, że tych parę jej rozdziałów stanowi jakieś historyczne *resumé* wielkiej debaty, jaka miała miejsce, kiedy cierpiący Hiob siedział na kupie gnoju. Bynajmniej. Zawarte w Księdze Hioba mowy są doskonałymi utworami literackimi, które po prostu nie mogły zostać wygłoszone w takich bolesnych okolicznościach. Nie było żadnego sprawozdawcy ani magnetofonu reporterskiego, by mogły zostać utrwalone. Mamy do czynienia nie z ulotną dyskusją, lecz z kunsztownym utworem literackim, starannie obmyślonym i wyrażonym. Jedną z oznak literackiego charakteru tej księgi jest posługiwanie się ironią, która ją przenika i na którą zwrócimy uwagę w drugim czytaniu. Mówiąc o ironii, mamy na myśli bardzo często występujące podwójne znaczenie, które polega na tym, że jakieś znaczenie (często późniejsze) zaprzecza innemu albo je poszerza. Na przykład, Elifaz pyta Hioba (22,3), czy Szaddaj, Wszechmocny, zyska coś na prawości Hioba, na dotknięciu Hioba nieszczęściem. Czytelnik jednak z prologu już wie, że Szaddaj *zyska*, ponieważ szatan przegra i potwierdzi się przekonanie Boga o wierności jego sługi Hioba. Elifaz podsuwa kilka okazji do ironii. W 5,1 szydzi z Hioba: „Wołaj! (...) Do kogo ze świętych się zwrócisz?" W rzeczywistości w końcu odpowie przewodniczący „świętych", czyli członków niebieskiego dworu, a mianowicie sam Bóg (38,1).

3) Rozważyliśmy ogólne założenia, które można przyjąć, przystępując do lektury Księgi Hioba. Jakie jednak założenia poczyni czytelnik? Nie jest istotne, z ilu założeniami przystępujemy do lektury tego dzieła. Liczy się raczej to, o ile są one uzasadnione. Na przykład, każdy słyszał o „cierpliwości" Hioba i być może zastanawiał się nad tym. Sam termin pochodzi z Listu św. Jakuba (5,11) i jest tłumaczeniem greckiego słowa *hypomone*, które właściwie znaczy „stałość" czy „wytrwałość" (i tak jest oddawane we współczesnych przekładach). Z tej racji nie ma powodu fałszywie pojmować charakteru Hioba, przypisując mu „cierpliwość". Hiob nie jest cierpliwy, lecz ostatecznie okazuje się stały w swym przywiązaniu do Boga.

Inne częste założenie odnosi się do postaci szatana w rozdz. 1 i 2. Powszechna jest skłonność do utożsamiania tej postaci z diabłem (*diabolos*), znanym z NT. Jest to błąd. Szatan w Księdze Hioba jest niejako głównym oskarżycielem, którego specjalnym zadaniem jest kontrolowanie ziemi (por. 1,6-7; 2,2-3). W rzeczywistości znajduje się on *wśród* synów Bożych (1,6; 2,1), których wezwał do siebie Bóg, i czyni jedynie to, co Bóg każe mu robić. Można by powiedzieć, że nie ufa ludziom; można by nawet twierdzić, że nie chce, by Boga zwiódł taki ktoś jak Hiob, co do którego ma poważne wątpliwości i przeciwko któremu wysuwa poważny zarzut w 1,10-11. Jest po prostu członkiem niebieskiego dworu, do którego mamy częste odniesienia w ST (por. pytanie w Iz 6,8 albo scenę w 1 Krl 22,19). Bóg nie mieszka sam, lecz w otoczeniu „synów Bożych", którzy służą Jego celom (por. np. Ps 29). Jest prawdą, że postać szatana staje się w ST coraz bardziej wroga i w okresie późniejszym i w NT zostaje uznana za potęgę zła; proces ten dokonywał się jednak stopniowo.

Jeszcze inne założenie. Mamy skłonność uważać Hioba za bohatera, kogoś, kto cierpi niesprawiedliwie. Musimy do tej kwestii podchodzić ostrożnie. Hiob cierpi, jak to zakładamy, niesprawiedliwie, i dlatego skłonni jesteśmy lekceważyć mowy jego oponentów, trzech przyjaciół. Jednakże jest to spojrzenie krótkowzroczne. Powinniśmy mieć świadomość, że poza Hiobem, jego przyjaciółmi, a nawet Bogiem znajduje się (nieznany) autor tej księgi. Nie pisze jej, by wywyższyć Hioba jako wielkiego dyskutanta. Jego trzej przyjaciele nie są po prostu marionetkami, nad którymi Hiob ma odnieść łatwe zwycięstwo. Autor ma szersze cele. Chce naświetlić problem niewinnie cierpiącej osoby i przytacza różne wyjaśnienia i rozwiązania, jakie były powszechnie znane w jego czasach. Ale nie znajduje ostatecznej odpowiedzi. Nawet Bóg nie daje „odpowiedzi" na problem Hioba, chociaż Jego mowy są bardzo ważne. Rzecz polega na tym, że autor wkłada w usta bohaterów swej księgi całą dostępną mu teologię, aby rzucić światło na bardzo trudny problem. Tradycyjnie teologia izraelska uznawała związek między grzechem a cierpieniem. Psalmista, na przykład, dopuszcza, że jego cierpienie zostało spowodowane jego złymi czynami (por. np. Ps 32, 38, 39, 51). Jednakże mamy także psalmy wyrażające sprzeciw wobec niesprawiedliwego cierpienia niewinnych (por. np. Ps 7, 17, 26). Izrael nie miał łatwej odpowiedzi na problem cierpienia (które pozostaje tajemnicą również dla chrześcijan!) i znanych było kilka stanowisk w tej kwestii. Autor Księgi Hioba daje posłuch wszystkim głosom. Jednocześnie widzimy jasno, że głównym jego rzecznikiem jest Hiob i że nie zadowala go tradycyjna ortodoksja przyjaciół, którzy wiążą cierpienie z grzechem. Ich argumenty były dobrze opracowane i niewątpliwie odzwierciedlały opinię wielu, ale nie przeważały. Odnoszenie ludzkich standardów „sprawiedliwości" do stosunków między Bogiem a ludźmi nie jest sprawą prostą, ale autor przedstawiał, na ile potrafił, wszystko, co usłyszał na ten temat. Inni autorzy również zmagali się z tą tajemnicą, o czym może świadczyć Rdz 18,22-32; Jr 12, 1-5 czy Ps 37 i 73.

PIERWSZE CZYTANIE

Być może ktoś przystępuje do całego tekstu Księgi Hioba po raz pierwszy. Celem pierwszego czytania jest osobiste zapoznanie się z całą księgą, a nie zrozumienie wszystkich jej szczegółów. Jednakże każda księga Biblii, a szczególnie Księga Hioba, wymaga aktywnej, krytycznej lektury, z kartką i ołówkiem w ręku. Lekturę można przerwać w miejscach nastręczających trudności, by rozważyć, na czym one polegają i z jakim materiałem mamy do czynienia: Jakie wiersze mają znaczenie w rozdz. 1-2? Jak mają się do siebie mowy Hioba i jego przyjaciół w rozdz. 4-14? Jaki charakter ma skarga Hioba w rozdz. 33? Jakiego przekładu używamy? I tak dalej.

Po zorientowaniu się w tej księdze jako całości, w ramach której dopiero poszczególne części mogą nabrać znaczenia, czytelnik może bez pośpiechu czytać ją po raz drugi, część po części, nie ulegając żadnemu ograniczeniu czasowemu na wczucie się w świat czytanego tekstu. Następujące stronice dotyczące „pierwszego czytania" są pomyślane jako wprowadzenie do niego. Przedstawimy ramy, które są tłem wszystkich mów.

Prolog i epilog

Prolog opisuje sytuację na dwóch poziomach: to, co się dzieje na ziemi, i to, co się dzieje w niebie. Na ziemi żyje Hiob, mąż święty, „prawy i unikający zła" (1,1), zatroskany o cześć Bożą i postępowanie swojej rodziny. W niebie szatan podaje w wątpliwość nieskazitelność Hioba i proponuje poddanie go próbie – pozbawienie go wszystkiego, co posiada. Bóg wyraża na to zgodę. Sceną znów jest ziemia i fala kataklizmów zmiata wszystko, co posiada Hiob, nie oszczędzając dzieci. Jaka jest reakcja Hioba? Pamiętne są jego słowa: „Dał Pan i zabrał Pan. Niech będzie imię Pańskie błogosławione!" (1,21). Autor wyraźnie zauważa, że Hiob nie zgrzeszył przeciw Bogu. Szatan jednak nie jest zadowolony, bo została oszczędzona osoba samego Hioba. Bóg więc zgadza się na następny cios: utrapienia cielesne. Hiob przyjmuje ze spokojem ducha wyrzuty żony. Twierdzi, że od Boga należy przyjąć zarówno zło, jak i dobro. Autor po raz drugi stwierdza, że i tym razem Hiob nie zgrzeszył słowem. Jego nieszczęścia stały się jednak znane i przybyło trzech przyjaciół, by go pocieszyć. Przejęci grozą przez siedem dni milczą i jedynie ich obecność może być pociechą dla cierpiącego Hioba.

Wtedy właśnie Hiob zaczyna swą słynną lamentację (rozdz. 3). Wznieci ona serię debat, w których zabierze głos również Bóg (38,1-41,26).

Epilog (42,7-16) jest swego rodzaju postawieniem świata na głowie. To Hiob – mówi Bóg – przemawiał słusznie, a nie jego przyjaciele, którzy myśleli, że bronią czci Boga. W samej rzeczy Bóg zgadza się przyjąć wstawiennictwo Hioba za nimi. Właściwe bajkom „szczęśliwe zakończenie" jest tym szczęśliwsze, że Hiob zostaje obdarowany większym błogosławieństwem niż na początku i umiera „stary i pełen lat".

Tak wygląda samo opowiadanie, jego ramy, w których zostały zawarte wszystkie mowy. Te właśnie (bez wątpienia legendarne) ramy – tak, jakby same mowy nie zawierały w sobie żadnych problemów – budzą w czytelniku różnego rodzaju pytania. Jak z sobą pogodzić bogactwo Hioba, jego moralną nieskazitelność, sprzeciw szatana, zgodę Boga na plan szatana? Co w rzeczywistości zadecydowało w mowach, że Bóg mógł ogłosić Hioba „zwycięzcą" i nagrodzić go w starym tradycyjnym stylu błogosławieństwem dóbr tego świata? Na pytania te otrzymamy pewną odpowiedź w czasie drugiego czytania, lecz zaliczają się one do najbardziej intrygujących pytań, jakie powstają w czasie pierwszego czytania tego pełnego zagadek dzieła.

Dialog

Nie ma wielkiej różnicy, czy czytelnik włączy się do dysputy między Hiobem i jego przyjaciółmi w rozdz. 3 czy 4. Prawdą jest, że Hiob w rozdz. 3 nie zwraca się właściwie do swych trzech przyjaciół; jest to raczej monolog, gorzkie skarżenie się (na Boga i siebie, chociaż Bóg wspomniany jest jedynie pośrednio w 3,12). Hiob przeklina w formie poetyckiej dzień, w którym się urodził, i rzuca niebiosom odwieczne „dlaczego".

Oczywiście to wystarcza, by najstarszy z jego przyjaciół, Elifaz, pojednawczo upomniał Hioba, aby pomóc mu zrozumieć swoje położenie. Głównym jego argumentem jest zdanie: „Czy u Boga człowiek jest niewinny?" (4,17). Rozpoczynając na takich wyżynach, Elifaz myśli, że ułatwi Hiobowi zrozumienie tego, co go spotkało, i głosi, co wyraźnie było częstym tematem wśród mędrców: szczęśliwy ten, kogo Bóg gani (5,17; por. Prz 3,11; mowę Elihu w Hi 33,16-17.29-30).

Odpowiedź Hioba w rozdz. 6-7 jest dłuższa niż mowa Elifaza – ogólnie Hiob przewyższa wymownością swoich przyjaciół. Czytelnik nie powinien martwić się długością mów, ale w zmieszanie może wprawić nas spostrzeżenie, że w pewnym sensie wypowiedzi Hioba i jego przyjaciół się rozmijają. Brak starannego uporządkowania pytań i odpowiedzi, jakiego mogłaby oczekiwać logika człowieka zachodniego. Jednakże i to nie jest powodem do zmartwień! Czytelnik powinien być raczej z tego zadowolony i wyciągnąć korzyść z licznych wątków, które podejmują mowy. Jeszcze jedną ważną uwagę należy zrobić na temat mów: przyjaciele

zwracają się do Hioba; Hiob im odpowiada, ale w pierwszych kilku mowach na końcu zwraca się, a nawet modli się do Boga. Jest to naprawdę charakterystyczny rys, widoczny szczególnie w tzw. pierwszym cyklu (szeregu) mów. Cykle składają się z mowy Hioba i trzech jego odpowiedzi. Pierwszy cykl kończy się na rozdz. 14. Drugi rozciąga się od 15,1 do 21,34. Trzeci nie jest w rzeczywistości cyklem: Sofar w ogóle nie przemawia i wielu badaczy uważa, że tekst w tym miejscu został uszkodzony. Materiał w rozdz. 28-31 nie mieści się w tzw. cyklach.

Na początku pierwszego czytania warto przedstawić sylwetkę każdego z rozmówców. Elifaz nie jest Sofarem, a nawet Hiob nie jest konsekwentnie samym sobą. W drugim czytaniu można bliżej przypatrzeć się kilku przeobrażeniom, jakim ulega każda z postaci.

Elifaz. Jak już zostało powiedziane (4,1-5,27), Elifaz wydaje się życzliwie usposobiony do Hioba. Stara się go odwieść od nierozważnych słów i kreśli przed nim obraz szczęśliwej przyszłości (5,17-27). Łatwo da się zauważyć narastające rozdrażnienie i gniew w ostatnich jego odpowiedziach. W 15,1-35 Elifaz jest sarkastyczny; powtarza swoje słowa (por. 15,14-16 z 4,17-19) i kończy opisem losu złoczyńców. W trzeciej mowie (22,1-30) Elifaz oskarża Hioba wprost o czynienie zła, lecz kończy optymistyczną uwagą o ocaleniu, *jeśli* Hiob powróci do Boga.

Bildad. On także kreśli perspektywę błogosławieństwa Bożego, jeśli tylko Hiob wróci do Boga (8,5-7.20-22). Innym razem (18,1-21) gani Hioba i opisuje los złoczyńców (por. mowę Elifaza, 15,17-35). Bardzo krótka (i podejrzliwa) mowa trzecia przeciwstawia majestat Boży ludzkiemu zepsuciu.

Sofar. Podchodząc do sprawy wyrywkowo (11,1-20), Sofar wynosi majestat Boży, przeciwstawiając go ludzkiej grzeszności. Jednakże szczęśliwa przyszłość oczekuje Hioba, jeśli będzie pokutował. Druga mowa Sofara powraca do ulubionego tematu: losu złoczyńców. Na szczęście, być może, nie mamy trzeciej mowy, a znaczenie tej jest dyskusyjne.

Hiob. Jest niemal niemożliwe krótko scharakteryzować mowy Hioba. Jego różne sposoby argumentacji i zmieniające się nastroje stanowią o uroku tej księgi. Posługuje się mowami przyjaciół wyłącznie jako tłem dla swoich gwałtownych wypowiedzi. Nie ma niczego do udowodnienia, lecz tylko czytelnik o tym wie. Hiob wie, że jest bez winy i cierpi „bez powodu" (1,9 [BT: „za darmo"]; 2,3 [BT: „na próżno"]), ale nie może tego udowodnić. Może jedynie tak twierdzić (27,2-6). Hiob mówi zawsze do Boga, bezpośrednio czy pośrednio. Niemal pomija „argumenty" trzech przyjaciół, o których zauważa, że gdyby zachowali milczenie, byłoby to (jedynym) dowodem ich mądrości (13,5)! Autor nie zatrzymuje się przed niczym: Hiob atakuje Boga (9,22-24); mówi o swojej rozpaczy i pragnieniu znalezienia wytchnienia w Szeolu (9,16-19; 10,20-22); żywi nadzieję wbrew nadziei (13,15); rozważa myśl odwołania się do jakiegoś sędziego (9,33; 16,19; 19,25-27 – może do Boga przeciw Bogu?) ze wzruszającymi prośbami (10,12); poszukuje Boga w „ciemnej nocy" (rozdz. 23); przywołuje na pamięć dawne dni (rozdz. 29) i kończy swe mowy z wielką butą (rozdz. 31). Hiob jest postacią skomplikowaną i wymyka się naszym logicznym osądom jego niekonsekwencji.

Mowy Elihu

Elihu (32,1-37,24) intryguje komentatorów. Po pompatycznym wstępie (rozdz. 32) robi wrażenie, że jest jednym z pierwszych czytelników poprzednich mów, gdyż podejmuje kilka myśli z tego, co zostało powiedziane przedtem, i je rozwija (np. medyczny aspekt cierpienia, 33,14-30) oraz wypowiada wspaniały hymn o potędze Bożej. Znika jednak nagle, jak niespodziewanie pojawił się na początku (rozdz. 32).

Mowy Boga

Tymczasem czytelnik dochodzi do rozdz. 38 i pojawienie się Boga budzi jego oczekiwanie, że teraz Hiob otrzyma wreszcie prawdziwą odpowiedź! Uderzające i w pewnym stopniu oderwane od głównego tematu mowy Boga (38,1-41,34) są wyrazem wspaniałej poezji. Poza tym odnoszą skutek, sądząc po reakcji Hioba w 40, 2-5 – co można uznać za początek jego przemiany. Końcowe oddanie się Hioba Bogu opiera się na *wizji* Boga, którą opisują właśnie rozdz. 38-41. Wiele pytań, które chciałoby się postawić, pozostaje bez odpowiedzi. Mamy jedynie opis wizji, przeżycia, jakiego doznał Hiob (42,5).

DRUGIE CZYTANIE

1-2: Prolog

Wiersze, rozpoczynające Księgę (1,1-5), zupełnie jasno określają cnotę Hioba – jest on bez skazy i prawy. Zgodnie z typowym przeświadczeniem biblijnym cieszy się błogosławieństwami przywodzącymi na myśl

starożytnego patriarchę: ma ogromne stada owiec i wielbłądów, wołów i osłów. O wrażliwości jego sumienia świadczą ofiary całopalne składane za dzieci na wypadek, gdyby czyniły coś złego i złorzeczyły Bogu (w oryginale Biblii użyte jest hebrajskie słowo „błogosławić", będące eufemizmem słowa „przeklinać", gdy odnosi się je do Boga; por. 1,11; 2,5.9).

Nagłe przeniesienie sceny na dwór niebieski wprowadza napięcie w opowiadaniu. JHWH (jedynie w prologu i epilogu oraz we wprowadzeniu do mów Boga w rozdz. 38,1 i 40,1 używa się tego świętego imienia) zwołuje „synów Bożych", członków niebieskiego dworu, wypełniających rozkazy Boże. Wśród nich jest „szatan", którego funkcję ujawnia przypadkowa rozmowa wszczęta przez Boga. Zadaniem szatana jest kontrolowanie ziemi. W tym przypadku chodzi o to, co myśli on o Hiobie, słudze JHWH? Cnotę Hioba opisuje Bóg tymi samymi słowami, których używa się w 1,1. Następnie pojawia się jedno z najważniejszych pytań w Biblii, i to w ustach szatana: „Czyż za darmo Hiob czci Boga?" I dalej nalega: „Czyż Ty nie ogrodziłeś zewsząd jego samego, jego domu i całej majętności?" Innymi słowy, któż nie czciłby Boga w takich warunkach? Jest to podstawowe pytanie w życiu: Jakaż jest miłość człowieka do Boga? Czyż nie ma w niej żadnych stopni ani ograniczeń, o których mówi Bernard z Clairveaux (*O miłości Boga*, rozdz. 8-9)? Według niego pierwszym stopniem miłości do Boga jest miłość do nas samych ze względu na nas samych, ze względu na nasze dobro. Ta miłość może zostać poszerzona przez miłość do bliźniego. Dalej istnieje miłość bezinteresowna, ofiarowana bez myśli otrzymania czegokolwiek. Taki jest trzeci jej stopień: miłość do Boga nie ze względu na nas samych, lecz ze względu na Boga. Jaką miłość ma Hiob? Szatan domaga się próby: odbierz Hiobowi wszystko, co ma, a będzie złorzeczył (znowu używa się eufemizmu, „błogosławić") Bogu w twarz. Układ czy zakład zostają zawarte, ale sam Hiob ma pozostać nietknięty.

Z jakim Bogiem mamy do czynienia? Czyż Bóg nie jest wszechwiedzący (jeśli tak, to nieuczciwie zawiera układ, ponieważ zna wynik)? Widocznie autor tego nie zakłada. Ponadto przy założeniu wszechwiedzy Bóg byłby po prostu nieczułym tyranem i sprawcą nieszczęść, jakie nastąpią. A więc Bóg *nie* wie, czy Hiob przejdzie pomyślnie próbę. Gdyby ktoś twierdził, że Bóg wiedział, iż tak będzie, i dlatego powinien odrzucić wyzwanie szatana, czytelnik mógłby postawić inne pytanie: Czy Bóg nie zrobiłby tego z obawy, że Hiob może Mu faktycznie służyć jedynie dla osobistej korzyści? Czy Bóg może mieć wątpliwości, czy stworzenia okażą się wobec Niego lojalne w obliczu przeciwności? Kiedy ktoś zaczyna się zastanawiać, dlaczego właśnie kocha Boga? Czy istnieje jakiś sposób sprawdzenia, że miłość jest prawdziwa, oprócz poddania jej próbie? W pewnym sensie autor stawia JHWH w sytuacji bez wyjścia: tyrana, kiedy powie „tak", kogoś niepewnego i bojaźliwego, jeśli powie „nie". Ta scena na niebieskim dworze nie jest z pewnością naiwna; ma wiele implikacji dla ludzkiego życia.

Opowiadanie natychmiast opisuje tragiczne skutki, jakie dotykają Hioba i wszystko, co posiada. Posłańcy przynoszą wieści o czterech katastrofach, jednej większej od drugiej: dwa napady, piorun i huragan zniszczyły wszystko. Reakcja Hioba jest znana. Jego rozpacz jest wielka, lecz wiara w Boga większa. Wyraźnie się podkreśla, że Hiob mimo tych nieszczęść nie zgrzeszył (1,22).

Szatan jednak nie daje za wygraną. Zostaje powtórzona scena na dworze niebieskim. Bóg mówi uszczypliwie do szatana: „Nakłoniłeś [Mnie] do zrujnowania go, na próżno" (1,9). Szatan domaga się drugiej próby. Chodziłoby o ugodzenie w samego Hioba. Bóg wyraża zgodę i Hiob zostaje dotknięty chorobą. Nie wiemy dokładnie, o jaką chorobę chodzi, oprócz tego, że Hiob wziął skorupę, by się nią drapać, i doznać nieco ulgi. Żona Hioba zdaje się mieć dość wszystkiego i podsuwa mu dwuznaczną myśl: „Złorzecz Bogu" (tj. „błogosław") „i umieraj". Augustyn uważał ją za „pomocnicę diabła" (co nie pomaga w zrozumieniu tej sceny). Nie jest jasne, czy jest ona sarkastyczna (powtarza słowa, jakich użył Bóg w 2,3), czy podsuwa Hiobowi drogę wyjścia (gdyby złorzeczył Bogu, czyż nie zostałby starty przez Boga?). W każdym razie Hiob nie reaguje na jej uwagi i oświadcza, że od Boga należy przyjmować zarówno zło, jak i dobro (ponieważ według ST Bóg jest przyczyną i jednego, i drugiego). Ponownie autor zauważa, że Hiob mimo wszystko nie zgrzeszył (2,10). Czyni to w pełni świadomie, ponieważ w założeniu tego dzieła bohater musi być święty. Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby czytelnik zapytał, czy Hiob ma w ogóle jakiś charakter. Nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na to pytanie. Dysponujemy tylko słowami autora, że Hiob jest szczery. Z późniejszego jednak dialogu jasno wynika, że Hiob bynajmniej nie jest bez charakteru. I znowu rozumienie JHWH, jakie implikują obydwie sceny rozgrywające się na niebieskim dworze, jest kłopotliwe dla wielu czytelników Biblii. Nie jest żadnym rozwiązaniem stwierdzenie, że mamy do czynienia jedynie z wytworem wyobraźni autora. Jest to prawda, lecz znaczy, że koncepcja Boga, jaką ma autor, nie wyklucza takich czynów. Sytuacja jest podobna do *'agedah* („związania") Izaaka (Rdz 22), gdy Abraham otrzymuje polecenie złożenia swego syna w ofierze, i realność tej sceny przyjmuje się bez zastrzeżeń. Bóg jest takim Bogiem, rzeczywiście tajemniczym.

Rozdział 2 zamyka pojawienie się trzech przyjaciół Hioba. Reakcja ich jest właściwa (2,12-13); okazują zwyczajowe oznaki smutku i dają dowody niezwykłej wrażliwości milcząc przez siedem dni – takie wrażenie wywarła na nich sytuacja Hioba. W tym miejscu jedynie wspomnijmy o hipotezie, że właściwa kontynuacja „pierwotnego" opowiadania znajduje się w rozdz. 42,7-17, w którym opisuje się przywrócenie Hioba do dawnego stanu. A zatem autor Księgi Hioba posłużył się opowiadaniem mającym szczęśliwe zakończenie, by nadać ramy dyspucie, która teraz zostaje podjęta. Wszystkiego tego tylko się domyślamy. Domysłem nie jest

tylko sposób, w jaki autor zdobył już sympatię czytelnika dla niewinnego Hioba. Jednocześnie byłoby błędem myśleć, że autor nie jest uczciwy wobec trzech przyjaciół, biorących udział w dyspucie. Nigdy nie stara się przedstawiać ich karykaturalnie, choć bierze stronę Hioba, którego ustami daje wyraz swojemu stanowisku. Wszystkich rozmówców (łącznie z Elihu i JHWH, który się w końcu pojawi) należy traktować poważnie. Istotne jest to, że autor nie dysponuje żadną informacją na temat problemu ludzkiego cierpienia, która pochodziłaby od osób wtajemniczonych.

Można śmiało powiedzieć, że autor nie zgadza się z rozumowaniem przyjaciół, ale stanowisko takie podzielało wiele osób w Izraelu. Bóg nagradza dobrych i karze złych – zarówno na płaszczyźnie społecznej (jest to pogląd historii deuteronomistycznej), jak i na płaszczyźnie jednostkowej. Gdy odwróci się tę zasadę i na podstawie cierpienia wnosi się o grzeszności, problem jawi się w całej ostrości. Na tym polega błąd trzech przyjaciół (widoczny również jasno w pytaniu uczniów w J 9,21). Niektórzy dowodzili, że w Izraelu mocno wierzono, że istnieje mechaniczny związek między czynem a jego skutkiem: dobry czyn rodzi dobre skutki, a zły – złe. A zatem kara następuje po złym czynie: kiedy kopię dół, by wpadł do niego niewinny człowiek, ostatecznie sam w niego wpadam (por. Prz 26,27; Ps 7,15-17 itp.). Pogląd ten nie mógł ostać się długo; sprawiedliwość oparta na prawie odpłaty czy „poetycka" po prostu nie stosuje się do takich pięknych zasad praktycznych. Często się twierdzi, że sam Hiob podzielał taki pogląd, dopóki nie doświadczył cierpienia. Czy jednak pogląd Hioba jest tak prosty? Kiedy analizujemy jego mowy, zauważamy, że nie rozwodzi się nad tym, co stracił. Zajmuje go jedynie obojętność Boga, w istocie Jego wrogość do niego. Nie widzi innej możliwości zrozumienia swego smutnego położenia. Gdy ludzkie normy odnosi do sprawiedliwości Bożej, popełnia oczywiście błąd, ulegając ogólnej tendencji do takiego właśnie stawiania sprawy. Nigdy jednak nie odnosi się wrażenia, by Hiob zwracał się do Boga, odwołując się do zasady *quid pro quo*, nawet wtedy kiedy toczy z Nim spór. Tym, co rzeczywiście legło w gruzach, jest jego osobisty stosunek do Boga. I tego nie jest w stanie zrozumieć.

3: Hiob

Kontrast między Hiobem z rozdz. 1 a Hiobem z rozdz. 3 jest uderzający; obserwujemy przejście od rezygnacji do złorzeczenia. Jednak ton i nastrój rozdz. 3 nie są tak wyraziste jak w przypadku wielu lamentacji w Psałterzu. Co prawda Hiob przeklina dzień, w którym się urodził (por. Jr 20,14-18), ale przekleństwo to jest wyrażone z takim artyzmem, że początkowo nie odczuwa się siły tego wybuchu. Być może najsilniejsze wrażenie robi w. 4: „Niech dzień ten zmieni się w ciemność", który zaprzecza słowom, jakie mówi Bóg stwarzając świat: „Niechaj się stanie światłość" (Rdz 1,3). Pytanie „dlaczego?" (3,11.12.20) jest także charakterystyczne dla lamentacji. Ogólnie jednak wybuch ten jest łagodny; nie można go porównać z oskarżeniami, z jakimi Hiob zwróci się przeciw Bogu w dalszej dyspucie. W istocie Bóg jest wspomniany tylko raz, w w. 23, i to w sposób nieco pośredni. Wzmianka ta ma także charakter nieco ironiczny, ponieważ mówi się o Bogu „zamykającym" drogę przed zagubionym człowiekiem. Powtarza się słowa, których użył szatan w 1,10, by opisać *życzliwe* traktowanie Hioba przez Boga, obsypującego go wszelkimi dobrami. Jedynie w w. 24-26 Hiob wyraźnie opisuje, choć w sposób bardzo ogólny, swe cierpienia. Poza tym jego skarga ma charakter bardziej powszechny: „Po co się daje życie strapionym?" (w. 20). Hiob oczywiście zalicza siebie do tych, którzy czują się do tego stopnia doświadczeni, że przedstawia Szeol jako miejsce bardzo upragnione. W Szeolu każdy jest równy, zarówno wielki, jak i mały, gdyż śmierć zrównuje wszystkich. Przynajmniej byłoby miejscem pewnego wytchnienia od obecnego cierpienia. Szeol/śmierć jest motywem, do którego jeszcze powróci (por. 7,15.21; 10,21-22). Ton jest przyciszony, ale Hiob jedynie przygotowuje się do dysputy.

4-5: Elifaz

Reakcja Elifaza jest również przyciszona: Hiob powinien zaczerpnąć nieco pociechy z rad, jakich sam często udzielał ludziom będącym w podobnej sytuacji. Hioba „bogobojność" i „doskonałość" (*tam* – tego samego słowa używa się w 1,1.9) powinny być źródłem jego siły. Jednak w. 7 nie jest bardzo obiecujący; zapewnia Hioba, że człowieka niewinnego i prawego nic złego nie spotka, że kara dotknie tylko złoczyńcę. W jakiej pozycji stawia to Hioba? Następnie godny uwagi opis swego rodzaju teofanii Elifaz kończy banałem: śmiertelnicy nie mogą okazać się sprawiedliwymi przed Bogiem, który dostrzega braki nawet w aniołach – o ile prawdziwsze jest to zdanie w odniesieniu do małych ludzkich istot (4,12-21)! Elifaz nie potrzebował bynajmniej specjalnego objawienia, by dojść do wniosku, że nieskazitelność Boga jest wyjątkowa!

Następnie Elifaz zauważa, że Hiob nie może się spodziewać, iż wstawi się za nim ktoś ze świętych członków niebieskiego dworu („synów Bożych" wspomnianych w 1,6). Nie utożsamiając wprost Hioba z nieprawymi głupcami, opisuje los, jaki spotyka ich samych i ich potomstwo. Śmiertelnicy rodzą się, „by jęczeć". Dlatego muszą zwrócić się do Boga, który jest wszechmocny, ratuje maluczkich i biedaków (5,7-16). Mamy coraz

większy paradoks: „Szczęśliwy, kogo Bóg karci”. Elifaz wyciąga tę myśl (w. 17-27) z Prz 3,11-12. Kara jest znakiem miłości Bożej? Jeśli na początku można było wyczuć w mowie Elifaza cieplejszy ton, teraz pojawia się w niej zimna logika. Nie jest ona bezpośrednio oskarżycielska. Jest to pouczenie, ale Hiob nie może mieć wątpliwości, że odnosi się ono do niego i że jego położenie zostało w jakiś sposób spowodowane jego grzechem. Jeśli tylko zwróci się do Boga, będzie uratowany. W ten sposób przyjaciele często będą pouczali Hioba. Znamienne, że nigdy nie zwracają się do Boga. Natomiast Hiob, który także kilka razy udziela pouczeń czy udziela sobie odpowiedzi, zwraca się bezpośrednio do Boga (por. rozdz. 3-14), a jego odwoływanie się do Niego jest skargą i zarazem modlitwą. Należy zauważyć, że wszystkie strony dysputy zwracają się do Boga używając określeń *'El* czy *'Eloah* albo *'El Szaddaj* (co może znaczyć „Wzniosły”, a co Septuaginta oddaje jako „Wszechmocny”).

6-7: Hiob

Odpowiedź Hioba cechuje pośredniość, typowa dla jego argumentacji: w trzynastu wierszach nie wspomina o swych przyjaciołach. W kolejności argumentacji, przytaczanej przez rozmówców, nie ma szczególnej logiki; tylko czasami któryś z nich próbuje bezpośrednio odpowiedzieć drugiemu, ale czytelnik odnosi wrażenie, że autor pozwala, by każdy mówca przedstawiał własny punkt widzenia, nie zwracając specjalnej uwagi na udzielanie sobie wzajemnie odpowiedzi. Początkowe słowa Hioba są bardzo emocjonalne: żadnych cierpień nie można porównać do „strzał Boga”, które go ugodziły. W dwóch niejasnych porównaniach (w. 5-6) wskazuje, że ma powody przemawiać tak, jak to czyni. Teraz następuje śmiałe, lecz ufne stwierdzenie, że gdyby Bóg zechciał go zmiażdżyć, pociechą byłaby mu wierność Bogu (w. 8-10). Jego siła już się wyczerpała. Jeśli chodzi o przyjaciół, nie okazują mu lojalności, której mógłby oczekiwać; można ich porównać do koryt rzecznych, które są pełne wody w porze deszczowej, a suche przez pozostały czas, a więc zwodzących wędrowców. Przyjaciele służą mu pomocą tylko słowami, a nie czynami – są po prostu nieprzyjemni, jak świadczą wyrzuty w w. 27. Hiob wzywa przyjaciół, by mu wskazali, w czym błądzi (w. 24), tak jest pewny swego czystego sumienia (w. 28-30).

W rozdz. 7 Hiob najpierw opisuje sytuację ludzką, ale wkrótce zaczyna skarżyć się na własne fizyczne i duchowe położenie – noce pełne cierpień cielesnych bez żadnej nadziei na ulgę, a jedynie na śmierć i Szeol. W w. 7-8 mamy interesujące spostrzeżenia na temat widzenia. Hiob ma świadomość, że nigdy nie *ujrzy* już szczęścia i że *oko*, które je teraz dostrzega, już go nie *zazna*. Następnie bezpośrednio zwracając się do Boga, mówi: „spojrzysz, a już mnie nie będzie” (będę w Szeolu). Wynika z tego, i z całego tonu tej księgi, że Hiob nie wiąże żadnej nadziei na życie z Bogiem po śmierci; pozostaje tylko ciemność Szeolu. Z tych słów o spojrzeniu Boga przebija smutek. Natomiast nie ma go w gwałtownym tonie w. 11-21. Bóg w rzeczywistości postawił straż nad nim, jak gdyby był *jam*, czyli morzem, albo smokiem (nieokiełznanymi siłami chaosu; por. 3,8; 26,12; 41,1; Iz 51,9-10). Męka obecna jest zbyt wielka; życie Hioba jest jedynie tchnieniem, a więc lepiej byłoby, gdyby zaraz umarł (por. 3,11-19). W w. 17-21 porywa się na jeszcze jeden gorzki atak na Boga, stanowiący parodię Ps 8, który jest przepojony czcią i podziwem dla stworzenia ludzi, rozpatrywanego na tle całego stwórczego dzieła Boga (por. także Ps 144,3). Całą troskliwość Boga przedstawia się jako surowość i nieubłaganie w tropieniu ludzkich ułomności. Uwadze Boga, wielkiego dozorcy i śledczego, nic nie ujdzie! Gdyby Bóg był wyrozumiały (por. Wj 34,6), można by przyjąć, że okaże też miłosierdzie Hiobowi. Przynajmniej można by się tego spodziewać (nawet jeśli Hiob nie chce popełnić żadnego grzechu i faktycznie jest bez winy, o czym czytelnik wie z rozdz. 1-2). Bóg jest tak daleko od Hioba, mimo że stale go śledzi, że żaden domniemany grzech Hioba nie ma znaczenia. Ostatnie słowa Hioba (w. 21) zakładają nawet, że Bóg mógłby jeszcze zastanowić się nad całą sprawą – mógłby łaskawie spojrzeć na niego – ale Hioba wkrótce już nie będzie (odejdzie do Szeolu).

8: Bildad

Mowę Bildada odrzuca się jako teologicznie „ciężką”. Odrzuca słowa Hioba „gwałtowne jako wicher” i zadaje męczące pytanie o coś niemożliwego: Czy Bóg nagina prawo, wypacza sprawiedliwość? Czyni niedelikatną uwagę o dzieciach Hioba (w. 4) i zapewnia go o opiece Boga (a także o przyszłej pomyślności; mówi podobnie jak szatan choć w innym tonie). Poucza Hioba (w. 8-22), przypominając mu wartości przekazane przez rozsądnych ludzi dawnych pokoleń. Wiersze 11-13 są swego rodzaju przypowieścią o roślinach, które potrzebują wody i troski (jak ludzie śmiertelni potrzebują Boga). Bezbożni zginą, a Bóg otoczy opieką prawych (w. 14-19 są niejasne).

9-10: Hiob

W rozdz. 9 Hiob zastanawia się nad możliwością prawnego sporu z Bogiem i wyraźnie też zaznacza się w tym fragmencie język prawniczy. Od samego początku stwierdza, że nie może mieć uczciwego procesu (w. 2-4; 14-20). Dlaczego? Nikt nie potrafi przeciwstawić się potędze Bożej, na dowód czego Hiob przedstawia różne przejawy władania Boga we wszechświecie: niebiosa, ziemia, konstelacje gwiezdne. Wobec tych cudów może jedynie wyznać, że doznaje zamętu w głowie: „Nie widzę Go, chociaż przechodzi (...) Kto zdoła powiedzieć: «Co robisz?»" (9,11-12). Dlatego sytuacja prawna jest całkowicie beznadziejna: „Choć słuszność mam, nie odpowiadam (...) nie mam pewności, że słucha" (9,15-16).

Niechcący Hiob stwierdza, że Bóg zadał mu rany „bez przyczyny" (tych samych słów używa Bóg w rozmowie z szatanem w 2,3 [BT: „na próżno"]; oczywiście autor świadomie powtarza tę myśl), mówiąc prawdę, chociaż jej nie zna. Czytelnik odnosi wrażenie, że Hiob w rzeczywistości mówi do siebie, a nie do przyjaciół – jest to monolog kończący się gorzkim oskarżeniem kierowanym przeciwko Bogu, który jest nieodpowiedzialny, skoro „prawego ze złym razem niszczy" (9,22). A może raczej Bóg jest odpowiedzialny! Według starotestamentowego sposobu myślenia Bóg kryje się za wszystkim, co się zdarza, czy jest to dobre czy złe (por. np. Iz 45,7). Bóg jest gorszy od niegodziwych sędziów. W 9,25 Hiob zaczyna swoją skargę skierowaną do Boga (w. 28 i 31): życie Hioba jest krótkie, nie ma żadnej nadziei na uniewinnienie itp. Po raz pierwszy pojawia się myśl o jakimś sędzi czy pośredniku: w w. 23 Hiob żali się na brak takiej osoby, ale myśl o niej pozostanie w jego sercu (por. 16,19; 19,25).

Jedna z najbardziej wzruszających skarg zawiera się w rozdz. 10. Hiob w dalszym ciągu chciałby wiedzieć, o co jest oskarżony, i rozważnie odwołuje się do więzi, jaką Stwórca musi przecież – mimo wszelkich pozorów – odczuwać ze swoim stworzeniem. Wydaje się, jakby Stwórca musiał ponownie nawiązać kontakt z rzeczywistością. Dlaczego odrzuca „dzieło swoich rąk"? (10,3). A może Stwórca nie zna współczucia, jakby był nieznośnym, ograniczonym śmiertelnikiem? Czy Bóg może być tak krótkowzroczny jak ludzie? Sarkazm Hioba jest taktowny i nieomal delikatny, jakby nie mógł uwierzyć, że Bóg może postępować w taki sposób. Dlaczego szukasz grzechu we mnie, skoro nie możesz niczego znaleźć? Przypomina Bogu, jak czule się troszczył, kiedy przystępował do dzieła stworzenia go (por. Ps 139,14-15). To niemal życzliwe wspominanie brutalnie przerywa myśl, że Bóg „czyha" (10,14), by przyłapać Hioba na grzechu. W takim razie „biada mi, gdybym zgrzeszył! Choć sprawiedliwy, nie podniosę głowy" (10,15).

Hiob powraca do dawnego pytania „dlaczego" (por. 3,11-16). Zamiast doznać ulgi, jaką byłoby przejście od razu z łona do grobu, jego udziałem jest krótka chwila życia (pełnego cierpienia), a następnie odejście do Szeolu, miejsca najgłębszych mroków. Kiedy spojrzymy ponownie na rozdz. 9-10, możemy jedynie podziwiać zwroty w argumentach i skargach Hioba: z jednej strony fanatyczne oskarżanie Boga, a z drugiej brak stanowczości, by rzeczywiście się Go wyrzec – jak gdyby chodzi o odwoływanie się do Boga przeciw Bogu, od Boga, jakiego zna, do Boga, którego nie sposób znaleźć (9,11). Wypowiedzi Hioba podyktowane rozpaczą są zabarwione wiarą i nigdy nie wolno ich rozpatrywać w oderwaniu od jego wiary. Ta atmosfera ambiwalencji jest charakterystyczna dla autora, który potrafi przeżywać i wyrażać takie skrajności, jak rozpacz i nadzieję.

11: Sofar

Sofar na początku zwraca się do Hioba bardzo ostro, ale w w. 4-5 potyka się mimowolnie o ironię, wyrażając życzenie, by Bóg przemówił do Hioba i odsłonił mu „tajniki rozumu". ¯yczenie jego w istocie się spełni, ale nie tak, jak je sobie wyobraża! Zaczął bardzo wzniośle (tajniki Boga) i w dalszym ciągu rozprawia o tajemnicy Boga w kategoriach jej niezwykłego majestatu przewyższającego niebiosa, głębszego od Szeolu, szerszego od ziemi i głębszego od morza. Zasadniczo jednak podziela pogląd pozostałych towarzyszy. Hiob niewątpliwie jest w błędzie; zachęca się go do powrotu do Boga, a wówczas jego życie z pewnością się odmieni (w. 13-20).

12-14: Hiob

Odpowiedź Hioba kończy pierwszy cykl mów wygłaszanych przez Hioba i jego trzech przyjaciół. Można zauważyć nieustanny wzrost napięcia. Hiob zaczyna od pełnej sarkazmu kpiny, mówiąc, że mądrość zginie wraz z nimi (12,2). Ma tyle samo „rozsądku" (tj. inteligencji) co oni. W rzeczywistości mądrość można znaleźć także u zwierząt na ziemi, ryb i ptaków, gdyż wiedzą, „że ręka Pana uczyniła wszystko" (12,9). Hiob wydaje się cytować w tym miejscu Iz 41,20 (co tłumaczyłoby użycie w jednej z mów świętego imienia). Słowo „ręka" w Biblii ma wiele znaczeń; normalnie znaczy „moc", lecz może też znaczyć „troska pełna miłości". Opis w w. 14-25 wyraźnie wskazuje, że chodzi o moc, i to moc srogą. Mądrość nie zależy od wieku i doświadczenia, jak się zwykle myśli; jest własnością Boga (12,13). Co wydaje się na początku hymnem na cześć mądrości Bożej, przeradza się teraz w opis niszczycielskiej mocy Boga. Typowe jest tu obchodzenie się Boga z wodami: jeśli je

wstrzyma – jest susza, a jeśli zwolni – pustoszeje ziemia. Taki jest pozytywny i negatywny rytm odnoszenia się Boga do swego stworzenia. Także królowie, kapłani, starsi i książęta poddani są Bogu. Bóg rzuca wyzwanie ciemnościom (12,22) i pozwala powstać narodom, by pogrążyły się w ciemnościach (12,25).

Zakończywszy ten chaotyczny wywód, Hiob twierdzi, że widział i poznał wszystkie dzieła Boga (13,1-2). Wiedzę ma tak samo wielką jak jego przyjaciele (jeśli nie większą, jak można by wnosić). Chętnie by ich pominął, gdyż chce dyskutować z Bogiem (13,3), a nie z nimi. Są kłamcami, a kłamstwo w imię Boga jest niebezpieczne (Hiob broni czci Boga przed całą oszukańczą trójką!). Hiob ufa własnej uczciwości wbrew ich kłamstwom ze względu na Boga; przyjaciele wykazaliby się mądrością, gdyby zamilkli.

Hiob nakazuje przyjaciołom, by milczeli, kiedy on mówi, nie bacząc, co się może zdarzyć. Ta pewność siebie znajduje też wyraz w niejasnym w. 14 („między zęby stale biorę swe ciało"), który wskazuje na jakieś ryzyko („własne swe życie nadstawiam"). Jedno ze znanych miejsc (13,15) brzmi: „Choćby mnie zabił Wszechmocny, ufam". Tekst hebrajski jednak jest dwuznaczny. Lekcja (*qere'*) sugeruje „ufam mu" („mam nadzieję"), ale spółgłoskowy tekst (*ketib*) czyta podobnie brzmiące słowo jako „nie" zamiast „mu" (a więc „nie mam nadziei"). W każdym razie Hiob ma zamiar dalej bronić swej sprawy (dosłownie „dróg moich", 13,15). Być może sam autor wprowadził dwuznaczność w tym miejscu, chociaż w rzeczywistości nigdy nie pozwala Hiobowi tracić nadziei. W rzeczy samej w. 16 mówi o możliwości jego „zbawienia" czy wyzwolenia, gdyż jest niewinny: „Nieprawy do Niego nie dojdzie". Należy zwrócić uwagę, jak Hiob miota się między rozpaczą i wiarą – wiarą w Boga, a także w siebie i swoją prawość.

W istocie Hiob wydaje się pokrzepiony. Apeluje do przyjaciół, by świadczyli w jego sprawie (13,17-18), a następnie kieruje bezpośrednio do Boga stare pytanie: Jakie są moje błędy i grzechy? Dlaczego wszystko to mnie spotyka? Chociaż mówi o „grzechach młodości" (13,26), nie można tego brać poważnie. Wydaje się, że chodzi o podkreślanie ogromu cierpień, jakich teraz doznaje, a nie prawdziwe przyznanie się do grzechu. Treścią dalszej argumentacji (14,1-6) jest żałosne położenie, w jakim znajduje się człowiek – dlaczego Bóg jest taki skory do osądzania w przypadku biednych istot ludzkich, ułomnych i nie mających przed sobą wielu dni życia? Niech Bóg odwróci od nich swój wzrok, aby ludzie tacy jak Hiob mogli na chwilę odetchnąć.

W tym miejscu Hiob przechodzi do interesującego porównania drzew i ludzi. Personifikuje drzewo, jak gdyby mogło mieć „nadzieję", drzewo, tak jak człowieka, spotyka śmierć. Ścięte żywi jednak „nadzieję" na ponowne życie po śmierci. Jesteśmy świadkami odradzania się drzew w nieustannym cyklu życia przyrody. A gdy umierają ludzie? Nigdy już nie powstaną ze swego snu. ¯ycia już w nich nie ma, tak jak nie ma wody tam, gdzie było niegdyś jezioro. Następnie w 14,13-17 Hiob wyraża pragnienie, by Bóg „schował" go w Szeolu, pojmowanym jako schronienie do czasu zanim nie przeminie gniew Boży. Potem być może Bóg znowu przypomniałby go sobie, a przypomnienie sobie czegoś przez Boga to nie tylko funkcja pamięci, ale także ponowne przedstawienie sobie czegoś, a więc ponowne ustanowienie poprzednich relacji opartych na trosce i miłości. Ach, gdyby śmiertelni ożyli znowu! Hiob mógłby znieść wszystko do chwili ponownych narodzin („czekałbym przez wszystkie dni mojej walki", 14,14). Opisuje szczęśliwe przebudzenie się: „Ty mówiłbyś, ja bym odpowiadał, tęskniłbyś do dzieła rąk swoich" (14,15). Obecna antagonistyczna relacja z Bogiem, gdy wydaje się, że Bóg czyha na upadek Hioba, przeminęłaby całkowicie, zostałaby wymazana, jak gdyby Bóg „pod pieczęcią trzymał [jego] przestępstwa" (14,17). I znowu Hiob nie przyznaje się tu do grzechu, lecz jedynie do postępowania, które zostało uznane za zasługujące na takie traktowanie, jakie spotkało Hioba – niegodziwości nie dostrzega, ponieważ nigdy się ich nie dopuścił. Jednak taka sytuacja nie jest możliwa. Jak „woda zniszczy kamienie", tak Bóg niweczy ludzką nadzieję (w przeciwieństwie do „nadziei" drzewa, 14,7). Istoty ludzkie giną na zawsze, bez świadomości pomyślności czy niepowodzenia swych dzieci, odczuwając jedynie „ból swojej duszy" (14,18-22).

W aspekcie psychologicznym wydaje się niemal niemożliwe, by Hiob doszedł do tej nieprawdopodobnej perspektywy ponownego życia, by popaść w rozpacz. Być może nie jest czymś niezwykłym, że poeta wpadł na pomysł porównania życia ludzkiego do stałego odradzania się przyrody. Jednakże emocjonalne zawierzenie wizji niemal nie ma sobie równego w Księdze Hioba. Mamy do czynienia z jednym z najgłębszych wyrazów pragnienia nieśmiertelności, jaki można znaleźć w ST. Podejmuje zwięźle ważne również współcześnie pytanie: Czy ponowne życie jest możliwe? I na tym kończy się tzw. pierwszy cykl czy szereg mów.

15: Elifaz

Druga mowa Elifaza wyraźnie kontrastuje z pierwszą. Elifaz atakuje Hioba bezpośrednio jako bezbożnego grzesznika, porównując jego mowę do gorącego, suchego *sirocco* wiejącego z pustyni. Odrzuca z sarkazmem roszczenie Hioba do mądrości, gdy pyta o jego wiek (oznaka mądrości): Czyż Hiob urodził się przed pierwszym człowiekiem (odesłanie do mitu w Ez 28,11-19)? Czyż wysłuchiwał Bóg jego rady przy podejmowaniu swych decyzji? Należy pamiętać, że według Prz 8,22-31 o uosobionej Mądrości mówi się, że istniała przed stworzeniem świata i była obecna w czasie jego tworzenia. Elifaz w uczony sposób wyszydza wywody Hioba. Przybiera pozycję starszego i w sensie 4,6 mówi o „Bożych pociechach", które powinny podtrzymać na duchu

Hioba i powstrzymać go od wybuchów gniewu. Elifaz powtarza słowa Ps 8,5: „Czym jest człowiek?" (jakby nigdy nie słyszał o parodii Hioba tego psalmu w 7,17) i powraca do starego tematu grzeszności ludzkiej (por. 4,17) i winy aniołów (5,1). To przypuszczalnie powinno ułatwić Hiobowi, tylko człowiekowi, przyznanie się do grzeszności. Elifaz obiera zwykły sposób udzielania pouczenia, nie licząc się jednak z rzeczywistością, kiedy opisuje los niegodziwych (15,20-35), przytacza listę katastrof – rozboje, ciemności, zagrażający miecz, utratę wszystkiego.

16-17: Hiob

Hiob ma prawo odpowiedzieć, że już słyszał o tym wszystkim z ust swych „pocieszycieli w kłopotach", jak ich nazywa (jest to pewnego rodzaju oksymoron: ich pociecha – taki był ich pierwotny zamiar w 2,11 – przynosi cierpienie; por. 13,4). Lecz słowa nic nie znaczą i Hiob kieruje swą uwagę na opisanie ataku, jaki Bóg przypuścił na niego (16, 7-17). Działania Boga są gwałtowne, a styl, w jakim się je opisuje, przypomina lamentacje zawarte w Psałterzu, mówi się o udrękach, szyderstwach, ciosach, strzałach itp. Są to konwencjonalne obrazy. Nikt nie potrafi żyć, będąc tak bardzo udręczony; Hiob jest w żałosnym położeniu – płacze i modli się (w. 16-17).

Hiob zwraca się do ziemi, jakby była osobą, by nie zakrywała jego krwi – by nie tylko można było ją widzieć, lecz także słyszeć jej krzyk. Idea ta jest wyrazem dawnej wiary, że krew człowieka, który niesprawiedliwie poniósł śmierć, będzie nadal żyła, aż pomści ją Bóg (np. krew Abla w Rdz 4,10). W ten sposób przynajmniej po śmierci doczeka się windykacji. Poza tym domaga się orędownika w niebie, który by świadczył za nim. Z kim można by utożsamić takiego pośrednika? Komentatorzy udzielają kilku odpowiedzi. Być może chodzi o Boga (por. 19,25-27), a może o modlitwę Hioba? Niektórzy myślą o członku niebieskiego dworu (por. 9,33), chociaż możliwość taką wyklucza Elifaz w 5,1. Niezależnie od tego, co dokładnie znaczy to miejsce, ktoś będzie przemawiał na korzyść Hioba, chociaż on sam praktycznie jest już w grobie. Czas upływa.

Przed wyobraźnią Hioba rysuje się inna możliwość. Czy jest możliwe, żeby ktoś za niego poręczył? Biblia często wspomina o idei zastawu czy poręczenia za drugą osobę (która np. popadła w długi albo znalazła się w jakimś nieszczęściu). Poręczenie za kogoś może być obowiązkiem, ale nie może być podejmowane lekkomyślnie (mędrcy często ostrzegają przed pochopnym poręczaniem za bliźniego; por. Prz 6,1; 11,15 i in.). Sam Hiob odrzuca możliwość poręczenia za niego widząc, jak został potraktowany. Znalazł się poza społeczeństwem i nikt zdrowo myślący nie wstawi się za nim – chyba Bóg? W w. 11-16 powraca do motywu Szeolu, ale tym razem nie wydaje się on miejscem wytchnienia, ale rozkładu, gdzie nadzieja (powtarza to słowo dwukrotnie w w. 15 [BT: „nadzieja" i „ufność"]) całkowicie wygasa.

18: Bildad

W 16,9 Hiob oskarżył Boga, że pragnie jego zguby. Zaprzecza temu Bildad twierdząc, że to sam Hiob do niej zmierza (18,4). Następnie podejmuje *topos*, ulubiony przez trzech przyjaciół Hioba, a mianowicie los grzeszników: pochłoną ich ciemności; wpadają we wszelkiego rodzaju pułapki; są pożerani przez „pierworodną śmierci" (czyli zarazę); ginie ich ród; nie pozostanie po nich pamięć w przyszłych pokoleniach, prócz wstrętu.

19: Hiob

W rozdziale tym Hiob ani razu nie zwraca się do Boga (po raz pierwszy), ale zawiera się w nim wyznanie wiary (w. 25), które stało się sławne dzięki *Mesjaszowi* Händla („Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje, na ziemi wystąpi jako ostatni"). Hiob przemawia bezpośrednio do przyjaciół, oskarżając ich o niesprawiedliwe zarzuty, ponieważ za jego położenie należy winić Boga. Następnie opisuje ataki, jakie Bóg przypuszcza na niego, jak gdyby chodziło o bitwę z wojskami Boga, które otaczają jego namiot. Ponadto został odrzucony przez wszystkich – przyjaciół, krewnych, sługi – nawet przez żonę (w tym typowym opisie mamy do czynienia z pewną przesadą; autora nie interesuje podanie historycznych informacji o żonie Hioba). W obliczu takich przeciwności Hiob prosi o litość, „gdyż Bóg mnie dotknął swą ręką" (por. także 12,9), ale zarazem błaga, by jego słowa: „Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje", zostały utrwalone na zawsze, wyryte na zawsze w skale .

Niestety tekst 19,25-27 jest bardzo niejasny, prawdopodobnie uszkodzony. Kilka jednak spraw nie budzi wątpliwości. Jest to wyznanie wiary w *go'el*, (obrońcę, nie „odkupiciela"), a mianowicie w kogoś, kto mu przyjdzie na pomoc. *Go'el* był osobą, najbliższym krewnym, na którym ciążyły pewne zobowiązania wobec krewnego dotkniętego jakimś nieszczęściem: mogła to być pomoc finansowa, wykup z niewoli (tak jak Bóg „wykupił" Izraela z rąk Egipcjan, Wj 6,6) itp. Kto jest „obrońcą"? Hiob w w. 13-19 już mówił, że nie ma nikogo, na kim mógłby polegać. Wcześniej wyraził pragnienie, by ktoś się za nim wstawił (9,33; 16,19), ale nikogo nie wymienił. Tradycyjnie *go'el* z w. 25 utożsamia się z Bogiem. Nie jest to łatwe rozwiązanie. Hiob w

różnych miejscach tej księgi oburza się na Boga jako swego nieprzyjaciela. Chodzi zatem tylko o przypuszczenie, że w w. 25 ma się na myśli Boga. Wyraźnie twierdzi się tylko, że go *zobaczy*. Podkreśla to trzykrotne powtórzenie w w. 26-27 słowa „zobaczyć" ([w BT: „zobaczyć" dwa razy, raz „ujrzeć"] Boga?). Kiedy i jak to się wydarzy? Tekst zawodzi nas w tym miejscu: nie ma pewności, czy stanie się to przed śmiercią czy po śmierci (i czy zostanie poprzedzone ujrzeniem Boga, o którym mowa w rozdz. 38-42?). W 42,5 mocno podkreśla się możliwość ujrzenia przez Hioba Boga własnymi oczami. Należy jednak przyznać, że tekst 19,26-27 jest niezwykle dwuznaczny, jeśli chodzi o czas i sposób urzeczywistnienia się tej możliwości. Tradycyjny przekład, będący pod wyraźnym wpływem oddania tego miejsca w Wulgacie, przyjmował ideę zmartwychwstania Hioba. Założenie takie wydaje się niemożliwe. Tekst hebrajski, jak stwierdziliśmy, jest bardzo niejasny, a ponadto sytuacja Hioba byłaby zupełnie inna, gdyby rzeczywiście wierzył w swe zmartwychwstanie. Pojawiające się w tej księdze twierdzenia o Szeolu i śmiertelności (np. 14,7-22) wykluczają ideę oczekiwania przez Hioba na zmartwychwstanie. Fragment ten (w. 25-27) jest jednak wyraźnym potwierdzeniem wiary w jakiegoś obrońcę, jakiegoś *go'el* (być może tożsamego z Bogiem), którego Hiob z pewnością ujrzy własnymi oczami (por. 7,7-8, oczy Boga). W kontekście toczonej dysputy wyznanie wiary w jakiegoś wybawcę jest zatem godne najwyższej uwagi. Rozdział kończy się ostrzeżeniem przyjaciół, że z powodu oskarżeń, jakie kierowali pod adresem Hioba, powinni bać się miecza sądu.

20: Sofar

Początkowe słowa Sofara mogłyby sugerować, że odebrał ostatnie uwagi Hioba z zaniepokojeniem, ale szybko przechodzi do zwykłych pouczeń związanych z losem występnych. Triumf występnych jest krótkotrwały, przepadną – Sofar wyraża tę myśl (w. 4-11) na parę sposobów (jak sen; ludzie będą pytali; „A gdzież on?"). Nawet jeśli człowiek nieprawy stanie się zamożny, bogactwo jego nie będzie trwałe (w. 12-22). Bóg wyda wojnę bogaczowi i zniszczy go wraz z całą majętnością (w. 23-29). Mowa Sofara nie zawiera w zasadzie nowych elementów; los występnych został już opisany wiele razy przez tego czy innego z przyjaciół (5,12-16; 15,17-35; 18,5-12).

21: Hiob

Najpierw Hiob skupia uwagę na przyjaciołach. Gdyby zechcieli go posłuchać, zapewne by go tym „pocieszyli" (21,2). Mogliby i powinni nauczyć się czegoś, przyglądając się jego położeniu (w. 2-6). Następnie mówi, jaki jest naprawdę los grzeszników (w. 7-24). Szczęśliwe i dobre życie, które prawowierna myśl rezerwuje dla ludzi prawych, jest w rzeczywistości udziałem grzeszników, mimo że odrzucają Boga (21,15-16). Hiob pragnie, by gniew Boga spadł na nich, a nie na ich dzieci (jak utrzymywała tradycyjna prawowierna myśl). Jak można pogodzić spokojne życie jednego człowieka z cierpieniem, będącym udziałem drugiego? Końcem obydwu jest Szeol i to jest niesprawiedliwe. Przyjaciele są naiwni; każdy mógłby obalić ich rozumowanie, wskazując, że grzesznik schodzi do Szeolu w pokoju (w. 33: „przyjemne są mu grudy ziemi", tj. gdzie zostaje pogrzebany).

22: Elifaz

Mowę Elifaza powszechnie uważa się za wprowadzenie do tzw. trzeciego cyklu, który większość komentatorów ocenia jako uszkodzony, ponieważ Sofar nie pojawia się w nim, tak jak w dwóch pierwszych „cyklach". W pierwszych wierszach mowy Elifaza kryje się delikatna ironia. Owszem, Szaddaj zyska, jeśli Hiob pozostanie Mu wierny – sąd szatana o Hiobie okaże się fałszywy; Bóg ma rację, ufając w prawdziwą miłość i szczerość swego sługi. Przyjaciele nie tyle oskarżają Hioba o jakieś szczególne grzechy, ile przypuszczają, że jest grzesznikiem; „dowodzą" tego jego cierpienia. Szokują ich gwałtowne wybuchy Hioba, ale odpowiadają, uciekając się do uogólnień na temat losu nieprawych i błogosławieństw sprawiedliwych. Elifaz dotąd zachowywał umiar, lecz teraz oskarża Hioba o szczególny rodzaj grzechów, a mianowicie grzechy społeczne przeciw bliźniemu (biedakom, głodnym, łaknącym, wdowom, sierotom, w. 6-9). Dlatego spotkały go cierpienia. Bóg wszystko wie, widzi wszystkich i sądzi wszystkich. Dlatego zaprzeczenie Bogu, właściwe Hiobowi i nieprawym, spotyka się z karą. Elifaz jednak obiecuje zwrot w losie Hioba, jeśli nawróci się i powróci do Boga, który jest wybawcą niewinnego (w. 21-30).

23-24: Hiob

Odpowiedzią Hioba jest gorzka skarga z powodu odejścia Boga z jego życia: nie może znaleźć Boga (w. 3, 8-9). Jest prawdą, że za skargą tą kryje się dawne pragnienie godziwego procesu, ale zarazem pozwala nam zrozumieć, że Hiobowi chodzi o coś więcej niż zaaranżowanie *quid pro quo*, jakie zaproponował szatan w prologu. Hiob jest rozgoryczony, ponieważ jego stosunki z Bogiem zostały, jak się może wydawać, zniszczone. Nadal jednak ufa, że jego prawy charakter, tzn. jego wierność Bogu, znajdzie uznanie. Z każdej próby wyjdzie czysty jak złoto dzięki swej lojalności. Ale nic prócz tego nie może zrobić. Bóg czyni, co Mu się podoba, i to jest sedno sprawy. Dlatego Hiob jest przerażony; Bóg jest wielką zagadką. Mimo sprawiedliwości Bożej warunki na ziemi są straszne i Hiob wymienia wiele krzywd, które szczególnie dotykają biednych (24,2-11). Ciemność jest idealnym czasem do czynienia niesprawiedliwości (w. 12-17). Pozostałe, według Wulgaty, wiersze (17-24) są niejasne. Hiobowi z trudem przychodzi wygłaszanie tradycyjnej teorii; wiersze te mogą być przekleństwami rzucanymi na nieprawych. Wreszcie nieco zuchwale wskazuje na niemożność zadania kłamstwa jego twierdzeniom.

25: Bildad

Pod adresem tych sześciu wierszy (najkrótszy rozdział w całej Księdze) wysuwa się różne zastrzeżenia i stawia liczne hipotezy ich wyjaśnienia (np. Hiob przerywa mowę Bildada [26,1-4], której kontynuacją są wiersze rozdz. 26, a więc w. 5-14). Tych kilka wierszy mowy Bildada dziwi, gdyż podtrzymują hymniczny nastrój towarzyszący słowom o panowaniu i potędze Boga.

26-27: Hiob

Po zwykłym antagonistycznym wstępie Hiob wypowiada krótki hymn, jak gdyby kontynuując mowę Bildada rozpoczętą w 25,2-3. Temat ten zostaje poruszony nie po raz pierwszy (por. 9,3-10; 12,9-25), ale uderza podziw i szacunek w obliczu „śladów dróg Jego; jak mało o Nim się słyszy!" (w. 14). Wylicza się wszystkie sfery rzeczywistości; hymn zaczyna się od wzmianki o Szeolu i Abaddonie (miejscu zatracenia; por. 28,22), a kończy na wymienieniu Pramorza, Rahaba i Węża Zbiega – żadna z wymienionych sfer nie może wymknąć się z ręki Bożej. Hymn pełen jest tego rodzaju mitologicznych odniesień. Bóg stwarza również Północ (Safon, górę zgromadzenia boskiego czy niebieskiego dworu [BW: „północny kraj"; BT: „dach"]) i ziemię pozostawia zawieszoną w przestrzeni. Chmury, księżyc, horyzont – wszystko to jest dziełem rąk Bożych („oddzielił światło od mroku", 26,10).

Podniosły ton hymnu kończy się gwałtownie na rozdz. 27, w którym używa się nowego zwrotu wprowadzającego Hioba: Hiob podejmuje *maszal* (tak jak w 29,1), czyli „temat", „wywód" (BT: „Hiob jeszcze głos zabrał"). W w. 2-4 zaklina się uroczyście: „Na życie Boga", a w w. 5: „Dalekim od tego". Paradoksem jest jego przysięga na życie Boga, który odmawia mu jego praw – na życie tego Boga, który zaręcza o jego niewinności! Stwierdza, że Bóg jest niesprawiedliwy i zarazem dodaje, że on, Hiob, jest niewinny. „Dalekim od tego" znaczy „niech to będzie przeklęte dla mnie", czyli bluźnierstwem byłoby dla Hioba, gdyby postąpił inaczej, niż postąpił. Podtrzymuje twierdzenie o swej niewinności, którą na początku uznał Bóg (1,8; 2,3). Czym różnią się te przysięgi od przysiąg w rozdz. 31? Tam życzy sobie, żeby spadło na niego nieszczęście odpowiadające przestępstwu, którego się jednak – jak zapewnia – nie dopuścił; natomiast tu przeciwstawia się Bogu w samych słowach przysięgi: „Na życie Boga, co nie dał mi prawa".

Pozostała część rozdziału piętrzy problemy. Hiob mówi o wrogu (w lp), którego Bóg ukarze; być może jest to pomstowanie. W w. 11-12 przemawia, jak się wydaje, do przyjaciół i zapowiada, że ich pouczy. Pouczenie, które następuje w w. 13-25 (tak w BW; w BT w. 13-14 należą do mowy Sofara) jest pouczeniem, którego nie potrzebują. Mówi się w nim o losie, jaki czeka grzeszników z rąk Boga. Czy Hiob chce powiedzieć przyjaciołom, że spotka ich taka przyszłość, gdy odmienią się ich role? Opis ten przypomina wszystko to, co przyjaciele Hioba mówili już na temat losu grzeszników: potomstwo ich będzie wytracone, fortuna przepadnie, sam grzesznik zostanie starty doszczętnie. Czy Hiob parodiuje typowe pouczenia, jakich przyjaciele udzielali mu w przeszłości?

28: Hymn o mądrości

Rozdział 28 jest znany z kilku powodów. Personifikuje się w nim mądrość i przez to przypomina inne teksty, w których także ją się uosabia (np. w Prz 8; Mdr 24). Rozdział nie ma wprowadzenia, które było charakterystyczne w przypadku mów Hioba czy jego trzech przyjaciół. Ponadto wydaje się odstawać od

charakteru debaty, jaka się toczy. Dlatego osądzono, że jest późniejszym wtrętem, chociaż wielu stara się bronić jego miejsca w całości Księgi jako swoistego „interludium". Istotna myśl hymnu o mądrości wyraża się w pytaniu: „A skąd pochodzi mądrość?" (w. 12 i 20; por. także Ba 3,9-44). Odpowiedź jest na pozór prosta. Poeta zaczyna opisem wydobywania z głębin ziemi drogocennych minerałów. Ukryte są w niej skarby i żadne zwierzę nie potrafi ich znaleźć, a jedynie człowiek. Jednak miejsce przebywania mądrości jest okryte tajemnicą i autor rozwija właśnie ten temat. Mądrość jest o wiele cenniejsza niż złoto i cenne minerały, które potrafią znaleźć ludzie, i jest zakryta przed każdym, nawet przed Pramorzem i Otchłanią. Podziemie i Śmierć nie słyszały o mądrości. W końcu (w. 23-27) hymn mówi, że Bóg zna drogę do niej. Można tego oczekiwać, gdyż Bóg *widzi* cały wszechświat i go ustanawia (w. 24-26). Co jednak Bóg czyni z mądrością? Wiersz 27 jest niejasny: Bóg policzył ją, wymierzył i zbadał. Nie mówi się, gdzie Bóg ją umieścił, ale wydaje się, że jest gdzieś w świecie (por. w. 23-26). Następnie nagle w w. 28 czytamy: „A do człowieka powiedział: «Bojaźń Boża – zaiste mądrością, roztropnością zaś – zła uniknie»". Wydaje się, że wiersz ten został dodany do hymnu, mając wreszcie – po całej daremności i nieokreśloności w. 1-27 – wskazać człowiekowi, gdzie można znaleźć mądrość. Oczywiście, wiersz ten interpretuje hymn w tradycyjny sposób, wiążąc go z przedstawieniem Hioba w 1,1. Bojaźń Boża jest podstawową ideą literatury mądrościowej (np. Prz 1,7; 9,10). Wielu byłoby skłonnych uważać ten wiersz za dodatek, gdyby nie wyjaśnienie, udzielające wyraźniejszej, niż sam hymn, odpowiedzi na pytanie, gdzie można znaleźć mądrość. Czy nie znaczy to, w kontekście całej księgi, że autor ma inny pogląd na mądrość – informując czytelnika, że ostatecznie mądrość jest poza naszym zasięgiem, że nie potrafimy rozwiązać problemu postawionego przez tę księgę? Wtedy jedynym rozwiązaniem jest rozwiązanie praktyczne: bojaźń Boża. Istotnie nie możemy posunąć się dalej niż Hiob w 1,1.8, gdzie (przynajmniej domyślnie) mądrość interpretuje się w kategoriach postępowania w przeciwieństwie do 28,1-27, gdzie drogocenną mądrością wydaje się sama wiedza Boża, całkowicie pozostająca własnością Boga.

Nie należy myśleć, że w rozdz. 28 kryje się jakiś redukcjonizm, że podważa on rzetelność leżącą u podstaw wyjaśniania rządów Boga w świecie. Autor po prostu chce dać wyraz wszystkim poglądom, które warto wziąć pod uwagę. Uwzględnia się zatem także bojaźń Bożą i samą tajemnicę mądrości. Poza tym nie jest to jeszcze ostatnie słowo, gdyż mamy do wysłuchania mowy Boga.

29-31: Hiob

Debata jest zakończona. Przyjaciele Hioba już się nie wypowiadają, ale on sam daleki jest od powiedzenia ostatniego słowa. W rozdziałach tych występuje z długą mową i dopiero na końcu zwraca się bezpośrednio do Boga. Rozdziały można podzielić następująco: w rozdz. 29 Hiob opisuje szczęśliwe życie, jakim się kiedyś cieszył; w rozdz. 30 skarży się z powodu zmian, które doprowadziły do jego obecnego położenia; rozdz. 31 zawiera mnóstwo przysiąg o niewinności Hioba oraz końcowe śmiałe słowa skierowane do Boga.

W monologu tym pojawia się wiele przeciwstawień, mających ukazać obecne położenie Hioba: światło – ciemność (29,3); obecność Boga – nieobecność Boga (w. 4-5). Hiob zajmował wysoką pozycję społeczną i był znany wszystkim, szczególnie ze swej prawości: „Niewidomemu byłem oczami, chromemu służyłem za nogi" (29,15). Nic dziwnego, że Hiob myślał, że zakończy swe życie jak feniks (aluzja do mitu o wiecznie odradzającym się do życia ptaku [BW: „jak palma"; BT: „będę miał dni niby piasku"]). Hiob „żył jak król" i cieszył się szacunkiem wszystkich w owych szczęśliwych dniach. A teraz z woli Boga znalazł się na samym dnie, poniżej motłochu (30,1-9), który szydzi z niego, a nawet go prześladuje (w. 12-14), i kończy swe dni w nędzy. Apeluje do Boga (w. 20-23), ale nie spodziewa się wiele: „Ciebie błagam o pomoc. Bez echa. Stałem, a nie zważałeś na mnie. Stałeś się dla mnie okrutny (...)" (30,20-21). Chociaż troszczył się o innych, spotyka go teraz od społeczeństwa tylko wzgarda („Stałem się bratem szakali"); w takich cierpieniach harfa gra mu żałobnie, a głos piszczałki posmętniał (30,31).

Rozdział 31 jest znany dzięki przysięgom złorzeczącym, które porównywano do wyznań w egipskich tekstach pogrzebowych. Zwykła formuła ma postać: „Jeślim postąpił w taki a taki sposób (wymienia się przestępstwo), niech stanie mi się to a to (określona kara)" (por. w. 7-8, 9-10, 21-22, 38-40). Nie zawsze używa się pełnej formuły; wystarczy wymienić przestępstwo, by domyślić się kary (por. np. w. 24-25; 31-32). Niezależnie, ile dokładnie przysiąg wypowiada Hiob w tym rozdziale, kontekst jest uroczysty i robi większe wrażenie niż wszystkie poprzednie wypowiedzi o niewinności. Punktem kulminacyjnym są w. 35-37, w których Hiob rzuca wyzwanie Bogu: „Kto zechce mnie wysłuchać? Oto podpis: «Wszechmogący odpowie»". Gdyby przeciwnik napisał skargę na Hioba, to Hiob gotów byłby nosić ją na grzbiecie na dowód swej niewinności i zdać sprawozdanie ze swych kroków. Skarga ta w niczym by go nie pomniejszyła, dlatego mówi na koniec: „przed Niego [Boga] pójdę jak książę" (31,31). Końcowy w. 40 wyraźnie zaznacza, że są to ostatnie słowa Hioba, ale zobaczymy, że w ostatnich rozdziałach udzieli jeszcze odpowiedzi Bogu.

32-37: Elihu

Niemal wszyscy czytelnicy są zaskoczeni wprowadzeniem w tym miejscu nowej postaci. Debata oraz ostatnie słowa i wyzwanie Hioba wprowadziły stan niepewności. Jeśli miałby odpowiedzieć Bóg, to powinien uczynić to teraz. Ale pojawia się nowa postać – zagniewany młody człowiek, jak się raz po raz o nim mówi, zirytowany roszczeniami Hioba i nieumiejętnością przyjaciół dania mu odprawy. Chcąc ukazać we właściwym świetle wszystkie poruszane problemy, wygłasza cztery mowy: rozdz. 32-33; 34; 35; 36-37. Świadczą one, że Elihu pilnie śledził przebieg dysputy, ale ich treść daleka jest od oczekiwań czytelnika. Odnosimy wrażenie, że Elihu powtarza, czasami wzmacnia, argumenty przyjaciół. Z tego względu wielu uważa te rozdziały za późniejszy dodatek, ale nie musimy zatrzymywać się na tej hipotezie.

Czytelnika może nieco zaskoczyć wprowadzenie do mowy Elihu. Jego gniew jest bardzo wielki, na co zwraca się uwagę cztery razy. Jego mowa w 36,6-22 jest napuszona. Dotąd milczał, ponieważ, zgodnie z konwencją, mądrość przynależy do odpowiedniego wieku. Nie jest to jednak prawda, gdyż mądrość nie jest sprawą wieku, lecz ducha, „Wszechmocnego tchnienia" (32,8). Cierpliwość Elihu wyczerpała się: „Me serce jak wino zamknięte, rwie się (...)" (32,19). Nawet kiedy w rozdz. 33 zaczyna zwracać się do Hioba w sposób rzeczowy, pozostaje gadatliwy i rości sobie prawo do „ducha Bożego", „tchnienia Wszechmocnego" (33,4), prowokuje Hioba do sprzeciwienia się jego słowom. Podważa niewinność, którą Hiob sobie przypisuje (choć trzeba przyznać, że autorowi kryjącemu się pod postacią Elihu nie są obce zasady prowadzenia dialogu). Elihu twierdzi, że Bóg *udziela* odpowiedzi na zarzuty stawiane przez ludzi. W nocy, w snach, grzesznicy otrzymują upomnienia, by powrócili ze złych dróg. Chociaż powrót wiąże się z cierpieniem, nawet grozi śmiercią, istnieje możliwość ocalenia. Jeśli mają „anioła", który by się za nimi wstawił, zostaną wykupieni od „grobu" i przywróceni do dawnego stanu (w. 23-28). Powraca rześkość, radość i światłość; grzesznik (Hiob powinien przejąć się tą nauką) uznaje swoją grzeszność i dziękuje Bogu za ocalenie. A zatem uwolnienie od zejścia do grobu staje się możliwe dzięki odpowiedzi, jakiej Bóg udziela człowiekowi uznającemu swój grzech.

W drugiej mowie Elihu zwraca się na samym początku do „mędrców" (34,2; por. także 34,10.34), zaraz po ostrzeżeniu, jakie w poprzednim rozdziale skierował do Hioba (33,31-33). Praktycznie zwraca się przeciwko Hiobowi jego własnymi słowami (34,5 oraz 27,2), że Bóg odebrał mu prawo. Hiob, oskarża Elihu, broni swej niewinności, ale przestaje ze złoczyńcami. Elihu zaś broni prawości Boga Stwórcy (por. w. 14-15). Bóg jest bezstronny wobec wszystkich i nikt nie może się schować przed Jego wzrokiem (w. 21-22), zwłaszcza nieprawi i możni. Bóg bowiem słyszy wołania ubogich. Elihu nalega, by Hiob wyznał swe złe czyny; decyzja należy do niego.

W mowie trzeciej Elihu podejmuje kwestię postępowania Hioba, a mianowicie – czy jest on przed Bogiem sprawiedliwy czy grzeszny? W obydwu przypadkach Hiob nic z tego nie ma: jego grzeszność dotyka ludzi; jego prawość nic nie daje Bogu (35,1-8). Kiedy ludzie wołają do Boga, ich sprawy nie pozostają niezauważone, ale powinni przystępować do Boga z drżeniem (w. 9-16).

Czwartą mowę (36,1-4) Elihu rozpoczyna bardzo chełpliwie i z zadufaniem, przedstawiając siebie jako tego, kto „daleko poniesie swą wiedzę". Jego pouczenia nie zmieniają się. Bóg odnosi się do ludzi tak, jak na to zasługują, ale zarazem (w. 10) koryguje ich i napomina; wybór – dobra lub zła – należy teraz do nich. Cierpiących może wyzwolić samo ich cierpienie; na tym polega pedagogika Boża (w. 15).

W czterech mowach Elihu największe wrażenie sprawia tekst 36,22-37,24, niemal całkowicie poświęcony opisowi „cudów" Bożych, do kontemplowania których wzywa się Hioba (37,14). Fragment ten jest swego rodzaju wstępem do mów Boga, zaczynających się w rozdz. 38. Bóg uczy nas za pośrednictwem swego stworzenia. Elihu wskazuje na deszcz, chmury, błyskawice i pioruny, burze, zimno, śnieg i mróz – wszystkim tym włada Bóg, co zdumiewa Elihu (37,1). Wyrzuca Hiobowi (37,14) ignorancję i wskazuje na bezsilność w obliczu manifestacji takiej potęgi. Końcowe wiersze ukazują sens mowy Elihu: „Wszechmocny jest – któż Go dosięże? Pełen potęgi, świętości, bogaty w prawość, nie w ucisk. Stąd Go się ludzie lękają. Nie zważa na wszystkich mądrych sercem" (37,23-24). Do ostatniego wiersza w wersji Wulgaty: „Nie będzie śmiał spojrzeć nikt z tych wszystkich, którym się zdaje, że są mądrzy" (BW), można się odnieść z pewną ironią, ponieważ Hiobowi będzie dane ujrzeć Boga w wielkiej teofanii.

38-41: Bóg

Byłoby dobrze, gdyby czytelnik przystępujący do lektury mów Boga zastanowił się, czego od niej oczekuje. Można śmiało powiedzieć, że z punktu widzenia logiki słowa Boga nie wydają się przekonujące. W rzeczywistości Bóg nie *odpowiada* Hiobowi. Zamiast tego mnożą się pytania: Kim jesteś? Gdzie byłeś? Co wiesz? Czy możesz? Mogłoby się wydawać, że sprawdziły się najgorsze obawy Hioba: „Gdyby się ktoś z Nim prawował, nie odpowie raz jeden na tysiąc" (9,3). Trzeba się zastanawiać, czy mowy Boga są sarkastyczną wypowiedzią mającą rzeczywiście przekonać Hioba, czy jedynie zbiorem pytań, które w rzeczywistości nie mówią Hiobowi niczego nowego (np. por. 12,10-25), a tylko w delikatny sposób mają mu przypomnieć o tym,

co *obaj* już wiedzą. W pewnym sensie nie są one w ogóle odpowiedziami i, być może, tylko współczesne dążenie, by uzyskać odpowiedź za wszelką cenę, zrodziło problem „odpowiedzi". Najbardziej oczywiste pierwsze wrażenie nasuwa myśl, że mowy Boga są nie na temat. Choć również mowy trzech przyjaciół nie były na miejscu i nie wyrażały prawdy, to jednak przynajmniej brały pod uwagę sytuację Hioba. Bóg zaś ani razu nie odnosi się do jego położenia. Wędruje z Hiobem przez stworzenie i moce chaosu (Behemot i Lewiatan), nie podejmując dręczącego pytania postawionego przez szatana (1,9: „czyż za darmo"), ani nie odpowiadając na nie! Dwukrotnie Bóg mówi do Hioba: „Będę cię pytał – pouczysz Mnie" (38,3; 40,2).

W pierwszej mowie Bóg wskazuje na różne swe czyny widoczne w dziele stworzenia. Co o nich wie Hiob? Co wie o zakładaniu fundamentów ziemi, o radosnej chwili („ku uciesze porannych gwiazd"), położeniu kamienia węgielnego; o ujarzmieniu morza (*jam*) i owijaniu go w pieluszki, „gdy wyszło z łona wzburzone", o usuwaniu z ziemi grzeszników i strojeniu jej w barwy, gdy wschodzi jutrzenka; o „bramach śmierci", domu światła i ciemności (w. 4-20)? Jedynie w w. 21 pojawia się ton sarkastyczny, gdy Bóg pośrednio porównuje Hioba do upersonifikowanej Mądrości, która, nie tak jak Hiob, była obecna przy stworzeniu (Prz 8,22-31)! Wędrówka przez wszechświat trwa nadal. Zwraca się uwagę na takie zjawiska meteorologiczne jak: śnieg i grad, będące orężem Boga, wiatry i burze, deszcz i lód (w. 22-30). Bóg nie waha się wymienić nawet tego, co można by uznać za pomyłkę, np. kierowania deszczu na bezludne pustkowia. Bóg włada konstelacjami gwiezdnymi oraz wyznacza drogi błyskawicom i chmurom (w. 31-38). Hiob nie potrafi zadbać o potrzeby świata zwierząt, np. o pokarm dla lwów i kruków, o wydanie na świat młodych zwierząt, także koziorożców i gazeli (38,39-39,4), o swobodę dla dzikiego osła, siłę dla potężnego, dzikiego bawoła, o szybkość strusia, któremu Bóg poskąpił rozsądku (39,5-18). W 39,19-25 mamy wspaniały opis siły, rączości i dzielności konia bojowego, który „z dala już węszy wojnę" i rży na dźwięk trąbki. Na koniec wędrówki wspomina się jeszcze o ptakach podniebnych, takich jak orły i sokoły, bezpiecznych w niedostępnych gniazdach i wypatrujących żeru. Czy mądrości Hioba wystarczyłoby na to wszystko (w. 26-30)? Koniec mowy pierwszej jest tak nagły i zaskakujący jak początek. Nie wydaje się, by autor był zainteresowany kontynuowaniem dysputy i podjęciem skarg z rozdz. 3. Daje sposobność Bogu do rozkoszowania się dziełem stworzenia, także by „zaimponować" Hiobowi. W mowie Boga nie wyczuwa się gniewu, a jedynie delikatny, a nawet stonowany sarkazm.

Czytelnicy powinni wiedzieć, że numeracja wierszy w rozdz. 40-41 jest różna w różnych wersjach tekstu; posługujemy się numeracją hebrajską. Jaka ma być reakcja Hioba (40,1-50)? Odpowiedź Hioba jest wyraźnie dwuznaczna: „Jam mały". Przyznawał to również wtedy, kiedy uzasadniał swe skargi. Nie wydaje się, by była to odpowiedź stanowcza i ostateczna; jest raczej wstępna, ostrożna i dwuznaczna. Następnie Hiob mówi, że chce zachować milczenie („Rękę przyłożę do ust"; por. 29,1); nie ma nic więcej do powiedzenia. Jest to niewątpliwie zaskakujące zakończenie, ale autor nie szczędzi czytelnikowi niespodzianek. Teraz wprowadza drugą mowę Boga, powtarzając wcześniejsze wezwanie: „Przepasz no biodra (...) Będę cię pytał – pouczysz Mnie" (40,7; por. 38,3).

W 40,8-14 Bóg oskarża wprost Hioba w przeciwieństwie do mowy pierwszej, w której nie odnosi się do jego skarg – o kwestionowanie sprawiedliwości Bożej, o potępienie Boga, by usprawiedliwić samego siebie. Niewątpliwie, Hiob tak postąpił – por. 27,2-5. Bóg wzywa go, by okazał swą moc i wykazał się zdolnością panowania nad światem, a mianowicie upokorzenia pyszałków. Gdyby Hiob mógł tego dokonać, Bóg by go pochwalił: „Nawet cię za to pochwalę, że twa prawica przemogła" (40,14). Innymi słowy Bóg wzywa Hioba, by odegrał rolę Boga! Patrząc na wszystkie cuda przedstawione w rozdz. 38-39, rodzi się pytanie, czy Hiob uważa, że mógłby to wszystko lepiej urządzić? Hiobowi nie została dana możność udzielenia odpowiedzi, gdyż następujące teraz słowa należy uznać za odpowiedź Boga na własne pytanie, gdyż są one opisem panowania Boga nad siłami chaosu, Behemotem i Lewiatanem (BW; w BT: „hipopotam" i „krokodyl"). Zastanawia, że główny temat debaty nie zostaje poruszony w mowach Boga. Dlaczego? Księgę należy przeczytać do końca, zanim spróbujemy udzielić odpowiedzi na to pytanie.

Komentatorzy nadal spierają się, czym jest Behemot i Lewiatan! Czy chodzi o hipopotama i krokodyla? A może symbolizują niszczycielskie siły chaosu? Prawdopodobnie twierdząco należy odpowiedzieć na ostatnie pytanie. Nie znaczy to, że autora nie inspirowała dostępna mu wiedza o dzikich zwierzętach. Jego celem nie było zaznajomienie czytelnika z anatomią tych stworzeń, lecz wzmocnienie idei o panowaniu Boga i przeciwstawienie władzy Bożej bezsilności i nieudolności Hioba. Nie trzeba jednak z tego powodu zaprzeczać, że autor znajduje prawdziwą przyjemność w przedstawianiu czytelnikowi tak potężnych sił.

Opis Behemota (w. 15-24 [BT: „hipopotama"]) nie jest spektakularny w sensie retorycznym, prócz pytania końcowego: czy można go złapać bądź ujarzmić? Oczywiście, byłoby lepiej, żeby Hiob nie próbował tego dokonać. Taki sam charakter ma też długi opis Lewiatana (40,25-41,26 [BT: „krokodyla"]). Opis tego stworzenia poprzedzają sarkastyczne pytania w rodzaju: „Czy pobawisz się z nim jak z wróblem, czy zwiążesz go dla swych córek?" Końcowe słowa znakomicie odpowiadają jego opisowi, nazywając go „królem wszystkich zwierząt" (49,26).

42,1-6: Ostatnie słowa Hioba

Odpowiedź Hioba w 42,2-6 zawiera kilka zagadek. Jego pierwszą wypowiedź (42,2) można odczytywać w dwojaki sposób. Według pierwszej lekcji (*qere'*) słowa Hioba są jasne, ale nie mówią niczego nowego. Hiob wiedział dobrze, że Bóg jest wystarczająco potężny, by wypełnić swój plan. Według spółgłoskowego tekstu (*ketib*) Hiob mówi Bogu: „Wiesz, że Ty wszystko możesz". Odpowiedź ta wydaje się bardziej interesująca i sugeruje, że Hiob może coś taić. Jednak ogólnie pokorny ton w w. 2-6 sugerowałby, że lekcja (*qere')* jest właściwsza. Wiersz 3 powtarza (pomijając nieistotną zmianę) 38,2. Dlaczego zostaje powtórzone napastliwe pytanie Boga? Czy tylko jako kontekst dla pokornego przyznania się Hioba do niewiedzy w 3bc? Drugie powtórzenie (czy przytoczenie słów Boga) znajdujemy w w. 4b, powtarzającym 38,3b i 40,7b. Wiersz 4a nie jest powtórzeniem, chociaż w wielu przekładach jest ujęty w cudzysłów jako słowa Boga. Powtórzenia te dały asumpt do zbyt drobiazgowych interpretacji, które możemy jednak pominąć. Natomiast wydaje się oczywiste, że Hiob uznaje moc Bożą i Jego zamiary, a także własną niewiedzę. Sięgał po rzeczy pozostające poza jego zasięgiem. Uwagę tę potwierdza w. 5, który można traktować jako podsumowanie skutków teofanii i mów, z jakimi Bóg zwrócił się do Hioba: usłyszane słowa o Bogu zostały zastąpione wizją i doświadczeniem Boga, co pozwala Hiobowi zapomnieć o dawnych pytaniach „dlaczego?" Oczy zastąpiły uszy, a wizja wystarcza.

Jednakże nie są to jeszcze wszystkie trudności związane z odpowiedzią Hioba. Przekład i, co za tym idzie, interpretacja w. 6 nie są jasne. Wypowiedziane z naciskiem „stąd" sugerowałoby, że Hiob nie zaprzecza w. 5, lecz być może dodaje nowy aspekt poddania się Bogu. Hiob „odwołuje" (czy „odrzuca"), lecz nie jest powiedziane co. Następujących słów nie należy tłumaczyć „kajam się w prochu i popiele". Hiob nie kaja się (w sensie żałowania za grzech czy za to, że pozwalał sobie na zbyt śmiałe słowa bądź tym podobne). Werdykt Boga w w. 7 (że Hiob mówił słusznie o Bogu) wyklucza „kajanie się". Być może chodzi po prostu o „zmianę sposobu myślenia". Taka interpretacja bardziej odpowiadałaby postawie Hioba w tym momencie. Zmienił się, jak wskazuje doświadczenie, o którym wzmiankuje w. 5. Wzmianka o „prochu i popiele" nastręcza również trudności; może odnosić się do człowieczeństwa i ograniczeń Hioba (por. 30,19).

42,7-17: Epilog

Pierwszym tematem epilogu jest decyzja Boga dotycząca Hioba i trzech jego przyjaciół. Zwracając się do Elifaza, Bóg mówi, że zapłonął przeciwko niemu i jego dwom przyjaciołom gniewem, ponieważ nie mówili prawdy o Bogu, tak jak mówił ją sługa Boży, Hiob. Wyrok ten jest maksymalnie ironiczny. Przyjaciele bronili, jak sądzili, prawowiernej wiary. Teraz muszą prosić o wstawiennictwo osobę, którą oczerniali (jej próśb Bóg wysłucha), i muszą złożyć ofiarę całopalną. Bóg jeszcze raz powtarza swój werdykt: nie oni mówili prawdę, lecz Hiob.

Na przywrócenie Hioba do dawnego stanu (42,10) wielu zapatruje się podejrzliwie, jakby zaprzeczało ono wszystkiemu, o czym traktuje ta księga, jakby chodziło o resztki jakiejś dawnej legendy o Hiobie, niefortunnie dodanej do dzieła. Stanowisko to jest zbyt krótkowzroczne, a w dodatku oparte na idei rekonstrukcji omawianej księgi. Przywrócenie do dawnego stanu nie burzy jednak planu księgi. Nie ulega wątpliwości, że Bóg postępuje dość arbitralnie w nagradzaniu tych, którzy się Go boją i unikają zła. Autor nie chciałby zaprzeczyć takiej możliwości. Poza tym, co mogłoby stanowić alternatywę? Pozostawienie Hioba siedzącego na *mizbalah* i rozpaczającego? Musiało być jakieś zakończenie, jakieś rozwiązanie sytuacji stworzonej na samym początku przez JHWH. Nie chodzi bynajmniej o opowiedzenie się za interpretacją, która domaga się dla tej księgi jakiegoś „szczęśliwego zakończenia". Nie wolno pozwolić, by kilka ostatnich wierszy zdeterminowało znaczenie całego dzieła. Raczej można utrzymywać, że autor świadomie wybrał tradycyjną i prawomyślną opowieść, by ją podważyć i wykazać, jak wiele zawiera uproszczeń.

Ręka autora kryje się za otrzymywaniem wszystkiego z powrotem od Boga w dwójnasób. Tak postanawia się w Wj 22,3 w przypadku kradzieży! Wiersz 11 epilogu mówi o krewnych i znajomych, którzy odwiedzają Hioba, by wyrazić mu współczucie i pocieszyć z powodu „nieszczęścia", jakie go spotkało od Boga. Interesujące spostrzeżenie. Wizyta przyjaciół (co prawda niepodobnych do pierwszej trójki) po fakcie jest małą pociechą. Realna ocena sytuacji domaga się jednak ponownego włączenia Hioba do rodziny ludzkiej (por. 19,13-19). Wyraźnie wskazuje się, że sprawcą jego cierpień był JHWH. Pośród darów, otrzymanych od krewnych i znajomych, wymienia się *qusitah*, jednostkę pieniężną, której wartości nie znamy. Imiona córek znaczą: „gołębica", „kasja" („cynamon"?) i „róg antymonu". Jest czymś niezwykłym, że miały dziedziczyć razem ze swymi braćmi. Zakończenie jest opisem typowego losu zasłużonego patriarchy.

Refleksje końcowe

Jeśli jakaś księga Biblii (czy komentarz do niej) zasługuje na *postscriptum*, to jest nią księga, którą właśnie komentowaliśmy. Rodzi się tyle pytań, które pozostają nawet po starannej jej lekturze. W Księdze Hioba kryje się wiele warstw możliwych znaczeń, zachęcających czytelnika do ich zbadania.

Jakim Bogiem jest JHWH? Na początku Bóg ten zaaranżował dwie straszne próby, którym zostaje poddany Hiob. Małą pociechą jest to, że działania szatana są ograniczone i pozostają pod kontrolą. W rzeczywistości Hiob woli śmierć i Szeol (rozdz. 3). Można powiedzieć, że zwrócenie uwagi szatana na Hioba było motywem opowiedzenia całej tej historii. Czy motyw ten określa jej budowę? Czy można go pochwalić? Wyzywające pytanie szatana (1,9) doprowadziło do sytuacji, z której Wszechmogący nie może się wycofać, aby nie okazać się nierozważnym, niestałym i niegodnym zaufania. Nie ma znaczenia, że taki obraz Boga kreśli się tylko tutaj, że jest tylko elementem w konstruowaniu dramaturgii dysputy. Takie przedstawienie JHWH nie wydaje się jednak niepokoić autora czy potencjalnego czytelnika, i to ani na poziomie historycznym, ani ideowym. Bóg znika ze sceny aż do wygłoszenia przezeń znanych i wywołujących rozczarowanie mów w rozdz. 38-41, w których dostrzega się inny tajemniczy aspekt JHWH.

Często się mówi, że główny problem teologiczny prologu kryje się w 1,9 (2,3), a więc w pytaniu szatana: „Czyż za darmo (...)?" Niewątpliwie zapoczątkowuje ono dalszą akcję. Porusza zaś problem „bezinteresownej pobożności". To dość abstrakcyjne sformułowanie należy rozumieć w szerszym sensie: „W jakim stopniu miłość własna zawarta jest w miłości człowieka do Boga?" Albo z punktu widzenia szatana: „Czy można zaufać ludziom, że będą służyli Bogu z innych motywów niż z egoistycznie rozumianego *quid pro quo*?" Znamienne jest jednak, że kwestia ta (ani szatan!) nie jest podjęta w epilogu. Wydaje się jednak zasadnicza dla tej księgi. Nawet JHWH nie może przekonująco odpowiedzieć na te pytania szatanowi, nie wystawiając Hioba na próbę. Próba taka jest nieodzowna, by się przekonać, czy Hiob jest rzeczywiście „prawy". Czy cierpienie jest zasłużone czy nie, czy Bóg jest „sprawiedliwy", jak człowiek ma żyć z cierpieniem – wszystkie te problemy są drugorzędne (co nie znaczy, że nieważne) w kwestii postawionej w prologu.

Pytanie o tożsamość można postawić w odniesieniu do Hioba. Jakim jest człowiekiem? Powszechnie się twierdzi, że Hiob podzielał z przyjaciółmi pogląd na odpłatę, prawowierną naukę, według której pomyślność jest błogosławieństwem, którym Bóg darzy dobrych, a cierpienie, jest karą, którą Bóg zsyła na grzeszników. W którym miejscu daje wyraz takiej idei? W rozdz. 29 z tęsknotą przypomina sobie lata młodości, gdy wszystko szło tak gładko. Jest to zrozumiałe, mając na uwadze obecne cierpienia Hioba. Nie prosi jednak o przywrócenie mu tego, co stracił. Pytania, które kieruje do Boga, są głębsze: Co zaszło w stosunkach łączących go kiedyś z Bogiem? Może prosić o ocalenie w jedyny znany mu sposób: poufale zwrócić się do Boga, a więc w sposób, który dotąd charakteryzował ich stosunki – a nawet posuwa się dalej i oskarża Boga o niesprawiedliwość, jak zapewne postąpiłby też zraniony kochanek. Oczywiście autor radykalizuje sytuację, powtarzając raz po raz „dlaczego?" Zapewne można powiedzieć, że Hiob błędnie ocenił sprawiedliwość Bożą, stosując ludzkie normy, albo, zapożyczając terminologię od Gerharda von Rada, twierdząc, że „Bóg musiał". Ale Hiob nie widział innej możliwości, albo autor nie miałby nic do opowiedzenia. Należy zaś przy tym wciąż pamiętać, że autor nie opisuje rzeczywistej sytuacji, lecz typiczną. Hiob jest w pewnym sensie całym Izraelem (albo każdym z nas!) i jest postacią, w którą wciela się sam autor. Ten typiczny aspekt sytuacji jest powodem licznych dygresji, podobnych do motywów lamentacji w Psałterzu. Na charakter typiczny tej księgi wskazuje nadto przesadny język. Nie ma żadnej potrzeby żądania „historyczności"; Hiobowi wolno odnosić się do błędów młodości (7,21; 13,6; 14,17) i do członków swojej rodziny oraz przyjaciół (19,13-19).

Trzej przyjaciele mają złą prasę i nie ulega wątpliwości, że zasługują na pewną naganę; mimo wszystko Bóg wydał na nich wyrok (41,7-8). Łatwo powiedzieć, że są nieustępliwi i surowi. Ale przecież jest również prawdą, że dają oni wyraz rozpowszechnionym poglądom. O związku między grzechem a cierpieniem mówi się w różnych miejscach Biblii. Autor manipulował przyjaciółmi; ostatecznie robią wrażenie automatów, powtarzając w kółko to samo. Nie potrafią odnieść się do sytuacji Hioba, ale chętnie uciekają się do uogólnień, np. ludzkiej grzeszności przed Bogiem, która jest częstym tematem w ST i której nie zaprzecza Hiob, ale znajduje się poza naszą kwestią. Podobnie ma się sprawa z medycznym problemem cierpienia: prawda, lecz nie zabijajmy pacjenta! Najtrudniejsza do wyjaśnienia jest zmiana w postawie przyjaciół – od prawdziwych żałobników i pocieszycieli (2,12-13) do otwartych oskarżycieli. Ostatecznie nic nie wiedzieli o umowie między JHWH i szatanem. Jakie byłyby ich mowy, gdyby wiedzieli to, co wie czytelnik? Wydają się tak strasznie ograniczeni w swym myśleniu, Hiob zaś na swój sposób jest nieustępliwy, zwyciężając w końcu Boga swą niezłomną pewnością, choć czujemy do niego sympatię i zachęcamy do wytrwania w wierności.

Nasze pytania odnoszące się do Boga i Hioba odzwierciedlają współczesne zainteresowania, mające źródło w naszych implikacjach co do stosunku między Bogiem i ludźmi. Sama omawiana księga stawia kilka pytań, nad którymi warto się zastanowić. Hiob bezustannie zmaga się z milczeniem Boga. W jakim sensie sytuacja ta nas dotyczy? Czy mamy, tak jak Hiob, do czynienia z obcym Bogiem, poznanym, być może, tylko jednostronnie na podstawie naszej tradycji? Ostatecznie Hiob walczy o Boga, którego zna i któremu ufa. Walczy o Boga i zarazem przeciw Bogu. Kiedy Bóg staje się dla niego „wrogiem", próbuje przywrócić obraz Boga, jakiego zna

(10,2-12). Śmiałość jego języka nie uznaje granic. Być może popieramy stanowisko Hioba i zachęcamy go, by nie zrezygnował z takiej postawy. Dlaczego? Dlatego, że wiemy, jaki obrót przybrało spotkanie z trzema przyjaciółmi, i jesteśmy pod wrażeniem werdyktu wydanego na nich przez Boga w 42,7-8? Przyjaciele nie „posłuchali" Hioba, by być realistą zamiast kurczowo trzymać się niezłomnego obrazu swego Boga. Rozprawiali o sprawie Hioba jak o abstrakcji i problemie, który można (teoretycznie) łatwo rozwiązać. Nie dostrzegłszy Hioba, rozminęli się z Bogiem.

Na ogół wszyscy się zgadzają, że w jakiś sposób Bóg „odpowiada" Hiobowi w swych mowach. Pod ich wpływem Hiob się zmienia. Trudność polega na tym, że żadna analiza tych mów nie jest w stanie doszukać się w nich racjonalnych „odpowiedzi". Odpowiedź Boga jest zbyt pośrednia. Sprawa Hioba nie znajduje miejsca we wspaniałej panoramie nakreślonej przez Boga. Zapewne wolno jednak obstawać przy twierdzeniu, że Hiob udzielił odpowiedzi na pytanie szatana (1,9), gdy mówi, że powinniśmy przyjąć od Boga zarówno zło, jak i dobro (2,10). Nie jest to odpowiedź bezduszna; będzie rozwijana przez całą resztę tej księgi. Jednym z celów, jaki stawia sobie autor, jest wykazanie, że Hiob ma cechę, którą w Liście do Jakuba (5,11) nazywa się *hypomone* („wytrwałością").

Kto wygrał zakład? Oczywiście zwycięzcą został JHWH. Czy była to tylko zabawa, czy Bóg naprawdę coś zyskał? Bóg wypróbował i *w jedyny możliwy sposób* przekonał się o lojalności swego sługi Hioba. Można się zastanowić, jak wiele takich zakładów zostało przegranych i wygranych w historii.

Czytelnik zauważy może względną nieobecność odniesień do Ojców Kościoła i wcześniejszych komentatorów. Istnieją dwa powody tego stanu rzeczy. Nie uważam, że skomentowanie pojedynczego wiersza rozwiązuje wszystkie problemy. Księga Hioba jest tak skonstruowana, że ujawnia swe znaczenie dopiero jako całość. Możliwość odczytania sensu pojedynczego wiersza, jak w przypadku 1,9, czy też 28,28, można uznać za sytuację wyjątkową. Ponadto, jeśli chodzi o analizę tej księgi przez czołowych komentatorów przeszłości, należy powiedzieć, co następuje: Pokazują nam oni, jak rozwijały się pewne tendencje interpretacyjne, a także jak się zmieniły. Co więcej, pouczające są ich założenia. Jesteśmy zmuszeni przeanalizować własne założenia, by porównać nasze stanowisko z ich postawą i w ten sposób, być może, naprawić własne błędy. W każdym razie zmuszają nas, byśmy spojrzeli na tę księgę inaczej.

Na szczęście, pewne najnowsze studium prezentuje w sposób niezwykle interesujący interpretacje przedstawione przez znaczące postacie przeszłości. Mam na myśli studium Susan E. Schreiner *Where Shall Wisdom be Found* (University of Chicago Press 1994). Poniżej pokrótce przedstawiamy omówienie komentarzy dwóch czołowych postaci, aby zilustrować dzieje komentowania Księgi Hioba: Grzegorza Wielkiego i Tomasza z Akwinu.

Grzegorz, będąc pod koniec VI w. opatem klasztoru benedyktyńskiego, napisał *Moralia in Job*. Interpretuje tekst zarówno dosłownie, jak i typologicznie (Hiob w swych cierpieniach jest typem Chrystusa). Zdaniem Grzegorza, Hiob, dotknięty cierpieniem, zwraca się do swego wnętrza, co pozwala mu wznieść się do Boga. Spokój w życiu jest zły, niebezpieczny, zniewalający na tym świecie, natomiast cierpienie uczy i oczyszcza, dostarczając nowych doświadczeń. Dobra biblijnego Hioba są traktowane jako pokusy przez Hioba, którego przedstawia w swym komentarzu Grzegorz. Hiob cierpi (nie był bezgrzeszny, lecz jego mowy nie zawierały grzechu), ukazując zarazem, że ocalenie przychodzi od Boga i że nieszczęście mnoży zasługi. Przyjaciele nie potrafią tego wszystkiego zrozumieć. Z jednej strony uosabiają heretyków, ale z drugiej strony Grzegorz lekceważy ich jako ludzi ograniczonych, chociaż dostrzegali oni pewien leczniczy aspekt cierpienia. Poza tym Grzegorz utożsamia szatana z diabłem.

Expositio Tomasza z Akwinu powstało między 1261 a 1264 r. Tomasz odczytuje Księgę Hioba jako dzieło historyczne i bardziej dokładnie śledzi dysputę. Obydwie strony zgadzają się, że istnieje opatrzność Boża, ale nie są zgodne co do życia przyszłego (przyjmowanego przez Hioba, a odrzucanego przez przyjaciół). Akwinata uznaje związek między cierpieniem a grzechem, ale nie zawsze ujawnia się on na ziemi, chociaż ma znaczenie dla życia przyszłego. Hiob nie był bezgrzeszny (miał grzechy powszednie), ale został poddany próbie (jak utrzymywał Grzegorz) cierpienia „za darmo" (1,9), co było oczywiste dla tego świata. Akwinata nie przyjmuje ascetycznego podejścia Grzegorza. Zainteresowany jest odkryciem opatrzności Bożej, które by pozwoliło ujrzeć cierpienie w świetle nauki o życiu przyszłym. Tomasz wyraźnie pozostawał pod wpływem Hi 19,25-26 w tłumaczeniu Wulgaty, w którym wiara w życie przyszłe wydaje się oczywista. Teofania w rozdz. 38-41 ukazuje niewiedzę i bezsilność ludzką i Hiob uznaje wymowę dowodów – chociaż zostaje urażona jego duma.

Schreiner przedstawia krótkie analizy reprezentatywnych współczesnych komentatorów i pisarzy. Uważa, że podkreślają oni oddalenie Boga. Bóg staje się coraz bardziej daleki i na drodze, jaką wędruje biblijny czy współczesny Hiob, znajduje się niewiele pozytywnych wartości. Carl Jung w *Answer to Job* (1971 r.) na początku przedstawia pogląd, że w Bogu znajduje się zło (zaprezentowane w tej księdze przez szatana).

H. S. Wells (*Undying Fire*, 1919); Archibald Mac Leisch (*J. B*., 1956), Elie Wiesel (*Trial of God*, 1979) i Franz Kafka (*Proces*, 1914) przeciwstawiają się tradycyjnym odpowiedziom teologii. Nie zakładają transcendencji Boga, a bóstwo jest niedostępne. W istocie zauważa się pewną tendencję do apoteozowania człowieka, jak w *J. B*. Świat nie ma sensu, a Bóg jest nieobecny, rzeczywiście milczy. *Trial of God* Wiesela jest także pewnego rodzaju apoteozą – Żyda, który przeżył Holocaust (wcześniej Wiesel napisał szkic *Job: Our*

Contemporary). Kafka nie zajmuje się Hiobem bezpośrednio, ale *Proces* określa się jako swego rodzaju midrasz na temat Księgi Hioba. Bóg jest nieobecny w opowieści, a Józef K., jej bohater, oskarżony o zbrodnię, która pozostaje tajemnicza i nieokreślona, na próżno poszukuje sprawiedliwości. Sędzia nigdy się nie zjawia, zbrodnia nigdy nie zostaje nazwana i na końcu K. zostaje po prostu stracony. W pewnym sensie Księga Hioba zniknęła ze współczesnej literatury. Pozostał jedynie bezsens, nie ma już walki o sens.

tłum. Henryk Bednarek

Księga Psalmów
Wprowadzenie
Hans-Winfried Jüngling

Psalmy są *oficjalną modlitwą* Kościoła. Stanowią trzon modlitwy brewiarzowej oraz praktykowanej w zakonach modlitwy chórowej. Podczas Mszy św., a mianowicie w liturgii słowa, psalm responsoryjny ma swoje trwałe miejsce po pierwszym czytaniu. Również przy udzielaniu innych sakramentów Kościół modli się słowami psalmów. Darząc psalmy szczególnym uznaniem, Kościół kontynuuje tradycję, której ślady można odnaleźć już w NT. Liczne aluzje i cytaty ukazują Psałterz jako tę księgę ST, którą wyjątkowo cenią nowotestamentowi autorzy. Ewangelia Łukasza określa trzecią część ST, zwaną przez Ewangelię (Łk 24, 27) i Żydów „Pisma" albo „Księgi", jako „Psalmy" (Łk 24, 44). Zmiana terminologiczna w Ewangelii Łukasza wskazuje na „Psalmy" jako na najważniejszą księgę w obrębie „Pism". Wykorzystanie psalmów w liturgii staje się coraz powszechniejsze od połowy IV w. Kwitnąca w końcu I w. i rozwijająca się w II i III w. chrześcijańska poezja hymniczna przeżywa wtedy swój regres. Synod w Laodycei (ok. 360 r.) postanowił, że podczas publicznej liturgii można śpiewać wyłącznie psalmy (kan. 59). Ambroży, biskup Mediolanu (zm. 397 r.), chociaż sam był autorem hymnów, które były wykorzystywane w liturgii Kościoła, opowiedział się zdecydowanie za zastosowaniem psalmów w publicznej liturgii. Komentując Psalm 1, scharakteryzował Psałterz następującymi słowami:

> Psalm to pieśń chwały ludu Bożego, uwielbienie Pana, śpiew pochwalny wspólnoty, wołanie całej ludzkości, aplauz wszechświata, głos Kościoła, dźwięczne wyznanie wiary, oddanie się bez reszty mocy (Bożej), błogosławiona wolność, okrzyk szczęścia, odgłos radości. Psalm uśmierza gniew, oddala frasunek, łagodzi zgryzotę. Nauka za dnia, broń w nocy. W bojaźni tarcza, uroczystość w świętości. Obraz ciszy, rękojmia pokoju i zgody. Z nastaniem dnia rozbrzmiewa psalm, u kresu dnia daje się słyszeć ponownie (Ambroży, *Explanatio psalmorum XII* 64, 7).

Psałterz uzyskał w starożytnym Kościele tak duże znaczenie dlatego, że zajął niekwestionowane miejsce w przybierającym trwałe kształty kościelnym kanonie Pisma Świętego. Psałterz, jako część Biblii, cieszy się do dzisiaj szczególnym szacunkiem.

Psałterz odgrywa jednak ważną rolę nie tylko w publicznej liturgii Kościoła. Istnieją dowody, że w starożytnym Kościele stosunkowo wcześnie zaczęto posługiwać się nim także w celach „*prywatnych*", *osobistych*. Być może mocne zakotwiczenie Psalmów w publicznej modlitwie Kościoła wiąże się częściowo z wielkim szacunkiem, jakim Psałterz cieszył się wśród wiernych, i z korzystaniem z niego przez pojedynczych wiernych, zarówno prywatnie, jak i w kręgu rodzinnym. Lekturę Psałterza zaleca się jednakowo świeckim i zakonnikom, kobietom i mężczyznom, ludziom młodym i starym. Hieronim poświadcza, że kobiety uczyły się języka hebrajskiego, aby lepiej zrozumieć Psałterz i modlić się słowami psalmów. Wielogłosową chwalbę starożytnego Kościoła podsumował Atanazy z Aleksandrii w liście do Marcellinusa. W tym klasycznym dokumencie na podkreślenie zasługują specjalnie cztery myśli:

1) Psałterz jest małą Biblią. Wierzący w Chrystusa znajduje w nim wszystkie podstawowe prawdy, które zawarte są też w całej Biblii.
2) W Psałterzu człowiek może całkowicie odnaleźć siebie. Znajduje w nim słowa na wszystkie ludzkie doświadczenia.
3) Psałterzem posługują się wszyscy wierzący w Chrystusa. W ten sposób modlący się słowami psalmów wypowiada swoją modlitwę we wspólnocie świętych.
4) Psałterz jest czystym zwierciadłem, w którym odbija się całe chrześcijaństwo. Prowadzi on do poznania samego siebie, do Boga i do wszelkiego stworzenia (PG 27, 11-46).

Podana przez Atanazego charakterystyka Psałterza ma równie znaczący odpowiednik w przedmowie, którą Marcin Luter poprzedził swój przekład psalmów z 1528 r. i która znalazła się także w ostatnim poprawionym przez autora wydaniu z 1545 r. Pochwała psalmów jako modlitwy i jako tekstów szczególnie cennych pod względem literackim rozbrzmiewa od czasów starożytnego Kościoła i Lutra do dziś.

„Psalmy" i „Psałterz", słowa pochodzenia greckiego, są chrześcijańskimi *określeniami* stu pięćdziesięciu poetyckich tekstów modlitewnych, tworzących w Biblii jedną księgę. Żydzi nazywali ją *tehillim*. Wszystkie trzy nazwy są bardzo stare i wymagają wyjaśnienia. „Psalmy" – to tytuł zbioru w jednym z wielkich rękopisów Biblii greckiej (*Codex Vaticanus*, IV w.). Ten sam manuskrypt kończy się uwagą: „Księga stu pięćdziesięciu psalmów". Słowo „psalm" oznacza pieśń wykonywaną z towarzyszeniem instrumentu muzycznego. Rzeczownik ten występuje 42 razy jako ścisły odpowiednik hebrajskiego słowa *mizmor*, które w zbiorze tym pojawia się 57 razy na określenie konkretnego tekstu. Nazwa „Psałterz" jest także poświadczona jako tytuł w tradycji tekstowej

Biblii greckiej (*Codex Alexandrinus*, V w.). W grece świeckiej słowo to znaczy „instrument strunowy" i pojawia się w Biblii greckiej tam, gdzie w tekście hebrajskim chodzi o lirę. „Psałterz" jako tytuł może jednak oznaczać wyłącznie zbiór pieśni śpiewanych przy wtórze instrumentów muzycznych. W tradycji żydowskiej – jak zauważa już Hieronim – ten zbiór tekstów nazywa się *seper tehillim*. Nazwa ta znaczy „księga uwielbień". Słowo *tehillim* w kontekście hebrajskiego języka biblijnego jest dość znamienne, ponieważ jest to liczba mnoga rodzaju męskiego rzeczownika *tehillah*, który gdzie indziej w Biblii hebrajskiej występuje tylko w rodzaju żeńskim i którego liczba mnoga brzmi *tehillot*. Jednakże w tekstach z Qumran (4 Q 504 frag. 2 verso kol. VII,10) liczba mnoga rodzaju męskiego jest poświadczona już od połowy II w. przed Chr., a qumrański zwój Księgi Psalmów z połowy I w. po Chr. zawiera zapisaną prozą uwagę o utworach Dawida, która podaje między innymi: Dawid napisał 3600 *tehillim* (= psalmów; 11 Q 05 kol. XXVII,4-5). Chociaż zbiór obejmuje więcej skarg i modlitw błagalnych niż modlitw pochwalnych, tak że hebrajski tytuł „Uwielbienia" wydaje się niezbyt doń pasować, to jednak wskazuje właśnie na jedną z głównych cech Psałterza: nawet u podstaw uskarżania się człowieka przed Bogiem leży uwielbienie Boga.

Współczesna biblistyka ostatnio znów z mocą podkreśla potrzebę uwzględnienia *kontekstu i ostatecznej wersji tekstu*, widząc w tym warunek dotarcia do treści tej księgi, która tymczasem dla wielu ludzi stała się tak ważnym życiowo przesłaniem. Podchodząc w ten sposób do Księgi Psalmów, biblistyka zbliża się do przypuszczalnego obchodzenia się z nią w starożytnym Kościele i wczesnym judaizmie, kiedy to całą tę księgę wykorzystywano w medytacji, uczono się jej na pamięć oraz recytowano prywatnie i we „wspólnotach". Tym samym uzupełnia zapoczątkowaną przez H. Gunkela krytykę form Księgi Psalmów, która od 1926 r. zaczęła upowszechniać się coraz bardziej jako jedynie słuszna droga do ich zrozumienia.

Księga Psalmów uzyskała znaną dzisiaj postać w II w. przed Chr. W jej ramach należy pojmować poszczególne psalmy jako niezależne, odrębne utwory. Zarazem uwzględniona w tej księdze kolejność poszczególnych tekstów ma istotne znaczenie dla ich zrozumienia. O *samodzielnym charakterze poszczególnych tekstów przy równoczesnym zachowaniu znaczącej wymowy ich kontekstualnej pozycji* świadczą oddzielające poszczególne teksty *nagłówki i podpisy*. W 116 przypadkach nagłówek podkreśla odrębność tekstu. Również jeśli chodzi o pozostałe 34 psalmy bez nagłówka, w większości przypadków można wykazać, że należy je traktować jako odrębne utwory. Tylko cztery psalmy stwarzają szczególne problemy: 10, 114, 115 i 116. Przekład grecki, za którym idzie tłumaczenie łacińskie, wskazuje na ten problem w ten sposób, że numeruje psalmy inaczej niż tekst hebrajski. Zapewne słusznie łączy Ps 10 z Ps 9. W przypadku Ps 114, 115 i 116, które w tekście hebrajskim stanowią jeden nie rozdzielony nagłówkami tekst, łączy Ps 114/115 (hebr.) w jeden psalm (Ps 113 gr.), a Ps 116,1-9 (hebr.) i Ps 116,10-19 (hebr.) dzieli na dwa psalmy (Ps 114 i Ps 115 gr.). Ps 147 (hebr.) Biblia grecka traktuje jako dwa psalmy. Jeśli chodzi zatem o numerację psalmów w Biblii hebrajskiej i greckiej (łacińskiej), to przedstawia się ona następująco:

Numeracja hebrajska	**Numeracja grecka/łacińska**
Ps 1-8	Ps 1-8
Ps 9/10	Ps 9
Ps 11-113	Ps 10-112
Ps 114/115	Ps 113
Ps 116,1-9	Ps 114
Ps 116,10-19	Ps 115
Ps 117-145	Ps 115-145
Ps 147,1-11	Ps 146
Ps 147,12-20	Ps 147
Ps 148-150	Ps 148-150

Nagłówki 116 tekstów zawierają niekiedy trudne do wyjaśnienia określenia gatunków, z których najczęstszym (57 razy) jest *mizmor* (= psalm). 15 psalmów ma w nagłówku określenie „pieśń wstępowań" (Ps 120-134; BT: „pieśń stopni"). Tworzą one odrębną grupę. W pięciu przypadkach do nazwy gatunku dochodzi jeszcze imię. Cztery psalmy z tej grupy łączy się z Dawidem (Ps 122, 124, 131, 133), a jeden z Salomonem (Ps 126). W ten sposób owych pięć psalmów z grupy pieśni pielgrzymkowych (pieśni stopni) należy jednocześnie do innej, obejmującej łącznie 101 tekstów, grupy, w której nagłówki zawierają imiona postaci historycznych. W rozumieniu ostatecznej wersji Psałterza imiona wskazują na autora. 73 psalmy zostały przypisane Dawidowi, dwa Salomonowi (Ps 72; 126), 12 Asafowi, 11 synom Koracha, po jednym Mojżeszowi (Ps 90), Hemanowi (Ps 88) i Etanowi (Ps 89). Psalmy Dawidowe są ułożone w Księdze według pewnego wyraźnego, pod względem zewnętrznym i wewnętrzno-rzeczowym, podziału. W Ps 3-32; 34-41 regularnie następują po sobie psalmy Dawidowe. W obrębie Ps 42-89 można stwierdzić niemal symetryczny porządek:

Psalmy synów Koracha: Ps 42-49
Psalmy Asafa: Ps 50
Psalmy Dawida: 51-65; 68-70; 86
Psalmy Asafa: Ps 73-83
Psalmy synów Koracha: Ps 84, 85, 87, 88.

Poza tym symetrycznym porządkiem, w którym psalmy Dawidowe są ułożone tak, że wydają się mieć ramy z obydwu stron, znajdują się już tylko następujące teksty przypisane Dawidowi: Ps 101, 103, 108-110, 122, 124, 131, 133 oraz grupa 138-145. Także w tym przypadku psalmy Dawidowe 108-110 oraz 138-145 są ramami dla Ps 107-145. Ps 146 jest pierwszym z psalmów Hallelu zamykającego Psałterz. Ps 146-150 zaczynają się i kończą okrzykiem „Alleluja". Tych dziesięć „Alleluja" w Ps 146-150 odpowiada powtórzonemu 10+1 razy czasownikowi „chwalić" w tekście Ps 150. Układ psalmów przypisanych Dawidowi podkreśla ruch, który jest typowy dla całej Księgi Psalmów i do naśladowania którego zachęca rozmodlonych ludzi jej recytacja: od modlitwy z wielkiej niedoli do uwielbienia, od skargi do wychwalania Boga. Ps 3-89 są dwa razy przez nagłówki (Ps 17,1; 86,1) i raz przez podpis (72,20) określone jako Dawidowe modlitwy skargi (BT odpowiednio: „modlitwa", „prośba"). Modlitwy skargi muszą zostać wypowiedziane, aby dojść do pełnego wybrzmienia końcowego Hallelu (Ps 146-150). Hallel zaczyna się od pochwały, z jaką zwraca się do Boga Dawid (Ps 145,1). Psalmy Dawidowe oraz ich porządek w Psałterzu w szczególny sposób uzasadniają hebrajski tytuł tej księgi: „Uwielbienia".

Układ psalmów z imionami w nagłówkach potwierdza *dawny podział Psałterza na pięć ksiąg*. Wspomina o nim i omawia go już Hieronim. Ostatecznie jednak go odrzuca, powołując się na autorytet Hebrajczyków i apostołów. W jednym z fragmentów z Qumran (1 Q 30, frag. 1) znajdujemy wyrażenie „podzielony na pięć". Nie wynika z tego, że w Qumran był znany podział Psałterza na pięć ksiąg. Wyrażenie bowiem „podzielony na pięć" mogłoby też – kiedy dotyczy tego, co „napisane" – wskazywać na Pięcioksiąg.

Podział Psałterza na pięć ksiąg nawiązuje do *doksologii* Ps 41,14; 72,18n.; 89,53 oraz 106,48. Zaznaczają one jakby przystanki w następstwie psalmów. Doksologie te bowiem są odrębnymi jednostkami tekstowymi, tzn. niezależnymi od psalmu, który zamykają. Są rodzajem *podpisu*. Pierwsza i ostatnia doksologia są bardzo podobne do siebie. Stanowią rodzaj inkluzji. Druga doksologia (72,18n.) szeroko rozwija wątek soteriologiczny i temat teologii stworzenia. Po Ps 150 nie ma żadnej doksologii ściśle odpowiadającej wcześniejszym. Jednakże cały Psałterz zdaje się ukierunkowany na końcowy Hallel (Ps 146-150). To dźwięczne zakończenie czerpie motywy z proemium Psałterza (Ps 1-2): królów i sędziów tej ziemi wzywa się, by służyli JHWH. Służba JHWH polega na wielbieniu JHWH. Jeżeli narody i ludy, królowie i książęta nie podejmą tego wezwania, zostaną zniszczeni i nie ostaną się na sądzie (por. Ps 148,11 z Ps 2,10; 149,7 z 2,1; 149,8 z 2,8; 149,9 z 1,5). „Otwarte" zakończenie Psałterza prowadzi więc ponownie do jego początku i w ten sposób zachęca do podjęcia lektury na nowo. Podział Psałterza według ksiąg przedstawia się następująco:

Proemium: Ps 1-2
I. Ps 3-41; doksologia końcowa: 41,14
II. Ps 42-72; doksologia końcowa: 72,18 n.
III. Ps 73-89; doksologia końcowa: Ps 89,53
IV. Ps 90-106; doksologia końcowa: Ps 106,48
V. Ps 107-145
Końcowy Hallel całego Psałterza: Ps 146-150.

Druga i trzecia księga Psałterza (Ps 42-89) zawierają, tak jak pierwsza, psalmy Dawidowe. Chociaż doksologia w 72,18-19 jest bardzo rozwinięta pod względem teologicznym i tym samym zaznacza wyraźniejszą cezurę, to jednak układ psalmów według autorów oraz zauważalna skłonność do zastępowania imienia Boga JHWH rzeczownikiem ogólnym „Bóg" (*'elohim*) ściśle łączą z sobą księgi drugą i trzecią, tzw. Psałterz elohistyczny Czwarta księga Psałterza jest księgą „Mojżeszową". Mojżesz pojawia się w niej na początku (Ps 90,1), w środku (Ps 99,6; 103,7) i na końcu (106,16.23.32). W Ps 90-106 sławi się dzieła, jakie Bóg przez Mojżesza sprawił wobec Izraela.

Podział Psałterza na pięć ksiąg, który już w starożytności nie był zasadniczo kwestionowany w środowiskach żydowskich i chrześcijańskich, został dokonany w każdym razie przez analogię do pięciu ksiąg Mojżesza. Przedmowa do Księgi Psalmów, znana jako dzieło Hipolita, wyraźnie potwierdza tę analogię. W midraszu zaś do Ps 1 czytamy: „Jak Mojżesz dał Izraelitom pięć ksiąg Tory, tak Dawid dał Izraelitom pięć ksiąg Psalmów".

Krytycy form i gatunków odczuwają brak w Psałterzu wewnętrznego, rzeczowego porządku, przejrzystej budowy. Teksty gatunkowo zbliżone czy tożsame z reguły nie występują w nim razem. Dla krytyki gatunków występujące w Psałterzu nagłówki i doksologie uchodzą jedynie za sygnały strukturalne, które są całkowicie dodane zewnętrznie do treści. Poza tym pochodzą one dopiero z późnego, końcowego, etapu powstawania tej księgi (najwcześniej zatem z II w. przed Chr.). Relacje odpowiedniości i przeciwieństwa między następującymi

po sobie psalmami, podobnie jak wspólne dla nich kluczowe słowa, mają dla krytyki gatunków niewielkie tylko znaczenie. Opisuje ona natomiast występujące w wielu tekstach cechy formalne i merytoryczne, określa typy tekstu (gatunki) i poszukuje dla stwierdzonych w ten sposób gatunków pierwotnego środowiska ich powstania *Sitz im Leben*. Z trzech płaszczyzn badawczych krytyki gatunków najbardziej brzemienne w problemy jest określenie pierwotnego *Sitz im Leben*. Na tej płaszczyźnie można w każdym razie oczekiwać jedynie hipotetycznych rezultatów. Opis i analiza gatunków nieuchronnie zagrażają dwoma szkodliwymi następstwami. Naruszeniu ulega obecna, kanoniczna kolejność psalmów. Poza tym trzeba – jeżeli dany tekst ma zostać przypisany jednoznacznie określonemu gatunkowi – odejść od jego konkretnej, jednostkowej postaci.

Pomimo tych niedostatków opis przez krytykę podstawowych gatunków, jakie są reprezentowane w Psałterzu, stanowi niezastąpioną pomoc w lekturze psalmów. *Głównymi gatunkami* Psałterza są hymn, lamentacja jednostki, psalmy dziękczynne jednostki, lamentacja narodu oraz psalmy dziękczynne narodu. *Hymn*, którego typowym przykładem jest pieśń Miriam (Wj 15,21), składa się z wezwania do oddania chwały Bogu (wprowadzenie) i jego uzasadnienia (część główna). „Uzasadnienie" oddania chwały często pojmuje się także jako jej „okazanie". Hymn może mieć własne zakończenie nawiązujące do początku (przykłady: Ps 117; 33; 113; 8). *Lamentacja jednostki*, której „ja" nie należy pojmować mylnie na sposób indywidualny, jest gatunkiem najczęściej występującym w Psałterzu. Zaczyna się ona od wezwania imienia Bożego i wołania o pomoc, które może być spotęgowane przez powtórzenie go w innych wersjach oraz przez wyrazy ufności (wprowadzenie). Główną część lamentacji stanowią: opis nieszczęścia, prośba o ingerencję Boga, wskazanie powodów, dla których Bóg winien podjąć działanie, oraz złożenie ślubu przez psalmistę. Charakterystyczną cechą lamentacji są zamykające ją wyrazy nadziei i zaufania. Często przybiera ona postać pewności, że prośba zostanie wysłuchana. Tylko Ps 88 dobiega końca w całkowitym mroku (przykłady: Ps 3; 5; 6; 7; 13). Racje zaufania w lamentacji przybierają niekiedy postać odrębnego psalmu, *psalmu ufności* (przykłady: Ps 16; 23). *Psalm dziękczynny jednostki* odpowiada lamentacji. Zaczyna się ona od wyrażenia przez psalmistę zamiaru podziękowania Bogu. Formułę dziękczynną mogą uzupełniać elementy hymniczne. Już do głównej części psalmu dziękczynnego należy podanie miejsca i celu podziękowania: psalmista dziękuje Bogu w wielkiej wspólnocie. Wspólnota ta staje się świadkiem ocalającego czynu Boga i sama powinna opowiadać o Bogu, który ocala. Psalmista mówi o doświadczeniu swej niedoli i swoim ocaleniu (spojrzenie w przeszłość). Na końcu psalmista składa ślub związany z aktem pochwały. Do wielbienia Boga przez psalmistę powinna przyłączyć się wielka wspólnota (przykłady: Ps 22,23-27; 30; 40,2-12). *Lamentacja narodu* zaczyna się od wezwania imienia Bożego, które może być uzupełnione elementami hymnicznymi. Część główna składa się z opowiadania o nieszczęściu (lamentacja), które dotyka cały lud, a więc często jest natury politycznej. Lamentacja prowadzi do prośby o odwrócenie nieszczęścia. Pilności nadaje prośbie spojrzenie na wspólne dzieje Izraela i jego Boga. I tym razem daje się wyraz pewności wysłuchania prośby (przykłady: Ps 44; 60; 74; 79; 80). Jeśli chodzi o analogiczny *psalm dziękczynny narodu*, dysponujemy jedynie kilkoma pewnymi przykładami. Dlatego gatunek ten jako taki stwarza pewne problemy. Na podstawie Ps 65; 66; 67; 124 można za typowe uznać następujące elementy: na początku wezwanie do dziękczynienia, następnie wezwanie do opowiadania o ocalającym czynie Boga (wprowadzenie); w części głównej spojrzenie w przeszłość, wraz z opowiadaniem o politycznej niedoli i ocaleniu przez Boga.

Czas powstania poszczególnych psalmów w większości przypadków można określić jedynie w przybliżeniu. Wiele psalmów mogło powstać prawdopodobnie w okresie wygnania i po powrocie z niego. Tylko bardzo nieliczne z ułożonych w tym czasie tekstów znalazły liturgiczne zastosowanie w odbudowanej świątyni. Psałterz nie jest ani śpiewnikiem Drugiej Świątyni, ani śpiewnikiem Synagogi okresu wczesnego judaizmu. Ważniejsze jednak od czasu powstania tych tekstów jest co innego, a mianowicie że w Psałterzu zebrano teksty poetyckie. Znakiem poezji biblijnej jest *paralelizm*, rym zdaniowy. Dwa zestawione paralelnie zdania uzupełniają się, jako że drugie powtarza innymi słowami myśl pierwszego lub stanowi antytezę pierwszego. Ten środek poetycki jest formą wezwania do postrzegania Boga, człowieka i świata w ich wielopostaciowym bogactwie. Zarazem jest zachętą do medytacji. Same psalmy są takim wezwaniem do *medytacji* i *recytacji*. Chodzi o to, aby czytać je jako odrębne, niezależne utwory poetyckie, aby przez cierpliwą lekturę Psalmów i powracanie do nich uchwycić ich oryginalną strukturę własną. Kolejnym krokiem jest rozpoznanie pokrewieństwa większej liczby tekstów, które tworzą określony typ. Teksty takie rzucają nawzajem na siebie światło. Fakt, że w Psałterzu poszczególne gatunki są wymieszane – ani hymny, ani lamentacje, ani psalmy ufności nie mają jakiegoś własnego, oddzielnego miejsca – sprawia, że staje się on obrazem życia ludzkiego z jego wszystkimi nieprzewidywalnymi kryzysami i przełomami. Niedola, zwątpienie, rozczarowanie Bogiem i ludźmi przerywają raz po raz uwielbienie i dziękczynienie. Dynamika Psałterza jako jednej jednostki literackiej ma na celu przebycie drogi od wielopostaciowości świata ludzkiego do tego, co niezbędne i konieczne, do uwielbienia pełnym głosem jedynego Boga. Psałterz zachęca do tego ruchu, prowadząc od samego początku – od psalmu do psalmu – do końca, a na końcu jakby odsyłając do początku. Powtarzanie jest metodą, jaką podsuwa czytelnikowi tej księgi sam Psałterz. Sprawia ono, że Psałterz staje się księgą życia.

Księga Pierwsza (Ps 1-41)
Hans-Winfried Jüngling

PIERWSZE CZYTANIE

Uwagi dotyczące poszczególnych psalmów koncentrują się najpierw na strukturze psalmu i na zakorzenieniu psalmów w ich kontekście – kolejności – kanonicznym.

Porządek pierwszej księgi Psałterza. Ps 1 i 2 są jakby programowym wstępem do Psałterza. Ps 3 rozpoczyna zestaw psalmów Dawidowych (w nagłówkach – z wyjątkiem Ps 10 i 33 – widnieje imię Dawida). W pierwszej księdze Psałterza (3-41) można wyodrębnić następujące grupy: Ps 3-14; Ps 15-24; Ps 25-34 oraz Ps 35-41. Dwa psalmy liturgiczne (Ps 15 i 24) oraz dwa psalmy alfabetyczne (Ps 25 i 34) wyznaczają cezury w ciągu psalmów. Ps 35 i 40 odpowiadają sobie za sprawą fragmentów o wstydzie i hańbie wrogów psalmistów (35,26-27 //40,15-17). Cezury te nie są jednak tego rodzaju, by mogły przerwać ciąg psalmów. Stale dostrzega się związki z sąsiadującymi bezpośrednio psalmami. Na przykład, granica między Ps 14 i Ps 15 nie jest „szczelna". Właśnie w tym miejscu w pierwszej księdze Psałterza kontekst wskazuje szczególnie wyraźnie poza oznakowaną granicę.

Pierwszą księgę zamyka doksologia w Ps 41,14. O odpowiedniości zakończenia pierwszej księgi Psałterza z zakończeniem księgi drugiej nie decyduje jednak tylko doksologia w Ps 72,18n. Podobieństwo końcowych fragmentów dwóch pierwszych ksiąg Psałterza jest większe: lamentację i prośbę w Ps 69 poprzedza Ps 40 mówiący o ocaleniu od śmierci w bagnistej topieli (Ps 40,2//Ps 69,3.15). Następnie pojawia się Ps 40,14-18 jako osobny psalm: Ps 70. Dwie pierwsze księgi Psałterza zamykają podobnie brzmiące akordy końcowe.

DRUGIE CZYTANIE

Psalm 1

Kontekst: Psalm ten stanowi zamkniętą całość i zarazem jest ściśle związany z następnym; oba stanowią programowy początek Psałterza. Temat „Prawo Pana" (w. 2) podejmują i szeroko rozwijają również Ps 19,8 i 119,1.

Słowa „szczęśliwy" (1,1; 2,12//40,5; 41,2), „Prawo" (1,2//40,9; por. Ps 37,31), „upodobanie" (1,2//40,7.9.15; 41,12), „ostać się", „postawić", „wstać" (1,5//40,3; 41,9.11) łączą początek i koniec pierwszej księgi Psałterza.

Struktura: Psalm składa się z dwóch części (w. 1-3 oraz w. 4-5). Wiersz 6 kończy w. 5, mający postać chiazmu: Bóg zna drogę sprawiedliwych. Bóg zwraca się ku sprawiedliwym. Droga występnych zaginie, tzn. występni sami skazują siebie na zagładę. Obydwie części psalmu tworzą chiazm: połowa rzeczowa – połowa obrazowa (w. 1-2 oraz w. 3) oraz połowa obrazowa – połowa rzeczowa (w. 4 i w. 5).

Błogosławieństwo w Ps 1 odnosi się do konkretnego człowieka, który przeciwstawia się sile przyciągania występnych, grzeszników i szyderców (w. 1-3). Jego opowiedzenie się za Prawem Pana oznacza spełnione życie (w. 3.6a). Przeciwieństwem człowieka, który ma upodobanie w Prawie Pana, są występni (w. 4-5.6b). Chociaż ich życie wydaje się pełne sukcesów, to jednak jego osąd może brzmieć tylko następująco: droga występnych zaginie. Refleksja nad życiem występnych prowadzi do pewności, że człowiek religijny, pamiętający w swoim życiu o zobowiązaniach wobec Prawa Pana, nie jest sam: istnieje wspólnota sprawiedliwych (w. 5b.6a).

Psalm 2

Kontekst: Wiele charakterystycznych słów łączy ten psalm z poprzednim. Z rozmyślaniem nad Prawem Pana (1,2) kontrastuje szemranie, knucie daremnych zamysłów (2,1b). Podobnie jak Ps 1, tak Ps 2 kończy się wzmianką o „poginięciu" i o „drodze": zbuntowani królowie i władcy tej ziemi zgubią drogę (2,12a; por. 1,6b). Błogosławieństwo w Ps 1,1, odnoszące się do pojedynczego człowieka, ma wymownie zmienioną paralelę w 2,12b: miejsce jednostki zajmuje wielu. Obydwa psalmy dokładnie odpowiadają sobie także pod względem struktury: Ps 1 zaczyna się wzmianką o człowieku, który przeciwstawia się sile przyciągania wielu (w. 1-3), by następnie zająć się losem nieprawych (w. 4-5.6b). Ps 2 wprowadza na scenę wielu – narody i ich królów – którzy buntują się przeciwko Bogu i jego Pomazańcowi. Wielu podnosi bunt przeciwko jednemu. Najpierw zabierają głos narody i królowie (w. 3), potem mówi Bóg (w. 6) i Jego Pomazaniec (w. 7-9.10-12). Mowa niezależna zamienia ten krótki tekst w dramat. Dramatyzm ten potęguje pytanie rozpoczynające psalm (w. 1). W ten sposób elementem mowy jest także opis sytuacji, chociaż sam mówiący pozostaje w ukryciu.

Końcowy Hallel Psałterza (Ps 146-150) wzywa do wysławiania Boga „królów ziemskich", „wszystkie narody", „władców" i „wszystkich sędziów na ziemi" (Ps 148,11). Tym samym dobiegając końca, Psałterz

powraca do swego początku, do Ps 1-2 (por. Ps 2,2.10//149,7-8; następnie „żelazna rózga”/„żelazne łańcuchy” w Ps 2,9//Ps 149,8 i „sąd”/„wyrok” w Ps 1,5//Ps 149,9).

Struktura: Wyodrębnić można trzy części: 1) Wrzawa i poruszenie narodów i ich władców przeciwko Bogu i Jego Pomazańcowi (w. 1-3); 2) Reakcja i mowa Boga (w. 4-6); 3) Mowa Pomazańca (w. 7-9). Skierowany do królów i władców ziemi apel, aby przestali buntować się przeciw Bogu i Jego Pomazańcowi i zaczęli służyć Bogu (w. 10-12), można traktować jako mowę Króla-Mesjasza. Część końcowa (w. 10-12) podejmuje kluczowe słowa z w. 2 („królowie”, „ziemia”) i w. 5 („gniew”). Na temat tego, co łączy w. 3 z w. 11, por. Jr 2,20.

Obydwa wprowadzające teksty Psałterza wzywają do opowiedzenia się za Bogiem, co oznacza dla człowieka udane i szczęśliwe życie. Ps 2 ukazuje oczom czytającego dramat. Ps 1 zwraca się do każdego Izraelity, natomiast Ps 2 do odpowiedzialnych przedstawicieli narodów. Szczególnego znaczenia nadaje wezwaniu do posłuszeństwa Prawu JHWH i do służenia JHWH fakt, że wezwanie to wypowiada Pomazaniec JHWH (tzn. Dawid), który przedstawia siebie jako człowieka bez reszty poddanego Prawu JHWH.

Obydwa psalmy sprzeciwiają się wyraźnemu przyporządkowaniu do któregoś z gatunków wyróżnionych przez krytykę literacką, chociaż pojedyncze ich elementy odpowiadają określonemu typowi tekstu, np. obecny w obu psalmach makaryzm oraz, w Ps 2, rytuał koronacji króla. Psalmy te nie są w sensie ścisłym modlitwą. Brak w nich bezpośredniego zwrócenia się do Boga, co jest charakterystyczną cechą języka modlitwy.

Psalm 3

Pierwszy psalm przypisany Dawidowi.

Kontekst: Pan odpowiedział ze swojej świętej góry (3,5) Pomazańcowi ustanowionemu na świętej górze Pana (2,6). Zakwestionowany Pomazaniec (= Dawid: Ps 2,2) sam zabiera głos i uskarża się, że wielu odnosi się do niego wrogo. Prosi Pana o ratunek. Psalm ten, w przeciwieństwie do tekstów wprowadzających, zapoczątkowuje nowy słownik Psałterza: słownik lamentacji jednostki.

Struktura: Po nagłówku (w. 1) następują odpowiednio do stylu: imienne wezwanie Boga (w. 2: pierwsze słowo po nagłówku), lamentacja (w. 2-3), wyrazy ufności (w. 4-7) oraz prośba, którą wieńczą wyrazy pewności, że prośba zostanie wysłuchana (w. 8). Zdanie końcowe nie odnosi się już tylko do jednostki i poszerza spojrzenie na cały lud Boży: jest bezpieczny dzięki zbawieniu i błogosławieństwu Boga (w. 9). Poszczególne części tego psalmu łączy powtarzanie się słów przewodnich: lamentację i prośbę ściśle łączą słowa „powstać” (w. 2.8) i „zbawienie”/„ocalać” (w. 3//w. 8). Słowo „zbawienie” w w. 9 nawiązuje do takiego samego wyrazu w w. 3. Lamentacja na zasadzie kontrastu odpowiada wyznaniu ufności (w. 2//w. 7). Kombinacja słów „zbawienie” i „naród” wyznacza ramy Ps 3-14 (3,9//14,7).

Psalm 4

Kontekst: Ps 3 jest modlitwą poranną (3,6), Ps 4 – modlitwą wieczorną (4,9). Obydwa psalmy mają wiele motywów i słów wspólnych: „wzywać”, „wołać” i „odpowiadać” (4,2//3,5), „chwała moja” (4,3//3,4), „wielu mówi/powiada” (4,7//3,3), „wielu”, „obfity” (4,8b//3,2), „kłaść, położyć się” i „zasypiać” (4,9//3,6). Kluczowe słowo „marność” (4,3) łączy ten psalm z Ps 2,1.

Struktura: Ps 4 jest psalmem ufności. Prośby, potwierdzenie doznanego od Boga ocalenia (w. 2.8) oraz wyrazy ufności (w. 9) tworzą jakby ramy pouczenia (w. 3-7) skierowanego do „synów ludzkich” (por. Ps 49,3; 62,10; Lm 3,33): nie kochajcie marności (w. 3), ufajcie Panu (w. 6). Pouczenie jest podzielone na człony przez odwołanie się do osobistych doświadczeń jednostki (w. 4) i modlitwę wielu (w. 7). Struktura psalmu jest przejrzysta: słowa „wzywać” i „wysłuchać” występują w w. 2 i 4b. Tym samym pierwsza część ramowa jest połączona z pierwszą częścią nauki. Słowa „serce”, „łoże” bądź „kłaść się”, „mieć nadzieję” lub „mieszkać bezpiecznie” łączą w. 5-7 z w. 8-9, tzn. drugą część pouczenia z drugą częścią ramową. Wyraz „sprawiedliwość” (4,2.6; tak w BW, ale BT zamiast „ofiara sprawiedliwości” ma „należne ofiary”) łączy pierwszą część ramową z drugą częścią nauki.

Psalm 5

Psalm należy do gatunku lamentacji jednostki. Cechuje go własna stylistyka, a przedstawiając prośby o wysłuchanie, wprowadza nowe formuły.

Kontekst: Psalm ten traktuje o porannych obrzędach kultowych (5,4). Jest więc komplementarny do modlitwy wieczornej Ps 4 i jest paralelny do Ps 3. Ps 5 łączy się z Ps 4: czasownik „błagać” (5,3b) odsyła do 4,2b („modlitwa”), czasownik „słyszeć” (5,4a) do 4,2b.4b, a rzeczownik „kłamstwo” (5,7a; BT: „mówić kłamliwie”) do 4,3b. Czasownik „nienawidzić” z Bogiem jako podmiotem (5,6b) odpowiada czasownikowi

„kochać” z ludźmi jako podmiotem (4,3b). Czasownik „błogosławić” (5,13) odsyła do 3,9 („błogosławieństwo”), a zwrot „wszyscy, którzy się do Ciebie uciekają” (5,12a) do 2,11b.

Struktura: Typowe dla tego gatunku elementy – wezwanie imienia Bożego, prośba o wysłuchanie, motyw ufności, opis nieszczęścia i prośba – ujęte są pod względem literackim w dwa większe ustępy: w. 2-8 i w. 9-13. Podział na dwie części zostaje podkreślony przez kontrast między w. 8b a w. 11b. Część pierwsza zawiera natarczywą prośbę o wysłuchanie (w. 2.3a.4a) oraz opis służby Bożej psalmisty: nie tylko modli się (w. 3b), ale przygotowuje rano ofiarę i zwraca się ku Bogu (w. 4b). Wchodzi do świątyni i upada przed świętym przybytkiem (w. 8). Prośby i opis zachowań stanowią ramy fragmentu wysławiającego Boga za to, że nienawidzi On nieprawości i zła, konkretnie: donosicieli, złoczyńców, kłamców, męża krwawego i podstępnego (w. 5-7). Tak rozwinięta część pierwsza stanowi podstawę prośby o prowadzenie drogą Bożą wobec wrogów (w. 9). Aż do tego miejsca tekst psalmu sformułowany jest w pierwszej osobie. Teraz następuje charakterystyka wrogów (= lamentacja), których stosunek do psalmisty nie jest już jednak wyraźnie tematyzowany: w myślach i na języku tych ludzi gości nieprawość. To, co myślą i co mówią, niszczy wspólnotę ludzką (w. 10). O grzechach popełnianych w myśli wspomina się jeszcze w przedkładanej Bogu prośbie o wymierzenie kary wrogom (w. 11). Kolejne prośby dotyczą radości tych, którzy uciekają się do Boga i miłują Jego imię (w. 12). Wiersz 13 mówi w liczbie pojedynczej o sprawiedliwym, który doznaje błogosławieństwa Bożego.

Psalm 6

Jest to pierwszy z siedmiu kościelnych psalmów pokutnych (Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143). Psalm należy do gatunku lamentacji jednostki.

Kontekst: Psalm ten jest związany na wiele sposobów z psalmami wcześniejszymi: „zmiłuj się” (6,3a) odsyła do tego samego zwrotu w 4,2, „ocalić” (6,5) – do 3,8, „Twoje miłosierdzie” (6,5b) – do 5,8 („Twoja łaska”), „wszyscy, którzy zło czynicie” (6,9a) – do „wszystkich złoczyńców” z 5,6. Grupa słów: „słyszeć – głos – modlitwa” nawiązuje poprzez 5,3-4 do 4,2. „Moi wrogowie” (6,11) odsyła do 3,8 (por. 5,9). Natomiast rzeczownik „wróg” jest słowem, które ponownie pojawia się w 7,5.

Ps 6 mówi o nocnych błaganiach psalmisty (w. 7). Mamy więc następstwo: „rano” (Ps 5) – „noc” (Ps 6), podobnie jak w Ps 3 (rano) i Ps 4 (wieczór).

Struktura: Psalm dzieli się na trzy części: po prośbach i „skardze” przedstawionych dwukrotnie (w. 2-4 oraz w. 5-8) – są to typowe elementy lamentacji – następuje zakończenie, w którym daje się wyraz pewności, że modlitwa zostanie wysłuchana (w. 9-11). Część pierwsza i trzecia są ściśle z sobą powiązane za pomocą powtarzających się słów: „trwożyć się”, „trwoga” (w. 3.4 oraz w. 11), „zmiłuj się” (w. 3a) – „błaganie” (w. 10a).

Tekst mówi o człowieku chorym (w. 3), a treścią natarczywej prośby jest uzdrowienie. Przytacza się motyw, który powinien skłonić Boga do ingerencji: zmarły nie może myśleć o Bogu ani Mu dziękować. Inaczej mówiąc: chwała Boga oznacza życie. Podobnie jednoznacznie jak o chorobie (6,3) mówi się o nieprzyjaciołach psalmisty (6,8b.9a.11). Na przykładzie tej krótkiej lamentacji widać, że psalmy sprzeciwiają się jednoznacznemu przyporządkowaniu ich do wykluczających się nawzajem gatunków (np. modlitwa chorego – modlitwa człowieka prześladowanego przez wrogów). Dzięki „otwartej sytuacji” teksty modlitewne nadają się do ich odmawiania w rozmaitych nieszczęściach i utrapieniach.

Psalm 7

Kontekst: Psalm ten pozostaje w dialektycznym stosunku do Ps 6: w Ps 6 psalmista żarliwie błaga o odwrócenie gniewu Bożego od siebie (6,2), natomiast w Ps 7 prosi o gniewną ingerencję Boga na swoją korzyść przeciwko zaciekłości nieprzyjaciół (w. 7). Wołanie: „wybaw mnie” (7,2) jest identyczne z wołaniem z Ps 6,5. Merytorycznie i treściowo Ps 7 kontynuuje zapoczątkowany w Ps 4,2 („sprawiedliwość mi wymierzasz”) i Ps 5,9 („prowadź mnie w swej sprawiedliwości”) temat „sprawiedliwości” (Ps 7,9.18). Słowa: „Bo Ty nie jesteś Bogiem, któremu miła nieprawość” (5,5) mają swój odpowiednik w stwierdzeniu: „Bóg – Sędzia sprawiedliwy, Bóg codziennie pałający gniewem” (7,12). Zwrot „godność moja” (7,6) przywołuje na pamięć „chwałę” z Ps 3,4 i Ps 4,3 (w LXX). Psalm rozpoczyna się osobistym wyznaniem zaufania (7,2a). Ps 2,12 oraz 5,12 mówią w zasadzie o błogosławieństwie i szczęściu tego, kto ufa Bogu.

Struktura: Psalm dzieli się na dwie wielkie części: pierwszą (w. 2-11: słowa „wybawić”, „zbawić” wyznaczają ramy fragmentu) określa zwrócenie się do Boga, użycie imienia Bożego oraz sformułowane w pierwszej osobie wypowiedzi psalmisty. Część druga (w. 12-17) mówi o Bogu (w. 12), a przede wszystkim o człowieku gwałtownym, którego niszczy jego własna gwałtowność (w. 13-17). Psalm kończy się przyrzeczeniem okazywania podzięki Panu za Jego sprawiedliwość i wysławiania imienia Pana (w. 18). Obie części ściśle się z sobą zazębiają. W pierwszej można zauważyć elementy typowe dla lamentacji jednostki. Fragmenty w. 2-3 i w. 7-11 tworzą chiazm: motyw ufności (w. 2a) – prośby (w. 2b-3) // prośby (w. 7-10) –

motyw ufności (w. 11). Ujęta w takie ramy część (w. 4-6) zawiera warunkowe wydanie siebie samego nieprzyjacielowi, co w tym przypadku jest wyrazem zaręczenia o niewinności. W prośbach występują oprócz wyrażenia „wybaw mnie" (7,2; por. 3,8; 6,5), takie ważne zwroty jak „uwolnij od" (7,2) i „przyznaj mi słuszność" (7,9). Pojawiają się one w Psałterzu po raz pierwszy. W drugiej części tego psalmu wymiar osobisty zanika. Zostaje odsłonięta cała nieprawość gwałtowności, o której była już mowa w w. 3 i 6. Jednak gwałtownik podlega władzy sądzącego Boga (w. 12). Poza tym czyn gwałtowny zwraca się przeciwko samym gwałtownikom (w. 13-17).

Niewinnie oskarżony szuka usprawiedliwienia u sprawiedliwego Boga, który przenika serca i nerki (7-10). Bóg, który dochodzi prawa i sądzi (w. 7) oraz przeprowadza sprawiedliwość (w. 18) na forum publicznym (w. 8-9a), jawi się także jako sprawiedliwy sędzia każdego człowieka niewinnie oskarżonego. Dlatego należy wysławiać Boga, opiewać imię Pana, imię Najwyższego (w. 18).

Przyrzeczenie wysławiania i opiewania Boga powraca w Ps 9,2-3. Między tymi dwoma tekstami zapowiadającymi oddanie chwały Bogu znajduje się Ps 8 jako przykład sławienia Boga: imię Pana jest wspaniałe.

Psalm 8

Kontekst: Imię Boże zostało jako temat wprowadzone do odpowiadających sobie Ps 5 i 9 (5,12; 7,18). Temat ten zostanie podjęty ponownie w Ps 9,3.11. Ps 8 mówi o wspaniałości imienia Bożego (w. 2.10). Formułuje on pewnego rodzaju antropologię teologiczną. Ma ona duże znaczenie dla następstwa Ps 9-14: człowiek, uznając w Bogu Pana, zyskuje swe pełne człowieczeństwo. Doskonałe człowieczeństwo oznacza bycie niewiele tylko mniejszym od Boga (Ps 8,5-6). Konsekwencją tej antropologii jest rozwijana przez Ps 9-14 teza przeciwna, że człowiek jako człowiek ulega degeneracji, gdy nie chce, aby Bóg był nadal jego Panem (por. Ps 12,5b). Podjęte zostają określenia człowieka wprowadzone w Ps 8,5: „człowiek" z 8,5a występuje w Ps 9,21 i 10,18, „synowie ludzcy" w Ps 11,4; 12,2.9 (BT w obydwu miejscach: „ludzie"); 14,2. Opis złości ludzi we fragmentach, w których daje się wyraz skargom, staje się coraz bardziej sugestywny, by w Ps 14 osiągnąć swój punkt szczytowy. W tym paśmie wciąż narastającej niegodziwości ludzkiej w Ps 13 pojawia się dramatyczne zawołanie: „Jak długo?"

Struktura: Psalm ten, którego ramy wyznaczają wyznania wiary jakiejś grupy („nasz Boże", „nasz Panie"; w. 2a.10), dzieli się na dwie części: pierwsza (w. 2-3) koncentruje się całkowicie na wielkości i wspaniałości Boga, które każą dzieciom oddawać Mu chwałę, przeciwnikom zaś Boga – zamilknąć. Część druga (w. 4-9) sławi wielkość człowieka, który jako stworzenie zawdzięcza swoje istnienie Bogu. Tylko ten człowiek jest prawdziwie człowiekiem, który rezygnując z wszelkiej samowoli w postępowaniu, wyznaje, że Bóg jest jego Stwórcą i Panem. Ps 8 należy, mimo braku typowych cech jakiegoś gatunku, określić jako hymn.

Psalm 9/10

Poczynając od tego psalmu, numeracja w Biblii hebrajskiej różni się od tej, którą stosuje się w Biblii greckiej (łacińskiej). Teksty potraktowane w Biblii hebrajskiej jako dwa oddzielne psalmy przekład grecki (łaciński) ujął bowiem słusznie jako jeden psalm.

Kontekst: Po Ps 8, wysławiającym imię Boże, omawiamy psalm, który podejmuje ponownie, za Ps 7,18, obietnicę sławienia Boga. O imieniu Boga mowa jest w 9,3.11. Z Ps 7 łączy Ps 9/10 temat sędziowskiej władzy Boga (Ps 7,7-9) podjęty wyraźnie zwłaszcza w 9,5.8.9: Bóg jest obrońcą pojedynczego człowieka (9,5) i sędzią narodów (9,9). Porównanie prześladowcy czy złoczyńcy z lwem jest wspólne dla obydwu psalmów (Ps 7,3 oraz Ps 10,9). Ps 7 i Ps 9 mówią o działaniach złoczyńców, które ich samych doprowadzają do zguby: wpadają do jamy, którą sobie wykopali (Ps 7,16-17//Ps 9,16-17). Teologiczny termin przewodni „człowiek" z Ps 8,5a zostaje podjęty w Ps 9,20.21 oraz 10,18. Słowa Ps 8,3: „nieprzyjaciel", „przeciwnik", „wróg" powracają w Ps 10,5 (por. Ps 6,8; 7,5) i 9,4.7 (por. Ps 3,8; 6,11; 7,6).

Struktura: Psalm ten ma układ alfabetyczny, tzn. początkowe litery mniej więcej co drugiego wiersza odpowiadają kolejności liter w alfabecie hebrajskim (alfabetyczny akrostych). Ten środek strukturalny jest jednak rozpoznawalny już tylko częściowo. Mimo takiej restrykcyjnej formy układ treści jest zwięzły i przekonujący. Dzieli się on na dwie główne części. Pierwszą (Ps 9,2-15) określają wypowiedzi psalmisty w pierwszej osobie. Część druga obejmuje 9,16-10,18. W obydwu tych głównych częściach można wyróżnić dalsze podziały. W części pierwszej psalmista zachęca samego siebie do oddania chwały Bogu, do złożenia wyznania wiary i do radości, gdyż jego wrogowie „się cofają" (9,2-4). W następnym fragmencie (9,5-11) psalmista wyznaje, że Bóg przeprowadził jego sąd i wyrok (w. 5), zgromił narody (pogan) i zgubił występnych (w. 6-7). Część ta kończy się aktem uwielbienia Boga jako sprawiedliwego sędziego (w. 8-9). Bóg nie opuszcza tych, którzy Go szukają (w. 11b), co jest podstawą nadziei, że będzie On też ucieczką dla uciśnionego (w. 10) i

że mogą Mu ufać wszyscy, co znają Jego imię (w. 11a). Trzeci fragment (9,12-15: ramy stanowi słowo „Syjon") wzywa do wysławiania Boga. Bóg nosi tytuł: „Pan, co mieszka na Syjonie". Sąd Boga nad tym, co przelewa krew (BT: „mściciel krwi"), i Jego opowiedzenie się po stronie ubogich (w. 13) skłania do oddania chwały Bogu. Psalmista prosi o wyrwanie go z sytuacji zagrożenia życia, by mógł opowiadać o wielkich dziełach Boga, czemu dał wyraz na początku (w. 14-15). Tekst zdradza osobliwą zmianę nastroju: na początku cechuje go wysoki stopień pewności, ale pod koniec tej części modlitwę coraz bardziej przenika uczucie trwogi. Fragment zamyka prośba o osobiste ocalenie, wyprowadzenie ze strefy śmierci („bram śmierci").

W drugiej głównej części tego psalmu (9,16-10,18) nie ma już osobistych wypowiedzi. Część ta różni się od pierwszej właśnie brakiem wypowiedzi psalmisty w pierwszej osobie. Ramami tej części są fragmenty: 9,16-21 i 10,12-18. Stwierdzenie w 9,19, że ubogi „nie pójdzie w zapomnienie" u Boga, koresponduje z prośbą wyrażoną w 10,12. Pierwszy fragment ramowy stwierdza, że narody („poganie") i występni giną na skutek tego, co sami czynią (9,16.17). Mimo tego zapewnienia kończy go natarczywa prośba, by nie pamiętający o Bogu poganie i występni nie uzyskali przewagi (9,18-21). Drugi fragment ramowy również zawiera prośby (10,12.15.17b). Przerywa je wyznanie, że Bóg zobaczył (10,14) i usłyszał (10,17a), i stał się opiekunem sieroty (10,14b). Oba fragmenty ramowe zawierają wołanie: „Powstań, o Panie" (9,20; 10,12; por. Ps 3,8; 7,7). Na część środkową (10,1-11) składa się opis czynów występnego (10,2.3.4). Szczegółowo traktuje się o jego aroganckich słowach (10,1-7), jakie mówi do samego siebie (10,1-6) czy do bliźnich (10,7). Następnie tekst ukazuje jego gwałtowne czyny (10,8-10). Opis ten zamyka się przytoczeniem słów monologu występnego (10,11). W ten sposób opis wraca do swego początku i podkreśla, że bezbożność jest istotą i źródłem działań występnego, które gubią bliźniego (10,3b.4-10,11).

Psalm ten zaczyna się od elementów formalnych charakteryzujących psalm dziękczynny jednostki (9,2-5), a następnie wykorzystuje się w nim elementy formalne hymnu (9,6-9.12-13). Na końcu pierwszej głównej części znajduje się osobista prośba – charakterystyczna cecha lamentacji jednostki. Wiele elementów lamentacji jednostki występuje w drugiej głównej części tego psalmu: prośby (9,20-21; 10,12.15), pytania podyktowane skargą (10,1.13) oraz opis – uwarunkowanej tym, co mówią i co czynią występni — niedoli ubogiego (10,1-11). Psalm kończy się hymnem na część Boga jako Króla. Bóg-Król strzeże praw ubogich, uciśnionych i sierot (10,16-18). Psalm ten rozwija teologię królowania Boga. Wychodzi ona od wyznania wiary, że Bóg jest sędzią sprawiedliwości, i konsekwentnie prowadzi do wyznania wiary w nieustające panowanie Boga (9,5.9.20; 10,18; por. 9,8). Bóg, Sędzia sprawiedliwości i Król, jest ucieczką dla uciśnionych (9,10). Rzadko spotykane słowo „uciśniony" pojawia się na początku i na końcu szeroko wykorzystywanej w tym psalmie terminologii dotyczącej ubogich (9,10 i 10,18). Terminy odpowiadające zakresowi znaczeniowemu „ubogi" występują w 9,13(14).19; 10,2. 8.9.10.12.14.17.18. Teologia ubogich jest przedstawiona w tym psalmie po raz pierwszy w Psałterzu. Z zaangażowaniem Boga na rzecz ubogich kontrastuje energia występnego, który narusza prawa ubogiego. Grzeszy on przeciwko niewinnym i ubogim (10,2.8.9.10). W świetle antropologii teologicznej staje się jasne, że u podstaw brutalnego, nieludzkiego postępowania występnego wobec ubogich leży jego odejście od Boga (10,3b.4.11; por. 10,13).

Psalm 11

Kontekst: Psalm ten zdradza powiązania terminologiczne z Ps 7 i Ps 5: „Do Pana (Ciebie) się uciekam" (11,1a//7,2a), Bóg bada, przenika (11,4b.5a//7,10b), Bóg jest sprawiedliwy (11,5.7// 7,10.12), „prawi sercem" (11,2b//7,11b), „nieprawość", „gwałt" (11,5 i 7,17). Szczególnie ważny jest czasownik „uczynić", który ustanawia ścisły związek między Ps 11 i Ps 7 (11,3 [BW: „nagotować"; BT: „zdziałać"] i 7,14 [BT: „sporządzić"]; por. także „strzała" 11,2 i 7,14). Czasownik ten jednak, niezależnie od Ps 7 i 11, jest konstytutywny dla Ps 5-7 oraz 11,14-15 (5,6 [BW: 5,7]; 6,9; 7,14.16; 11,3 [BW: „nagotować"]; 14,4; 15,2 – BW, oprócz 11,3, gdzie używa czasownika „nagotować", zachowuje w tych miejscach „(u)czynić"; natomiast BT korzysta z różnych czasowników). Dialektyka miłowania i nienawidzenia znajduje wyraz w 11,5b.7a oraz w 5,5.6b. O „oczach" Boga mowa jest w 11,4 oraz w 5,6 (tylko w BW – 5,7). „Święty przybytek" występuje w 5,8 i 11,4. Słowo „występny", występujące w Ps 1,1.4.5.6; 3,8 (BT: „wrogowie") oraz 7,10 zawsze w liczbie mnogiej, roztrząsał bardzo wnikliwie Ps 9/10 (9,6.17.18; 10,2.4.13.15). Podejmuje je też Ps 11,2 (BT: „grzesznicy").5 (BT: „grzesznicy").6. W ten sposób Ps 11 łączy się ściśle z Ps 5 i 7. Posługując się zwrotem „synowie ludzcy", Ps 11,4 podejmuje za Ps 8,5b (BT: „syn człowieczy") jedno z przewodnich pojęć teologiczno-antropologicznych. Podobnie jak Ps 9/10 wnosi on pewien wkład do antropologii teologicznej. Za pomocą czasownika „mówić", który wprowadza mowę niezależną (11,1), Ps 11 łączy się następnie z Ps 9/10, gdzie wprowadza monolog występnego (10,6 [BT: „myśli"].11.13). Czasownik „mówić" rozpoczyna ciąg 9/10-14; 11,1; 12,5.6; 13,5; 14,1.

Struktura: Psalm dzieli się na dwie części: w. 1-3 i 4-7. Każdą z nich rozpoczyna imię Boże. Obie części rozpatrują przeciwieństwo między „występnym/grzesznikiem" a „sprawiedliwym" (w. 2.3 oraz w. 5-6). Czasownik „badać/zobaczyć" stanowi w części drugiej inkluzję (w. 4b.7b). W języku hebrajskim odpowiedniki

czasowników „uciekać się” (11,1a) i „zobaczyć” (11,4b.7b) brzmią bardzo podobnie. Osobista, w pierwszej osobie, wypowiedź na początku psalmu (w. 1) nie jest kontynuowana. „Ja” psalmisty ustępuje miejsca rzeczowemu pouczeniu. Zrozumienie pierwszej części psalmu utrudnia fakt, że nie bardzo wiadomo, w jakim stopniu wprowadzony w w. 1 cytat odnosi się do psalmisty. Wyraźnie jednak są zarysowane gwałtowne poczynania występnych przeciwko grupie „prawych sercem”. Występni nie tylko uciekają się do przemocy, lecz działają także pod osłoną ciemności. Nawet jeżeli brak wyraźnych związków terminologicznych – czyny występnych przedstawia się podobnie jak w Ps 10,2a.8-10 (por. Ps 7,14). Walenie się fundamentów pozostaje w związku z poczynaniami występnych. Wobec nich sprawiedliwy jest bezsilny (w. 2-3). Czy mówiąc „sprawiedliwy”, psalmista ma na myśli człowieka? A może kwestionuje się tutaj moc sprawiedliwego Boga (por. Ps 7,10.12)? W drugiej części czytamy wyraźnie: przed Panem, który mieszka w świątyni i jednocześnie zasiada na tronie w niebie, który miłuje sprawiedliwość i sam jest sprawiedliwy, który jednak nienawidzi tego, kto kocha przemoc, nie ukryje się nic z tego, co czynią synowie ludzcy. On unicestwi występnych (w. 6). Człowiek zaś „prawy” (w. 7; por. w. 2) ujrzy oblicze Pana.

Psalm 12

Kontekst: do obrazu ludzi wyrzekających się Boga – obrazu, którego pierwszy szkic zawierały Ps 9/10 i 11 — psalm ten dodaje nowy rys: zniszczenie relacji międzyludzkich przez nadużywanie mowy. Istnieją terminologiczne związki z psalmami sąsiednimi: słowa „biedny/ubogi” w 12,6 występują także w 9,19. Wołanie „powstań” (9,20; 10,12; por. 3,8; 7,7) znajduje odpowiedź w słowach Boga: „Teraz powstanę” (12,6). Czasowniki „ratować” i „zabraknąć” odsyłają do Ps 7,2.10 („wybawić” i „ustać”). Użyty na początku i na końcu wyraz „ludzie” (12.2.9) ma odpowiedniki w Ps 11,4 („synowie ludzcy”) i kontynuuje wątek Ps 8,4. Odpowiedź na Ps 8,2.10, sformułowana jako mowa bezpośrednia (12,5), jest kluczem do zrozumienia tego psalmu: ludzie nie znają Pana i swoim zarozumiałym postępowaniem niszczą wszelką słowną komunikację między ludźmi.

Struktura: Psalm ten ma budowę symetryczną. Po natarczywej prośbie o pomoc (w. 2) mówi, jak synowie ludzcy swoimi słowami niszczą wspólnotę (w. 3). Teraz następuje prośba, aby Bóg wygubił samochwalców (w. 4). Kulminacyjnym punktem tej części są zacytowane słowa synów ludzkich, które wskazują, że uważają się za panów samych siebie (w. 5). Po cytacie tym następują słowa Boga, który powstaje, aby bronić ubogich (w. 6). Przytoczenie słów Bożych, które w przeciwieństwie do słów synów ludzkich są „szczere” i „wypróbowane”, funkcjonuje jako deklaracja zaufania. Przeciwieństwo między tym, co mówi Bóg, a tym, co mówią ludzie, nie ma tylko charakteru merytoryczno-treściowego, ale jest też formalnie zaakcentowane przez to, że odpowiadające sobie części, w. 3-5 oraz w. 6-7, nie wykazują oprócz czasownika „mówić” i Bożego imienia JHWH – żadnych innych związków terminologicznych. Psalm rozpoczynają prośby (w. 2a.4) i prośby go kończą (w. 8-9): ludzie są złoczyńcami, którzy krążą dokoła i swoimi słowami niszczą wspólnotę. Oby Bóg uchronił przed ich poczynaniami ubogich, którzy przyznają się do „szczerego” słowa Boga. Z symetryczną budową tego psalmu są związane elementy typowe dla lamentacji jednostki:

A Język modlitewny (prośba i skarga); „ludzie”: w. 2
B „Wargi”, „serce”, „język” (skarga i prośba): w. 3-4
C „Język”, „usta” (cytowanie słowa „ludzi”): w. 5
C´ „Teraz powstanę i dam zbawienie” (cytat z mowy Boga): w. 6
B´ Słowa Pańskie (motyw ufności): w. 7
A´ Język modlitewny; „ludzie”: w. 8-9.

Psalm 13

Kontekst: Ten skrupulatnie zbudowany tekst zajmuje w szeregu Ps 9/10-12 kompozycyjnie ważne miejsce: skarga zanoszona do Boga w 13,2 nawiązuje do słów występnych złoczyńców z Ps 10,11. Występny twierdzi, że Bóg zapomniał, ukrył swoje oblicze i nie widzi. Już Ps 9/10 przeciwstawił się takiej bezbożnej i wynikającej z niewiary opinii (9,13.19; 10,14.17). Doświadczanie siły występnego, który ucieka się do przemocy, jest jednak tak wielkie, że pozostaje tylko natarczywa prośba do Boga, aby nie zapominał o biednym (10,12). Charakterystyka wrogów w Ps 11,2-3 i 12,3-4 tworzy smutny obraz. Występni, którzy burzą podstawy ludzkiego współżycia do tego stopnia, że wypaczają język, mają wyraźną przewagę. Skoro Bóg obiecuje, że „teraz” powstanie i przyniesie zbawienie (Ps 12,6), to Ps 13 jest dramatycznym wołaniem, kiedy wreszcie Bóg, pomny na swoje słowa, powstanie, by opowiedzieć się za ubogimi. Deklaracja zaufania w 13,6 nawiązuje także do słów Ps 9,15. Tym samym mamy kolejny punkt odniesienia do Ps 9/10. Ważne związki terminologiczne, oprócz Ps 9/10, istnieją także z Ps 12,2.6, za pośrednictwem odpowiedniego hebrajskiego rdzenia słów „ratować”/„zbawienie” (13,6) i z Ps 12,9 za pośrednictwem czasownika „brać górę/wynosić się" (13,3).

Struktura: Psalm ten jest klasycznym przykładem lamentacji jednostki. W czterokrotnie powtórzonym pytaniu „jak długo”/„dokąd” psalmista skarży się na oddalenie Boga (w. 2), osobiste wątpliwości i zgryzoty (w. 3a) i agresywność wroga (w. 3b). Niedola ta uwarunkowana przez Boga, przez samego siebie i przez wroga, nie jest jednak szerzej ukazana. Brakuje „opowiadania o nieszczęściu”. Odpowiednio do kolejności pytań wyrażonej skargi psalmista prosi o reakcję ze strony Boga (w. 4a), o oddalenie tego, co osobiście go trapi, i ocalenie przed wrogiem (w. 4b.5). Psalm kończą deklaracje zaufania (w. 6a) oraz obietnica okazania podzięki i oddawania chwały Bogu (w. 6b). Wspominając o podzięce i oddawaniu chwały Bogu, psalmista mówi o Bogu, a nie, jak dotąd, do Boga.

Psalm jest klasycznie krótki, a jego forma przejrzysta. Dlatego krytycy gatunku uważają go za psalm stary, tzn. przedwygnaniowy. Wzorcowy przykład lamentacji jednostki pozwala uzmysłowić sobie, jak trudno jest wydobyć z niej konkretną niedolę, z której zrodził się ten psalm, względnie którą psalmista ma na uwadze lub którą chce wyrazić słowami. Skarga na Boga, skarga na własne nędzne życie oraz skarga na wrogość innych ludzi określają bowiem obszary, które w ogóle stać się mogą dla człowieka problemem i ciężarem.

Psalm 14

Kontekst: Psalm ten oznacza w szeregu Ps 9/ 10-14 osiągnięcie absolutnej głębi. O „człowieku” (Ps 9/10) i „synach ludzkich” (Ps 11,4 oraz Ps 12,2.9) – ten temat został wprowadzony już w Ps 8,5 – Ps 9-12 wypowiadały się tak negatywnie, że powtórzone czterokrotnie w Ps 13 pytania: „jak długo?”, „dokąd?” narzucały się same przez się. W Ps 14 przedmiotem zainteresowania są ponownie „synowie ludzcy”. Bóg spogląda na nich z nieba (14,2). Związek z Ps 13 uwydatnia czasownik „cieszyć się” (Ps 14,7 oraz Ps 13,5.6). Jednak czasownik ten odsyła jeszcze dalej, a mianowicie do Ps 9,15. W Ps 9,15 (BT: „weselić się”) i Ps 13,6 łączy się on z rzeczownikiem „zbawienie”, „ocalenie” (BT: „pomoc”). Również w Ps 14,7 występuje słowo „zbawienie”. W ten sposób zachodzi pewien związek między Ps 9/10-14. Inne elementy stanowiące o związku między Ps 9/10 i Ps 14 to nazwa „Syjon” (9,12.15 [BT: „Córa Syjońska”]//14,7), wprowadzenie monologu (10,6.11.13//14,1) oraz zdanie „Nie ma Boga” (10,4//14,1). Dochodzą do tego nadto czasowniki: „cieszyć się”, „radować się” (9,3 //14,7) oraz „szukać” (9,11//14,2). W Ps 14,5-6 słowa: „sprawiedliwy” i „biedak” nawiązują do Ps 11,3 i Ps 9/10 (np. 9,13 [BT: „ubogi”]). Zwrot „synowie ludzcy” w 14,2 odsyła do Ps 11,4, gdzie jest nie tylko taka sama syntagma, ale i taki sam obraz: Bóg zasiada na niebieskim tronie i bada ludzi. Te rzucające się w oczy związki pozwalają rozpoznać w Ps 9/10-14 świadomie pomyślaną kompozycję. Ps 9/10 i Ps 14 odpowiadają przy tym sobie jako początek i koniec tego szeregu psalmów. Poza tym zestawienie z sobą rzeczowników „zbawienie” i „naród” w Ps 14,7 i w Ps 3,9 stanowi ramy pierwszej głównej części pierwszej księgi Psałterza.

Chociaż w następstwie psalmów dostrzegamy po Ps 14 wyraźną cezurę, nie można przecież w Ps 14 upatrywać żadnego absolutnego zakończenia. Na następne psalmy wskazują nie tylko słowa jego ostatniego wiersza (14,7), lecz Ps 15 stanowi kontrastowy obraz względem Ps 9/10-14. „Syjon” w Ps 14,7 zostaje w Ps 15,1 podjęty jako „święta góra”. Jeśli chodzi o synonimiczność tych określeń, por. 2,6. Ps 15 podejmuje niektóre zwroty z Ps 14. Szczególnie sugestywne są następujące paralele:

„mówić w swoim sercu” (Ps 14,1)//„mówić prawdę w swoim sercu” (Ps 15,2)
„nikt nie czyni dobrze” (Ps 14,1b.3b)//„nie czyni bliźniemu nic złego” (15,3a); „kto tak postępuje” (Ps 15,5)
„czynią nieprawość” (Ps 14,4)//„działa sprawiedliwie” (Ps 15,2a).

Struktura: Niełatwo, niestety, przedstawić formę Ps 14, któremu dokładnie odpowiada Ps 53, ponieważ tekst zachował się w złym stanie, zwłaszcza jeśli chodzi o wiersze 4-6. Można jednak wyodrębnić następujące części:

1) „Głupiec”: w. 1-3
2) Pytanie Boga (proroka? psalmisty?): w. 4
3) „Sprawiedliwy” i „biedak”: w. 5-6
4) Zbawienie Izraela: w. 7.

Po nagłówku zaczyna się fragment, którego głównym słowem jest „niebycie”. Występuje ono w w. 1-3 cztery razy (dwa razy w w. 1: „nie ma Boga”; „nikt nie czyni dobrze”) i dwa razy w w. 3b („nie ma takiego, co czyni dobrze”; nie ma ani jednego). Temu hebrajskiemu słowu odpowiada w w. 2b przeciwstawne słowo „bycie” („jest”). Chociaż dzięki słowu „wszyscy” i negatywnej wypowiedzi: „nie wzywają Pana” zachowane zostały związki z w. 1-3, to jednak rzeczownik „lud mój” w w. 4 wskazuje na nowy kierunek refleksji. Poza tym w w. 4 za sprawą wzmianki o „ludzie moim” zostaje zawężona perspektywa z wszystkich ludzi (w. 1-3) do Izraela (w. 4). Wyraźne zakończenie w w. 3 staje się w. 4 nowym początkiem. Wiersz 4 stanowi odrębny fragment. Dlatego nie jest jasne, kto jest autorem tego pytania i jak daleko ono sięga. Czy zwrot „lud mój” (14,4a) wskazuje na wypowiadającego te słowa Boga, proroka czy psalmistę? W w. 4b znów mówi się o Bogu w trzeciej osobie.

We fragmencie w. 5-6 półwiersze 5a i 6a wymykają się dokładnej interpretacji. Czytelne są natomiast dwa zdania zaczynające się od „gdyż": „Gdyż Bóg jest z pokoleniem sprawiedliwym" (w. 5b) i „gdyż (BT: „lecz") Pan jest jego ucieczką" (w. 6b). Mimo iż ta część psalmu zachowała się w złym stanie, to jednak jej sens jest jasny: czyniący nieprawość (w. 4) zadrżeli ze strachu (w. 5a), a ich plany, knute przeciwko „ubogim", spełzną na niczym (w. 6a).

Zwrot „odmienić los" w w. 7 należy do języka wygnaniowo-powygnaniowego. Często wiersz ten uważa się za wygnaniowy dodatek do powstałego przed wygnaniem prorockiego tekstu stosowanego w kulcie. Jednak powtórzony rzeczownik „naród" stanowi nawiązanie do w. 4 i potwierdza pierwotny charakter wiersza. Nie wiadomo, czy Ps 14 należy do późnego okresu czasów przedwygnaniowych i czy był używany w kulcie. Ponieważ występują w nim zwroty mądrościowe („głupi", „rozumny", w. 1.2), mógłby też być refleksyjnym poematem z okresu wygnaniowego, do którego później dodano po prostu w. 7.

Psalm 15

Kontekst: Ps 14,7 oczekuje zbawienia Izraela z Syjonu. Ps 15,1 mówi o „świętej górze". „Góra święta" to Syjon. Tak więc Ps 14,7 przygotowuje i zapowiada Ps 15. Ps 14 kończy teksty, które coraz pesymistyczniej wypowiadały się o człowieku. Swój najpełniejszy wyraz znalazły w Ps 14,1b i 3b:

Nikt nie czyni dobrze (w. 1b)
Nie ma takiego, co dobrze czyni (w. 3b).

W Ps 15 znajdujemy wypowiedź przeciwną:

Nie czyni bliźniemu nic złego (Ps 15,3b).

Fakt, iż obydwa psalmy odpowiadają sobie i jednocześnie formułują wypowiedzi kontrastowe, należałoby tłumaczyć następująco. Ps 14 jasno pokazuje, co dzieje się z człowiekiem, który wyrzeka się Boga i nie może dlatego już czynić nic dobrego. Natomiast Ps 15 stwierdza wyraźnie: w obecności Boga człowiek może żyć tylko wtedy, gdy czyni dobro. Prawdopodobnie należałoby jednak nadto powiedzieć: człowiek staje się zdolny do dobrego, godnego człowieka postępowania dopiero wtedy, gdy trwa w obecności Boga. W każdym razie Ps 14 i 15 stanowią treściowe przeciwieństwo.

Ps 15 wykazuje ścisłe powiązania z Ps 12. Ps 12,2-3 koncentruje się ogólnie na tym, co dzieje się w sercu ludzi, oraz na tym, co oni mówią. Trzy słowa: „wargi", „serce" i „język" (w BT tylko „serce" i „język"), wraz z powtórzonym dwukrotnie czasownikiem „mówić" (w. 3.4; w BT tylko raz), nadają tym trzem wierszom decydujące znamię. Terminy występujące w Ps 12 spotykamy ponownie w Ps 15: „mówić", „serce" (w. 2b), „język" (w. 3a). Znów widać wyraźnie przeciwieństwo zachodzące między tymi dwoma psalmami. Czasownik „mówić" oraz rzeczownik „serce" odgrywają pewną rolę także w Ps 14,1a. Kolejny ważny punkt odniesienia między Ps 12 a Ps 15 to pojęcie bliźniego (Ps 12,3//Ps 15,3ab). Związki Ps 15 sięgają poza Ps 11-14 do Ps 5,5-6. Ps 15 nie pozostaje bez związku z Ps 9/10-14. Pozostaje jednak w wyraźnym przeciwieństwie do wcześniejszych psalmów i z tego względu może uchodzić za nowy początek w pierwszej księdze Psałterza. Ps 15 jest klasycznym przykładem tzw. liturgii wejścia (Tora wejścia, Liturgia bramy itp.). Blisko spokrewniony z nim jest Ps 24. Dlatego te dwa paralelne teksty, Ps 15 i Ps 24, można uważać za cezury w następstwie tekstów pierwszej księgi Psałterza. Innym przykładem liturgii wejścia jest Iz 33, 13-16.

Struktura: Budowa Ps 15 pozwala jeszcze odtworzyć przebieg obrzędu liturgicznego. Nawiedzający świątynię pytają personel strzegący wejścia do przybytku o warunki wstępu (w. 1). Kapłan udziela odpowiednich informacji (w. 2-5). Następnymi fazami rytuału, których można się domyślać, to deklaracja niewinności ze strony tych, którzy pragną wejść do świątyni (por. Ps 5,5-8; 26,3-8), oraz odpowiedź kapłana, który pozwala im wejść. Modlitewny język w 15,1 (inaczej niż w tekstach paralelnych Ps 24,3 i Iz 33,14b) już jednak tylko pośrednio pozwala odtworzyć przebieg tego obrzędu liturgicznego. Wykaz warunków wejścia – formalnie bardzo różnych – obejmuje podstawowe wymogi społeczno-etyczne, mające swoje paralele zarówno w korpusach prawnych Pięcioksięgu, jak i w literaturze mądrościowej. Można by je streścić słowami głównego przykazania: „Miłuj bliźniego swego jak siebie samego" (por. Kpł 19,18).

Psalmy 15-24

Ps 15-24 są ułożone symetrycznie. Główne miejsce zajmuje Ps 19. Inne psalmy tworzą niejako jego liczne ramy:

Liturgia wejścia: Ps 15
Pieśń ufności: Ps 16
Pieśń skargi: Ps 17
Psalm królewski: Ps 18
Hymn na cześć chwały Bożej i Tory: Ps 19
Psalmy królewskie: Ps 20; 21
Lamentacja: Ps 22
Pieśń ufności: Ps 23
Liturgia wejścia: Ps 24

Poza tym w następstwie Ps 17-18 oraz 20-21 można zauważyć paralelne zestawienie modlitw króla i modlitw ludu: lamentacji (Ps 17) i modlitwie dziękczynnej króla (Ps 18) odpowiadają modlitwa błagalna (Ps 20) i modlitwa dziękczynna ludu za króla (Ps 21). Czasowniki „zachwiać się" (20,9) i „uprzedzać" (21,4) z prośby w Ps 17,13 tworzą więź między tymi psalmami, wykraczającą poza temat: „Bóg i Jego król-pomazaniec".

Psalm 16

Kontekst: O ile Ps 15 kontrastuje z Ps 14, 1.3b – zepsutej do cna ludzkości zostaje przeciwstawiony człowiek, który nie czyni zła swojemu bliźniemu – o tyle Ps 16 stanowi przeciwieństwo Ps 14,1a: temu, który mówi: „Nie ma Boga", zostaje przeciwstawiony człowiek, który mówi Panu: „Tyś jest Panem moim; nie ma dla mnie dobra poza Tobą" (16,1). Ps 16 ukazuje właściwe bycie człowiekiem jako życie, które dał i zabezpieczył Bóg. Człowiek jest człowiekiem tylko wtedy, gdy Bóg jest jego działem i dziedzictwem. Ps 15 i Ps 16 odpowiadają sobie nie tylko dlatego, że rozwijają temat „przebywania" (15,1; 16,9 [BT: „spoczywać") i „niechwiania się" (15,5; 16,8), ale i dlatego, że Ps 15 objaśnia stosunek człowieka sprawiedliwego do bliźniego, Ps 16 zaś ma charakter całkowicie teologiczny. Mówi o przykazaniu miłości do Boga, chociaż nie używa się w nim wprost słowa „miłość". Ps 16, wraz z Ps 15, będącym jego przeciwieństwem, uzupełnia to, co w Ps 14 zostało powiedziane na temat złoczyńców. Słowa „rozradować się" i „cieszyć się" w Ps 14,7, przytoczone w odwrotnej kolejności w 16,9, stanowią w tym względzie kolejną wskazówkę. W ogóle wokół grupy Ps 15-24 zauważa się podwójną klamrę: Ps 15 ma swoją paralelę w Ps 24, a Ps 16, pieśń ufności, ma swoje przeciwieństwo w Ps 23. Słowo przewodnie „dobro" (16,2), które określa Ps 14,15 i 16 na zasadzie przeciwieństwa i odpowiedniości, prowadzi przez 21,4 do Ps 23,6 (por. też rzeczownik „kielich" w 16,5 i 23,5; z Ps 16,5 kontrastuje Ps 11,6). „Dobro" odnosi się tu zawsze do psalmisty, który się modli. Również Psalmy 25 (w. 13 [BT: „szczęście"]) i 34 (w. 11.13 [BT: „szczęście"; BW: „dobry"].15) używają rzeczownika „dobro". Jednak do wypowiedzi, które odnoszą się do człowieka, dodają wypowiedź dotyczącą Boga: Bóg jest „dobry" (25,8; 34,9).

Struktura: Psalmista mówi o sobie, w pierwszej osobie. Poszczególne fragmenty można wyróżnić przede wszystkim ze względu na zmianę kierunku refleksji. Do wypowiedzi w formie „ja" dochodzi w w. 1.2.5 bezpośrednie zwrócenie się do Boga. Wraca ono ponownie przy końcu psalmu: w. 10-11. Wiersze 6-9 zawierają słowa o Bogu. W ten sposób można wydzielić trzy fragmenty: prośba, mająca swe uzasadnienie we wzmiance o ukrywaniu się Boga, jest wprowadzeniem do modlitwy. Treścią pierwszej części (w. 2-5) jest wyznanie wiary w Boga jako jedynego Boga. Wyznanie to (w. 2.5) stanowi ramy dla słów o odwróceniu się od „świętych" istot, odwróceniu się od innych bogów (w. 3-4: tekstowo wielce niejasne). Świat obrazów wprowadzony za pomocą słów „część" i „los" (w. 5) znajduje kontynuację w części mówiącej o Bogu (w. 6-9), czego dowodzą słowa „sznur mierniczy" i „dziedzictwo" (w. 6). Część ta zdaje się wskazywać dwa razy na następstwo: „doświadczenie Boga – dlatego uwielbienie" (w. 6-7 oraz w. 8-9). Psalmista doświadcza Boga jako doradcy (w. 7a). W obecności Boga przepełnia go radość (w. 8a.9). W ostatniej części (w. 10-11) psalmista zwraca się do Boga i daje wyraz swej pewności, że Bóg go nie opuści wobec potęgi śmierci. W w. 10-11 mówi się, że obecność Boga jest ochroną i pomocą w obliczu zagrażających mocy śmierci po tej stronie granicy śmierci. Dosłowne brzmienie tych wierszy ponadto jednak wskazuje, że obecność Boga bezpośrednio w śmierci i po tamtej stronie granicy śmierci jest dla człowieka mocnym oparciem.

Psalm jest pieśnią ufności. Jako taki rozwija on ważny element lamentacji jednostki, czyniąc zeń psalm o specyficznym charakterze.

Psalm 17

Kontekst: Ps 17 jest lamentacją jednostki. Rzucające się w oczy słownictwo łączy go z psalmem poprzednim. Chodzi o takie słowa, jak: „serce" (17,3//16,9), „noc" (17,3//16,7), „trzymać" (17,5//16,5 [BT: „zabezpieczać"]), „chwiać się" (17,5//16,8), „Bóg" (17,6-16,1), „chronić się" (17,7//16,1), „prawica" (17,7//16,8.11), „strzec", „zachować" (17,8//16,1), „moje życie (dusza)" (17,13//16,10), „udział", „dział" (17,14-16,5), „życie" (17,14//16,11), „być sytym" (17,14.15//16,11 [BT: „pełnia"]), „twój (Boży) widok/oblicze" (17,15//16,1 [w BT brak; w BW; „oblicze twoje"]). Ponieważ motywy ufności, zwykle występujące w konstrukcji lamentacji jednostki (w. 7. 8.15), są podporządkowane „prośbie" lub „zapewnieniu o niewinności", charakter tego psalmu w porównaniu z pieśnią ufności, jaką jest Ps 16, jest – mimo licznych powiązań terminologicznych – utworem bardzo swoistym. Rzeczownik „człowiek" (17,4 [BT: „ludzki"]) łączy Ps 17 z cyklem Ps 8, 11 – 14. Porównanie złoczyńców do lwa (17,12) wskazuje na związek z Ps 7,3, Ps 10,9 oraz Ps 22,14, a zapewnienie o niewinności – z Ps 5,5-8 oraz Ps 7,4-6.

Struktura: Tekst Ps 17 jest miejscami trudny do przetłumaczenia (w. 3-5.10a.11.14). Mimo to można rozpoznać jego budowę. O jego strukturze decydują trzy wyraźnie uformowane zestawy próśb: w. 1-2, w. 6-8 i w. 13-14. Rysujące się w ten sposób trzy części tego psalmu można scharakteryzować następująco: prośby i wyznanie niewinności (w. 2-5), prośby i opis nieszczęść spowodowanych przez złoczyńców i wrogów (w. 6-12) oraz prośby i wyznanie zaufania i niewinności (w. 13-15). Chociaż wszystkie części tego psalmu są ze sobą powiązane (w. 1 i w. 6), to jednak między częścią pierwszą i trzecią istnieją ściślejsze związki (imię Boga; sprawiedliwość; patrzeć; czuwać w nocy). Nieszczęścia psalmisty nie sposób bliżej określić. Stoją za nim ludzie: wrogowie, którzy go osaczają. Doświadczanie innych ludzi jako wrogów, raz po raz znajdujące wyraz w psalmach, nie jest bynajmniej powodem do irytacji. Tego rodzaju modlitwy za wrogów są wielce realistyczne, a ponieważ są prośbą do Boga o ocalenie od nieprzyjaciół, studzą gniew i pomniejszają chęć do użycia wobec nich siły.

Wiersze 8 i 15 wskazują, być może, na świątynię. Możliwe, że Ps 17 sięga swymi początkami czasów przedwygnaniowych.

Psalm 18

Kontekst: Ps 18 ma swój dokładny odpowiednik w 2 Sm 22,1-51. W 2 Sm „pieśń" zamyka tradycję o Dawidzie. Ps 18 to trzeci co do długości – po Ps 119 i Ps 78 – tekst w Psałterzu. Ta obszerna modlitwa, która rozmaite gatunki, takie jak dziękczynienie, hymn, opis teofanii, pouczenie, spaja w jedną całość, jest przypisywana Dawidowi. Nosi on zaszczytne tytuły: „Sługa Boży" (w. 1), „Król" i „Pomazaniec" Pana (w. 51). Dawida przedstawia się jako wzór psalmisty, człowieka modlącego się. Pieśń dziękczynna Dawida, sługi JHWH, stanowi wspaniałą paralelę lamentacji Dawida w Ps 17. Charakterystyczne słowa lamentacji zostają ponownie użyte w pieśni dziękczynnej: „wróg"/„nieprzyjaciel" (17,9// 18,1.4.18.38.41.49), „wyzwolić"/„ocalać", „wybawiać" (17,13//18,3.44.49), „chronić się" (17,7// 18,3.31), „powstać" (17,7.13//18,39.40.49 [w BT nie oddaje się tej paraleli, którą zachowuje BW z wyjątkiem 17,7]), „uprzedzić" (17,13//18,6.19 [tak jedynie w BW; BT tłumaczy różnie: „wystąpić przeciw", „napadać"]), „wysłuchiwać"/„usłyszeć" (17,1.6//18,7), „powalić"/„zginać" (17,13// 18,40), „słuszność"/„sprawiedliwość" (17,1.15// 18,21.25), „doświadczać ogniem"/„próbować w ogniu" (17,3//18,31; por. Ps 12,7). Wyrażone w Ps 17 prośby: „wysłuchaj" (w. 1.6), „wyzwól" (w. 13) oraz „powal" (w. 13) znalazły w Ps 18 swoje wypełnienie (w. 7 – w. 3.44.49 – w. 40). O prośbie i spełnieniu mówić można także w przypadku słów „miłosierdzie" i „łaska" (17,7 i 18,51). Wspólne słownictwo wskazuje na wspólne dla obydwu psalmów tematy: problem wrogów, ocalenie przez Boga oraz sprawiedliwość psalmisty. To, co lamentacja (Ps 17) podejmuje w klasycznej, zwięzłej formie, pieśń dziękczynna wyraża w sposób wylewny, wręcz barokowy. Związki między Ps 18 i Ps 19 podkreślają słowa „nienaganny", „bez skazy", „nieskalany"/ „doskonały" (18,24.26.31.33//19,8.14). Całe następstwo Ps 17-21 pokazuje, że sługa JHWH, namaszczony król, prosi (Ps 17) i dziękuje (Ps 18), uznaje w Bogu Stwórcę i podporządkowuje się Torze JHWH (Ps 19). Za króla, dzięki temu zaakceptowanego przez Boga, modli się (Ps 20) i dziękuje (Ps 21) lud.

Struktura: Mimo iż psalm ten zmienia często kierunek refleksji — przechodząc od zwracania się do Boga do mówienia o Bogu i znów do zwracania się do Niego — uwzględnia rozmaite gatunki i przez to wywołuje pewien niepokój, raz po raz powtarzane ważne słowa i zwroty pozwalają rozpoznać jego plan. Szczegółowemu nagłówkowi (w. 1) odpowiada podobnie drobiazgowe podsumowanie (w. 51). Obydwa te fragmenty wskazują łącznie na pełny tytuł przysługujący Dawidowi: jest on sługą JHWH, Jego królem i pomazańcem. Słowom intonacji (w. 2) odpowiadają słowa końcowe w w. 50. Nagromadzeniu tytułów Bożych w w. 3, które są wyrazem uwielbienia Boga, odpowiada ponowne podjęcie niektórych z nich w w. 47-49 („moja Skała", „Bóg, mój Zbawca"). Wiersze 47-49 pełnią jednak jeszcze inną funkcję: zamykają fragment w. 31-49, którego początek (w. 31.32) nawiązuje również do w. 3 („tarcza", „chronić się", „Skała"). Na korpus tego psalmu

składają się dwa opowiadania o ocaleniu (w. 4-20 oraz w. 31-49). Część środkowa (w. 21-30), związana z pierwszym opowiadaniem o ocaleniu (w. 28-29//w. 4.12.13), a także z drugim (w. 24-26//w. 31.33 oraz w. 28//w. 49), rozwija ostatnie zdanie pierwszego opowiadania: Bóg ocalił, gdyż miał upodobanie w psalmiście (w. 20b). Bóg ma upodobanie w człowieku czystym i sprawiedliwym. Sprawiedliwość i czystość oznacza wierność drogom i postanowieniom JHWH.

Pierwsze opowiadanie o ocaleniu, które zostaje dopełnione opisem teofanii (w. 8-16), łączy się z drugim za pomocą słów „wyrwać", „nieprzyjaciele"/„wrogowie" i „ten, kto nienawidzi" (w. 18//w. 38.41.49) oraz myśli, że Bóg wyprowadził psalmistę na miejsce przestronne (w. 20//w. 37). Opowiadanie to mówi o nieszczęściu, które boleśnie dotyka psalmistę. Jego nieprzyjaciółmi są śmierć i Szeol (w. 4-6.17). JHWH wyzwolił go z utrapienia i wyprowadził na miejsce przestronne (w. 7.20). Drugie opowiadanie o ocaleniu nie wspomina wprost o nieszczęściu. Nieprzyjaciele (w. 38.41.39) i ci, co powstają przeciwko królewskiemu psalmiście (w. 40.49), zostają z pomocą Bożą (w. 31.36) mu wydani.

W tekście, którym dysponujemy dzisiaj, a z którym trudno poradzić sobie w sposób krytycznoliteracki, można jednak metodą historii tradycji wyodrębnić kilka części. Na początku zapewne kiedyś znajdowała się jakaś pieśń króla, który dziękuje za pełną władzę nad wrogami, zdobytą z pomocą Boga w czasie wojny (w. 31-49). Z tą pieśnią połączono pieśń dziękczynną, akcentującą o wiele silniej sytuację niedoli (w. 4.20). Środek psalmu (w. 21-30) formułuje naukę, zgodnie z którą Bóg ocala człowieka sprawiedliwego. W nauce tej szczególnego znaczenia nabiera myśl, że Bóg ubogiemu ludowi przynosi ratunek, ocalenie, a pognębia oczy wyniosłe (w. 28). Na chwilę spojrzenie przenosi się z osoby króla na lud, który jeszcze raz dojdzie do głosu, składając wyznanie wiary w jedynego Boga (w. 32). Być może zwycięska i dziękczynna pieśń króla sięga odległych czasów przedwygnaniowych. Dziękczynna pieśń jednostki (w. 4-20), którą mógł odmawiać/śpiewać nie tylko król, wzmiankuje o świątyni (w. 7). A zatem można by i tę część datować jeszcze na okres przedwygnaniowy. Cała kompozycja powstała zapewne dopiero w okresie powygnaniowym. Wskazują na to teologia ubogich w środkowej części pouczenia (w. 28 w ramach w. 21-30) oraz wyznanie wiary wspólnoty w jedynego Boga (w. 32).

Psalm 19

Kontekst: Psalm ten nie rozpada się na dwa pozostające bez związku teksty, na stary kananejski hymn o stworzeniu (w. 2-7) oraz późniejszy, powygnaniowy, psalm o Prawie (w. 8-15). Poza tym tekst ten nie jest bynajmniej „ciałem obcym" w Ps 18-21. Uderzające są zwłaszcza związki między Ps 18,21-33 a Ps 19,8-14: „bez skazy"/„nienaganny", „nieskalany"/„doskonały" (18,24.26.31.33//19,8), „nienaganny"/„bez skazy" (18,26//19,14), „czystość"/„czysty"/„jaśnieć" (18,21.25.27//19,9b), „świecić"/„oświecać" (18,29//19,9), „przykazanie"/„sądy" (18,23//19,10), „sprawiedliwość"/ „być słusznym" (18,21.25//19,10), „wystrzegać się"/ „uważać" (18,24//19,12). Jeszcze bardziej uwydatniają związek istniejący między tymi dwoma psalmami następujące słowa: „sługa" (18,1//19,12.14), „Skała" (18,3.32.47//19,15), „niebo"/„niebiosa" (18,10.14//19,2.7), „Bóg" (18,3.31.33.48//19,2), „głos"/„dźwięk" (18,14// 19,4), „posady lądu", „krańce świata" (18,16// 19,5), „przeskakiwać"/„przebiegać" (18,30// 19,6). Bóg miotający błyskawice to niewątpliwie wojownik (18,15). Uległy Bogu, doskonały „człowiek" zdobywa wały i przeskakuje mury (18,30), a więc jest zaprawionym wojownikiem (18,35). Słońce jest porównane nie tylko do oblubieńca, ale i do olbrzyma/wojownika (19,6). Ps 18 kończą typowe dla hymnu imiesłowy: „Wielkimi czyniąc zwycięstwa, jakieś dał królowi, i czyniąc łaskę twemu pomazańcowi" (BT nie używa formy imiesłowowej). Czasownik „czynić" (działać) zostaje zaraz użyty w formie rzeczownikowej przez Ps 19,1: „dzieło rąk Jego". Ps 18 kończy się obietnicą pieśni na cześć imienia JHWH (18,50). Ps 19 daje wyraz uwielbieniu Boga. Jednakże pieśń chwały podejmują niebo i nieboskłon, dzień i noc.

Struktura: Można wyodrębnić następujące części tego psalmu:

Chwała Boża: w. 2-7
  Opowieść niebios: w. 2-5ab
  Pojawienie się tarczy słonecznej: w. 5c-7c
Cała nauka Pana i psalmisty: w. 8-15
  Cała nauka Pana: w. 8-11
  Cała nauka psalmisty: w. 12-15

Ps 19 stanowi zwartą całość. Jego części są jednak tak wyraźnie zaznaczone stylistycznie i tematycznie, że często mówi się o dwóch psalmach. Pierwsza część psalmu (w. 2-7) jest starannie podzielona na dwa mniejsze fragmenty (w. 2-5a oraz w. 5b-7). Pierwszy fragment wprowadza niebiosa i nieboskłon, dzień i noc jako głosicieli chwały Bożej. One same są dziełami ręki Bożej i mówią bez słów całemu światu o potędze i pięknie Boga Stwórcy. W w. 5a tekst każe niejako zatrzymać się czytelnikowi: występujące na początku „niebiosa" (w.

2) i „ziemia” (w. 5a) wskazują na pewną całość. Fragment zaczynający się w w. 5b jest poświęcony słońcu. „Słońce” (w. 5b) i „niebiosa” (w. 2.7) to rzeczowniki funkcjonujące w hebrajskim na zasadzie aliteracji. Psalm zaczyna się od wzmianki o „niebiosach” i na końcu jego pierwszej części pojawia się rzeczownik „niebiosa”. Słońce, porównywane do oblubieńca i wojownika, głosi wszędzie chwałę Bożą. Chociaż „noc nocy przekazuje wiadomość” o potędze Boga (w. 3b), to jednak w drugim fragmencie orędzie o Bogu głoszone przez dzień ma pierwszeństwo (w. 3a.5b-7).

Tematem drugiej części psalmu (w. 8-15) jest Prawo JHWH. Część ta składa się, podobnie jak pierwsza, z dwu pieczołowicie skonstruowanych i połączonych wzajemnie fragmentów: w. 8-11 oraz 12-15. Fragmenty te są zaznaczone przez zmianę tematu czy kierunku wypowiedzi. W w. 8-11 mówi się o Bogu, a w w. 12-15 bohater psalmu zwraca się do Boga. Znamienne dla całej tej części jest siedmiokrotne użycie imienia Boga JHWH (BT: „Pan”; „Pańska”). W pierwszym fragmencie (w. 8-11) jest ono przyporządkowane dwom trójelementowym grupom związków dopełniaczowych. W każdej z tych grup do imienia Bożego dodane są dwa rzeczowniki w liczbie pojedynczej i jeden rzeczownik w liczbie mnogiej (w. 8-9a oraz 9b-10; w języku hebrajskim dwa pierwsze rzeczowniki są rodzaju żeńskiego, a trzeci – męskiego). Siódmy raz imię Boże występuje na miejscu uprzywilejowanym, w zakończeniu, jako wołacz (w. 15). Siedmiokrotne użycie imienia Bożego, którego całkowicie brak w pierwszej części psalmu, wskazuje na świadome i zamierzone uporządkowanie tekstu. Podobnie użycie słów „doskonałe” czy „bez skazy” (w. 8.14) wskazuje na zamierzony układ tekstu. Pierwszy fragment sławi wyraźne obwieszczanie woli JHWH. Prawo JHWH wspiera życie człowieka. Punktem kulminacyjnym wypowiedzi opiewających przykazanie JHWH jest porównanie. Ani złoto nie jest tak upragnione jak słuszne sądy JHWH, ani miód nie jest od nich słodszy (w. 11). W drugim fragmencie wysławianie Pana ma charakter osobisty. Psalmista sam doświadczył zbawiennych skutków Prawa Bożego (w. 12). Ale nawet Prawo JHWH – ponownie – schodzi na dalszy plan. Psalmista prosi JHWH wprost o niewinność i o niezależną postawę, by mógł oprzeć się i sprzeciwić pysze złych (w. 13-14).

O wzajemnej więzi między dwiema głównymi częściami psalmu świadczy, oprócz szeregu właściwości stylistycznych, przede wszystkim treść: Prawo, w hymnie (w. 8-11) ściśle związane z „Panią Mądrością”, jest przedstawione jako oblubieniec, do którego kieruje się cała miłość człowieka (por. Pnp 6,9-10). Tym samym powstaje paralela do w. 2-7, gdzie tarczę słoneczną porównuje się wprost do oblubieńca.

Psalm 20

Kontekst: Psalm ten niewiele łączy z Ps 19. Temat „dnia” wskazuje na istniejący między nimi kontrast. Ps 20 mówi o „dniu utrapienia” (w. 1) i „dniu, gdy (...) wzywamy” (w. 10). Są to inne dni niż ten, który opiewał Ps 19 jako dzień głoszący chwałę Bożą (w. 3). Natomiast uzupełniający charakter mają wypowiedzi w Ps 19,9 i Ps 20,5 („serce”). Słowo „niebiosa” występuje w 20,7 i w Ps 19,2.7. Wyrażenie „czyny zbawcze” w Ps 20,7 łączy się z wyrazem „olbrzym”, do którego porównuje się słońce (19,6). Wiele łączy Ps 20 z Ps 18: „dzień” (20,2.10//18,1.19), „wysłuchać” (20,2.7 [BT: „wybawia”].10//18,42 [BT: „wybawca”]), „imię (Boga)” (Ps 20,2.6.8// Ps 18,50), „(pomoc) zesłać” (20,3//18,17 [BT: „wyciągać (rękę)”]), „wspierać” (20,3//18,36), „dać”/„udzielić” (20,5//18,14.36.48.51), „ocalać”/„wybawiać” (20,6.7.10//18,3.4.28.36.42.51), „pomazaniec” (20,7//18,51), „niebiosa”/„niebo” (20,7//18,10.14), „prawica” (20,7//18,36), „ugiąć się”/„zachwiać” (20,9//18,40), „stać”/„podnieść” /„wynosić” (20,9//18,39.40.49) oraz „król” (20,10//18,51).

Struktura: Strukturę psalmu określają dwa zjawiska: zmiana kierunku wypowiedzi oraz powtarzanie tych samych słów. 1) Ze względu na zmianę kierunku wypowiedzi psalm rozpada się na dwa fragmenty: w. 2-5 oraz 6-10. W w. 2-5 mamy do czynienia z konsekwentną sytuacją wypowiedzi: o Bogu mówi się w trzeciej osobie. Prośby przedstawia się Bogu w imieniu człowieka, do którego wprost zwraca się psalmista. Być może psalmistą jest kapłan (por. np. Lb 6,24-26). W w. 6-10 głos zabiera jakaś grupa ludzi; charakterystyczną cechą tego fragmentu jest użycie pierwszej osoby liczby mnogiej (w. 6a.8.9.10b). W w. 6 grupa ta zwraca się jeszcze do podmiotu, o który chodziło wcześniej. Zwracanie się zostaje jednak przerwane i ponownie podjęte dopiero w w. 10a: tutaj jednak bezpośrednim adresatem wypowiedzi jest JHWH. Słowa grupy przerywa wypowiedź w pierwszej osobie liczby pojedynczej („wiem”), w. 7. Traktuje ona o przeszłym i obecnym/przyszłym działaniu JHWH wobec Jego pomazańca. 2) Podział psalmu, uwarunkowany zmianą kierunku wypowiedzi, potwierdza powtórzenie ważnych dla tego psalmu słów. Słowa „ocalić”/„wybawić” stanowią inkluzję fragmentu 6-10, a poza tym występują w w. 7. Inne powtórzone wyrażenia, np. „wysłuchać”/„odpowiedzieć” (w. 2.7.10) oraz „imię Boga Jakuba”/„imię Boga naszego”/„imię Pana, Boga naszego” (w. 2.6.8) potwierdzają jedność psalmu.

Schematycznie można przedstawić strukturę tego psalmu następująco:

1) Modlitwa (kapłana) za króla: w. 2-5
2) Wyznanie wiary i modlitwa wspólnoty: w. 6-10
Wyznanie wiary grupy („my”): w. 6a
Modlitwa za króla: w. 6b
Wyznanie „ja”: w. 7
Wyznanie wiary grupy („my”): w. 8-9
Modlitwa za króla i za grupę: w. 10

Dające się słyszeć w psalmie głosy wskazują na czynność liturgiczną, która jednak nie pozwala się dokładniej zidentyfikować, np. jako liturgia intronizacji króla. Co do tożsamości człowieka, który w pierwszej części psalmu jest przedmiotem modlitwy i do którego nieustannie zwraca się psalmista, nie ma z początku jasności. Treść modlitwy sugeruje, że za zaimkiem „ty” nie kryje się „każdy”. Dopiero pod koniec psalmu pojawia się słowo „król” (w. 10). Z brzmienia samego słowa nie sposób jednak jednoznacznie wywnioskować, czy chodzi o króla-człowieka czy Króla-Boga. Po modlitwie kapłana następuje modlitwa grupy (w. 6.8.10). Przerywa ją wyznanie w pierwszej osobie liczby pojedynczej, które najlepiej pojmować jako słowa samego pomazańca, a więc króla. We fragmentach powtórzonych w w. 6-10 następuje zmiana sensu (w w. 3 chodzi o ziemską świątynię na Syjonie, w w. 7 o świątynię niebieską; por. Ps 11,4). Zmiana ta nie uzasadnia jednak dzielenia tego psalmu ze względu krytyki literackiej. Przesunięcie akcentu jest widoczne także w różnych fazach samej modlitwy. W modlitwie kapłańskiej podmiotem działającym jest Bóg. To, co czyni, przynosi jednak korzyść wyłącznie królowi. Modlitwa podkreśla wyjątkową pozycję króla. Kiedy zabiera głos grupa (w. 6a), potwierdza wprawdzie ocalenie przez króla, co stanowi powód radości, i podejmuje modlitwę kapłańską, ale zarazem wskazuje na „imię Boga naszego”. Grupa podnosi sztandar w imię Boga. Dystansuje się wobec samouwielbienia króla. Istnieje i trwa nie dzięki militarnej potędze, lecz dzięki imieniu Boga (w. 8.9.10). Temat zależności króla od ocalającej mocy Boga podejmuje sam król w swoim wyznaniu (w. 7). Zwrot „Jego pomazaniec” określa – oprócz godności króla – także granice władzy królewskiej. Jeżeli nie poddaje się władzy JHWH, jest niczym. Tylko JHWH bowiem jest Tym, który wybawia (w. 7). Psalm ten jako modlitwa za króla wyraża pełną lojalność wobec władcy, który jest świadom swojej zależności od JHWH i daje wyraz tej świadomości. Zarazem psalm ten uwydatnia problemy związane z monarchią. Niezbędne jest utrzymanie właściwej równowagi w relacji: Bóg–król–lud. Bieguny tego pola napięcia zostały wskazane na początku i na końcu psalmu: niech Bóg wysłucha króla (w. 2a) – niech Bóg wysłucha lud (w. 10b).

Psalm 21

Kontekst: Psalm ten zaczyna się od tego, na czym skończył się Ps 20: „król” oraz „wybawić” /„wysłuchać”/„pomoc” to optycznie najbliższe nawiązania (20,10 oraz 21,2). Nie sposób przeoczyć treściowej i językowej zbieżności tych psalmów. Prośba z 20,5 zostaje spełniona w 21,3: „niech ci udzieli” – „spełniłeś”. Ścisły związek tych dwóch psalmów królewskich postrzegano od dawna. Dla obydwu postulowano jako wspólne *Sitz im Leben* (środowisko życiowe) jakąś liturgiczną uroczystość związaną z monarchią; mówiono o liturgii błagalnej przed wyruszaniem na wojnę (Ps 20) i liturgii dziękczynnej po powrocie ze zwycięskiej wojny (Ps 21) albo o dwóch fazach w ramach uroczystości intronizacji bądź w ramach obchodów rocznicy przejęcia władzy. Chociaż koncepcja świadomego swojej władzy króla, która znajduje wyraz w Ps 21,3-7.9-13, nie jest tak wyraźna w Ps 20, to jednak dochodzi do głosu w w. 3-5. Natomiast widoczne w Ps 20, 6a.7.8-10 elementy relatywizujące pozycję króla, w Ps 21 także zajmują mniej miejsca, ale są w nim obecne (w. 2.8.14) i ostatecznie nadają całemu psalmowi ideową orientację. W w. 8 „łaska” wskazuje na Ps 17,7; 18,51 i na Ps 23,6. Czasownik „pokładać nadzieję” (w. 8) na Ps 22,5.6.10. W Ps 20 i 21 mamy do czynienia z pewną warstwą przedwygnaniową, która nosi wyraźne rysy starożytnowschodniej ideologii królewskiej (20,2-5; 21,2-7.9-13). Fragmenty te mają, być może, swój historyczny punkt odniesienia w jakimś rytuale królewskim (por. także Ps 18,30-49). W Ps 20 i 21 te akcenty starodawnej ideologii królewskiej uległy osłabieniu. Król zostaje włączony we wspólnotę czcicieli JHWH, a więź króla z JHWH uzasadnia jego istnienie i jego czyny. Reinterpretacja tych psalmów dokonała się zapewne dopiero w okresie wygnaniowo-powygnaniowym.

Struktura: Psalm ten jest zbudowany przejrzyście i bardzo kunsztownie. Dwa fragmenty (w. 2-7; w. 9-14) sformułowano w drugiej osobie liczby pojedynczej. Rozdziela je fragment w trzeciej osobie liczby pojedynczej (w. 8). Początkowy wątek (w. 2) zostaje podjęty w zmienionej postaci ponownie w zakończeniu (w. 14). W w. 14 głos zabiera grupa, którą rozpoznajemy po wypowiedzi w pierwszej osobie liczby mnogiej. To ona ma ostatnie słowo. W ten sposób wytwarza się pewne napięcie między początkiem i końcem tego psalmu: król niech się weseli z potęgi JHWH (w. 2) – grupa, lud, pragnie opiewać moc JHWH (14,b). Podobny związek między

królem i ludem obserwujemy również w Ps 20 (w. 1a.10b). Budowa psalmu 21 przedstawia się więc następująco:

1) Bezpośrednie zwrócenie się do JHWH: dary i postanowienia JHWH dla króla w. 2-7
2) Wypowiedź o JHWH i królu: w. 8
3) Bezpośrednie zwrócenie się do króla: królewskie postanowienia wobec wrogów: w. 9-13
4) Prośba wspólnoty: w. 14

Psalm ten wysławia wielkość i wspaniałość, jakimi JHWH obdarzył króla (w. 2-7) i przedstawia króla jako pogromcę nieprzyjaciół (w. 9-13). Jest on więc tym, który walczy ze złem (w. 12). Zarazem jednak psalm ten ukazuje warunek bycia królem: król ufa JHWH i panuje tylko dzięki łasce Najwyższego (w. 8). Wspólnota zaś, wysławiając potęgę JHWH i ufając Mu, sama uzyskuje królewskie rysy (w. 14).

Psalm 22

Według Ewangelii Mateusza i Marka słowami tego psalmu modlił się konający Jezus (Mt 27,46; Mk 15,34).

Kontekst: Skarga ta wyraźnie kontrastuje z Ps 21. Wspólne obydwu psalmom terminy przewodnie „pomoc"/„wybawca" (21,2//22,2) szczególnie ostro uwydatniają to przeciwieństwo. Król się raduje, że JHWH okazał mu pomoc. Następnie ktoś inny, kto nie jest nawet człowiekiem, doświadcza oddalenia Boga. Dlatego nie ma żadnego wybawcy. Kolejne ważne słowa, łączące oba psalmy, to: „pokładać nadzieję"/„zaufać"/„ufać" (21,8//22,5.6), „potomstwo", któremu przypada w udziale odmienny los (21,11//22,24.31). Wyznanie wiary w królowanie JHWH i Jego panowanie nad narodami (22,29) to także kontrastowe nawiązanie do Ps 21. Wyrażenie „lew dyszący/drapieżny/ryczący", jako obrazowe określenie nieprzyjaciół (17,12//22,14.22), oraz rzadkie słowo „otaczać"//„osaczać" (17,9; 22,17) łączą Ps 22 z Ps 17. Potrójne ramy psalmów królewskich (Ps 18; 20; 21) – Ps 15//Ps 24, Ps 16//Ps 23, Ps 17//Ps 22 – znajdują potwierdzenie w tych odniesieniach.

Struktura: Ten wymowny pod każdym względem tekst ma przejrzystą budowę, która w zarysie przedstawia się następująco:

I. Lamentacja: w. 2-22
   1) Pierwsze ujęcie „skargi i prośby": w. 2-12
   2) Drugie ujęcie „skargi i prośby": 13-22
II. Psalm dziękczynny: w. 23-27
III. Hymn: w. 28-32

Ramami lamentacji jednostki w w. 2-22 są słowa „daleko" i „wybawca" (w. 2). Odpowiadają im w ostatniej prośbie paralelne czasowniki (w. 20a.22). Czasownik „odpowiadać" (w. 3) zostaje – w tekście masoreckim – ponownie podjęty pod koniec prośby (BT: „wysłuchać") i oznacza przejście do dziękczynienia (w. 22). Prośba, by Bóg nie stał z daleka (w. 12), dzieli tę długą lamentację na dwa człony, których strukturalnymi elementami są opis niedoli (skarga) oraz prośba (w. 2-12 i 13-22).

W pierwszym ujęciu „skargi i prośby" odnajdujemy dalsze elementy typowe dla gatunku lamentacji jednostki. Jeśli chodzi o samą skargę, ramy jej wyznacza motyw ufności „Boże mój" (w. 2.11b). Ze skargą, w której chodzi głównie o doświadczenie opuszczenia przez Boga (w. 2-3), kontrastuje pamięć psalmisty o świętym Bogu, odległym i zasiadającym na tronie ponad chwałą okazywaną mu przez Izrael (w. 4). Ale właśnie temu świętemu Bogu zaufali ojcowie i zostali przez Niego zbawieni (w. 5-6). Wyraźnemu zwróceniu się do świętego Boga (w. 4) odpowiada emfaza, z jaką przedstawia siebie sam psalmista: „Ja zaś jestem robak, a nie człowiek" (w. 7). Skarga zdruzgotanego człowieka koncentruje się następnie na postępowaniu tych, co nim gardzą i z niego szydzą (w. 8-9). Przytoczenie słów gapiów dramatyzuje tekst. W w. 10 psalmista zwraca się do Boga, powołuje się na własne doświadczenia z Bogiem i składa wyznanie ufności, które ma zarazem skłonić Boga do podjęcia ingerencji na rzecz psalmisty (w. 10-11). Skarga przechodzi bezpośrednio w prośbę opartą na dialektyce słów „z dala" i „blisko" (w. 12). Imię Boga JHWH wypowiadali w tym psalmie dotąd tylko ci, którzy szydzili z psalmisty.

Drugie ujęcie skargi (w. 13-19) i prośby (w. 20-22) koncentruje się na postępowaniu ludzi w ich własnym środowisku. „Zgraja złoczyńców" (w. 17) jest przyrównana do lwów i psów (w. 13-14.17a.18b.19). Skarga na wrogów jest jakby rusztowaniem dla wypowiedzi w pierwszej osobie liczby pojedynczej (w. 15. 16a.18a) oraz skargi na Boga (w. 16b). Skarga na Boga, mówiąc najkrócej, zajmuje centralne miejsce w opisie nieszczęścia:

Skarga na nieprzyjaciół: w. 13-14
Skarga w 1 os. lp: w. 15-16a
Skarga na Boga: w. 16b
Skarga na nieprzyjaciół: w. 17
Skarga w 1 os. lp: w. 18a
Skarga na nieprzyjaciół: w. 18b.19

Prośba (w. 20-22) odnosi się wprost do wcześniejszego opisu wielkiego utrapienia. W chiastycznej formie wymienia się „psy" (BT: „psie pazury"), „lwy" (BT: „lwia paszczęka") i „bawoły" (BT: „rogi bawole").

Celem ułożonej z tak dużym nakładem pracy lamentacji jest danie wyrazu utrapieniom i lękom człowieka w ogóle. Jednakże w tym obrazie niedoli, którego zapewne nie byłby w stanie nawet stworzyć pojedynczy człowiek pragnący wyrazić siebie i swoje cierpienie, odnaleźć się może wielu ludzi ze swoim własnym bólem. Psalm daje niejako człowiekowi do dyspozycji słowa zdolne wyrazić wszelki ból i wszelkie cierpienie. Skarga z Ps 22 dowodzi – podobnie zresztą jak Księga Hioba – że cierpienie nie stanowi przeszkody w użyciu doskonałej formy.

Ostatnie słowa w. 22: „odpowiedziałeś mi" (według TM; w BT: „wysłuchaj mnie"), stanowią przejście do psalmu dziękczynnego jednostki (w. 23-27). Pozostaje kwestią sporną, czy słowa te dowodzą istnienia kapłańskiej wyroczni zbawczej. Czynność liturgiczną, w czasie której kapłan przekazuje psalmiście, po przedstawieniu przezeń skargi, odpowiedź w imieniu Boga („Nie bój się, jestem z tobą"), przytacza się często jako wyjaśnienie niejednokrotnie obserwowanej w lamentacjach jednostki „zmiany nastroju".

Psalm dziękczynny jednostki można rozpoznać jedynie w w. 23; w wierszu tym jest tylko zapowiedziany. Intonuje się go w gronie rodziny. W w. 24-27 zostaje rozszerzony. Pieśni tej nie śpiewa już tylko jeden człowiek, ale wspólnota bojących się JHWH. Wysławia ona ingerencję Boga na rzecz tych, którzy doświadczają utrapień. Pomimo rozszerzenia tekst jest tak zbudowany, że wyznanie wiary w JHWH, który nie gardzi nędzą biedaka, zajmuje w nim główne miejsce. Wiersze 23-24 oraz 26-27 są ramami dla w. 25:

Wypowiedź w pierwszej osobie liczby pojedynczej; bezpośrednie zwrócenie się do Boga („zgromadzenie", „chwalić");
Słowa o Bogu; wezwanie do oddania chwały: w. 23-24
Uzasadnienie: On nie gardzi: w. 25
Wypowiedź w pierwszej osobie liczby pojedynczej; bezpośrednie zwrócenie się („wielkie zgromadzenie", „pieśń pochwalna");
Słowa o Bogu; wezwanie do oddania chwały: w. 26-27

W końcowym fragmencie (w. 28-32) krąg ludzi wychwalających Boga ponownie się poszerza, przestrzennie i czasowo. Najpierw wszystkie krańce ziemi i wszystkie plemiona narodów (BT: „szczepy pogańskie") zostają wezwane do „przypomnienia sobie", do nawrócenia i do oddania pokłonu Bogu. Uzasadnieniem tego żądania jest fakt, iż do JHWH należy władza królewska nad narodami (w. 28-29). Następnie pokłon Bogu mają oddać wszystkie pokolenia: dawne i obecne (w. 30-32). Pokoleniom, które przyjdą, trzeba opowiadać o Tym, który jest Panem wszystkiego. Uzasadnieniem tego wezwania do wysławiania i opowiadania jest to, co czyni Bóg – Pan wszystkiego (w. 31). Fakt, że również zmarli uwielbiają Boga, dowodzi, że ostateczne uzupełnienie tekstu, czyli jego przestrzenno-czasowe poszerzenie należy datować bardzo późno. Jednak i w tym przypadku nie zapomina się – za pośrednictwem słowa „opowiadać" (w. 31) – o związku ze starszym psalmem dziękczynnym jednostki (w. 23).

Psalm 23

Kontekst: Psalm ten jest na wiele sposobów osadzony w swoim kontekście. Po pierwsze, w ciągu Ps 15-24 odpowiada on, jako pieśń ufności, Ps 16. Wskazują na to charakterystyczne dla obydwu psalmów słowa: („mój kielich": 16,5//23,5; „dobro"/„dobroć": 16,2//23,6). Rzeczownik „łaska" (23,6) ustala związek od Ps 17,7, przez Ps 18,51 do Ps 21,8. Zwrot „dobroć i łaska" (23,6) łączą go z Ps 21 (w. 4.8). Następnie używając zwrotu „mój pasterz", psalm ten do znanych już metafor określających stosunek Boga do psalmisty (Ps 16,2.5; 18,2.3.47; 19,15; 22,10.11.20) dodaje jeszcze jedną. Do przenośni pasterza dochodzi w Ps 23 metafora człowieka użyczającego gościny. Obie metafory, w odwrotnej kolejności, występowały już w Ps 22: w 22,27 mówi się o uczcie dla ubogich, a w w. 29 mówi o królowaniu JHWH. W rozumieniu starożytnego Wschodu i w ujęciu biblijnym król jednak jest przede wszystkim pasterzem.

Prośba o bliskość i pomoc Boga, o ocalenie życia, wyrażona w sposób tak natarczywy w Ps 22,20-21, została wysłuchana: pasterz odnawia życie (23,3a). Ps 23 jest wypełnieniem złożonego w Ps 22,23 przyrzeczenia głoszenia imienia JHWH (23,3b). Motyw ufności z Ps 22 – odwołanie się do gotowości Boga do przychodzenia

z pomocą (22,10.11.20) – podejmują i rozwijają nowe metafory. Skargę na Boga (Bóg jest daleko: 22,2; Bóg kładzie psalmistę w prochu śmierci: 22,16b) w Ps 23 zastępuje wyznanie, że Bóg pozwala leżeć na zielonych pastwiskach (23,2a) i jest z psalmistą (23,4). W Ps 23 Bóg jest pasterzem „jednostki". Jest to inne zastosowanie tej metafory. Pierwotnie odnosi się ona do Izraela (Ps 80,2; Ez 34). Metaforę tę przygotowuje w Ps 22,29 tytuł króla, który uzasadnia wezwanie wszystkich narodów ziemi do przypomnienia sobie o Bogu, nawrócenia do Niego i oddania Mu pokłonu. Ostatnim poszerzeniem Ps 22 są inne jeszcze związki terminologiczne: „tłuści"/ „utłuściłeś" (22[21],30//23[22],5 – BW; w BT: „śpią w ziemi"/„namaszczać") i „sprawiedliwość" (22[21],32 – 23[22],3 – BW; BT: „sprawiedliwość"/„właściwe ścieżki").

Struktura: Budowę tego psalmu określają dwa schematy kompozycyjne, które wzajemnie się wzmacniają, ale zarazem nakładają się na siebie, tworząc w ten sposób zamierzone i kunsztowne napięcie: układ tekstu, odpowiadający przenośni „pasterza" i „gospodarza goszczącego", nie pokrywa się z tym, jaki wynika ze zmiany kierunku wypowiedzi:

JHWH jest pasterzem: w. 1-4
  Słowa o Bogu; wypowiedź w 1. os. lp: w. 1-3
  Słowa do Boga; wypowiedź w 1. os. lp: w. 4
JHWH jest gospodarzem goszczącym: w. 5-6
  Słowa do Boga; wypowiedź w 1. os. lp: w. 5
  Słowa o Bogu; wypowiedź w 1. os. lp: w. 6

Psalm zaczyna się i kończy imieniem Boga (w. 1.6b). Ze względu na swoje imię JHWH jest pasterzem i użycza gościny każdemu pobożnemu (por. 22,23), wspólnocie tych, którzy boją się Boga i którzy uważają się za ubogich (por. 22,24.27), a także nawracającym się do Niego narodom (por. 22,28-29). Na tych trzech płaszczyznach należy interpretować psalm w jego obecnym kontekście.

Znajdującemu w obu metaforach wyraz zwróceniu się Boga do psalmisty odpowiadają paralele na płaszczyźnie realnej. Jako pasterz JHWH prowadzi na zielone pastwiska i do wód odpocznienia, tzn. troszczy się o pokarm i napój (w. 2), a jako gospodarz użyczający gościny nakrywa stół i napełnia kielich (w. 5). Jako pasterz JHWH pociesza kijem i laską (w. 4), a jako gospodarz darzy dobrocią i łaską (w. 6). Obie przenośnie uzupełniają się nawzajem: pasterz opiekuje się wędrującym stadem, a gospodarz zapewnia szczęśliwe chwile pobytu. Paralelna budowa tekstu, oparta na tych przenośniach i prowadząca do paralelnych i dopełniających się wypowiedzi rzeczowych, krzyżuje się ze zmianą kierunku wypowiedzi. Części, w których psalmista zwraca się do Boga (w. 4 i w. 5), przyporządkowane obydwu metaforom, mają identyczny sens o tyle, że mówi się w nich o niebezpieczeństwie grożącym psalmiście: odpowiednikiem „ciemnej doliny" (w. 4a) są słowa: „wobec mych przeciwników" (w. 5).

Psalm 24

Kontekst: Psalm ten zaczyna się analogicznie do Ps 22,29. Ziemia należy do JHWH (24,1; por. Ps 3,9). Obydwa zdania oznajmujące łączą się z sobą i uzupełniają nawzajem. Hymniczne zakończenie Ps 22 podsuwa tematy „władzy królewskiej" (22,29) i „sprawiedliwości" (22,31), które Ps 23,1.3 podejmuje, a Ps 24 rozwija. Ps 24,5.3-4 uwzględnia temat „sprawiedliwości", a Ps 24,7-10 temat „Króla chwały". Wyrażenie „ci, którzy (co) Go szukają" stanowi o związku między Ps 22,27 i 24,6. W stosunku do bezpośrednio poprzedzającego psalmu najpierw zwraca uwagę kontrast między człowiekiem, który mieszka w domu Pańskim (23,6), a mieszkańcami krańców ziemi, a następnie zbieżność: wyobrażenie świątyni (23,6) oraz góry Pana z jej świątynią i bramami (24,3.7.9).

Dzięki parze słów: „ziemia" – „świat" (24,1) oraz wzmiance o Panu jako „potężnym w boju" (24,8) psalm ten łączy się z Ps 19,5.6. Podobieństwo strukturalne (dwa pytania zaczynające się od „kto/„któż" i odpowiedź) i wspólne słownictwo („góra", „świątynia", „nieskalany", „serce", „przysięgać", „sprawiedliwość") łączą Ps 24,3-6 z Ps 15. W ten sposób psalmy te, bliskie sobie gatunkowo i językowo, wyznaczają pewną cezurę w nieprzerwanym ciągu psalmów. Stanowią jakby punkty postojowe, ale nie ostateczne zakończenie. Oprócz rzadko spotykanego wyrażenia „skłonić duszę/wznosić duszę ku" (24,4//25,1) Ps 24 i 25 łączą jeszcze takie zwroty jak „Bóg, Zbawiciel swój/mój Zbawca" (24,5//25,5) oraz rzeczownik „serce" (24,4//25,17). Jeszcze wyraźniejsze są związki między Ps 24 i Ps 26: „człowiek o rękach nieskalanych"/„umywam moje ręce na znak niewinności" (24,4//26,6), „czyste serce" /„wybadać serce" (24,4//26,2), „święte miejsce" /„miejsce, gdzie przebywa (...) chwała" (24,3 //26,8), „błogosławieństwo"/„błogosławić" = wysławiać (24,5//26,12).

Struktura: Psalm ten składa się z czterech części:

1) Hymn na cześć Tego, do którego należy świat i który go stworzył: w. 1-2
2) Liturgia wejścia człowieka na górę JHWH (Tora wejścia): w. 3-5
3) Stwierdzenie tożsamości: w. 6
4) Liturgia wejścia JHWH do świątyni: w. 7-10

Ramy psalmu stanowi imię Boga JHWH (BT: „Pan") (w. 1a.10). Zaakcentowane wprowadzenie JHWH w w. 1-2 ma swój odpowiednik w liturgii Jego wejścia do świątyni (zaimek osobowy w w. 2 i w. 10). Imię Boże zdaje się oznaczać granice poszczególnych fragmentów tego psalmu: ramami liturgii wejścia człowieka na górę Pańską jest imię JHWH (w. 3a.5a). Także w odpowiedziach liturgii wejścia JHWH do świątyni pojawia się w sposób emfatyczny imię JHWH (w. 8 dwa razy; w. 10). Poza tym obie liturgie zawdzięczają swój profil podwójnemu „kto"/„któż" (w. 3a.b oraz w. 8.10) i stosownym odpowiedziom (w. 4-5 i w. 8.10).

Oddzielne miejsce w Ps 24 zdaje się zajmować w. 6. Chodzi w nim o ustalenie tożsamości. Paralela tych, co szukają JHWH, z tymi, „co szukają oblicza Boga Jakubowego", jest wyjątkowa. Wiersz ten jednak nie tylko zestawia paralelnie szukających JHWH z szukającymi Jakuba, ale ich utożsamia. Znaczy to konkretnie: wiersz ten nawiązuje do pielgrzymki narodów na Syjon. Jeżeli w Ps 22 ubodzy szukający JHWH, nawracający się do JHWH i wysławiające Go plemiona narodów stanowią jeszcze oddzielne grupy ludzi (w. 27.28), to w Ps 24,6 następuje ich utożsamienie. Powygnaniowa teologia pielgrzymki narodów każe ujmować ten wiersz jako późniejszą interpretację przedwygnaniowej teologii świątyni. Próba zrekonstruowania szczegółowego przebiegu obydwu liturgii, które merytorycznie uzupełniają się w tym psalmie, przekracza ramy obecnego tekstu. Psalm stanowi raczej literackie streszczenie przedwygnaniowej teologii niż konkretny opis wspomnianych liturgii.

JHWH jest przedstawiony jako Ten, do którego należy ziemia. Jest On Panem ziemi, ponieważ ją stworzył. Poskromił wody chaosu, dając się w ten sposób poznać jako Bóg Stwórca. Nieustannie podtrzymuje świat, by bronić ziemi przed wciąż jeszcze napierającymi wodami chaosu. Bóg utwierdza ziemię (w. 1-2). Liturgia wstępowania człowieka na górę JHWH (24,3-5) przypomina odpowiednie fragmenty w Ps 15 i Iz 33,14-16, ale ma swoisty charakter. W porównaniu z Ps 15 na uwagę zasługuje wykluczenie z liturgii pewnych bliźnich (w.4). Formuła określająca warunki wejścia do miejsca świętego koncentruje się na czystości kultowej i konsekwentnym zwróceniu się do JHWH. Ten, kto może wejść do świątyni, otrzyma od JHWH, Boga, ocalenie, błogosławieństwo i sprawiedliwość, tzn. pełnię życia. Ponieważ nie pokłada on swego życia w marnościach, tzn. nie zdaje się na obcych bogów, otrzymuje od JHWH zbawienie i życie. Wstąpieniu człowieka na górę JHWH (w. 3-5) odpowiada wkroczenie JHWH do swojej świątyni (w. 7-10). JHWH nie mieszka na Syjonie w taki sposób, jak gdyby był zamknięty w świątyni. Stwórca i Pan przychodzi do swojej świątyni na spotkanie z człowiekiem. Liturgia wyznaje JHWH jako Króla chwały. To określenie pada aż pięciokrotnie. Spotkanie z JHWH, Królem chwały, daje człowiekowi życie. JHWH jako pogromca chaosu (w. 2) i wojownik-bohater (w. 8) zapewnia ochronę w niebezpieczeństwie.

Psalmy 25-34

Dwa psalmy alfabetyczne – 25 i 34 – wyznaczają ramy tego zbioru. Z charakterystyczną cechą tych psalmów jako alfabetycznych akrostychów bezpośrednio wiążą się inne ich wspólne cechy. W obu brakuje stychu odpowiadającego literze *waw*. W obu psalmach po wykorzystaniu alfabetu hebrajskiego został dodany stych opatrzony literą *peh* (BT: „pe"). Podobnie zaczynają się stychy opatrzone literami *mem*, *ajin* i *peh*. Niezależnie od tych wspólnych cech formalnych, oba psalmy łączą się również tematycznie. Szczególnie ważną rolę odgrywa słowo „dobry": występuje ono w obu psalmach jako określenie Boga (25,8//34,9). Ps 34 zapowiada jednocześnie temat „czynienia dobra", który zostaje rozwinięty w Ps 35-41 (34,11.13.15; 35,12; 36,4.5; 37,3.16.27; 38,21; 39,3).

W kwestii wyznaczenia granic zbioru Ps 25- 34 ważną rolę odgrywa temat „łaski" Bożej. Po wyznaniu: „łaski Twoje trwają od wieków" (25,6) następuje stosowna wypowiedź w Ps 33,5: „ziemia jest pełna łaskawości Pańskiej". Między tymi podstawowymi wypowiedziami na temat łaski Bożej mamy następujące przykłady użycia rzeczownika „łaska"/„łaskawość": 25,7.10; 26,3; 31,8.17.22; 32,10; 33,18.22. Chociaż Ps 25 zawiera mnóstwo pojęć teologicznych, nie nawiązuje do ważnych słów „błogosławieństwo" i „zapłata" z Ps 24,5. Ten brak zdaje się jeszcze raz podkreślać funkcję Ps 25, a mianowicie zapoczątkowanie zbioru psalmów.

Psalm 25

Kontekst: Z psalmem poprzednim łączy Ps 25 rzadko spotykane wyrażenie „skłaniać/wznosić duszę" (24,4//25,1). Dokładnie w tej samej postaci co w Ps 25,1 zwrot ten występuje jeszcze w Ps 86,4 i 143,8. Poza tym czasownik „skłaniać/wznosić/podnosić/unieść" odgrywa ważną rolę w obydwu psalmach (24,4.5.7.9//25,1.18). Kolejne elementy łączące Ps 24 i 25 to pytanie zaczynające się od „któż" w 24,8 (por. w. 3.10) i 25,12 oraz zwrot „Bóg, Zbawiciel/Zbawca" (24, 5//25,5). Na pytanie o wejście do świątyni Ps 24 odpowiada, zwracając uwagę na konsekwentne zorientowanie człowieka na JHWH. Ps 25 zaś zawiera różnie sformułowaną prośbę o możliwość konsekwentnego odnoszenia swego życia do Boga.

Ps 25 zapoczątkowuje nowe słownictwo w Psałterzu, co oznacza nowe odniesienia i związki. Nowe w Psałterzu jest słowo „ufać"/ „mieć nadzieję"/„pokładam nadzieję" (Ps 25, 3.5. 21). Zostaje ono podjęte w Ps 27,14 i w pierwszej księdze Psałterza nadto w Ps 37,34; 39,8; 40,2 (poza tym w Ps 52,10; 130,5). Nowa w Psałterzu jest terminologiczna para: „droga" – „ścieżka" (25,4). Ponownie spotykamy ją w Ps 27,11. Pierwszy raz w Psałterzu mówi się o „przymierzu" (25,10.14) i o „miłosierdziu" (25,6). „Miłosierdzie" występuje paralelnie do dowodów „łaski". Sama „łaska"/„łaskawość" (25,6.7) występuje po rzeczowniku „wierność" (25,5 [BT: „prawda"]). Jako para terminologiczna oba rzeczowniki pojawiają się w Ps 25,10. Ta sama para występuje następnie w Ps 26,3 (BT: „łaskawość" – „prawda"). Związek między „łaską"/„łaskawością" i „wiernością"/„prawdą" z jednej strony a „miłosierdziem" z drugiej zachodzi także w Ps 40,11-12. W Ps 40,10-11 poszerza go nadto temat sprawiedliwości. Ps 33,5 ściśle wiąże „prawo i sprawiedliwość" z „łaskawością". Zaintonowana w Ps 25 melodia nabiera w Ps 40,10-12 siły pełnego akordu końcowego pierwszej księgi Psałterza.

Struktura: Pomimo presji akrostychicznej formy można w tym psalmie rozpoznać i logiczny rozwój myśli, i przemyślaną budowę. W zarysie jego struktura przedstawia się następująco:

A. Język modlitwy: ufać, mieć nadzieję, doznać zawodu, wrogowie: w. 1-3 (//w. 19-21)
B. Język modlitwy: drogi Boże, przebaczenie grzechów: w. 4-7 (//w. 16-18)
C. Słowa o Bogu: dobroć Boga i dobroć Jego dróg, przymierze: w. 8-10 (//w. 12-15)
D. Język modlitwy: przebaczenie grzechów: w. 11
C'. Słowa o Bogu: Bóg wskazuje drogę i wyprowadza, przymierze: w. 12-15 (//w. 8-10)
B'. Język modlitwy: wyprowadzenie i przebaczenie grzechów: w. 16-18 (//w. 4-7)
A'. Język modlitwy: wrogowie, zawieść, ufać: w. 19-21 (//w. 1-3)
E. Język modlitwy: modlitwa o wybawienie Izraela (w. 22).

Bardzo wyraźnie wyróżniają się fragmenty, w których dominuje język modlitwy: w. 1-7.11.16-22. W w. 8-10 i 12-15 jest mowa o Bogu. Powtórzenie słów określa dalszy podział. Poszczególne fragmenty uporządkowane są tematycznie. Najwyraźniejsze są ramy na początku i na końcu psalmu: motywy „nadzieja", „doznać zawodu"/„zawieść", „wrogowie" łączą, oprócz języka modlitwy, w. 1-3 z w. 19-21. Wiersze 4-7 oraz 16-18, sformułowane również jako modlitwa, tematycznie koncentrują się na miłosierdziu Bożym i przebaczeniu grzechów. Należy do nich w. 11, stanowiący w ogóle centrum tego psalmu. Oba odpowiadające sobie fragmenty, w których mowa jest o Bogu (w. 8-10//12-15), zawdzięczają swój charakter takim ważnym tematom jak „drogi Boże", „ścieżka Boża" i „przymierze Boże". Poszczególne fragmenty, chociaż wyraźnie oddzielone, łączą się jednak ze sobą. Dotyczy to zwłaszcza części głównej, w. 4-18. Temat „dróg Bożych" zostaje wprowadzony w modlitwie (w. 4-5), a następnie rozwinięty w wypowiedzi o Bogu (w. 8-10.12-15). Temat „grzechu", uwzględniony w modlitwie (w. 7.11.18), jest obecny także we fragmencie w. 8-10 (w. 8). Powtórzenie czasownika „wydobywać" (w. 15) w w. 17 (BT: „wyrwać") świadczy, że również we fragmencie modlitewnym w. 16-18 obecny jest temat „prowadzenia po drogach Bożych". Poza tym forma wypowiedzi w pierwszej osobie liczby pojedynczej występuje już w w. 15, co jeszcze raz wskazuje na związek poszczególnych części tego psalmu. Również ostatni wiersz, w. 22, który zamienia modlitwę jednostki w modlitwę za Izrael i który z całą pewnością został dodany, zachowuje, zapożyczając z w. 17 rzeczownik „uciski", związek z całym tekstem. Czasownik „wybawić" w w. 22 wskazuje na Ps 26,11 (BT: „wyzwolić") i Ps 31,6, ale przede wszystkim na Ps 34,23 (BT: „uwolnić"). Zwraca uwagę „mój Boże" w w. 2, a zwłaszcza „JHWH" w w. 1.4.6.7.11 (BT: „Panie").

Psalm ten rozpoczynają i kończą prośby o wybawienie od prześladowań i zasadzek nieprzyjaciół. Prośby te, wzmocnione wyznaniem zaufania do Boga, to cechy charakterystyczne lamentacji jednostki. Jednak główna część tego psalmu nie jest utrzymana w tym gatunku. Nic nie wskazuje też na jakieś czynności liturgiczne. Psalm jest prawdopodobnie teologicznie bardzo rozwiniętym utworem z okresu późnopowygnaniowego. Łączy on motywy mądrościowe („drogi" i „ścieżki") z czynami i przymiotami Boga opowiedzianymi w Księdze Wyjścia. Psalm ten jest jakby ćwiczeniem duchowym dla psalmisty, który wspomina o swojej drodze i drodze Bożej i zarazem apeluje do Boga, który o wszystkim pamięta. Bóg jest Bogiem zbawienia, ponieważ pamięta o swoich dowodach łaski i swoim miłosierdziu. Bóg jest dobry, a Jego drogi to łaska i wierność. Bóg poucza, tzn.

daje swoje Prawo (w. 8.12) i pozwala poznać swe przymierze (w. 14). Chodzi o to, by ludzie je zachowywali (w. 10). Bóg odpuszcza grzechy człowieka (w. 11.18). Psalm 25 jest przede wszystkim modlitwą człowieka, który przedstawia się jako samotny i ubogi. Perspektywa jednak rozszerza się i mówi już nie tylko o człowieku bojącym się Pana (w. 12), lecz o wszystkich „tych, którzy się Go boją" (w. 14), nie tylko o jednym ubogim (w. 16), lecz w ogóle o ubogich (w. 9). W związku z uniwersalną orientacją, widoczną w Ps 24,6, gdzie poszukujących JHWH utożsamia się z poszukującymi Jakuba, i z ideowym pokrewieństwem w Ps 24, 4//25,1, Ps 25, oprócz tego, że zgodnie z w. 22 jest modlitwą za Izrael, jest także modlitwą ludów, które zwracają się do JHWH i uznają w Nim swojego Boga.

Psalm 26

Kontekst: Psalm ten łączą z poprzednim następujące elementy: „sprawiedliwość"/„oddać sprawiedliwość" (25,9//26,1), „niewinność"/ „nienaganność" (25,21//26,1.11), „ufać"/„pokładać nadzieję" (25,2//26,1), „serce" (25,17//26, 2), „łaskawość i wierność (i prawda)" (25, 10// 26, 3), „oczy" (25,15//26,3), „nienawidzić"/„nie cierpieć" (25,19//26,5), „grzesznicy" (25,8//26, 9), „moja dusza" (25,1.20//26,9), „nogi moje"/ „moja stopa" (25,15//26,12), „wybawić"/„wyzwolić" (25,22//26,11), „zmiłować się" (25,16// 26,11).

Ps 26 wykazuje ścisłe związki treściowe z Ps 24: w obu psalmach ważną rolę odgrywa świątynia i kult. Poza tym występują istotne i rzucające się w oczy związki terminologiczne: „(przysięgać) fałszywie"/„fałszywy" (Ps 24, 4//Ps 26,4), rzeczownik „miejsce" na określenie świątyni (24,3//26,8), „ręce nieskalane"/ „umywać ręce" (24,4//26,6), „chwała" (24,7-10//26,8), „błogosławieństwo"/„błogosławić" (24,5//26,12). Niewątpliwie związki te należy tłumaczyć następująco: Ps 26 trzeba pojmować jako odpowiedź na pouczenie o warunkach uczestniczenia w kulcie podanych w Ps 24,4-5. Warunki wejścia na górę Pańską i znalezienia się na świętym miejscu, sformułowane w Ps 24,4, spełnia psalmista modlący się słowami Ps 26 (26,4.6).

Stosunek Ps 25 do Ps 26 jest stosunkiem częściowego przeciwieństwa. Na początku Ps 26 znajduje wyraz przekonanie o niewinności psalmisty. Ps 25 jest utrzymany w tonie umiar-kowanym i powściągliwym. W Ps 25 psalmista wie o swoim grzechu. Ma świadomość, że jego niewinność nie jest nieutracalna i trwała. Modli się o niewinność (25,20). Jednak i zakończenie Ps 26 jest bardziej stonowane niż jego początek. Psalmista deklaruje zamiar nienagannego postępowania przed Bogiem i prosi Go o wyzwolenie i zmiłowanie. Dialektyka między postępowaniem psalmisty, które zostało wypróbowane już w przeszłości i będzie wystawione na próbę w przyszłości, znajduje wyraz na początku i na końcu psalmu, a zwłaszcza w w. 4a i 5b: „Nie zasiadam" i „nie przestaję". Spojrzenie w przeszłość, bezpośrednio związane z planami na przyszłość, określa zresztą cały fragment, w którym psalmista mówi o swoim postępowaniu (w. 4-8).

Ps 25 i Ps 26 łączy nadto temat „nienawiści". W Ps 25,19 psalmista uskarża się na przemoc i nienawiść swoich wrogów, a w Ps 26,5 mówi o swojej nienawiści („nie cierpię"), jaką odczuwa do zgromadzenia złoczyńców (26,5). Role są zamienne.

Struktura: Budowa Ps 26 jest przejrzysta i zarazem złożona. Prośby (w. 1-2 i w. 9-11) są ramami wyznania nienawiści do złych i miłości do świątyni JHWH (w. 3-8). Wyznanie to stanowi główną część tego psalmu, który w znacznym stopniu określa język modlitewny (w. 1-11). Ostatni wiersz nie ma już jednak takiego charakteru. Mówi o Bogu (w. 12). W zarysie budowa tego psalmu przedstawia się następująco:

Prośba i samoprezentacja (język modlitwy: „ja"–„ty", „nienagannie postępować"): w. 1a (//w. 11)
  Prośby i samoprezentacja: w. 2-3 (//w. 9-10)
    Wyznanie nienawiści i miłości: w. 3-8
  Prośba i przedstawienie grzeszników: w. 9-10 (//w. 3-4)
Samozobowiązanie i prośba (język modlitwy: „ja"–„ty", „postępować nienagannie"): w. 11 (//w. 1a)
Ufność i obietnica wychwalania Boga: w. 12

Prośba o sprawiedliwość (w. 1) i prośba o łaskę (w. 11) wyznaczają ramy głównej części psalmu. Wiersz 1a i w. 11 odpowiadają sobie językowo. Są zbudowane na zasadzie chiazmu:

Prośba – oświadczenie o nienagannym postępowaniu (w. 1)
Obietnica nienagannego postępowania – prośba (w. 11).

Pomimo zbieżności oba te wiersze różnią się. Pewność co do nienagannego postępowania w przeszłości (w. 1) zostaje zastąpiona zamiarem prowadzenia takiego życia w przyszłości. Na końcu chodzi już nie o sprawiedliwość, ale o łaskę. Prośby w w. 2 i w. 9 nie mają wspólnego słownictwa. Oprócz formalnych cech wspólnych, decydujących o tym, że są to „prośby", zachodzą nadto związki merytoryczne między w. 2-3 i w. 9-10. Prośby w w. 2 i w. 9 oraz samoprezentacja i przedstawienie obcych w w. 4 i 10 wzajemnie sobie odpowiadają. W w. 2 psalmista prosi, by Bóg go doświadczył. Temu zbadaniu „serca i nerek" odpowiada prośba

w w. 9, by JHWH nie dołączył jego „duszy" i życia do grzeszników i ludzi pragnących krwi. Treściowo w. 3 i 10 stanowią antytezę: psalmistę bez reszty ogarnia łaska i wierność JHWH – ręce grzeszników pełne są zbrodni i przekupstwa (w. 10).

Wyznanie mówi o nienawiści i miłości (w. 5.8). Sprowadza się ono najpierw do odrzucenia wszelkiej wspólnoty z ludźmi złymi, których charakteryzują cztery wyrażenia. Żadne z nich nie jest jednoznaczne. Mianowicie: „ludzie fałszywi" (= bałwochwalcy Ps 24,4; 31,7 [BT: „czcić marne bóstwa"]; jeśli chodzi o samo określenie por. Hi 11,11; ewentualnie mówi się tu o niesprawiedliwości społecznej: 12,3; 41,7; 144, 8.11), „złoczyńcy" i „występni". Psalmista ich nienawidzi (w. 4-5). Następnie mówi o sobie samym: ma czyste, niewinne ręce. W tej niewinności zamierza obejść ołtarz w świątyni JHWH, głosząc przy tym Jego chwałę i opowiadając o Jego cudach (w. 6-7). Psalmista umiłował świątynię JHWH i miłuje ją nadal (w. 8).

Psalm wymienia wiele części ciała: nerki, serce (w. 2), oczy (w. 3), ręce (w. 6), duszę, czyli życie (w. 9), prawicę (w. 10), stopę (w. 12).

Psalm nawiązuje do świątyni i do czynności liturgicznych. Niełatwo jednak skonkretyzować informacje i właściwie je zinterpretować. Psalmu tego nie można po prostu interpretować w kontekście liturgii Tory (Ps 15; Ps 24), ponieważ sytuacja wejścia do świątyni nie jest wyraźnie określona. Nie można jednak także pojmować go jako modlitwy kapłana/lewity, wypowiadanej przed rozpoczęciem służby, gdyż dawne i przyszłe postępowanie psalmisty może odnosić się przecież nie tylko do kapłanów, lecz do każdego Izraelity. Psalm jest modlitwą człowieka świadomego swej nienaganności przed Bogiem. Świadomość ta potwierdza się w uznaniu potrzeby wypróbowania owej nienaganności jeszcze przed Bogiem. Ze względu na tę próbę jest on zdany na łaskę JHWH i Jego wybawienie. Nienaganność człowieka przed Bogiem polega nie tylko na odwróceniu się od zgromadzenia złoczyńców i zwróceniu się ku świątyni JHWH, ale też na głośnym wyrażaniu podzięki JHWH, głoszeniu Jego cudów i wysławianiu Go w gronie tych, którzy się gromadzą, by błogosławić Panu.

Ze względu na odniesienia do świątyni i liturgii świątynnej można przyjąć, że psalm ten powstał w czasach przedwygnaniowych.

Psalm 27

Kontekst: Psalm ten ma wiele słów wspólnych z Ps 26: „moje życie" (26,9//27,1.4.13 [BT: „ziemia żyjących"), „złoczyńcy"/„złośliwi" (26,5//27,2), „serce" (26,2//27,3.8.14), „pokładać nadzieję"/ „ufać" (26,1//27,3), „zasiadać"/„przestawać"/ „przebywać" (26,4.5//27,4), „dom" (26,8//27,4), „głośno"/„głos" (26,7//27,7), „zmiłować się" (26,11// 27,7), „dołączać"/„przygarniać" (26,9//27,10), „równy"/„prosty" (26,12/ /27,11). „Moje ciało" (27,2) to kolejny element zbioru rzeczowników użytych w Ps 26 na określenie członków i organów ciała ludzkiego.

Struktura: Psalm ten składa się z dwóch części, które łatwo wyróżnić dzięki zmianie kierunku wypowiedzi. Wiersze 1-6 mówią o Bogu, a w. 7-12, z wyjątkiem w. 10, zawierają słowa skierowane do Boga. Natomiast w. 13 i 14 znowu mówią o Bogu. Przejście od języka wyznania do językowej formy bezpośredniego zwracania się do Boga, przesunięcie materiału motywacyjnego, a mianowicie z zagrożenia ze strony wrogów i potęgi militarnej (w. 1-3) na zagrożenie ze strony kłamliwych języków (w. 12), oraz rozmaite gatunki uwzględnione w obu fragmentach (w. 1-6: pieśń ufności ze ślubami dziękczynnymi; w. 7-12: lamentacja z motywami ufności) doprowadziły do całkiem uzasadnionego twierdzenia, że psalm ten składał się początkowo z dwu niezależnych modlitw, które dopiero później z sobą połączono. Proces ten mógł się dokonać dlatego, że obydwa samodzielne teksty mają charakterystyczne wspólne słownictwo: „zbawienie" i „Ty jesteś moją pomocą" (w. 1//w. 9), „nieprzyjaciele" (w. 2//w. 12), „moje serce" (w. 3//w. 8; por. w. 14), „stanąć"/„powstać" (w. 3//w. 12), „poszukiwać"/ „szukać" (w. 4//w. 8), „ukrywać"/„zakrywać" (w. 5//w. 9). Do tego dochodzi wspólne odniesienie do świątyni, chociaż różnie wyrażone (w. 4-5//w. 8). Natarczywej prośbie o możliwość oglądania Boga w Jego świątyni (w. 4) odpowiada na końcu psalmu płynąca z wiary pewność oglądania dóbr Pańskich w ziemi żyjących (w. 13).

Budowa tego psalmu przedstawia się następująco:

I. Pieśń ufności połączona ze ślubem dziękczynnym: w. 1-6
   1) Wyznanie ufności: w. 1-3
   2) Prośba o oglądanie Boga w świątyni: w. 4-5
   3) Pewność wysłuchania i ślub dziękczynny: w. 6
II. Lamentacja połączona z motywami ufności: w. 7-13
   1) Prośba o wysłuchanie, łaskę, odpowiedź i obecność Boga: w. 7-9
   2) Wyznanie ufności (wobec wspólnoty): w. 10
   3) Prośby o prowadzenie przez Boga i wybawienie od nieprzyjaciół i kłamliwych języków: w. 11-12
   4) Wyznanie pewności oglądania Boga: w. 13

   Napomnienie końcowe (adresowane do każdego, kto czyta ten psalm lub go słucha): w. 14

Ta pieśń ufności głosi, że w sytuacji największych nawet zagrożeń i niebezpieczeństw człowiek może znaleźć bezpieczne schronienie u Boga. Kanibalizm (por. Lb 23,24; Mi 3,3; Ps 14,4; Jr 2,3; Iz 9,19 jako praktyka wojenna!) oraz wojna jako skrajne przejawy okrucieństw ludzkich nie powinny napawać psalmisty lękiem, ponieważ gwarancją jego bezpieczeństwa jest JHWH. Określenia JHWH (w. 1; por. Ps 18,3) i zakładana sytuacja wojny mogą wskazywać, że w. 1-6 są modlitwą króla. Ślub dziękczynny (w. 6) wydaje się stosownym dla tej pieśni ufności zakończeniem. Świątynia i liturgia ofiarnicza wskazują na przedwygnaniowe pochodzenie tego fragmentu.

Część lamentacyjna (w. 7-13) zwrotem „szukać Jego [JHWH] oblicza" nawiązuje do obecności Boga w świątyni. Odniesienia do świątyni nie są jednak zaznaczone tak wyraźnie, jak w pierwszej części psalmu. W obliczu języków kłamliwych i człowieka, który czyni gwałt, psalmista ucieka się do JHWH, którego wsparcia już doświadczył w swoim życiu i którego dlatego nazywa swoją pomocą (w. 9). Miejsce rozwiniętej liturgii świątynnej zajmuje, jako miejsce modlitwy, wspólnota rodzinna: JHWH zastępuje ojca i matkę. W wyznaniu wiary w JHWH, którego obecność i miłość jest trwalsza niż obecność i miłość ojca i matki, znajduje wyraz – w przeciwieństwie do modlitwy o odwrócenie gniewu Bożego od sługi (w. 9) – bezpośrednia więź z Bogiem i miłość do Niego (w. 10). Człowiek jest dzieckiem Boga. Pewność psalmisty odnosi się do oglądania dóbr JHWH nie w świątyni, ale w ziemi żyjących (w. 13; por. w. 4). W lamentacji tej nie ma odniesień do świątyni, dlatego być może powstała później niż w. 1-6.

Psalm 28

Kontekst: Psalm ten łączą z Ps 27 następują-ce słowa: „wołać" (27,7//28,1), „skała" (27,5// 28,1), „usłyszeć" (27,7//28,2.6), „ufność"/„zaufać" (27,3//28,7), „moje serce" (27,3.8//28,7), „moja pomoc"/„doznać pomocy" (27,9//28,7), „zaśpie-wać"/„pieśń" (27,6//28,7), „obrona"/ „moc zbaw-cza" (27,1//28,8), „zbawienie"/„pomoc" (27,1.9// 28,8.9). Początek psalmu nawiązuje chiastycznie do Ps 27,7. Następstwu: „usłyszeć – wysłuchać" z Ps 27,7 odpowiada w Ps 28,1-2 następstwo „nie być głuchym – usłyszeć". Prośbie, by Bóg nie zakrywał przed psalmistą swojego oblicza (27,9), odpowiada strukturalnie prośba, by Bóg nie był głuchy (28,1). W obu psalmach mówi się o świątyni (28,2//27,4; por. 26,6.8). Sformułowanie w Ps 28,2 uderza swoją niezwykłością. Nigdzie więcej nie występuje ono w Psałterzu. W opozycji pozostają „żyjący" (27,13) oraz „ci, którzy zstępują do grobu" (28,1).

Struktura: Biorąc pod uwagę przejście od zwracania się do Boga do mówienia o Bogu, można wyodrębnić w tym psalmie następujące części:

1) Prośby o wysłuchanie (zwrócenie się do Boga): w. 1-2
2) Prośby związane ze złoczyńcami (zwrócenie się do Boga): w. 3-4
3) Uzasadnienie próśb (słowa o Bogu): w. 5
4) Pewność wysłuchania (słowa o Bogu): w. 6-7
5) Wyznanie wiary w JHWH jako moc ludu i pomazańca Bożego (słowa o Bogu): w. 8
6) Modlitwa za lud JHWH (zwrócenie się do Boga): w. 9

Psalm ten jest lamentacją jednostki, w której bardzo rozbudowano typowy dla tego gatunku element prośby. Charakterystyczny dla lamentacji „opis nieszczęścia" jest zespolony z prośbami i im podporządkowany. W w. 1-4 prośby dzielą się na prośby, w których woła się do Bo-ga o wysłuchanie (w. 1-2), i prośby, które odnoszą się do źle czyniących (w. 3-4). Uzasadnienie próśb (w. 5) wyraźnie wiąże się z tymi ostatnimi (por. w. 4). Chociaż w uzasadnieniu psalmista nie zwraca się do Boga, słowo „czynić"/„czyny" wskazuje na ścisły związek w. 3-5. Pewność wysłuchania (w. 6-7) nawiązuje wprost do prośby o wysłuchanie (w. 6//w. 2): Bóg wysłuchał i psalmista doznał pomocy. Jego serce rozradowało się i gotów jest teraz swoją pieśnią podziękować Bogu. Pewność wysłuchania przechodzi w obietnicę dziękczynienia, którą kończy się lamentacja jednostki. Z rozszerzeniem modlitwy na lud i króla w w. 8 wiążą się określenia JHWH przytoczone w w. 7. Siła psalmisty (w. 7) jest także siłą ludu i ucieczką dla króla („pomazańca": w. 8). Modlitwa końcowa znów zwraca się wprost do JHWH i odnosi się w całości do ludu (w. 9). Obraz Boga jako pasterza, który zakładają czasowniki „paść" i „nieść" (por. Iz 40,11), podkreśla podporządkowanie króla-człowieka (Mesjasza) JHWH.

Sytuacji, którą zakłada lamentacja jednostki, nie sposób jednoznacznie określić. Mówić można zarówno o niebezpieczeństwie śmiertelnej choroby (w. 1b.3a), jak i o prześladowaniu przez ludzi, którzy ukrywają swe złe zamiary pod przyjaznymi słowami.

Psalm 29

Kontekst: Psalm ten łączą z poprzednim ważne słowa: „moc”/„potęga” (28,7.8//29,1.11), „lud” (28,8.9//29,11) oraz „błogosławić” (28,9 //29,11). Poza tym „święty przybytek”/„święty dziedziniec” (28,2//29,2) oraz „pokój” (28,3// 29,11 [BW; BT: „przyjaźnie”]). „Głosowi błagania” (28,2.6) odpowiada „głos Pana (JHWH)” (29,3.4.5.7.8.9). Pod koniec Ps 28 była mowa o pomazańcu Pańskim (JHWH), królu-człowieku Izraela (28,8). W Ps 29 Pan (JHWH) jest królem (29,10). Również rzeczownik „wieki” (28,9; 29,10) łączy oba psalmy; w obydwu odnosi się do Pana (JHWH) jako króla. Niech Pan (JHWH) jako król i pasterz pasie i niesie swój lud – błagały końcowe słowa Ps 28 (w. 9). Niech Pan (JHWH) jako król odwieczny da moc swojemu ludowi i obdarzy go pokojem – czytamy w Ps 29 (w. 10-11). Obydwa psalmy, chociaż w różnych słowach, mówią o świątyni (28,2//29,9).

Struktura: Psalm ten zawdzięcza swoją specyfikę i osobliwość wielu powtórzeniom. Najczęściej powtarza się imię Boga (18 razy) oraz rzeczownik „głos” (7 razy). Te dwa terminy są też wskazówką dotyczącą budowy tego psalmu. Można w nim rozróżnić trzy części:

I. „Panu”: w. 1-2
II. „Głos Pana”: w. 3-9
III. „Pan”: w. 10-11

Część pierwsza jest wezwaniem do oddania chwały „Panu”, druga opowiada o „głosie Pana”, natomiast w trzeciej bezpośrednim podmiotem działania jest „Pan”. W drugiej części podmiotem działania jest jednak, oprócz „głosu Pana”, także Pan (JHWH) (w. 3b.5b.8b [BT: „Pan”]). W ten sposób jawi się, jeśli chodzi o użycie imienia Pana (JHWH), następujący interesujący stosunek liczbowy: cztery razy „Panu (JHWH)” (w. 1-2), siedem razy „głos Pana (JHWH)” (w. 3a.4ab. 5a.7.8a.9a) i siedem razy „Pan (JHWH)” (3b.5b. 8b.10ab.11ab). Charakterystyczną cechą budowy tego psalmu jest to, że występujące w wezwaniu do wysławiania Pana (JHWH) słowa „chwała” i „potęga” (w. 1) zapowiadają korpus psalmu. „Chwała” stanowi ramy fragmentu opowiadającego o „głosie Pana” (w. 3 i w. 9b), „potęga” z w. 1 wspomniana jest znowu w w. 11 („moc”), określając w ten sposób temat trzeciej części psalmu.

Pod względem stylu (paralelizm stopni w w. 1-2) i motywów (Bóg „El” i otaczające go istoty Boskie, „chwała” i „święty dziedziniec” w w. 1-2; królestwo boga Baala w w. 3-10) psalm ten ma paralele w tekstach ugaryckich. Posługuje się pozabiblijnymi wyobrażeniami religijnymi, które odnosi do JHWH, i postrzega w JHWH Boga, który jednoczy w sobie królestwo boga El i Baala. Koncentrując uwagę na chwale, świętości i królestwie JHWH, których przejawem są odgłosy i zjawiska burzy, psalm ten jest przykładem wysławiania JHWH w przedwygnaniowej świątyni. Teologicznie i terminologicznie jest bliski Iz 6,1-4. Bóg transcendentny daje się poznać w przyrodzie, nad siłami której suwerennie panuje. Jego lud oczekuje od Niego mocy, błogosławieństwa i pokoju.

Słowa „chwała” (w. 1.2.3 [BT: „majestat”].9) i „pokój” (w. 11) są podstawowymi elementami hymnu aniołów w Ewangelii Łukasza, obwieszczających pasterzom narodziny Chrystusa (Łk 2,14).

Psalm 30

Kontekst: Obydwa rzeczowniki: „moc” (w. 8 [BW]) i „chwała” (w. 13 [BW]) łączą ten psalm z Ps 29 (Ps 29,1.11 lub 1.2.3 [BT: „majestat”].9). Rzeczownik „wieki” powtarza się w obydwu tych psalmach. Przytoczone butne słowa psalmisty, iż nigdy się nie zachwieje (w. 7b), kontrastują z wyznaniem wiary w nieprzerwane panowanie Pana (JHWH) (29,10). W zakończeniu psalmista składa obietnicę wysławiania Boga na wieki (30,13), gdyż przysługuje Mu wieczna chwała jako Temu, który wiecznie panuje. Na dalsze związki językowe między obydwoma psalmami wskazują paralelne wyrażenia: „chwała imienia” (Ps 29,2) i „pamiątka świętości” (Ps 30,5) oraz nawiązanie do czasowników „wstrząsać”/„zginać” (29,8.9) w rzeczowniku „taniec” (30,12).

Następujące słowa, typowe dla gatunku lamentacji jednostki i psalmu dziękczynnego jednostki, łączą także Ps 30 z Ps 28: „wołać” (28,1//30,9), „wołać” o pomoc (28,2//30,3), „błagać”/„zmiłować się” (28,2.6//30,9.11), „pomoc”/ „wspomożyciel” (28,7//30,11), „sławić”/„wychwalać”/„wysławiać” (28,7//30,5.10.13) oraz „usłyszeć”/ „wysłuchać” (28,2.6//30,11). Charakterystyczne, bo rzadko występujące w psalmach, jest wyrażenie „zstępować/schodzić do grobu” na określenie umierających i zmarłych (28,1// 30,4; por. Ps 88,5; 143,7).

Struktura:

I. Opowiadanie i dziękczynienie: w. 2-6
   1) Samowezwanie do wysławiania JHWH oraz uzasadnienie tego wezwania w relacji w pierwszej osobie liczby pojedynczej: w. 2-4
   2) Skierowane do pobożnych JHWH wezwanie do opiewania i dziękczynienia oraz wyznanie wiary w JHWH jako uzasadnienie: w. 5-6
II. Opowiadanie i dziękczynienie: w. 7-13
   1) Skierowana do JHWH relacja w pierwszej osobie liczby pojedynczej o niedoli i ocaleniu: w. 7-12
   2) Bezosobowe wezwanie do wysławiania i samowezwanie do dziękczynienia: w. 13.

Psalm dzieli się na dwie części, wyznaczone przez elementy typowe dla psalmu dziękczynnego jednostki (w. 2-6 i w. 7-13). Uwydatniają one różne momenty przeżytego doświadczenia. W części pierwszej po samowezwaniu do wysławiania JHWH następuje uzasadnienie w postaci skierowanej do JHWH relacji w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Psalmista opowiada o nieszczęściu, z którego JHWH go ocalił. Zgodnie z brzmieniem słów chodzi o zagrażającą życiu chorobę (w. 2-4). W w. 5-6 zmienia się adresat wypowiedzi. Tym razem wzywa się wspólnotę pobożnych JHWH do śpiewania i dziękowania, ponieważ łaskawość JHWH trwa przez całe życie. Druga część psalmu zaczyna się od razu od opowiadania o nieszczęściu i ocaleniu przez JHWH (w. 7-12), a kończy się bezosobowym zdaniem, które ukazuje jako cel nieustającą chwałę Boga (w. 13a), oraz samowezwaniem do nieustannego dziękowania (w. 13b). Zostają tu powtórzone słowa „śpiewać" i „wychwalać" z w. 5. Samowezwanie (w. 2) i wezwanie innych (w. 5) do wysławiania Boga, stanowiące ramy pierwszej części, w w. 13 zostały połączone w jeden akord końcowy.

Istnieją nieznaczne przesunięcia sensu w obydwu częściach psalmu, a nawet w obrębie jednej części: wrogowie psalmisty (w. 2) w drugiej części psalmu już nie występują. W obu częściach psalmista przedstawia się jako człowiek wydany śmierci, nad którym należałoby zaśpiewać tren (w. 4.10). Jednak według w. 12 to psalmista zaśpiewa tren (komu innemu). Psalmista przestaje być przedmiotem skargi pogrzebowej, a staje się jej podmiotem. Mimo przesunięcia sensu nie wydaje się, by w. 2-6 były tekstem podstawowym uzupełnionym w. 7-13. Przesunięcie sensu nie pozwala jednak doszukiwać się *Sitz im Leben* (środowiska życiowego) wyłącznie w świątynnej liturgii dziękczynnej po odzyskaniu zdrowia. Nieszczęście, z którego psalmista został ocalony, psalm ujmuje bardzo szeroko. Wiersz 6 ma szczególne znaczenie teologiczne: łaskawość Boga zdecydowanie przewyższa Jego gniew (por. Iz 54,7n.). Ratuje ona człowieka z niebezpieczeństw zagrażających jego życiu i przemienia jego egzystencję w taniec. Dlatego żyć znaczy w ogóle wielbić Boga.

Jest to psalm niewątpliwie przedwygnaniowy, chociaż brak w nim dokładniejszych wskazówek dotyczących czasu jego powstania. Nagłówek (w. 1) dowodzi, że znacznie później wykorzystano go w któreś święto Poświęcenia Świątyni (por. bSof 18,2). Święto Poświęcenia Świątyni obchodzono na pamiątkę ponownego poświęcenia świątyni w 164 r. przed Chr., po sprofanowaniu jej przez Antiocha IV Epifanesa (por. 1 Mch 4,36-61; 2 Mch 10,1-8). W liturgii chrześcijańskiej psalm ten ma swoje trwałe miejsce w liturgii Wigilii Wielkanocnej jako Responsorium czwartego czytania (Iz 54,4a.5-14).

Psalm 31

Kontekst: Według Ewangelii Łukasza (23,43-46) słowami tego psalmu modlił się umierający Jezus. Szczepan, za przykładem swojego Mistrza, umiera również ze słowami tego psalmu na ustach (por. Dz 7,59-60). Do Ps 31 zdaje się nawiązywać też Tt 3,4 (por. Ps 31,20). Nowotestamentowe wykorzystanie tego psalmu sprawiło, że w życiu Kościoła rozbrzmiewa on w główne święta roku kościelnego: hymn Tt 3,4-7 czyta się jako drugie czytanie podczas drugiej Mszy św. w Boże Narodzenie, tzw. Mszy o świcie. W święto Świętego Szczepana (26 grudnia) Ps 31 śpiewa się jako psalm responsoryjny po czytaniu Dz 6,8-10 i 7,54-59.

Liczne odniesienia Ps 31 do Ps 30 wynikają z wykorzystanych w nich lamentacji jednostki względnie psalmu dziękczynnego. W obydwu psalmach mówi się co prawda nie wyłącznie, ale wyraźnie o zagrażającej życiu chorobie (30, 3.4//31,10.11). Do wspólnego obydwu psalmom słownictwa należą następujące słowa i zwroty: „nigdy"/„na wieki" (30,7.13//31,2), „bądź dla mnie" (30,11//31,3), „góra"/„skała"/„ucieczka" (30,8//31,3.5), „wierność"/„wierny" (30,10// 31,6), „radować się"/„radość"/„weselić się"/„cieszyć się" (30,2.12//31,8), „życie"/„dusza" (30,4// 31,8.10 [BW; BT: „wnętrzności"].14), „wróg"/ „nieprzyjaciel" (30,2//31,9.16), „zmiłować się"/ „błaganie" (30,11//31,10.23), „życie" (30,6// 31,11), „wysłuchać"/„słyszeć" (30,11//31,14.23), „powiedzieć"/„mówić" (30,7// 31,15.23), „mój Bóg" (30,3.13//31,15), „oblicze" (30,8//31,17.21 [BW; BT: „obecność"]), „wołać"/„wzywać" (30,9 //31,18), „(za)milknąć" (30,13//31,18), „Szeol" (30,4//31,18), „ukrywać" (30,8//31,21), „wołać" (30,3//31,23), „wy (wszyscy), co Go miłujecie (czcicie)" (30,5//31,24).

Wiele też łączy Ps 31 z Ps 32. Z fragmentem 31,7b-8a można porównać Ps 32,10b-11a („pokładać ufność"/„ufać"/„weselić się"/„cieszyć się"). Obraz słabości fizycznej psalmisty i jej związku z winą, w Ps 31,11

zaledwie zasygnalizowany, zostaje podjęty i szeroko rozwinięty w Ps 32,3. Używa się przy tym zwrotu „ręka Twoja/Twa" (Ps 31,6.16//32,4). Ps 31,22-23 zawiera odniesienia do Ps 28,2.6, a Ps 31,25 do Ps 27,14.

Struktura: Na ostateczny kształt tego psalmu wywarło wpływ nagromadzenie wielu zabiegów kompozycyjnych. Poeta poczyna sobie dość swobodnie z elementami typowymi dla lamentacji jednostki i tworzy całkowicie samodzielny tekst. Oprócz wielu wyrażeń i słów często występujących w Psałterzu mamy pokaźny zestaw spotykanych tylko tutaj określeń, np. nazwanie JHWH „Bogiem wiernym" (31,6).

Pod względem kierunku wypowiedzi psalm ten dzieli się na dwie części o różnej długości. W w. 2-21, z wyjątkiem w. 7, psalmista zwraca się do JHWH. Wiersz 22 rozpoczyna fragment, w którym mówi się o Bogu. Wiersz 23 cytuje myśl psalmisty, który zwraca się do JHWH. Wypowiedź o Bogu ma charakter wyznania wiary. Kończy ją skierowane do pobożnych wezwanie do miłowania Boga (w. 24-25). Część adresowana do JHWH (w. 2-21) została skonstruowana w ten sposób, że dwa fragmenty tematycznie, zorientowane na rzeczownik „ręka" oraz zawierające prośby i podające motywy zaufania (w. 2-9 oraz w. 15-21), okalają niejako środek, który zawiera prośbę i szczegółową relację o nieszczęściu. Nasuwająca się w ten sposób kompozycja pierścieniowa A – B – A' z dodatkiem C nie odpowiada, jak się wydaje, w pełni treści całego psalmu. Określa go raczej dwukrotne użycie lamentacji jednostki. Powtórzone na zasadzie chiazmu elementy sprawiają, że psalm ten jawi się jako trwała, spójna struktura, która przedstawia się w zarysie następująco:

I. Modlitwa błagalna oraz motywy zaufania – „w ręce Twoje": w. 2-9
   1) Prośby i motywy zaufania oraz skrócona lamentacja: w. 2-5 (w. 16b-20)
   2) Pewność ocalenia i samowezwanie do radości z łaski Bożej: w. 6-9 (w. 15-16a.22-25)
II. Lamentacja oraz motywy zaufania – „w Twoim ręku": 10-25
   1) Prośba i skarga „w ucisku": w. 10-14
   2) Motyw zaufania oraz prośby – „w Twoim ręku": w. 15-21 (w. 2-7)
   3) Pewność wysłuchania i skierowane do pobożnych wezwanie, by sławili JHWH ze względu na Jego cudowną łaskę: w. 22-25 (w. 6-9).

Ciąg elementów typowych dla lamentacji jednostki przewija się przez psalm dwukrotnie – za każdym razem jednak z innymi akcentami. W pierwszym przypadku (w. 2-9) znacznie rozbudowane są elementy prośby i motyw zaufania.

Również w drugim przypadku mamy szeroko rozwiniętą część poświęconą prośbom, które, wzmocnione wyznaniami zaufania do JHWH, mają skłonić Boga do ingerencji (w. 15-21). Część tę poprzedza opis niedoli. W pierwszej formule lamentacji ostatecznie zwięzła skarga – w której nieszczęście jawi się jako „sieć zastawiona" (w. 5a) i w postaci „tych, którzy czczą marne bóstwa" (w. 7a) – zostaje rozwinięta po jednej jedynej prośbie o łaskę (w. 10-14). Jako nieszczęście zostaje wymieniona choroba, która niszczy całego człowieka (w. 10-11) i stawia go na krawędzi śmierci (w. 13). Do tego dochodzi niedola, której sprawcami są ludzie z najbliższego otoczenia, przerażeni chorobą, oraz niedola spowodowana przez nieprzyjaciół, brutalnie nastających na życie psalmisty (w. 12.14). Część poświęcona prośbom pozwala wnosić nadto o udręce z powodu fałszywych oskarżeń „warg kłamliwych" w sporze prawnym (w. 19.21). Fragment końcowy (w. 22-25) psalmu mówi o Bogu i tym samym różni się od pozostałej jego części. Strukturalnie odpowiada on jednak ostatniej części lamentacji jednostki, w której do głosu dochodzi zwykle pewność wysłuchania oraz ślub wysławiania Boga. Mimo zmiany kierunku wypowiedzi jest to fragment paralelny do w. 6-9.

Psalm ten jest formą ćwiczenia się w zaufaniu do wiernego i łaskawego Boga. Zagrożony ze wszystkich stron człowiek przychodzi ze swoją niedolą do Boga. Choroba i brutalne zasadzki nieprzyjaciół powodują, że czuje się osaczony. Takie nieszczęścia można i należy przedstawić Bogu. Już samo przedstawienie nieszczęścia Bogu jest dowodem ufności. Bóg widzi, wysłuchuje i wyprowadza ze ślepego zaułka na otwartą przestrzeń. Bóg okazuje dobro tym, którzy się Go boją (w. 20), złoczyńcy zaś doznają zawodu i zamilkną w Szeolu (w. 18). Skierowane do pobożnych wezwanie, aby miłowali Boga, jest oparte na pewności, że JHWH zachowuje wiernych, a „tym, którzy postępują wyniośle", odpłaca z nawiązką (w. 24). Jeśli wziąć pod uwagę użycie w tym psalmie liczby mnogiej i pojedynczej, łatwo dojść do interesujących spostrzeżeń. W w. 1-19 wrogowie, nieprzyjaciele i złoczyńcy stanowią wielką grupę (w. 5.7.12.14.16.18) – jest ich wielu (w. 14) – i stoją naprzeciw jednego sprawiedliwego (w. 19). W w. 20 bojący się JHWH tworzą grupę przeciwstawiającą się synom ludzkim. Na końcu, w słowach skierowanych do pobożnych JHWH jako grupy, wierni mają naprzeciw siebie jednego złoczyńcę, postępującego wyniośle (w. 24). Napawa to otuchą. Pobożni JHWH, wierni i ci, którzy Go oczekują, zyskają przewagę.

Psalm ten jest tak kunsztownie zbudowany, że należy uważać go za znakomity utwór literacki. Reprezentuje czasy wygnaniowe lub powygnaniowe.

Psalm 32

Kontekst: Jest to drugi – po Ps 6 – z siedmiu kościelnych psalmów pokutnych (pozostałe to Ps 38; 51; 102; 130; 143). Wiele łączy go z Ps 31: „człowiek”/„synowie ludzcy” (32,2//31,20), „wina”/„wina grzechu” (32,2.5//31,11 [BT: „ucisk”]), „dusza”/„duch” (32,2//31,6), „kości moje” (32,3//31,11), „ręka” (32,4//31,6.16), „rzekłem”/„mówię”/„powiedziałem” (32,5//31,15. 23), „wierny” (32,6//31,24), „czas”/„los” (32,6// 31,16), „każdy”/„liczne”/„wielu” (32,6.10//31,14. 20), „ucieczka”/„osłona” (32,7//31,21), „ucisk” (32,7//31,10; por. w. 12), „wyrwać”/„zachować” (32,7//31,24), „ocalenie”/„wybawić” (32,7//31,2), „otoczyć”/„dokoła” (32,7//31,14), „moje spojrzenie”/„Twoje oczy” (32,8//31,23), „niczym”/„być jak” (32,9//31,13), „grzesznik”/„występny” (32, 10//31,18), „sprawiedliwy” (32,11// 31,19), „serce” (32,11//31,13.25), a nadto wiele struktur z wyrażeniami „pokładać ufność”, „ufać”, „weselić się”, „cieszyć się” i „łaska” w 32,10b-11a oraz 31,7b-8a.

W kontekście Ps 31 tylko mimochodem podjęto kwestię związku cierpienia z winą (31,11b). Ps 32 podnosi ten związek do rangi oddzielnego tematu. W Ps 31,6a.16a zwrot „w ręce Twoje”/„w Twoim ręku” wskazuje na główne części tej pieśni. Chcąc zwrócić uwagę na związek Ps 31 z Ps 32, o którym pozwala mówić wspólne słownictwo, Ps 32 można by zatytułować „Pod ręką Boga” (Ps 32,4).

Struktura: Niełatwo jest ustalić budowę tego psalmu. Na zasadzie próby można zaproponować następujący podział. Opiera się on na zmianach kierunku wypowiedzi:

I. Wyznanie wiary w Boga, który przebacza grzechy i daje ocalenie: w. 1-8
   1) Przebaczenie grzechów: w. 1-5 (w. 6-7)
   2) Obrona: w. 6-7 (w. 1-5)
   3) Słowa Boga: w. 8
II. Wezwania skierowane do osób postronnych: w. 9-11

Pierwszą część (w. 1-8) określają wypowiedzi w pierwszej osobie liczby pojedynczej oraz zwrócenie się do Boga (w. 3-5.7-8). Znajdujemy w niej jednak również wypowiedź o Bogu i o człowieku (w. 1-2); o modlitwie wszystkich pobożnych mówi się, że płynie ona do „Ciebie” (w. 6). Ponieważ istotne słowa w w. 1-2 zostają powtórzone w w. 5, w pierwszej części psalmu zaznacza się wyraźnie wyodrębniony fragment: w. 1-5. Zaczyna się on podwójnym błogosławieństwem człowieka, któremu Bóg odpuszcza grzechy (w. 1-2). Ta ogólna wypowiedź uzyskuje postać osobistego wyznania doświadczenia przebaczenia grzechów. Przeciwstawne czasowniki: „milczeć” (w. 3) – „rzec” (w. 5) wyznaczają w części w. 1-5 mniejszy fragment: w. 3-5. Zawiera on osobiste wyznanie uwolnienia od grzechu. Następstwo „bezosobowa wypowiedź – osobiste wyznanie” zostaje powtórzone w w. 6-7. „Człowiekowi” z w. 2 odpowiada w w. 6 „każdy wierny”. Po zdaniu o modlitwie każdego wiernego następuje osobiste wyznanie wiary w JHWH będącego „ucieczką” i „ocaleniem” (w. 7). Wiersz 8 chociaż nie jest wprowadzony wprost jako wypowiedź Boga, to jednak może być interpretowany właśnie jako Jego wypowiedź (por. Ps 25,8.12; 143,8). W ten sposób na wyznania psalmisty Bóg udziela odpowiedzi: obiecuje, że będzie jego nauczycielem i doradcą. Obietnica, zawarta w słowach: „Umocnię moje spojrzenie na tobie” (w. 8b), kontrastuje z wcześniejszym doświadczeniem psalmisty, który, kiedy ciążyła nad nim ręka JHWH, nie rozpoznawał swoich grzechów (w. 4). Druga część psalmu jest adresowana (w. 9-11) do jakiejś początkowo anonimowej grupy osób i domaga się od nich, by były rozumne (w. 9). Żądanie to zostaje następnie skierowane do sprawiedliwych i do ludzi prawego serca: wszyscy powinni radować się w JHWH, cieszyć się, weselić i wznosić radosne okrzyki (w. 11). Chodzi o dojrzenie prawdy, że złoczyńcy pisane są liczne boleści, ale człowiek ufający JHWH objęty jest łaską (w. 10). Wezwania te i pouczenia odpowiadają ściśle wcześniejszej, głównej, części psalmu i dlatego nie można ich oddzielać od jego korpusu.

Dopóki psalmista przemilczał swoje grzechy, jego egzystencja fizyczna i duchowa była rozdarta, a ręki Boga doświadczał jako ciężaru (w. 3-4a). Jednak to doświadczenie Boga zostało zastąpione innym, a mianowicie doświadczeniem Boga, który darowuje winę grzechu (w. 5b). Tym samym zwraca się uwagę na bliskość Boga, która nie jest dla człowieka ciężarem, lecz strzeże go przed wszelkim „uciskiem” i uszczęśliwia pełnią swojego bytu (w. 7). Bóg nie dręczy człowieka, lecz pozwala mu przyjść do siebie i obdarza istnieniem pełnym radości. Spoczywające na człowieku spojrzenie Boga to nie spojrzenie stróża (por. Hi 7,18-20), ale znak Jego obecności, która przywraca człowieka sobie samemu.

Apel skierowany do sprawiedliwych (w. 9-11) wyrasta właśnie z tego doświadczenia i zachęca do radowania się w Bogu. Wzywa do rozsądnej i rozumnej egzystencji, która powierza się JHWH i dlatego doświadcza, że życie określa „łaska”.

Gatunkowo Ps 32 można określić – biorąc pod uwagę „opowiadanie” psalmisty (w. 3-5) i skierowane do sprawiedliwych wezwania do radości i wysławiania JHWH – jako psalm dziękczynny jednostki. W tekście tym na plan pierwszy tak bardzo wysuwa się jednak terminologia mądrościowa (w. 1-2.8.9), że zgodnie z nagłówkiem można widzieć w nim także „pieśń pouczającą”. Dla mądrości zaś charakterystyczna jest rezerwa wobec wszystkiego, co dotyczy kultu. A zatem pewna wyblakłość w nim idei ofiary przebłagalnej i innych

obrzędów pojednania sama z siebie nie musi wskazywać na późny okres jego powstania – czasy wygnania i po wygnaniu. Późniejszy okres jako czas powstania tego psalmu wydaje się jednak najwłaściwszy.

Psalm 33

Kontekst: Ps 33, podobnie jak Ps 1 i Ps 2, nie ma nagłówka, czym wyróżnia się w pierwszej księdze Psałterza (Ps 3 – 41). Zaczyna się tak, jak skończył się Ps 32. Poza tym ścisłe związki z Ps 32,10-11 wykazuje także zakończenie tego psalmu.

Ps 33,1 podejmuje za Ps 32,11 cztery elementy: „wołać radośnie" („wznosić radosne okrzyki"), „sprawiedliwi" jako określenie wspólnoty, imię Boga JHWH (w BT „Pan") oraz przymiotnik „prawi" również jako określenie grupy. Użyty w Ps 32,11 rzeczownik „serce" występuje w Ps 33 trzy razy (w. 11.15.21). „Nasze serce" z zakończenia Ps 33 to tylko jeden z elementów końcowego fragmentu Ps 32; inne wspólne słowa i zwroty to „radować się"/„cieszyć się"/„weselić się" (33,21//32,11), „ufać"/„ufający" (33, 21//32,10) oraz rzeczownik „łaska" (33,22// 32,10). Dalsze punkty styczne między Ps 33 i Ps 32 prowadzą do części środkowych obydwu psalmów: wzmianka o „zamiarze" JHWH i Jego „oczach" w Ps 33,11.18 odsyła do słów Boga z Ps 32,8.

Psalm 33 podejmuje wyraźnie temat „łaski JHWH", rozwinięty w dwóch poprzednich psalmach. Wypowiedzi o łasce JHWH przyjmują z psalmu na psalm charakter coraz bardziej uniwersalny. Ps 31 mówi o łasce JHWH w ścisłym związku z psalmistą: łaska JHWH uzasadnia jego radość (31,8); powołuje się na nią, gdy prosi Pana o pomoc (31,15); łaska JHWH jest cudem w jego oczach (31,22). W Ps 32,10 odpowiednia wypowiedź jest zakresowo szersza: ma już na względzie nie tylko psalmistę, lecz każdego, kto ufa Bogu (32,10). Ps 33 posuwa się jeszcze dalej: ziemia jest pełna łaskawości Pana (33,5). Oznacza to osiągnięcie pewnego szczytu. Łaska – zgodnie z tą formułą – nie zna granic. Jest to dopełnienie wypowiedzi w Ps 25,7, gdzie mówi się o nieprzerwanym trwaniu łaski od pradawnych czasów. W innym sensie komplementarne do Ps 33,5 są słowa Ps 36,6: łaska JHWH jest w niebie. Psalmy 25, 31, 33, 36, w których słowo „łaska" występuje w każdym z nich trzykrotnie, wykazuje swoisty ciężar gatunkowy: w Ps 25,6 temat „łaski" JHWH jest ujęty paralelnie z „miłosierdziem". Ps 33,5, komplementarny do 25,2, łączy „łaskę JHWH" z rozwiniętym w Ps 36,6-8 tematem „prawa i sprawiedliwości". W Ps 33,18 łaska Pana jest przedmiotem oczekiwania, a w Ps 33,22 przedmiotem modlitwy.

Struktura: Ps 33, którego liczba wierszy odpowiada liczbie liter w alfabecie hebrajskim, uchodzi za wzorcowy przykład rozbudowanego starotestamentowego hymnu. Jego trzy części: początek strofy (wezwanie do oddania chwały JHWH [BT: „Pana"]), sam akt chwały (jego uzasadnienie) oraz śpiew końcowy wyróżniają się wyraźnie dzięki zmianie kierunku wypowiedzi. Struktura psalmu w zarysie przedstawia się następująco:

I. Skierowane do sprawiedliwych i prawych wezwanie do oddania chwały JHWH: w. 1-3 (słowa skierowane do wspólnoty: „wy")
II. Część zasadnicza psalmu: akt chwały (jego uzasadnienie): prawe słowo JHWH i wierne dzieło Jego: w. 4-9 (słowa o Bogu: „On")
   1) Zasada – słowo i dzieło: w. 4-5
   2) Stworzenie nieba i ziemi; władza Boga nad narodami; wybór Izraela: w. 6-12
   3) Władza Boga nad ludźmi: w. 13-19
III. Śpiew końcowy: wspólnota wyznaje wiarę w JHWH: 20-22 (forma „my").

Przedmiotem wielbienia JHWH jest Jego słowo i dzieło. Prawo i sprawiedliwość mają związek z Bogiem. Bóg pragnie sprawiedliwego ładu życia dla swego stworzenia. Łaskawe postępowanie JHWH napełnia całą ziemię i powinno być wzorem dla ludzi w urzeczywistnianiu prawa i sprawiedliwości (w. 4-5). Hymn wysławia moc stwórczą Boga. Bóg stworzył niebo i ziemię swoim słowem. Wszechwładnie rozporządza losami ludów i wybiera sobie Izraela na dziedzica. Z racji tego wyboru Izrael może uważać się za naród szczęśliwy i wysławiać Pana (w. 16-12). Również ludzie podlegają stwórczej mocy Boga. Królowi, któremu grozi szczególne niebezpieczeństwo przeceniania samego siebie, zostają ukazane właściwe granice. Bojącym się Boga, którym grozi szczególne niebezpieczeństwo nadmiernej bojaźliwości, przypomina się o troskliwej uwadze, jaką JHWH im poświęca (w. 13-19).

Początek strofy nawiązuje do zwyczaju grania na instrumentach i wspólnotowego wychwalania Boga. Dlatego jest możliwe, że psalm ten śpiewano i modlono się jego słowami w świątyni w okresie przedwygnaniowym. Główna część hymnu zawiera jednak tak wiele rozwiniętych wątków teologicznych, podejmowanych przede wszystkim w okresie późniejszym, że prawdopodobne wydaje się jego wygnaniowo-powygnaniowe pochodzenie.

Psalm 34

Kontekst: Psalm ten wykazuje ścisłe związki z Ps 33 (oraz 31 – 32), z Ps 35 i Ps 25. Wiążące go z Ps 33 wezwanie do wychwalania Pana (33,1) w Ps 34,2 wypowiada jednostka. Słowa, że oczy JHWH są nad tymi, którzy się Go boją (33,18), zostają powtórzone w Ps 34,16. Inne terminy wspólne Ps 33 i 34: „sprawiedliwy" (33,1//34,16.20.22), „szczęśliwy" (33,12//34,9), „ocalić"/„uwolnić"/ „wybawić" (33,16.19//34,5.18.20), „imię" (33,21// 34,4), „patrzeć"/„spojrzeć" (33,13//34,6). Wspólne obydwu psalmom są też tematy „bojaźni Pańskiej" (33,8.18//34,8.10.12) i „głodu". Czasownik „uratować"/„wybawić" występuje w 33,16 i 34,7.19.

Kontrastują ze sobą Ps 32,10 i Ps 34,20: z jednej strony „liczne są boleści grzesznika", a z drugiej – „wiele nieszczęść [spada na] sprawiedliwego". Temat „oczu Pana" wielokrotnie podejmuje się w Ps 31-34 (31,23; 32,8 [BT: „spojrzenie"]; 33,13 [BT: „patrzeć"].14 [BT: „spoglądać"].18; 34,16).

Występujący w Ps 34 czterokrotnie przymiotnik „dobry" (w. 9.11 [BT: „dobra"].13 [BW].15 [BT: „dobro"]) pełni funkcję zapowiedzi nowego tematu. Przymiotnik ten, jako określający postępowanie człowieka (34,15), stanowi motyw przewodni Ps 35-39 (35,12; 36,4.5; 37,3.16.27; 38,21; 39,3). Zapowiedź ta koresponduje z zapowiedzią tematu „sprawiedliwości (i prawa)" w Ps 33,5 (por. 35,23.24.28; 36,7; 37,6; 40,10.11). Przymiotnik „dobry" jako określenie Boga (34,9) odsyła natomiast do Ps 25,8. Ps 25 i 34, niezależnie od tematu dobroci Bożej, są bardzo ściśle z sobą związane też pod względem formalnym i rzeczowym. Obydwa są psalmami alfabetycznymi, ale brakuje w nich wiersza oznaczonego literą *waw* oraz obydwa mają jako zakończenie dodatkowy wiersz oznaczony literą *peh* i zaczynający się tym samym słowem (w BT literą *pe* oznaczone są Ps 25,16 i Ps 34,18). A zatem Ps 25 i 34 to teksty stanowiące niejako ramy Ps 26-33. Ps 34 oznacza pewną cezurę w kolejności psalmów, ale związki Ps 34 z Ps 35 pokazują i w tym przypadku, że cezura ta nie ma charakteru absolutnego. Podjęte w Ps 34 tematy odsyłają raczej poza sam tekst do zbioru 35-41.

Struktura: Mimo rzucającego się w oczy schematu formalnego – alfabetyczny akrostych – zauważyć można w tym psalmie pewien układ koncentryczny:

Wezwanie do wysławiania Pana: w. 2-4
  Opowiadanie o ocaleniu – wyrwanie ze wszystkiego: w. 5-7
    Obecność anioła JHWH: w. 8
      „dobry" jako dar i zadanie: w. 9-15
    Obecność JHWH: w. 16-17
  Opowiadanie o ocaleniu – wyrwanie ze wszystkiego: w. 18-20
Przeciwstawienie końcowe: 21-22.23

Fragment centralny (w. 9-15) ma własny układ koncentryczny:

Imperatyw (z elementem „dobry"): w. 9
  Imperatyw: w. 10
    Stwierdzenie stanu rzeczy (z elementem „żadne dobro"): w. 11
      Imperatyw: „Pójdźcie (...) bojaźni Pańskiej": w. 12
    Pytanie: „Jakim ma być człowiek?" (z elementem „by zażywać szczęścia"): w. 13
  Imperatyw: w. 14
Imperatyw (z elementem „dobro"): w. 15

Ps 34, w przeciwieństwie do Ps 25, będącego jego kontrastowym odpowiednikiem, nie zwraca się do Boga. Mówi o Bogu! Wezwanie do sławienia i wychwalania JHWH (w. 2-4) uzasadnia w głównej części opowiadanie (w. 5-7.18-20), a rozwija pouczenie (w. 9-15). Opowiadanie jest świadectwem ocalenia, którego psalmista doznał od JHWH. Wskazuje jednak także na wiele innych historii ocalenia za sprawą bliskiego, obecnego, wysłuchującego i widzącego wszystko Boga. Doświadczenie ocalającego Boga prowadzi do pouczenia skierowanego do „synów". Jest to pouczenie o dobroci Boga i bojaźni Bożej. Więź z Bogiem w bojaźni Pańskiej oznacza pełnię życia. Naturalną konsekwencją doświadczenia dobrego Boga może być jedynie czynienie dobra.

Mimo presji formy akrostychu psalm ten łączy dwa gatunki: dziękczynny psalm jednostki i pieśń mądrościową. Ponieważ brakuje bezpośredniej modlitwy, przeważa element mądrościowy. Być może psalm ten powstał w okresie wygnaniowo-powygnaniowym.

Psalm 35

Kontekst: Jest to lamentacja jednostki i jako taka pozostaje w pełnej napięcia relacji do psalmu dziękczynnego szczątkowo obecnego w Ps 34. Kontrast między tymi dwoma psalmami uwydatnia wspólne słownictwo: uporządkowanemu i ocalonemu przez Boga życiu z Ps 34 przeciwstawione jest w Ps 35 życie

zagrożone przez nieprzyjaciół i przeciwników. To, za co dziękuje i o czym poucza Ps 34, nie jest w Ps 35 jeszcze osobistym doświadczeniem. Niemniej również autor Ps 35 wie, że JHWH ocala (34,5.18.20) i okazuje swoją pomoc biedakowi (34,7; por. w. 3). Wysławia więc nieporównywalność JHWH, ponieważ ratuje ubogich (35,10). Ale doświadczana obecność anioła Pana (JHWH), skłaniająca do wielbienia Boga (Ps 34,8), oraz bliskość JHWH (Ps 34,19) są w Ps 35 wciąż jeszcze przedmiotem błagania (35,5.6 oraz 35,22). Jeżeli Ps 34 kreśli etykę solidarności (34,15), to Ps 35 uskarża się na ludzi niesolidarnych, płacących złem za dobro (35,12), wprowadzających niepokój (35,20).

Do wspólnego słownictwa należą następujące wyrazy i zwroty: „gnać"/„ścigać"/„iść za" (35, 3.6//34,15), „moja (ma) dusza"/„moje (me) życie" (35,3.4.7 [BW].9.13 [BW].17//34,3), „czyhać" /„szukać" (35,4//34,15), „zbawienie"/„ratunek" /„wybawić" (35,3.9//34,7.19), „zawstydzić się"/ „zaznać wstydu" (35,4.26//34,6), „nieszczęście" /„szkodzić"/„zło" (35,4.26//34,22), „wszystkie moje (jego) kości" (35,10//34,21), „wyrywać"/ „uwolnić"/„wybawić" (35,10//34,5.8.20), „biedak" (35,10//34,7), „zło–dobro" (35,12// 34,15), „radość"/„cieszyć się"/„weselić się" (35,15.19. 24.27//34,3), „nienawidzący"/„wróg" (35,19//34, 22), „pokój" (35,20//34,15), „zdradliwe plany"/ „słowa podstępne" (35,20//34,14), „usta" (35,21 //34,2), „na własne oczy"/„oczy Pana" (35,21 //34,16), „podnosić się"/„wywyższać" (35,26.27 //34,4), „zawsze" (35,27//34,2), „sługa" (35,27// 34,23), „język mój"/„usta moje" (35,28// 34,2), „nieustannie"/„w każdym czasie" (35,28// 34,2), „chwała" (35,28//34,2). Ps 35,27-28 przywołuje wiele słów z Ps 32-34. Również słowo „kości" (Ps 35,10) nawiązuje do Ps 31,11; Ps 32,3 i 34,21.

W ostatnich swych słowach Ps 35 wraca do początku: prośba o zawstydzenie przeciwników psalmisty występuje w w. 4 i 26. Prośba ta stanowi jednak ramy nie tylko dla Ps 35, ale też dla grupy Ps 35-40. Ps 35,26-27 ma bowiem dokładną paralelę w Ps 40,15-17. Mimo wielorakich związków Ps 35 z wcześniejszymi tekstami można Ps 35 i Ps 40 uważać za ramy czwartej części pierwszej księgi Psałterza.

Struktura: Strukturę tego psalmu pozwala rozpoznać inkluzja użyta kilkakrotnie jako środek stylistyczny. I tak, można wyróżnić w nim następujące fragmenty:

I. Prośby o pomoc przeciwko napastnikom i wojownikom: w. 1-10 (w. 23-28)
II. Opis nieszczęścia i prośby: w. 11-22:
   1) Opis nieszczęścia: w. 11-16
   2) Prośby o ratunek z uzasadnieniem: w. 17-22
III. Prośby o pomoc w sporze prawnym: w. 23-28 (w. 1-10).

Na pierwszą część psalmu składają się rozbudowane prośby i zwięzłe przedstawienie nieszczęścia; obszerna część środkowa zawiera szczegółową relację o ucisku oraz związane ze skargą prośby. W ten sposób mamy do czynienia z podwójnym ujęciem: prośby i skargi (w. 1-10) oraz skargi i prośby (w. 11-22). W drugim ujęciu prośby zostają rozbudowane, tak że tworzą odrębną część, paralelną w znacznym stopniu do pierwszego ujęcia próśb i skargi (w. 23-28).

Pierwsze ujęcie próśb i skargi można rozpoznać po inkluzji. Prośbie: „Powiedz mojej duszy: «Jam twoim zbawieniem»" (w. 3b), odpowiadają analogiczne elementy w wyznaniu zaufania w w. 9-10. Z wyjątkiem w. 7 w w. 1-8 chodzi o prośby przeciwko tym, którzy nastają na życie psalmisty. Niedola jest szczegółowo przedstawiona tylko w w. 7. Trudno o konkretne wyjaśnienie metaforycznego sformułowania. Pośrednio w prośbach wskazuje się na niedole związane z wojną (w. 1-5.5-6), ale też inne nieszczęścia spowodowane przez ludzi, którzy czyhają na życie psalmisty i obmyślają jego szkodę (w. 4).

Na obszerną środkową część tego psalmu (w. 11-22) składa się dokładny opis niedoli (w. 11-16) i odpowiednie prośby (w. 17-22). Prośby ponownie są ujęte w ramy (w. 17//w. 22). Ich uzasadnienie – wskazanie na kłamliwe, wprowadzające niepokój słowa nieprzyjaciół psalmisty i tych, co go nienawidzą – podejmuje motyw skargi (w. 19-21 – w. 11-12.15). Prośby zaczynające się w w. 22 znajdują, po krótkim czasie, po krótkim wyznaniu pewności, że JHWH wysłucha („widziałeś, Panie"), kontynuację w jeszcze wyrazistszej formie we fragmencie w. 23-27 paralelnym do w. 1-10 i przechodzą w obietnicę nieustannego rozważania sprawiedliwości Boga i Jego chwały.

Sformułowania psalmu pozostają tak bardzo otwarte, że nie sposób jednoznacznie wypowiedzieć się na temat nieszczęścia, którego dotyczy skarga. Ponieważ mówi się o wojnie, wypowiadającym słowa tego psalmu mógłby być sam król (w. 1-3). Mamy w nim jednak też wzmianki o nie przebierających w środkach fałszywych świadkach (w. 11). Psalmistą mógłby zatem być też człowiek niewinnie oskarżony (por. 23-24.27). Nie sposób wyjść poza ogólną klasyfikację tego psalmu jako lamentacji jednostki. W sytuacji niedoli, której sprawcami są gwałtownicy, ludzie wojowniczo nastawieni, niesolidarni, psalmista błaga JHWH o pomoc. Trzykrotnie przystępuje on do oddania chwały nieporównywalnemu Bogu (w. 9-10.18.28). Potwierdzeniem nieporównywalności Boga jest Jego interwencja w sprawie ubogiego (w. 10). Psalmista z jednej strony stoi sam naprzeciw prześladowców i wrogów (w. 12), a z drugiej strony należy przecież do „spokojnych w kraju" (w. 20) i wie o tych, którzy cieszą się z jego sprawiedliwości. Psalm nigdzie nie nawiązuje do świątyni i liturgii świątynnej. Być może jest to utwór wygnaniowo-powygnaniowy. Przeciwstawienie dwóch grup, a mianowicie

tych, którzy radują się z nieszczęścia psalmisty, i tych, którzy mają upodobanie w jego sprawiedliwości (w. 26.27), pasuje do tego właśnie okresu.

Psalm 36

Kontekst: Psalm ten zajmuje pewne miejsce w obszarze nakreślonym przez zapowiedziane wcześniej tematy „czynienia dobra" (34.15) oraz „prawa, sprawiedliwości i łaskawości" (33,5). Nawiązując do skargi na niegodziwych nieprzyjaciół z Ps 35, poddaje gruntownej analizie charaktery i usposobienia bezbożnych i intonuje hymn na cześć sprawiedliwości JHWH przyzywanej w Ps 35. Należy odnotować ważne związki terminologiczne z Ps 35: „sługa" (36,1//35,27), „serce" (36,2.11//35,25), „oczy" (36,2.3//35,19.21), „schlebiać"/„śliski" (36,3//35,6), „(z)nienawidzić" (36,3//35,19), „słowa"/„mówić" (36,4//35,20), „usta" (36,4//35,21), „podstęp"/„zdradliwe plany" (36,4//35,20), „czynienie dobrze"/„dobro" (36,4 //35,12), „zamyślać"/„zamierzać"/„obmyślać" (36, 5//35,4.20), „zło" (36,5//35,12), „sprawiedliwość" (36,7.11//35,24.27 [BW].28), „wyroki"/„prawo" (36,7//35,23), „runąć"/„wpaść" (36,13//35,8), „powalić"/„gnać" (36,13//35,5), „powstać" (36,13// 35,2.11).

Struktura: Budowa tego psalmu jest przejrzysta. Odmiennym kierunkom wypowiedzi odpowiadają trzy części:

I. Analiza charakteru bezbożnego: w. 2-5
II. Hymniczne przedstawienie łaskawości, sprawiedliwości i prawa JHWH: w. 6-10
III. Prośba o łaskę i sprawiedliwość JHWH oraz stwierdzenie upadku grzeszników: w. 11-13

Pierwsza część psalmu ma charakter analityczny (z dramatycznym cytatem słów złoczyńcy w w. 2?). Fragment ten traktuje w sposób obiektywny o Bogu i o występnym. Część drugą określa bezpośrednie zwrócenie się do Boga. Hymn kończy wyznanie wspólnoty: „W Twej światłości oglądamy światłość" (w. 10). Zakończenie stanowią prośby za tych, którzy znają JHWH (w. 11), i za sprawiedliwego (w. 12: wypowiedź w 1. os. lp). W ostatnim wierszu stwierdza się upadek tych, którzy czynią nieprawość (w. 13). Oznacza to spełnienie próśb z 35,5.6.

Analiza cech charakterystycznych występnego wskazuje, że brak „bojaźni Bożej" jest grzechem głównym i źródłem wszystkich innych grzechów. Naturalnym skutkiem bezbożności jest niezdolność do czynienia dobra. Analiza ta ma swoje strukturalne i merytoryczne paralele w Ps 14,1-3.5. Hymn, którego pierwszym słowem jest imię Boga JHWH, ukazuje uniwersalną perspektywę: wychwala łaskawość, wierność, sprawiedliwość oraz prawo (albo wyroki) JHWH. Władają one niebem i ziemią. Bóg ocala ludzi i zwierzęta. Łaskawości Boga, chociaż jej siedzibą jest niebo, ludzie doświadczają jako woni w świątyni. Sam Bóg jest życiem i światłem dla wspólnoty. Prośby o łaskę i sprawiedliwość dla tych, którzy znają JHWH, oraz osobista prośba o zachowanie od zarozumiałego przeceniania siebie poprzedzają stwierdzenie upadku złych.

Psalm 36 jest kompozycją *sui generis*. Połączenie refleksji, hymnu, prośby i wyroku oraz właściwości językowe pozwalają go łączyć z literaturą mądrościową. Mimo pewnej powściągliwości tej literatury wobec kultu psalm ten wyraża się pozytywnie o świątyni. Dlatego można go datować na okres przedwygnaniowy.

Psalm 37

Kontekst: Uzupełniające się wzajemnie tematy „dobrego postępowania" (w. 3.27) oraz „prawa i sprawiedliwości" (w. 6.28.30) nadają swoisty charakter temu alfabetycznemu psalmowi. Temat „prawo i sprawiedliwość" pojawił się pierwszy raz w Ps 33,5. Podjął go i rozwinął Ps 36,7. Ps 37 ma wiele wspólnego z zapowiedzią tematu „czynienia dobra" (Ps 34,15) i jego omówieniem w Ps 35 i Ps 36. Do wspólnego z Ps 36 słownictwa należą następujące terminy i zwroty: „postępować (czynić) dobro" (37,3.27//36,4; por. 35,12; 34,15), „lepszy"/„niedobry" (37,16//36,5), „zło" (37,27// 36,5), przede wszystkim przeciwstawienie: „źle czynić" (37,8 [BW; BT: „wieść ku złemu"]; por. w. 1.9) – „czynienie dobrze" (36,4), „wierność" (37,3//36,6), „serce" (37,4.15.31//36,2//35,25), „droga" (37,5.7.14.23.34//36,5), „światło"/„światłość" (37,6//36,10), „widzieć"/„zobaczyć"/„przypatrywać się"/„oglądać"/„patrzeć" (37,13.25.34.35.37// 36,10//35,17.21.22), „prosty"/„prawość"/„prawy" (37,14.37//36,11), „znać" (37,18 //36,11), „cenny" (37,20//36,8), „grzesznicy"/„nieprawość" (37,38// 36,2), „uciekać się"/„przychodzić" (37,40//36,8). Do tego samego pola semantycznego należą: „radować się"/„rozkoszować się"/„rozkosz" (37,4.11 //36,9).

Do słownika wspólnego z Ps 35 należą następujące terminy: „pokorni"/„spokojni" (37,11 //35,20.27), „zgrzytać zębami" (37,12//35,16), „Pan" (37,13//35,17.22.23), „powalić"/„upaść"/ „wpaść" (37,14.24//35,8), „biedak i nieszczęśliwy (nędzarz)" (37,14//35,10), „zaznać wstydu"/ „zawstydzić się" (37,19//35,4.26), „czatować"/ „szukać"/„czyhać" (37,32.36//35,4), „stanąć przed sądem"/„osądzić" (37,33//35,24).

Rzeczownik „występny” występuje 13 razy w Ps 37 (w. 10 [BT: „przestępny”].12.14.16.17. 20.21.28.32.34.35.38.40). W Ps 36 – 2 razy (w. 2 [BT: „bezbożnik”].12 [BT: „grzesznik”]). Pojęcie przeciwstawne, „sprawiedliwy”, jest w Ps 37 użyte 9 razy (w. 12.16.17.21.25.29.30.32.39). Termin ten pojawia się po dłuższej przerwie (Ps 14,4 [BT: „nieprawość”]) w Ps 31,19; 32,11 oraz w Ps 34,16.20.

Struktura: Najbardziej rzucającym się w oczy elementem formalnym tego psalmu jest akrostych. Początkowo litery co drugiego wiersza odpowiadają kolejności liter alfabetu hebrajskiego. W przeciwieństwie do Ps 35 i 34, gdzie każdy wiersz zaczyna się od kolejnej litery alfabetu, w Ps 37 akrostych dotyczy fragmentów liczących od trzech do sześciu półwierszy. Mimo presji formy, tzn. przestrzegania alfabetycznego następstwa wierszy, psalm przejawia porządek określony przez kryteria merytoryczno-formalne. Decydujące znaczenie mają formy językowe. Zmiana kierunku wypowiedzi pozwala wyodrębnić następujące zasadnicze części psalmu:

I. Zwrócenie się do Boga – napomnienia i ich uzasadnienie: w. 1-11
II. Przedstawienie sytuacji: w. 12-26
III. Zwrócenie się do Boga – napomnienia i szczegółowe uzasadnienia: w. 27-40.

Wyodrębnione części wykazują starannie przemyślany porządek wewnętrzny, a zarazem pozostają ze sobą ściśle związane. Oto kilka szczegółów: imię Boga JHWH (BT: „Pan”) występuje w psalmie ogółem 15 razy, a w każdej części 5 razy (w. 3.4.5.7.9 – 17.18.20.23.24 – 28.33.34.39.40). 5 razy przeznaczenie sprawiedliwych przedstawia się jako objęcie w dziedzictwo ziemi (w. 9.11.22.29.34: tzn. chiastycznie rozdzielone w poszczególnych częściach: 2–1–2), 5 razy przeznaczenie występnych przedstawia się jako ich zagładę (w. 9.22. 28.34.38; już bez tak symetrycznego podziału).

Ps 36 zawiera prośbę o wyzwolenie od występnych. Zakłada ona władzę złoczyńców. Psalmistę uspokaja jednak pewność, że „tam”, tzn. w świątyni, czyniący zło już „runęli”, już „zostali powaleni”, i to tak, że już nigdy nie powstaną (36,13). W Ps 37 jakiś nauczyciel próbuje podzielić się tą pewnością z człowiekiem buntującym się przeciwko szczęśliwemu życiu występnych. Nauczyciel wykorzystuje całe bogactwo teologii i retoryki. Pierwsza część psalmu (w. 1-11) przekonuje z całą mocą „rozgorączkowanego” człowieka (w. 1.7.8), że udane życie występnego nie powinno pobudzać go do gniewu. W rzeczywistości bowiem powodzenie złoczyńcy jest krótkotrwałe (w. 2.9.10). Ludzie pokładający nadzieję w JHWH oraz ubodzy posiądą ziemię (w. 9b.11a). Nauczyciel jednak nie tylko przytacza argumenty przemawiające za ścisłym związkiem czynu z jego następstwami, ale mówi też o osobistej więzi człowieka z Bogiem. Broni tych, co ufają Bogu (w. 3.5), i zwraca uwagę na delikatność doświadczenia Boga (w. 4), które przypomina doświadczenie wielkiego pokoju w odziedziczonej ziemi (w. 11). Druga część psalmu (w. 12-26) jest po prostu opisem sytuacji, zakończonym uwagami dotyczącymi osobistych doświadczeń psalmisty (w. 25-26). Pan śmieje się z poczynań występnego, który nastaje na sprawiedliwego (por. Ps 2,4; 59,9). Miecz i łuk, które złoczyńcy kierują przeciwko ubogim i ludziom postępującym drogą prawą, obracają się przeciwko nim samym (w. 12.15). Sprawiedliwi i występni zostają kolejno przedstawieni i przeciwstawieni sobie i zarazem dokonuje się oceny ich życia (w. 16-24). Sprawiedliwi doświadczają, że Bóg ich wspiera (w. 17-24). Złamany zostanie nie tylko łuk złoczyńców (w. 15), ale także ich ramiona (w. 15.17). Występni są nieprzyjaciółmi JHWH. Niczym wspaniałość łąk przeminie ich życie. Tak mówi się w środkowym wierszu tego psalmu (w. 20), będącym inną nieco wersją porównania z w. 2. Pan, który widzi nadejście dnia występnego (w. 13), zna również dni doskonałych, których dziedzictwo będzie trwać wiecznie (w. 18). Mówi poza tym o potomstwie sprawiedliwego (w. 25.26). Znaczy to, że nauczyciel uwzględnia w swojej wypowiedzi elementy prorocko-eschatologiczne. Uwydatnia je jeszcze bardziej w części trzeciej, która ponownie zwraca się do sprawiedliwego (w. 27-40). Wiersze 27 i 29 – w przeciwieństwie do paralelnych wypowiedzi w w. 3.11 i 22 – dodają, że chodzi o mieszkanie sprawiedliwych na wieki, na zawsze. Potomstwo występnych zostanie wytępione (w. 28).

Ponieważ Pan miłuje prawość (w. 28), człowiek musi pozwolić określać się przez nią i strzec jej w swoich poczynaniach. Mądrość, prawo i Tora (w. 30-31) są niby trójdźwięcznym akordem. Bezpośrednią konfrontację występnego ze sprawiedliwym Bóg rozstrzygnie na korzyść prawego (w. 32.33; por. w. 12). W sporze prawnym JHWH nie porzuci sprawiedliwego. W ostatnim fragmencie trzeciej części (w. 34-40) mówi się, że człowiek powinien złożyć nadzieję w Panu. Obietnica ziemi zostaje odniesiona wprost do adresata wypowiedzi (w. 34). Zobaczy on na własne oczy upadek występnego, o którym dotąd nauczyciel mówił, powołując się na własne doświadczenie (w. 34.35.36//w. 25-26//w. 10-11). Wezwawszy raz jeszcze do zachowywania prawości i uczciwości, jako że mąż pokoju ma przed sobą przyszłość (w. 37), psalmista na zakończenie neguje przyszłość złoczyńców i obiecuje sprawiedliwym ocalenie ze strony JHWH (w. 38.39). Wyzwolenie przez JHWH i pomoc z Jego strony to doświadczenie znane już z przeszłości. Jest ono podstawą nadziei, że JHWH wyzwoli i ocali prawych z rąk złoczyńców i tym samym zapewni im przyszłość (w. 40).

Kunsztownie zbudowany Ps 37 łączy w sobie teologiczne linie literatury mądrościowej Pięcioksięgu i Proroków. Do tematów mądrościowych należy nierozerwalny związek czynu z jego następstwem oraz osobista pobożność, do tematów Pięcioksięgu – objęcie w posiadanie ziemi i błogosławieństwo (w. 22-26). Temat „prawość i sprawiedliwość” stanowi pomost między mądrością i profetyzmem. Nadzieja i przyszłość są

tematami prorocko-eschatologicznymi. Psalm, który zgodnie ze swoim gatunkiem przedstawia główną część mądrościowego pouczenia (por. Prz 3,5-12; 24,1-22), został prawdopodobnie ułożony w okresie wygnaniowo-powygnaniowym.

Psalm 38

Kontekst: Ps 38 jest trzecim, po Ps 6 i 32, kościelnym psalmem pokutnym. Z Ps 6 łączy go prawie identycznie brzmiący początek (6,2// 38,2), z Ps 32 skarga na ciążącą nad psalmistą rękę JHWH (Ps 32,4//38,3) i na fizyczne wyniszczenie (32,3//38,4; zwrot przewodni: „moje kości"). Wspólne obydwu psalmom jest wyznanie grzechów (Ps 32,5//38,4.5.19). Pomostem między tymi psalmami są poza tym słowa: „gnieść"/„ciążyć" (38,5//32,4), „skowyczeć"/„jęczeć" (38,9//32,3) oraz rdzeń słowny mający różne znaczenia: „milczeć"/„być głuchym" (32,3 //38,14).

Ważne powiązania istnieją też między Ps 38 i Ps 35: podobnie w obydwu psalmach określone są obrzędy żałobne (35,14//38,7), w obydwu mówi się o odpłacie złem za dobro (35,12//38,21). Wspólne obydwu psalmom są: paralelizm „wrogowie – ci, co mnie nienawidzą" w połączeniu z pojęciem kłamstwa (35,19//38,20), radość przeciwników z nieszczęścia psalmisty (35,15.19.24//38,17), motyw obmyślania zdradliwych planów (35, 20//38,13), rzadko spotykane słowo na określenie „upadku" (35,15//38,18) oraz skierowana do JHWH prośba, by nie stał z daleka (35, 22//38,22).

Więź tematyczna z Ps 36 istnieje w tym sensie, że Ps 36,1-4 uwydatnia w szczególny sposób cechy grzesznika. Fałszywe słowa i nienawiść (36,3-4) są elementami, które występują także w Ps 38 w opisie postępowania przeciwników psalmisty (38,13.20).

Związek z Ps 37 polega na częściowym treściowym kontraście. Sprawiedliwi otrzymują zbawienie (ocalenie) od JHWH (37,39), JHWH pomógł im i będzie im pomagał. Ponieważ w Ps 38 psalmista uznaje siebie za grzesznika, a więc nie jest człowiekiem sprawiedliwym, w zakończeniu psalmu pojawia się prośba o pomoc, wzmocniona motywem ufności, że Pan jest ocaleniem dla grzesznego (38,23). Ubodzy i ufający JHWH cieszą się wielkim pokojem (37,11). Psalmista uskarża się w Ps 38 na brak pokoju (38,4). Nie jest on „mężem pokoju" (por. 37,37). „Nieistnienie" jako cecha występnego w Ps 37 (w. 10.36) jest też charakterystyczne dla człowieka, który wyznaje swoje grzechy (38,4.8.11.15).

Ps 38 łączą też z Ps 37 niektóre słowa i zwroty: „gniew"/„zapalczywość" (38,2//37,8), „strzały" JHWH (38,3) odpowiadają „łukowi" występnych (37,14), „ręka" JHWH bądź sprawiedliwego (38,3//37,24), „pokój" (38,4 [BW]// 37,11.37 [BW: „człowiek spokojny"; BT: „pomyślność"]), „przerosnąć"/„przejść obok" (38,5// 37,36), „serce" (38,9.1//37,4.15.31), „Pan" (38, 10.16.23//37,13), „opuszczać"/„porzucić"/„zostawić" (38,11.22//37,8.2.25.28.33), „światło" (38,11//37,6), „czyhać na życie"/„czatować" (38, 13//37,32; por. w. 25,36), „zło"/„klęska" (38,13. 21//37,19), „człowiek" (38,15//37,7.37), „odpłacać"/„zwracać" (38,21//37,21), „dobro"/„dobrze" (38,21//37,3.16.27), „pomoc"/„wspomagać" (38, 23//37,40), „zbawienie" (38,23//37,39).

Struktura: Te części psalmu, w których psalmista zwraca się do JHWH, są niejako rusztowaniem skargi. Budowa psalmu przedstawia się następująco:

Zwrócenie się do Boga (prośba i skarga na Boga): w. 2-3
  Opis nieszczęścia (wyniszczenie człowieka i grzechy): w. 4-9
Zwrócenie się do Boga (wyznanie wiary, że Bóg zna pragnienia i modlitwy człowieka): w. 10
  Opis nieszczęścia (choroba i wyobcowanie z grona bliźnich): w. 11-15
Zwrócenie się do Boga (wyznanie ufności): w. 16
  Opis nieszczęścia (chwianie się, upadek, ból; wrogowie i nienawidzący): w. 17-21
Zwrócenie się do Boga (prośba o obecność i pomoc JHWH wraz z motywem ufności): w. 22-23

Pod koniec psalmu w słowach kierowanych do JHWH określenia Boga zyskują na intensywności: „JHWH" (w. 2 [BT: „Pan"]), „Pan" (w. 10), „JHWH (BT: „Pan") – Panie – Boże mój" (w. 16), „JHWH (BT: „Pan") – mój Boże – Panie – Zbawienie moje" (w. 22-23). Fragmenty adresowane wprost do Boga to prośby na początku i na końcu (w. 2.22.23) oraz wyznania w środku psalmu (w. 10.16). Prośby zakładają różne doświadczenia Boga: pierwsze prośby, o odwrócenie gniewu Bożego, zakładają bliskość Boga odbieraną jako ból i ciężar (w. 2-3). W prośbach końcowych bliskość Boga jest pomocą i ocaleniem (w. 22-23). Trzy części poświęcone skardze zataczają coraz szersze kręgi: najpierw mamy skargę na zniszczoną przez chorobę egzystencję człowieka. Nieszczęście to jest uwarunkowane także grzechami. Podnoszący skargę skupia się bez reszty na sobie samym i Bogu (w. 4-9). W drugiej części przedmiotem skargi jest opuszczenie przez przyjaciół i bliskich. Pełni wrogości czyhają oni na życie bezbronnego psalmisty (w. 11-15). W trzeciej części spojrzenie podnoszącego skargę ogarnia wrogów i tych, którzy go nienawidzą; choć pragnął tylko dobra, odwdzięczają mu się złem (w. 17-21). Wyznanie własnej grzeszności (w. 4.5.19), ale i swego podążania za dobrem (w. 21b) nie wykluczają się nawzajem, lecz świadczą raczej o dynamice języka religijnego.

Psalm 38 jest lamentacją. Trudno jednak powiedzieć z całą pewnością, czy jest on również kultowo-instytucjonalną lamentacją chorego. Brak w nim bezpośrednich aluzji do czynności kultowych. Ideowo bliski Księdze Hioba (np. ocena bliskości Boga!), zdaje się sugerować wygnaniowo-powygnaniowy czas powstania.

Psalm 39

Kontekst: Tematycznie i merytorycznie psalm ten łączy się ściśle z Ps 38. W obydwu mówi się o bólu (38,18//39,3), który ma związek z grzechem psalmisty (38,5.19//39,2. 12). Obydwa psalmy podejmują temat kary Bożej (38,2-3//39,11-12). W obydwu psalmista wzmiankuje o swojej niemocie (38,14.15//39,2. 3.10). Temat zamilknięcia/nieoburzania się łączy też obydwa te psalmy z Ps 37,7-8. Związki tematyczno-merytoryczne Ps 38 z Ps 39 podkreśla bogaty wspólny słownik: wprowadzenie własnego oświadczenia za pomocą słowa „rzec"/„mówić" (39,2//38,17), „zgrzeszyć"/ „grzech" (39,2//38,4.19), „usta" (39,2.10//38,14), przyimek „przed" (39,2 [BT: „naprzeciw"].6// 38,10.12 [BW: „przy"; BT: „bliscy"].18), „zamilknąć"/„niemy" (39,3.10//38,14), „szczęście"/„dobro" (39,3//38,21), „boleść"/„ból" (39,3//38,18), „serce w mym wnętrzu (we mnie)" (39,4//38, 11), „przemówić"/„mówić" (39,4//38,13), „nicość" /„nie będzie"/„nie ma nic" (39,6.14//38,4.8.11. 15), „człowiek" (39,7.12//38,15), „Pan" (39,8// 38,10.16.23), „pokładać nadzieję"/„ufać" (39,8// 38,16), „ust nie otwierać" (39,10//38,14), „Twa ręka"/„ręka Twoja" (39,11//38,3), „karanie"/ „odpowiedzi" (39,12//38,15), „wina" (39,12 //38,5.19), „karanie"/„karcić"/„karać" (39,12// 38,2).

Struktura: Budowę tego psalmu łatwo rozpoznać po zmianie kierunku wypowiedzi. Po słowach psalmisty kierowanych do siebie samego (w. 2-4) następują słowa skargi skierowane do Boga (w. 5-14).

1. Informacja o próbie znalezienia spokoju: w. 2-4
2. Skarga: w. 5-14
   a) Prośba o poznanie znikomości własnego życia: w. 5. Skarga na krótkość własnego życia i na znikomość człowieka: w. 6-7
   b) Prośba o uwolnienie od grzechów i ciosu Bożego: w. 8-11
   c) Prośba o wysłuchanie i odpowiedź Boga: w. 13. Prośba o „odwrócenie oczu" przez Boga oraz skarga na przemijalność własnego życia: w. 14

Psalmista najpierw opowiada. Nakłonił samego siebie do milczenia. Zamilknąć wobec występnych, tzn. wobec powodzenia występnych, nie przyszło mu łatwo. Choć opuszczony przez szczęście i trapiony wewnętrznie (ból, upał, ogień), zachował milczenie wobec złoczyńcy. W końcu jednak przemówił (w. 2-4). Elementem tej relacji jest przytoczony po niej fragment modlitwy (w. 5-14). Skarga dzieli się na trzy części wyznaczone przez trzy określenia Boga: „JHWH" (w. 5 [BT: „Pan"]) – „Pan" (w. 8) – „JHWH" (w. 13 [BT: „Pan"]). Pierwsze ujęcie prośby i skargi skupia się całkowicie na znikomości własnego życia i znikomości człowieka w ogóle (w. 5-7). W drugim ujęciu, które dołącza argumentację („a teraz"), psalmista dopytuje się, w czym może pokładać nadzieję (w. 8). Nadzieją jest Bóg przebaczający grzechy. Przemijalność egzystencji własnej i egzystencji człowieka w ogóle ma ścisły związek z karami Bożymi (w. 11-12). W prośbach końcowych (w. 13-14), podobnie jak w Ps 38 (w. 2-3 oraz w. 22), znajduje wyraz ambiwalencja dotycząca obecności Bożej. Psalmista błaga o dowód obecności Bożej: o to, by Bóg wysłuchał i odpowiedział (w. 13), natomiast spojrzenie Boże uważa za niszczące i dlatego prosi Boga o odwrócenie oczu (w. 14).

Psalm ten rozpatruje własne życie psalmisty, porównując je ze szczęśliwym życiem występnych. Treściowo bliski jest pytaniom rozważanym w Księdze Hioba. Być może Ps 39 powstał w okresie wygnaniowo-powygnaniowym.

Psalm 40

Kontekst: Psalm ten rozpoczynają słowa i zwroty występujące także w Ps 39: „złożyć (pokładać) nadzieję" (40,2//39,8), „wysłuchać" (40,2//39,13), „wołanie" (40,2//39,13). Ps 40,2-5, psalm dziękczynny, odpowiada 39,5-14, lamentacji. Terminy „śpiew nowy" (Ps 40,4) i „modlitwa" (39,13) określają stosunek ideowy między Ps 40,2-5 a Ps 39,5-14. W obydwu psalmach podaje się ich temat (40,6//39,4). Jednocześnie tematy te uwydatniają przeciwieństwo między Ps 40 i Ps 39. W Ps 40 akcentuje się chęć mówienia (Ps 40,6) i fakt samego mówienia (40,10-11), a w Ps 39 – chęć milczenia (39,3) i milczenie (39,3.10). Między tymi obydwoma psalmami zachodzą nadto inne związki językowe: „usta" (40,4//39,2.10), „uczynić"/„sprawić" (40,6// 39,10), „nie być"/„nicość" (40,6.13//39,6.14), „opowiedzieć"/„przemówić" (40,6//39,4), „powiedzieć"/„głosić"/„rzec" (40,8.11//39,2), „wiedzieć" (40,10//39,5.7), „serce" (40,11.13//39,4), „wina" (40,13//39,12), „wybawić" (40,14//39,9). Ps 40 ma z Ps 41 m.in. (40,5//41,2) następujące wspólne słowa i zwroty: „szczęśliwy"/„niedola"/„nieszczęście"/„zguba"

(40,15//41,2.8), „wybawić”/„ocalić” (40,18//41,2), „zamiary”/„obmyślać” (40,6.18//41,8). Na szczególną uwagę zasługuje występowanie w obydwu psalmach czasownika „postawić”/„wstać”/„dźwignąć” (40,3// 41,9.11).

Ps 40 wykazuje jednak nie tylko ścisłe związki z bezpośrednio sąsiadującymi z nim psalmami. Szczególnie ścisłe są powiązania Ps 40,10-18 z Ps 35-38.

Ps 40 i Ps 35: Ps 40,15.16 w znacznej mierze odpowiadają Ps 35,26.27. Wiele łączy też Ps 40,16 z Ps 35,25a. A zatem mamy pewnego rodzaju inkluzję dla czwartego zbioru w pierwszej księdze Psałterza. W obydwu psalmach mówi się o wielkim zgromadzeniu, w którym psalmista zabiera głos, by wielbić Boga (40,10.11// 35,18).

Ps 40 oraz Ps 36 i Ps 37: Ścisły związek między sprawiedliwością (40,10.11a), wiernością (40,11), łaską i wiernością (40,11.12) ma swój odpowiednik w Ps 36.6.7.11, w Ps 37,3.6 i w Ps 35,5.

Ps 40 i Ps 38: Myśl, iż grzechy przerastają głowę bądź są liczniejsze niż włosy na głowie, łączy Ps 38,5 z Ps 40,13. Ps 38,11 i 40,13 odpowiadają sobie nawzajem: siła bądź serce opuściły psalmistę. Podobnie prośba: „Spiesz (pospiesz) mi na pomoc” (38,23//40,14).

Dwuczłonowe wyrażenie „biedny i nędzny” łączy Ps 35 (w. 10 [BT: „biedak i nędzarz”]), 37 (w. 14 [BT: „biedak i nieszczęśliwy”]) oraz 40 (w. 18). Rzeczownik „ratunek”/„zbawienie”/„pomoc” spina jakby wielką klamrą Ps 33,17; 37,39; 38,23; 40,11.17.

Słownictwo to świadczy, że psalmy składające się na czwartą część pierwszej księgi Psałterza są ściśle z sobą związane. Ps 40 jednak wskazuje nadto na jeszcze szerszy kontekst. Nawiązania do Ps 39, występujące w w. 2-14a, zostają ubogacone w w. 4 odniesieniami do Ps 33,3 (oraz Ps 96,1; 98,1; 144,9; 149,1). Związki „łaski i wierności” z „miłosierdziem” w Ps 40,12 można zauważyć także w Ps 25,5-6.10. Oznacza to istnienie więzi z trzecią częścią pierwszej księgi Psałterza (Ps 25–34).

Ps 40 łączy się poza tym z ostatnią częścią drugiej księgi Psałterza. Szczególnie ważne wydają się paralele 40,3 do Ps 69,3.15. Skargę i prośbę w Ps 69 uprzedza Ps 40 jako opowiadanie o ocaleniu z wodnej topieli. Następnie Ps 40,14-18 jest osobnym psalmem: Ps 70. Z kolei istnieją ścisłe powiązania między Ps 40 i Ps 71. W obydwu psalmach mówi się o nadziei i ufności (40,4.5//71,5), w obydwu usta są pełne chwały JHWH (40,4//71,8), w obydwu psalmista głosi sprawiedliwość JHWH i ocalenie, które Mu zawdzięcza (40,10.11//71,15), opowiada o cudach JHWH (40,6//71,17).

Struktura: Budowę tego psalmu łatwo rozpoznać po zmianie kierunku wypowiedzi:

1) Opowiadanie o doznanym od Boga ocaleniu połączone z błogosławieństwem: w. 2-5
2) Skierowane do Boga słowa o czynach Boga i czynach psalmisty: w. 6-13
3) Skierowane do Boga słowa prośby i skargi: w. 14-18

Na początku opowiada się o doświadczeniu ocalenia przez JHWH. Niebezpieczeństwo, z którego Bóg ocalił, przypomina udręki, na jakie został wystawiony Jeremiasz (Jr 38,6; por. Ps 69,3.15n.). Osobiste doświadczenie, że ufający JHWH nie doznaje od Niego zawodu (w. 2-4a), psalmista chciałby uczynić doświadczeniem całej wspólnoty. Powinno ono zachęcić wielu do pokładania ufności w JHWH (w. 4b). Błogosławiony jest tylko ten, kto odwraca się od bożków i zwraca ku JHWH (w. 5).

Druga część psalmu zawiera słowa skierowane do Boga (w. 6-13). Od części trzeciej oddziela ją inkluzja. Wiersz 12 z emfatycznym „a Ty, o Panie” i w. 13 z czasownikiem „być licznym” odsyłają do w. 6. Cuda JHWH i Jego zamiary są zbyt liczne i potężne, by człowiek mógł je opowiedzieć. Psalmista jednak chce o nich mówić (w. 6). JHWH nie ma upodobania w ofiarach (w. 7), natomiast psalmista ma upodobanie w pełnieniu woli JHWH, gdyż Prawo JHWH mieszka w jego wnętrzu. Przeciwstawienie (w. 7-9) podejmuje myśli wyrażone w Ez 3,3; 36,26n. oraz Jr 31,33. JHWH dokonał wiele. Dlatego psalmista zaświadczył o sprawiedliwości Boga, o Jego wierności, łasce i niezawodności wobec wielu, „w wielkim zgromadzeniu” (w. 10-11). Psalmista, ponieważ nie może przestać świadczyć o sprawiedliwości JHWH, jest też pewny, że JHWH ze swej strony nie poskąpi mu swego miłosierdzia i że zachowa go łaska i wierność JHWH.

Na trzecią część psalmu (w. 14-18) znów wskazuje inkluzja („Panie, pospiesz mi na pomoc”, w. 14b; „Boże mój, nie zwlekaj”, w. 18). Część ta zawiera naglącą prośbę o ratunek (w. 14), a następnie prośbę o zawstydzenie tych, którzy nastają na życie psalmisty, cieszą się z jego nieszczęścia i bez przeszkód dają wyraz swojej cynicznej radości (w. 15-16). Mamy jednak także prośbę o radość w Bogu dla wszystkich tych, którzy Go szukają i którzy miłują Jego ocalenie (w. 17). W przeciwieństwie do paralelnego tekstu Ps 35,27, zawierającego prośbę za tymi, którzy z psalmistą dzielą upodobanie w sprawiedliwości, w Ps 40,17, podobnie jak i w Ps 70,5, zwraca uwagę konsekwentna orientacja teologiczna. Dopiero w ostatnim wierszu psalmista powraca ponownie do swoich własnych spraw. Skarga wspomina o Bogu (w. 18a), natarczywa prośba ponownie przyjmuje postać wezwania skierowanego do Boga (w. 18b).

Psalm 41

Kontekst: Psalm ten łączy z poprzednim wiele charakterystycznych słów: „szczęśliwy” (41,2//40,5), „nieszczęście”/„zguba”/„niedola” (41,2.8//40,15), „życie” (41,3.5//40,15), „mówić”/„powiedzieć” jako wprowadzenie cytatu (41,5//40,8), „odwiedzić”/„widzieć” (41,7//40, 13; por. 40,4), „wypowiadać”/„opowiedzieć” (41,7//40,6), „serce” (41,7//40,11.13), „obmyślać”/„troszczyć się” (41,8//40,18; por. 40,6), „ufać”/„położyć ufność” (41,10//40,4.5), „wielkie uczynić”/„być wielkim” (41,10 [BW]//40, 17), „dźwignąć”/„postawić” (41,11//40,3), „poznać”/„wiedzieć” (41,12//40,10). Temat zamykający Ps 40 – samoocena: „Jestem ubogi i nędzny” (40,18) – powraca w błogosławieństwie Ps 41,2, choć inaczej wyrażony i inaczej zaakcentowany. Czasownik „ocalić” oraz termin „wspomożyciel” mają inny rdzeń, ale mimo to odpowiadają sobie (41,2 i 40,18). To samo dotyczy tematu „grzech”, który w obydwu psalmach odgrywa ważną rolę, ale jest wyrażony innymi słowami: „zgrzeszyłem”/„winy moje” (41,5//40,13). Słowa „dźwignąć” (w. 11) i „być łaskawym” (w. 12) na końcu Ps 41 nawiązują do motywów w Ps 40,3 i 40,7.9.

Ps 40 wykazuje także – niezależnie od tego, co łączy go z Ps 41 – ważne związki z Ps 35 i 38. Najpierw „nieprzyjaciele” i „nienawidzący” (41,6.8//35,19). Następnie: wszystkie trzy psalmy w bardzo podobny sposób opisują skandaliczne postępowanie ludzi z najbliższego otoczenia psalmisty (35,12.15.20.21//38,12.13.17// 41,6.10), wszystkie trzy wspominają o „(od)płacić złem za dobro” (35,12//38,21//41,11), wszystkie używają – chociaż nie zawsze w tym samym znaczeniu – słowa „pokój” (35,20//38,4 [BW]//41,10 [BW]). Zwrot „mój przyjaciel” (41,10) oznacza nawiązanie do Ps 37,37, a „chełpienie się” niewiernego zaufanego bądź nieprzyjaciół psalmisty – do Ps 38 (41,10// 38,17).

Ps 38-41 łączy formuła wprowadzająca „mówię”/„rzekłem”/„powiedziałem” (38,17//39, 2//40,8//41,5) oraz temat „grzech”/„wina” (38, 4.6 [BT: „szaleństwa”].19//39,2.9 [BT: „nieprawość”].12//40,13//41,5). Te same elementy łączą Ps 30-32 („powiedzieć”/„mówić”/„rzec”: 30, 7//31,15.23//32,5; „grzechu”: por. 30,6a.7a//31, 11//32,1-5).

Struktura: Budowa tego Psalmu nie jest całkiem przejrzysta. Biorąc pod uwagę zmianę kierunku wypowiedzi, można wyróżnić następujące części:

1) Błogosławieństwo tego, kto zważa na biednego;
   słowa o Bogu: w. 2-4
2) Prośba o uzdrowienie i skarga na nieprzyjaciół i nienawidzących;
   słowa do Boga: w. 5-11
3) Pewność, że prośba zostanie wysłuchana;
   słowa do Boga: w. 12-13
4) Doksologia kończąca 1 księgę Psalmów;
   słowa o Bogu: w. 14

Człowiek, który zważa na biednych, otrzymuje błogosławieństwo. Bóg strzeże go, ocala i darzy życiem. Błogosławieństwo zasługuje na uwagę, jako że jest przyobiecane tym, którzy intelektualnie („kto myśli o biednym”) angażują się w sprawy ubogiego. Użyty czasownik z pewnością ma też konotację solidarności z ubogim w sferze praktyki, ale akcentuje aktywność intelektualną na jego rzecz. Nie chodzi zapewne o to, że szczęśliwym/błogosławionym nazywa się tego, który w biedaku widzi swój własny obraz i zwraca nań uwagę jako na kogoś szczególnie uprzywilejowanego przez Boga. W związku z dwukrotnym nagłym przejściem od mówienia o Bogu do zwracania się do Boga fragment wydaje się jakby nierówny (w. 3a – w. 3b oraz w. 41 – w. 4b). Wiersz 4 mówi o pomocy Boga w chorobie. Język modlitewny (w. 3b.4b) przygotowuje pod względem merytorycznym i formalnym do zacytowania słów lamentacji w w. 5-11. Skarga zaczyna się od prośby o łaskę i uzdrowienie, a zatem pod względem merytorycznym kontynuuje w. 4. Opis nieszczęścia (w. 6-10) skupia się całkowicie na okrutnym i cynicznym postępowaniu nieprzyjaciół i nienawidzących wobec psalmisty, a nawet jego przyjaciela. Prośba zamykająca lamentację (w. 11) powraca do początku (w. 5) i jest skierowana wyraźnie przeciwko oczekiwaniom wrogów (w. 9). Zwraca uwagę prośba o możliwość dokonania osobistej odpłaty (w. 11b). W wielu psalmach odpłatę pozostawia się Bogu (por. Ps 31,24; 62,13).

Psalm kończy fragment, w którym znajduje wyraz pewność, że Bóg znalazł w psalmiście upodobanie, że go podtrzymuje i umieszcza przed swoim obliczem (w. 12-13). Doświadczenie ocalenia przez Boga należy już do przeszłości. Psalmista może się na nie powoływać. Świadomość własnej winy (w. 5) oraz prawości moralnej (w. 13) uzupełniają się i zarazem przeciwstawiają w modlitwie psalmisty. Wyciąganie z tej sprzeczności krytycznoliterackich wniosków co do jedności psalmu nie jest zasadne.

Wiersz 14 jest oddaniem chwały Bogu Izraela na końcu pierwszej księgi Psałterza (por. 72,18n.; 89,53; 106,48).

Ps 41, cechujący się tak złożoną strukturą, można uważać za tekst liturgiczny: błogosławieństwo i pouczenie kieruje kapłan do osoby proszącej o uzdrowienie, aby zachęcić ją do spełnienia warunków wysłuchania prośby przez Boga (w. 2-4). Teraz następuje modlitwa chorego (w. 5-11). Za pośrednictwem kapłańskiej wyroczni

zbawczej psalmista uzyskuje pewność, że znalazł łaskę u JHWH. Kapłan ogłasza w imieniu Boga, że Bóg go wysłuchał. O poszczególnych elementach obrzędu stosowanego w przypadku choroby można jednak jedynie wnioskować. Zwłaszcza „kapłańska wyrocznia zbawcza" wydaje się problematyczna z egzegetycznego punktu widzenia. Świadomość wysłuchania i przyjęcia przez Boga może być także owocem samej modlitwy. Ps 41, jako tekst „obrzędu chorych", może pochodzić z okresu przedwygnaniowego.

tłum. Bogusław Widła

Księga druga (Ps 42-72) i trzecia (Ps 73-89)
Kathlenn Farmer

PIERWSZE CZYTANIE

Tradycyjny podział Psałterza na pięć „ksiąg" jest nieco sztuczny. Podział ten może świadczyć o istnieniu kilku wcześniejszych podzbiorów, które później z sobą połączono w ostateczny ich zbiór, znany nam dzisiaj jako kanoniczny Psałterz. Jednak i tzw. „księgi" nie zawsze są wewnętrznie spójne. Cezura między drugą (Ps 42-72) a trzecią księgą (Ps 73-89) jest zaznaczona zarówno przez doksologię w Ps 72,18-19, jak i przez końcową uwagę, z której wynika, że czytelnik dotarł do końca drugiego z dwóch „Dawidowych" zbiorów zamieszczonych w Psałterzu. Ten zbiór Dawidowy nie obejmuje jednak całej drugiej księgi. Inne zamieszczone w niej psalmy przypisuje się śpiewakom świątynnym, znanym jako „synowie Koracha" (Ps 42-49) i Asafa. Tym samym śpiewakom świątynnym przypisuje się też niektóre psalmy w księdze trzeciej.

Nagłówki psalmów w drugiej i trzeciej księdze zatem zakładają, że w części Psałterza zostały zebrane trzy (możliwe do rozróżnienia) podzbiory. Granice jednak przebiegające między tymi podzbiorami nie pokrywają się z tradycyjnym podziałem Psałterza na księgi. Być może istniały wcześniejsze zbiory znane jako psalmy „korachickie" czy psalmy „asafowe". Rozmaite bractwa śpiewaków świątynnych być może włączały noszące ich imiona psalmy do swego repertuaru albo z niego wyłączały takie, które z jakichś powodów zostały uznane za nieodpowiednie. Te wcześniejsze zbiory nie zachowały się jednak jako osobne jednostki w obecnej formie Psałterza. Niemniej psalmy zebrane w drugiej i trzeciej księdze mają wiele formalnych, językowych i stylistycznych cech wspólnych, które są często na tyle charakterystyczne, że pozwalają mówić o odrębnej części Psałterza.

1) Psalmiści, którzy zabierają głos w drugiej i trzeciej księdze, zwykle kierują swoje modlitwy do „Boga" (posługując się hebrajskim terminem *'elohim* w jego różnych odmianach), rzadziej zaś do „Pana" (posługując się hebrajskim słowem *jhwh*). W innych częściach Psałterza słowo *jhwh* („Pan") pojawia się mniej więcej dziewięćdziesiąt razy na sto przypadków użycia imienia Boga, natomiast w drugiej księdze słowo *'elohim* występuje ponad osiemdziesiąt razy na sto przypadków użycia imienia Boga, a w księdze trzeciej użycie *jhwh* i *'elohim* jest rozłożone prawie równomiernie.

Dramatyczną ilustracją elohistycznej tendencji tych psalmów może być porównanie Ps 53 z Ps 14. Są to psalmy bardzo podobne, z wyjątkiem określeń odnoszonych do Boga. Ps 53 wydaje się być elohistycznym opracowaniem Ps 14. W Ps 53 imię Boże w trzech na cztery przypadki zmieniono z *jhwh* na *'elohim* (por. komentarz do Ps 53).

2) Niektóre terminy techniczne (związane z poezją, kultem, muzyką) występują w księgach drugiej i trzeciej częściej niż w pozostałych częściach Psałterza. Termin *maskil* występuje siedem razy w drugiej księdze (w Ps 42; 44; 45; 52; 53; 54; 55) i cztery razy w księdze trzeciej (w Ps 74; 78; 88; 89), ale tylko dwa razy w całej pozostałej części Psałterza (w Ps 32 i 142). Termin ten znaczy prawdopodobnie tyle co „bystry" czy „mądry" psalm, w którym stosuje się pewnego rodzaju grę słów (np. kalambur imienia osoby, dla której przeznaczony jest utwór lub o której się go śpiewa). Jednakże termin ten może odnosić się też do typu czy treści psalmu albo typowego opracowania muzycznego czy muzycznego akompaniamentu.

Słowo *selah* występuje tylko w trzydziestu dziewięciu psalmach, przy czym dwadzieścia dziewięć z nich to psalmy zamieszczone w drugiej i trzeciej księdze. Septuaginta rozumie pod tym słowem muzyczne interludium, ale może ono też wskazywać na właściwe miejsce, w którym chór czy zgromadzenie powinny włączyć się do śpiewu bądź udzielić odpowiedzi, schylić się i modlić albo podnieść głos i krzyczeć itd.

Większość psalmów występujących w Psałterzu jest utworami o charakterze wyznania wiary. Znaczna ich część jest skierowana albo do Boga, albo do modlącej się wspólnoty. Tylko kilka psalmów zawiera wyrocznie (słowa Boga), a większość z nich znajduje się w drugiej i trzeciej księdze Psałterza (por. komentarz do Ps 46; 50; 75; 81; 82).

Zauważono już dawno, że psalmy można dalej dzielić na grupy, biorąc pod uwagę rozpoznawalne wzorce myślowe, język, materiał obrazowy, intencję. Ci, którzy cieszą się pokojem i względną pomyślnością w życiu, często mają co innego do powiedzenia Bogu i wypowiadają się inaczej niż osoby przeżywające kryzys, który zagraża ich fizycznej, emocjonalnej czy duchowej integralności. Psalmy wysławiające z wdzięcznością różne dary i błogosławieństwa, jakie ci, którzy je śpiewają, otrzymali od Boga, nazywa się niekiedy „hymnami" albo „psalmami ufności", albo „psalmami dziękczynnymi". Skierowane do Boga, stereotypowe błagania o pomoc – płynące od jednostki lub wspólnoty w sytuacji kryzysu, ucisku, utrapienia, bólu, smutku, żalu – noszą czasami miano „lamentacji jednostki czy narodu" albo „psalmów dezorientacji" (Brueggemann). Mniej więcej jedną trzecią psalmów zawartych w Psałterzu można uznać za lamentacje, z tym że w drugiej i trzeciej księdze więcej niż połowa psalmów to lamentacje, bądź to jednostki, bądź to narodu.

Wydaje się więc, że z wielu powodów Ps 42-89 lepiej potraktować jako jeden obszerny „podzbiór" Psałterza niż dwie oddzielne części. Czytelnik jednak powinien wciąż pamiętać, że „księgi", o których mowa, przypominają raczej antologie niż eseje. Inaczej mówiąc, „księgi" te są zbiorami przeważnie niezależnych (i często nie powiązanych ze sobą) modlitw i pieśni, wypowiadanych i śpiewanych przez bardzo różne jednostki i grupy w bardzo zróżnicowanych sytuacjach społecznych i historycznych. Nawet jeżeli psalmy zamieszczone w drugiej i trzeciej „księdze" mają szereg cech wspólnych, prawdopodobnie nigdy ich zgromadzeniu nie towarzyszyła myśl, by czytać je jednym ciągiem czy w jakimś określonym kontekście religijnym.

Istnieje pewna liczba sąsiadujących z sobą psalmów, które można sensownie czytać razem albo w połączeniu z jakimś innym (np. Ps 42-43; 70-71 i 88-89). W większości przypadków jednak każdy psalm należałoby czytać i analizować jako niezależny utwór. Niemniej na początku pewną pomocą może okazać się łączne czytanie podobnych psalmów, aby dostrzec, w jaki sposób podobne formy wypowiedzi odzwierciedlają podobne „nastroje" ludzkiego serca.

Pierwsze czytanie psalmów zamieszczonych w drugiej i trzeciej księdze Psałterza można przeprowadzić według następującego porządku:

1) Najpierw przeczytać psalmy, które sławią najwyższą władzę, łaskawość oraz zbawcze działania Boga: Ps 47; 48; 63; 65; 66; 67; 68; 70; 71; 76; 78; 84.
2) Następnie psalmy, w których Bóg zwraca się do wspólnoty kultowej w formie wyroczni prorockiej: Ps 46; 50; 75; 81; 82, oraz te, które mówiąc o ufności i poczuciu bezpieczeństwa, są adresowane do wspólnoty, a nie do Boga: Ps 49; 52; 53; 58 i 62.
3) Z kolei przeczytać psalmy lamentacyjne (reprezentujące w znacznej mierze ten sam typ), podzielone jak następuje:

a) Psalmy, w których psalmista czuje się opuszczony bądź porzucony przez Boga: Ps 42; 43; 44; 60; 74; 77; 85; 88; 89;
b) Psalmy, w których psalmista, znajdujący się w sytuacji krytycznej, woła o pomoc Boga: Ps 54; 55; 56; 57; 59; 61; 64; 69; 79; 80; 83; 86.

4) Z kolei przeczytać wyróżniające się szczególnym charakterem psalmy:

a) Psalmy królewskie (pieśń w imieniu króla): Ps 45; 72;
b) Psalm podejmujący temat sprawiedliwości i nagrody: Ps 58;
c) Pieśń Syjonu, która wysławia Miasto Boże: Ps 87;
d) Modlitwa pokutna: Ps 51.

Ogólny kontekst interpretacyjny

Pierwotny kontekst historyczny

Na ogół psalmiści posługują się żywym, choć historycznie nieokreślonym, poetyckim językiem, opisując swoje radości i smutki, nadzieje, wątpliwości, obawy, wiarę i rozpacz. Religijna forma, w jakiej psalmiści zwracają się do Boga, pozwala kolejnym pokoleniom wierzących powtarzać słowa psalmów jako swą własną modlitwę. Ta sama jednak religijna forma uniemożliwia dokładną historyczną rekonstrukcję psalmów. Niewiele psalmów, o których mowa, można związać bezpośrednio z takim czy innym znanym okresem lub znanymi wydarzeniami z historii Izraela.

Chociaż kilka psalmów „Dawidowych" w drugiej księdze ma nagłówki, które wiążą te utwory ze szczególnymi wydarzeniami z życia Dawida, to jednak istnieją uzasadnione racje, które pozwalają przyjąć, że nagłówki te zostały dodane w okresie późniejszym. Skrucha i żal Dawida po dopuszczeniu się cudzołóstwa z Batszebą łączą się z pokutnym językiem Ps 51; prześladowanie Dawida przez Saula uważa się za okoliczność powstania Ps 52; 56; 57 oraz 59; o bojach Dawida z mieszkańcami Edomu wzmiankuje nagłówek Ps 60; ucieczka przed Absalomem miałaby leżeć u podstaw Ps 63. Jednakże dokładne przyjrzenie się treści tych psalmów ujawnia często wielką rozbieżność między sytuacją opisaną w samym utworze a tą, na jaką wskazuje nagłówek. Najbezpieczniej byłoby powiedzieć, że nagłówki mówią nie tyle o czasie powstania psalmu, ile o sposobie, w jaki rozumiano je bądź posługiwano się nimi w późniejszych wspólnotach kultowych.

Okazjonalne odniesienia do rzeczywistości geograficznej, życia politycznego i tradycji Królestwa Północnego, Izraela, przemawiają za przypuszczeniem, że niektóre psalmy elohistyczne powstały na północy, przy świątyni Dana (por. komentarz do Ps 42). Psalmy Koracha i Asafa, oprócz tego, że posługują się przeważnie imieniem Boga Elohim, wydają się zainteresowane sprawami Królestwa Północnego, a Ps 77; 80 i 81 wzmiankują o Józefie, którego synowie mieli być przodkami głównych pokoleń północnych, Efraima i Manassesa.

Niektóre psalmy, zawierające informacje o sprawach Królestwa Północnego, dotarły, być może, do Jerozolimy w czasach Ezechiasza, po podboju Izraela przez Asyrię (por. 2 Krn 30,10). Psalmy, niegdyś związane z centrum kultowym w Dan, zostały wówczas przyjęte i zaadaptowane, i włączone do jerozolimskiego

Psałterza. Zadomowiwszy się jednak w tradycji południowej, powoli utraciły wiele ze swych (hipotetycznych) północnych aspektów.

Podzbiory w drugiej i trzeciej księdze

Psalmy synów Koracha

Jedenaście psalmów w drugiej i trzeciej księdze Psałterza wzmiankuje w nagłówkach o „synach Koracha": Ps 42-49 (z wyjątkiem Ps 43) i Ps 84-89 (z wyjątkiem Ps 86). Ps 43 pod wieloma względami przypomina Ps 42 i niewykluczone, że uważano go kiedyś za dwunasty psalm synów Koracha. Korach, według opowiadań historycznych, był jednym z potomków Lewiego, wywodzącym się od jego syna Kehata (Wj 6,16-24). Korach, według Lb 16, był jednym z przywódców buntu przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi w czasie wędrówki przez pustynię. Podejmując próbę uzyskania równej godności kapłańskiej z potomkami Aarona (Lb 16,31-35), poniósł, jak się wydaje, śmierć, ale „synowie Koracha" przeżyli (Lb 26,11). Kronikarz przedstawia śpiew synów Koracha jako element, który w późniejszym okresie odegrał decydującą rolę w odniesieniu zwycięstwa przez wojska izraelskie (2 Krn 20,18-22). W 1 Krn 6,33 synem Koracha nazywa się także Hemana, wzmiankowanego w nagłówku Ps 88.

Psalmy Asafa

W nagłówkach dwunastu psalmów Psałterza pojawia się imię Asafa. Pierwszy psalm Asafa znajduje się w księdze drugiej (Ps 50), pozostałych jedenaście – w księdze trzeciej (Ps 73-83). Asaf, według 1 Krn 6,33-47, był potomkiem Lewiego, syna Gerszoma. W 1 Krn 15,16-22; 16,4-6 Asafa przedstawia się jako lewitę-muzyka, który odgrywał ważną rolę w kulcie z czasów Dawida. Według Ezd 3,10 potomkowie Asafa są spadkobiercami swego muzykującego przodka, a w Ezd 2,41 (Ne 7,44) wymienia się synów Asafa jako jedynych śpiewaków lewickich, którzy powrócili z wygnania babilońskiego.

Elohistyczny zbiór Dawidowy

Psalmy 51-70, z wyjątkiem Ps 66 i 67, zawierają w nagłówkach imię Dawida. Wydaje się, że do tego zbioru Dawidowego należałoby włączyć także Ps 71 i 72, chociaż w ich nagłówkach nie pojawia się imię Dawida. Ps 71 uważa się często za dokończenie modlitwy zaczętej w Ps 70, a Ps 72 (w nagłówku określony jako „Salomonowy") zwykle traktuje się jako mowę Dawida skierowaną do Salomona. W zakończeniu Ps 72, po doksologii, która oznacza koniec drugiej księgi, znajdujemy słowa: „Skończyły się modlitwy Dawida, syna Jessego", co wzmacnia argumentację za włączeniem Ps 51-72 do elohistycznego zbioru Dawidowego.

Kontekst kanoniczny

Autorzy NT posługiwali się cytatami z tych psalmów w rozmaity sposób. Czasem byli zdania, że to Jezus Chrystus wypowiada poszczególne frazy psalmów (Ps 69,9//J 2,17; Rz 15,3). Inne sformułowania psalmów, pierwotnie odnoszące się do Boga bądź do króla izraelskiego, jawiły się oczom wiary jako przydatne do scharakteryzowania postaci samego Chrystusa (Hbr 1,8-9//Ps 45,6-7). W jeszcze innych dopatrywano się zapowiedzi wydarzeń z czasów NT (por. np. Dz 1,20//Ps 69,25 albo Mt 13, 35//Ps 78,2). Niekiedy nowotestamentowa wspólnota utożsamiała cierpienia niewinnego psalmisty z własnymi cierpieniami (Rz 8,36//Ps 44,22), a czasami we wrogach psalmisty upatrywała tych, którzy w ich czasach nie chcieli przyjąć Ewangelii (Rz 11,9-10//Ps 69,22-23). Według J 10,34-36 Jezus posłużył się Ps 82,6, aby wykazać, że nazywając się Synem Bożym, nie popełnia bluźnierstwa.

Psalmy w Kościele

Opinia Atanazego z Aleksandrii, że psalmy są „zwierciadłem, w którym rozważasz samego siebie i poruszenia własnej duszy" (*List do Marcelina* 12), jest typowym przykładem, w jaki sposób rozumiano psalmy i jak posługiwano się nimi w Kościele. Od czasów biblijnych aż po współczesność psalmami karmiło się modlitewne życie wierzących, zarówno w sferze pobożności prywatnej, jak i w kulcie publicznym. Jak mówi Atanazy: „Psalmy zaś uczą, co człowiek winien mówić w dziękczynieniu (...) Uczymy się z psalmów, co należy

mówić w czasie ucieczki, oraz jakie słowa kierować do Boga podczas i po prześladowaniu" (*List do Marcelina* 10; tłum. A. Tronina, Vox Patrum 18).

Z nielicznymi wyjątkami chrześcijanie w ciągu wieków traktowali większość psalmów jako swoje własne modlitwy. Zacytujmy jeszcze raz Atanazego: „Czytając te księgi, uświadamia sobie bowiem, że wymawia te słowa nie jako swoje, lecz jako słowa świętych lub tych, którym je oni przypisują. Kto tymczasem czyta psalmy, to rzecz dziwna obok proroctw o zbawieniu i o poganach, pozostałe ich słowa przyjmuje za własne i śpiewa je, jakby dla niego samego były napisane. Rozumie je i wypowiada nie jako cudze słowa tyczące kogoś innego, lecz jakby sam o sobie mówił. To, co czyta, zanosi do Boga jak własną modlitwę" (*List do Marcelina* 11; tłum. A. Tronina, jw.).

Jednakże to traktowanie psalmów jako modlitwy własnej prowadzi niektórych chrześcijan do cenzurowania psalmów stosowanych w liturgii przez pomijanie fragmentów czy wierszy zdających się nie przystawać do pobożności chrześcijańskiej. Psalmy wyrażają pełną gamę emocji człowieka rozmawiającego z Bogiem, ale zdaniem niektórych pobożnych chrześcijan owa szczerość i sugestywność psalmistów w przedstawianiu gniewu, bólu czy rozpaczy jest wręcz niesmaczna.

Niewiele psalmów z drugiej i trzeciej księgi Psałterza wykorzystuje się podczas niedzielnej Mszy św. Żaden z nich nie pojawia się w całości w *Ordo Lectionum Missae* z 1969 roku, a te, które zostały uwzględnione, są ocenzurowane i usunięto z nich większość próśb dyktowanych pragnieniem pomsty (stanowiących integralną część oryginalnych modlitw). Ps 58 i 83 całkowicie pominięto w Liturgii Godzin, a w przypadku siedmiu innych psalmów z drugiej i trzeciej księgi Psałterza z oryginalnego tekstu usunięto od jednego do dziewięciu wierszy (54,5; 55,15; 56,6b-7; 59,5-8.11-15; 63,9-10; 69,22-28; 79,6-7.12). Warto jednak zauważyć, że NT często cytuje fragmenty Ps 69, o których współcześni chrześcijanie chcieliby zapomnieć (por. Rz 11,9-10 oraz Dz 1,20).

Zamiast odrzucać tzw. problematyczne wiersze, należałoby przeczytać każdy psalm w całości, pamiętając, że modlitwy te wyrażają uczucia prawdziwych ludzi żyjących w konkretnych sytuacjach w przeszłości, a być może i uczucia ludzi współczesnych. Nie musimy aprobować i pochwalać tego, co psalmiści powiedzieli. Nie musimy naśladować czy powielać ich pragnień, ale nie powinniśmy też utrzymywać, że owe stany zagniewania, goryczy, myśli o pomście zostały obecnie całkowicie wyparte z życia człowieka. Powinniśmy nie tyle naśladować postawy psalmistów wobec ich nieprzyjaciół, ile uczyć się naśladować ich gotowość do wyrażania w obecności Boga zarówno gniewu i bólu, jak i radości.

Nawet jeśli trwamy przy naszych ideałach (przekonani, że powinniśmy miłować nieprzyjaciół i dobrze czynić tym, którzy nas prześladują), nie oznacza to jeszcze, że tym samym usunęliśmy z naszego serca i umysłu wszelki gniew czy całą wolę rewanżu. Tego rodzaju myśli czy uczucia nie są obce nawet ludziom największej wiary, mimo że podejmują wysiłki, by ich nie dopuszczać do siebie. Psalmiści radzą nam, abyśmy byli „uczciwi wobec Boga", uznając obecność gniewu, cierpienia, rozpaczy tak samo otwarcie, jak uznajemy obecność pokoju, nadziei czy radości w naszym życiu, i wszystko powierzając w modlitwie Bogu.

DRUGIE CZYTANIE

Psalmy 42 i 43

Ps 42 i 43 powinno się czytać razem, jako dwie części jednego utworu. Jeśli chodzi o określenie *maskil* i „synowie Koracha" w tytule, por. wstęp (wyżej).

Gdy uciskają nas wrogowie, możemy czuć się opuszczeni przez Boga. Taki właśnie przypadek, jak się wydaje, uwzględniają Ps 42 i 43. Prześladowanie jest dla psalmisty obydwu części tego utworu dowodem, że Bóg o nim zapomniał (42,9), że go odrzucił (43,2). W nadziei uwolnienia się od poczucia opuszczenia przez Boga psalmista wraca myślą do wcześniejszej sytuacji, gdy Bóg wydawał się szczególnie bliski i obecny podczas radosnych, wspólnotowych obchodów w „domu Bożym" (42,5).

Geograficzne odniesienia do Jordanu i Hermonu w Ps 42,7 i do wodospadów w 42,8 (BT: „huk potoków") zakładają, że przez wyrażenie „dom Boży" należy rozumieć sanktuarium w Dan (w Izraelu, w Królestwie Północnym), a nie świątynię w Jerozolimie. Sanktuarium w Dan znajdowało się blisko miejsca, gdzie życiodajne wody Jordanu wytryskują ze zbocza Hermonu i pośród szumu i grzmotów odnajdują swe łożysko.

Występujący w Ps 42,2.3.5.6.7.12 oraz w Ps 43,5 termin hebrajski *nepesz*, zwykle tłumaczony jako „dusza", odnosi się do całej osoby. *Nepesz* obejmuje ciało, umysł i ducha istoty żyjącej.

Ufność, o której mowa w Ps 42,6.12 oraz w Ps 43,5, oznacza ufne oczekiwanie na coś. Nie chodzi o „nadzieję" w sensie życzenia sobie czegoś, a raczej o taką nadzieję, która każe ufnie wyglądać tego, czego się pragnie. Wydaje się więc, że cierpiący psalmista czuje się jedynie chwilowo opuszczony przez Boga. Psalmista doświadczył w swoim czasie obecności Boga podczas liturgicznego zgromadzenia (42,5) i to wspomnienie przeszłości pozwala mu ufnie oczekiwać na „światło" Jego obecności (43,3), które zmieni całą jego aktualną, dotkliwą sytuację.

Psalm 44

Psalm ten rozpoczyna złudnie obiecująca uwaga. Jego pierwsza część (od reszty psalmu oddziela ją w 44,9 termin *selah*) wysławia Boga za rolę, jaką odegrał w dawnych zwycięstwach, ale między 44,9 i 44,10 zauważa się radykalną zmianę tonu.

Ps 44,10-17 pozwala wnosić, że wspólnotę dotknęło ostatnio jakieś wielkie nieszczęście. W przeszłości miała powody szczycić się pomocą Boga, ale obecna sytuacja uległa radykalnej zmianie. Wojsko jej zostało pokonane, jej członkowie zabici bądź zaprzedani w niewolę, a ona sama stała się przedmiotem pogardy pośród narodów.

Psalmiści (zarówno wypowiadający się w 1. os. lm w większości wierszy, jak i w 1 os. lp w 44,5.7 i 16) zakładają, że Bóg jest sprawcą wszystkiego, co się zdarza (ewentualnie Tym, który na to pozwala). Ich rozumowanie przebiega mniej więcej tak: jeżeli obecność Boga oznaczała w przeszłości zwycięstwo (Ps 44,5-8), to ich obecna klęska może jedynie wskazywać, że Bóg ich „odrzucił" (44,10). Stąd wniosek, że Bóg „zawstydził" ich (44,10), „sprzedał" (44,13) i „wystawił na wzgardę sąsiadom" (44,14-17). Niemniej jednak psalmiści utrzymują, że nie uczynili niczego, czym mogliby zasłużyć sobie na to odrzucenie (44,18-23). Gdyby byli niewierni Bogu lub Jego przymierzu, mogliby oczekiwać nieszczęść (44,18). W rzeczywistości jednak, jak twierdzą w 44,23, to ich wierność Bogu sprowadza na nich zagładę (por. Rz 8,36). A zatem – brzmi ostateczny wniosek – sam Bóg ponosi winę za obecną sytuację. Ostatnia część psalmu jest protestem przeciwko Bogu, który, jak się wydaje, za wierność odpłacił cierpieniem i uciskiem (44,24-27).

Jak usprawiedliwić zaniedbanie Boga w tym wszystkim, co się im przydarza? Czy powinni uznać, że Bóg spał, gdy ich dusza „pogrążyła się w prochu" (44,26)? Jeżeli tak, to zdecydowani są obudzić Go swoim wołaniem (44,24-26). Zaufanie do Boga i Jego niezłomnej miłości pozwala im posługiwać się niezwykle śmiałym językiem. Jako wspólnota, którą jednoczy kult (wspominająca, co Bóg w przeszłości dla niej uczynił), pokładają tak wielką ufność w „niezachwianej miłości" Boga, że formułują pod adresem swego Pana i Zbawcy bardzo radykalne żądania (44,25).

Psalm 45

W nagłówku czytamy, że jest to „pieśń miłosna" (*szir jedidot*). Mówiąc dokładniej, pieśń weselna z okazji zaślubin króla. Pieśniarz opisuje kosztowny strój narzeczonej i jej orszaku oglądanego podczas ślubnej procesji (45,9-10.14-16), udziela też oblubienicy kilku porad, jak powinna postępować wobec swego męża (45,11-13).

W Ps 45,8 mówi się o królu, którego wesele właśnie się uroczyście obchodzi, że Bóg go „namaścił". Hebrajski odpowiednik słowa „mesjasz", *masziah*, a także jego grecki odpowiednik *chrystos* pierwotnie znaczą po prostu tyle, co „namaszczony". W dawnym Izraelu tytuł „mesjasz" („namaszczony") odnoszono do bardzo różnych osób (np. Cyrusa, perskiego władcy, który uwolnił naród żydowski z niewoli, por. Iz 45,1). Ponieważ jednak Kościół uznaje tylko jednego prawdziwego Mesjasza, chrześcijanie niejednokrotnie utożsamiali króla, o którym tutaj mowa, z Chrystusem.

Septuaginta (wczesny przekład grecki ST) ułatwiła mesjańską interpretację tego psalmu. Przekład grecki, jak się wydaje, zakłada, że sam król jest Bogiem („Tron Twój, o Boże, trwa wiecznie"). Odpowiednie zdanie hebrajskie można jednak przetłumaczyć po prostu: „Tron Twój, to tron Boży, trwający wiecznie", przyjmując, że zawierający małżeństwo władca cieszy się Bożym uznaniem i poparciem (por. 1 Krn 29,23). Hbr 1,8-9, cytując Ps 45,7-8 w wersji LXX, uzasadnia mesjańską interpretację psalmu, tak drogą starożytnemu Kościołowi.

Psalm 46

Gdzie znaleźć poczucie pewności i bezpieczeństwa w czasie udręki? Śpiewający (modlący się słowami) Ps 46 zapewniają, że Bóg jest najpewniejszym źródłem ich mocy w godzinach niepewności. Niezależnie od tego, czy sprawcami naszego niepokoju są chaotyczne siły przyrody (46,3-4), czy wrogie moce rodzaju ludzkiego (46,7), obecność Boga pośród nas oddala od nas bojaźń (46,8).

Nagłówek psalmu wydaje się wskazywać, że pieśń ta została ułożona z myślą, iż będą ją śpiewały młode kobiety (hebr. *'alamot*) albo będzie wykonywana przez soprany. Czasem określano ten psalm jako „pieśń Syjonu", a we wzmiance o „mieście Bożym" (46,5) często dopatrywano się Jerozolimy. Jednak tekst nie wspomina wyraźnie ani o Syjonie, ani o Jerozolimie.

„Morze" i „wody" w Ps 46,3-4 mają wymiar zarówno kosmiczny, jak i naturalny. Ludzie starożytnego Bliskiego Wschodu łączyli „wody" z kosmicznymi mocami chaosu i zła, zagrażającymi raz po raz porządkowi ustanowionemu przez Boga. „Zatrzymajcie się" (46,10) znaczy: „uspokójcie się". W momentach kryzysu wiara potrzebuje impulsu do podjęcia szczególnie energicznych działań. Pan jest w stanie uspokoić zarówno „wody", jak i wojownicze narody grożące nam śmiercią i zniszczeniem.

Psalm 47

Psalm ten wysławia panowanie Boga nad „całą ziemią" (47,3.8). Psalmista wzywa „wszystkie ludy", by oddały chwałę Temu, który rozciąga najwyższą władzę nad wszystkimi „narodami" (47,9). Wiersz 4 przerywa normalny ton psalmu, wprowadzając uwagę o wydźwięku nacjonalistycznym (z perspektywy Izraela), która skądinąd jest wypowiedzią o charakterze uniwersalnym. Wiersz ten na chwilę przesuwa uwagę psalmisty z powszechnego panowania Boga nad światem na korzyści, jakie panowanie to przyniosło Izraelowi.

W ostatnich dwóch wierszach psalmista widzi Boga zasiadającego „na swym świętym tronie", podczas gdy przywódcy narodów ślubują Mu wierność. Stwierdzenie, że „tarcze" (BT: „możni", ale por. przypis) ziemi należą do Boga, znaczy, że wszystkie militarne potęgi winne są posłuszeństwo jednemu Wielkiemu Królowi.

Psalm 48

W odróżnieniu od Ps 46 pieśń ta wyraźnie łączy nazwę „Syjon" z „miastem naszego Boga" (48,2.9). O Syjonie (Jerozolimie) mówi się, że jest to miasto, które „Bóg umacnia na wieki" (48,9). „Kraniec północy", o którym wzmiankuje się w 48,3, to prawdopodobnie aluzja do Safon, mitologicznej góry, będącej, według Kananejczyków, siedzibą ich głównych bogów. Z czasem w języku hebrajskim termin *sapon* przyjmie znaczenie „północ", ale w Ps 48 chodzi, jak się wydaje, o podkreślenie, że to Syjon jest prawdziwym Safon, prawdziwym mieszkaniem najwyższego Boga.

Świątynia Pańska wznosiła się na górze Syjon, w umocnionym mieście Jeruzalem. Wieże, obwałowania i twierdze Syjonu robią wrażenie, i mogą dla czciciela Boga być symbolem Jego obecności (48,12-14), ale nieprzyjaznych królów, którzy pierzchli w panice (48,5-9), nie przeraziły fortyfikacje Jerozolimy. Uciekli raczej przed budzącą grozę obecnością Boga w tym mieście (48,4). Psalmiści dobrze wiedzą, że to nie mury miasta, ale sam Bóg ich chroni, gdy w nim przebywają i oddają cześć swemu Bogu (48,4).

Psalm 49

Ogromna większość psalmów jest adresowana do Boga albo wzywa czcicieli do wysławiania Boga. Jednak w Ps 49 Bóg nie jest ani Tym, który mówi, ani Tym, do którego się mówi. Psalmista zdaje się raczej nauczycielem mądrości, który wzywa wszystkich mieszkańców świata (49,2) do wysłuchania, co „mądrość" ma do powiedzenia na temat stosunku między życiem a śmiercią (49,4).

Nauczyciel mądrości zwraca się ze swym przesłaniem najpierw do tych, którzy obawiają się bogatego, czy do tych, którzy czują, że bogaci mają pewną przewagę, kiedy chodzi o kwestię życia i śmierci. Podobnie jak Księga Koheleta, Ps 49 przypomina, że każdy człowiek – niezależnie od tego, jak jest bogaty, potężny czy wykształcony w tym życiu – w końcu umrze. Kiedy zaś umrą, utracą wszystko, co świadczy o ich zamożności, władzy czy wykształceniu. Wszyscy jesteśmy równi wobec śmierci. Żaden poziom zamożności, żaden poziom wiedzy nie zdoła ocalić nas od „dołu" czy od grobu. Por. Koh 2,14-16; 3,19-20; Hi 21,7-15; Łk 16,25.

Nie jest jasne, czy Ps 49,16 należy uważać za wyraz przekonań psalmisty („inni trafią do Szeolu, ale ja nie"), czy też przytacza on słowa szaleńca. Tylko ten ostatni może mniemać, że jest w stanie zapewnić sobie życie wieczne.

Psalm 50

Nagłówek czy tytuł Ps 50 łączy go z innymi „psalmami Asafowymi", Ps 73-83 (por. wyżej, wstęp). Nazywa się go niekiedy „psalmem prorockim", ponieważ w niektórych fragmentach zawiera słowa Boga skierowane do ludzkości (50,5.7-15.16b-23) i ponieważ jego stosunek do ofiar ze zwierząt i nieszczerego kultu jest też tematem innych tekstów prorockich (por. Am 5,21-22; Oz 6,6; Iz 1,11-13.16; Jr 6,20; 7,22).

Pan pojawia się pośród nawałnicy (50,3) i wzywa niebo i ziemię na świadków sądu zarówno nad niepewnością prawych, jak i nad obłudą niegodziwych. Psalm zakłada, że zarówno prawi, jak i niegodziwi źle zrozumieli cel i funkcję ofiar. Z jednej strony prawi (wiernie wypełniający postanowienia przymierza) pomylili się, sądząc, że ofiary należy składać, zanim Bóg odpowie na wołanie o pomoc. Natomiast Pan mówi, że wierzący ma czynić tylko jedno: „Wzywaj Mnie w dniu utrapienia. Ja cię uwolnię" (50,15). Bóg zaś w zamian żąda tylko wdzięczności (50,14.23).

Z drugiej strony niegodziwi (którzy jedynie mówią o konieczności wypełniania postanowień przymierza, 50,16-17) również nie zrozumieli natury i celów systemu ofiarniczego. Błędnie założyli, że składając ofiary, odwrócą uwagę Boga od tego, w jaki sposób traktują swoich bliźnich (50,18-21). W Kościele starożytnym Ps 50,16-23 czytano jako słowa ostrzeżenia, które Bóg kieruje bezpośrednio do chrześcijan (1 Clem. 35,7-12).

Psalm 51

Psalmiści, którzy proszą Boga o pomoc w trudnościach, często stwierdzają, że są wolni od grzechu, niewinni, ale Ps 51 zakłada, że człowiek, który doznaje cierpień, zgrzeszył i zasłużył na karę. Psalmista uznaje swoją winę, chociaż jej nie konkretyzuje (51,3-5).

Psalm zajmuje się wielkością grzechu psalmisty. Nie obwinia nikogo o to, że zło tak przemożnie wdarło się w jego życie. A zatem 51,7 należy interpretować jako wyznanie, że psalmista skłania się do grzechu już od chwili poczęcia. Chociaż twierdzenie to bywało źródłem nieporozumień w środowiskach chrześcijańskich, w kontekście psalmu jest jasne, że akcent pada na grzech psalmisty, a nie na jego matkę czy sam akt poczęcia.

Godne uwagi jest zwłaszcza to, że psalmista prosi nie tylko o przebaczenie, ale o przemianę. Czym innym jest prośba, by Bóg „zmazał" czy zmył skutki wcześniej popełnionych grzechów (51,3.4.9.11), a czym innym prośba o przemianę serca i ducha (51,12). Pokutujący psalmista błaga o uwolnienie nie tylko od skutków grzechu, lecz i od całej przyszłej skłonności do grzechu. Siła potrzebna do rozpoczęcia wszystkiego od nowa zdaje się kryć w „duchu skruszonym" czy „sercu pokornym i skruszonym" w 51,19. Ofiara, w której Bóg ma upodobanie, to gotowość do przemiany, przyjęcia nowej postawy, wolnej od skłonności do grzechu.

Postawa zaś wobec ofiar ze zwierząt, znajdująca wyraz w 51,17-19, przypomina tę, którą dostrzega się w poprzednim psalmie i paralelnych do niego tekstach prorockich, ale nieco później, jak się wydaje, jakiś interpretator z okresu wygnania lub czasów późniejszych dołączył rodzaj *postscriptum* (51,20-21), które łagodzi stanowisko prorockie. Wczesnochrześcijański *List Barnaby*, napisany około 130 r. po Chr., posługuje się Ps 51,19, by wykazać, że Bóg nie mógł już dłużej akceptować żydowskiego systemu ofiarniczego.

Psalm 52

Nagłówek, dodany do początku tego psalmu, próbuje wyjaśnić pełen goryczy i oskarżenia ton psalmisty, łącząc go z wydarzeniem opisanym w 1 Sm 21,1-8 i 22,6-19. Podobnie jak Ps 49, pieśń ta ani nie jest skierowana do Boga, ani nie wzywa innych, by zwrócili się do Boga. Psalmista nie szczędzi jednak słów oskarżenia i potępienia komuś, kogo nazywa intrygantem, zarzucając mu „zgubne mowy" i „podstępny język" (52,6).

Psalmista jest przekonany, że kto ufa „na wieki łaskawości Boga", będzie kwitł jak oliwka (52,10), natomiast ci, którzy pokładają nadzieję w mocy tego świata, a nie w mocy Boga, zostaną „zniszczeni" (52,7-9).

Psalm 53

Fragmenty Ps 53,2-5 i 53,7 są niemal identyczne z Ps 14,1-4 i Ps 14,7. Niemniej jednak psalmista omawianego tekstu na określenie Boga woli używać hebrajskiego słowa *'elohim* niż imienia *jhwh*. JHWH występuje w Ps 14,2.4.6.7 (w BT: wszędzie „Pan"), natomiast nie pojawia się w ogóle w Ps 53. Pierwszy stych w Ps 53,6 odpowiada dosłownie pierwszemu stychowi w Ps 14,5, ale dalsza część wiersza jest inna. Ps 14 dodaje szósty wiersz, który nie ma odpowiednika w Ps 53.

Termin *machalat*, pojawiający się w tytule, nie występuje w Ps 14. Może określać melodię albo formę muzyczną. Ani Ps 14, ani Ps 53 nie jest kierowany do Boga. Obydwa psalmy ganią tych, którzy są nierozsądni i postępują tak, jakby Bóg nie istniał albo nie interesował się tym, co ludzie czynią na ziemi.

Ponieważ w tekście hebrajskim Ps 53,6 mówi się o „tych, co cię oblegali", wydaje się, że psalmista utożsamia głupców lekceważących realne istnienie Boga z politycznymi wrogami Izraela. Paweł Apostoł odwołuje się do w. 1-3, by scharakteryzować sytuację zarówno Żydów, jak i Greków, pozostających pod władzą grzechu (Rz 3,10-12).

Psalm 54

Tytuł kojarzy ten psalm z opowiadaniem w 1 Sm 23,19. Jako modlitwa o wybawienie od nieprzyjaciół (54,5) jest adresowany bezpośrednio do Boga (54,3-4), nazywając Go Tym, który „dopomaga" (54,6). Wewnętrzny nastrój psalmu ulega jednak zmianie (jak często się zdarza w przypadku lamentacji): żarliwe błaganie Boga o pomoc (54,3-5) ustępuje miejsca ufności, że na pewno nadejdzie pomoc od Boga (54,8-9). Liturgia Godzin opuszcza wołanie psalmisty o „zniweczenie" wrogów za wszelkie zło (54,7).

Psalm 55

Niespokojne, nieco chaotyczne wypowiedzi, zawarte w tym psalmie, odzwierciedlają emocjonalny stres psalmisty (55,3-6). Jak wielu mieszkańców dzisiejszych aglomeracji, psalmista chętnie uciekłby z miasta – jak się wydaje pełnego gwałtu i zmagań (55,10-12) – by szukać pokoju i schronienia na pustyni (55,7-9). Jasne jest jednak, że ucieczka z miasta nie uciszy głęboko ukrytego źródła jego udręki. Rzeczywisty problem, który go trapi, polega na tym, że jego największym obecnie wrogiem jest jego dawny serdeczny przyjaciel (55,13-15.21-22). Psalmista czuje się zdradzony, a jednocześnie napełnia go gniew i lęk.

Ps 55 uważa pragnienie odwetu (55,16) za naturalną reakcję człowieka na ból zadany przez zdradę, ale nie zachęca cierpiącego do podejmowania jakichkolwiek działań pod wpływem tego rodzaju uczuć, lecz napomina, by zamiast szukać ucieczki z tej sytuacji, zamiast zabiegać o wymierzenie kary niewiernemu przyjacielowi, cały „ciężar" tej bolesnej rzeczywistości złożyć na Pana (55,23). Ps 55,16 – fragment wyrażający pragnienie zemsty – został usunięty z Liturgii Godzin.

Psalm 56

Kiedy wrogowie nieustannie „czyhają" na ciebie, kto przyjdzie ci z pomocą, kto doda ci otuchy? Psalmista wierzy, że Bóg oddala wszelki lęk (56,4.5.12). Pokładanie ufności w „Najwyższym" przypomina nam, że przeciwnik jest tylko łamliwą trzciną (zwykłym „ciałem", 56,5 [BT: „człowiek", ale por. przypis]; „śmiertelnikiem", 56,12 [BT: „człowiek"]) w przeciwieństwie do mocy i trwałości Boga (por. Rz 8,31). Nagłówek psalmu sugeruje, że przedstawiona w nim sytuacja odpowiada tej, którą opisuje się w 1 Sm 21,10-15. Psalmista jest przeświadczony, że Bóg bacznie obserwuje cierpienie i ból człowieka (56,9), a kiedy wierny prosi Go o pomoc, zmusza jego nieprzyjaciół, by odstąpili od niego (56,10). W 56,13 zmienia się nastrój psalmisty: błaganie ustępuje miejsca dziękczynieniu. W ostatnim wierszu okazuje się, że jest to dziękczynienie za wybawienie z sytuacji zagrażającej życiu, o której była mowa wcześniej. I znów słowa 56,7b-8, dyktowane pragnieniem pomsty, zostały usunięte z obecnej postaci tego psalmu przyjętej w Liturgii Godzin.

Psalm 57

Ps 56 i 57 zaczynają się identyczną formułą modlitwy o zmiłowanie. Tradycyjne „Panie, zmiłuj się" (*Kyrie elejson*) w liturgii eucharystycznej pochodzi z greckiej wersji tego błagania. Formułę: „Nie niszcz", występującą w nagłówku tego psalmu (i powtórzoną w nagłówkach dwóch następnych psalmów), można spotkać tylko w drugiej księdze Psałterza. Być może jest to nazwa melodii lub określenie formy muzycznej.

Niebezpieczna sytuacja, w jakiej znalazł się psalmista, została opisana w sposób symboliczny i obrazowy: czuje się zagrożony i pragnie schronić się w cień skrzydeł Boga (57,2), okrywa go hańba (57,4), spoczywa pośród głodnych lwów (57,5), wrogowie zastawili sieć na niego, wykopali dół (57,7). Nagłówek sugeruje, że psalm ten opisuje, jak mógł czuć się Dawid „gdy zbiegł od Saula do jaskini" (por. 1 Sm 22). Niezależnie jednak od faktycznej natury problemu psalmista wie, że łaskawość Boga sięga niebios, a Jego wierność – chmur (57,11) i że można na Nim polegać, będąc pewnym, że pospieszy na pomoc tym, którzy wołają do Najwyższego (57,3).

Psalm 58

Przeciętnemu chrześcijaninowi psalm ten może wydać się bardziej obcy i szokujący niż jakikolwiek inny tekst Psałterza. Ps 58 nie znajduje zastosowania ani w Liturgii Godzin, ani w czytaniach mszalnych. Aby przynajmniej w pewnym stopniu zrozumieć tę pieśń, musimy podjąć próbę przeniknięcia do świata myśli człowieka, który zabiera w nim głos. Psalmista należy do wspólnoty wiary, która uczy swych członków, że Bóg, którego czczą, za dobro wynagrodzi, a za zło wymierzy karę jeszcze na ziemi (w tym życiu). Wiara ta zostaje łatwo wystawiona na wielką próbę, gdy psalmista widzi, że występni zdają się unikać kary za grzechy (58,4-6). Pełne goryczy i pragnienia pomsty życzenia z 58,7-10 należy odczytywać w świetle tego, o czym mówi zakończenie psalmu. Psalmista chce wierzyć (i przekonywać innych), że Bóg (prawdziwy Bóg) złoczyńcom wymierza karę, a prawi otrzymują Jego nagrodę na ziemi. Wszystkie wyrażone w tym psalmie życzenia motywowane pomstą mają swe źródło w pragnieniu psalmisty, by ujrzeć dowód spełnienia już tu, „na ziemi", oczekiwań wspólnoty wiary (58,12).

Wieloznaczność oryginalnego tekstu hebrajskiego utrudnia rozstrzygnięcie, kogo oskarża się o przewrotną sprawiedliwość w 58,2. Przypuszczenie, że może to być dwór niebieski albo rada, której przewodniczy Bóg, odpowiada światu myśli psalmisty. Dwór niebieski, złożony z przeróżnych boskich „urzędników", jest wzmiankowany także w Ps 82; Hi 1,6-12; 1 Krl 22,19-23, ale kilka wersji zakłada, że psalmista w sposób

sarkastyczny kieruje swoje słowa do władców ludzkich, którzy wymierzają sprawiedliwość tak, jakby byli bogami.

Tak czy inaczej, możemy przyjąć, że psalmista prosi Pana Boga, aby sam wziął na siebie obowiązek osądzania czynów ludzkich na ziemi i nie pozostawiał go (boskim czy ludzkim) urzędnikom, którzy zazwyczaj nie tyle szerzą sprawiedliwość, ile gwałt i przemoc.

Psalm 59

Pierwsze cztery wiersze tego psalmu odpowiadałyby dość wiernie historii, do której odwołuje się nagłówek (por. 1 Sm 19,11-17). Analogia zaczyna się jednak załamywać w 59,6, gdzie mówi się o potrzebie skarcenia „wszystkich ludów", a w 59,8.12-14 psalmista wydaje się bardziej zainteresowany tym, co zagraża jego opinii, niż tym, co zagraża jego życiu. Boleśnie dotykają go kłamstwa wypowiadane przez wrogów (59,8.13). Trapią go oszczercy podobni do sfory psów krążących po mieście dniem i nocą (59,7.15). Nawet jednak pośród tych zmartwień i niebezpieczeństw psalmista myśli o Bogu jako o twierdzy warownej, w której prześladowany może się schronić i nabrać mocy (59,9.17-18).

U podstaw życzenia, by nieprzyjaciele zostali „pożarci" przez gniew Boga, leży, podobnie jak w Ps 58, nadzieja psalmisty, że zniszczenie złoczyńcy będzie dowodem, iż Bóg rzeczywiście panuje nad Izraelem (59, 14). W Liturgii Godzin opuszczono znaczne fragmenty tego psalmu (59,6-9.12-16), usuwając w ten sposób wszystkie uwłaczające wzmianki o „ludach" czy „poganach" i o Bogu, który naśmiewa się z nich lub wymierza im karę.

Psalm 60

Nagłówek psalmu wydaje się nawiązywać do wydarzenia opisanego w 2 Sm 8,13-14, z wyjątkiem tego, że według 2 Sm to Dawid (a nie Joab) zabił 18 000 (a nie 12 000) Edomitów w Dolinie Soli. Ponieważ sam psalm zdaje się wyrażać doświadczenie klęski, a nie zwycięstwa (60,12), nasuwa się przypuszczenie, że odmawiano go, zanim wojska Dawida spotkały się z Edomitami.

Zabierający głos w psalmie uskarżają się, że gniew Boży tak rozerwał ich wspólnotę, jak trzęsienie ziemi rozdziera ziemię (60,3-4), błagają też Boga o zwycięstwo, aby ci, których Bóg miłuje, „ocaleli" (60,7). Słowa Ps 60,7-14 zostaną powtórzone w Ps 108,7-14. W 60,8-10 psalmiści przedstawiają Boga jako przemawiającego z narodowego sanktuarium.

Oczyma wyobraźni widzą, jak Bóg przyznaje honorowe miejsca pokoleniom Izraela, odrzuca zaś narody przeciwstawiające się ekspansji Izraela w ziemi Kanaan. Ponieważ psalmiści zwykle zakładają, że nieprzyjaciele Izraela są nieprzyjaciółmi Boga, łatwo przychodzi im tym razem wyobrazić sobie, że Bóg czyni uwłaczające uwagi pod adresem ich wrogów (Moab, Edom, Filistea). Wiersz ten (60,10) występuje w Liturgii Godzin, pominięto go jednak w lekcjonarzu mszalnym.

Dwa ostatnie wiersze psalmu mogą znaleźć się w modlitwie każdego wieku i pokolenia. W sytuacji zagrożenia ze strony prawdziwego wroga jedynie pomoc Boża jest naprawdę skuteczna (por. Ps 62, podejmujący podobny temat).

Psalm 61

Nawet wtedy, gdy nam się zdaje, że odeszliśmy od Boga bardzo daleko, wciąż możemy Go wzywać na pomoc. Słowa „z krańców ziemi" można rozumieć dosłownie (psalmista jest fizycznie daleko od świątyni Pańskiej, niczym na wygnaniu), bądź przenośnie (psalmista czuje się duchowo oddalony od Boga) (61,3).

Tak czy inaczej, pierwsza część psalmu zawiera prośbę o przezwyciężenie dystansu między Bogiem a psalmistą. „Przybytek" i „skrzydła" to metafory opiekuńczej obecności Boga, której poszukuje psalmista (61,5).

Druga połowa psalmu dotyczy życia i panowania nie wymienionego z imienia króla. Niewykluczone, że psalmista, posługując się trzecią osobą, mówi o sobie samym, ale w LXX (i później w tradycji chrześcijańskiej) odczytywano ten psalm jako modlitwę o charakterze mesjańskim. Jako taki wyraża nadzieję na przyjście przyszłego króla, którego panowania strzec będą „łaska i wierność" – ideał osiągnięty przez kilku tylko, jeśli w ogóle, z królów historycznych (61,8).

Psalm 62

Gdy jesteś napastowany słownie przez tych, których jedynym celem jest upokorzyć cię i doprowadzić do upadku, pamiętaj, że „Bóg jest potężny" (62,12). „Synowie ludzcy", niezależnie od tego, czy piastują wysokie stanowiska, czy nie (62,10), czy uciekają się do obłudy, kłamstwa, przekupstwa (62,11), mogą wykrzesać z siebie jedynie siłę równą „tchnieniu" czy podmuchowi powietrza (62,10), natomiast opieka Boża ma w sobie coś z twardej skały. Poza tym psalmista zapewnia, że mocy Boga towarzyszy „łaskawość", co znaczy, że każdy otrzyma według swoich uczynków (62,13; por. Mt 16,27).

Psalm 63

Niezaspokojone pragnienie fizyczne jest metaforą duchowego pragnienia psalmisty, aby być z Bogiem (chociaż źródłem porównania może być autentyczne doświadczenie pobytu na pustyni, jak to zakłada nagłówek psalmu). Psalmista wie, że obecność Boga pośród nas jest tak samo niezbędna jak pożywienie i woda do zachowania życia. Pozostawanie z dala od Boga tak samo zagraża jak zakusy i prześladowania ze strony wrogów (63,10-12). Wysławianie Boga i rozważanie oznak Jego niezawodnej miłości to jakby obfita biesiada zaspokajająca duchowy głód wierzącego (63,6).

Atanazy, biskup Aleksandrii (328-373), radził swemu przyjacielowi: „Skoro podczas prześladowania uciekniesz na pustynię, nie lękaj się samotności, gdyż jest przy tobie Bóg: Jemu śpiewaj o świcie Ps 62. Jeśli trwożą cię wrogowie, nie ustają w zasadzkach i otaczają cię zewsząd, to nie poddawaj się im" (*List do Marcelina* 20; tłum. A. Tronina, jw.). W tekście zamieszczonym w lekcjonarzu mszalnym z 1969 roku usunięto jednak fragment traktujący o powodach udręki psalmisty (63,10-12).

Psalm 64

Oszczerstwo i fałszywe świadectwo mogą być tak samo groźne i niebezpieczne jak oręż wojenny. *Biblia jerozolimska* osłabia przenośny sens wypowiedzi psalmu, tłumacząc 64,4: „Ciskając gorzkie słowa jak strzały" (podobnie BT). Psalmista zraniony ostrym językiem oszczercy ma nadzieję, że Bóg skieruje podobny rodzaj „strzały" na jego nieprzyjaciół (64,8). Nawet ten, kto jest przekonany o słuszności zasady „nadstawiania drugiego policzka", może (niekiedy) utożsamiać się z psalmistą, który ufa, że zło wyrządzone przez złoczyńcę Bóg „zwróci" przeciwko samemu złoczyńcy. Psalmista też zakłada, że Bóg wykorzysta kłamstwa przeciwko samym kłamcom, by doprowadzić do ich upadku (64,9a) i w ten sposób nakłonić innych do głębokiego zastanowienia się, czy warto naśladować ich postępowanie (64,9b-10).

Psalm 65

Chwała należy się Bogu – śpiewa wspólnota syjońska – gdyż Bóg, któremu oddajemy cześć, wysłuchuje próśb (65,3), niezależnie od tego, czy są to prośby o przebaczenie (65,4), czy o wybawienie z różnego rodzaju niebezpieczeństw (65,6). Wybawienie, za które psalmiści w szczególny sposób dziękują, to oddalenie groźby suszy. Spadł deszcz obfity (być może w odpowiedzi na wcześniej zanoszoną modlitwę), zbiory będą bogate (65,10-12) i ze wspólnotą wierzących raduje się sama ziemia (65,13-14).

Psalm 66

„Wszystkie ziemie"/„cała ziemia" (66,1.4) powinna „przyjść i zobaczyć", czego dokonał Bóg dla dobra Izraela (66,5). Ci, którzy doświadczyli łaski Bożej, stają się świadkami wobec całego świata.

Pierwsze świadectwo pochodzi od całej wspólnoty. Lud Izraela wspomina, że jego Bóg pozwolił mu wyjść z niewoli, zmieniając „morze na suchy ląd" (66,6a), że pozwolił mu przekroczyć Jordan i wejść do Ziemi Obiecanej (66,6b). Z perspektywy Ziemi Obiecanej trudy wcześniej doświadczone wydają się Izraelitom jedynie próbą (66,10-12).

Drugie świadectwo pochodzi od jednostki – człowieka, który doświadczył łaskawości Boga w swoim własnym życiu (66,16-19). Bóg Izraela zasługuje na chwałę zarówno dlatego, że działa dla dobra całej wspólnoty (66,6-12), jak i dlatego, że ocala jednostkę w ramach wspólnoty (66,13-20).

Psalm 67

W pieśni tej modlitwa o obfite zbiory łączy się (lub zdaje się łączyć) z wezwaniem do oddania chwały Bogu. Pragnienie okazania chwały Bogu rozpoczyna zmodyfikowana wersja formuły błogosławieństwa używanej przez kapłanów, potomków Aarona (Lb 6,24-25). Wspólnota prosi o błogosławieństwo nie z pobudek egoistycznych (jak mówi), ale dlatego, że otrzymane przez nią błogosławieństwo doprowadzi cały świat do uznania zbawczej mocy Boga (67,3). Jeśli błogosławieństwo, jakie Bóg okazuje Izraelowi, ma zrobić wrażenie na innych narodach, muszą one zobaczyć konkretne dowody, że błogosławieństwo to w sposób diametralny odmienia życie tych, którzy je otrzymują. Obfite zbiory (67,7) będą namacalnym dowodem, że Bóg pobłogosławił Izraelowi, i zarazem staną się okazją do oddania chwały Boskiemu Dawcy przez całą ziemię.

Psalm 68

Psalm ten wydaje się luźną kompozycją złożoną z pięciu krótszych pieśni lub fragmentów pieśni i skupioną treściowo na teologii królowania Boga. Teoretycznie król na starożytnym Bliskim Wschodzie miał być opiekunem, obrońcą i dobroczyńcą wszystkich tych, których obejmowała jego władza (por. komentarz do Ps 72). Mówiąc o Bogu jako królu, spodziewano się po Nim podobnych działań. A zatem trzy sekcje tego psalmu dotyczą Boga, który „rozprasza nieprzyjaciół" zagrażających pokojowi i bezpieczeństwu ludu Bożego (68,2-4.12-15.29-32). Trzy inne części (68,5-7.8-11.20-24) wzywają wspólnotę wiary, aby głosiła i wysławiała sposoby postępowania Króla we wspólnocie, mające na celu dobro wszystkich jej członków. Bóg jako Król Izraela broni tych, których się lekceważy i odpycha, niesie wolność pozostającym w niewoli, bezdomnym zapewnia miejsce schronienia (68,5-7), zsyła deszcz obfity tym, którzy go potrzebują (68,8-11). Poza tym Bóg-Król podtrzymuje nas codziennie (68,20a) i wybawia nas (68,20b), sprowadzając nas z powrotem z odległych miejsc, do których zawiedli nas nasi wrogowie (68,23).

Trzy ostatnie fragmenty pieśni (68,16-19.25-28.33-36) wskazują, w jaki sposób królowanie Boga obchodzono liturgicznie we wspólnocie Izraela. W 68,16-19 psalmista wspomina wzniesienie świątyni Pańskiej na górze Syjon, wyobrażając sobie (1) zazdrość odczuwaną przez tę czy inną wysoką górę, gdy Pan postanowił wybrać sobie na mieszkanie inną górę i (2) uroczysty przemarsz Boga – i wszystkie szczegóły tej sceny – z Synaju na górę Syjon (68,18-19). W 68,25-28 znajdujemy bardziej realistyczny obraz wspólnoty kultowej, która w uroczystej procesji sławi królowanie Pana. W 68,33-36 wzywa się królów ziemi do oddania chwały Bogu Izraela królującemu w niebie.

Psalm 69

Moglibyśmy powiedzieć, że psalmista znalazł się w kłopotach po same uszy. Woda sięgająca po szyję, muł topieli, wodna głębina (69,2-3.14-16) to żywy obraz niebezpiecznej sytuacji, zagrażającej życiu psalmisty. Chociaż modlitwę tę można traktować jako lamentację jednostki, wiele przemawia za tym, że używana w niej pierwsza osoba liczby pojedynczej jest rodzajem figury stylistycznej. Podobnie jak cierpiący Sługa Pański z Iz 53, tak sługa Pana, o którym mowa w Ps 69,18, uosabia, być może, wierną Resztę w łonie wspólnoty Izraela na wygnaniu.

Ludzie niewinni, wolni od grzechów, które sprowadziły upadek na Judę, zostali mimo to uprowadzeni na wygnanie do Babilonu. Chociaż sprawiedliwi, Bóg ich „poraził" i „zranił" (69,27), kiedy zezwolił Babilończykom zniszczyć Judę i Jerozolimę. Uskarżają się więc w psalmie, iż trudzili się nadaremnie. „Żarliwość" o dom Pański, płacz i praktyki postne w obliczu zagrażającej zagłady przyniosły im tylko urąganie ze strony rodaków (69,8-13). Potrzebują i pragną wybawienia (69,14-16), ale oczekują także kary dla winnych (tych, którzy lekceważąco odnosili się do ich wysiłków, by ocalić Judę), słusznej kary (69,23-29). W końcu jednak dają wyraz przekonaniu, że Pan usłyszy ich wołanie zanoszone z kraju niewoli (69,30-34). Pełni ufności spodziewają się, że Bóg odbuduje miasta Judy i pozwoli wrócić do nich im samym i ich dzieciom (69,36-37).

Ps 69 jest często cytowany w NT. Według Ewangelii św. Jana sposób, w jaki Jezus dokonał oczyszczenia świątyni, przypomniał uczniom słowa Ps 69,10a (J 2,17). Paweł Apostoł nawiązuje do drugiego stychu tego samego wiersza w Rz 15,3, a do Ps 69,23-24 – w Rz 11,9-10. W J 15,25 Jezus wydaje się cytować Ps 69,5, a w Dz 1,20 apostoł Piotr przedstawia śmierć Judasza jako „spełnienie" jednego z mściwych życzeń, skierowanych w Ps 69,26 przeciwko „nieprzyjaciołom". Mimo to owe mściwe życzenia w Ps 69,23-29 zostały, jako niewłaściwe modlitwie chrześcijańskiej, usunięte z Liturgii Godzin.

Psalm 70

Czy jesteś dostatecznie pewny swojej więzi z Bogiem, byś – tak jak to czyni dwukrotnie psalmista (70,2 i 70,6) – mógł wołać: „Panie, pospiesz mi na pomoc"; „Boże, szybko przyjdź mi z pomocą"? Psalmista czuje się na tyle wolny, by otwarcie i szczerze rozmawiać z Bogiem; wie przy tym, że Bóg nie opuści „ubogiego i nędznego" (70,6), ani z powodu ich ludzkiej małości, ani z powodu śmiałych słów. Ps 70 uważa się często za wstęp do Ps 71, powołując się zarówno na wyraźną niekompletność Ps 70, jak i podobieństwo językowe i zbieżność tematyczną obydwu utworów. W przypadku czytania obydwu psalmów łącznie określenie „Dawidowy", podane w nagłówku Ps 70, odnosi się oczywiście także do Ps 71.

Psalm 71

Kiedy psalmista woła: „Nie odtrącaj mnie w czasie starości" (71,9), jego modlitwa chwyta za serce i brzmi szczególnie nowocześnie. Wielu z nas żyje w społecznościach, które łączą użyteczność z młodością. Doczesne struktury władzy funkcjonują niekiedy w taki sposób, jak gdyby ich przedstawiciele (podobnie jak wrogowie psalmisty) uważali ludzi w podeszłym wieku za opuszczonych przez Boga i bliźnich (71,10-11). Psalmista jednak przypomina, że ludzie w podeszłym wieku pod niejednym względem mają wyraźną przewagę nad młodymi. Im starsi są ci, którzy dostępują łaski Bożej, tym lepiej mogą świadczyć o nieustannej wierności i sprawiedliwości Boga (71,8.14-18.22-24).

„Sprawiedliwość" Boga to kluczowy temat tego szczególnego hymnu chwały. Kiedy pojawia się w psalmie termin „sprawiedliwość" w odniesieniu do Boga (71,2.15.16.19.24), wskazuje on na determinację Boga, by przywrócić sprawiedliwość i uczynić wszystko „słusznym". Psalmista, jako człowiek w podeszłym wieku, którego zawodzi sprawność fizyczna (71,9b), prosząc o opiekę Boga, czerpie nadzieję na przyszłe życie pełne wcześniejszych doświadczeń ocalającej sprawiedliwości Boga (71,5-8.17.2-21).

Psalm 72

Teoretycznie króla uważano za osobę odpowiedzialną za realizację „sprawiedliwości" Boga na ziemi. Idealny zatem król to władca pełniący wolę Bożą, aby ład i sprawiedliwość zapanowały w całym jego królestwie (por. komentarz do Ps 68). Słowo *szalom* (72,3.7) oznacza dobrobyt, zdrowie, pomyślność kraju i zamieszkującego go ludu. Powinnością króla jest nieść *szalom* (pokój, pomyślność, dobrobyt) krajowi, ale *szalom* można osiągnąć tylko wtedy, gdy właściwie – „sprawiedliwie" i ze współczuciem – traktuje się biedaka i potrzebującego (72,2-4.12-14).

Za króla, będącego nie tylko teoretycznie, lecz także faktycznie pośrednikiem sprawiedliwości Bożej, prawości i współczucia (72,12-14), lud zanosić będzie do Boga modlitwy, by żył i panował długo (72,5-11.15.17).

„Doksologia" w 72,18-19 oraz *postscriptum* („Skończyły się modlitwy Dawida, syna Jessego") w 72,20 wskazują na koniec zarówno drugiej księgi Psałterza, jak i drugiego Dawidowego zbioru psalmów. *Postscriptum*, jak i nagłówek Ps 72 („Salomonowy") zdają się potwierdzać tezę, że chodzi o modlitwę starzejącego się bądź umierającego Dawida za syna i następcę, Salomona. Ponieważ jednak, co nie ulegało wątpliwości, żaden król w dziejach Izraela nie zdołał sprostać nakreślonemu w psalmie ideałowi, Kościół pierwotny odczytał Ps 72 jako wyraz oczekiwań mesjańskich. Zarówno Orygenes, jak i Hieronim widzieli w tej pieśni wyraźne odniesienia do Chrystusa. Teodor z Mopsuestii z całą mocą bronił jednak tradycyjnej wykładni, a mianowicie że psalm ten jest wyrazem oczekiwań Dawida związanych z panowaniem Salomona.

Psalm 73

Trzecią księgę Psałterza rozpoczyna drugi z dwunastu psalmów Asafowych (pierwszym był Ps 50, następne to Ps 74-83). Psalmista formułuje nader współcześnie brzmiące pytanie: Co zrobić, gdy to, co wie się o Bogu, „nie przystaje" do tego, czego się doświadcza? Zachodzi wyraźna sprzeczność między ideałami wiary Izraela a rzeczywistością życia. Tradycja głosi, że „dobry jest Bóg dla prawych" (73,1), ale psalmista oglądał pomyślność niegodziwych, wolnych od wszelkich cierpień nawet wtedy, gdy sprzeciwiali się Bogu (73,3-9). Nietrudno, jak powiada psalmista, ulec pokusie pójścia śladem niegodziwego (73,2-3), kiedy zdaje się, że życie pobożne i prawe przynosi raczej utrapienie niż bogactwo czy sławę (73,13-14).

Jednakże chwila objawienia przywraca psalmiście wcześniejszą pewność. Wniknięcie „w święte sprawy Boże" (73,17) prowadzi go do wniosku, że nie ma przyszłości przed tymi, którzy pozostają z dala od Boga

(73,18-20); ci zaś, którzy widzą w Bogu swoje dziedzictwo (swój „dział"), ufnie mogą złożyć w Jego dłonie siebie samych i swoją przyszłość (73,23-26).

Psalm 74

Pokolenia wiernych czcicieli Boga wierzyły, że Bóg wybrał sobie na mieszkanie świątynię zbudowaną przez Salomona na górze Syjon w Jerozolimie. Świątynia była centrum pobożności, wszelkiej aktywności religijnej, symbolem trwałości Judy. Kiedy Babilończycy po zdobyciu Judy zniszczyli i spalili świątynię (74,4-7), ci, którzy przeżyli, byli przerażeni i zdezorientowani: oto Bóg przestał osłaniać sanktuarium, czyli gromadzącą się w nim „społeczność" Jego czcicieli (74,2). Wydawało się, że Bóg odrzucił ich na wieki (74,1). Niemniej jednak nie ustali zanosić swych pełnych lęku modlitw do Boga, pamiętając, że Ten, który stworzył zarówno świat, jak i swój lud (74,12-17), jest w stanie zmienić obecną sytuację.

Psalmista posługuje się obrazami zapoży-czonymi z bliskowschodniej mitologii, by pokazać, jak Bóg „od początku" „na ziemi sprawia ocalenie". Morze, smoki i Lewiatana (74, 13-14) Kananejczycy wyobrażali sobie jako potwory chaosu, które musiały zostać poskromione przed stworzeniem. Społeczność izraelska połączyła starożytne mity z własną historią, tak że wzmianka o ujarzmieniu morza w 74,13 stanowi aluzję do doświadczeń z okresu Wyjścia, a wzmianka o zmiażdżeniu łbów Lewiatana w 74,14 przypomina Izraelowi czas pobytu na pustyni w drodze do Ziemi Obiecanej. Pierwszy stych 74,15 nawiązuje do działań Boga w czasie stworzenia, natomiast drugi stych – do cudownego przejścia Izraelitów przez Jordan przed opanowaniem Kanaanu (por. Joz 3,14-17).

Modlitwa w 74,18-23 zdaje się apelem do dumy Boga. Bóg cieszy się zasłużoną opinią jako Ten, który dotrzymuje obietnic oraz ocala biednych i uciśnionych, ale psalmista obawia się, że Jego reputacja znacznie ucierpi, jeżeli nie dochowa przymierza (74,20), jeżeli ci, którzy zniszczyli Judę, będą mogli nadużywać imienia Bożego (74,18.22), jeżeli Bóg zezwoli na poniżanie uciskanych.

Psalm 75

Warto zauważyć, że psalm ten nieustannie oscyluje między tym, co mówi człowiek, a tym, co mówi Bóg. Cała wspólnota zwraca się do Boga w 75,2, a Bóg kieruje swe słowa do wspólnoty w 75,3-6; jeden człowiek (być może ktoś reprezentujący wspólnotę) mówi o Bogu w 75,7-10, natomiast Bóg wypowiada ostatnie słowa w 75,11. Takie ujęcie sugeruje, że psalm ten mógł być niegdyś używany jako modlitwa liturgiczna.

Obraz oskarżonych pijących z kielicha odzwierciedla być może pradawny obyczaj, mający na celu oddzielenie niewinnych od winnych. Kielich może okazać się „kielichem zbawienia" (jak w Ps 116,13) albo kielichem oburzenia (jak tutaj i w Iz 51,17; Jr 25,15; 49,12 i gdzie indziej, por. także Ps 11,6; 60,3). „Róg" wskazuje na władzę lub znaczenie (75,5-6.11). Podnoszący swój własny róg to ci, którzy chełpią się swoją siłą bądź z upodobaniem podkreślają własne możliwości.

„Podnoszenie rogu" to obraz zarówno poczynań ludzkich, jak i reakcji Boga. Psalm powtarza niczym echo znany biblijny temat: gdy Bóg rozpocznie sąd (w stosownym dla siebie czasie, 75,3), ci, którzy robili wszystko, by się wywyższyć, zostaną poniżeni, a ci, którzy byli poniżani, zostaną podźwignięci (75,5-8.11).

Psalm 76

Podobnie jak Iz 2,2-4 i Mi 4,1-3, psalm ten łączy sprzeciw Boga wobec wojowania człowieka z „Salem", czyli Jerozolimą, której pierwotna nazwa przywołuje na myśl pokój/*szalom* (76,3). Psalmista stwierdza, że Bóg, który obrał sobie mieszkanie w Salem (w Pokoju), zniszczył i nadal niszczy narzędzia wojny, symbole zarozumiałości człowieka (76,4).

Psalmista spogląda jednocześnie w przeszłość i w przyszłość. Pamięć o zwycięstwach odniesionych niegdyś przez Boga dla Izraela i Judy (76,6-7), miesza się z wizją przyszłego zwycięstwa Boga nad ludzkim „gniewem" (76,11). Stosunkowo słaby „gniew" człowieka służy jedynie do „wysławiania" nieskończenie potężniejszej mocy Boga (76,11). Fakt, iż Bóg napełnił i nadal będzie napełniał lękiem serca władców tego świata, jest wystarczającym powodem, by „złożyć śluby" Temu, który „jest straszliwy dla królów ziemi" (76,12-13).

Psalm 77

Psalm ten zdaje się dzielić w sposób naturalny na dwie części: skargę (77,2-10 albo 77,2-11) i hymn chwały (77,11-21 albo 77,12-21). Obydwie części łączy słowo „rozmyślam" (77,4.7.13). Skarga jest rozmyślaniem człowieka, który aktualnie cierpi. Hymn – rozmyślaniem nad cudami dokonanymi wcześniej przez Boga.

Cierpienie i udręka podpowiadają pytania sformułowane w 77,8-10. Łaska Boża, niezłomna Jego miłość i współczucie są zwykle przedmiotem hymnów chwały. Niezawodna miłość (*chesed*) to jedna z charakterystycznych cech natury Boga (por. Wj 34,6), którą potwierdzają wszyscy świadkowie, ale niedola psalmisty prowadzi do wniosku, że w obecnej sytuacji Bóg nie postępuje jak Bóg. Wydaje się, iż zapomniał, co jest najbardziej znamiennym przymiotem Boga!

Niemniej jednak wciąż pozostaje nadzieja. Tradycja o stworzeniu (77,17) i Wyjściu (77,20-21) przypominają psalmiście, że Bóg działał, nie pozostawiając „śladów" (77,20). Psalmista ma zatem powody, by ufać, że także w obecnej sytuacji Bóg działa w niewidzialny sposób.

Psalm 78

Psalm ten rozpoczyna pouczenie mądrościowe podobne do tego, jakie znajdujemy w Prz 1-9. Cel, przyświecający nauczycielowi mądrości, został wyrażony w 78,4-8: pragnie przekazać tradycje przejęte od przodków następnemu pokoleniu, aby nie narodzone jeszcze dzieci mogły uniknąć błędów, które popełnili ich przodkowie. Przekazanie tradycji przybiera formę „przypowieści" bądź zagadek (Mt 13,35 cytuje Ps 78,2 w przekładzie LXX). Na „przypowieść" składa się synopsa dawnej historii Izraela, która podkreśla brak wiary wśród ludu i zarazem wyraża wdzięczność Bogu za Jego liczne dzieła, których dokonał dla swego ludu. „Zagadka" psalmu zdaje się polegać na pytaniu, dlaczego Bóg wciąż godzi się na krnąbrność Izraela.

Obrazy nawiązujące do Wyjścia (78,12-14 i 43-53), pobytu na pustyni (78,15-41) oraz do tradycji przedmonarchicznych (78,54-64) służą psalmiście do zilustrowania niezwykłej cierpliwości okazanej przez Boga dawnym pokoleniom narodu wybranego, które nieustannie prowokowały Go swym postępowaniem (w. 38-39). Psalmista wprawdzie wzmiankuje (jakoby mimochodem), że niektórzy winni zginęli z powodu swoich grzechów, ale przede wszystkim chce zwrócić uwagę, iż Bóg nadal jest miłosierny i łaskawy, chociaż lud wybrany nie odpowiada Mu we właściwy sposób.

Punkt kulminacyjny tej relacji (78,65-72) zakłada, że wybranie Syjonu na miejsce zamieszkiwania JHWH oraz wybór Dawida na „pasterza" nad Izraelem – to najbliższe w czasie i najważniejsze ze wszystkich działań Boga dla swego wybranego ludu. Milczącym założeniem psalmisty jest nadzieja, że Juda wiele nauczył się już na błędach swoich przodków i tym razem okaże właściwą wdzięczność Bogu za dar dynastii Dawidowej.

Psalm 79

Psalmista jeszcze raz, przemawiając w imieniu całej wspólnoty, szczegółowo relacjonuje zniszczenie świątyni Bożej w Jerozolimie (por. 74,3-7 z 79,1-3). Jeszcze raz wspólnota zastanawia się, czy obecny gniew Boży będzie trwał „wiecznie" (79,5 i 74,1; por. także 77,8-10). Psalmista ubolewa, że ciała zmarłych nie zostały pogrzebane i tym samym wydane na żer ptakom, co oznaczało dodanie hańby do goryczy klęski (79,2-3). Psalmista apeluje także do dumy Boga (79,9-12) – tak jak w 74,10 – dostarczając Mu motywu do zwrócenia się przeciwko tym, co „pożarli Jakuba" (79,7): reputacja Boga ucierpi, jeżeli ci, którzy przelali krew Jego sług, pozostają bezkarni (79,10).

Psalmista pragnie, by Bóg dokonał pomsty na „narodach" uciskających Izrael, zakładając, że nieprzyjaciele urągający Izraelowi są również nieprzyjaciółmi Boga. Te przepojone pomstą oczekiwania i prośby (79,6-7 i 79,12) zostały pominięte w Liturgii Godzin. Chociaż wiersze te zawierają życzenia, które naszym zdaniem nie są nieodpowiednie dla zanoszonych przez nas modłów, to jednak musimy zauważyć, że nie zachęcają one do samowolnego pomszczenia własnych krzywd. Psalmista jest przekonany, że niezależnie od tego, na jaką zapłatę zasłużyli niegodziwi, powinna być ona dziełem Boga, nie człowieka.

Psalm 80

Na starożytnym Bliskim Wschodzie władców nazywano często pasterzami swego ludu. W Ps 78, 79 i 80 przenośnia ta została odniesiona również do Boga jako władcy. O Bogu Izraela mówi się, że jest pasterzem i królem Izraela. W Ps 78,52 czytaliśmy, że Bóg wiódł Izraela niczym stado owiec przez pustynię. W Ps 79,13 lud sam powiada o sobie, że jest stadem owiec, które Bóg otacza swą pasterską troską. W Ps 80, 2 – ponownie – nazywa się Boga „Pasterzem Izraela" oraz Tym, co „jak trzodę wiedzie ród Józefa".

Oprócz metafory pasterza Ps 80 posługuje się w odniesieniu do Boga także metaforą ogrodnika, czyli hodowcy winnej latorośli (80,10-13). Izrael jest porównany do winorośli, którą Bóg niegdyś troskliwie zasadził i pielęgnował (por. także Iz 5,1-7). Lud ubolewa, że Bóg, który kiedyś traktował go niczym swą umiłowaną sadzonkę, teraz pozwala, by każdy przechodzień zrywał jej grona i by ją deptali grabieżcy (80,13-16).

Jednak uskarżający się lud nie ma najmniejszej wątpliwości, że Ten, który troszczy się o winnicę, może ją też obronić. Ten, którego nazywają „Pasterzem Izraela", jest im znany także jako wódz zastępów niebieskich. Refren psalmu (80,4.8.20) kojarzy opiekuńcze działania pasterza i winogrodnika z wojowniczym obrazem „Pana Zastępów". Modlący się proszą, by Pan, który dowodzi wojskiem niebieskim, zapewnił dawne bezpieczeństwo swojemu „stadu owiec" i swojej „winnicy".

Podobnie jak psalmiści, my także niejednokrotnie i na różny sposób doświadczamy działania Boga w naszym życiu. Ps 80 zachęca nas do korzystania z różnych przenośni, mogących opisać rzeczywistość naszej więzi z Bogiem.

Psalm 81

Radosny obchód święta żniw – to kontekst, w którym recytowano ten psalm (prawdopodobnie chodzi o Święto Namiotów, po hebrajsku zwane Sukkot, por. Lb 29). Czas zbioru plonów ziemi jest czasem radości (81,2-4), ale zarazem jest czasem pamięci o zbawczych działaniach Boga podczas Wyjścia (81,7) i pobytu na pustyni (81,8), oraz czasem pamięci o nadziejach i oczekiwaniach Boga związanych z ludem Izraela w chwili zawarcia przymierza na Synaju (81,9-11).

W Ps 81,7-17 Bóg przemawia (posługując się głosem psalmisty) do wspólnoty zgromadzonej na obchodach Święta. Zwraca uwagę, że członkowie ludu Izraela nie postępują zgodnie z oczekiwaniami Boga (81,12-13). W napomnieniu tym nie chodzi o wzbudzenie poczucia winy, lecz o uzasadnienie potrzeby zmiany. Uczestniczącym w kulcie Bóg daje nową sposobność do dania Mu w nowym roku właściwej odpowiedzi (81,14-17).

Psalm 82

Monoteizm (wiara, że może istnieć i istnieje tylko jeden Bóg) rozwinął się stosunkowo późno w dziejach myśli religijnej Izraela. Ps 82 – podobnie jak Hi 1,6-12 i 1 Krl 22,19-23 – odzwierciedla dawniejszą ideę, według której Bóg Izraela sprawował władzę nad dworem niebieskim lub radą złożoną z pomniejszych bogów (por. także komentarz do Ps 58).

Ponieważ psalmista potrafi wyobrazić sobie istnienie innych bogów, jest przekonany, że Bóg najwyższy to Bóg sprawiedliwości, upominający się o prawa tych, których społeczność ludzka zepchnęła na margines (82,3-4). Psalmista zakłada, że bogowie niżsi rangą (tzn. ci, którzy trzymają stronę występnych, 82,2), są skazani na unicestwienie z powodu sprzeniewierzenia się celom Sprawiedliwości (82,5-7).

Psalm 83

Psalmista – ostatniego już z serii „psalmów Asafowych" – zakłada, że ci, którzy chcą usunąć z powierzchni ziemi naród izraelski, z całą pewnością są nieprzyjaciółmi Boga (83,3-6). Historie opowiedziane w Sdz 4-8 są dla psalmisty wzorem (83,10-13) nadziei i oczekiwania, że w aktualnej sytuacji kryzysowej Bóg stanie do walki po stronie Izraela. Nie musimy pochwalać oczywiście tego, o co psalmista prosi Boga dla wrogów Izraela (83,14-18), ale powinniśmy przynajmniej zwrócić uwagę na motyw, jaki przytacza: zawstydzenie lub rozgromienie nieprzyjaciół powinno okazać się narzędziem ich nawrócenia (83,17b.19).

Psalm 84

Jest to początek drugiego zbioru psalmów Koracha (pierwszym były Ps 42-49). Psalmista, podobnie jak w przypadku Ps 42, „pragnie i tęskni", by znaleźć się w obecności „Boga żywego" (por. Ps 42,2-3 z Ps 84,3), i spodziewa się dostąpić wspólnoty z Bogiem w przybytku, który uważa za „miłe" mieszkanie Pana Zastępów (84,2).

Ps 84,6-8 roztacza przed nami scenę pielgrzymią, co prowadzi do przypuszczenia, że tęskniący za obecnością Boga jest pielgrzymem podążającym do Jerozolimy, by wziąć udział w jednym z trzech corocznych świąt pielgrzymkowych. Pielgrzymi przekraczają wyschnięte wadi w drodze na Syjon, gdzie spodziewają się „ujrzeć"

Boga (84,8), i swoją obecnością napełniają błogosławieństwem pustynię. Dotarłszy do świątyni, zanoszą modlitwy za samych siebie (84,9) i za swego namaszczonego króla (84,10).

Ci, którzy muszą pokonać olbrzymią odległość, aby spotkać Pana w Jego „domu", w świątyni, mogą zazdrościć zarówno ptakom wijącym swe gniazda w świątyni (84,4-5), jak i „synom Koracha", dziedzicznym odźwiernym świątynnym (por. 1 Krn 9,19; 26,1.19); w związku z ich służbą w psalmie się zauważa, że strzeżenie wrót mieszkania Pańskiego jest funkcją wielce zaszczytną, raczej sprawą honoru, a nie ciężkim obowiązkiem (84,11).

Psalm 85

Wspólnota kultowa – zauważmy to raz jeszcze – opiera swą nadzieję ocalenia (85,5-10) na pamięci wielkich czynów, które Bóg zdziałał w przeszłości (85,2-4). W modlitwie wspólnoty wykorzystuje się grę słów. Tego samego hebrajskiego rdzenia słownego używa się w różnych jego formach, tak że przybiera znaczenie „odmienić" (85,2), „powściągać"/„zaniechać" (85,4.9) i „przywrócić" (85,7). Tego samego rdzenia hebrajskiego (*sz-w-b* albo *szub*), który pierwotnie znaczył „odwrócić się", „zwrócić się", można używać na określenie pokuty, skruchy (odwrócenia się od grzechu) i odnowy. A zatem – według psalmistów – odmiana losu Izraela (przejście od klęski do zwycięstwa, 85,5a) zależy od „odwrócenia się" Boga (od gniewu do miłosierdzia, 85,5b), a odwrócenie gniewu Bożego zależy od odwrócenia się Izraela od grzechu (85,9). Ostatnia strofa (85,11-14) kreśli obraz powszechnej skruchy i odnowy kraju.

Obowiązujący obecnie lekcjonarz mszalny (od 1969 r.) pomija sześć (siedem) pierwszych wierszy psalmu i tym samym zmienia lamentację narodu w wyrocznię zbawienia, pozbawioną kontekstu zarówno wówczas, jak i obecnie. W rezultacie „tracimy wzór lamentacji nad własnym narodem w nadziei dojrzenia, jak możemy nawrócić się do Boga i znaleźć u Niego pociechę" (Kaufman, *Undercut by Joy*, 74).

Psalm 86

Człowiek pragnący modlić się o pomoc w sytuacji niedoli, może znaleźć w tym psalmie stosowny przykład. Skargi i błagania (86,1-4.6-7.14.16-17) przeplatają się z wyznaniami wiary (86,5.8-13.15) i z nich czerpią siłę. Wiara w miłosierdzie Boga (86,5.13.15) jest dla modlącego się źródłem nadziei i każe mu z góry dziękować za ocalenie od śmierci (86,12-13). Psalmista stwierdza, że jest „pobożny", „sługą" ufającym Bogu (86,2.4.16). Podobnie jak bohater Ps 51, on także modli się o przemianę, pragnie „sercem niepodzielonym" oddawać cześć Panu (por. Iz 4, 8).

Psalm 87

Pieśń ta opiewa chwałę Syjonu, miasta Bożego (87,3). Wychwala się Syjon jako duchowe miejsce narodzin wszystkich, którzy „znają" Pana. Obce narody, wymienione w 87,4, wskazują na liczne miejsca, gdzie osiedlili się Izraelici po zburzeniu świątyni. „Rahab" (87,4) gdzie indziej oznacza Egipt (Iz 30,7). „Kusz" może odnosić się do ziem położonych wzdłuż południowej części koryta Nilu albo górzystych okolic na wschód od Babilonu (jak w Rdz 2,13 i 10,8). Psalmista zapewnia więc Żydów z diaspory, że nawet ci z nich, którzy urodzili się na wygnaniu, mogą uważać „miasto Boże" za prawdziwe miejsce swego pochodzenia. Pierwotny Kościół dostrzegł możliwość odniesienia owych tradycji o Syjonie do „Jeruzalem niebieskiego" (Hbr 12,22), wyprowadzając stąd wniosek, że prawdziwa „ojczyzna" ludu Bożego znajduje się w niebie (Flp 3,20).

Psalm 88

Posługując się współczesną terminologią, można by o człowieku, który zabiera głos w tym psalmie, powiedzieć, że cierpi na „kliniczną depresję". Poważnie chory, znajdujący się niemal na krawędzi śmierci psalmista skarży się, że traktuje się go tak, jak gdyby już nie żył (88,5-6). Jeszcze dotkliwsza niż ból fizyczny jest jego udręka duchowa, gdyż czuje się opuszczony lub odsunięty przez przyjaciół, znajomych i przez samego Boga (88,9.14-15.19). Psalmista zakłada, że zarówno słabość fizyczna, jak i ból porzucenia przez przyjaciół zostały spowodowane przez Boga (w. 7-9.16-19). Niemniej jednak jako człowiek wiary wciąż zwraca się do Boga jako do Tego, który może przynieść mu ocalenie (88,2).

Psalmy lamentacyjne charakteryzują się tym, że dają wyraz zarówno skardze, jak i ufności w pozytywną odpowiedź Boga. Ps 88 jednak zaczyna się, rozwija i kończy pośród mroku i rozpaczy. Sens ostatniego stychu tego psalmu można by wyrazić najpełniej w słowach: „Moim jedynym przyjacielem jest ciemność". Dylemat

psalmisty pozostaje nierozwiązany. W samym tekście tego psalmu Bóg nie mówi ani nie odpowiada. Jednak milczenie Boga nie oznacza milczenia psalmisty. Nie przestaje co dzień wołać do Boga (88, 10.14), chociaż ciemności, w których jest pogrążony wraz ze swym cierpieniem, nie przenika najmniejsze słowo nadziei czy zapewnienia o wyzwoleniu.

Ci, którzy ułożyli, wydali i przekazali nam psalmy, pozostawili tę pieśń taką, jaka jest, nie dodając jej żadnego szczęśliwego zakończenia. Obecność tego psalmu w kanonie uświadamia nam, że nie każdy kryzys w życiu można natychmiast rozwiązać. Nawet człowiek wielkiej wiary może popaść w rozpacz bądź doświadczyć stanu, który mistycy nazywają „ciemną nocą duszy".

Psalm 89

Ostatni psalm księgi trzeciej, tak jak ostatni psalm księgi drugiej (Ps 72) zajmuje się sprawą sukcesji potomków Dawida. Ps 72 dotyczy jednak panowania pierwszego spadkobiercy Dawida (Salomona), natomiast Ps 89 – zmierzchu panowania dynastii Dawidowej nad królestwem Judy. Obietnica dana Dawidowi w 2 Sm 7 (89,4.20-38) jest powodem płaczu i narzekania psalmisty w obliczu nieszczęścia, jakie za jego czasów spadło na królestwo Judy (89,39-46). Wzruszające wołanie: „Jak długo, Panie? Czy zawsze będziesz się ukrywał?" (89,47) pozwala zauważyć wyrazisty kontrast między tym, co pamięta psalmista o obietnicach Boga przymierza (89,4-5.20-38), a aktualną rzeczywistością, w jakiej przyszło mu żyć (89,39-46). Psalmista nie uważa, by Bóg nie był w stanie dotrzymać tych obietnic. Wie zresztą, że jest On najpotężniejszym z bogów (89,7-9). Pan jest przecież Tym, który stwarzając niebo i ziemię, zmiażdżył moce chaosu (89,10-12). A zatem psalmista śmiało wzywa Boga, by wejrzał na „zniewagę sług" swoich i dotrzymał obietnic danych Dawidowi (89,50-52).

Ps 73-74 i 88-89 pełnią, jak sądzi Marvin Tate, rolę niejako „podpórek książkowych", pozwalających zestawić zbiór psalmów składających się na trzecią księgę Psałterza. „Na początku i na końcu księgi trzeciej po psalmie zainteresowanym teologiczną niedolą jednostki następuje psalm, który wyjaśnia niedolę w kategoriach narodowych. Istotnie, księga trzecia od początku do końca zdaje się pochłonięta zakłopotaniem wierzących, którym przyszło uporać się z przepaścią między obietnicą a rzeczywistością" (Tate, *Psalms 51-100*, 429).

Psalmista nie znajduje zadowalającego sposobu wytłumaczenia wyraźnej rozbieżności między tym, co o przymierzu Dawidowym sądzi wspólnota izraelska, a rzeczywistością wygnania babilońskiego. Wspólnota NT potrafi pokonać tę przepaść, głosząc Jezusa Chrystusa, potomka Dawida, w którym spełniły się obietnice Boże (por. Dz 13,23). Doksologia w Ps 89, 53 nie jest częścią tego psalmu jako takiego, lecz oznacza tradycyjne zakończenie trzeciej księgi Psałterza.

tłum. Bogusław Widła

Księga czwarta (Ps 90-106) i piąta (Ps 107-150)
Gianfranco Ravasi

Księga czwarta (Ps 90-106)

PIERWSZE CZYTANIE

Czwarta księga Psałterza jest liczebnie skromna, ale jakościowo – w aspekcie poetyckim i teologicznym – znacząca. Zbiór, charakteryzujący się użyciem imienia JHWH, zawiera pięć psalmów o królowaniu Boga (93; 96-99), dzięki czemu jest to najbogatszy zbiór tekstów przynależących do tego gatunku literackiego (por. Ps 47). Erich Zenger uważał je za rodzaj przewodnika po całej księdze. Następnie mamy dwa psalmy „allelujatyczne" (105-106), stanowiące część zbioru, którego inne elementy znajdą się w następnej księdze. Nie brak też tekstów odznaczających się wysokim poziomem literackim, np. Ps 90 – wzruszająca pieśń o ludzkiej słabości, Ps 103 – hymn na cześć miłości Boga, Ps 104 – wspaniała pieśń stworzeń oraz historyczne Ps 105 i 106 – rodzaj dyptychu antytetycznych obrazów.

Przypuszczano (Michael Goulder), że księga ta została zredagowana po wygnaniu jako tekst liturgiczny na jesienne Święto Namiotów; każdy z jej psalmów odnosi się bowiem bezpośrednio bądź pośrednio do wydarzeń, których Izrael doświadczył podczas Wyjścia. W rzeczywistości można jedynie stwierdzić, że tytuł hebrajski Ps 92, tytuły Ps 93 i 94 według LXX, treść Ps 95 wykazują pewne związki z liturgią Izraela, natomiast psalmy o królowaniu JHWH miały zastosowanie w liturgii synagogalnej i, być może, zdradzają aspekty jej rytuału. Jeśli chodzi o tytuły, których wiarygodność w wielu przypadkach pozostaje dyskusyjna, co najmniej dziesięć psalmów to psalmy „sieroce", tzn. nie mające żadnego przyporządkowania, dwa są skojarzone z Dawidem (Ps 101 i 103), Ps 90 z Mojżeszem, Ps 102 zaś z anonimowym psalmistą, „który znękany wypowiada przed Panem swą udrękę".

Niejednorodność treści, a nawet samych gatunków literackich nie pozwala, naszym zda-niem, wskazać na przejrzysty plan uporządkowania obecnego zbioru psalmów. Dwie wskazówki natury ogólnej umożliwiają jednak do pewnego stopnia systematyczną i ciągłą lekturę. Przede wszystkim wyróżniają się psalmy o królowaniu JHWH z charakterystyczną aklamacją *JHWH malak*. Nawet jeśli pierwszym przykładem tego rodzaju psalmów jest Ps 47, nie ulega wątpliwości – jak powiedzieliśmy – że większość tych psalmów została zebrana w czwartej księdze Psałterza (93; 96-99).

W dyskusji na temat ich genezy pojawiły się różne hipotezy. Utrzymywano, że są to: 1) teksty o charakterze mitologicznym, przeznaczone na święto Nowego Roku, obchodzone na wzór analogicznej uroczystości babilońskiej i będące wyrazem cyklicznego powrotu do „praczasu" (Hugo Gressmann); 2) teksty pochodzenia kultowego, wyrażające – również w kontekście Nowego Roku – reaktywowanie stworzenia przez Boga (szkoła Sigmunda Mowinckela); 3) teksty o charakterze eschatologicznym, zorientowane na nakreślenie doskonałego wieku, gdy „Bóg wstąpi na tron wszechświata, aby stać się królem całej ziemi" (Hermann Gunkel). To tylko trzy z hipotez, które wysuwano w celu wyjaśnienia pochodzenia tych psalmów.

W rzeczywistości wydaje się pewne tylko to, że za pomocą tej grupy psalmów chciano uwielbić podwójną rolę JHWH jako Pana stworzenia i dziejów, które postanawia doprowadzić do zbawienia zgodnie ze swoim planem określanym przez sprawiedliwość i łaskę. Nie przypadkiem wokół tych psalmów skupiono inne utwory rozwijające wątek historiozbawczy (np. Ps 95; 105-106; por. także 91; 100; 103) albo wątek kosmiczny (np. Ps 104).

Drugą wskazówkę, umożliwiającą bardziej systematyczną lekturę czwartej księgi, należy, być może, wiązać z dwiema dominującymi w niej postaciami. Z jednej strony psalmy te przedstawiają obraz Boga jako sprawiedliwego i świętego króla (96-99; por. 94), transcendentnego Pana (Ps 93), a jednak aktywnego w historii Izraela (Ps 95; 100; 105-106), opiekuna i ojca swoich wiernych (Ps 91; 103), wspaniałego Stwórcę (Ps 104). Z drugiej strony kreślą obraz człowieka, którego znamienną cechą jest właściwa stworzeniu słabość, poddawanego próbie (Ps 90; 102), cieszącego się błogosławioną wiernością (Ps 92; 101; 105), grzesznego (Ps 95; 106). Bóg i człowiek pozostają mocno związani węzłem miłości i sprawiedliwości (Ps 103).

DRUGIE CZYTANIE

Psalm 90

Czwartą księgę Psałterza rozpoczyna mądrościowe rozważanie, które jednak zawiera także element błagania, związany z przemijalnością ludzkiego istnienia. Kontrast między czasem człowieka a wiecznością Boga, między słabością ludzką a doskonałością Boga potwierdzają dwa wątki psalmu: mądrościowa elegia (w. 1-10) oraz

prośba (w. 11-17). Znamienne są słowa w. 4: „Bo tysiąc lat w Twoich oczach jest jak wczorajszy dzień, który minął, niby straż nocna". Zgodnie z porządkiem Bożym człowiek wraca do prochu, z którego został wzięty (w. 3; por. Rdz 2,7; 3,19; Ps 104,29; Koh 3,20; 12,7).

Człowiek zostaje porwany niby przez burzę; życie ludzkie jest tylko snem, który o świcie znika, jest tak krótkie jak trawa, co rankiem kwitnie i jest zielona, wieczorem zaś więdnie i usycha (w. 5-6; por. Hi 14,1-2; Iz 40,6-8). Większość dni w życiu, które trwa siedemdziesiąt czy osiemdziesiąt lat, to „trud i marność" (w. 10). Chociaż jest to ulubiony temat zarówno literatury wszech czasów (przypomnijmy choćby greckiego poetę Mimnermosa, Pascala czy Dantego, który nawiązuje do omawianego psalmu w swojej *Boskiej Komedii*, *Czyściec* XI, 115-117), jak i tradycji ascetycznej, to jednak Ps 90 budzi także nadzieję: Bóg, darząc łaską, może zapewnić dziełu rąk ludzkich trwałość, znaczenie i moc, a dniom człowieka – radość (w. 15-17).

Psalm 91

Psalm ten, cytowany przez szatana w scenie kuszenia Jezusa (w. 11-12; por. Mt 4,6 i Łk 4,10-11), jest mądrościowym napomnieniem, poświęconym ufności Bogu (w. 1-13) i jakby przypieczętowanym zamykającą go wyrocznią, którą wypowiada sam Bóg (w. 14-16). Dlatego jego kontekstem może być kult, jak świadczy o tym zresztą wykorzystana przez psalmistę symbolika: piecza, schronienie, twierdza, puklerz i tarcza, a przede wszystkim cień i skrzydła Najwyższego (w. 1-4), oczywista aluzja do cherubów znad arki, a więc do ochrony, jaką daje świątynia na Syjonie.

Na zewnątrz srożą się nocne strachy, złe duchy, monstrualne symbole zła (lwy, węże, smoki), choroby, rozżarzone strzały słońca, moru czy zarazy, nieprzyjaciele; jest to klasyczna typologia zła, nad którym Pan odnosi zwycięstwo, użyczając swojemu wiernemu schronienia w świątyni (por. Mk 16,18; Łk 10,19). Bernard z Clairvaux pytał: „Czyż wśród wszystkich psalmów jest inny bardziej nadający się do tego, by pokrzepić zalęknionych, napomnieć leniwych, pouczyć pozostającego z dala od doskonałości wiary?" (*Sermo* 12,3).

Psalm 92

Praktyka żydowska rezerwowała ten psalm, zgodnie z jego tytułem, na szabat. Jest on hymnem na cześć sprawiedliwości Bożej, która nagradza dobro, a zło karze, zgodnie z tradycyjnymi zasadami odpłaty, przeciwko której buntował się Hiob. Po wezwaniu do radosnego oddania chwały Bogu (w. 2-4) hymn rozwija temat sprawiedliwości Pana „na wieki wywyższonego" (w. 5-12), w ostatniej zaś części pochwala sprawiedliwego, posługując się niektórymi mądrościowymi obrazami zaczerpniętymi ze świata roślinnego: palma i cedr, ale zasadzone na terenie świątyni, symbol wspólnoty z Bogiem, który zapewnia patriarchalną długowieczność (w. 13-16).

Chrześcijańska tradycja grecka wykorzystała dwuznaczność greckiego terminu *foiniks*, który znaczy „palma" i „feniks" (ptak nieśmiertelności), aby zmienić charakter tego psalmu na pieśń o nieśmiertelności sprawiedliwego. Jednak już Miszna stwierdzała, że „w dniu szabatu śpiewa się pieśń dnia szabatu [tzn. Ps 92], pieśń przyszłości, pieśń na dzień, który będzie bez reszty szabatem i odpoczynkiem na życie wieczne" (mTamid). W rzeczywistości psalm ten potwierdza błogosławieństwa, jakie otrzymają sprawiedliwi, i przekleństwa, jakie spotkają występnych, którzy „plenią się jak zielsko" nietrwałe (w. 8), w przeciwieństwie do trwałości palmy i cedru, symbolizujących wiernych.

Psalm 93

Po Ps 47, a przed serią Ps 96-99. Ps 93 jest hymnem na cześć JHWH Króla, jak o tym świadczy wstępna aklamacja: *JHWH malak* („Pan króluje!"). Formuła ta jest typowa dla tego rodzaju utworów, które wielu egzegetów łączy z jerozolimską liturgią okresu przedwygnaniowego (rytualna procesja z Arką w świątyni?). Jednak Ps 96-98 wyraźnie wskazują na pochodzenie powygnaniowe. Koncepcja „królowania" Boga ma charakter dynamiczny: chodzi o działania Pana, który pragnie urzeczywistnić swój zamysł względem stworzenia i historii.

W krótkim Ps 93 głównym elementem jest obraz „wielkich wód" (*majim rabbim*) czy rzek, czy zbuntowanych żywiołów morskich. Zgodnie z biblijną kosmologią ziemię postrzega się jako płytę, która unosi się nad pierwotnym oceanem, symbolizującym chaos i nicość, które zagrażają stworzeniu. Daremnie „wielkie wody" oceaniczne trzykrotnie rzucają wyzwanie Bogu: Król niebios jest mocniejszy od ich szumu i buntowniczego grzmotu (w. 3-4). Z wysokości swojego transcendentnego tronu strzeże On trwałości świata, zwyciężając mroczne i niszczące moce (w. 1-2.5).

Psalm 94

Lamentacja narodu, prorocki protest z aspektami jurydycznymi, dziękczynienie i rozważanie mądrościowe stapiają się w jedno w tym psalmie, wołającym o sąd „Boga Mściciela", „który sądzi ziemię" (w. 1-2); chodzi o sąd nad występnymi i ich skandalicznym powodzeniem, nad przewrotnymi i skorumpowanymi sędziami tej ziemi, nad tymi, którzy upokarzają biedaków. Pieśń obejmuje dwa wezwania zawarte w „inkluzji" (w. 1-2 i 22-23), z którymi zwraca się do Boga Mściciela i sprawiedliwego Sędziego, dwie lamentacje (w. 3-7 i 16-21), będące protestem przeciwko występnym, którzy uciskają słabych i bluźnią Bogu, oraz dwa pouczenia mądrościowe, sformułowane odpowiednio jako diatryba skierowana przeciwko niesprawiedliwym (w. 8-11) i jako błogosławieństwo przeznaczone dla sprawiedliwego (w. 12-15).

Ps 94, drogi sercu Pawła Apostoła, który cytuje go wprost bądź do niego nawiązuje (1 Kor 3,20 – w. 11 oraz Rz 11,1-2 – w. 14; por. 2 Tes 4,6 – w. 2 oraz 2 Kor 1,5 – w. 19), tchnie przede wszystkim nadzieją i wiarą w Boga „Mściciela", a więc obrońcę sprawiedliwości ofiar władzy i oszustwa. „Pan jest Bogiem odpłaty, odpłaca niezawodnie" (Jr 51,56). Psalm ten, jako świadectwo ufności, ma charakter „apologetyczny" wobec pozornego milczenia Boga, które występni interpretują jako dowód niewiarygodności Boga bądź Jego bezsilności w dziejach.

Psalm 95

Liturgiczne „dzisiaj" (w. 7) stawia Izrael przed wielkim wyborem, jakiego musi dokonać między wiernością a niewiernością, co przywołuje na myśl smutne wydarzenia w Meriba i Massa na pustyni (Wj 17,1-7; Lb 20,2-13). Psalm zakłada zatem kontekst liturgiczny i zaczyna się od dwóch krótkich tekstów hymnicznych (w. 1-5 i 6-7c), opartych na wyznaniu wiary („Pan jest wielkim Bogiem", w. 3; „On jest naszym Bogiem", w. 7a) i na wychwalaniu działań Boga we wszechświecie (w. 4-5) i w historii (w. 7bc).

Po owych minihymnach następuje wyrocznia kultowa (w. 7c-11), będąca wezwaniem do „niezatwardzania serca" (w. 8) i unikania serca „zbłąkanego" (w. 10), co charakteryzowało pokolenie z czasów wędrówki przez pustynię. Właśnie ze względu na ów apel oraz kontekst liturgiczny Ps 95 stał się w judaizmie jedną z modlitw „wejścia" szabatowego i jest wykorzystywany także jako Invitatorium Liturgii Godzin. Jednak List do Hebrajczyków (rozdz. 3-4) interpretuje tę pieśń eschatologicznie: nie chodzi już o wejście do Ziemi Obiecanej i do oczekiwanego w niej „odpoczynku", ale o wejście do „odpoczynku wiecznego" w ziemi i świątyni niebieskiej, z którego nie powinna nas wykluczyć nasza niewierność.

Psalm 96

Psalm ten rozpoczyna zbiór psalmów o królowaniu JHWH (por. także Ps 47 i 93). Typowa aklamacja: *JHWH malak* („Pan jest królem") pojawia się w w. 10 i przenika ten psalm o charakterze antologii, pełen odniesień do innych psalmów oraz do Deutero- i Trito-Izajasza (Iz 40-66), co wskazuje na jego niewątpliwie późne powstanie (IV w. przed Chr.?). Owa „pieśń nowa" (w rozumieniu biblijnym: „doskonała", „eschatologiczna") obejmuje dwa wielkie akty: w pierwszym (w. 1-9) psalmista opowiada się za pierwszym przykazaniem, które zabrania bałwochwalstwa (w. 4-6), w drugim (w. 10-13) sławi panowanie Boga.

Na panowanie Boga wskazuje hebrajski termin *szapat*, który znaczy „rządzić i sądzić": „(...) bo nadchodzi, aby sądzić [rządzić] ziemię. On będzie sądził (rządził) świat sprawiedliwie, z wiernością swą – narody" (w. 13). W reakcji na ingres boskiego Króla w dzieje świat wznosi chórowy śpiew i rozpoczyna kosmiczny taniec, który obejmuje trzy elementy wertykalne (niebo, ziemia, morze-Szeol) i dwa elementy horyzontalne, czyli dwie sfery mające związek z działalnością człowieka: uprawne pole i dzikie lasy. Psalm ten jest radosnym hymnem, który wznosi się od całego stworzenia do Stwórcy, najwyższego Króla i Sędziego. Ps 96 cytuje z niewielkimi zmianami Paweł Apostoł w 1 Kor 16,23-33.

Psalm 97

Otwierająca aklamacja *JHWH malak* („Pan króluje") określa gatunek tego psalmu, analogiczny do psalmu poprzedniego i dwóch następnych. Odniesienie do innych psalmów i do Deutero-Izajasza oraz perspektywa uniwersalistyczna („wyspy" w w. 1 oznaczają krańce ziemi) umieszczają ten utwór w późnym okresie powygnaniowym. Pieśń ma strukturę linearną.

Tekst rozpoczyna się teofanią (w. 1-6), podczas której Wielki Król pojawia się ze swą „świtą" kosmiczną (obłoki, ciemność, ogień, błyskawice) i historyczną (sąd, prawo, chwała). Epifania ta wyzwala dwie różne

reakcje: bałwochwalcy i ich bożki (w. 7-9) padają na ziemię przejęci lękiem i pobożną czcią, a wiernych przepełnia światło i radość (w. 10-12).

Psalm 98

Ta „pieśń nowa", doskonały – o charakterze powygnaniowej antologii – przykład psalmu o królowaniu JHWH (w. 6), podkreśla więź zachodzącą między obecnym działaniem Boga w historii (w. 1-3) a działaniem eschatologicznym, ostatecznym i doskonałym (w. 9), które wyraża czasownik *szapat* („sądzić/rządzić"). Reakcją wspólnoty wierzących na tę pewność jest jej żywiołowy akt uwielbienia (w. 4-8), do którego przyłącza się cały kosmos.

Znamienne jest wykorzystanie symboliki liczby siedem, która oznacza doskonałość. Siedem razy jest wymienione imię Boga (sześć razy *JHWH* i raz *'elohenu* [„nasz Bóg"]); wyszczególnia się siedem działań Boga (uczynił, zgotował zwycięstwo, okazał, objawił, wspomniał, nadchodzi i sądzi/rządzi); wylicza się siedem przymiotów Boga (zwycięstwo, sprawiedliwość, wierność, zbawienie, dobroć, słuszność, cuda); występuje siedem słów określających akt chwały (śpiewać, wykrzykiwać, cieszyć się, weselić się, grać, szumieć, klaskać). W ten sposób harmonia bytu pod rządami Boga uzyskuje wyraz także na płaszczyźnie językowej.

Psalm 99

Psalm ten, rozpoczynający się od słów *JHWH malak* („Pan króluje"), a więc aklamacją typową dla tego gatunku, kończy serię pieśni poświęconych królowaniu Boga, do której należą Ps 47; 93 oraz 96-99. W odróżnieniu od trzech poprzednich psalmów (Ps 96-98) tekst ten nie ma charakteru antologii i, być może, powstał w czasach przedwygnaniowych (nie ma w nim cytatów z Deutero-Izajasza ani aluzji do niego). Pieśń podzielona jest na sekcje przez uroczyste wypowiedzi o świętości, czyli transcendencji Boga: *qadosz hu* („jest święte/święty", w. 3.5.9).

Wiersze 1-4 mówią, że Pan króluje na Syjonie, w Jakubie i ponad wszystkimi ludami, oraz wskazują na siedem Jego przymiotów (wielki, wyniesiony, wielki, straszliwy, święty, potężny i sprawiedliwy). W w. 5-9 o przymierzu, zawartym między Panem a Izraelem, mówi się, że jego pośrednikami byli Mojżesz, prawodawca, Aaron, kapłan, i Samuel, prorok. Centralne miejsce zajmuje jednak uroczysta postać Świętego, Króla, któremu oddaje się pokłon „u podnóżka stóp Jego" (w. 5), a więc u stóp przebłagalni Arki (*kapporet*), miejsca Jego obecności w świątyni.

Psalm 100

Psalm ten, opatrzony tytułem: „Psalm na *todah*", tzn. na okazanie dziękczynienia Panu, jest krótkim hymnem chwały (wykrzykujcie, służcie, stawajcie przed, wiedzcie, wstępujcie, chwalcie, błogosławcie). Augustyn pisał: „Chwałą niech stanie się wasz pokarm. Chwaląc otrzymacie nowe siły, a Ten, którego chwalicie, stanie się wam słodszy" (PL 37, 1281). Centralne miejsce w hymnie zajmuje wyznanie wiary w Pana: JHWH jest Bogiem jedynym, jest naszym Stworzycielem, ustanawia przymierze z Izraelem („jesteśmy Jego ludem"), Jego miłość jest wieczna, Jego wierność trwa na wieki (w. 3.5).

Psalm 101

Ten psalm mądrościowy, nazywany tradycyjnie „zwierciadłem księcia" i w przeszłości bliski sercu „chrześcijańskich" królów, Atanazy uważał za rachunek sumienia wierzącego. W pierwszej części ukazuje przymioty związane z osobistym życiem moralnym, czyli określa „drogę nieskalaną" (w. 1-4): sprawiedliwy polityk powinien trzymać się z dala od bałwochwalstwa i od wszelkiej niegodziwości, a następnie wymienia cnoty społeczne (w. 5-8), którymi są walka z oszczerstwem, donosicielstwem, dawaniem fałszywego świadectwa, z aroganckim zachowaniem, obrona wiernych, właściwy dobór dworzan, doradców i ministrów.

Zakończenie (w. 8) zawiera obietnicę radykalnego wytępienia złoczyńców, ale język tego fragmentu jest tak złorzeczący, że wprawiał w pewne zakłopotanie chrześcijańskiego czytelnika, i to do tego stopnia, że Augustyn odnosił ten fragment do ostatecznego sądu Bożego. W rzeczywistości język ten ma jedynie podkreślić zdecydowane i bezwarunkowe zaangażowanie się sprawiedliwego króla w dzieło usunięcia zła i niesprawiedliwości, które stale gnieżdżą się we wspólnocie.

Psalm 102

Psalm ten, zaliczony przez tradycję chrześcijańską do „psalmów pokutnych" (Ps 6; 32; 38; 51; 130; 143) i z racji swego sugestywnego tytułu („Modlitwa trapionego, który znękany wypowiada przed Panem swą udrękę") zinterpretowany przez Augustyna jako modlitwa umęczonego Chrystusa, jest lamentacją, która oscyluje między błaganiem jednostki i błaganiem narodu. W prośbie jednostki (w. 2-12 i 24-28) podnosi się rozpad fizyczny i samotność psalmisty, korzystając z bardzo sugestywnych obrazów: kawka na pustyni, sowa w ruinach, ptak samotny na dachu, jak chleb jeść popiół, z płaczem mieszać swój napój.

Od opisu zrujnowanego ciała psalmisty tekst przechodzi do opisu zrujnowanego miasta, Jerozolimy (w. 12-23), która, mimo wszystko, wyzwala wyznanie miłości: „Twoi bowiem słudzy miłują jego kamienie i użalają się nad jego gruzami" (w. 15). Na tle zniszczonego Syjonu (psalm pochodzi z czasów po wygnaniu) psalmista śpiewa jednak pieśń nadziei i odnowy narodu, zawierzywszy wyroczni, spisanej dla wszystkich przyszłych pokoleń (w. 19-23).

Psalm 103

Ten hymn uwielbienia i dziękczynienia, zawierający też elementy mądrościowe i uważany za jedną z pereł Psałterza, a przez czytelników chrześcijańskich za idealne preludium do słów: „Bóg jest miłością" (1 J 4,8), rozwija dwa wątki. W części pierwszej (w. 2-10) sławi się miłość i przebaczenie Boga, wykorzystując typowe dla hymnu formy imiesłowowe (w BT: Bóg jest Tym, który odpuszcza, leczy, wybawia, wieńczy, nasyca), różne rzeczowniki (łaska, zmiłowanie, dobro, dzieła, łaskawość, sprawiedliwość) i wypowiedzi o miłosierdziu Boga, który przebacza.

W części drugiej (w. 11-19) przedmiotem zainteresowania jest wieczna miłość Boga i ludzka słabość. Wymiary przestrzenne (wysoki, odległy) oraz psychologiczny wymiar głębi ojcowskiej miłości odnoszą się do „łagodności" Boga: używa się terminu *rachem*, który oznacza łono matczyne, chociaż samo porównanie dotyczy ojca. W ten sposób w obrazie Boga mieszają się elementy męskie i kobiece. Natomiast ludzką słabość przedstawia się za pomocą klasycznej metafory gliny (BT: „prochu") formowanej przez garncarza (Rdz 2,7; Jr 18,1-12) oraz kwiatów i trawy, wykorzystanej już w Ps 90,5-6. Poeta zachęca nas, byśmy zawierzyli, porzucili sferę przemijalności i stali się uczestnikami wieczności Boga.

Psalm 104

Ta wspaniała „pieśń stworzenia" jest bez wątpienia jednym z arcydzieł Psałterza, przewyższającym – zdaniem francuskiego pisarza René de Chateaubrianda – niektóre wiersze Horacego i Pindara. Egzegeci podnoszą zwłaszcza dwie sprawy. Pierwsza dotyczy tego, co łączy Ps 104 z tekstami o stworzeniu w Rdz 1-2, innymi biblijnymi hymnami na cześć Stwórcy, w sposób szczególny, z egipskim hymnem na cześć boga Atona. Jak wiadomo, faraon Amenofis IV (Amenhotep) w XIV w. przed Chr. przeprowadził „monoteistyczną" reformę religijną, skoncentrowaną na Atonie – tarczy słonecznej i bóstwie czczonym słowami wspaniałego hymnu. Trudno jest rozwiązać zachodzące związki między tymi wszystkimi tekstami. Jeśli chodzi o hymn na cześć Atona, który tu i ówdzie zdaje się zaznaczać w omawianym psalmie, można by wziąć pod uwagę inspiracje kananejskie bądź wpływy pośrednie, chociaż oczywiście psalmista uważa słońce tylko za wspaniałe dzieło stworzenia, a nie za byt boski.

Druga kwestia dotyczy struktury literackiej hymnu. Wydaje się, że można w nim wyodrębnić siedem koncentrycznych strof. Poniżej pokrótce przedstawimy tylko ich tematykę, odsyłając czytelnika do bezpośredniej lektury, aby mógł odczuć żywość wykorzystanych obrazów. Pierwsza strofa (w. 1-4) ukazuje niebieską teofanię Stwórcy; w drugiej (w. 5-9) stworzenie jest przedstawione jako zwycięstwo Boga nad wodami chaosu, natomiast trzecia strofa (w. 10-18) jest inspirowana pełnią życia na ziemi (źródła, drzewa, owoce, zwierzęta). Czwarta strofa (w. 19-24) mówi o rytmie czasu i codziennego życia, który wyznaczają słońce i księżyc, natomiast piąta (w. 25-26) opisuje morza, po których wędrują okręty i w których pełno żyjątek, wielkich i małych. Strofa szósta (w. 27-30), bardziej teologiczna, wskazuje na zależność wszystkich stworzeń od Stwórcy, któremu zawdzięczają życie, natomiast ostatnia strofa (w. 31-35) ponownie opisuje kosmiczną teofanię, której towarzyszy pieśń całego stworzenia na cześć Stwórcy i usunięcie ze świata wszelkiego zła.

Psalm 105 i 106

Te dwa psalmy historyczne należy czytać jako antytetyczny dyptyk. O ile pierwszy jest pełen światła i łaski Bożej, o tyle drugi naznaczony jest mrokiem i grzechem. W Ps 105 pierwszy raz w Psałterzu pojawia się aklamacja liturgiczna *hallelujah* („chwalcie JHWH"). Jest ona elementem medytacji, mającej formę hymnu i

poświęconej historii zbawienia (por. Ps 78); uwzględnia się w niej przymierze z patriarchami (w. 8-15), historię Józefa (w. 16-22), osiem „plag" egipskich (w. 23-36; Księga Wyjścia wymienia ich dziesięć, a Ps 78,44-51 siedem), wyjście z Egiptu (w. 37-43) i wreszcie wejście do Ziemi Obiecanej (w. 44-45). Przyjęta perspektywa jest perspektywą zbawczych czynów Boga: „Cudów, które On zdziałał, Jego znaków i sądów ust Jego" (por. w. 5). Warto również odnotować, że Ps 105,1-15 cytuje się w 1 Krn 16,8-22, natomiast Ps 106,11.47-48 pojawia się w 1 Krn 16,34-36.

W Ps 106 zaś ta sama historia została odczytana z perspektywy niewierności ludu. Zapoczątkowuje ją już bunt nad Morzem Sitowia (w. 6-12; por. Wj 14,10-12), potem lud narzeka na pustyni z powodu głodu i otrzymuje od Boga mannę i przepiórki (w. 13-15), wreszcie Datan i Abiram podnoszą bunt (w. 16-18; por. Lb 16), a lud pod Horebem oddaje cześć złotemu cielcowi (w. 19-23). Z kolei mówi się o „szemraniu" Izraela, które wyraża całą niewierność czasu pobytu na pustyni (w. 24-27), i szczególną uwagę poświęca się bałwochwalstwu w sanktuarium Baal Peora (w. 28-31; por. Lb 25). Brak wiary przy wodach Meriba (w. 32-33) oraz bałwochwalstwo w Ziemi Obiecanej (w. 34-36) niejako wieńczą tę historię występków ludzkich i kar Bożych, która przechodzi w wezwanie do nawrócenia, aby lud mógł otrzymać przebaczenie Boże.

Wiersz 48 zawiera błogosławieństwo dodane przez redaktora jako doksologia na zakończenie czwartej księgi Psałterza. Doksologia ta pojawiła się już jako zakończenie siedemnastu psalmów.

Księga piąta (Ps 107-150)

PIERWSZE CZYTANIE

Jest to najobszerniejsza z pięciu ksiąg, na które tradycyjnie dzielono Psałterz. Biorąc pod uwagę tytuły zawartych w niej psalmów, łatwo wyodrębnić w niej kilka grup, a więc piętnaście „pieśni wstępowań" (Ps 120-134), tzw. *Hallel paschalny lub egipski* (Ps 113-118) czy *Hallel końcowy* (Ps 146-150). Grupy mają charakter wyraźnie liturgiczny i wskazują na zastosowanie Psałterza w kulcie powygnaniowym i synagogalnym. Również pierwszy psalm z księgi piątej, dziękczynny Ps 107, można uznać, jak się wydaje, za utwór liturgiczny.

Zważywszy na liczbę tekstów zgromadzonych w tej ostatniej księdze (przynajmniej czterdzieści cztery psalmy według TM; w zasadzie taką samą liczbę psalmów zawiera księga piąta Psałterza w LXX, chociaż inaczej je porządkuje: Ps 114 i 115 według TM to w LXX Ps 113, natomiast Ps 116 według TM to w LXX Ps 114-115, a Ps 147 według TM to w LXX Ps 146-147), nie jest łatwo zaproponować jakiś plan ich ciągłej lektury. Na płaszczyźnie redakcyjnej wyróżnia się kilka wielkich zbiorów, m.in. wspomnianą już grupę „pieśni wstępowań" (15 psalmów) czy psalmów „allelujatycznych" (w TM Ps 111; 112; 113; 117; 135; 146; 147; 148; 149; 150 mają w tytule zwrot *hallelujah*).

W tych dwóch grupach dostrzega się jednak wielką różnorodność tematów, nie zawsze dających się sprowadzić do podstawowego tonu „wstępowania" do Jerozolimy (poniżej będzie jeszcze mowa o znaczeniu tego terminu) czy oddawania chwały właściwego psalmom „allelujatycznym". Można by jeszcze wyróżnić zbiór psalmów „Dawidowych", zgodnie z tytułem, jaki noszą (Ps 108; 109; 110; 122; 123; 124; 131; 133; 138; 139; 140; 141; 142; 143; 144; 145), chociaż tytułowi temu często towarzyszą inne wskazówki, pojawiające się również w pozostałej części Psałterza, np. *mizmor* („psalm"), *la-menasseach* („mistrzowi chóru"), *maskil* itd. Jednak i w tej serii trudno jest wskazać na jakąś wyraźną myśl przewodnią.

Dlatego w lekturze tej księgi Psałterza można brać pod uwagę wyłącznie tematykę bądź wyraźnie określone jednostki. Dwa wspomniane zbiory – „pieśni wstępowań" i „psalmy allelujatyczne" – pewne elementy obecne w niektórych utworach (np. 107; 110; 135; 136) odsyłają wyraźnie do płaszczyzny liturgicznej. Kult Izraela wyznacza horyzont, w obrębie którego lud przymierza odnajduje nie tylko swoje korzenie duchowe, lecz także łączy swoją historię z życiem codziennym. Z tej racji można rozpoznać w obszarze obrzędów liturgicznych i aktów chwały wiele wydarzeń i trwałych elementów życia ludzkiego i zbawienia Bożego, chociaż usytuowanych w różnorodności historycznoliterackich danych poszczególnych psalmów.

Przede wszystkim mówi się, że Bóg jest obecny w historii zbawienia, w wydarzeniach wzmiankowanych przez różne psalmy (np. 114; 117; 126; 135; 136), że towarzyszy dynastii Dawidowej, o czym świadczy reinterpretacja psalmów mesjańskich, które ją wysławiają (110; 132), że przebywa w świętej przestrzeni świątyni jerozolimskiej (122; 134), w jej kulcie (100; 118; 150) i w przestrzeni kosmicznej (148; 150). Bóg, którego obraz ukazuje się w tej części Psałterza, jest też Bogiem rozpoznawalnym na wielu innych stronicach Biblii. Jest On stwórcą, zbawicielem, odkupicielem, wybawicielem, Bogiem opiekującym się całym stworzeniem i wszędzie obecnym (111; 113; 116; 121; 124; 125; 127; 138; 139; 144; 145; 146; 147) oraz całkowicie różnym od bezwładnego, nieskutecznego bożka (115).

Psalmy te mówią, niejako na zasadzie kontrapunktu, także o człowieku, a więc o wszystkich jego cierpieniach i niebezpieczeństwach zagrażających jednostce bądź wspólnocie (107; 108; 116; 123; 129; 137; 138), o jego pragnieniu sprawiedliwości pośród świata naznaczonego piętnem niesprawiedliwości (109; 120;

137,7-9; 139,19-24; 140; 142; 149), o jego grzechu i potrzebie przebaczenia (130; 143) i zarazem o jego sprawiedliwości i miłości (112; 133), wierności słowu Bożemu (119), radości i szczęściu rodzinnym (127; 128), a przede wszystkim o jego sławieniu Boga w hymnach i o jego przepełnionych czystą i bezwarunkową wiarą modlitwach zanoszonych z ufnością do Boga (131), które dominują w tej ostatniej księdze Psałterza.

DRUGIE CZYTANIE

Psalm 107

Ten wspaniały hymn dziękczynny, rozpoczynający się liturgicznym wezwaniem do oddawania chwały Bogu (w. 1-3), rozwija się, opisując cztery sytuacje wzywające do złożenia darów wotywnych. Pierwsza (w. 4-9) wspomina o rozproszeniu i ocaleniu karawany na pustyni. Druga (w. 10-16) ukazuje więźniów wyzwolonych przez Pana, natomiast trzecia – chorych uwolnionych od trapiącego ich bólu i grzechów (w. 17-22). Ostatnia sytuacja jest najbardziej obrazowa, a mówi o doświadczeniu niektórych marynarzy, ocalonych pośród straszliwej burzy (w. 23-32). Oswald Loretz nawet uważał, że owa scena morska jest oparta na starej pieśni dziękczynnej, śpiewanej przez marynarzy fenickich na cześć Baala.

Po każdym opisie sytuacji następuje stała formuła, zachęcająca całą wspólnotę do wielbienia Boga. Końcowy hymn chóru (w. 33-43) przywołuje na pamięć wyjście z Egiptu i wydaje się odnosić poprzedzającą go pieśń do całego Izraela, ponieważ wyciąga z niej pouczenie o wiernym Panu (w. 43). Grzegorz z Nyssy w rozdz. 8 swojego pierwszego *Traktatu o Psalmach* interpretował hymn jako duchową biografię wierzącego, uwolnionego od całej niedoli życia.

Psalm 108

Treściowo psalm ten jest wynikiem połączenia z sobą dwóch fragmentów innych psalmów (57,8-12; 60,7-14). Niełatwo jest określić znaczenie tej kompozycji, które jednak wyraźnie dowodzi, w jaki sposób Izrael dokonywał reinterpretacji i adaptacji swojego dziedzictwa literacko-religijnego w nowych i odmiennych uwarunkowaniach. Być może chodziło o odniesienie jakiejś dawnej obietnicy do nowej i niebezpiecznej sytuacji. Hymniczny charakter pierwszego fragmentu zdaje się osiągać punkt kulminacyjny w wyroczni, w której JHWH mówi o swojej władzy nad całą Ziemią Obiecaną, być może w tym momencie deptaną przez najeźdźcę, a następnie otwiera przed Izraelem świetlaną i pełną nadziei perspektywę (drugi fragment). Kardynał Robert Bellarmin (XVI w.) wysunął dość osobliwą hipotezę, że Ps 108 został zredagowany tylko dlatego, by liczba psalmów wynosiła sto pięćdziesiąt.

Psalm 109

Podobnie jak Ps 58, jest to psalm *par excellence* „złorzeczący" i został przez Sobór Watykański II wykluczony z liturgii katolickiej ze względu na serię gwałtownych złorzeczeń, zamieszczonych w centralnej części tego utworu (w. 6-20). Złorzeczenia te wypowiada niewinny i spotwarzany wierny, który być może uważa je za rodzaj oskarżeń zanoszonych do najwyższego trybunału Boga. Hyperbole, którymi posłużono się w dwudziestu przekleństwach psalmu, przypominają formuły literatury bliskowschodniej, gdyż i w nich znajduje wyraz gwałtowna reakcja na naruszenie sprawiedliwości, której przywrócenie powierza się Bogu, sprawiedliwemu sędziemu.

Psalm 109 będący świadectwem „inkarnacji" słowa Bożego w konkretne formy danej kultury, czasów i odczuć ludzkich, można ujmować i interpretować jako modlitwę o sprawiedliwość, naznaczoną gniewem i oburzeniem z powodu zepsucia i nadużyć popełnianych przez możnych (por. Mt 25). W każdym razie sprawiedliwość może zostać przywrócona wyłącznie dzięki ingerencji Boga, który potępia i karze ludzką niesprawiedliwość.

Psalm 110

Ten hymn królewski, złożony jedynie z sześćdziesięciu trzech słów hebrajskich (włącznie z partykułami), doczekał się olbrzymiej bibliografii i wciąż budzi wielkie zainteresowanie, zwłaszcza w chrześcijaństwie, gdzie odczytuje się go w duchu mesjańskim i chrystologicznym. W NT niejednokrotnie się przytacza w. 1 i 4 (w wersji LXX): w. 1 w Mk 12,36 par.; Mt 26,64 par.; Dz 2,34-35; 1 Kor 15,25; Ef 1,20-23; Hbr 1,13; 10,12-13 (by wymienić jedynie główne odniesienia); w. 4 ma zasadnicze znaczenie dla Listu do Hebrajczyków, zwłaszcza w

rozdz. 7. Włączenie Ps 110 do liturgii nieszporów, zwłaszcza uroczystych, sprawiło, że poświęcono mu wiele opracowań muzycznych (Monteverdi, Händel, Vivaldi, Mozart i in.). Przedmiotem sporu jest czas powstania tego psalmu, który, tak czy inaczej, początkowo mógł dotyczyć monarchii Dawidowej, a po powrocie z wygnania babilońskiego mógł zostać interpretowany jako pieśń mesjańska (rozwiązanie problemu zależy także od związku tego psalmu z tradycją o Melchizedeku z Rdz 14).

W pierwszej części psalmu (w. 1-3) JHWH kieruje do „pana" psalmisty, tzn. do króla, wyrocznię obwieszczającą jego intronizację „po prawicy Boga". (Aluzja do obrzędu przekazania władzy królewskiej przy Arce Pańskiej albo do usytuowania pałacu królewskiego w pobliżu świątyni? A może symboliczne potwierdzenie roli króla jako namiestnika Bożego?). Wiersz 3 w oryginalnym tekście hebrajskim nie jest jasny i zdaje się odnosić do parady wojskowej na cześć króla, w której uczestniczy „rosa młodości", czyli sam kwiat ludu i wojska. Jednak Septuaginta i Wulgata chętnie odczytały ten wiersz w duchu Ps 2,7 i nadawały mu sens wskazujący na Boże synostwo monarchy Dawidowego: „Przy tobie panowanie w dzień mocy twej w blaskach świętości. «Z żywota przed jutrzenką zrodziłem cię!»" (BW).

Część druga (w. 4-7) zawiera inną wyrocznię Bożą, która przyznaje królowi Dawidowemu również godność kapłańską; nawiązuje ona do dawnego króla-kapłana Salem (Jerozolimy) Melchizedeka (Rdz 14), którego spotkał Abraham. Możliwe, że w wyroczni tej chodzi o przyznanie królowi godności kapłańskiej, różnej od godności związanej z kapłaństwem lewickim i aaronowym czy sadokickim. Po nowej inwestyturze władca odbywa zwycięski, triumfalny pochód, czerpiąc siłę ze strumieni (w. 7), co być może jest aluzją do świętego źródła Gichon w Jerozolimie (1 Krl 1,32-40) lub symbolem błogosławieństwa Bożego. Podstawowa jest nadal interpretacja mesjańska (znana już w Qumran) oraz interpretacja chrystologiczna, która stała się dominująca w historii tradycji chrześcijańskiej, akcentującej zwłaszcza kapłaństwo Chrystusa, zgodnie z wykładnią podaną w Liście do Hebrajczyków, odwołującą się do Ps 2,4.

Psalmy 111-112

Obydwa te psalmy, które są psalmami alfabetycznymi (tak jak Ps 25; 34; 37; 119) i „allelujatycznymi" – uważa się za „bliźnięta" (Walther Zimmerli). Główną postacią w pierwszym jest Pan i Jego „dzieła" dokonane w historii zbawienia; w psalmie tym zostało zawarte całe słownictwo związane z przymierzem (sprawiedliwość, przykazanie, mądrość, słuszność, odkupienie, wierność, łaskawość, pamięć, cuda, przymierze). Hieronim, komentując w. 9, powiada, że Bóg objawia się *sanctus sanctis, terribilis peccatoribus* („święty świętym, straszny grzesznikom").

Głównymi postaciami drugiego psalmu są wprawdzie sprawiedliwy i występny, ale nie w tym samym stopniu: o wiernym mówi dziewięć wierszy, o niegodziwym – jeden. Najbardziej sławi się cnotę „społeczną": hojność względem ubogiego (w. 5 i 9). Ps 112 w wersji łacińskiej (*Beatus vir*) wszedł do katolickiej liturgii nieszporów, stając się przedmiotem niezliczonych opracowań muzycznych, podobnie jak Ps 110.

Psalm 113

Ps 113-118 stanowią zbiór psalmów „allelujatycznych", które zwykle określa się jako „Hallel egipski" czy „Hallel paschalny" z racji obecności w nich tematyki Wyjścia (Ps 114) bądź nawiązania do żydowskiej liturgii paschalnej (ale do innych uroczystości i obrzędów). Pierwszy z psalmów, nazywany „Magnificat" Psałterza z powodu zbieżności w. 7-8 z kantykiem Maryi i włączony do katolickich nieszporów, sławi w trzech strofach – tematycznie niezwykle przejrzystych – transcendencję Boga Izraela (w. 1-3 i 4-6), a także Jego aktywną obecność w historii jako wspomożyciela biednych i ubogich (ww. 7-8).

Psalm 114

Psalm ten, drogi sercu zarówno tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej (Dante w *Boskiej Komedii*, *Czyściec* II, 46-48 czyni z niego pieśń czyśćca), niejednokrotnie opracowywany muzycznie (Mendelsohn, Bruckner, Kodály, spirituals itd.), błędnie połączony w Septuagincie i Wulgacie z Ps 115, w sposób szczególnie żywy przedstawia wydarzenie Wyjścia, każąc brać w nim udział upersonifikowanej przyrodzie. Morze patrzy i cofa się, aby pozwolić przejść Izraelowi; góry Synaju drżą wobec teofanii, także góry skaczą jak barany, a pagórki – niby jagnięta, Jordan cofa swój bieg, by Izraelici mogli przejść suchą nogą; ziemia trzęsie się jak rodząca (w. 7). Psalmista zdumiony pyta, dlaczego to wszystko się dzieje, a Bóg mu odpowiada, przypominając o cudzie wydobycia w czasie Wyjścia wody ze skały (w. 8) jako znaku swej miłości do ludu, pośród którego zamieszkała jego obecność (w. 2). Psalm ten jest niewątpliwie poetycką medytacją „paschalną".

Psalm 115

Kontekstem tego psalmu, będącego krytyką bałwochwalstwa (por. Iz 44; Mdr 13-15), jest, jak się wydaje, liturgia z dwoma aktami. W pierwszym poucza się modlącą wspólnotę o prawdziwym Bogu (w. 1-3), Stworzycielu i Odkupicielu Izraela, i o bożkach (w. 4-8) z ich siedmioma bezużytecznymi narządami (usta, oczy, uszy, nozdrza, ręce, nogi, gardło), które nie są niczym innym jak oznakami śmierci i niemocy. Drugi akt liturgiczny jest błogosławieństwem przeznaczonym dla „domu Izraela", czyli ludu, „domu Aarona", czyli kapłanów, oraz „bojących się JHWH", czyli, w szerszym sensie, bardziej gorliwych wiernych Izraela (w. 9-18). Razem z błogosławieństwem Bożym rozbrzmiewa błogosławieństwo-chwała wiernych, którzy wyznali wiarę w prawdziwego „Boga Abrahama, Boga Izaaka i Boga Jakuba, który nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych" (por. Mt 22,32).

Psalm 116

Hymn dziękczynienia (w. 2.7.8.12), w którym podziękowanie splata się z prośbą (w. 1.2.4.10-11) i z wyznaniem zaufania (w. 5.10), rozwija się w dwu kierunkach. Najpierw (w. 1-13) – w kilku etapach – opowiada o wielkim cierpieniu, o prawdziwie śmiertelnej pułapce psalmisty. Jednak Bóg zdecydował się ingerować i psalmista, w monologu (w. 7-13), w sposób bardzo uczuciowy i obrazowy wspomina o swoim wybawieniu. Następnie (w. 14-19) opisuje dziękczynienie liturgiczne (*todah*), w ramach którego psalmista składa trzy deklaracje: Bóg nie jest obojętny na śmierć swoich wiernych (taki jest sens w. 15, który odczytywano później w perspektywie nieśmiertelności), sprawiedliwy jest członkiem rodziny Bożej („jam Twój sługa, syn Twojej służebnicy", w. 16ab), Pan kruszy okowy śmierci (w. 16c).

Jest to więc pieśń wielkiej ufności w moc Boga, który zwycięża śmierć fizyczną i zło. Z racji w. 13 („Podniosę kielich zbawienia..."), Ps 116 został włączony do żydowskiej liturgii paschalnej w związku z obrzędem trzeciego kielicha wina, natomiast Paweł Apostoł cytuje jego w. 10 (według LXX) w 2 Kor 4,13: „Cieszę się przeto owym duchem wiary, według którego napisano: *Uwierzyłem, dlatego przemówiłem*; my także wierzymy i dlatego mówimy". Wiersz 11 Paweł Apostoł cytuje w Rz 3,4: „Każdy zaś człowiek kłamliwy".

Psalm 117

Ten najkrótszy z psalmów, przypominający akt strzelisty, został wspaniale zinstrumentalizowany przez Mozarta w *Vesperi solemni di un Confessore* (K 339) i był często używany także w liturgii katolickiej. Chodzi o krótki hymn, który wysławia przymierze między JHWH a Izraelem, akcentując dwa przymioty Boga, które je cechują: *chesed* (wierną miłość) i *'emet* (trwałą wierność).

Psalm 118

Ten trudny, ale sugestywny psalm kończy „Hallel paschalny" (Ps 113-118) żydowskiej liturgii. Wielu jednak uważa, że pieśń ta była związana początkowo ze Świętem Namiotów. Pozostańmy przy interpretacji liturgicznej, która umożliwia ukazanie bardzo złożonej oraz rozmaicie rekonstruowanej i objaśnianej jego treści. Uroczyste wezwanie do oddania chwały Bogu (w. 1-4) uwzględnia trzy kategorie uczestników kultu, z którymi już spotkaliśmy się w Ps 115: Izrael, „dom Aarona", czyli kapłanów, oraz „bojących się Pana", być może prozelitów bądź bardziej wiernych Hebrajczyków. Z kolei następuje pierwszy hymn dziękczynny (w. 5-18), śpiewany „w namiotach ludzi sprawiedliwych", czyli w mieście Jeruzalem, dokąd zmierza procesja – na przemian przez solistów (w. 5-7.10-13.14.17-18) i chór (w. 8-9.15-16). Temat jest jasny: w sytuacji ucisku powinniśmy zaufać Bogu, który prowadzi nas do pełnego i wspaniałego zwycięstwa.

Po dojściu do „bram sprawiedliwości", tzn. po znalezieniu się w świątyni, uczestnicy procesji intonują drugi hymn dziękczynny (w. 19-29), zawierający kilka elementów rytualnych, a mianowicie dialog między wiernymi a kapłanami o dopuszczeniu do świątyni (w. 19-20; por. Ps 15 i 24), aklamację na cześć odrzuconego „kamienia" świątyni, symbolizującego JHWH, skałę ocalenia (w. 21-25), kapłańskie błogosławieństwo (w. 26-27), taniec święty i procesję wokół ołtarza z gałązkami w dłoniach (co przypomina żydowski obrzęd związany ze Świętem Namiotów), hymn końcowy na chór i solistę (w. 28-29). Przypomnijmy, że w. 22-23 – słowa o kamieniu świątyni – zostały podjęte w Ewangeliach w zakończeniu przypowieści o przewrotnych rolnikach (Mt 21,42) i odniesione do Chrystusa (por. także Dz 4,11 i 1 P 2,7), natomiast w. 25-26 zostały odniesione do triumfalnego wjazdu Jezusa do Jerozolimy (Mt 21,9), a okrzyk *hoszi'anah* („o, zbaw nas!") przekształcił się w tradycji chrześcijańskiej w „hosanna".

Psalm 119

Ten psalm mądrościowy, który liczy 1064 słów hebrajskich i jest najdłuższym utworem w Psałterzu, codziennie odmawiał Pascal. Zawdzięcza on swój wewnętrzny ład złożonemu systemowi alfabetycznemu (akrostychu) i leksykalnemu. Kolejne litery alfabetu hebrajskiego rozpoczynają pierwsze słowo w każdym z ośmiu wersów składających się na jedną z dwudziestu dwóch strof tego psalmu. Na przykład pierwsza strofa, licząca osiem wersów, rozpoczyna się literą *alep* i każdy z jej ośmiu wersów również zaczyna się tą literą. Poza tym prawie każdy wers zawiera jeden z ośmiu terminów, służących do określenia prawa – słowa Bożego, które jest przedmiotem uwielbienia: prawo (*torah*), słowo (*dabar*), świadectwo (*'edut*), sąd (*miszpat*), powiedzenie (*'imrah*), nakaz (*choq*), przykazania (*piqqudim*), porządek (*miswah*).

Opiewana w psalmie Tora jest nie tylko prawem biblijnym, ale także słowem Bożym, które jest lampą stóp i światłem na ścieżce życia (w. 105), pokarmem słodszym nad miód (w. 103), skarbem cenniejszym niż złoto (w. 127), źródłem radości i światła (w. 47.130.135). Pieśń ta jest prawdziwym przewodnikiem poddania się Bogu, zwierciadłem wierzącego, zachętą do bezustannego sławienia Boga. Przypomina melodię bliskowschodnią, której frazy rozwijają się spiralnie, tak że wersy, chociaż ułożone w paralelne koła, wciąż otwierają nowe horyzonty. Powtarzanie oznacza przyswajanie i pogłębienie. Dietrich Bonhoeffer słusznie zauważa: „Bez wątpienia Ps 119 ze względu na swoją długość i monotonię jest ciężki, ale powinniśmy rozważać słowo po słowie, frazę po frazie, powoli, spokojnie, cierpliwie. Odkryjemy wówczas, że pozorne powtórzenia są w rzeczywistości nowymi aspektami jednej i tej samej rzeczywistości – miłości do słowa Bożego".

Pieśni wstępowań: Psalmy 120-134

Psalmy 120-134 są zwykle nazywane „pieśniami wstępowań". Co znaczy słowo *ma'alot* („wstępowanie")? Według niektórych egzegetów chodzi jedynie o pewną cechę literacką: podejmując pewne słowa, psalmy te sprawiają wrażenie nasilania (*crescendo*) tematyki aż do osiągnięcia jej punktu kulminacyjnego. Zdaniem innych (Septuaginta i Hieronim) chodzi o psalmy przeznaczone do śpiewania na piętnastu stopniach wiodących do świątyni (stąd „pieśni stopni"). Zdaniem jeszcze innych były to psalmy wygnańców babilońskich powracających na Syjon. Są też tacy, którzy wskazują na symboliczne znaczenie modlitw, które „wstępują" (wznoszą się) od wspólnoty do nieba. Wreszcie wydaje się prawdopodobne, że chodzi najzwyczajniej o zbiór psalmów używanych podczas „pielgrzymki" na Syjon na święto: Paschy, Pięćdziesiątnicy i Namiotów. W tym przypadku posługiwano by się terminem „wstępowanie" na określenie fizycznego wspinania się do Jerozolimy (miasto święte jest położone na wysokości 800 m n.p.m.) i duchowego wznoszenia się do Boga.

Psalm 120

Pierwsza z „pieśni wstępowań" jest przepełnioną ufnością skargą, która rozpoczyna się od *'el-JHWH* („do JHWH" [BT: „do Pana"]). W pierwszej strofie (w. 1-4) psalmista występuje przeciwko kłamliwemu językowi, który miota strzały i węgle płonące, czyli słowa kłamliwe i niebezpieczne, zwłaszcza w społeczności opartej głównie na przekazie słownym, jaką była społeczność semicka. Druga strofa (w. 5-7) opisuje wojnę, w którą wplątany czuje się również psalmista, tak jakby przebywał wśród barbarzyńców (Meszek – plemię znad Morza Kaspijskiego, Kedar – plemię arabskie). Na końcu, w zwrocie *'ani-szalom* („ja [jestem] pokój" [BT: „ja mówię o pokoju"]), kryje się aluzja do Jerozolimy, której nazwę zwykle interpretowano jako „miasto pokoju".

Psalm 121

Ta wzruszająca pieśń o „straży" Bożej (sześć razy rozbrzmiewa czasownik *szamar* – „strzec") jest hymnem pielgrzymkowym na cześć „stróża Izraela". Bóg jest cieniem osłaniającym przed słońcem pustyni, jest obrońcą, który stoi przy prawym boku protegowanego, jest ochroną w nocy przed poświatą księżyca, o której mniemano, że oślepia albo przyprawia o utratę zmysłów. „Góry", o których mowa w w. 1, to symbol Syjonu, „skąd nadejdzie pomoc", albo symbol „pagórków", na których wznosiły się sanktuaria bożków, skąd z pewnością nie nadejdzie żadna pomoc.

Psalm 122

W pierwszej strofie (w. 1-2) autor tej sugestywnej pieśni o Syjonie łączy moment, w którym przekracza bramy miasta świętego, i odległy już dzień, w którym wyjawił w swojej wiosce decyzję o pójściu „do domu

Pańskiego". W drugiej strofie (w. 3-5) intonuje pieśń chwały na cześć Syjonu, miasta „gęsto i ściśle zabudowanego", ośrodka jedności dwunastu pokoleń, jedynego miejsca legalnego kultu (Pwt 12,13-14; 16,16), stolicy dynastii Dawidowej i „tronów sędziowskich", czyli najwyższej instancji sądowniczej.

Pieśń kończy zawarte w trzeciej strofie (w. 6-9) życzenie oparte na hebrajskim pozdrowieniu *szalom* („pokój"), związanym z popularną etymologią nazwy „Jerozolima", która znaczy „miasto pokoju" (Ps 120,7). Od serdecznego życzenia „pokój i dobro" dla miasta świętego, wyrażonego w w. 8-9, wywodzi się tak właśnie brzmiące pozdrowienie franciszkańskie. Hieronim, a zwłaszcza Augustyn pojmują ten psalm jako hymn na cześć Jerozolimy niebieskiej: „Otóż obecnie to miasto jest zbudowane. Rękami głosicieli prawdy z gór wycina się kamienie, zostają one ociosane, żeby zostały użyte do świętej konstrukcji wiekuistej" (PL 37,1619; tłum. J. Sulowski, PSP 41).

Psalm 123

Ta prośba jednostki (w. 1-2a) i wspólnoty (w. 2b-4), niezwykle prosta i delikatna, od początku do końca opiera się na słowie „oczy". Symbolem odgrywającym istotną rolę w tym zwięzłym tekście jest bowiem element typowy dla świata wschodnich dworów królewskich, a mianowicie oczu sług, które bacznie śledzą ręce swych dobroczyńców, aby dostrzec choćby najmniejszą oznakę ich życzliwości i dobrej woli. Obraz ten został odniesiony do nadziei żywionej przez ubogiego: „oczy me zawsze zwrócone na Pana, gdyż On sam wydobywa nogi moje z sidła" (Ps 25,15; por. 69,4).

Oczekiwanie jest wielkie, ponieważ życie psalmisty zostało nasycone wzgardą i upokorzeniami zgotowanymi mu przez „zarozumialców" – termin ten w języku hebrajskim (*lig'eonim*) można także podzielić na dwa słowa (*lig'e jonim*), które znaczą „pyszałkowie greccy" i mogą przywodzić na myśl prześladowanie zgotowane Żydom przez Seleucydów w II w. przed Chr.

Psalm 124

Psalm ten, będący dziękczynieniem wspólnoty usytuowanym w kontekście liturgicznym (jak na to wskazuje wtrącenie: „Niech to już przyzna Izrael"), mówi o jakimś koszmarze, który przeraził Izrael i z którego Bóg go wyzwolił. Obraz potworów połykających ludzi żywcem, wezbranych wód przelatujących nad nimi, sidła zaciskającego się na szyi ofiary należą do repertuaru obrazów obecnych w błaganiach dziękczynnych i stosowanych w celu scharakteryzowania niebezpieczeństwa, którego się uniknęło. Z tej racji trudno wskazać na uwarunkowania historyczne tego niebezpieczeństwa i wyzwolenia, którego doświadczył Izrael i do którego odnosi się omawiany psalm.

Psalm 125

Wiara w trwałość Izraela, oparta na przeświadczeniu o niezniszczalności świątyni (w. 1-2), może zostać wystawiona na wielką próbę w obliczu poważnego, zewnętrznego i wewnętrznego, zagrożenia narodu izraelskiego. W w. 3 przypomina się o „bezbożnym berle" (Antiochu IV Epifanesie, prześladowcy Izraela w II w. przed Chr.), a także niebezpieczeństwie, „by sprawiedliwi nie wyciągnęli rąk swych ku nieprawości" (por. także w. 5). Nadzieją – jedyną nadzieją – jest dobroć Pana, który dobrze czyni „ludziom prawego serca" (w. 4), a potępia zarówno „złoczyńców", jak i tych, którzy schodząc z drogi sprawiedliwości, przyłączają się do nich.

Psalm 126

Psalm ten, przez wielu egzegetów uważany za hymn tych, którzy powrócili z wygnania babilońskiego (przypomnijmy sobie teksty Deutero-Izajasza), przedziwnie łączy radosne dziękczynienie z prośbą o perspektywę i przyszłość, która nie jest jeszcze całkowicie wolna od obaw. Wiersze 1 i 4 można by jednak interpretować nie tylko jako oddanie chwały Bogu, który „sprowadza więźniów Syjonu", lecz także jako uwielbienie Boga, który „odmienił los Syjonu". Psalm wysławiałby zatem bardziej ogólnie odrodzenie Jerozolimy.

Wspaniały jest końcowy obraz zaczerpnięty z życia wiejskiego (w. 5-6): siew jest czasem oczekiwania, suchy strumień na pustyni Negeb jest symbolem pragnienia; zbieranie snopów jest znakiem pomyślności i radości; wezbrane potoki sprawiają, że step zakwita. Obrazy te ukazują dwa etapy ucisku i wyzwolenia, które tradycja patrystyczna pojmowała jako obraz pedagogii Boga: wymierzając karę, oczyszcza, a następnie ofiaruje jeszcze wspanialszy dar (tak np. Augustyn i Bernard z Clairvaux w kazaniach o św. Benedykcie).

Psalm 127

Jeżeli Ps 126 wskazywał, że pomyślność narodu ma źródło w błogosławieństwie Pana, to w Ps 127 dodaje się, że także szczęście osobiste i rodzinne zależy od Niego. Ps 127 rozwija klasyczne prawo odpłaty, według którego sprawiedliwy otrzymuje liczne i silne potomstwo. Psalm wykorzystuje asonans między hebrajskimi słowami *banah* („budować") i *ben* („syn"). Ten, kto otrzymał od Boga silnych synów, zrodzonych w młodości, może pogodnie patrzyć w przyszłość, podobnie jak silny wojownik, wyposażony w porażające strzały. Mając kołczan pełen strzał (synów) – stwierdza się dalej, rozwijając ów obraz – sprawiedliwy będzie mógł stanąć przed bramami miasta zewnętrznych i wewnętrznych wrogów. Scena końcowa, usytuowana właśnie u bram starożytnowschodniego miasta, przedstawia zatem „szejka" otoczonego przez dzielnych i licznych potomków, darzonego szacunkiem i respektem nawet przez nieprzyjaciół.

Psalm 128

Ten krótki utwór, który w kategoriach mądrościowych kontynuuje temat poprzedniego psalmu, przedstawia ponownie płodność i pomyślność rodzinną jako znak błogosławieństwa Bożego. Z tego właśnie powodu psalm ten stał się klasycznym elementem hebrajskiej i chrześcijańskiej liturgii małżeńskiej. Wiersze 1-3 mówią o szczęściu, którego symbolami są szczep winny i sadzonki oliwki. Szczep winny wyobraża małżonkę, płodną matkę, otoczoną przez sadzonki oliwki, którymi są jej synowie, pełni, podobnie jak drzewo oliwne, witalności. Atmosfera pomyślności i pokoju otacza także ojca usatysfakcjonowanego owocami swojej pracy. Po opisie radości i szczęścia następuje w drugiej części (w. 4-6) błogosławieństwo, które rozciąga się na przyszłość owej rodziny, a także na los całego Izraela, któremu życzy się pokoju (*szalom*), co, jak już wspomniano w „pieśniach wstępowań", jest aluzją do Jeruzalem („miasto pokoju").

Psalm 129

Mimo pierwszej osoby liczby pojedynczej psalm ten wydaje się błaganiem całego narodu i przedstawia Izraela poddanego uciskom i prześladowaniom „od mojej młodości" (niewola egipska czy zburzenie Jerozolimy w 586 r. przed Chr.?). Dwa obrazy, zapożyczone z dziedziny rolnictwa, symbolicznie opisują cierpienia ludu. Pierwszy (w. 3) to obraz orki: ziemia poorana przez oracza jest obrazem ubiczowanych pleców, ale wyobraża także zniszczone miasto. Drugiego obrazu (w. 6-7) używa się w złorzeczeniu skierowanym przeciwko ciemiężcom. Oby stali się oni jak trawa rosnąca na dachach bliskowschodnich domów, zrobionych, tak jak one, z ubitej ziemi ułożonej na trzcinie albo drewnie. Wyrastająca na nich trawa szybko usycha i nie zbiera się z niej siana. Taki los ma właśnie spotkać wrogów Izraela: niech się staną garścią suchej trawy, której nie dane było nawet zakwitnąć.

Psalm 130

De profundis, podobnie jak *Miserere*, jest jednym z najbardziej znanych psalmów pokutnych, zwłaszcza w tradycji chrześcijańskiej. Luter nazywał go „psalmem Pawłowym", ze względu na podjęty w nim temat, Augustyn przytoczył w swej autobiografii, Grzegorz Wielki rozważał w *In septem Psalmos poenitentialis expositio*, nawiązywali do niego pisarze tacy jak Oscar Wilde czy Charles Baudelaire. Ps 130 jest błaganiem wznoszącym się z topieli śmierci i zła (w. 1-2) i rozwija temat winy i przebaczenia. W pierwszej strofie (w. 3-4) interesująca jest relacja między przebaczeniem i lękiem: to miłość Pana – bardziej niż Jego gniew – powinna wzbudzić w nas lęk, by Go nie obrazić.

W drugiej strofie (w. 5-6) przeplatają się oczekiwanie przebaczenia i wyzwalające słowo Boga. Niezwykle poetycki jest obraz „strażników" – stróżów albo kapłanów pełniących służbę w świątyni – którzy wyglądają świtu, by wyzbyć się nocnych strachów. W trzeciej i ostatniej strofie (w. 7-8) doświadczenia grzesznika zostają odniesione do całego Izraela, który powinien oczekiwać od Pana odkupienia ze wszystkich swoich win. Chociaż niektórzy Ojcowie Kościoła, np. Hilary, Jan Chryzostom czy Teodoret, w tym „odkupieniu" narodu dopatrywali się wyzwolenia z wygnania babilońskiego, sam tekst jest przede wszystkim głęboko duchowym hymnem: otrzymane od Boga przebaczenie win jest darem, który obejmuje w sobie wszystkie inne dary.

Psalm 131

Ten kilkuwierszowy klejnot, będący idealnym portretem wierzącego, posługując się obrazem „niemowlęcia", traktuje o zaufaniu. Nie chodzi więc o zaufanie ślepe czy podświadome, lecz o relację spontanicznej, ale zarazem świadomej zażyłości i poufałości. Sugestywny pozostaje domyślny wizerunek Boga jako matki oraz aluzja do „dziecięctwa duchowego", które tak wyraźnie podejmuje Jezus (Mt 18,1-5) oraz mistyczna tradycja chrześcijańska (wystarczy przypomnieć o Teresie od Dzieciątka Jezus czy Karolu de Foucauld). Zaprzeczeniem tej postawy jest pyszałek, człowiek butny, którego dusza pozostaje daleka od „ładu i spokoju" (w. 2) i który „goni za tym, co wielkie" (w. 1), rzucając wyzwanie Bogu. Końcowa antyfona odnosi psalm do całego Izraela.

Psalm 132

Ta uroczysta, niełatwa do interpretacji pieśń królewska i liturgiczna nawiązuje do przeniesienia Arki Pańskiej z „pól Jaaru" (być może Kiriat-Jearim, o którym mowa w 1 Sm 6) do nowej stolicy króla Dawida, Jerozolimy. Zdaniem niektórych egzegetów psalm ten bezpośrednio opiera się na hymnie towarzyszącym temu przeniesieniu. Nie ulega wątpliwości, że chodzi o tekst liturgiczny (chór, wierni, kapłani), ale dotyczy on, jak się wydaje, jakiegoś obrzędu czy procesji w świątyni na Syjonie dla upamiętnienia tamtego wydarzenia. Budowę tekstu wyznaczają dwie przysięgi.

Pierwsza przysięga (w. 1-10) jest przysięgą Dawida, który ślubuje, że nie wejdzie do swojego domu w Jerozolimie i nie uda się na spoczynek, dopóki Arka Pańska nie znajdzie trwałego miejsca w mieście. Królewska aklamacja, później interpretowana jako mesjańska, kończy pierwszą część (w. 10). Natomiast drugą przysięgę (w. 11-18) wypowiada sam JHWH, który obiecuje trwałość dynastii Dawidowej, odwołując się do wyroczni proroka Natana opisanej w 2 Sm 7.

Dotrzymanie jednak tej obietnicy zależy od spełnienia warunku: „Jeśli zachowają twoi synowie moje przymierze". Niemniej końcową część pieśni przepełnia nadzieja. Bóg „zgotuje światło" dla swojego króla-„mesjasza", czyli swojego pomazańca, zapali dla niego lampę, która jest znakiem życia w domu. Obraz „owocu żywota" (BW; BT: [„potomstwo"] z ciebie zrodzone), tak bliski późniejszej tradycji mesjańsko-dawidowej (Iz 11,1; Jr 23,5; Za 3,8; 6,12), i błyszczącej korony ma podkreślić pełnię życia, płodność i trwałość, jakimi będzie się cieszyć dynastia Dawidowa. W późniejszej tradycji chrześcijańskiej psalm ten odniesiono – ze względu na wzmiankę w nim o Arce Pańskiej – także do Maryi, *Foederis arca* („Arka Przymierza").

Psalm 133

Pieśń ta, przypominająca miniaturę, podobnie jak Ps 131, traktuje o (duchowym) pokrewieństwie i jest szczególnie droga chrześcijańskiej tradycji monastycznej (już Augustyn twierdził, że „zrodziła nawet klasztory" i stała się niby „trąbą wzywającą chrześcijan do doskonałości", PL 37,1729). Rozwija się zaś wokół dwóch symboli. Pierwszym jest wyborny olejek, używany w czasie namaszczania kapłanów, którego typem jest Aaron, ojciec biblijnego kapłaństwa: pokrewieństwo jest niby świętą mocą, która napełnia energią fizyczną (broda) i duchową (szata, symbol godności) wspólnotę. Drugim obrazem jest rosa: psalmista śni, że obfita rosa z Hermonu, góry w północnej Palestynie, cudownie spłynie na całą ziemię Izraela, docierając aż do odległego Syjonu na południu. Pokrewieństwo musi objąć cały lud święty.

Psalm 134

Piętnasta i ostatnia „pieśń wstępowań" jest prostym, krótkim utworem, używanym jako modlitwa nieszporna i nocna, także w tradycji chrześcijańskiej. Wierni opuszczający świątynię zwracają się do lewitów i tych, którzy będą czuwali nocami w domu Pańskim (w. 1-2). Kapłani, „słudzy Pańscy", którzy trwają „nocami w domu Pańskim", podnosząc w modlitewnym geście ręce, udzielają wiernym błogosławieństwa (w. 3). Jest to doskonałe rozstanie się z Syjonem i jego liturgią, doskonałe zakończenie części Psałterza określonej jako „pieśni stopni".

Psalm 135

Ten hymn na cześć Pana wszechświata i dziejów, będący antologią, tzn. utworem zawierającym cytaty z innych tekstów biblijnych i aluzje do nich, liturgia żydowska łączyła (od w. 4) z Ps 136, tworząc w ten sposób „Wielki Hallel", uroczysty, pochwalny śpiew paschalny synagogalnej tradycji liturgicznej. Hymn rozpoczyna wspaniałe wezwanie do oddania chwały Bogu (w. 1-4), które przechodzi w wyznanie wiary („wiem..."),

obejmujące w. 5-18. Wysławia się zwłaszcza Boga jako stwórcę chmur, błyskawic, deszczu i wiatru (w. 5-7), a następnie – głównie jako historycznego odkupiciela, który był aktywny w wydarzeniach towarzyszących wyjściu z Egiptu (w. 8-14). Te różne dzieła pozwalają psalmiście sławić Boga żywego w przeciwieństwie do martwych i nieskutecznych bożków, które nie mogą zbawić (w. 15-18; por. Ps 115,4-8). Błogosławieństwo liturgiczne, wypowiedziane przez Izrael („dom Izraela"), kapłanów („dom Aarona"), lewitów („dom Lewiego") i przez „tych, co boją się Pana", być może żydowskich prozelitów, kończy (w. 19-21) ten psalm, który antycypuje uroczyste wyznanie wiary w Ps 136.

Psalm 136

Ten hymn na solistę i chór, który wraz z Ps 135 tworzy „Wielki Hallel", tzn. akt chwały *par excellence*, wyróżnia antyfona *ki le-'olam chasdo* („bo Jego łaska na wieki"). Solista w dwudziestu dwóch dwuwierszach (w. 4-25) daje wyraz trzem podstawowym prawdom wiary w swego rodzaju „historycznym *credo*". Pierwszą prawdę cechuje oryginalność w porównaniu z analogicznymi wyznaniami wiary (por. Pwt 26,5-9 i Sdz 24,1-13): nie sławi się objawienia danego patriarchom, ale stworzenie (w. 4-9), traktowane jako pierwsza ingerencja Boga w dzieje (temat bliski teologii powygnaniowej, np. Deutero-Izajaszowi).

Wiersze 10-20 ukazują drugi podstawowy czyn Boga: wyjście z Egiptu i późniejszą mozolną wędrówkę przez pustynię. Bóg, opisywany jako wojownik, zwycięża morze i historycznych wrogów swojego ludu, faraona i króla pustyni. Trzeci i ostatni akt inicjatywy Bożej to danie Izraelowi ziemi kananejskiej (w. 21-25). Dwa objawienia Pana – objawienie kosmiczne i historyczne – zlewają się w jeden akt chwały, w jedno wyznanie wiary na cześć c*hesed* JHWH, czyli Jego stałej miłości.

Psalm 137

Ta pieśń hebrajskich wygnańców w Babilonii, od pierwszych słów łacińskiej Wulgaty znana jako *Super flumina Babylonis*, słusznie zyskała uznanie w historii muzyki i literatury. Wygnańcy nie są posłuszni rozkazom prześladowców i odmawiają śpiewania swych świętych pieśni syjońskich. Pieśń, którą wznoszą, jest przede wszystkim swego rodzaju samozłorzeczeniem: prawica jest niezbędna dla grającego na cytrze, lecz lepiej niech „mnie zapomni" (tzn. niech będzie dotknięta paraliżem), niż „miałbym zapomnieć" o Syjonie; język jest nieodzowny dla śpiewaka, lecz lepiej niech przylgnie do podniebienia, niż śpiewający miałby zapomnieć o mieście świętym (w. 1-6).

Koniec psalmu zawiera znane i gwałtowne złorzeczenia skierowane przeciwko nieprzyjaciołom Izraela (w. 7-9), po Soborze Watykańskim II wyłączone z liturgii katolickiej. Przekleństwo ma spaść przede wszystkim na Edomitów, którzy w czasie oblężenia i zburzenia Jerozolimy (586 r. przed Chr.) stanęli po stronie Babilończyków. Błogosławieństwo ma zaś przypaść temu, kto pomści Izrael, odpłacając Babilonowi za zniszczenie Jerozolimy i roztrzaska o skałę jego dzieci, na co zezwalała makabryczna praktyka wojenna na starożytnym Wschodzie. Ten retoryczny krzyk oburzenia, który stanowi zakończenie tego psalmu, jest jednak apelem kierowanym do sądu Bożego i powinien być interpretowany w świetle innych psalmów „złorzeczących", takich jak Ps 58 i 109. Jest on wyrazem tragedii i rozpaczy uciśnionego ludu, ale też znakiem „wcielenia" słowa Bożego w odczucia i historycznego doświadczenia ludzkości.

Psalm 138

Ta dziękczynna pieśń, od strony formalnej nieco stereotypowa, rozpoczyna serię ośmiu psalmów, nazwanych później „Dawidowymi". W rzeczywistości chodzi o utwory powygnaniowe, wykorzystujące znane już psalmy i inne teksty biblijne. Psalmista zwrócony twarzą „ku świętemu przybytkowi" (co mogłoby wskazywać, że żyje w diasporze), włącza do swej nasyconej wdzięcznością pochwały Boga „wszystkich królów ziemi" (w. 4), dzięki czemu nabiera ona charakteru uniwersalnego hymnu i staje się wyrazem odmiennego stosunku do innych narodów, typowego dla niektórych powygnaniowych proroctw. Właśnie dlatego Atanazy określił tę pieśń jako „psalm powszechnego wołania o zbawienie".

Psalm 139

Oto kolejne arcydzieło Psałterza, chociaż sam tekst psalmu, który dotarł do nas, nie zawsze jest jasny. Temat główny jest oczywisty: Bóg wie wszystko i wszystko może, człowiek zaś nie może ujść ani Jego miłości, ani Jego sądu. Można by powtórzyć za Pawłem, który w swoim wystąpieniu w Atenach przytoczył poetów greckich

Aratosa i Kleantosa, że „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (Dz 17,28). Pierwsza strofa tego mądrościowego psalmu (w. 1-6) jest aktem uwielbienia wszechwiedzy Boga. Bóg zna mnie, „kiedy siadam i wstaję", widzi „moje działanie i mój spoczynek": te przeciwstawne sobie czynności, będące sumą wszystkich innych, nie są w stanie ukryć się przed oczyma Boga, podobnie jak znane są Mu nasze myśli i słowa, zanim jeszcze nabiorą konkretnego kształtu.

Wszechobecności Boga jest poświęcona druga strofa (w. 7-12). Opisuje się próbę, jaką podejmuje człowiek, by umknąć Bogu, przemierzając wszystkie przestworza, od nieba po Szeol, od wschodu do zachodu (jutrzenka – kraniec morza [Morze Śródziemne]). Również czas z odmierzającymi go dniami i nocami nie może ukryć się przed wzrokiem Boga, któremu nie może oprzeć się ani śmierć, ani ciemność. Przepiękna trzecia strofa (w. 13-18) jest poświęcona samemu człowiekowi i jego sprawom egzystencjalnym. Za pomocą „plastycznego" symbolu lepienia i „tekstylnego" symbolu tkania poeta opisuje działanie Boga w łonie brzemiennej, które porównuje się do łona Matki Ziemi.

Przenika je stwórcze spojrzenie Boga, który uczestniczy w urzeczywistnianiu owego „cudu", jakim jest człowiek od samego początku, stanu embrionalnego (*golmi*, w. 16), i antycypuje wszystkie dni i zdarzenia każdego stworzenia.

Bardzo gwałtowny język cechuje ostatnią strofę (w. 19-24), ukazującą sąd Boży nad złem, od którego psalmista czuje się wolny. Co więcej, występuje on przeciwko nieprzyjaciołom Boga, przeciwko bałwochwalcom i mężom krwawym (w. 19-20), których nienawidzi „pełnią nienawiści" (w. 22), sam postępując drogą Boga, będącą „drogą odwieczną" (w. 24) – zwrot pojmowany przez niektórych egzegetów jako wyraz nieśmiertelności. Średniowieczny komentator żydowski, Ibn Ezra (XII w.) powiada, że „żaden psalm nie jest porównywalny z Psalmem 139 pod względem wzniosłości uczuć, różnorodności obrazów i głębi sensu".

Psalm 140

Psalm ten jest błagalną pieśnią jednostki, zrodzoną z wiary w sprawiedliwy sąd Boży, który jest źródłem ocalenia dla uciśnionego i światłem w ciemności próby. Rozwija dwa wątki, pierwszy w w. 2-6, drugi – w. 7-12, po których, w zakończeniu, następuje wyznanie wiary: „Wiem, że Pan oddaje sprawiedliwość ubogiemu, biednemu – słuszność" (w. 13-14). Próba, której poddany jest sprawiedliwy, to oszczerstwo, jak to wynika z w. 4, gdzie mówi się o językach jak u węża i o jadzie żmijowym (inny obraz pułapki, sidło, obecny w w. 6, jest bardziej stereotypowy i charakterystyczny dla psalmów błagalnych).

W w. 8 jednak psalmista ukazuje Boga, który osłania jego głowę jak gdyby podczas walki, tak że strzały oszczerstw spadają na głowy samych przeciwników (w. 10; por. Ps 11,6 i Rz 12,20). Hieronim posługiwał się tym psalmem w walce z grzechem języka, natomiast Augustyn dostrzega w prześladowanym rysy cierpiącego Chrystusa, oskarżonego przez fałszywych świadków (por. Mt 26,61).

Psalm 141

Psalm ten, bardzo niejasny w w. 4-7 (wiersze te różnie są rekonstruowane i interpretowane), jest pieśnią błagalną, która w starożytnej tradycji chrześcijańskiej stała się śpiewem nieszpornym, z uwagi na w. 2: „Niech moja modlitwa będzie stale przed Tobą jak kadzidło; wzniesienie rąk moich – jak ofiara wieczorna". Temat tego wersetu zdradza rysy prorockie: sama modlitwa jest ofiarą złożoną Bogu, porównywalną do ofiary, którą składano co wieczór w świątyni na Syjonie. Wers ten jest wyrazem spirytualizacji kultu zapoczątkowanej przez proroków. Pozostała część prośby mówi o dwóch podstawowych odczuciach: niewzruszonym zaufaniu psalmisty, że Bóg wynagrodzi jego prawość i ukarze niegodziwości nieprzyjaciół jeszcze w tym życiu (sidła przez nich zastawione na sprawiedliwego okażą się sznurem dla ich nóg). Te dwa odczucia są obecne także w w. 4-7, których rekonstrukcja wymaga cierpliwej, a nierzadko hipotetycznej pracy krytycznej.

Psalm 142

To pełne bólu, ale i przepojone ufnością błaganie było, według świadectwa Tomasza Celano i Bonawentury, ostatnią modlitwą odmówioną przed śmiercią przez Franciszka z Asyżu, wieczorem 3 października 1226 roku. Żarliwy dialog z „Ty", Bogiem, odsłania szczególnie głęboką duchowość. Bóg „zna" ścieżki i przeznaczenie swojego wiernego, który jednak pozostaje pogrążony w pustce i osamotniony. To właśnie dlatego ośmiela się on wyjawić swoją sytuację Panu: „Oglądam się w prawo i patrzę (...) do Ciebie wołam (...) zważ na moje wołanie" (w. 5.6.7). Oznajmia też, że po prawicy nie ma nikogo, kto by się o niego zatroszczył (w. 5); po prawej stronie stawał zwykle obrońca, który na procesie zeznawał „na korzyść" oskarżonego albo w czasie bitwy należał do straży przybocznej.

Jasne jest zatem wezwanie skierowane do Boga, aby stanął w obronie sprawiedliwego, który wyznaje swoje zaufanie do Niego: „Ty jesteś moją ucieczką, udziałem moim w ziemi żyjących" (w. 6). Wyrażenie to odsyła do słownictwa związanego z Ziemią Obiecaną, a zatem jest wyznaniem wiary w Pana, który nie opuszcza swego wybranego, lecz obdarza go życiem w obfitości. Wyrażenie to oraz wzmianka o więzieniu w w. 8 w tradycji chrześcijańskiej otrzymały interpretację paschalną.

Psalm 143

Jest to ostatni z siedmiu psalmów znanych w tradycji chrześcijańskiej jako „pokutne" (pozostałe: Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130). Racją zaliczenia go do psalmów pokutnych stał się w. 2: „nikt żyjący nie jest sprawiedliwy przed Tobą"; zdanie to, mówiące o powszechnej grzeszności ludzi, Paweł Apostoł przyjął za podstawę swej refleksji o grzechu i łasce (Ga 2,16; Rz 3,20). Mimo tytułu „Dawidowy" psalm ten pochodzi z czasów powygnaniowych, na co wskazuje słownictwo i teologia. Składa się zaś z dwóch części. W pierwszej (w. 1-6) psalmista, pogrążony w śmiertelnym niebezpieczeństwie, powalony na ziemię i deptany, wznosi swoje prośby i ręce do Boga, który jest wierny danym obietnicom. Sugestywny wydaje się obraz *nepesz* („gardło" i „dusza") jako spalonej ziemi, która czeka na życiodajną wodę słowa Bożego (w. 6).

W drugiej części (w. 7-12) psalmista odnosi wrażenie, jak gdyby życie wymykało mu się z rąk. Jedynie Bóg może je ocalić i psalmista jest pewny, że „rano" (BW; BT: „rychło"; klasyczna pora wysłuchania przez Boga nocnych modłów i cierpień) Pan okaże się zbawicielem i poprowadzi swojego wiernego „po równej ziemi", łatwej i błogosławionej, co, zdaniem niektórych egzegetów, wskazuje na nieśmiertelność. Jednak Bóg powinien także usunąć zło, reprezentowane przez tych, którzy dręczyli „sługę" Pana.

Psalm 144

Pieśń ta, pełna aluzji i odniesień do Ps 18 i innych psalmów (8,5; 39,6-7; 33,2-3), wydaje się kompilacją. Pierwszy fragment (w. 1-11) jest kantykiem na cześć zwycięstwa króla, do którego przyczynił się Pan dzięki teofanii w postaci wulkanicznych wybuchów, piorunów oraz postawienia przed sądem „cudzoziemców", czyli gnębicieli i prześladowców Izraela (znamienny jest powrót do tematu nieprzyjaciół w w. 7-8 i 11). Tej wyzwolicielskiej ingerencji Boga towarzyszy dziękczynienie psalmisty, który na harfie o dziesięciu strunach wysławia JHWH, zapewniającego zwycięstwo królowi Dawidowemu. Interpretacja mesjańska nie budzi zastrzeżeń, zwłaszcza gdy uwzględni się powygnaniowe pochodzenie tego fragmentu.

Druga część rozwija temat – także mesjański – *szalom* (pokój), który przedstawia się za pomocą trzech urzekających obrazów. Pierwszy ukazuje rodzinę, której ozdobą są dzielni synowie, podobni do kwitnących drzew (BT: „roślin, rozrastających się"), i córki „na wzór narożnych kolumn" pałacowych, a więc bardzo pięknych i eleganckich (w. 12). Od opisu rodziny psalmista przechodzi do pokazania wspaniałości życia wiejskiego – trzód, spichlerzy pełnych ziarna i tłustych zwierząt (w. 13-14a). Ostatni obraz jest poświęcony miastu, które nie powinno bać się już *peres*, czyli „wyłomów" (BW), *jose't*, czyli „ucieczki"/„wygnania", i *sewachah*, czyli „lamentu" rannych, sierot, ofiar (w. 14bc). Późniejsi komentatorzy, i to zarówno żydowscy, jak i chrześcijańscy, widzieli w tym mieście obraz przyszłej Jerozolimy mesjańskiej, miasta doskonałego pokoju i pełnej radości (por. Ap 21,3-4).

Psalm 145

Pieśń ta, opatrzona tytułem *„tehillah* Dawida" (BT: „Pieśń pochwalna Dawida; zwróćmy uwagę na rdzeń *h-l-l* [„chwalić"/„wielbić"], który występuje też w „alleluja" następnych psalmów), jest alfabetycznym akrostychem. Orygenes nazywał ją „pieśnią dziękczynną *par excellence*", a Augustyn – zgodnie z typową relekturą chrystologiczną – „doskonałym uwielbieniem Chrystusa, modlitwą na wszystkie okoliczności i zdarzenia życia". Augustyn także na początku swoich *Wyznań* cytuje w. 3 tego psalmu – hymn, którego literackim i teologicznym centrum są w. 11-13, gdzie sławi się *malkut* Boga, czyli Jego najwyższą władzę królewską (por. Ps 47; 93; 96-99).

Najwyższa władza Boga obejmuje stworzenie i opatrzność, rozciąga się na wszystko, co istnieje, nie ma początku ani końca (w. 13), jest wieczna i przejawia się w majestacie Boga (w. 3-5), jest sprawiedliwa i dobra (w. 6-7), miłosierna, łagodna i łaskawa (w. 8-9), wierna i opiekuńcza (w. 13-14), hojna (w. 15-16) i ojcowsko czuła (w. 17-20). Królewskie oblicze JHWH naszkicowane w tym psalmie przypomina bardziej oblicze kochającego ojca niż potężnego władcy. Z pewnością, Bóg jest najwyższym, transcendentnym Panem, ale nie zamyka też oczu na głód swoich stworzeń (w. 15-16).

Psalm 146

Ten powygnaniowy psalm rozpoczyna „ostatni Hallel", każda z pięciu pieśni zamykających Psałterz zawdzięcza swój charakter aklamacji „alleluja". Podobnie jak w poprzednim hymnie, tak i w tym najważniejsza jest proklamacja królewskiego panowania Boga: „Pan króluje na wieki" (w. 10). Na szczyt ten wiedzie pieśń litanijna wymieniająca przymioty Boga. Wysławiany Bóg jest Stwórcą nieba i ziemi, dochowuje wierności przymierzu, które zawarł ze swym ludem, daje prawo uciśnionym, chleb głodnym, uwalnia jeńców, przywraca wzrok niewidomym, podnosi upadłych, miłuje sprawiedliwych, strzeże przychodzących, chroni sierotę i wdowę, na bezdroża kieruje występnych, króluje na wieki. Człowiek stoi przed wyborem: może „pokładać ufność w człowieku", czyli w istocie śmiertelnej i kruchej, albo „mieć nadzieję w Panu", Bogu wiecznym i wiernym. Wiersz 4b przytacza się w 1 Mch 2,63.

Psalm 147

Septuaginta, za którą idzie Wulgata, rozdzieliła ten zwarty allelujatyczny hymn na dwa psalmy (146-147; w ten sposób powraca się do jednolitej numeracji TM i LXX). Drugi psalm (w. 12-20) był często używany w liturgii chrześcijańskiej i stał się tematem wielu opracowań muzycznych (*Lauda Jerusalem*). Pieśń ta, pochodząca prawdopodobnie z okresu powygnaniowego, za czym przemawia połączenie stworzenia i historii (typowy temat Deutero-Izajasza), dzieli się na trzy fragmenty, w których – po wezwaniu do oddania chwały (w. 1.7.12) – sławi się za każdym razem w odmienny sposób działania Boga w historii i we wszechświecie (w. 1-6; 7-11; 12-20).

Wartości poetyckie i duchowe pieśni są wysokie. Bóg dowodzi wojskiem niebieskim (gwiazdami), ale pochyla się także nad głodnymi pisklętami kruka, rządzi ludami, ale schyla się także, by opatrzyć rany biedaków. Na uwagę zasługuje duża wrażliwość na przyrodę: śnieg przypomina białą wełnę, szron – popiół, grad – okruchy chleba, zimno przeraża (BW; BT: „od Jego mrozu ścinają się wody"), zaczynają rosnąć trawy. Bóg jednak jest wielki zwłaszcza wtedy, kiedy gromadzi „rozproszonych Izraela" w Jerozolimie, gdzie osobiście umacnia „zawory bram" miejskich i zastawia dla swoich synów stół przeobfity (w. 13-16). A zatem psalm ten jest wspaniałą pieśnią o kosmicznym i historycznym objawieniu Boga.

Psalm 148

Wszystkie zwierzęta w choreograficznie wspaniałej procesji kosmicznej stawiają się przed swoim Stwórcą. W niebie (w. 1-6) znajdują się astralni śpiewacy: aniołowie, słońce, księżyc, gwiazdy, gwiezdne przestrzenie, wody ponad niebem, czyli deszcz. Tematem ich „alleluja" jest stworzenie i nałożone mu przez Boga prawa. Na ziemi (w. 7-14) jest dwudziestu trzech śpiewaków (niektórzy egzegeci sprowadzają tę liczbę do dwudziestu dwóch – tyle jest liter alfabetu hebrajskiego – czytając w w. 7 „potwory *we* wszystkich morskich głębinach" zamiast „potwory i wszystkie morskie głębiny"; chodziłoby o uzyskanie pewnego rodzaju alfabetu tego, co istnieje). Potwory, morskie głębiny, ogień, grad, śnieg, mgła, huragan, góry, pagórki, drzewa rodzące owoce, cedry, dzikie zwierzęta, bydło, to, co się roi na ziemi, ptactwo skrzydlate, królowie, narody, władcy, sędziowie, młodzieńcy, dziewice, starcy, młodzież – wszyscy są wezwani, by chwalić Pana za Jego wzniosłą transcendencję (w. 13) i za Jego pozostawanie blisko swojego ludu (w. 14).

Ten wielki chorał, zdradzający zamiłowanie do ujmowania wszystkiego w wykazy czy listy, co jest poniekąd typowe dla starożytnej mądrości bliskowschodniej, jest pochwałą całego stworzenia jako harmonijnej rzeczywistości chcianej przez Boga; wszystko, co istnieje, odpowiada Bogu w akcie uwielbienia (por. Ps 104). A zatem psalm ten należy, jako gatunek literacki, do „pieśni stworzenia", która w *Pieśni słonecznej* Franciszka z Asyżu znajduje swój wspaniały odpowiednik.

Psalm 149

Zdaniem niektórych egzegetów jest to jeden z najpóźniejszych psalmów, pochodzący prawdopodobnie z czasów machabejskich (II w. przed Chr.); byłby to zatem swego rodzaju hymn wojenny grupy *chasidim* czy asydejczyków (w. 1.5.9), czyli ruchu wiernych Prawu (słowo hebrajskie znaczy „wierni", „pobożni"), którzy przyłączyli się do Machabeuszy, by walczyć z uciskiem polityczno-religijnym, stosowanym przez syrohellenistycznego króla Antiocha IV Epifanesa. W 1 Mch 2,42 czytamy: „Wtedy przyłączyło się do nich zgromadzenie asydejczyków. Izraelici mocni i odważni, z których każdy dobrowolnie stanął w obronie Prawa". W psalmie przedstawia się ich jako uczestników „świętej wojny".

Ich chwała jest wieczna i rozbrzmiewa także, gdy „cieszą się na swoich sofach” (w. 5; BW: „na łożach swoich”), tzn. podczas nocnego oczekiwania przed bitwą. O świcie z pieśnią Izraela na ustach chwytają za „miecz obosieczny” (w. 6). Rzucają się w wir zaciekłej walki, dokonując pomsty i wymierzając karę, zakuwając w kajdany królów i dostojników, aby wypełnić „na nich pisany wyrok” (w. 7-9). Oczywiście psalm ten szybko doczekał się relektury eschatologicznej w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej.

Psalm 150

Ostatni psalm jest pewnego rodzaju radosną doksologią muzyczną, której „alleluja” nigdy nie ma ucichnąć. A zatem ostatnie słowo Psałterza jest okrzykiem uwielbienia, wyrażonym językiem poezji i muzyki. Hymn ten bowiem ma być nie tylko zakończeniem „Hallelu” (Ps 146-150), nie tylko piątej księgi Psałterza (Ps 107-150), ale też całego zbioru Psalmów. Teologicznym wątkiem przewijającym się przez sto pięćdziesiąt psalmów jest zawsze – mimo wzmiankowanych w nich niedoli, łez, problemów życia codziennego – bezustanne i ufne wielbienie Boga. Do tego wielbienia w ostatnim psalmie wzywa się orkiestrę świątynną, wyposażoną w siedem instrumentów: róg (*szopar*), harfa (*nebel*), cytra bądź lira (*kinnor*), bęben (*top*), różne instrumenty strunowe (*minnim*), flet (*‘ugab*) i cymbały (*selselim*).

Do tego uroczystego wielbienia jest wezwane także „wszystko, co żyje” (w. 6), zwłaszcza człowiek, który swym „alleluja” udziela głosu całemu wszechświatu. Ps 150 stał się oczywiście klasycznym utworem muzyki religijnej, od Francka do Brucknera, od Strawińskiego do Brittena itd. Jest to radosne rozstanie się z psalmami, gdyż, jak mówił Augustyn, *magnum opus hominum laudare Deum* („oddawanie chwały Bogu to wielkie dzieło człowieka”).

tłum. Bogusław Widła

Księga Przysłów
Gilberto Gorgulho i Ana Flora Anderson

PIERWSZE CZYTANIE

Księga Przysłów ma trzydzieści jeden rozdziałów – pełnych wszelkiego rodzaju porównań, zawierających wszystko: od przysłów do długich analogii, od zwięzłych powiedzeń do poematów. W tekście, jaki mamy, wszystko to zostało zamieszczone w pięciu zbiorach, jednoczących popularne powiedzenia i przypowieści w imponującą całość. Czy wśród takiej różnorodności można wskazać na jakąś przewodnią myśl teologiczną i duchową? Uważamy, że redaktorzy zebrali te tak bardzo różne teksty, aby ukazać nam znaczenie czynnej mądrości jako umiejętności rozróżniania (Prz 1,2-7). Lud Boży wierzy, że JHWH jest centrum jego życia (Prz 16) i jest odkupicielem (*go'el*, Prz 23,11) biednych i uciśnionych. Jeśli lud ma kroczyć drogami sprawiedliwości, musi nauczyć się rozróżniać, co jest sprawiedliwe (co podoba się JHWH) i prowadzi do życia. Wszelka niesprawiedliwość jest drogą prowadzącą do śmierci.

Pierwsze słowa tej księgi i jej tytuł brzmią w języku hebrajskim *miszle Szelomoh*, co tłumaczy się zwykle jako przysłowia Salomona. Słowo *miszle* ma jednak szersze znaczenie niż polski wyraz „przysłowia". Odnosi się do wielu rodzajów porównań i analogii, w tym i przysłów. Dłuższe analogie zostały umieszczone na początku i końcu księgi, tworząc ramy dla trzech zbiorów przysłów znajdujących się w środku.

Wszystkie przysłowia pierwotnie wywodzą się z kontekstualnie ograniczonej sytuacji. Z tego względu wydaje się, że niektóre zaprzeczają sobie. Starożytne przysłowia należy rozumieć dialektycznie. Starożytni fascynowali się prawdami, które robiły wrażenie przeciwstawnych, jako że patrzono na nie w różnym świetle w różnych sytuacjach. W rozumieniu starożytnych przeciwstawność ta odsłania najgłębszą prawdę. Przykładem przysłowia, którego znaczenie zależy od jego kontekstu, jest pewne przysłowie pochodzące z Brazylii: „Każda małpa na swej gałęzi". Może wyrażać pewną prawdę, jeśli posłużymy się nim w kontekście, który nadaje mu sens, że nie należy udawać, iż jest się kimś, kim się nie jest, ale może też być ideologicznym kaftanem bezpieczeństwa, jeśli się je traktuje jako obronę status quo nie dopuszczającego żadnej zmiany czy reformy.

Z chwilą zebrania tych przysłów żadnym z nich nie wolno się posługiwać jako dowodem na to, co ludzie myśleli w tym okresie. Kiedy łączono je ze sobą w zbiory, podjęto pewien wysiłek literacki, aby je ujednolicić. Jeśli chodzi o chronologię, większość komentatorów zgadza się, że Biblia hebrajska przybrała swą obecną postać w okresie po wygnaniu. Niektórzy jednak sądzą, że największa część Biblii hebrajskiej w tym okresie została napisana. Wtedy właśnie redaktorzy powygnaniowi nadali literacką i teologiczną jedność też Księdze Przysłów. Należy o tym pamiętać, czytając Księgę Przysłów. Jej liczne odesłania do drzewa życia (Prz 3,18; 11,30; 13,12; 15,4) przypominają, że Rdz 1-11 została napisana mniej więcej w tym samym czasie. Przedstawiona w Księdze Przysłów postać Mądrości, wychodzącej na rynek, szukającej, znajdującej i zapraszającej napotkanych przechodniów do swego domu, przypomina Szulamitkę z Pieśni nad Pieśniami, która jest tym samym typem wyzwolonej kobiety, przyprowadzającej do domu swej matki swego umiłowanego.

Księga Przysłów jest atrakcyjna dla dzisiejszego czytelnika. Główne jej tematy mają dla nas wielkie znaczenie. Całą księgę przenikają pytania o sens życia, jakość życia, pełnię życia. Ramy księgi (Prz 1-9; 30-31) i samo jej centrum przedstawiają różne typy kobiet i ich wpływ na społeczeństwo. Trzecim tematem księgi jest umiejętność rozróżniania. Pamiętając, że przysłowia należy rozumieć dialektycznie i w ich kontekstach, dostrzegamy, że sposób postępowania w jednej sytuacji nie musi być właściwy w innej. Umiejętność rozróżniania jest cechą mędrca, człowieka dojrzałego.

Mędrcy, podobnie jak my, żyli w społeczeństwie pełnym przemocy i starali się zrozumieć znaczenie przemocy, zwłaszcza jako pułapki, która prowadzi do śmierci i pozbawia nas upragnionej pełni życia. Umiejętność rozróżniania pojmuje się jako drogę wyzwolenia od przemocy i budowania społeczeństwa sprawiedliwego. Musimy rozwinąć tych pięć tematów, tak ważnych dla posługi duszpasterskiej w naszych czasach.

Życie

Księga Przysłów mówi o życiu i prowadzeniu życia ponad trzydzieści razy. Przyjmuje za rzecz bezdyskusyjną, że najgłębszym ludzkim pragnieniem jest osiągnięcie pełni życia. Wielki dar Mądrości polega na tym, że jest ona drogą życia (Prz 5,6; 6,23; 10,17; 15,24), a zwłaszcza że jest drzewem życia (3,18). Ci, którzy znajdują Mądrość, znajdują życie (8,35). Nauki człowieka mądrego i prawego (10,11; 13,14), bojaźń Pańska (14,27) oraz zdrowy rozsądek (16,22) są źródłem życia. Ci, którzy szukają sprawiedliwości i dobroci, znajdą życie (21,21), a „spokojne serce" obdarzy ich „życiem dla ciała" (14,30). Ci, którzy nienawidzą przekupnych

podarków, a także ci, którzy odrzucą naiwność, będą radowali się pełniejszym życiem (15,27; 9,6). Konkludując, Księga Przysłów obiecuje długie życie tym, którzy słuchają Mądrości i podążają za jej wskazaniami (3,2; 4,10; 9,11).

Niewiasta

Znamienne, że w Księdze Przysłów symbolem, określającym znaczenie całej tej księgi, jest postać Niewiasty. Przedstawia się w niej postaci pięciu różnych kobiet, a wszystkie jako symbole scalają i nadają znaczenie całej księdze. W rozdz. 1-9 spotykamy Niewiastę Mądrość i Niewiastę Głupotę. W Prz 31 mówi się o matce Lemuela oraz o dzielnej, wszechstronnie uzdolnionej niewieście. Byłoby rzeczą interesującą przeczytać te rozdziały przed dalszą lekturą i zwrócić uwagę na ich wieloaspektowość. Piątą postać kobiecą, również występującą przede wszystkim w Prz 1-9, trudno jest bliżej określić. W hebrajskim nazywa się ją *zarah* i czasami *nokrijah* (Prz 5,20). Jak wykazał Athalya Brenner, *zarah* może znaczyć „obca", „nieznana", „dziwna", „nieznośna", „wyobcowana", czyli po prostu „inna". *Nokrijah* znaczy zwykle „obca", ale może też znaczyć „wyobcowana". Jest bardzo prawdopodobne, że w długiej historii tych porównań i przysłów powyższe terminy mogły w tym czy innym okresie mieć wszystkie powyższe znaczenia.

Dalszy tekst Księgi Przysłów rozwija te symboliczne postacie, ale zgadzamy się z tymi wszystkimi, którzy wskazują na socjologiczną ważność tych tekstów. Kobiety musiały odgrywać ważną rolę społeczną, skoro stały się tak znaczącymi postaciami w literaturze powygnaniowej. Symbol, który by nie miał oparcia w rzeczywistości, nie zostałby zaakceptowany przez czytelnika. Zarówno Niewiasta Mądrość, jak i Obca (*zarah*) wychodzą na ulice, na rynek, do bram miasta. Zapraszają napotkanych do swego domu. Dzielna Niewiasta z Prz 31 zawiaduje dużym domostwem. Robi zakupy i sprzedaje, wytwarza żywność i odzież, troszczy się o ubogich i znajdujących się w potrzebie; nauki jej (*torah*) prowadzą do solidarności (*chesed*), która w Księdze Przysłów jest istotą Mądrości. Niewiasta ta zasługuje na owoc swych rąk. Jest niewątpliwie symbolem, ale jest częścią rzeczywistego życia kobiet po wygnaniu.

Umiejętność rozróżniania

Istotą teologii moralnej jest umiejętność rozróżniania: umiejętność czynienia tego, co słuszne, we właściwym czasie. Księga Przysłów używa wielu terminów w celu wyjaśnienia, co to konkretnie znaczy. Umiejętność rozróżniania jest to wejrzenie w głąb – intuicją, zrozumieniem, przenikliwością, roztropnością (Prz 1,2-3). Można ją także nazwać drogą. Kroczenie dobrą drogą oznacza czynienie tego, co jest słuszne, sprawiedliwe i godziwe (2,9). Księga Przysłów wierzy, że droga prawych staje się dla nich jaśniejsza, kiedy nią podążają (4,12-13.18). Przedstawia drogi prowadzące do dobra i zła jako drogi wytyczone w zarysie. Później, po powrocie z wygnania, Kohelet (Eklezjastes) będzie miał co do tego pewne zastrzeżenia. Sama Księga Przysłów zgadza się z Koheletem, że nigdy nie wiemy, co przyniesie nam dzień następny (27,1), ale uważa, że powinniśmy snuć plany na przyszłość (14,15) i przewidywać ich konsekwencje (21,5). Jeśli sądzimy, że możemy dokonywać wyborów, które nie będą miały konsekwencji, wybieramy drogę śmierci (2,18). Powinniśmy zaś wybierać drogę życia (10,17; 9,6.11).

Umiejętność rozróżniania oznacza słuchanie rad drugich. Jednostka może jedynie domyślać się, co jest słuszne i godziwe. Wspólnota, która wspólnie dokonuje rozróżnień, znajduje się na drodze do życia. Ten trzeci temat stanowi o ogromnym wkładzie Księgi Przysłów do tradycji chrześcijańskiej. W centrum etyki Pawłowej znajduje się umiejętność rozróżniania we wspólnocie wiary. Księga Przysłów uczy, że darem Mądrości jest umiejętność rozróżniania (por. Prz 3,1-12).

Przemoc

Droga życia jest drogą miłości. Stosunki ludzkie i budowanie wspólnoty zależą od miłości. Przemoc jest przeciwieństwem miłości, czyli wzajemną agresją, która przejawia się na wszystkich szczeblach egzystencji. W Prz 1,10-19 mamy dokładny opis przemocy. Polega ona na zastawianiu – bez żadnego powodu, choć często dla osobistych korzyści – zasadzek na prawych i niewinnych. Należałoby odczytywać ten tekst w kontekście współczesnym. Przemoc ostatecznie jest zasadzką prowadzącą do śmierci. Ci, którzy nienawidzą Mądrości, kochają śmierć (8,36).

Mądrość i umiejętność rozróżniania sprawiają, że nie jesteśmy skłonni do gniewu (4,17; 15,18; 19,11), natomiast głupiec zawsze jest skory do sporów (20,3). Występni rodzą przemoc (21,7), kryje się ona w ich ustach (10,11). W Prz 10,12 mówi się, że nienawiść wznieca kłótnie, natomiast miłość ukrywa wszelkie urazy.

NT powtarza to przysłowie w 1 Kor 13,4-7; 1 P 4,8; Jk 5,20. Posługujemy się nim jako przykładem nauczania Jezusa przeciwko przemocy. Ci, którzy nie potrafią rozróżniać, którzy kroczą drogą zła, będą pili wino przemocy (4,17), natomiast umiejętność rozróżniania uwalnia nas od wzajemnej przemocy. Kroczymy drogą sprawiedliwości, przypominającą poranne światło, które wzrasta aż do południa (4,18). Nasze pragnienia nie powinny być po stronie ludzi złych i uciekających się do przemocy (24,1-2). Dom nasz (życie) powinien być budowany na mądrości, zrozumieniu i wiedzy (24,3-4). Mądrzy są silniejsi od krzepkich (24,5) i nie muszą stosować przemocy.

Sprawiedliwość

Sprawiedliwość (*sedaqah*) jest podstawową kategorią Księgi Przysłów. Również ona jest ściśle związana z życiem. Nagrodą prawego jest życie (10,16). Występni nie uznają praw ubogiego (29,7). Nie rozumieją sprawiedliwości (28,5). Pomnażają swe bogactwo, uciskając biednych (22,16). Zawierzają bogactwom (11,7.28) i wyobrażają sobie, że bogactwo uchroni ich od wszelkiego zła (18,11).

Występni używają prawa, by zniszczyć ubogiego (13,23). Zdobywają fortuny, posługując się kłamliwym językiem (21,6) i wymuszając u biednego lichwiarskie procenty (28,8). Dobre imię jest jednak cenniejsze niż bogactwo (22,1). Lepiej także być ubogim niż doznać wstydu lub wyglądać na głupca (12,9; 19,1.22). Naprawdę lepiej jest żywić się jarzynami i być otoczonym miłością niż żyć wystawnie pośród nienawiści (15,17).

Dzielna Niewiasta troszczy się o ubogich i znajdujących się w potrzebie (31,20). Mądrość nie pozwoli nam zatykać uszu na krzyk ubogich (21,13). Spłynie na nas błogosławieństwo, jeśli podzielimy się chlebem z ubogim (22,9), i sami nie zaznamy biedy (28,27). Pan strzeże domu wdowy (15,25) i broni sprawy ubogich i znajdujących się w potrzebie (22,22-23). Pan jest wybawcą (*go'el*) sierot, których rolę zagarnął bogacz.

Matka Lemuela (31,8-9) poucza syna, że król (rząd) powinien bronić praw ciemiężonych i biednych, i pozbawionych głosu w społeczeństwie. Powinien strzec sprawiedliwych praw i bronić będących w potrzebie oraz ubogich. Bóg, który jest sprawiedliwy, jest też gwarantem sprawiedliwości dla wszystkich (29,26). Gdy narodem rządzi sprawiedliwy, radują się wszyscy (29,2). Po powrocie z wygnania mędrcy, podobnie jak ich poprzednicy, poszukiwali takiej formy rządu, która zminimalizowałaby niesprawiedliwość i gwarantowała prawa ubogich i ochronę przed uciskiem. Znowu pojawia się problem umiejętności rozróżniania we wspólnocie. Ci, którzy poszukują sprawiedliwości i dobra, znajdą szacunek i życie (21,21).

Ogólne konteksty interpretacyjne

Struktura teologiczna i literacka

Księga Przysłów ma długą historię, ale w obecnej postaci, pochodzącej od mędrców z czasów powygnaniowych, składa się na nią pięć zbiorów:

I. Prolog – mądrość i życie: 1-9
II. Pierwszy zbiór przysłów Salomona (Mądrości): 10,1 – 22,16
III. Powiedzenia mędrców – Bóg, Odkupiciel (*go'el*): 22,17 – 24,34
IV. Drugi zbiór przysłów Salomona: 25-29
V. Epilog – mądrość i życie: 30-31

Pierwotny kontekst historyczny

Każdy z powyższych zbiorów ma inny kontekst historyczny, który dokładniej przedstawimy w drugim czytaniu. Najstarszy jest drugi zbiór przysłów Salomona (Prz 25-29). Datuje się go na czasy króla Ezechiasza (VIII w. przed Chr.). Pierwsza część zbioru (Prz 25-27) pochodzi z Królestwa Północnego (Izraela) i została „przekazana" Królestwu Południowemu, Judzie, po upadku Samarii (Prz 25,1). Zbiór ten organizuje życie ludu wokół króla i przykazania miłości bliźniego (Prz 25,1-7.21-22). Życie społeczne toczy się wokół pojęcia czci (Boga, króla, prawego).

Rozdziały 28-29 pochodzą prawdopodobnie z czasów króla Manassesa (VII w. przed Chr.). Są związane z grupami oporu względem prowadzonej przez króla polityki synkretyzmu i ucisku. Odzwierciedlają optymistyczny pogląd tych, którzy przygotowywali reformę deuteronomistyczną za czasów króla Jozjasza.

Bronią ubogich i znajdujących się w potrzebie i są wyrazem pragnienia posiadania znowu króla, który broniłby spraw ubogich (Prz 29,1-4.7.14).

Powiedzenia mędrców (22,17-24,22) stanowią centrum Księgi Przysłów. Mądrość przedstawia Boga jako odkupiciela (*go'el*). Powiedzenia te porównywano do starożytnej mądrości egipskiej (Mądrość Amenemope), zwłaszcza w pierwszej części (Prz 22,17-23,11). Dzisiaj bardziej podkreśla się trzy jednostki tworzące ten zbiór:

Prz 22,17-23,11: Bóg/*go'el* broni ubogich i będących w potrzebie;
Prz 23,12-24,22: pięć pouczeń o wychowaniu syna;
Prz 24,23-31: mały zbiór o roli funkcji mądrości.

Środowiskiem powstania tych jednostek jest środowisko zaangażowanych w reformę króla Jozjasza (Pwt 21,18-19; Prz 23,21).

Pierwszy zbiór przysłów Salomona (Mądrości) datuje się na koniec monarchii po śmierci Jozjasza, a jego kontekstem jest zagrożenie nowobabilońskie naznaczone przemocą. Mędrcy jerozolimscy przedstawiają człowieka prawego, który będzie żył dzięki swej wierności (Ha 2,4). Mądrość jest umiejętnością rozróżniania, która uwalnia nas od śmierci i otwiera drogę do sprawiedliwości i bogactwa (Prz 12,28; 15,33; 18,12; 22,4). Mądrość ukazuje nam różnicę między prawymi i nikczemnymi.

Prz 30-31 stanowi epilog całej księgi. Zawiera szereg zagadek na temat znaczenia mądrości. Dwa podstawowe modele nadają jedność całemu tekstowi:

Agur reprezentuje mędrca poszukującego mądrości Bożej. Przypomina mędrca z Ps 49,3-6 i 73,5.7 oraz z Księgi Hioba.
Księgę Przysłów zamykają postacie dwóch niewiast. Pierwsza jest obcą królową, przemawiającą do swego syna Lemuela. Tekst jasno ukazuje, że rady matki Lemuela są lepsze od rad króla. Drugą postacią jest postać dzielnej niewiasty. Niektórzy uważają, że tekst ten zawiera nauki, jakich matka udziela córce, by zrozumiała, co to znaczy być kobietą w społeczeństwie patriarchalnym. Inni sądzą, że Dzielna Niewiasta jest personifikacją mądrości, która sprawdza się w życiu (ma na swej głowie cały dom) i której nauki prowadzą do budowania solidarności (31,26).

Epilog, wraz z prologiem, pochodzi z okresu powygnaniowego.

Prz 1-9 stanowi prolog księgi. Wprowadza nas we wszystkie tematy, które zostaną poruszone w dalszych zbiorach. Centralną jego ideą jest Mądrość – niewiasta, która prowadzi nas do drzewa życia.

Kontekst kanoniczny

Syr 47,17 wspomina o przysłowiach i przypowieściach, które wzbudziły w świecie podziw dla Salomona. A zatem pierwsze odniesienie do Księgi Przysłów pojawia się w tekście napisanym w Jerozolimie około 190-180 r. przed Chr. O Księdze Przysłów wzmiankuje także Józef Flawiusz w *Contra Apionem* (1,8). Traktuje ją jako zbiór wskazówek dotyczących postępowania w życiu ludzkim. Chociaż Księgę Przysłów tradycyjnie uważano za księgę świętą narodu żydowskiego, to jednak zawarte w niej sprzeczności niepokoiły autorów Talmudu i skłonni byli ukrywać ją przed ludem. Chrześcijanie otrzymali Księgę Przysłów jako księgę Biblii greckiej i zawsze uważali ją za kanoniczną. Jest rzeczą interesującą przyjrzeć się, w jaki sposób NT odnosi się do Księgi Przysłów. Paweł, Łukasz i Jakub cytują Księgę Przysłów, aby podkreślić ważność sprawiedliwości, miłości i pokory. W Pierwszym Liście św. Piotra bardziej zasadniczy charakter ma kontekst moralny Księgi Przysłów.

Kontekst moralny stał się też podstawowy dla Ojców Kościoła i tych, którzy posługują się Księgą Przysłów raczej ze względu na jej treść etyczną niż teologiczną i społeczną. Wśród najbardziej interesujących tekstów patrystycznych znajdują się fragmenty pism Hipolita, który zaczyna swój komentarz do Księgi Przysłów od teologicznie ważnego skoku myślowego. Przysłowia są przypisywane Salomonowi, którego imię znaczy „czyniący pokój", ale prawdziwym dawcą pokoju, jak wiedzą wszyscy chrześcijanie, jest Jezus, nasz Odkupiciel. Termin „odkupiciel" jest przekładem hebrajskiego słowa *go'el*, tak ważnego w Księdze Przysłów (23,11 [BT: „Obrońca"]). JHWH jest wybawcą (*go'el*) ubogich i uciśnionych. W Nowym Przymierzu Jezus jest prawdziwym dawcą pokoju i odkupicielem. Hipolit, mówiąc o prawdziwych sądach, zwraca też uwagę na umiejętność rozróżniania, tak ważną dzisiaj. Prawdziwe sądy są możliwe jedynie wtedy, gdy nasze myśli wolne są od namiętności i nie znajdują się pod wpływem podniecenia wywołanego zewnętrznymi pozorami.

Jeśli chcemy dokonywać słusznych wyborów, musimy zrozumieć, że pożądanie/namiętność jest ogniem, tyranem. Jest to ważny temat w Księdze Przysłów i należy go studiować w perspektywie pożądania/namiętności i destruktywnej siły przemocy, jak to czynili antropolodzy pokroju René Girarda. Dla Hipolita drzewem życia, tak ważnym dla mędrców, jest sam Jezus Chrystus. Komentarze do Księgi Przysłów pozostawili także Augustyn

i Beda Czcigodny, ale księga ta zyskała większe uznanie w średniowieczu z chwilą, kiedy zainteresowali się jej naukami teolodzy scholastyczni, poczynając od Alberta Wielkiego.

Kościelne zastosowanie Księgi Przysłów

NT, a zwłaszcza Ewangelia według św. Jana, przedstawia Jezusa jako Mądrość. Utożsamienie to nabiera szczególnego znaczenia w świetle Księgi Przysłów, w której Niewiasta Mądrość przedstawia Prawo (*torah*) jako miłość i solidarność (*chesed*), Prz 31,26. Liturgia zawsze ukazywała Maryję jako wcielenie Niewiasty Mądrości. Tradycja chrześcijańska posługuje się specjalną hermeneutyką wywodzącą się z wiary ludu Bożego. Chrześcijańska interpretacja Biblii hebrajskiej w nowym świetle ukazuje starożytne teksty, a zarazem Biblia ta oświetla chrześcijańskie teksty i tradycje.

Z Księgi Przysłów korzysta się jeden raz w roku w każdym cyklu liturgicznym. W Roku A czyta się ją w XXXIII Niedzielę Zwykłą. Czytanie Prz 31,10-13.19-20.30-31 dopełnia Mt 25,14-30, przypowieść o talentach, w której gospodarz powierza na jakiś czas sługom swoją majętność. W Roku B czyta się fragment Prz 9,1-6 w XX Niedzielę Zwykłą razem z J 6,51-58. Podobnie jak Jezus przygotował posiłek dla głodnych rzesz, tak Mądrość zastawia swój stół jadłem i napojem dla tych, którzy chcą postępować na drodze poznania. W Roku C czyta się Prz 8,22-31 w Niedzielę Trójcy Przenajświętszej razem z J 16,12-15. Jan podkreśla rolę Ducha prawdy, który objawia nam Boga Ojca i Syna. Prz 8 jest hymnem na cześć uosobionej Mądrości, którym chrześcijanie posługiwali się zawsze, aby zrozumieć Słowo Boże, pierworodnego dróg Bożych.

W cyklu codziennym Roku II Księgę Przysłów czyta się w dwudziestym piątym tygodniu. W poniedziałek czytanie jest wzięte z Prz 3,27-34. Jest to komentarz na temat tego, jak powinniśmy traktować naszego bliźniego. Fragment ten czyta się razem z Łk 8,16-18, tekstem mówiącym o świetle świadectwa, z którym nie należy się kryć. We wtorek czyta się Prz 21,1-6.10-13 razem z Łk 8,19-21. W tekście Łukasza Jezus rozróżnia między krewnymi a tymi, którzy należą do Niego, ponieważ słuchają słowa Bożego i czynią wolę Bożą. Księga Przysłów mówi, że to Pan próbuje serca i widzi, co jest słuszne i prawe. W środę Kościół czyta Prz 30,5-9 razem z Łk 9,1-6. Teksty te są interesującym połączeniem. Łukasz opowiada o wysłaniu Dwunastu. Mają iść i głosić królestwo Boże, nie polegając na środkach materialnych. W Księdze Przysłów mędrzec prosi, aby nie był ani bogaty, ani biedny. Bogaci i syci skłonni są wątpić, czy Bóg istnieje. Ci, którzy są zbyt biedni i nie mają co jeść, ulegają pokusie kradzieży i znieważania imienia Bożego.

DRUGIE CZYTANIE

Z niniejszego komentarza odniesie się większy pożytek, jeśli będzie się go czytać równolegle z biblijnym tekstem Księgi Przysłów.

I. Prolog: mądrość i życie

Prz 1-9 jest wstępem do całej Księgi Przysłów. Przedstawia mądrość jako objawienie Boga, źródło życia. Mądrość obdarza nas umiejętnością rozróżniania, która uwalnia nas od śmierci i prowadzi do życia. Tematykę prologu można podzielić na trzy części:

Mądrość i bojaźń Pańska (Prz 1,7-9.20-23; 2; 3,1-12; 4,8-9).
Obca (Nieznana) Niewiasta (Prz 5-7).
Połączenie powyżej wymienionych tematów (Prz 2,16-19; 7,1-5; 9).

Prolog jest syntezą nauki Księgi Powtórzonego Prawa i Księgi Jeremiasza. Istnieje wyraźny związek między Prz 2,20-7,3 a Pwt 11,18-22. Księga Przysłów ukazuje znaczenie prorockiego nauczania Pwt 4,6 i jego źródła, Jr 31,31-34.

Księga Przysłów demitologizuje mądrość. Nie jest ona boginią na podobieństwo bogiń starożytnych religii płodności (Prz 3,16; 8,22). Jest objawieniem i obecnością JHWH, Boga życia. Stajemy się mądrzy dzięki umiejętności rozróżniania, mającej źródło w bojaźni Pańskiej (Prz 1,7; 9,10). Mądrość jest słowem żywego Boga wylewającego swego Ducha (1,23). Ci, którzy odpowiadają na wezwanie Mądrości, dojdą do drzewa życia (3,16-18) i staną się uczestnikami uczty mesjańskiej (9,1-6).

Tytuł i cel

1,1-7: Pierwszy wiersz jest tytułem księgi i całą księgę przypisuje Salomonowi, słynącemu ze swej mądrości (1 Krl 5,9-14). W okresie po powrocie z wygnania ten mądry król był symbolem władcy, któremu Bóg udziela daru mądrości, by zjednoczył naród wokół świątyni jerozolimskiej (2 Krn 11,7-13; Syr 47,15-17). *Wiersze 1-4:* Rada, której udzieli Mądrość, jest adresowana specjalnie do prostaczków łatwowiernych i ludzi młodych. Mądrość sama będzie przemawiać do nich (1,22; 8,5; 9,4), a także Głupota (9,13). *Wiersze 5-6:* Mądry pomnaża swą wiedzę przysłowiami i słowami mędrców. Nabywa biegłości i rozumienia (21,11) i pogłębia swą umiejętność rozróżniania. Do mądrości takiej dochodzi się dzięki nauce, a przyswaja dzięki doświadczeniu. *Wiersz 7:* Starożytna mądrość jest zdolnością umysłową i zarazem praktyką codzienną. Jest etyczną umiejętnością rozróżniania, która panuje nad aktami agresji i rywalizacji. W Izraelu pojmowano tę właśnie postać umiejętności rozróżniania jako zdolność wybitnie religijną. Bojaźń Pańska jest najwyższym wyrazem tej koncepcji mądrości (1,7; 9,10; 14,26-27; 15,33), której owocem jest duch solidarności (1,20-23).

Głupcy (10,8) są głównymi przeciwnikami mędrca, ponieważ odrzucają mądrość. Tępi są twardogłowi i umysłowo ociężali (26,4), pogardzają nauką i mądrością. Szydercy są cynikami drwiącymi z wszystkiego, co jest poważne (1,22), i są butni wobec prawych (21,24). Mówiąc ogólniej, rywalami prawych są występni (25,27).

Prz 1,8-9,18 dzielą się na dziesięć wypowiedzi, które można nazwać „dziesięcioma słowami mądrości".

1,8-33: Wezwanie do nawrócenia

Wypowiedź ta ukazuje trzy elementy aktu nawrócenia. *Wiersze 8-19:* Drogi przemocy należy poniechać. Pierwszym krokiem na drodze do życia jest wyraźne zdanie sobie sprawy, jak szeroko rozciąga się sieć przemocy. *Wiersze 20-27:* Zasadniczym krokiem na tej drodze jest usłyszenie i przyjęcie ducha, którego udziela Mądrość. Mądrość postępuje jak prorok obwieszczający ostateczny osąd. Wzywa do wolności i ducha solidarności. *Wiersze 28-33:* Trzeci krok na drodze nawrócenia stanowi punkt kulminacyjny tego fragmentu i główną ideę Księgi Przysłów. Odpłata jest owocem naszych własnych czynów. Prawy otrzymuje owoce swych dobrych czynów, a występnych spotyka nieszczęście, owoc ich złych czynów. Nawrócenie daje im dostęp do drzewa życia (13,12).

2,1-22: Proces wyzwolenia

Druga wypowiedź ukazuje dynamizm wyzwolenia:

najpierw mówi o darze udzielonym ludzkiemu sercu;
prowadzi do konkretnych aktów rozumu;
jej treść opiera się na umiejętności rozróżniania, co jest słuszne, sprawiedliwe i godziwe;
uwalnia nas ze złej drogi i od Obcej/Nieznanej (Niewiasty);
odsłania drogę sprawiedliwości.

Wiersze 1-4: Wewnętrzna natura mądrości odzwierciedla perspektywę deuteronomistyczną oraz nauczanie Jeremiasza, który mówi o sercu jako wewnętrznej sile nowego życia w przymierzu (Pwt 4,6; Jr 31,31-34). *Wiersze 5-8:* Jedynie rozumne serce potrafi dokonywać wyboru zgodnie ze słowem Bożym i duchem miłości. *Wiersze 9-11:* Treścią mądrości jest poznanie Boga (Oz 4,1-4) i prorockie wartości przymierza, takie jak sprawiedliwość i prawość (Oz 2,18-20; Am 5,24). *Wiersze 12-15:* Droga występnych jest drogą wzajemnej przemocy. Mądrość uwalnia nas od takich stosunków i umożliwia wspólnotę. *Wiersze 16-19:* Rozróżnianie jest konkretnym i egzystencjalnym aktem. W wierszach tych odzwierciedla się problem właściwy czasom po powrocie z wygnania: Obcą/Nieznaną Niewiastę uważa się za zagrożenie religijnego i społecznego życia (w. 18). W Prz 1-9 w centrum uwagi znajduje się umiejętność rozróżniania, zwłaszcza w rozdz. 5 i 7. *Wiersze 20-22:* Opis drogi ludzi prawych, którzy posiądą odnowioną ziemię po powrocie z wygnania (Prz 3,33-35).

3, 1-12: Nowy sojusz (przymierze)

Prz 3 jest syntezą duchowości Mądrości. Część pierwsza jest inspirowana Pwt 4,6 i 6,5-7. *Wiersze 1-4:* Nowe przymierze zakwita w sercach poruszonych słowem Boga. Rodzi solidarność i wierność, charakterystyczne dla żywego i miłosiernego Boga (Wj 34,6). *Wiersze 5-6:* Dar Boży oświetla i umacnia słabość ludzkiego serca.

Duch ubóstwa prowadzi do oświecenia i współczucia (15,33) oraz prostuje i wyrównuje drogę prowadzącą do pełni życia (w. 6). *Wiersze 7-8:* Życie w mądrości zrzeka się myśli o samowystarczalności i wyrzeka się zła, a polega na bojaźni Bożej, a także na czczeniu Boga całym naszym istnieniem. *Wiersze 9-12:* JHWH udziela nam wszelkich błogosławieństw, zwłaszcza błogosławieństwa życia. Mądrość jest zatem pochwałą Boga życia. Pan doświadcza tych, których kocha, by pomóc im wzrastać w mądrości.

3,13-35: Drzewo życia

Drugą część tej syntezy stanowi hymn na cześć transcendencji Mądrości. *Wiersze 13-21:* Jest to najważniejsza część hymnu. Wielu dopatruje się tu wpływu idei mitów o egipskiej bogini Maat i innych boginiach płodności, ale nawet gdyby autorzy Księgi Przysłów znali te mity, to przedstawiają przecież Mądrość jako dar Boga. Prz 3,16 i 8,22-31 być może odnosi do egipskiego mitu o Maat jako personifikacji porządku rządzącego wszechświatem. Maat jest ukochaną córką wielkiego boga Re, stwórcy świata (8,22). Boginie płodności są źródłem życia pochodzącego od boga płodności (Oz 14,9-10, demitologizując boginie kananejskie, utrzymany jest w stylu literatury mądrościowej).

Niewiasta w tych tekstach jest symbolem życia. Przez jej Mądrość objawia się jako dar mesjański. Niewiasta jest symbolem daru Bożego obecnego i aktywnego w stworzeniu i historii. Jest drzewem samego życia: darem Boga, który czyni możliwą i podtrzymuje wszelką prawość. *Wiersze 21-35:* Synteza kończy się zachętą, by żyć zgodnie z Mądrością i podążać tą samą drogą co wspólnota *'anawim*, ubogich JHWH. Mądrość pozwala unikać dróg przemocy i wiedzie drogą wspólnoty.

4,1-9: Dostąpienie czci

Czci dostępujemy dzięki Mądrości. *Wiersze 1-4:* Matka i ojciec uczą mądrości w wielu jej postaciach: rady, pouczenia i słowa przenikającego do samego serca. *Wiersze 5-7:* Mądrość jest aktem osobowym. Autorzy dają wyraz tej myśli, posługując się czasownikiem użytym w Rdz 4,1 i Prz 8,22 na określenie prokreacji. Mądrość rodzi rozwagę, która manifestuje się w umiejętności rozróżniania. Mądrość jest dla mądrego najdoskonalszym aspektem życia (Prz 23,23). *Wiersze 8-9:* Akt rozróżniania angażuje całego człowieka i dopełnia go dzięki czci, która okryje całe jego życie. Cześć jest podstawą utożsamienia się i całkowitego zintegrowania osoby z wspólnotą, jak w przypadku Hioba (Hi 19,9; 29,20; 31,36).

4,10-27: Dwie drogi

Mądrość stanowi o różnicy między dwoma drogami, i to w ich egzystencjalnym aspekcie. *Wiersze 10-13:* Dzięki Mądrości wybieramy drogę życiową i nią podążamy. Mądrość jest życiem tych, którzy ją rodzą i posiadają. *Wiersze 14-17:* Mądrość nie pozwala nam kroczyć drogą występnych i ostrzega przed piciem wina przemocy, co jest zasadniczym owocem umiejętności rozróżniania. Jedzenie i picie wyraża ludzkie pragnienie miłości (Prz 13,12). *Wiersze 18-19:* Droga prawego jest jak światło poranne, które nasila się aż do południa, natomiast drogą występnego jest mrok. *Wiersze 20-27:* Ci, którzy mają Mądrość w swych sercach, kroczą drogą życia i stronią od drogi występku.

5,1-23 + (6,1-19): Konflikt, któremu należy stawić czoło

Wiersze te tworzą osobną jednostkę, w której porusza się problemy okresu po powrocie z wygnania babilońskiego. Jak już widzieliśmy w części poświęconej w „Pierwszym czytaniu" kobietom, Biblia hebrajska używa dwóch – trudnych do oddania – terminów na określenie pewnych kobiet. Grupa Żydów, która powróciła z wygnania, była bardziej konserwatywna niż ludność żydowska, która pozostała w Judzie. Prawa dotyczące małżeństw mogą odnosić się do cudzoziemek albo kobiet żydowskich, które uważa się za inne czy obce w jakimś sensie. Przywódcy narodu niepokoili się o konsekwencje małżeństw mieszanych. Ponieważ żony w tym czasie mogły też dziedziczyć, część majątku rodzinnego mogła przejść na własność rodziny wdowy. Niektóre kobiety przynosiły z sobą też kult obcych bogów, którym w swych domach oddawały cześć, oprócz czci okazywanej JHWH. Tematy, dotyczące cudzoziemek czy obcych kobiet oraz cudzołóstwa, przedstawia się czasami symbolicznie jako niewierność wobec przymierza, a nawet brak wiary w JHWH. Stanowisko Mądrości wobec możliwych problemów związanych z małżeństwami mieszanymi zostało ukazane w sześciu powiedzeniach, które są ostrzeżeniami mającymi za przedmiot:

cudzoziemskie czy obce kobiety: 5,1-14.20-23;
miłowanie własnej żony z całego serca: 5,15-20;
kontrakty i fałszywe bezpieczeństwo ekonomiczne: 6,1-5;
pracę, czyli próżniaka i mrówkę: 6,6-11;
zło (podobne do sprawcy zła w Hi 4,8): 6,12-15;
postępowanie antyspołeczne: 6,16-19.

Prz 6,1-19 może być późniejszym dodatkiem.

6, 20-35 + 7, 1-27: Ostrzeżenie przed niedozwolonym życiem płciowym

W tym powiedzeniu rodzice udzielają synowi różnych napomnień:
6,20-35: Niedozwolone życie płciowe jest zagrożeniem;
7,1-5: Obca/dziwna kobieta i cudzoziemka (spoza własnej grupy etnicznej) jest niebezpieczna dla młodzieży;
7,6-23: Tekst ten może być apokaliptycznym midraszem, jak w Dn 14,15-21. Kobieta oglądana przez okno jest ubrana jak nierządnica. W Biblii hebrajskiej termin ten często odnosi się do bałwochwalstwa;
7,24-27: Napomnienie to może dotyczyć małżeństw z cudzoziemkami albo jedynie z tymi kobietami, które w jakimś sensie nie odpowiadały normom wspólnoty powygnaniowej. W każdym razie rodzice są pewni, że jeśli młodzieńcy ich nie posłuchają, wejdą na drogę zmierzającą ku śmierci (Ml 2,14-16).

8,1-36: Mądrość mesjańska

Mądrość wypełnia obietnice proroków (Iz 11,2). Ta jednostka ma trzy części. *Wiersze 1-11:* Mądrość jako objawienie. Mądrość, podobnie jak prorok, idzie na skrzyżowania dróg i do bram miasta. Przemawia do wszystkich napotkanych, przekonując, że jej słowa są prawdą i zasługują na wiarę. Jest cenniejsza od wszystkich ludzkich skarbów. *Wiersze 12-21:* Mądrość mesjańska. O godności Mądrości stanowi jej bliskość z roztropnością (umiejętnością rozróżniania), jej wiedza i jej rozwaga. Służy radą i odznacza się dobrym sądem, zrozumieniem i mocą. Jest spełnieniem mesjańskich darów obiecanych w Iz 11,2 (Jr 10,6-12; Hi 12,13). Mądrość przedstawia siebie jako źródło pomyślności, której nadto towarzyszy cześć dla tych, którzy idą z nią drogą sprawiedliwości. Celem tej drogi i wszystkich darów mesjańskich jest miłość (Pwt 6,5-15; 10,12; 11,1.13.22). *Wiersze 22-36:* Mądrość jako zbawca. W trzeciej części tej jednostki Mądrość usprawiedliwia samą siebie. Ma początek w Bogu i towarzyszyła Bogu w dziele stworzenia. Istniała, zanim zostały stworzone wszystkie rzeczy.

W Prz 8,22 występuje czasownik *qanani*, który może znaczyć „otrzymać" czy „posiąść" (Wulgata). Septuaginta i Peszita przekładają *qanani* jako „stworzył" (Rdz 4,1; 14,19). Chcą zharmonizować ten termin z innymi w następnych wierszach („rodzić" [BW: „począć", „rodzić"; BT: „zacząć istnieć", „uczynić"]). Byłoby, być może, lepiej przetłumaczyć to miejsce jako „Pan dał mi istnienie". Interpretacja tego terminu odgrywała ważną rolę w chrystologicznych debatach w IV w. W kręgach ariańskich posługiwano się Prz 8,22, aby dowieść stworzoności Słowa, gdyż „Mądrość" należała do wielkich tytułów chrystologicznych. Atanazy z Aleksandrii polemizował z egzegezą ariańską, dowodząc, że w literaturze mądrościowej *qanani* może mieć inne znaczenia i że w przypadku Chrystusa może odnosić się do wcielenia.

W w. 23 Mądrość stwierdza, że została stworzona (zrodzona) na początku, zanim powstała ziemia (Syr 1,4). Odpowiedniego terminu hebrajskiego używa się przy intronizacji królów, np. w Ps 2,6-7. W w. 30 występuje kolejny kontrowersyjny termin, *amon/aman/emun/omen*. Różne formy tego hebrajskiego rdzenia mogą oznaczać architekta czy mistrza (Pnp 7,2), związywanie, a nawet oseska. W Mdr 7,21 mówi się, że Mądrość, architekt (BT: „sprawczyni") wszystkiego, „pouczyła" (por. Mdr 14,2 „sporządziła"). Te dwa teksty z Księgi Mądrości są podobne do Prz 8,30 i objaśniają znaczenie tego miejsca.

Wiersze 32-33 stanowią inkluzję z Prz 1,8: dzieci powinny słuchać nauk swych rodziców, by mogły znaleźć Mądrość, a znajdując ją, będą radowały się życiem.

WYKORZYSTANIE PRZ 8 I INNYCH TEKSTÓW O MĄDROŚCI W LITURGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

W ST mądrość często jest przedstawiana pod postacią kobiety. Problem tożsamości (realności) tej kobiety został omówiony w artykule ogólnym Mądrość – sposób myślenia o Bogu, ale duchowość chrześcijańska często interpretowała Mądrość jako figurę czy typ Maryi, Matki Bożej. Jakie są źródła takiego pojmowania?

Należy pamiętać, że źródła kultu maryjnego tkwią w nauczaniu o Jezusie Chrystusie. Na przykład przedliturgiczny kult maryjny w II w. przyjmował, że Jej prefiguracją czy typem jest Ewa, tak jak Jezusa – Adam (por. Rz 5,12-21). Rozkwit liturgii maryjnych wiąże się z rozwojem chrystologii w V w. i nadaniem Maryi tytułu Theotokos (Bogurodzica, czyli Matka Boga). Tytuł ten został formalnie nadany Maryi przez Sobór Efeski w 431 r. Sobór chciał uczcić Maryję, a przede wszystkim potwierdzić pewną prawdę o Jezusie Chrystusie, a mianowicie tę, że jest On jedną osobą, a nie dwiema. A więc Maryja była Matką jednej osoby Bożej.

Przed nadaniem Maryi tytułu Theotokos liturgiczne formuły pobożności maryjnej były minimalne. Sceny publicznego uniesienia, towarzyszące ogłoszeniu Maryi Theotokos, zaowocowały licznymi liturgicznymi świętami maryjnymi.

Od tej pory datuje się też wykorzystanie tekstów o Mądrości w tym właśnie kontekście. Początkowo teksty te wykorzystywano w liturgiach maryjnych dla uczczenia dziewictwa Maryi. Wykorzystywano w ten sposób np. Syr 24,3-16 – tekst, który wcześniej był używany w liturgiach rzymskich dla uczczenia dziewic-twa świętej Agaty i Agnieszki.

W VI w. fragment Prz 8,22-35 został po raz pierwszy zastosowany w Mszy św. w święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny (8 września). Nie są znane przekazy, które świadczyłyby o wcześniejszym wykorzystywaniu tego tekstu w odniesieniu do innych świętych. Podobnie jak w wielu innych przypadkach wczesnego kultu maryjnego, jest to tekst chrystologiczny. Słowa: „Pan mnie stworzył (...) jako początek swej mocy (...)" (Prz 8,22) odnoszą się do historycznego Jezusa Chrystusa („mnie") w odwiecznym planie Boga, ale Maryja jest bezpośrednio objęta tym wiecznym planem jako Matka Jezusa Chrystusa. Dlatego Kościół uznał za właściwe włączenie tego czytania do liturgii na dzień Jej narodzenia, dzień upamiętniający Jej własne przyjście na świat, gdyż i Ona była obecna w planie Bożym „jako początek Jego mocy".

Prz 8,22-31 i Syr 24,1.3-4.8-12.19-21 są wykorzystywane jako czytania w Mszach wspólnych o Najświętszej Maryi Pannie jako spuścizna wspólnoty chrześcijańskiej z VI w. Teksty te można interpretować jako wspomnienie Mądrości stworzonej przez Boga i bardzo Mu bliskiej. W tym sensie teksty te doskonale odzwierciedlają relację między Maryją i Jej Synem.

Camilla Burns; tłum. Kaja Szwykowska

9, 1-18: Uczta mesjańska

Ostatnie powiedzenie w Prologu jest wezwaniem do nawrócenia. Ma formę alegorii uczty, przygotowanej przez Niewiastę Mądrość i przeciwstawionej uczcie zgotowanej przez Niewiastę Głupotę. *Wiersze 1-6:* Na uczcie Mądrości wszystko ma znaczenie symboliczne. Dom jej, mający siedem kolumn, przywołuje na pamięć obraz świątyni z jej atrium. Sama uczta jest przedstawiona jako święty, liturgiczny posiłek, mający być przedsmakiem uczty mesjańskiej (Iz 55,1-3.5; 65,11-13; 25,6). Służące wysyła się z prorockim orędziem do miasta (Jr 7,25; 25,4; 26,5). Wyżyny wokół miasta pozwalają je utożsamiać z Jerozolimą (Ps 125,2). Służące zwracają się do prostaczków i tych, którym brak mądrości, zapraszając ich na ucztę, by posilili się tym, co przygotowała Mądrość, i w ten sposób posiedli życie (Prz 4,17). *Wiersze 7-12:* Tekst ten jest późniejszym dodatkiem, w którym powraca się do tradycyjnego tematu prawych i występnych. *Wiersze 13-18:* Uczta Głupoty jest karykaturą uczty Mądrości (Prz 5,15-16). Głupota również woła do przechodzących, by zwieść ich fałszywymi obietnicami. Jedynym darem, który rzeczywiście może dać, jest śmierć.

II. Pierwszy zbiór przysłów Salomona

Zbiór ten ma dwie części (rozdz. 10-15; 16-22,16), które łączą pouczenia deuteronomistyczne (14,26-16,15). Zbiór ten datuje się na końcowe lata monarchii, po śmierci Jozjasza. Życiu narodu zagraża przemoc wojsk neobabilońskich, które go otoczyły (Ha 1,1-4). W czasach tego kryzysu grupa mędrców ułożyła szereg powiedzeń moralnych i prawnych, by ukazać, że sprawiedliwi zostaną wybawieni z przemocy i śmierci i że będą nadal żyli, dochowując wierności (Ha 2,4). Mądrość nawołuje lud do nawrócenia: musi szukać sprawiedliwości i ubóstwa, jak uczył prorok Sofoniasz. Jest to centralna myśl tego zbioru. Mądrość uwalnia lud od przemocy i kieruje jego pragnienia ku wzajemnej miłości i solidarności. Wolnością od przemocy musi charakteryzować się praca w poddańczym systemie produkcji (Prz 10,4-5; 12,24).

Pod względem literackim zbiór składa się z pięciu rozdziałów:

1) Życie człowieka prawego: 10-12.
2) Pragnienie – spełnienie i socjalizacja: 13,1.
3) Rola mądrości: 15,20.
4) Mądrość jest wyzwoleniem: 17,25.
5) Owoce sprawiedliwości i ubóstwa: 19,27.

1) 10-12: Życie człowieka prawego

A. 10,1-30: Postać człowieka prawego

Człowieka prawego przedstawia się w tej jednostce literackiej jako człowieka oddanego pracy (w. 5). *Wiersze 1-7:* Fragment ten zaczyna się od pouczeń udzielanych synowi przez matkę i ojca. Ukazuje się cechy prawego syna:

– sprawiedliwość zaspokaja jego pragnienia i wybawia go od śmierci (w. 2-3);
– praca wzbogaca go i przynosi mu zaszczyt (w. 4-5);
– Bóg udziela błogosławieństwa (mocy Bożej) człowiekowi prawemu, a pamięć o nim i jego dobre imię przetrwają (w. 6-7).

Wiersze 8-13: Życie jest pełne konfliktów. Głupiec (wymieniony w Księdze Przysłów dziewiętnaście razy) jest antytezą mądrego. Termin pochodzi z mądrości egipskiej i odnosi się do kogoś, kto mówi dużo bez wielkiego sensu. Rdzeń hebrajski znaczy „być pierwszym" lub „być mocnym", ale w czasie monarchii używano go ironicznie na oznaczenie gadułów, czy to zadufanych, czy to naiwnych (Iz 19,11; Prz 10, 14.21; 14,17; 16,22). Gaduła jest zawsze sługą mądrego (Prz 11,29). Gaduła-głupiec jest nieodpowiedzialny (Prz 22,15) i odrzuca rady ojca (Prz 15,5). Nawet karcenie nie ustrzeże go od głupoty (Prz 27,22).
Wiersze 14-21: Człowiek prawy wybiera to, co jest godziwe i sprawiedliwe, i co zapewni mu coraz bogatsze życie. Prawi szczególną uwagę zwracają na to, co mówią, tak że ich słowa krzepią tych, którzy ich słuchają. *Wiersze 22-26:* W błogosławieństwie Bożym znów upatruje się siłę prawego. Bóg wzbudza pragnienia prawych i zabezpiecza ich spokój i siłę. *Wiersze 27-30:* Ponieważ prawi boją się Pana, żyją dłużej. Bóg zapewnia im bezpieczeństwo na ziemi.

B. 10,31-11,28: Prosta droga sprawiedliwości: życie prawych jest kształtowane przez głębokie pragnienie sprawiedliwości

Wiersze 10,31-11,2: Mądrość jest darem pochodzącym z zewnątrz; jej źródłem jest pokora (Mi 6,8). Mądrość uwalnia prawych od pychy i sprawia, że mili są Panu. *Wiersze 11,3-8:* Sprawiedliwość jest drogą prostą, natomiast występni kroczą drogą intryg i kłopotów. *Wiersze 11,9-15:* Tekst ten ukazuje skutki sprawiedliwości, przejawiające się w życiu miasta i ludu jako narodu. Kraj kierujący się sprawiedliwością zazna bezpieczeństwa. *Wiersze 11,16-22:* Tekst ten wskazuje, jak ważne miejsce w starożytnych społeczeństwach przyznawano czci. Zaczyna od przedstawienia kobiety o dobrym sercu (BT: „urocza kobieta"), a kończy wzmianką o tych, którzy nie mają żadnego rozsądku. Źródłem czci jest miłosierdzie (w. 16-17) i prawość (w. 18-21). Jeśli tej ich postawie towarzyszy nadto solidarność z innymi, prawi mogą uznać swe życie za spełnione. *Wiersze 11,23-28:* Życie jest jak drzewo. Może przynosić dobre i złe owoce. Ci, którzy poszukują dobra, znajdą dobro, natomiast ci, którzy rozglądają się za kłopotami, też je znajdą.

C. 11,29-12,28: Kontekst wolności – człowiek przez pracę uczy się być wolny

Wiersze 11,29-12,7: Kontekstem życia jest dom, w którym żyła i pracowała wielka rodzina starożytnego świata. Tu też należy szukać drzewa życia. *Wiersze 12,8-14:* Tekst ten opisuje pracę ówczesnych ludzi prostych i prawych: doglądanie bydła, uprawa ziemi, rękodzielnictwo. Dzięki swej pracy prawi unikają kłopotów i kwitną. *Wiersze 12,15-21:* Wolność jest owocem umiejętności rozróżniania. Zrozumienie i rada wytyczają drogę do sprawiedliwości. Prawda jest owocem sprawiedliwości i pokoju. Ci, którzy nie pracują, nie unikną pracy przymusowej (1 Krl 4,21; 12,18). *Wiersze 12,22-24:* Wierność prawdzie jest pełnieniem woli Bożej. Praca przymusowa jest zaprzeczeniem Bożego daru wolności. *Wiersze 12,25-28:* Droga sprawiedliwości prowadzi do życia, natomiast droga niewiernych wiedzie do zguby. Wiersz 28, mówiący o drodze nieprawych (BW: „droga

błędna wiedzie do śmierci"), został poprawiony w czasach Machabeuszy, by podkreślić zmartwychwstanie sprawiedliwego (BT: „kroczenie po niej [drodze prawości] jest nieśmiertelnością").

2) 13,1-15,19: Pragnienie – spełnienie i socjalizacja

W tekście tym centralne miejsce zajmuje drzewo życia. Spełnionym pragnieniem jest drzewo życia (13,12), a także język łagodny (15,4).

A. 13,1-25: Spełnione pragnienie

Zbiór tych powiedzeń ma pouczyć o ludzkim pragnieniu. O jedzeniu mówi się symbolicznie, by ukazać różnicę między pragnieniem rzeczy dobrych a uciekaniem się do przemocy (w. 2.4.19.25). *Wiersze 1-4:* Tekst zaczyna się od stwierdzenia, że pragnienie należy ująć w ryzy. Gdy pragnienie jest złe, prowadzi do przemocy i upadku tych, którzy bronią się przed karceniem. Pragnienia ich prowadzą donikąd. Dobre pragnienie prowadzi do dobrych rzeczy, do życia i zadowolenia. *Wiersze 5-9:* Sprawiedliwość nadaje pragnieniu właściwy kierunek i prowadzi do integralności. Sprawiedliwi są jak promieniujące światło. *Wiersze 10-13:* Społeczeństwo, podzielone przez pychę, przeżywa kryzys. Pycha jest najbardziej destruktywnym owocem pragnienia, ale ci, którzy chętnie słuchają innych i przyjmują rady, mogą stworzyć społeczeństwo cechujące się wzajemnym zrozumieniem. W takim społeczeństwie mogą spełnić się ludzkie pragnienia i wszyscy mogą spożywać z drzewa życia.

Wiersze 14-19: Także w tym tekście podejmuje się temat życia. Ci, którzy słuchają pouczeń mądrego, znaleźli już drzewo życia. Ci, którzy przyjmują naukę, doznają czci. Spełnione pragnienie koi duszę.

Wiersze 20-25: W wierszach tych porusza się nowy – subiektywny – aspekt przekazywania mądrości. Życie we wspólnocie mędrców jest ważniejsze od pobierania nauk. Człowieka prawego spotyka pomyślność i pozostawia dziedzictwo swoim dzieciom. Mędrzec wie, że propagowanie ideału ciężkiej pracy jest daremne, jeśli w kraju nie ma sprawiedliwości. Dzieci, które są kochane, są też karcone, gdyż rodzice wiedzą, że pragnienia nie ujęte w ryzy prowadzą do zguby.

B. 14,1-35: Socjalizacja pragnienia

Istnieje wzajemna wymiana między domem, (14,1-27) a resztą społeczeństwa (14,28-35). *Wiersze 1-3:* Najmędrsze z kobiet (*chokmot naszim*), czyli kobiety-mędrcy, budują sobie dom. I znowu kobiety uosabiają Mądrość, która wspiera proces socjalizacji (propaguje solidarność), ponieważ opiera się na sprawiedliwości i bojaźni Pańskiej. *Wiersze 4-5:* Na poziomie praktyki oznacza to, że dom musi mieć zapewnioną pracę i sprawiedliwość w bramach miasta, czyli w sądzie. *Wiersze 6-7:* Cynik, któremu brak mądrości czy rozwagi, burzy dom (rodzinę, społeczeństwo).

Wiersze 8-14: Wiersze te pokazują, jak można zbudować dom albo go zniszczyć. Nieprawi z w. 11 (BT: „niewierni") są przeciwieństwem mądrych z w. 1. Niszczą dom, natomiast pracujący na roli (żyjący w namiotach) kwitną. *Wiersze 15-18:* W wierszach tych przeciwstawia się niemądrych, porywczych głupców ludziom mądrym, którzy są roztropni, rozumni i bojący się Pana.

Wiersze 19-24: We fragmencie tym znajdujemy ślady paronomazji. Złych i dobrych (w. 19.22), biednych i bogatych (w. 20.21.23.24) porównuje się z wartościami przymierza (miłością i wiernością – wartościami, o których mowa w Oz 2,18-24; Wj 34,6). Tekst na końcu jeszcze raz podkreśla, że dom buduje się ciężką pracą. *Wiersze 25-27:* Dom jest bezpieczny, jeśli jego mieszkańcy boją się Pana. Wiara jest źródłem życia.

Prz 14,26-27 rozpoczyna sekcję deuteronomistyczną, nadającą jedność tej części zbioru. *Wiersze 28-35:* W wierszach tych przedstawia się króla jako katalizator nowego życia społecznego, którego poszukuje lud. Centrum nowego społeczeństwa jest spokojne serce, odrzucające przemoc i troszczące się o biednych. Temat roli króla, tak jak ją pojmowała myśl deuteronomistyczna, zostanie podjęty w Prz 16,10-15; 20,28; 21,1.

C. 15,1-19: Mędrcy, pośrednicy dialogu

Mądry dialog między mędrcami pozwala im uniknąć przemocy i sprzyja braterstwu. Idea roli mędrców w dialogu i komunikowaniu się stanowi o jedności powiedzeń, zebranych w tym fragmencie.

Wiersze 1-7: Słowa mądrego oddalają przemoc. Bóg jest gwarantem komunikowania się, gdyż oczy Boga widzą każde dobro i zło. Na w. 3 wywarł wpływ grecki termin *sofia* („mądrość"), użyty tutaj jako czasownik,

sopet („wypatrują"). Taka postać znaczeniowa jest przymiotem Mądrości Bożej. Tekst powraca do kojącego, łagodnego języka człowieka mądrego. Język ten strzeże się przemocy i jest gwarantem spokojnego życia wspólnoty, słowem – jest drzewem życia. Życie wielkiej rodziny, a także drzewo życia, są możliwe, jeśli je ochraniają JHWH, kojący język i dyscyplina.

Wiersze 8-11: Tekst ten jest ważny teologicznie. Znalazły w nim wyraz trzy aspekty myśli teologicznej:

religia jako porządek obrzędowy (modlitwa i ofiara);
życie w ogólności (droga dyscypliny i sprawiedliwości);
sąd Boży.

Oczy Boga widzą wszystko (w. 3), a sąd Boga decyduje o wszystkim: Bóg waży serce ludzkie.

Wiersze 12-19: Istnieją dwie drogi komunikowania się. Jedna prowadzi od szczęśliwego, rozważnego, radosnego serca do wiedzy i wspólnoty, a druga od cynicznego, głupiego, gniewliwego serca do bólu, ucisku i przemocy.

3) 15,20-17,20: Rola Mądrości

Mądrość jest umiejętnością rozróżniania, którego źródłem jest ubóstwo. Ta teologiczna refleksja zawdzięcza dużo prorokowi Sofoniaszowi. Ubóstwo jest drogą mądrych przed obliczem Boga.

A. 15,20-33: Nauka ubóstwa

Wiersze 20-24: W tej sekcji ponownie przeciwstawia się mądrego syna głupiemu. Mądrość rodzi się z umiejętności rozróżniania nabywanej we wspólnocie i umożliwiającej udzielenie właściwej odpowiedzi etycznej. Rozumność zaś utrzymuje człowieka na prawej drodze. *Wiersz 25:* Pan burzy dom pysznych, a otacza opieką pole wdowy (Prz 22,28; 23,10-11; Pwt 19,14; Łk 1,51-54). *Wiersze 26-28:* Bóg objawia się jako sędzia naszych myśli: serce sprawiedliwego miłe jest Bogu, który nie cierpi nieprawych i chciwych. *Wiersze 29-32:* Boga wymienia się po raz trzeci. Bóg jest obecny w modlitwach sprawiedliwych, a daleko od nieprawych. Obecność Boga przynosi radość i zdrowie. Pouczenia, nagany i wskazówki pomagają właściwie ukierunkować pragnienia i prowadzą do mądrości. *Wiersz 33:* Mądrość określa się jako ćwiczenie (BW) czy umiejętność nabywaną w szkole, której źródłem jest pokora, a celem doznawanie czci (So 2,3).

B. 16,1-33: Rola Mądrości

Mądrość można nazwać światłem przychodzącym od mocy Boga i pozwalającym ludzkiej wolności wybierać to, co jest dobre i prowadzi do pełni życia. *Wiersze 1-5:* Pan kieruje wszystkimi ludzkimi czynami i zamysłami. Obraz Boga, który waży duchy (BW; BT: „osądza duchy"), czyli nasze motywy, wywodzi się z Egiptu: Bóg jest źródłem naszej umiejętności rozróżniania. *Wiersze 6-9:* Mądrość w sercu ludzkim ma doprowadzić człowieka do umiłowania wartości przymierza (miłość i wierność) i dopomóc mu zrozumieć, że prawdziwa umiejętność dokonywania słusznych wyborów nie jest jedynie procesem ludzkiej inteligencji, lecz także darem, którego udziela Bóg. *Wiersze 10-15:* Ten ustęp o sprawiedliwym królu może odnosić się do króla Jozjasza, cieszącego się wielkim szacunkiem. Lud po powrocie z wygnania tęsknił za sprawiedliwym królem, który wspierałby go w wysiłkach zbudowania nowego społeczeństwa.

Wiersze 16-20: Mądrość daje zrozumienie, a skromność – umiejętność rozróżniania ocala-jącą od zguby. *Wiersze 21-24:* Mądre serce umie rozróżniać i jest źródłem zrozumienia. Głupcy jednak tęsknią do szaleństw, oddziałują negatywnie i destrukcyjnie. *Wiersze 25-31:* Drogę do śmierci wytyczają kłótnie i przemoc, natomiast dobrzy bardzo trudzą się i mają długie życie. *Wiersze 32-33:* Tekst kończy się konkluzją, że cierpliwi i pogodni czynią więcej dla zbudowania miast niż wojownicy. W starożytności rzucano losy, by poznać przyszłość, natomiast mądrzy wiedzą, że jest ona w rękach Boga.

C. 17,1-20: Przezwyciężenie konfliktu

Tekst ten mówi o roli ofiary religijnej w kontekście przemocy społecznej. Ofiara ma znaczenie kontrolowanej przemocy, która umożliwia życie społeczne i wspólnotowe. *Wiersze 1-8:* Gdy ofiara religijna znajduje się w kryzysie, przemoc zaczyna dominować w społeczeństwie i niszczy tożsamość narodu i grup ludzkich. *Wiersze*

9-13: Przemoc niszczy przyjaźń. Jedynym sposobem przezwyciężenia przemocy jest czynienie dobra tym, którzy nam wyrządzają zło. *Wiersze 14-18:* Wolą Boga jest miłość. Przemoc jest zaprzeczeniem miłości. Ci, którzy zawsze kochają i zachowują jedność mimo przeciwności, przezwyciężają niezgodę i przemoc. *Wiersze 19-20:* Trwający na drodze przemocy przywołują nieszczęście i zgubę.

4) 17,21-19,26: Mądrość jest wyzwoleniem

Mądrość przygotowuje nas do życia otoczonego czcią i naznaczonego solidarnością, gdyż uwalnia nas od przemocy i zguby.

A. 17,21-18,3: Sprawiedliwi różnią się od niegodziwych

Wiersze 17,21-18,3: Dom ulega rozkładowi, kiedy nie odróżnia się w nim mądrości od głupoty i niesprawiedliwości. Ludzie nieprzyjaźni dbają o własne interesy; zaprzeczają mądrości i wypaczają sprawiedliwość. Sprowadzają na dom wstyd i hańbę. Mądre dzieci, mające spokojnego ducha, budują dom mądrze i oszczędnie.

B. 18,4-21: Wolny czyn

Gdy jesteśmy wolni, nasze pragnienie odrzuca przemoc i buduje wspólnotę. *Wiersze 4-5:* Wyrażenie „głęboka woda" odnosi się do nieskończonego źródła umiejętności rozróżniania, które bije z głębin istoty ludzkiej (Jr 2,13; 17,8-10). *Wiersze 6-9:* Złe czyny i słowa odsłaniają wnętrze człowieka. *Wiersze 10-11:* W wierszach tych ukazuje się kontrast między bezpieczeństwem tych, którzy ufają imieniu Pana, i bogaczy, którzy pokładają ufność w bogactwach. Prorok Habakuk mówi o mocnej wieży, która ocala nas od przemocy (Ha 2,8.12.17; 3,13).

Wiersze 12-14: Centralny w tym fragmencie jest w. 12. Sofoniasz podkreśla, że tylko ubogi może być wolny (So 1,18). *Wiersze 15-21:* W tekście tym powraca się do rozumnego serca, czyli obdarzonego umiejętnością rozróżniania, i jego mocy ujęcia w ryzy pragnienia. Serce takie skłania nas do czynienia tego, co jest dobre. Ponownie wyrażenie „spożywać owoc" odnosi się do czynu, który wyzwala pragnienie i właściwie je ukierunkowuje.

C. 18,22-19,26: Pełnienie woli Boga

Wymienia się siedem konkretnych przykładów pełnienia woli Boga:

18,22: Żona jest znakiem woli Bożej i tam, gdzie panuje miłość, dom rozkwita.
18,23-19,4: Biednymi może pogardzać społeczeństwo, ale Bóg ich kocha. Mędrcy trzymają się zasad teologii deuteronomistycznej. O istocie umiejętności rozróżniania stanowi sposób, w jaki traktuje się ubogich.
19,5-8: Potępia się fałszywe świadectwa (burzące pojęcie sprawiedliwości) i kontynuuje temat traktowania ubogich przez społeczeństwo.
19,9-12: Krytykuje się składanie fałszywego świadectwa, ponieważ podważa ono znaczenie sprawiedliwości społecznej. Wzmiankuje się o nim w kontekście króla, gdyż on w imieniu Boga jest obrońcą sprawiedliwości, zwłaszcza wobec ubogich.
19,13-17: Głupi syn, kłótliwa żona i próżniak przywodzą dom do ruiny. Natomiast rozsądna żona jest darem Boga.
19,18-23: Ludzie tęsknią do nieprzemijającej miłości. Wiara w Pana da im miłość i życie. Taka jest istota woli Bożej.
19,24-26: Próżniacy i cynicy zaprzeczają woli Bożej. Przynoszą wstyd, zniszczenie i hańbę.

5) 19,27-22,16: Owoc sprawiedliwości i ubóstwa

Mądrość wyzwala nas, co pozwala nam poznać owoce sprawiedliwości i ubóstwa, gdyż daje nam dostęp do życia i czci.

A. 19,27-20,1

Wiersze te mówią o odrzucaniu mądrości. Słowa skierowane do „syna" przerywają temat cynika; powraca się do niego w w. 28. Cynik szydzi ze sprawiedliwości (prawości) i można go porównać do zepsutego Beliala z Pwt 13,13-14 (BT: „ludzie przewrotni"; BW: „synowie Beliala"). Wino (BT: „bogactwo") cynika sprowadza na manowce (Ha 2,5), jest zaprzeczeniem mądrości. Niegodziwi połykają zło i pragną przemocy.

B. 20,2-9: Król miarą ludzkich czynów

Negatywna strona tej miary odnosi się do tych, którzy wywołują gniew króla, którzy są skorzy do kłótni i lenistwa. Pozytywną jej stronę ujawnia król wtedy, gdy eliminuje zło, umożliwiając sprawiedliwym wykazanie się umiejętnością rozróżnienia i życie w prawości. Każdy doświadcza napięcia, o którym mówi się w w. 9: Któż może powiedzieć: „Ustrzegłem czystości serca, wolny jestem od grzechu"?

C. 20,10-19: JHWH kieruje czyny ludzkie ku sprawiedliwości

Wola Boża osądza ludzkie zachowania w handlu (w. 10-12), w pracy (w. 13), w oszustwie (w. 14-17), w radzie (w. 18), w dochowaniu tajemnicy (w. 19).

D. 20,20-21,1: Lampa Pana

Pan bada nasze serce i wyznacza granice złorzeczeniu rodzicom (w. 20), pragnieniu dziedzictwa (w. 21), pomście (w. 22), oszukańczym praktykom handlowym (w. 23), wszystkim czynom ludzkim (w. 24-25). Ponieważ czyny ludzkie oświetla światło obecności Pana, nikt nie potrafi właściwie rozróżniać bez Boga (w. 24).

Wiersze 20,26-21,4: Mądry król wynajduje złych wśród swoich poddanych i karze występnych (Iz 28,27-28). Ludzkie motywy osądza jednak JHWH. Im dokładniej król przestrzega wartości przymierza (łaskawość i stałość), tym bezpieczniejszy jest jego lud i jego tron. Młodzi królowie mają siłę, a starzy doświadczenie. Prz 21,1 nawiązuje do Prz 16,1-15. Serce króla jest w ręku Boga i jest kierowane przez Boga.

E. 21,2-11: Bóg waży nasze serca

Bóg kieruje nasze czyny na drogę, która jest prawa i sprawiedliwa i prowadzi do prawości. Droga występnych jest bezdrożem, ale w w. 2.3.5 wskazuje się pozytywny wpływ Boga na życie ludzkie. Musimy zwrócić się ku sprawiedliwości i ubóstwu (So 2,1-3). Nawrócenie jest odwróceniem się od przemocy, a zwróceniem się do umiejętności dokonywania właściwych wyborów.

F. 21,12-21: Bóg jest sprawiedliwy i usprawiedliwia ludzkie czyny

Sprawiedliwość uwalnia nas od śmierci. Dom buduje się czynami, które uśmierzają gniew, przynoszą radość prawym, zapewniają rodzinie różnorodny pokarm i życie, pomyślność i cześć. Żyjący w takim domu czują się spełnieni.

G. 21,22-31: Owoc sprawiedliwości

Jest to główny temat tej jednostki, kończącej się przedstawieniem ponownie dróg ludzi mądrych i występnych. Mądrzy osiągają w swym życiu integrację. Występni ulegają dezintegracji, gdyż nie potrafią przyjąć mądrości Pana.

H. 22,1-16: Konkluzja

Tekst kończy się przedstawieniem czterech powiedzeń o JHWH (w. 2.4.12.14), sześciu o bogactwie i ubóstwie (w. 1.2.4.7.9.16), dwóch o wychowaniu dzieci (w. 6.15) i jednego o znaczeniu wiedzy (w. 12). Na

początku i końcu uwaga skupia się na temacie bogactwo/ubóstwo. Owoc ludzkich czynów jest oceniany w świetle ubóstwa (So 2,3).

Wiersze 1-4: Integralność zasadza się na dobrym imieniu. Rodzi się z ubóstwa i bojaźni Pańskiej i prowadzi do pomyślności, czci i życia. Wiersz 4 ukazuje obraz ludności wiejskiej u końca monarchii. Prowadzi ona życie nacechowane ubóstwem i głęboką wiarą w Boga. Przyszłość swą wiąże ze swoim sposobem życia. *Wiersze 5-8:* Ponownie opisuje się drogę występnych. *Wiersze 9-11:* Błogosławieni ci, których słowa i czyny są szlachetne. *Wiersze 12-14:* Skuteczność działania Boga bierze się stąd, że oczy Boga są ponad wszelkim autorytetem. Próżniak i cudza/obca kobieta są przykładem życia prowadzącego do zguby. Wzmiankowanie tych dwóch postaci jest wtrętem redaktora, który chce powiązać ten fragment z Prologiem (Prz 6,9-11.26; 7,5). *Wiersze 15-16:* Zbiór kończą dwa tematy – dzieci muszą być karne; bogaty nie może uciskać biednego.

III. Pouczenia Mędrców

Zbiór ten składa się z trzech jednostek. Pierwsza zawiera pouczenia, które można porównać z egipskimi tekstami mądrościowymi, szczególnie Amenemope (22,17-23,11). Druga przypomina asyryjskie nauki Achikara (23,12-24,22). Trzecia syntetycznie ujmuje społeczną rolę mądrości (24,23-34). Zbiór ten wywodzi się ze środowiska mędrców związanych z reformą deuteronomistyczną i Księgą Jeremiasza (8,8; 18,18; 36,10). Wydaje się podręcznikiem o karności używanym przez starszych, aby zapewnić wymierzanie sprawiedliwości w bramach miasta (sądach) i w codziennym życiu domowym (Jr 26,17; Pwt 21,2.19). Mądrość chroni ludzi, poczynając od mieszkańców wsi (Prz 24,3-6), przed tymi, którzy zamyślają przemoc. Bóg jest wyzwolicielem/odkupicielem ubogich (Prz 23,11). W centrum tego zbioru znajduje się postać Boga/*go'el*, która obecnie stanowi też centrum całej Księgi Przysłów. Koncepcja Boga/*go'el* jest związana z teologią obecną w Wj 6,1-7 i Hi 19,25-29.

1) 22,17-21: Wstęp

Przez długi czas w w. 20 dopatrywano się słowa „trzydzieści" (BT: „trzy"; BW: „potrójnie"), interpretując je jako wskazówkę świadczącą o zależności od *Mądrości Amenemope*, podzielonych na trzydzieści powiedzeń. Dzisiaj niewielu przyjmuje bezpośredni wpływ *Mądrości Amenemope* na omawiany tekst. Wiersz 21 wskazuje na społeczną funkcję tego zbioru w społeczeństwie zbudowanym na posłuszeństwie Bogu i królowi (Prz 24,21). Nauka mądrości jest prawdziwa i stanowi podstawę sprawiedliwości, jakiej ubodzy poszukują w sądach (Jr 22,16-17; Pwt 19,12.18; 21,19).

2) 22,22-23,11: Dziesięć przestróg Mędrców

Za dziesięcioma przestrogami Mędrców kryje się ostatecznie Bóg/*go'el* (Prz 23,11), obrońca ubogich i znajdujących się w potrzebie (So 3,12-14). Poruszane w nich tematy wskazują na ducha reformy deuteronomistycznej: te tematy to ucisk ubogich; związki z gwałtownikami; poręczanie długów; naruszanie starych miedz; niewolnictwo; ucztowanie ze skąpymi; rozmowy z głupcami; wtargnięcia na pole sierot.

3) 23,12-36: Nauka rodzicielska

W drugiej jednostce (23,12-24,22) mamy pięć starannie sformułowanych pouczeń (23,12-18; 23,19; 23,22-26; 24,3-4; 24,13-14), omówionych w punkcie 3, 4 i 5.

Wiersze 12-18: Pierwsze pouczenie jest typowym pouczeniem udzielonym synowi. *Wiersze 19-21:* Syn powinien bać się Pana, unikać wina (Jr 35, przykład Rekabitów) i nie być żarłokiem (Pwt 21,18-21). *Wiersze 22-26:* Serce syna przeobraża karność, tak że zmierza do życia w duchu prawdy przymierza. *Wiersze 27-28:* Syn powinien unikać prostytutek i obcych kobiet. W kontekście przymierza może chodzić o pouczenie przeciwko bałwochwalstwu i obronę własności rodzinnej (Pwt 22,21-30; Prz 29,3). *Wiersze 29-36:* Inne, w stylu Rekabitów, pouczenie przestrzegające przed niebezpieczeństwem nadużywania wina (Jr 35,2.5). Opis upicia się jest bardzo ironiczny, lecz zarazem bardzo poetycki.

4) 24,1-12: Moc Mądrości

Czwarte pouczenie przedstawia Mądrość jako moc ratującą życie ludzkie. *Wiersze 1-2:* Nawoływanie do unikania przemocy. *Wiersze 3-4:* Mądrość utrzymuje dom (Prz 14,1). *Wiersze 5-6:* Popularna rada, w której ponownie nawiązuje się do myśli deuteronomistycznej (Prz 12,15; 13,10); nadzieja na wojnę narodową, której ideologię przywrócił Deuteronomista (Pwt 20,1-5). *Wiersze 7-12:* Tekst kończy się słowami o wspaniałości Mądrości. Bóg waży nasze serca, strzeże naszego życia i wynagradza każdego według jego czynów.

5) 24,13-22: Plany na przyszłość

To piąte pouczenie ukazuje drogę prowadzącą do szczęśliwej przyszłości. *Wiersze 13-22:* Gwarancją szczęśliwej przyszłości jest umiejętność rozróżniania, opór wobec występnych, litość dla wroga, który upadł, i kierowanie się sprawiedliwością Boga. Dwa ostatnie wiersze tego pouczenia są deuteronomistyczne: JHWH i król stanowią centrum narodu (Jr 22,16-17). Septuaginta tłumaczy Prz 24,21: „Nie buntuj się przeciw jednemu czy drugiemu".

6) 24,23-34: Synteza

Wiersz 23 wskazuje, że jest on niezależnym zdaniem. W w. 23-24 znajdujemy szereg anonimowych powiedzeń syntetycznie ujmujących społeczną funkcję Mądrości. *Wiersze 23-25:* Mądrość jest umiejętnością rozróżniania między niewinnością a winą. *Wiersze 26-27:* Wspaniałe porównanie prawdy, jest ona jak pocałunek złożony na wargach! Jeszcze raz Mądrość chwali życie na wsi: troszcz się o swoje pola, a zbudujesz własny dom. *Wiersze 28-29:* Ostrzeżenie przed składaniem fałszywego świadectwa i odpłatą za zło. *Wiersze 30-34:* Próżniak (Prz 6,6-11) jest ostatnią postacią wzmiankowaną w tych syntetycznych pouczeniach. To on sprowadza zgubę na dom i jest przestrogą dla mądrego.

IV. Drugi zbiór przysłów Salomona

Podstawowym tematem tego zbioru jest sprawiedliwość (Prz 25-27) i ubóstwo (Prz 28-29). Przysłowia w rozdz. 25-27 zostały przepisane na dworze króla Ezechiasza. Po upadku Samarii ten zbiór powiedzeń i porównań, zapożyczony z Królestwa Północnego, został dostosowany do królestwa Judy. Zbiór składa się z pouczeń (nakazujących i zakazujących) oraz porównań urozmaiconych paronomazją (tj. asonansami, aliteracją i grą słów, w tym powtórzeniami). Społeczeństwo ocenia się z perspektywy dworu królewskiego i w świetle koncepcji centrum chwały: Boga, króla oraz człowieka prawego (Prz 25,2-3.26-27). Prz 25 wydaje się niezależną jednostką literacką, utrzymaną w stylu egipskiej literatury mądrościowej. Zaczyna się (w. 2-3) i kończy (w. 27) koncepcją chwały (wzniosłości).

1) 25,1-3: Bóg i król

Tekst zaczyna się od dwóch antytez, które leżą u podstaw społeczeństwa. Bóg jest władcą i wykonawcą planów Bożych w historii (Iz 29,14). Zadaniem króla i mędrców jest rozpoznanie planów Bożych (Iz 5,20-21; 31,1-3). Władza Boga jest absolutna. Władza króla jest zawsze względna i zależna. *Wiersz 3:* Wydaje się, że król jest tak niedostępny jak niebiosa, ale zadaniem jego jest badanie, a następnie wyjaśnianie swoich decyzji i czynów. Takie przeciwstawne widzenie Boga i króla przygotowuje drogę teologii deuteronomistycznej (Pwt 17,18.20).

2) 25,4-8: Sprawiedliwość i tron

Tekst ten zaczyna się od przeplatających się z sobą żądań i wyjaśnień. Te nakazy i zakazy odnoszą się do ludzkiego postępowania. *Wiersze 4-5:* Złotnik może wykonać dobry przedmiot jedynie wtedy, gdy ma czysty kruszec. Polityk musi trzymać się tej zasady rzemiosła. Sprawiedliwość jest twórczym źródłem społeczeństwa. Król musi oczyścić swój dwór z wszelkiej nieprawości. Na tej zasadzie opiera się stałość rządu.

Wiersze 6-7: Wiersze te opierają się na bardzo dawnych przysłowiach, które przestrzegają, by nie chwalić się w obecności króla ani nie zajmować miejsca przeznaczonego dla możnych. W obecnej postaci sentencja ta

przypomina słowa Jezusa w Łk 14,7-11: jeśli zajmujesz ostatnie miejsce na uczcie, poproszą cię, byś usiadł bliżej gospodarza! *Wiersz 8:* Nie powinno się też pochopnie rozgłaszać cudzych błędów, by samemu nie zostać zawstydzonym.

3) 25,9-15: Postawa Mędrca

Tekst ten przedstawia pięć zasad, leżących u podstaw dialogu. *Wiersze 9-11.* Każda autentyczna rozmowa opiera się na sprawiedliwości. Musimy dowodzić naszej sprawy, nie podkopując zaufania innych. Zdrada kładzie kres dialogowi. Ostatni wiersz podkreśla siłę mówionego słowa. Powiedzenie właściwego słowa w stosownej chwili jest jak złote jabłka na sprzętach za srebra. *Wiersz 12:* Wśród mędrców nagana, która pozwala zawrócić na drogę sprawiedliwości, pogłębia dialog. *Wiersz 13:* Wskazuje się na znaczenie ważności roli posłańca. W społeczeństwie monarchicznym wielcy właściciele ziemscy wysyłali posłańców do wieśniaków pracujących na ich roli. Cieszyło ich, jeśli mieli posłańca wiernie wypełniającego ich zlecenia. *Wiersz 14:* Chełpliwość jest inną przeszkodą w dialogu. Nikt nie wierzy człowiekowi, który obiecuje dużo, a niewiele robi. *Wiersz 15:* Tekst kończy się tematem drogim Mędrcom. Cierpliwy i łagodny język przekonuje władców, a jest tak silny, że łamie kości!

4) 25,16-22: Miłujcie waszych nieprzyjaciół

Jednostka ta przedstawia punkt kulminacyjny relacji z bliźnim. *Wiersze 16-17:* Typowe przykłady popularnych przysłów z paralelnymi członami. Jeść niewiele miodu i składać niewiele wizyt w domu sąsiada stanowi pewną równowagę. Zbyt dużo miodu sprawi, że zachorujesz, a zbyt wiele wizyt u sąsiada wzbudzi w nim wstręt! *Wiersze 18-19:* Składać fałszywe świadectwo to zaprzeczać sprawiedliwości, co burzy stosunki międzyludzkie. Mieć w chwili krytycznej u swego boku zdrajcę jest katastrofą. *Wiersze 20-22:* Dla Mędrców wiersze te stanowią o istocie etycznego postępowania. Wiersz pierwszy pokazuje destruktywną stronę złych stosunków, natomiast wiersze 21-22 przedstawiają istotę przykazania miłości. Miłość przeobraża stosunki i podoba się Bogu. Tekst ten cytuje Paweł w Rz 12,10. Przytacza się go także w Mt 5,44.

5) 25,23-28: Przeciwstawianie się sprawiedliwego

Człowiek sprawiedliwy szuka takiego typu czci, który czyni możliwym życie wspólnotowe. *Wiersze 23-24:* Ponownie wskazuje się najpierw na rzecz negatywną. Oszczerczy język i kłótliwa kobieta niszczą rodzinę i życie wspólnotowe. Wiersz 24 powtarza Prz 21,9. *Wiersze 25-26:* Stare przysłowie w w. 25: „Jak zimna woda na gardło spragnione, tak dobre wieści z dalekiej krainy", Wulgata oddała: „Zimna woda dla duszy pragnącej, a poselstwo dobre z ziemi dalekiej" (BW). Jeszcze raz, tak jak w w. 13, stwierdza się, że rzeczy mogą się zmieniać i życie może się odnowić. Porównanie w w. 26 pokazuje, jak mocny musi być człowiek prawy, aby go nie pokonał człowiek występny. *Wiersze 27-28:* Wiersz 27 powraca do tematu miodu (w. 16). W tekście hebrajskim wiersz ten kończy się zwrotem: „szukanie czci daje cześć". Wiersz 28 stwierdza, że ludzie nie panujący nad sobą są jak miasto, którego mury runęły i które nie ma obrony (Iz 1,7).

Prz 26

Mędrcy analizują społeczeństwo z perspektywy trzech przeciwstawnych modeli. Żaden z nich nie obejmuje czci, która jest istotna dla mądrego życia.

1) 26,1-12: Człowiek tępy jest zawsze grubiański

Rdzeń hebrajski odpowiadający słowu „tępy" sugeruje, że chodzi o osobę, która jest gruboskórna i ociężała. Rdzeń ten jest bardzo dawny i wywodzi się z terenów wiejskich. W mieście jednak wolano termin „głupi" (w. 1.4-5.11-12), najczęściej przeciwstawiany ideałowi mądrego. W BT używa się słowa „głupi".

Prz 26 przedstawia siedem cech głupiego:

(w. 1) Cześć nie przystoi głupiemu, tak jak śnieg porze letniej.

(w. 3) Głupi robi coś tylko wtedy, kiedy jest do tego zmuszony, i trzeba go do tego popychać, jakby był zwierzęciem.
(w. 6) Kto głupiego ma za posłańca, musi wiedzieć, że ucieka się on do przemocy i sam jej doznaje.
(w. 7) Głupi nie jest w stanie zrozumieć przysłowia.
(w. 8) Oddawanie czci głupiemu to jak przywiązywanie kamienia do procy.
(w. 9) Głupi są tak gruboskórni, że nie dostrzegają piękna przysłowia.
(w. 10) Głupi powodują przemoc, cokolwiek robią.
(w. 11-12) Krótka charakterystyka głupiego i mądrego.

2) 26,13-16: Leniwi

Tekst ten jest zbiorem żartobliwych powiedzeń o leniwych, które w dwóch miejscach przerywają powiedzenia zaczerpnięte z innych rozdziałów. *Wiersz 13* powtarza Prz 22,13. Próżniak potraktowany jest z ironią. *Wiersz 14:* Leniwy nie przejawia żadnej inicjatywy. Jak drzwi kręcące się na zawiasach, tak leniwy kręci się na łożu, nic nie robiąc. *Wiersz 15* jest powtórzeniem Prz 19,24. *Wiersz 16:* Leniwy jest prawdziwym niebezpieczeństwem dla wspólnoty. Leniwi wyobrażają sobie, że są mądrzejsi od rozumnych. Mędrcy wiedzą, że społeczeństwa nie można zbudować bez rozumu i pracy. Leniwy chce uciec od rzeczywistości, śniąc na łożu.

3) 26,17-28: Złośliwcy

Wiersze 17-28 są zbiorem powiedzeń o ludziach, którzy niszczą wspólnotę i społeczeństwo, zwłaszcza złośliwym językiem. Pierwsza część mówi o złu, jakie powoduje kłótliwość (w. 17-21), a część druga (w. 22-26) skupia się na zgubnym plotkarstwie. Trzecia część jest konkluzją (w. 27-28) tych sentencji i całego rozdziału. *Wiersz 17:* Prawdziwa sprawiedliwość jest owocem dojścia do prawdy przez wspólnotę (w bramach miasta, czyli w sądzie). Złośliwcy wtrącają się do sporów innych, mnożąc trudności. *Wiersze 18-21:* Złośliwcy są destruktywni i mają złe zamysły. Przemawiają z jadem, by zniszczyć zaufanie, które jest fundamentem solidarności i zgody. Są sprawcami podejrzeń, rozpaczy i wyobcowania. Wzniecają spory (w. 21). Są powodem zgryzot, ranią, knują podstęp. Nie potrafią żyć w społeczeństwie. *Wiersze 22-26:* Prawdziwi złośliwcy ukrywają swą złośliwość pod osłoną miłych słówek. Wiersz 25 ostrzega, by nie dać się ogłupić czarującymi słowami. W końcu całe ich zło wyjdzie na jaw na zgromadzeniu. *Wiersze 27-28:* Jaka czeka ich zapłata? Zapłatą będzie zguba. Sami wpadną w pułapki, które zastawiają na innych. Ich kłamliwy język jest znakiem wypełniającej ich nienawiści.

Prz 27

Miłość jest istotą umiejętności rozróżniania teraz i w przyszłości.

1) 27,1-4: Przyjaźń

Mądrość prowadzi do przyjaźni. Jest spełnieniem naszego pragnienia wzajemnej miłości w obecnym czasie. Tekst zaczyna się od podkreślenia ważności obecnej chwili (w. 1) oraz zwrócenia uwagi, że nie można uniknąć sądów innych. Prowokacje głupców, gniew i zazdrość niszczą przyjaźń.

2) 27,5-10: Kontekst przyjaźni

Człowiek się spełnia w przyjaźni. Powiedzenia o przyjaźni w w. 5.6.9 odnoszą do Prz 17,17 i 18,24. Tekst zaczyna się od tematu mądrości: lepiej jest zganić przyjaciela, niż robić wrażenie, że się go nie lubi. Przyjaciel może nas zranić i nadal się o nas troszczyć, natomiast fałszywe uczucie, okazywane przez nieprzyjaciela, jest niebezpieczne. Wiersz 7 powraca do tematu miodu, ale w obecnym kontekście dotyczy potrzeb ludzkich. Gdy niczego nie mamy, wtedy nawet to, co jest gorzkie, wydaje się słodkie. Sentencja w w. 8 rozwija pojęcie potrzeby z w. 7. Każdy potrzebuje kręgu przyjaznych osób, które byłyby źródłem życia i bezpieczeństwa na przyszłość. Fragment kończy się stwierdzeniem, że ludzie nie mogą żyć w izolacji. Rady naszych przyjaciół i pomoc sąsiadów stanowią o naszym szczęściu i sile.

3) 27,11-17: Postawa Mędrca

Fragment jest zbiorem pouczeń rodzicielskich. *Wiersze 11-12:* Mędrzec jest rozumny i wnikliwy, natomiast ludzie młodzi często są nierozważni (Prz 1,1-7). Te dwa typy – człowieka wnikliwego i nierozważnego – spotykamy w życiu codziennym. Słowo „rozważny" (*'arum*) w w. 12 stanowi paronomazję ze słowem znaczącym „danie zastawu" (*'arab*) w w. 13.

Wiersze 13-17: Wiersze te ostrzegają przed tym, czego powinno się unikać w społeczeństwie powygnaniowym: dawania zastawu za cudzoziemca, zwłaszcza za cudzoziemkę (Prz 6,1-5; 20,16); hipokryzji (Prz 26,23-26); kłótliwej żony (Prz 18,22).

4) 27,18-22: Cześć i spełnienie

Wiersze te mają za temat doskonałość czci, spływającej na ludzi i społeczeństwo dzięki dobrze wykonanej pracy. *Wiersze 18-22:* Jednostkę tę rozpoczyna jedno z najczęściej przytaczanych w zbiorze przysłów. Pierwszą część w. 18 stanowi stare przysłowie wiejskie, podkreślające prawo wieśniaka do owoców swej pracy. W takim społeczeństwie robotnicy doznają czci. Część druga wiersza powstała na dworze królewskim i przedstawia społeczeństwo, w którym praca jest przymusowa i w którym owoce pracy należą przede wszystkim do rządzących. Wiersz 19 odzwierciedla myśl z w. 17; jest to aluzja do naśladowczej skłonności ludzkiego pragnienia (Prz 30,15-16). Wzajemne oddziaływanie na siebie ludzkich pragnień albo nas niszczy, albo pomaga nam się spełnić. Słowo „oczy", użyte w w. 20, wyraża nigdy nie zaspokojone ludzkie pragnienie (Koh 2,10; 4,8). Dwa ostatnie wiersze tej jednostki przeciwstawiają postawę człowieka wypróbowanego jak złoto w ogniu głupcom, którzy niezależnie od tego, co by z nimi robić, oddają się swojej głupocie.

5) 27,23-27: Prawdziwe bezpieczeństwo daje praca i wytwarzanie

We fragmencie tym przedstawia się życie na wsi w Judzie w VIII w. przed Chr. *Wiersze 23-27:* Gospodarstwo wiejskie zależy od swych możliwości wytwórczych, które ukazuje się z perspektywy dworu i podatków, które mogą utrzymać ekonomicznie królestwo. Dwór zainteresowany jest stałą produkcją. W królestwie Judy trzymano stada bydła, ale w tekście mówi się tylko o wieśniakach, którzy hodują jedynie owce i kozy i dbają o siano dla nich. Opis ten odpowiada tego rodzaju opisom w innych biblijnych tekstach pochodzących z tego okresu czy analizujących go oraz jego społeczeństwo (Iz 5,8-24; Mi 2,1-3; Prz 25,1).

Prz 28

Druga część tego zbioru (Prz 28-29) została zredagowana w okresie po wygnaniu. Wynika to z pewnych wskazówek zawartych w tekście. Podział Pisma Świętego na trzy części: Prawo, Proroków i Pisma (Prz 29,18-19 [BT: widzenie (prorocze), Prawo, Słowa]) pochodzi z okresu po wygnaniu. Mamy także wzmiankę o zwyczaju czytania Prawa w synagogach. Temat radykalnej opozycji między prawymi i występnymi (występujący także w Ps 1) pochodzi również z tego późnego okresu. Innym późnym tematem jest temat wiary w przyszłość, której gwarantem jest tron Dawida (Prz 29,1-4.7.14). W świetle tych wskazówek wydaje się nie ulegać wątpliwości, że w okresie po wygnaniu dokonano relektury tego tekstu, choć jest również możliwe, że wpleciono weń bardziej starożytny tekst napisany w czasie ucisku i nadziei.

Opis ucisku ubogiego ludu Bożego czyni tekst bliskim naukom proroka Sofoniasza (So 2,1-3; 3,12-14). Kontekst tego rodzaju podsuwa myśl o kryzysie rządów Manassesa (2 Krl 21, 16). Mędrcy zastanawiający się nad tym kryzysem wykazują mentalność i ideologię z czasów Ezechiasza i Jozjasza oraz właściwą tekstom Jeremiasza (Jr 8,8-9; 36,12). Zaczyna się utożsamiać mądrość z Prawem. Biedota wiejska cierpiąc wielkie obciążenia podatkowe, nałożone przez Manassesa (Prz 29,4.7.14), żyje nadzieją na polityczne i społeczne zmiany. Krytykuje państwo niszczące życie wieśniaków i ich gospodarstwa (Prz 28,24). Tęskni do wolności (Prz 28,1.18) i do sądu Bożego, który wziąłby ich w obronę, a dotknął pysznych ciemięzców (Prz 29,1-7.23.26).

1) 28,1-5: Nadzieja na wyzwolenie

W rozdziałach tych używa się siedem razy terminu „bunt" (*pesza'*). Po raz pierwszy pojawia się on w 28,2 i nadaje jedność tej drugiej części zbioru. *Wiersz 1:* Występni uciekają, choć nawet nikt ich nie goni. Prawi,

którzy ufają Bogu, są odważni jak lwy. *Wiersz 2:* Opisuje się chwiejną sytuację polityczną. Pojawia się termin „bunt" (BT: „zbrodnie"; BW: „grzechy"), nadając ton pozostałemu tekstowi. *Wiersz 3:* Gdy bogaty staje się biedny i zaczyna uciskać jeszcze biedniejszych od siebie, staje się siłą destruktywną. *Wiersz 4:* Wiersz ten opisuje ludzi popierających występnych: są to ci, którzy ignorują Prawo i nie chcą żadnych zmian nieszczęsnej sytuacji. Przeciwstawiają się im ci, którzy zachowują Prawo i walczą przeciw wszystkiemu, co jest złem. Terminy te są typowe dla teologii deuteronomistycznej: ignorowanie Prawa (Pwt 28,20; Oz 4,10; Jr 9,13; 16,11; 17,13; 22,9) oraz zachowywanie Prawa (Pwt 4,6; 5,1.29; 6,3; 7,11-12). *Wiersz 5:* W konkluzji przeciwstawia się występnych prawym. Źli nigdy nie zrozumieją sprawiedliwości, natomiast ci, którzy jej usilnie szukają, całkowicie ją pojmą.

2) 28,6-11: Podstawowy konflikt

Podstawowy konflikt zachodzi między bogatymi i biednymi. W tym przypadku bogaci są występnymi, ubodzy – sprawiedliwymi. *Wiersz 6:* Ubogiego, który żyje uczciwie, porównuje się z bogaczem, prowadzącym czcze życie. *Wiersz 7:* Pouczenie rodzicielskie jest ważne, ale nauka pochodząca od JHWH daje mądrość. *Wiersz 8:* Bogactwo jako takie nie jest złe. Można je pogodzić ze szlachetnością i miłosierdziem. Przysłowie to jednak zakłada, że wielkie bogactwa mogą pochodzić z lichwy, pobierania nadmiernych odsetek; dopiero następne pokolenie staje przed możliwością ułożenia sprawiedliwego współżycia z biednymi. *Wiersze 9-10:* Wielu upatruje w tym tekście odniesienie do czytania Prawa w synagogach. Jakie jest miejsce Prawa w hierarchii wartości religijnych? Jeśli ktoś nie chce być posłuszny woli Bożej, głupotą jest uciekać się do modlitwy. Wiersz 10 przedstawia los prawych i występnych. *Wiersz 11:* Cały ten rozdział wskazuje na wielkie różnice między bogatymi i biednymi (w. 6.8.11. 20.22.25.27). Umiejętność rozróżniania polega na szukaniu JHWH. Występnymi są ci, którzy polegają na sobie i nie poddają się ani Bogu, ani Prawu Bożemu. Biednych cechuje duchowa przenikliwość, która pozwala im przejrzeć samowystarczalność bogatych i pozostawić ich sobie.

3) 28,12-18: Centrum ucisku

Znowu pojawia się termin „bunt" (*pesza'* [BT: „błędy"; BW: „złości"]), by ukazać istotę ucisku. Tekst zdaje się wskazywać na czasy panowania króla Manassesa i ucisku najbiedniejszych wieśniaków (w. 15-18; So 3,12-14).

Wiersz 12: Jednostka ta zaczyna się antytezą, jaka istnieje między prawymi i występnymi. Warto zwrócić uwagę na oddziaływanie tej antytezy na lud. Lud raduje się, gdy prawi są u władzy, chowa się, gdy triumfują występni. *Wiersz 13:* Jest to jedyny wiersz w Księdze Przysłów, który odnosi się do wyznania grzechów (por. Ps 32,5); zapewne prorocka sentencja wyrażająca postawę opozycji religijnej za panowania Manassesa. *Wiersz 14:* Bojaźń Pańska jest błogosławieństwem, natomiast ci, którzy zatwardzają swe serca wobec biednych, nie boją się Pana.

Wiersz 15: W czterech kolejnych wierszach opisuje się złego władcę i jego dwór (Prz 29,26). Władca taki traktuje swój lud jak ryczący lew czy zgłodniały niedźwiedź. Natomiast nadzieja prawego czyni lud mocnym jak lew (28,1). *Wiersz 16:* Ciemięzca traci rozsądek. Nadużywanie władzy jest rodzajem głupoty. Prędzej czy później taka władza upadnie. *Wiersz 17:* JHWH sądzi morderców. Aż do swej śmierci będą na ziemi zbiegami. *Wiersz 18:* Jeszcze raz ukazuje się drogę prawych i drogę występnych. Wybór jednej z nich ujawnia fundamentalne motywy, którymi kieruje się człowiek. Czym będziemy, zależy od naszych decyzji.

4) 28,19-23: Nadzieja i dezintegracja

W tej jednostce mamy trzeci raz powtórzony termin „bunt" (*pesza'* [BT: „kto ściga ułudę"; BW: „kto się próżnowaniu oddaje"]). Wyraża on głębię dezintegracji, cechującej życie wieśniaków (w. 19-20). *Wiersz 19:* Wiersz ten jest niemal identyczny z Prz 12,11. Opisuje się życie na wsi i sytuację biednych w systemie lenniczym (wysokie podatki na utrzymanie królestwa). Prawi przyjmują te uwarunkowania jako swoją sprawę i wiążą z nimi nadzieję na przyszłość. Są przekonani, że przyszłość jest związana z ziemią i lud nie powinien wystawiać na niebezpieczeństwo swej przyszłości, oddając się handlowi i innym finansowym przedsięwzięciom. *Wiersz 20:* Apel o społeczną odpowiedzialność. Ideałem Mędrców jest być bogatym i zarazem uczciwym, aby zachować solidarność z biednymi.

Wiersz 21: Wiersz ten odnosi do sprawiedliwości w sądzie (bramach miasta). Stronniczość, a także kuszenie biednych kęsem chleba do składania fałszywych zeznań burzy sprawiedliwość. *Wiersz 22:* Ludzie o zawistnym

oku tak zabiegają o bogactwo, że nie potrafią dostrzec, że także ich dotknie ubóstwo. *Wiersz 23:* Wiersz ten jest podobny do Prz 27,5.14. Prawda wśród przyjaciół zawsze znajdzie aprobatę.

5) 28,24-28: Ucisk i nadzieja

Po raz czwarty używa się słowa „bunt" (*pesza'* [BT i BW: „grzech"]), aby opisać skrajną sytuację ucisku. *Wiersz 24:* Konsekwencje ucisku dotykają dom wieśniaków, zwracając dzieci przeciw rodzicom. *Wiersze 25-26:* Wiersze te wyrażają wiarę w JHWH, który prawym zapewni bezpieczeństwo i pomyślność pośród świata chciwości i niezgody. *Wiersz 27:* Na wiersz ten wywarła wpływ teologia deuteronomistyczna. Udzielaj tym, którzy popadli w ubóstwo (Prz 28,3.6), w przeciwnym razie będziesz przeklęty (Pwt 27,16; 28,16). *Wiersz 28:* Zawarta w tym wierszu konkluzja powtarza Prz 28,12. Jeśli prawi mają prosperować, ciemięzcy muszą zginąć.

Prz 29

Nadzieją ludu jest król z rodu Dawida, który będzie bronił praw biednych i przyniesie krajowi pomyślność (Prz 29,4.7.14).

1) 29,1-5: Nadzieja na króla z rodu Dawida

Pogrążony w głębokim ucisku lud tęskni za królem, który utrwali sprawiedliwość i wyzwoli biednych (Iz 11,4-5). *Wiersz 1:* Wiersz ten porównuje upartego człowieka, który nie dopuszcza do siebie żadnej myśli o poprawie, do królestwa Judy. Uparci nie porzucają swych złych dróg, dlatego że się ich gani. Również królestwo Judy porzuci swe drogi dopiero wtedy, gdy stanie w obliczu klęski i nie będzie żadnego innego ratunku na ocalenie. Słowo użyte tutaj na określenie klęski (*szeber*) jest typowe dla So 1,18; Iz 1,27-28; 30,13; Jr 4,6.20; 6,1). *Wiersz 2:* Refren taki jak w Prz 28,12.28. W ucisku lud wzdycha, ale gdy prawi przeciwstawią się występkom i podejmą walkę, by uwolnić społeczeństwo od niesprawiedliwości, lud będzie się radował. *Wiersz 3:* Sytuację w Judzie porównuje się do syna, który dla nierządnic trwoni dziedzictwo domu rodzinnego (Iz 1,21; Prz 23,27). *Wiersz 4:* Obrona sprawiedliwości i praw ludzkich jest kamieniem węgielnym nowego społeczeństwa, jakie Mędrcy mają nadzieję zbudować. Wiersz ten jest echem proroctwa Natana (2 Sm 7,8-14). Postać króla z rodu Dawida reprezentuje pragnienia ludu oczekującego sprawiedliwości i pomyślności. *Wiersz 5:* Ponowna aluzja do ucisku za panowania Manassesa (Prz 28,15). Porównanie pochlebstwa do pułapki jest obrazem dworu i powszechnej mizantropii.

2) 29,6-10: Wielki konflikt

Po raz piąty używa się kluczowego słowa „bunt" (*pesza'* [BT: „w grzechu"; BW: „grzeszący mąż"]). Występni i zuchwali zwracają swe działanie przeciw Jerozolimie (Iz 28,14.17). *Wiersze 6-7:* Obydwie sentencje przedstawiają czyny prawych w języku właściwym prorokom; por. Jr 22,15-17 i Iz 10,1-2. Prawi działają jak idealny król, który zabiega o sprawiedliwość dla biednych. *Wiersze 8-10:* Wskazuje się na istotę konfliktu w Jerozolimie. Tych, którzy chcą zniszczyć miasto, przedstawia się jako zuchwalców, głupców i krwiożerców. Nadzieją na przyszłość miasta jest działanie mądrych: uśmierzyć gniew, osądzić głupich dworzan i zwalczać krwiożerców, broniąc życia prawych.

3) 29,11-14 Szczyt nadziei

JHWH objawia się w walce biednych z ciemiężcami (w. 13). Tron króla JHWH zostanie zbudowany na sprawiedliwości. *Wiersz 11:* Ujawnianie gniewu jest oznaką głupca, mądry go w końcu uśmierza. Głupcy są niewolnikami impulsów, mądrzy starają się zapanować nad przemocą, oświecając lud i pomagając rozwiązywać problemy społeczne. *Wiersz 12:* Aluzja do występnego władcy (Prz 28,15-16; 29,26), na którego dworze panoszy się oszustwo i fałsz (Jr 8,8; 18,18). *Wiersz 13:* Bogaci i biedni mają te same prawa, ponieważ mają tego samego Stwórcę (Prz 22,2; 14,31; Hi 31,15). *Wiersz 14:* Król zabezpiecza tron sprawiedliwością (Iz 11,1-5; 16,1-4; Prz 16,12; 20,28; 25,4-5). Mędrcy wiedzą, że prawdziwa nadzieja opiera się na sprawiedliwości (Jr 23,1-4).

4) 29,15-21: Środki zmiany

Wiersze 15-17: Według Mędrców podstawowym środkiem zmiany na lepsze jest karność (Prz 24,13-14; 19,18). Innych środków należy szukać pośród prawych, którzy powinni wzrastać w liczbie, gdyż są nadzieją ludu. Po raz szósty używa się słowa „bunt" (*pesza'*) w odniesieniu do występnych (BT: „złości"; BW: „przestępstwa"), którzy się mnożą. *Wiersze 18-21:* W tym fragmencie środkami zmiany na lepsze są proroctwo (BT: „widzenie"), Prawo i słowa mędrców (Jr 18,18). Mędrcy zaczynają dostrzegać jedność objawienia. Prawo i proroctwa już traktują jako jedność (Oz 12,11; Ez 7,26; Lm 2,9). W okresie deuteronomistycznym do objawienia zostaną włączone także słowa mędrców.

Kiedy w narodzie zabraknie daru proroctwa, lud utraci swych przewodników duchowych. Będą wówczas musieli zdawać się na Prawo pisane, stałe świadectwo woli Bożej. Słowa mędrców nie są w stanie doprowadzić do zmiany na lepsze. Potrzebna jest też karność. Zdaniem mędrców rozpieszczanie czyni głupimi nawet ludzi najinteligentniejszych.

5) 29,22-27: Sąd Boży

Wiersz 22: Słowo „bunt" (*pesza'* [BT: „grzechy"; BW: „grzeszenie"]) użyte jest po raz siódmy i ostatni dla opisania czynów ludzi gniewnych i zapalczywych. Nie kontrolowany gniew jest źródłem buntu. *Wiersz 23:* Pycha prowadzi do upokorzenia, natomiast człowiek pokorny doznaje czci (Iz 2,6-17). Cześć jest ważnym tematem zbioru w Prz 25-29. Sąd Boży objawia, że zanim doznamy czci, musimy stać się ubodzy (Prz 15,33; So 3,12-14).

Wiersze 24-26: Te trzy wiersze łączy alternatywa: możemy ufać złodziejom i władcom albo JHWH, który wyzwala nas od niesprawiedliwości i zapewnia bezpieczeństwo (Prz 28,1.25). *Wiersz 27:* W konkluzji drugiego zbioru Przysłów Salomona, jaką stanowi ten wiersz, stajemy znowu przed perspektywą wyboru dwóch dróg życia: sprawiedliwości albo zła.

V. Epilog: Mądrość i życie

30: Posłuszny mędrzec

Wulgata tłumaczy „Agur" jako „Zgromadzający" („Verba Congregantis"), przyjmując, że określenie to odnosi się do Salomona. Agur jest synem Jake („Zwracającego"; Wlg: „filii Vomentis"), przyjmując, że chodzi o Dawida. Założenie, że imię Agur należy rozumieć symbolicznie, doprowadziło komentatorów do odczytywania słów Agura jako *maszalu* (przypowieści) o postaci Mędrca, bardzo podobnego do Hioba (Hi 17,6; Ps 49,4; 120,5; 15,1).

Rozdział ten ma budowę symetryczną: zawiera wyznanie (w. 1-3) i końcową modlitwę (w. 7-9). Te dwa teksty stanowią ramy dla dwóch zagadek. Pierwsza odnosi się do uznania ludzkiej ułomności i niewiedzy (w. 4), druga dotyczy właściwego poznania Boga (w. 5-6). Wiersze 10-14 stanowią praktyczną konkluzję.

1) 30,1-3: Modlitwa Agura

Najprawdopodobniej hebrajski rdzeń imienia Jake znaczy „być pobożnym" czy „być posłusznym". Określenie „syn Jake" przedstawia zatem Agura jako męża posłusznego, który ma do przekazania zbiór powiedzeń. W pierwszym wierszu Agur wypowiada wyrocznię i zapowiedź. Obydwa terminy pochodzą ze słownictwa prorockiego (*masa'*; *ne'um*). Znaleźć je można także w Lb 24,3.15; 2 Sm 23,1. Przekład tego wiersza budzi spory. Po hebrajsku wiersz ten jest bardzo bliski początkowi Jr 20,9 i Ps 73,22 („byłem nierozumny i nie pojmowałem: byłem przed Tobą, jak juczne zwierzę"). Odbierając ten wiersz jako modlitwę prorocką, wielu tłumaczy go następująco: „Zmęczyłem się, o Boże, zmęczyłem się, o Boże, i jestem wyczerpany. Z pewnością jestem za głupi, by być człowiekiem; nie mam ludzkiego rozumu. Nie nauczyłem się mądrości, ani nie poznałem [Tego, który jest Święty]". Ten proponowany przekład pasuje do w. 2-3 i jest refleksją nad powszechnym tematem w literaturze mądrościowej: wszyscy ludzie i ich inteligencja są bardzo ograniczeni w porównaniu z wielką mądrością Bożą (Hi 11,8-9; Prz 3,5-7). *Wiersz 2:* Ten wiersz także przypomina Księgę Hioba z jej nieustannym poszukiwaniem prawdziwego znaczenia mądrości i imienia Boga (Hi 38). *Wiersz 3:* Kiedy słowa „Święty" używa się w liczbie mnogiej (Prz 9,10), odnosi się ono do Boga,

źródła, miary i celu wszelkiej mądrości. Dla Agura mądrość jest częściową odpowiedzią, ale tęskni do poznania Tego, który jest Święty.

2) 30,4: Niezgłębiona zagadka

Wiersz 4: Sześć następujących pytań dotyczy tajemnicy Boga i świętego imienia Boga. Według 2 Sm 22,31 Bóg objawił to, czego nie zdołałby zgłębić ludzki rozum.

3) 30,5-6: Słowo Boga

Wiersze 5-6: Tekst ten składa się z fragmentów wziętych ze zwycięskiej pieśni Dawida (2 Sm 22,31) i mowy Mojżesza (Pwt 4,2). Słowo Boga jest bez skazy; jest tarczą dla wszystkich, którzy szukają osłony Boga. Wiersz 6 odpowiada na wyzwanie Hioba w Hi 24,25 (według Wlg; por. także Pwt 4,2; 13,1). Agur idzie dalej niż tekst z Księgi Hioba („Do słów Jego nic nie dodawaj") i ostrzega, że Bóg potępi tych, którzy są i okażą się kłamcami.

4) 30,7-9: Modlitwa Mędrca

Wiersze 7-9: Modlitwa ta odzwierciedla poczucie bezbronności i niepewności Agura. Kiedy Bóg wystawia nas na próbę, możemy jedynie ufać słowu Bożemu. Modlitwa wskazuje na dwa niebezpieczeństwa, a mianowicie na niebezpieczeństwo bogactwa i polegania wyłącznie na sobie oraz niebezpieczeństwo tak wielkiej nędzy, że może doprowadzić człowieka do bluźnierstwa.

5) 30,10-14: Klątwy i błogosławieństwa

Wiersze 10-14: Mędrców wyróżnia od innych ich postawa wobec biednych (Prz 15,33). Bóg słyszy przekleństwa źle traktowanych sług i biednych, których się okrutnie wykorzystuje (w. 10.14). Mędrzec pojmuje, że w konflikcie pokoleń dzieci przeklinają swoich rodziców (w. 11); są tacy, których pobożność przemienia w hipokrytów (w. 12), i są tacy, którzy są tak dumni, że stają się wyniośli (w. 13).

6) 30,15-33: Zagadki Mędrców

W tej jednostce literackiej używa się przy-słów liczbowych, aby syntetycznie przedstawić istotę mądrości i rolę Mędrców. Warto zauważyć, że w Prz 31,10-31 korzysta się z alfabetu jako środka do przekazania szeregu sentencji mądrościowych. Takich form literackich używało się często, by nauczyć dzieci popularnych sentencji mędrców, kiedy przyswajały sobie liczby i alfabet.

Wiersze 15-16: Korzystając z liczb dwa, trzy i cztery przedstawia się tajemnicę nienasyconego Szeolu (życia pozagrobowego). *Wiersze 18-19:* Wiersze te mówią o tajemnicy prokreacji i poczęcia. *Wiersze 21-23:* Wskazuje się na cztery przypadki odwrócenia wartości charakterystyczne dla epoki, co – zdaniem autora – doprowadzi do takiej arogancji, iż nawet ziemia nie będzie mogła jej znieść. *Wiersze 24-28:* Mędrzec zwraca uwagę na mądrość przyrody i życie zwierząt. *Wiersze 29-31:* Przykłady czterech sprawiających wielkie wrażenie postaci: król następuje dopiero po lwie, dumnie stąpającym kogucie i koźle! *Wiersze 17* i *20* nie przystają do żadnego wzorca liczbowego i są prawdopodobnie późniejszym dodatkiem. *Wiersze 32-33* zalecają życie mądre i spokojne: bądź skromny i nie unoś się gniewem.

Prz 31

Księga Przysłów kończy się przedstawieniem w dwóch scenach postaci Niewiasty Mądrości. W pierwszej jest nią matka i doradczyni królów, a w drugiej rozumna niewiasta, która zarządza domem, utrzymuje go i wszystkich jego mieszkańców.

31,1-9: Matka-doradczyni i król

Literatura mądrościowa ma upodobanie w paradoksach. Paradoks, tak jak jego literacki odpowiednik – porównanie, zmusza do refleksji. Od pierwszych rozdziałów Księga Przysłów ostrzegała przed obcymi/cudzymi kobietami, a teraz cały zbiór kończy się słowem obcej królowej! Królową jest matka króla Lemuela (to obce słowo może znaczyć „Lim jest bogiem"). Przemawia do syna swego łona (w. 2) w wyroczni ukazującej obraz idealnego króla typowy dla uniwersalnej mądrości (w. 8-9). Król przyjmuje jej rady, ponieważ szanuje jej mądrość. Jest królem, lecz matka jest wyobrażeniem potężniejszej i transcendentnej Niewiasty jako upersonifikowanej Mądrości.

Jej rady mają charakter typowy. Nie każe królowi unikać kobiet, lecz nie ma oddawać im swej mocy. Nie powinien też pić mocnych trunków, ponieważ mógłby zapomnieć o swej głównej roli w starożytnych społeczeństwach: wstawiania się za tymi, którzy nie mogą przemawiać sami za siebie, bronienia praw wszystkich żyjących w nędzy. Zaklina się króla, by zabierał głos i sądził uczciwie, bronił praw biednych i potrzebujących (w. 8-9). Należy zwrócić uwagę, że królowa uważa, iż strapieni i żyjący w nędzy (BT: „skazańcy"; „zgorzkniali na duchu") mogą pić mocne trunki, aby zapomnieć o swych problemach, ale królowi nie wolno tego czynić.

31,10-31: Dzielna Niewiasta i jej dom

Końcowa jednostka Księgi Przysłów jest akrostychicznym poematem, czyli utworem, który każdy wiersz zaczyna od słowa na kolejną literę alfabetu hebrajskiego. Poemat przedstawia Mądrość jako dzielną niewiastę, będącą źródłem życia i stałości całego jej domu. Niektórzy komentatorzy traktowali ten poemat jako pouczenie, którego matka udziela córce. Młoda kobieta uczy się alfabetu i jednocześnie uczy się, co powinna robić, żeby być użyteczną w społeczeństwie patriarchalnym.

Niewiastę tę w w. 10 nazywa się *chajil*; słowo to można by tłumaczyć jako „cnotliwa", „zacna", „szlachetna", „doskonała", „mężna" (BW) czy „dzielna" (BT). W pozostałych miejscach Biblii hebrajskiej słowo to odnosi się niemal zawsze do mocy i siły. W społeczeństwie patriarchalnym mówi się o mężnej kobiecie. W świecie tym społeczeństwo określa kobietę jako córkę, żonę czy matkę mężczyzn. Na innym jednak poziomie Niewiasta jako Mądrość uosabia gospodynię powygnaniowej Judy jako ideał dla wszystkich ludzi. Jest ona wolna, pojętna, mądra, kochająca. Jest podstawą bezpieczeństwa wielkiej rodziny. Jej sposób zarządzania domem (gospodarstwem domowym) jest projekcją tego, co może i powinna czynić powygnaniowa Juda. W tym samym tekście znajdujemy ślady zarówno kobiety ograniczonej przez społeczeństwo, jak i kobiety dzielnej, spełnionej, która ma być wzorem dla ludzkości.

W Prz 9,1 Niewiasta Mądrość buduje swój dom. Obiecuje pełnię życia. W 31,10-31 dom Mądrości wznoszony jest pośród szczęścia i pomyślności. Niewiasta, która boi się Pana, oparła swe życie na mądrości (Prz 31,30; 1,7; 15,33). Nazywa się ją kobietą dzielną (w. 10.29) i chwali ją sama Mądrość.

Fragment ten jest jednym z najbardziej interesujących tekstów na temat życia w tym okresie. Wielkie gospodarstwo domowe zarządzane przez Dzielną Niewiastę jest domostwem wiejskim i obejmuje całą rodzinę oraz sługi. Niewiasta kupuje ziemię i sadzi winnice. Wytwarza i sprzedaje odzież z wełny i lnu, o które sama zadbała. Jej umiejętnościom organizacyjnym zawdzięcza wyżywienie i ubranie jej rodzina i sługi. Nie ulega wątpliwości, że zasługuje na owoce swej pracy (31,31). Poza tym jest osobą silną i pełną godności (w. 25). Przemawia mądrze i naucza Prawa (*torah*), miłości i solidarności (*chesed*) (w. 26). Jest powszechnie podziwiana. Starsi chwalą ją w bramie miasta, czyli publicznie (w. 31), a jej mąż i dzieci ją błogosławią (w. 28).

Wielkie tematy Księgi Przysłów (por. wyżej) spełniają się właśnie w tej Niewieście:
jest źródłem i ostoją życia;
w niej kulminują wszystkie inne postaci Niewiasty/Mądrości;
jest przykładem umiejętności rozróżniania stosowanej w życiu codziennym i w nauczaniu miłości swej wielkiej rodziny;
otwiera swe ręce dla ubogich i potrzebujących;
jej pouczenia o miłości wyzwalają członków jej rodziny od niszczycielskiej siły wzajemnej przemocy i utrwalają solidarność w jej domu (w. 26).

Księga Przysłów kończy się przedstawieniem Niewiasty Mądrości przypominającym pod wieloma względami sposób, w jaki Pieśń nad Pieśniami pokazuje Szulamitkę (Pnp 6,9 = Prz 31,28). Dzielna Niewiasta i niewiasta pełna pokoju (*Szulammit/szalom*) są wcieleniem Mądrości. Jak stwierdza w. 29: „Wiele niewiast pilnie pracuje, lecz ty [Niewiasta Mądrość] przewyższasz je wszystkie".

tłum. Henryk Bednarek

Księga Koheleta, czyli Eklezjastesa
Antoon Schoors

PIERWSZE CZYTANIE

Jak zacząć?

Dla czytelnika, chcącego zrozumieć niniejszy komentarz, bardzo pomocne, jeśli wręcz nie konieczne, może okazać się przeczytanie najpierw samej Księgi Koheleta. Jest to nieduża księga, którą można przeczytać w niecałe pół godziny, lecz pośpiech nie jest w tym przypadku wskazany. Uważna lektura wymaga około trzech kwadransów, żeby uchwycić charakterystyczne idee tej księgi i odczuć jej specyficzny zwięzły styl. Jeśli czytelnik nie dysponuje taką ilością czasu, może zapoznać się z główną ideą Księgi Koheleta, czytając tylko dwa pierwsze jej rozdziały. Ale to właśnie on powinien przeczytać ją całą, aby zdać sobie sprawę z względności wielu rzeczy, również braku czasu.

Księga jako całość

Księga Koheleta (Eklezjastesa po łacinie) jest krótką, trudną, lecz fascynującą księgą. Czytelnikom Biblii, obeznanym z pismami proroków czy psalmami, niełatwo będzie pogodzić tę księgę ze swymi wyobrażeniami o Biblii; jest tak inna, że trudno uwierzyć, iż jest częścią Biblii.

Księga Koheleta jest księgą mądrościową, którą co do formy i treści można porównać z Księgą Przysłów i Mądrością Syracha. Została napisana w okresie hellenistycznym (III-II w. przed Chr.) i jest jedną z najpóźniejszych ksiąg ST. Chociaż sposób zwracania się przez „mój synu" nie pojawia się w Księdze Koheleta, tak jak w przypadku Księgi Przysłów i Mądrości Syracha, Kohelet jest prawdopodobnie nauczycielem mądrości, który niejednokrotnie zwraca się do swego ucznia w drugiej osobie liczby pojedynczej (4,17-5,8; 7,9-10.13-22; 8,2-3; 9,7-10; 10,4.20; 11,1-6), a w Koh 11,9-12,7 jako do „młodzieńca". Jedynie autor epilogu zwraca się do czytelnika, używając zwrotu „mój synu" (12,12).

Mimo widocznej erudycyjnej pomysłowości, nie sposób dopatrzyć się przejrzystej struktury literackiej tej księgi, ale nie ulega wątpliwości, iż cechuje ją tematyczna jedność; autor poszukuje odpowiedzi na pytanie postawione w 1,3: „Cóż przyjdzie człowiekowi z całego trudu, jaki zadaje sobie pod słońcem?" Odpowiedź jest jedna: „Nic". Dlatego Kohelet zaczyna i kończy swą księgę stwierdzeniem, że wszystko jest absurdem (BT: „marnością"; 1,2 i 12,8). Nie próbuje wyjaśniać naszej rzeczywistości, lecz – jak zobaczymy później – za najlepsze, choć niedoskonałe, rozwiązanie uważa radowanie się życiem.

Egzegeci nie są jednomyślni w charakteryzowaniu filozofii życia Koheleta: nazywano go ateistą, pesymistą, sceptykiem, epikurejczykiem, a także optymistą, człowiekiem wiary czy bogobojnym. Z pewnością nie jest konformistą, a najlepiej byłoby go nazwać sceptykiem czy nawet agnostykiem w etymologicznym sensie tych słów: kimś, kto głosi ludzką niewiedzę o wielu rzeczach ostatecznych i podważa wszelkiego rodzaju pewności (ale nie wolnomyślicielem czy ateistą). Znajduje się na krawędzi wiary, lecz pozostaje szukającym wierzącym; stawia wiele pytań, ale udziela niewielu odpowiedzi. Wszystko jednak czyni w najlepszej intencji: przemawia ze współczuciem dla umęczonej ludzkości. Jego księga ma często wydźwięk bardzo nowoczesny.

Teza Księgi Koheleta czy, innymi słowy, jej antycypowana konkluzja jest przedstawiona w 1,2: „wszystko jest absurdem", co tradycyjnie oddaje się jako „wszystko jest marnością". Autor nie udowadnia logicznie swej tezy, lecz proponuje różnego typu rozważania ukazujące tę absurdalność. Dlatego nie trzeba czytać całej księgi w jej ostatecznym układzie. Sensowne wydaje się jednak przeczytanie najpierw rozdz. 1-2, ponieważ są one istotne dla zrozumienia jej przesłania. Następne perykopy można czytać w bardziej lub mniej dowolnym porządku, wyjąwszy 12,9-14, fragment stanowiący podwójny epilog, który, jak się wydaje, pochodzi z innej ręki.

Na pierwszy rzut oka Księga Koheleta pełna jest sprzeczności czy przynajmniej paradoksów, co jednak spowodowane jest tym, że Kohelet cytuje tradycyjną mądrość w formie przysłów, której następnie zaprzecza, przytaczając inne przysłowia czy wtrącając własne zastrzeżenia. W ten sposób pokazuje, że wszelka prawdziwa mądrość, jaką można posiąść, ma tylko względną wartość; zawsze istnieje jakieś *pro* i *contra*, co znowu wskazuje na absurdalność życia.

Nauczanie Koheleta można streścić następująco: człowiek żyje tylko raz, obecnie; nie ma żadnego jutra. Życie toczy się według praw świata; naznaczone jest nieuchronnością; nie można mówić o przyszłości czy nadziei. Dlatego radzi cieszyć się życiem, gdyż radość ta jest darem Boga.

Pierwotne konteksty historyczne

Kohelet pisał w okresie hellenistycznym (III-II w. przed Chr.), w epoce ważnych zmian w zakresie warunków życia w Judei. Żydzi zetknęli się ze światem, w którym nauka nie była domeną kapłanów i proroków, lecz filozofów. Filozofów tych głównie interesowało właściwe moralnie postępowanie: niektórzy dopatrywali się go w postępowaniu według trwałego porządku świata (stoicy), inni uważali, że dobro i zło nie mają charakteru absolutnego, lecz są rezultatem ugody społecznej i dlatego należy trzymać się opinii większości. Sam Kohelet nie jest prorokiem, lecz „myślicielem"; nie jest kaznodzieją, chociaż od czasów Lutra jego imię czasami tak tłumaczono, lecz nauczycielem, który, podobnie jak filozofowie greccy, chciałby przewodzić ludziom. Oczywiście pozostaje Żydem, ale wpływ, jaki wywierają na niego nowe warunki życia, jest widoczny: relatywizuje wzrastającą pomyślność i biegłość technologiczną; zwraca uwagę na jednostkę i cały świat, a nie tylko na wspólnotę żydowską, czego dowodzi nieużywanie imienia Boga Izraela, JHWH; jest krytyczny wobec tradycyjnych idei, ale także wobec nowych.

Intertekstualność kanoniczna

Mimo swej oryginalności Kohelet jest zakorzeniony w tradycji biblijnej. Zna Pięcioksiąg: Koh 5,3-5 ma związek z Pwt 23,22-24; Koh 12,7 odnosi do Rdz 2,7; 3,19. Nieobca jest mu oczywiście tradycyjna mądrość zawarta w przysłowiach, ale odnosi się do niej krytycznie. Ben Syrach wyraźnie znał około 180 r. przed Chr. Księgę Koheleta i nią się posługiwał.

Historia recepcji

Raczej negatywny stosunek Księgi Koheleta do życia tłumaczy, dlaczego w judaizmie rabinackim dyskutowano nad jej kanonicznością. Z Miszny, żydowskich tradycji prawnych skodyfikowanych około 200 r. po Chr., dowiadujemy się, że opinie rabinów podzieliła odpowiedź na pytanie, czy Księga Koheleta „czyni ręce nieczystymi", tzn. czy należy do świętych ksiąg (Jad 3,5). Miszna odpowiada na to pytanie twierdząco, a więc uznaje, że Księga Koheleta czyni ręce nieczystymi, ale również donosi o raczej wielkiej rozbieżności zdań na ten temat w pewnych kręgach rabinackich. Dwie wielkie szkoły Szammaja i Hillela nie były w tej kwestii jednomyślne, ale nie zawsze z tego samego powodu uważa się tę księgę za niekanoniczną. Księga Koheleta nie czyni rąk nieczystymi dlatego, że zawiera tylko mądrość Salomona (tJad 2). W Talmudzie czytamy: „Salomonie, gdzie twa mądrość, gdzie twoje pojmowanie? Słowa twoje nie tylko zaprzeczają słowom twego ojca Dawida, lecz także zaprzeczają same sobie" (Sab 30a). Sprzeczność, na jaką się tu wskazuje, ma zachodzić między Koh 4,2: „za szczęśliwych uznałem umarłych, którzy dawno już zeszli" a 9,4: „lepszy jest żywy pies niż lew nieżywy". W tym samym traktacie talmudycznym mówi się dalej: „Mędrcy chcieli «ukryć» (tzn. uznać za apokryf) Księgę Koheleta, ponieważ jej słowa przeczą sobie wzajemnie. Dlaczego jej nie «ukryli»? Ponieważ rozpoczyna się słowami Tory i kończy słowami Tory". Rozpoczyna słowami: „Cóż przyjdzie człowiekowi z całego trudu, jaki zadaje sobie pod słońcem?" (1,3), a kończy: „Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj" (12,13). Z tego wynika, że redakcyjne zakończenie przyczyniło się do rehabilitacji Księgi Koheleta. Nawet w późniejszych czasach słyszy się echa tej dyskusji, np. w rabinackim komentarzu do Księgi Koheleta, *Qohelet rabba*: „Mędrcy chcieli ukryć Księgę Koheleta, ponieważ znajdowali w niej słowa skłaniające się do herezji". Reminiscencje tych dyskusji można odnaleźć też w komentarzu Hieronima do 12,13: „Hebrajczycy powiadają, że podobnie jak pozostałe dzieła Salomona, które okazały się przestarzałe i nie przetrwała o nich pamięć, tak i ta księga wydawała się skazana na zapomnienie, ponieważ stworzenie Boże uważała za marne, a wszystko uznała za nicość, pokarm zaś, napój i przemijające rozkosze przekładała ponad wszystko; zyskała sobie jednak powagę tylko dzięki temu jednemu fragmentowi (12,13-14). Została zaliczona w poczet ksiąg świętych, gdyż wszystkie swe wywody i całą swą zawartość streścił w tym na sposób *anakefalaiosis* oraz dodał, że koniec jego mów jest niezwykle łatwy do wysławienia i nie zawiera w sobie nic trudnego. Chodzi mianowicie o to, byśmy bali się Boga i spełniali Jego przykazania" (tłum. K. Bardzki w: Święty Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, Kraków 1995, 151).

Jeśli chodzi o kanon chrześcijański, pewne zastrzeżenia przeciwko świętemu charakterowi Księgi Koheleta ujawniły się wprawdzie w dziele Teodora z Mopsuestii (V w.), ale księga ta utrzymała swój kanoniczny status w judaizmie i w Kościele. Wraz z innymi księgami mądrościowymi, Księgą Przysłów i Księgą Hioba, należy do trzeciej części kanonu żydowskiego, „Pism" (Ketubim), ale zajmuje w niej specjalne miejsce, gdyż jest jednym z Pięciu Zwojów (*megillot*). Zwoje te tworzą oddzielny zbiór, gdyż czyta się je w ważne święta: Księgę Koheleta czyta się w trzeci dzień Święta Namiotów.

Pominąwszy wspomniane dzieło Teodora z Mopsuestii, w starożytnym Kościele nie znajdujemy śladów dyskusji dotyczących świętego charakteru Księgi Koheleta, które przypominałyby spory na ten temat w środowisku żydowskim, ale zwraca uwagę fakt, że nie jest ona cytowana w NT i że w porównaniu z innymi księgami biblijnymi doczekała się stosunkowo niewielu komentarzy Ojców Kościoła, które do nas dotarły. Najstarszy komentarz chrześcijański, jaki zachował się w całości, Grzegorza Cudotwórcy (III w.), zdradza już oznaki tradycyjnej interpretacji chrześcijańskiej: „Księga Koheleta ma pokazać, że wszystkie sprawy ludzkie i przedsięwzięcia ludzkie są czcze i bezużyteczne, by mogły nas doprowadzić do kontemplowania rzeczy niebieskich". Starsze komentarze Hipolita, Orygenesa i Dionizego Aleksandryjskiego zachowały się jedynie we fragmentach. Grzegorz z Nyssy (IV w.) w swych homiliach kontynuuje to podejście: „Celem tej księgi jest wzniesienie umysłu ponad wszelkie przedmioty materialne i wyciszenie go, tak by mógł wzbić się ponad wszystko, co wydaje się wielkie i wzniosłe w tym świecie, docierając do tego, do czego nie mogą dotrzeć postrzeżenia zmysłowe, oraz wzbudzenie w umyśle tęsknoty za rzeczami ponadzmysłowymi". Zdaniem Hieronima, współczesnego Grzegorzowi, celem Księgi Koheleta jest „ukazanie całkowitej marności wszystkich uciech ziemskich i w związku z tym konieczności oddania się życiu ascetycznemu, poświęconemu całkowicie służbie Bogu". Hieronim stara się obronić Księgę Koheleta przed zarzutem epikureizmu. Jednym z najlepszych komentarzy patrystycznych jest komentarz Grzegorza z Agrigentum (VI w.; PG 98,741-1182), zwolennika interpretacji dosłownej, która pozwala mu umniejszać znaczenie tzw. miejsc epikurejskich i interpretować je jako dopuszczalną zachętę do umiarkowanego używania dóbr ziemskich zgodnie z planem Bożym. Niezależnie od komentarzy Księga Koheleta była obszernie cytowana w dziełach Ojców Kościoła, zwłaszcza jej początkowe wiersze o marności wszystkiego oraz fragment 3,1-8, w którym – ich zdaniem – została zaakcentowana ważność dostrzeżenia właściwego czasu i okoliczności.

W liturgii Księga Koheleta odgrywa mniejszą rolę. W trzech latach czytań z księgi tej jest wzięta lekcja tylko na jedną niedzielę (na XVIII Niedzielę Zwykłą Roku C: 1,2; 2,21-23); inne trzy perykopy czyta się w dni tygodnia w dwudziestym piątym tygodniu Roku II (1,2-11; 3,1-11 i 11,2-12,8) oraz w Liturgii Godzin wraz z psalmami responsoryjnymi w dwudziestym tygodniu roku.

Aktualność Księgi Koheleta

Ponieważ uważna lektura Księgi Koheleta sprawia bardzo negatywne wrażenie, można by się zastanowić, czy nie byłoby lepiej w ogóle pominąć ją milczeniem, przestać czytać ją jako księgę świętą, jak to sugerowali już niektórzy rabini. Wniosek taki byłby zbyt pochopny i fałszywy. Księga Koheleta jest częścią Biblii, którą zaakceptowała tradycja żydowsko-chrześcijańska. Dlatego ma coś nam do powiedzenia. W pewnym sensie ukazuje ciemniejszą stronę życia ludzkiego. Księga Koheleta daje wyraz ludzkiej rzeczywistości: walka o sens naszego istnienia i odczucie, że nie panujemy nad tym problemem albo przynajmniej nie panujemy nad nim całkowicie. Gdybyśmy posiadali jedynie dzieła proroków, kapłanów i mędrców, którzy odznaczają się entuzjastyczną wiarą i nadzieją, dokładnie wiedzą wszystko o rzeczywistości, robią wrażenie, że sprawują nad wszystkim kontrolę, Biblia nie byłaby prawdziwie ludzka. Mogłoby się niemal wydawać, że jest orędziem oderwanym od ziemi, że nie zna ludzkiego świata albo go lekceważy. Księga Koheleta otrzeźwia, uczy realizmu; może nam pomóc poważnie traktować problemy ludzkości.

Księga Koheleta nie jest jednak jedyną księgą w Biblii. Należy czytać całą Biblię: historię Boga i ludu Bożego, proroków potępiających zło i głoszących zbawienie, historię Jezusa i wspólnoty Jego uczniów w NT. Biblia może nam pomóc znaleźć odpowiedzi na pytania stawiane przez Księgę Koheleta. Możemy skonfrontować jego obraz dalekiego Boga w 5,1 z obrazem w Iz 55,8-11: „Bo myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami (...) słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa". Transcendencja Boga ma w tym przypadku znaczenie zbawcze.

Chodzi jednak jeszcze o coś więcej. Możemy wiele skorzystać z niektórych powiedzeń Księgi Koheleta. Rady Koheleta okazują się często bardzo praktyczne, np. myśl, że próba zbyt starannego zaplanowania przyszłości może przeszkadzać działaniu (11,4-6). W 7,1-10 znajdujemy szereg przysłów, kończących się radą, że nie jest mądrze pytać: „Jak się to dzieje, że dawne dni były lepsze niż obecne?" Ponadto nie powinniśmy nie doceniać rady Koheleta, by cieszyć się dobrami życia; w rzeczywistości powinniśmy się cieszyć tym, co Bóg stworzył, w przeciwieństwie do raczej pogańskich tradycji pogardy świata, które przeniknęły do chrześcijaństwa (por. 1 Tm 4,3-5, chociaż tekst ten bardziej pozostaje pod wpływem Rdz 1). Inny tekst Koheleta ostrzega przed przesadą (7,16-18). Więcej przykładów podamy w drugiej części tego komentarza.

Kohelet uczy nas także żyć z problemami nie rozwiązanymi czy nierozwiązywalnymi: nie bacząc na wszystkie doświadczenia negatywne, żyje dalej, nie myśli o samobójstwie. Przeciwnie, daje praktyczne rady: w taki sposób powinieneś żyć; tak powinieneś postępować z rządzącymi; powinieneś utrzymywać kontakty z innymi; powinieneś cieszyć się dobrami życia itd.

Nawet jeśli chodzi o nasz obraz Boga i nasz stosunek do Boga, Kohelet ma coś do powiedzenia. Proponuje pewną korektę naszego chrześcijańskiego obrazu Boga, bo pojęcie „Boga jako Ojca" może być mylnie rozumiane: Bóg jest miłosierny i przebacza nasze grzechy, lecz nie jest „dobrym kumplem"; Boga nie mamy w garści, do naszej dyspozycji. Bóg zawsze pozostaje całkowicie innym, tajemniczym Bytem. Nie powinniśmy sobie wyobrażać, że patrzymy oczami Boga, dlatego też musimy unikać mówienia w imieniu Boga. „Bóg jest w niebie, a ty na ziemi!" (5,1). Oczywiście z NT wiemy, że Bóg także „mieszka w nas" (por. 1 Kor 3,16; 2 Kor 6,15), co stanowi ważną korektę obrazu Boga ukazanego przez Koheleta.

Koncepcja życia pośmiertnego, jaką przedstawia Kohelet, także wymaga korekty. W rozumieniu Koheleta nie ma żadnej nadziei na przyszłe życie, śmierć jest żałosnym końcem. Koncepcja ta wymaga korekty ze względu na zmartwychwstanie Jezusa: jesteśmy powołani do wiecznego życia z Bogiem. Kohelet może nas jednak uchronić przed patrzeniem na życie przyszłe przede wszystkim jako na nagrodę! Powinniśmy robić to, co jest prawe, dlatego że jest to prawe, a nie by zasłużyć na niebo. Ostatecznie Kohelet nie potrafi rozwiązać żadnego problemu i na jego krzyk rozpaczy musimy szukać odpowiedzi u Jezusa: Bóg jest blisko i nie opuszcza nas. Kohelet jednak ukazuje nam względność wielu rzeczy „pod słońcem" w tym życiu, a w wielu sytuacjach wykazuje się poczuciem humoru, będącym dobrym lekarstwem na oznaki zbliżającej się śmierci, zwłaszcza dla ludzi aktywnych. Ostatnie słowo należy do Boga i Kohelet widzi w tym pewien problem, natomiast my skłonni bylibyśmy powiedzieć, że „jest to najlepsze rozwiązanie".

DRUGIE CZYTANIE

1,1: Tytuł

Podobnie jak inne księgi mądrościowe (Księga Przysłów, Księga Mądrości), tak i Księgę Koheleta przypisuje się Salomonowi, ale jest to tradycyjna opinia nie mająca wartości historycznej.

1,2: Teza

Dokładne znaczenie hebrajskiego słowa *hebel*, występującego w Księdze Koheleta trzydzieści osiem razy, było przedmiotem wielu dyskusji. Dosłownie znaczy ono „dech", „podmuch", „opar". W Biblii prawie zawsze używa się go w znaczeniu przenośnym: „przemijalność", „marność", „oszustwo". Z tego powodu czasami określa się nim fałszywych bogów. Znaczenia te są jednak przeważnie nieodpowiednie w kontekstach Księgi Koheleta. Na przykład w 11,10 można je oddać za pomocą słowa „przemijać": „bo młodość jak zorza poranna szybko przemija", gdyż oddanie go jako „marne" (tak jeszcze w BW: „bo młodość i rozkosz są marne"), w sensie trywialności czy czczości, jest z pewnością niewystarczające i ma moralizatorski wydźwięk obcy Koheletowi. Najlepszym przekładem słowa *hebel*, i to praktycznie we wszystkich miejscach Księgi Koheleta, byłyby wyrazy „absurd", „absurdalność" czy „absurdalny", ale nie w zwykłym logicznym ich sensie, lecz w egzystencjalnym, jak je rozumieli egzystencjaliści. „Istota absurdu polega na braku jakiegokolwiek związku między dwoma zjawiskami, które, jak się zakłada, ma łączyć harmonia czy przyczynowość, ale w rzeczywistości są rozdzielone, a nawet sobie przeciwstawne... Absurdalność wynika z logicznego przeciwieństwa między dwiema bezsprzecznymi rzeczywistościami" (Fox, *Qoheleth*, 31). Absurdem dla Koheleta jest nie tylko to, co nieodpowiednie czy ironiczne, lecz także to, co uciskające, gnębiące i niesprawiedliwe: „jest to konfrontacja elementu irracjonalnego w życiu z żarliwym pragnieniem jasności, którego głos rozlega się w głębinach człowieka" (Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe* [Paris: Gallimard 1948], 37).

1,3-2,26: Wyznanie Salomona

Pierwsza perykopa (1,3-11) wyznacza kierunek rozważań: ponieważ nic nowego nie zdarza się w naturze, wszystkie wysiłki ludzkie są próżne; zabiegi ludzi nie mogą osiągnąć niczego, co już by się wcześniej nie zdarzyło. Z tą samą tezą spotykamy się w tzw. fikcji królewskiej w 1,12-2,26. Kohelet podaje się za króla Salomona i z tego powodu księgę tę przypisywano tradycyjnie właśnie Salomonowi (por. 1,1). Pod postacią mądrego i bogatego króla chce „zastanawiać się i badać (...), co się dzieje pod niebem" (1,13). Stara się nabyć mądrości i doświadczyć jej (1,16-18; 2,12-17), doznać radości i szczęścia, jakie daje (2,1-11), zastanawiać się nad swym trudem zdobywania bogactwa (2,18-23). Wszystkie dociekania Koheleta raz po raz prowadzą do konkluzji, że „wszystko to marność i pogoń za wiatrem". Absurd ten ujawnia się zwłaszcza w daremnym poszukiwaniu jakiegoś porządku w świecie, który pozwoliłby odkryć nagromadzenie mądrości (1,16-17). W

każdym razie mądry i głupi są sobie równi w obliczu śmierci (2,14-16). Autor ma na myśli postać życia pozagrobowego, jaka była znana starożytnym Izraelitom, a mianowicie dalsze istnienie w pamięci, we wspomnieniach. Pod tym względem Kohelet przeciwstawia się tradycyjnej mądrości, według której człowiek prawy, to jest człowiek prawdziwie mądry, ma przed sobą przyszłość inną niż niegodziwiec: „Pamięć o prawym jest błogosławiona, a imię nieprawych zaginie" (Prz 10,7). Kohelet nic nie wie o takiej nadziei i dlatego nie ceni życia (2,17).

W sumie bilans życia jest raczej ujemny. Jak należy więc postępować? Kohelet jest nauczycielem mądrości: musi wskazać drogę swym uczniom, sposób zmagania się z tym życiem. W obliczu totalnej klęski życia ma tylko jedną praktyczną odpowiedź: ciesz się dobrymi rzeczami, jakie oferuje życie, gdyż i one objęte są planem Boga (nie jest to więc zwykły hedonizm; 2,24-25). Siedmiokrotnie zachęca do radości: 2,24-25; 3,12-13.22; 5,18-20; 8,15; 9,7-9; 11,8. Przeważnie mówi o jedzeniu i piciu, i radości w ogóle, ale w 5,18-20 wspomina także o bogactwie i posiadaniu, którymi wolno się cieszyć. Dowodzi to, że Kohelet nie pojmuje „radości" czy „radowania się" w znaczeniu „szczęścia", lecz „przyjemności". W ten sposób podziela stanowisko tradycji starożytnego Bliskiego Wschodu, którą zauważa się już w dawnym eposie mezopotamskim o Gilgameszu:

> Gilgameszu! Na co ty się porywasz? Życia, co go szukasz, nigdy nie znajdziesz! Kiedy bogowie stwarzali człowieka, śmierć przeznaczyli człowiekowi, życie zachowali we własnym ręku. Ty, Gilgameszu, napełniaj żołądek dniem i nocą, abyś wciąż był wesół, codziennie sprawiaj sobie święto, dnie i noce spędzaj na grach i pląsach! Niech jasne będą twoje szaty, włosy czyste, obmywaj się wodą, patrz, jak dziecię twej ręki się trzyma, kobiecą sprawę czyń z chętną niewiastą: tylko takie są sprawy człowieka! (*Gilgamesz*, tłum. R. Stiller, Warszawa: PIW 1980, 90).

3,1-15: Istoty ludzkie pod prawem czasu

Wszyscy ludzie dźwigają swe brzemię przeszłości, natomiast przyszłość jest zapieczętowaną księgą, a teraźniejszość ulotna i mglista, a zatem są uwikłani w czasie z jego nieprzewidywalnymi kaprysami. Księga Koheleta wypowiada się na ten temat w poetyckim fragmencie o prawie czasu (3,1-9). Chodziło w nim o przedstawienie wszystkich zmiennych losów życia ludzkiego, na co wskazują pewne literackie środki wyrazu: liczba tematów wynosi dwadzieścia osiem, czyli czternaście par, a więc wielokrotność liczby siedem, wskazującej na całość; tematy są zebrane w pary przeciwstawieństw, co także wskazuje na całość (*merismos*); pierwsza para, „rodzenie i umieranie", wyznacza granice samej ludzkiej egzystencji (Whybray, *Ecclesiastes*, 68). Nauka tego poematu nie sprowadza się do myśli, jak się często sugeruje, że wszystko ma swój właściwy czas, który powinniśmy wziąć pod uwagę w naszym działaniu, lecz że wszystko zdarza się we właściwym, wyznaczonym, czasie. Wynika to jasno z pierwszej pary, czyli przeciwstawienia życia i śmierci, które nie podlegają kontroli ludzkiej. Nie dysponujemy naszym życiem; jest ono jedną wielką przygodą, w której doświadczamy wielu rzeczy, ale nie sprawujemy kontroli nad samym życiem; nikt nie może zmienić wyznaczonej godziny czy czasu wszystkich spraw. W następnych wierszach, 10-11, Kohelet pokazuje, że nie jest niewierzący: Bóg wyznaczył wszystkiemu swój czas, a człowiekowi wlał pragnienie ogarnięcia wszystkich dokonujących się zmian w świecie; ludzie chcieliby wejrzeć w podstawy, jakie Bóg dał swemu stworzeniu, lecz nie mogą. Pozostają one całkowicie nieprzeniknione i ludzie nie mogą nic na to poradzić (3,14-15; por. 1,15; 7,13; 7,13; 6,10). Ponownie autor radzi cieszyć się dobrymi rzeczami w życiu jako darem Boga (3,12-13).

3,16-4,16: Życie w społeczeństwie

Inną dziedziną, w której Kohelet doświadcza absurdalności, jest społeczeństwo, gdyż dostrzega w nim wiele niesprawiedliwości i nieprawości (3,16; por. 5,7). Zdaniem Koheleta nie ma zadowalającego rozwiązania tego problemu, gdyż w śmierci sprawiedliwi i złoczyńcy, mądrzy i głupcy są sobie równi. Rozwija tę myśl w interesujący sposób w 3,16-21, choć tekst przysparza pewnych problemów. W w. 16 dzieli się spostrzeżeniami nad niesprawiedliwością panującą na tym świecie. Rozwiązanie tego złego stanu rzeczy upatruje w przekonaniu, że Bóg osądzi też niegodziwych, jak powszechnie utrzymywała tradycyjna wiara i mądrość. Stanowisko to jest rozsądne, gdyż wszystko ma swój czas i musi też nadejść sąd Boży (prawo czasu: w. 17). Ostatecznie jednak możliwy sąd Boży niczego nie zmienia, gdyż wszyscy muszą umrzeć i nie ma życia pozagrobowego: „Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego. (...) Wszystko idzie na jedno miejsce: powstało wszystko z prochu i wszystko do prochu znów wraca. Któż pozna, czy siła życiowa synów ludzkich idzie w górę, a siła życiowa zwierząt zstępuje w dół, do ziemi?" (w. 19-21). „Istnienie indywidualne jest absurdalne, gdyż wszystkie różnice w życiu, również różnica między

ludźmi i innymi stworzeniami, są zatarte" (Fox, *Qoheleth*, 197). Praktycznym rozwiązaniem jest więc znów cieszenie się ze swych dzieł (w. 22).

W 4,1-3 Kohelet okazuje współczucie uciśnionym i martwi się brakiem ludzkiej reakcji na ich cierpienie. Wiersze te wywołują bardzo silne emocje, rzadkie w Księdze Koheleta: nie jest on po prostu chłodnym obserwatorem. W 4,4-6 zwięźle krytykuje tradycyjny pogląd na pracę i lenistwo. Praca, mówi, rodzi się z zazdrości, jaką wzbudza powodzenie drugiego w pracy. Następnie, uciekając się do swej ulubionej metody, przytacza tradycyjne powiedzenie pochwalające pracę, a ganiące lenistwo: „Głupiec zakłada swe ręce i zjada swe własne ciało" (w. 5; por. Prz 6,9-11). Od razu jednak dodaje własne zdanie ukazujące względną wartość tej opinii: „Lepsza jest jedna garść pokoju niż dwie garści bogactw i pogoń za wiatrem". Fragment ten, poświęcony pracy zrodzonej z rywalizacji, porusza istotne zagadnienie dla naszych czasów. Wielu stało się niewolnikami swojej pracy, natomiast powinniśmy dostrzegać jej względność i nie podporządkowywać wszystkiego pracy i jej wynikom, i to nie tylko w dziedzinie przemysłowej i handlowej, lecz także w mniej ekonomicznych zajęciach. Chociaż jest rzeczą dobrą ciężko pracować, to jednak nie możemy zmienić wszystkiego ani nie musimy sami wszystkiego robić.

W 4,7-12 Kohelet przytacza inne jeszcze powiedzenia ukazujące ważność życia we wspólnocie, co jest może zdrowym ostrzeżeniem przed izolacją i indywidualizmem. „W świecie ucisku, niesprawiedliwości i walki stawić czoło życiu bez towarzyszy i wsparcia oznacza narazić się na cierpienie. Śmierć może wtedy wydawać się bardziej upragniona. Możliwa jest jednak inna perspektywa, jeśli znajdują się inni, którzy byliby gotowi dźwigać z nami nasze brzemię i włączyć się z nami w walkę z niedorzecznym światem, aby zmniejszyć frustracje i ból, jaki rodzi. Zaangażowanie się w sprawy biednych i uciśnionych i wzięcie ich strony oznacza nadawanie konkretnego kształtu «dobrej nowinie»" (Ogden, *Qoheleth*, 70).

Do innej grupy niepewnych, choć bardzo pożądanych wartości należą popularność, polityczny sukces i władza: nawet młodzieńca, który wyszedł z więzienia, aby zasiąść na tronie, zastąpi ktoś inny. To ryzyko, związane z władzą, przedstawia trudny fragment Koh 4,13-16, który Michael V. Fox trafnie sparafrazował następująco:

> (13) Bystry i biedny młodzieniec jest lepszy od starego i zdziecinniałego króla, który nie potrafi już korzystać z rad. (14) Zdarzyło się, że taki właśnie młodzieniec, chociaż urodził się w biedzie w królestwie starego króla, wyszedłszy z więzienia, zasiadł na tronie. (15) Mimo to można by przewidzieć, że wszyscy żyjący, co chodzą po ziemi, opowiedzą się za wszystkim, cokolwiek młodzieniec ten następnie przedsięweźmie. (16) Niezliczone zaś rzesze pójdą za jego następcą i, co więcej, nawet późniejsze pokolenia nie ocenią dobrze pierwszego bystrego młodzieńca. Naturalnie taka niesprawiedliwość jest irytującym absurdem (Fox, *Qoheleth*, 209).

4,17-5,19: Przewaga milczenia nad nierozmyślnymi słowami

Fragment ten składa się z pięciu napomnień o podobnej budowie, a mianowicie po nakazie albo zakazie następują dwa zdania wyjaśniające: 5,1.2-3.4-5.6-7.8-9. Przewaga milczenia nad nierozważnymi słowami, zwłaszcza w naszym odnoszeniu się do Boga, jest wyraźnym tematem trzech głównych napomnień i domyślnym w w. 1 (lepsze jest słuchanie) oraz w w. 8 (nie ma sensu protestowanie przeciw takiej sytuacji).

5,10-6,9: O bogactwie

Wartości, o które ubiegają się ludzie, są nietrwałe, nieprzewidywalne jak bieg czasu. Prawda ta odnosi się do bogactwa, jak już wiemy z 2,4-11 (Salomon) i 2,18-23. W przeciwieństwie do tradycyjnej mądrości Izraelitów i do ideologii deuteronomistycznej, według których bogactwo jest nagrodą za pobożność (np. Ps 128,1-4; Hi 42,10-17; Pwt 28-30), Kohelet zwraca uwagę na niepewność bogactwa i kłopoty, jakie ze sobą niesie: rodzi nie dające się zaspokoić pragnienie zdobywania wciąż więcej; przyciąga innych, którzy je pochłaniają; przynosi tylko zmartwienia; może zostać utracone; w końcu, w chwili śmierci bogacz „nie wyniesie z swej pracy niczego, co mógłby w ręku zabrać ze sobą" (5,14). W tym przypadku Księga Koheleta może być skutecznym antidotum na zapędy tych kaznodziejów, którzy zwodzą wiernych, mówiąc, że bogactwo jest poręczonym owocem pobożności. W 5,19 Kohelet chwali radość, jaką znajdują ci, którzy nie zastanawiają się nad krótkością życia czy związanymi z nim rozczarowaniami, czyniącymi życie gorzkim, i do których należy niepewność bogactwa: nieżywy płód jest szczęśliwszy niż taki bogacz (6,1-6).

Myśli Koheleta o bogactwie i sukcesie są interesujące również dla nas, ludzi współczesnych: sukces i bogactwo to idole naszych czasów (i niewątpliwie wszystkich czasów) – idole te zniewalają ludzi i ostatecznie nie można na nich polegać. Za Jezusem powinniśmy dodać, że istnieje wiele rzeczy ważniejszych w życiu.

6,10-7,14: Co jest dobre dla ludzi?

Nikt nie może tego powiedzieć; Bóg z góry wie, co się zdarzy, natomiast ludzie nie mają żadnej wiedzy o przyszłych wydarzeniach (6,10-12). Istnieją jedynie rzeczy, które są względnie lepsze od ich przeciwieństw (7,1-8), tak jak mądrość jest lepsza i przydatniejsza niż bogactwo (7,11-12).

7,15-22: Prawość i nieprawość

Wielu czytelników, i to zarówno Żydów, jak i chrześcijan, gorszy fragment Koh 7,16-18: „Nie bądź przesadnie sprawiedliwy i nie uważaj się za zbyt mądrego! Dlaczego miałbyś sobie sam zgotować zgubę? Nie bądź zły do przesady i nie bądź głupcem. Dlaczego miałbyś przed czasem swym umrzeć? Dobrze, jeśli się trzymasz jednego, a od drugiego ręki swej też nie odejmujesz, bo kto się boi Boga, tego wszystkiego uniknie" (7,16-18). Wydaje się niemożliwe, by Kohelet mógł zalecać cokolwiek nieprawego czy niemoralnego, natomiast wielu komentatorów uważa, że głosi słynną *via media*, złoty środek. Jednym z nich był Hieronim. Kilku współczesnych komentatorów odrzuca tę myśl i dostrzega w tym fragmencie ostrzeżenie przed samousprawiedliwieniem i roszczeniem do posiadania mądrości, zwłaszcza gdy przybierają one skrajną formę. Niektórzy mówią nawet o postawie antyfaryzeuszowskiej Koheleta, co może wydawać się możliwe, ponieważ istnieją jeszcze wskazówki mogące świadczyć o jego skłonnościach saduceuszowskich, np. jego konserwatywny pogląd na życie pozagrobowe, który omówimy, komentując Koh 9,1-10; 12,7. W każdym razie ta antyfaryzeuszowska postawa implikuje przyjęcie pewnego rodzaju złotego środka: nie należy być rygorystą, lecz raczej cieszyć się życiem, ale zarazem nie należy całkowicie oddawać się przyjemności jak głupiec, który lekceważy prawo i karność. Jest rzeczą dobrze znaną, że przesadne dążenie do doskonałości często prowadzi do skrupulanctwa.

7,23-29: Niebezpieczna kobieta

Czy Kohelet jest mizoginistą, wrogiem kobiet? Z 7,26 można by wnioskować, że tak: „I przekonałem się, że bardziej gorzką niż śmierć jest kobieta, bo ona jest siecią, serce jej sidłem, a ręce jej więzami". Jednak i tym razem Kohelet posługuje się swą ulubioną metodą komentowania przytaczanych tradycyjnych powiedzeń. Wiersze te musimy odczytywać w kontekście 7,23-29. Ponieważ tradycyjna mądrość nie pomogła mu rozwiązać jego problemów, Kohelet odwołuje się do mądrości opartej na własnych badaniach, poszukiwaniach (dosłownie „mądrości i kalkulacji/wnioskowaniu"). W swych badaniach często napotyka powiedzenie z w. 26. W w. 27 wprowadza wyniki własnych poszukiwań, ale przerywa je parentezą w w. 28, przytaczając inne pesymistyczne i mizoginistyczne przysłowie: „Oto, do czego doszedłem (...) jedno z drugim porównując, by znaleźć słuszną ocenę, której nadal szukam, a nie znajduję. Znalazłem jednego [prawego] mężczyznę pośród tysiąca, ale kobiety [prawej] w tej liczbie nie znalazłem". Ostatecznie przedstawia własne wyniki poszukiwań w w. 29: Kohelet, wbrew negatywnej sentencji o kobietach, stwierdza, że ludzkość jako taka jest niedobra nie dlatego, że Bóg uczynił ludzi złymi („nieprostolinijnymi"), lecz dlatego, że niewłaściwie używają oni swych intelektualnych zdolności, swych talentów („wymyślili wiele wybiegów"). Trzeba jednak przyznać, że zdaniem niektórych egzegetów miejsce to ma niewątpliwie charakter mizoginistyczny. Według nich Kohelet mówi w w. 26: „popatrzcie, dokąd mnie doprowadziły moje staranne poszukiwania: do wiedzy, że kobieta jest zagrożeniem" (Fox, *Qoheleth*, 242). Przy takiej jednak interpretacji trudno dostrzec spójność całej perykopy. Odkrycie, że uwodzicielka jest gorsza niż śmierć i że szczęśliwi ludzie (ci, którzy podobają się Bogu) jej unikają, nie jest niczym nowym; jest to tradycyjny temat w biblijnej literaturze mądrościowej (Prz 5; 6,20-35; 22,14; 23,26-28; Mdr 9,1-9; 26,9-12). Kohelet jednak jest zwykle bardzo krytyczny wobec tradycyjnej mądrości. Dlatego nie powinno dziwić, że odrzuca, a przynajmniej znacznie relatywizuje tradycyjne stanowisko, że kobiety są szczególnie niebezpieczne.

8,1-9: Władza

Ta część podaje pewne praktyczne wskazówki, jak zachować się wobec króla (w. 2-6). Jednak nawet człowiek mający władzę nie sprawuje kontroli nad pierwiastkiem życia czy dniem śmierci (w. 7-8).

8,10-17: Problem wymierzenia sprawiedliwości

Kohelet ukazuje, że sytuacja niegodziwych, a mianowicie nieponoszenie przez nich zasłużonej kary, skłania ludzi do czynienia zła. W typowo paradoksalny sposób przywołuje następnie tradycyjny pogląd, że „szczęści się tym, którzy Boga się boją (...) nie szczęści się zaś złoczyńcy", lecz ten „dogmat" natychmiast odrzuca ze względu na doświadczenie, że „są sprawiedliwi, którym się zdarza to, na co zasługują grzesznicy, a są grzesznicy, którym się zdarza to, na co zasługują sprawiedliwi". Jest to jeden z absurdów życia. Mędrcy nie potrafią go wyjaśnić; nie potrafią zrozumieć działania Boga (w. 16-17). Taka jest zasadnicza krytyka mądrości: ostateczne zrozumienie jest nieosiągalne, chociaż praktycznie mądrość może do pewnego stopnia okazać się pomocna (por. 9,13-10,1). Kohelet nie żali się, że brak mu dostatecznej mądrości, lecz że ludzka mądrość nie sięga tak daleko, jak by tego pragnął; jego pogląd jest całkowicie przeciwstawny postawie pewności wyrażonej w Prz 8 (por. także 7,23-24).

9,1-10: Problem śmierci

Nie jest to jedyne miejsce, w którym Kohelet wyznaje, że nie wierzy w życie pozagrobowe. Znamy już jego stanowisko, że mądry i głupi są równi wobec śmierci (2,14-16). Myśl, że ten sam los czeka każdego, została wyrażona dobitniej w 9,1-3 i w następnych wierszach 4-6. Kohelet ponownie podkreśla pustkę, do której prowadzi śmierć: „żyjący wiedzą, że umrą, a zmarli niczego zgoła już nie wiedzą; zapłaty też żadnej już więcej nie mają, bo pamięć o nich idzie w zapomnienie". Kohelet wie, że duch ludzki powraca do Boga, jak można sądzić na podstawie 12,7. Jest to tradycyjny pogląd, który znajduje wyraz w Ps 104,29; Hi 34,14-15 i Mdr 40,11: duch, którego Bóg tchnął w człowieka (Rdz 2,7), powraca do Boga w godzinie śmierci. Nie oznacza to indywidualnego dalszego trwania po śmierci, lecz powrót do źródła: jak proch powraca do ziemi (Rdz 3,19), tak duch powraca do Boga. Umieranie polega właśnie na tym, że Bóg zabiera człowiekowi ducha, który ożywia, i z tego punktu widzenia ludzie i zwierzęta są sobie równi. Z tej racji pytanie w Koh 3,21 nie tyle jest zwrócone przeciw tradycji, ile przeciw nowym ideom, które w czasach Koheleta pojawiły się na temat indywidualnej nieśmiertelności duszy ludzkiej. Obrona przez Koheleta tradycyjnej biblijnej koncepcji życia po śmierci jest wyraźnie widoczna w 9,10: „Każdego dzieła, które twa ręka napotka, podejmij się według twych sił! Bo nie ma żadnej czynności ni zrozumienia, ani poznania, ani mądrości w Szeolu, do którego ty zdążasz". W Szeolu, świecie podziemnym, ludzie prowadzą życie nie mające żadnego kształtu; nie są świadomi niczego (por. Hi 14,21; Ps 88,11-13; 115,17); nie ma w nim ani nagrody, ani kary, którą by można odebrać, ani żadnej radości, której by można doświadczyć (por. Mdr 14,16). „Kohelet nie widział żadnych podstaw do optymizmu na temat przyszłego życia, ani w jego hebrajskiej postaci, zmartwychwstania ciała, ani w greckiej, nieśmiertelności duszy. Dla Koheleta Szeol (królestwo zmarłych) było miejscem niebytu" (Crenshaw, *Ecclesiastes*, 163). Jedynym praktycznym rozwiązaniem jest znowu cieszenie się dobrami życia. Oprócz chlebem i winem (9,7-9) człowiek powinien się cieszyć białymi szatami, olejkiem i ukochaną kobietą: „Używaj życia z niewiastą, którąś ukochał, po wszystkie dni marnego twego życia, których ci [Bóg] użyczył pod słońcem. Po wszystkie dni twej marności! Bo taki jest udział twój w życiu i w twoim trudzie, jaki zadajesz sobie pod słońcem".

9,11-12: Przysłowia o przypadku

Kaprysy przypadku mogą stać się przeszkodą w radowaniu się korzyścią temu, kto na nią zasługuje.

9,13-10,1: Mądrość jest potężna, ale nie jest wolna od głupoty

Mądrość nie jest niestała. Sam Kohelet jest nauczycielem mądrości w długiej tradycji mędrców, których nauki zachowały się w przysłowiach. Dla ludu jest mądrym człowiekiem, kimś, kto potrafi uporać się z problemami życia i który pomaga innym w rozwiązywaniu ich trudności życiowych. Mędrzec uczy ludzi, jak odnieść sukces w życiu dzięki właściwemu postępowaniu w rodzinie, w kontaktach z innymi, w interesach, w odnoszeniu się do władz itd. Mądrość jest mianowicie darem Boga. Ale Kohelet odnosi się krytycznie do mądrości. Będąc sam mędrcem, przyznaje pewną wartość mądrości, jednak ostatecznie nie jest ona, jego zdaniem, bardzo użyteczna. W 7,11-12.19 i 8,1 odnosi się pozytywnie do mądrości: jest lepsza niż bogactwo i może być pomocna, zwłaszcza w rozwiązywaniu praktycznych problemów, np. zapewnienia bezpieczeństwa miastu (9,15), radzenia sobie ze zwykłymi, codziennymi kłopotami (10,10) czy rozumienia życia (2,14). Ostateczny bilans jednak jest negatywny, gdyż nie można znaleźć żadnego porządku w świecie. „Lepsza jest mądrość od narzędzi wojennych, lecz jeden grzesznik popsuć może wiele dobrego. (...) Bardziej niż mądrość,

niż słowa zaważy trochę głupoty" (9,18-10,1). Mądrość też, podobnie jak umiejętności praktyczne, zawsze jest wystawiona na szwank, o czym świadczy choćby krótka historia o mędrcu w oblężonym mieście.

10,2-20: Przysłowia

Zebrane w tym fragmencie przysłowia zajmują się na przemian wyższością mądrości nad głupotą (w. 2-3 i 12-15) oraz traktują o rządzących i poddanych (w. 4-7 i 16-17). W środku tego fragmentu zamieszczono zbiór przysłów na temat ryzyka każdego działania (w. 8-11), a na końcu dodano jeszcze kilka przysłów dzięki skojarzeniom z głównymi jego hasłami (jedzenie i picie, lenistwo, król: w. 18-20).

11,1-6: Trzeba ryzykować, jeśli chce się coś osiągnąć, gdyż nikt nie wie z góry, co się wydarzy

11,7-12,7: Ciesz się światłością, jak długo potrafisz

Temat podjęty w 11,8 jest nieco dłuższą kompozycją: „Tak więc jeśli człowiek wiele lat żyje, ze wszystkich niech się cieszy i niech pomni na dni ciemności, bo będzie ich wiele". Dlatego ciesz się swą młodością (11,9-10) i pamiętaj o wieku ciemności i śmierci (12,1-7), zanim nadejdą dni przykre (w. 1), zanim nadejdzie zima życia (w. 2-5), zanim nadejdzie śmierć (w. 6-7). W 12,2-7 mamy tzw. alegorię podeszłego wieku, choć nie wszyscy egzegeci zgadzają się, że tekst ten jest alegoryczny. Poemat ten nastręcza tyle filologicznych problemów, że żadna interpretacja nie zadowala całkowicie. Obrońcy interpretacji alegorycznej na różne sposoby próbowali zinterpretować wzmiankowane osoby i przedmioty, dopatrując się w nich części ciała ludzkiego: po opisie burzy jako ogólnym obrazie podeszłego wieku (w. 2) następuje opis stróżów domu (ręce, nogi), silnych mężów (kości, ramiona), kobiet mielących (zęby), patrzących przez okna (oczy), drzwi (usta, uszy). Tekstu od w. 4b nie uważa się za alegoryczny, lecz za bardziej realistyczny opis starzenia się: człowiek podeszły w latach nie słyszy zbyt dobrze, budzi się wcześnie rano i boi się wysokości, a nawet chodzenia drogą (5a). Wiersz 5b znowu często jest interpretowany jako alegoria: kwitnące drzewo migdałowe przedstawia siwe włosy; ociężała szarańcza może podsuwać na myśl trudności w poruszaniu się osób starszych, a brak pragnienia (czy psucie się owoców kaparów) może wskazywać na brak apetytu. Wiersze 5c-7 wyraźnie jednak mówią o śmierci, dlatego właściwsze wydaje się zrezygnowanie z pomysłu, że mamy do czynienia z alegorią starzejącego się ciała, i interpretowanie w. 3-5b jako opisu opłakiwania śmierci. Taka interpretacja pogrzebowa zasługuje na większą uwagę, ale nie wszystkie szczegóły przystają do niej. W każdym razie mamy do czynienia z przejmującym poematem, którego obrazy „tworzą przejmującą atmosferę bólu" (Fox, *Qoheleth*, 289). Wiersz 7 jest wyraźną aluzją do Rdz 2,7; 3,19.

12,8: Inkluzja

Wiersz ten powtarza motto z 1,2.

12,9-14: Epilog

W zakończeniu Kohelet nie dostrzega żadnej trwałej wartości (hebr. *jitron*) w życiu ludzkim, lecz jedynie odrobinę (hebr. *cheleq*) przyjemności. Rezultat jego rozważań o życiu ludzkim jest negatywny. Był on zresztą oczywisty od samego początku, czemu dał wyraz ostateczny redaktor Księgi w zakończeniu 12,12-14: „Ponadto, mój synu, przyjmij przestrogę: Pisaniu wielu ksiąg nie ma końca, a wiele nauki utrudza ciało. Koniec mowy. Wszystkiego tego wysłuchawszy: Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek! Bóg bowiem każdą sprawę wezwie na sąd, wszystko, choć ukryte: czy dobre było, czy złe". Fox bardzo dobrze podsumował podstawową funkcję epilogu, polegającą na „pośredniczeniu między słowami Koheleta a czytelnikiem w taki sposób, który umożliwiłby ich przyjęcie i uczynił je mniej uciążliwymi" (*Qoheleth* 316). Epilog poświadcza rzeczywistość Koheleta; nakazuje postawę szacunku wobec niego (12,9-10); łączy jego księgę jako całość z niewątpliwą postawą ortodoksyjną (w. 13-14). Autor epilogu z pewnym dystansem odnosi się do słów Koheleta (w. 12) i dlatego sytuuje jego słowa w szerszym literackim i religijnym kontekście „słów mędrców" (w. 11).

tłum. Henryk Bednarek

Pieśń nad Pieśniami
M. Thimothea Elliot

PIERWSZE CZYTANIE

A. Tytułem wstępu

Jak to się stało, że utwór poetycki sławiący miłość fizyczną człowieka został włączony do Biblii? Dlaczego ktoś miałby czytać i rozważać tekst, który wydaje się nie mieć żadnego przesłania religijnego? Nie występuje w nim żaden z wielkich tematów ani motywów biblijnych: wybranie, przymierze, proroctwo, zbawienie czy Prawo. Nie zawiera wyraźnej nauki moralnej, co więcej, nie wymienia się nawet imienia Boga!

Jak więc księga ta może głosić słowo Boże? Jakie objawienie Boże może kryć się w płomiennych dialogach i bardzo zmysłowych obrazach? Cóż można dzięki niej zyskać w sensie wzbogacenia swego rozumienia siebie i wiary? Co wnosi ona do służby Bożej?

Pieśń nad Pieśniami jest jedną z najkrótszych ksiąg ST. Składa się zaledwie ze stu siedemnastu wersetów podzielonych na osiem krótkich rozdziałów, ale zalicza się ją, jak sugeruje sam jej tytuł, do najbardziej niezwykłych i najpiękniejszych ksiąg Biblii.

Pieśń nad Pieśniami, tak jak i „marność nad marnościami", to hebrajski sposób wyrażenia stopnia najwyższego i komentatorzy przez wszystkie wieki, omawiając tę księgę, posługiwali się w stosunku do niej pochwałami. Na przykład rabin Akiba pod koniec I w. zauważał: „Cały świat nie jest wart tego dnia, w którym Izrael otrzymał Pieśń nad Pieśniami. Wszystkie pisma są święte, lecz Pieśń nad Pieśniami to świętość nad świętościami" (mJad 3,5). Inny zaś rabin z tego okresu komentował: „Jeśliby Bóg nie dał Izraelowi Tory, Pieśń nad Pieśniami wystarczyłaby, by władać Wszechświatem".

Przewodnim tematem tej księgi jest miłość, najwyższy i najpełniejszy wyraz ludzkiego serca. Jej scenerią jest wiosna, która już sama w sobie stanowi metaforę rozwijającej się miłości młodej pary.

Czytelnik natychmiast zauważy, iż Pieśń nad Pieśniami jest poetyckim utworem lirycznym napisanym w formie dialogu. Głównymi uczestnikami tego dialogu są młody mężczyzna (Oblubieniec) i młoda kobieta (Oblubienica) oraz córki jerozolimskie.

Młoda kobieta (Oblubienica) znajduje się w centrum tego dialogu lirycznego. Do niej należy pierwsze i ostatnie słowo. Tekst zaczyna się *in medias res* od jej namiętnej inwokacji: „Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust!" (1,2), a kończy równie żarliwym wezwaniem: „Biegnij, miły mój" (8,14). Podczas gdy Oblubieniec jest często nieobecny (1,7-8; 3,1-3; 5,6-8; 6,1), ona pojawia się w każdej scenie, a wydarzenia, myśli i uczucia przedstawia się z jej punktu widzenia. Wszystkie wersety, z wyjątkiem zaledwie ośmiu, wypowiadane są przez nią, do niej lub o niej.

Powtórzenie jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech Pieśni nad Pieśniami. Oblubieńcy obdarzają się wzajemnie coraz to nowymi imionami i wielokrotnie je powtarzają. On jest „moim miłym", „umiłowanym moim", „ukochanym moim" (1,13-16; 2,3.8-17 i *passim*), „którego miłuje dusza moja", „umiłowanym mej duszy" (1,7; 3,1-4), „królem" (1,4.12; 7,6) i „przyjacielem" (5,16); ona zaś „najpiękniejszą z niewiast", „piękną mą" (1,8; 2,10), „przyjaciółką moją" (1,9.15; 2,10), „moją gołąbką" (2,14; 5,2; 6,9), „oblubienicą" (4,8.11), „siostrą mą, oblubienicą" (4,9-5,1), „moją nieskalaną" (6,9), „która mieszka w ogrodach" (8,13).

Kilka motywów przytacza się w nie kończących się wariacjach: obecność i nieobecność; poszukiwanie i znajdowanie; pragnienie i wzajemne posiadanie; głos ukochanej czy ukochanego, sen i przebudzenie, jedzenie i picie; czy wreszcie niezwykłość ukochanej osoby. Motywy te są rozwijane za pomocą żywych obrazów, przemawiających do wyobraźni i zmysłów: wzroku (4,1), słuchu (2,8), smaku (4,11), węchu (4,11) i dotyku (1,2).

B. Jedność literacka

Do czasu wypracowania nowoczesnych metod krytyczno-literackich Pieśń nad Pieśniami uważano za spójne, jednolite dzieło i przypisywano, jak sugeruje tytuł, Salomonowi (1,1). Od końca I w. po Chr., gdy włączono ją do kanonu hebrajskiego, była traktowana jako święta alegoria miłości między Bogiem a Izraelem.

W XIX w. ta alegoryczna interpretacja została zarzucona ze względu na pogląd, że Pieśń nad Pieśniami jest w istocie utworem dramatycznym. Zwolennicy teorii dramatycznej powoływali się na starożytne wersje greckie, *Codex Sinaiticus* (IV w. po Chr.) i *Codex Alexandrinus* (V w. po Chr.), w których na marginesie poczyniono uwagi przypisujące poszczególne części różnym osobom, zaznaczając w ten sposób znaczenie ich miejsca w utworze.

W drugiej połowie XX w. porzucono teorię dramatyczną. Pieśń nad Pieśniami nie ma, jak się wydaje, dostatecznie rozwiniętego wątku narracyjnego, intrygi czy dostatecznie bogatej charakterystyki postaci, by można uznać ją za dramat. Mimo obecności pewnych elementów, takich jak na przykład monologi, dialogi i sporadyczne wtrącenia chóru, tekst ten po prostu nie spełnia wymogów utworu dramatycznego. Poza tym forma dramatyczna nie była znana w starożytnej literaturze hebrajskiej. Aż do XVI w. przedstawienia dramatyczne budziły odrazę wśród Żydów jako utwory pogańskie i sprzeczne z ich tradycją religijną. Wydaje się więc mało prawdopodobne, by tekst w takiej formie mógł zostać zaliczony do pism świętych.

Wyniki dwudziestowiecznej krytyki form pozwoliły dość powszechnie przyjąć, że Pieśń nad Pieśniami jest przykładem poezji lirycznej. Współcześni uczeni nie są jednak zgodni w kwestii jedności poetyckiej tej księgi. Zagadnienie to ma zasadnicze implikacje hermeneutyczne. Wielu badaczy twierdzi, że mamy do czynienia z antologią i odnajduje w Pieśni nad Pieśniami od piętnastu do pięćdziesięciu dwóch odrębnych utworów miłosnych, które miałyby wyjść spod piór tyluż autorów i które zostały zebrane w antologię bez szczególnego planu. Inni jednak twierdzą, że charakteryzuje ją zasadnicza jedność poetycka, która jest dziełem jednego autora czy redaktora, i rozpoznają w niej strukturę, na którą składa się pięć czy sześć części.

Przyjęliśmy założenie, że Pieśń nad Pieśniami jest spójnym tekstem, będącym dziełem jednego poety.

C. Struktura formalna

Powtórzenia są podstawowym kryterium pozwalającym wyróżnić jednostki poetyckie w wierszu hebrajskim. W Pieśni nad Pieśniami występują cztery rodzaje powtórzeń, które warto poddać analizie: 1) słowa powtarzane dosłownie, usytuowane blisko siebie (4,8; 5,9; 7,1); 2) pary wyrazów, zwykle epitetów („którego miłuje dusza moja”/„umiłowany mojej duszy”/„ukochany mej duszy”/„miły duszy mej” 1,7; 3,1.2.3.4; „najpiękniejsza z niewiast” 1,8; 5,9; 6,1); 3) frazy lub części wersetów, które pojawiają się w rozmaitych kontekstach („pasie wśród lilii”/„pasą się pośród lilii” 2,16; 4,5; 6,3; „chora jestem z miłości” 2,5; 5,8); 4) całe linie, czyli wersety („Lewa jego ręka pod głową moją, a prawica jego obejmuje mnie” 2,6 i 8,3; „Zaklinam was, córki jerozolimskie, na gazele, na łanie pól: Nie budźcie ze snu, nie rozbudzajcie ukochanej, póki nie zechce sama” 2,7; 3,5 i 8,4 [BT nie powtarza dosłownie tego tekstu w 8,4]).

Dwie pierwsze formy powtórzeń są elementami stylu i mają wywrzeć szczególne wrażenie. Dwie pozostałe pełnią funkcję refrenu i tym samym są wskaźnikami formalnej struktury Pieśni nad Pieśniami.

Wymienione powyżej dwa dość długie refreny, jeden o obejmowaniu, a drugi o zaklinaniu występują razem i w tym samym układzie na początku i zakończeniu Pieśni nad Pieśniami (2,6-7 i 8,3-4). W obu przypadkach refreny zbiegają się z nagromadzeniem podobnych motywów. Najpierw wspomina się o wprowadzeniu Oblubienicy do domu (rdzeń *b-w-'*), następnie o biesiadowaniu i/lub piciu wina i wreszcie, po pieszczotach/objęciach kochanków, o śnie. Kombinacja tych elementów ma, jak się wydaje, wyróżnić początkową i końcową sekwencję tekstu (1,2-25 i 8,5-14) od reszty utworu. Poeta zdaje się posługiwać tym środkiem w celu opatrzenia swego dzieła jakby wstępem i zakończeniem, które faktycznie pełnią funkcję prologu i epilogu całego poematu.

Refren o zaklinaniu pojawia się ponadto samodzielnie w 3,5, ale towarzyszy mu nagromadzenie podobnych motywów: mówi się o wprowadzeniu Oblubienicy do domu (rdzeń *b-w-'* w 3,4d) i o pieszczotach [uściskach] (3,4c), po których następuje sen (3,5). A zatem refren o zaklinaniu pełni funkcję inkluzji, która pozwala uznać fragment 2,7-3,5 za pierwszą część Pieśni nad Pieśniami.

Następna większa cezura następuje po 5,1. Chociaż nie ma refrenu, to jednak łatwo dostrzec podział w miejscu, gdzie tekst w sposób naturalny dzieli się na dwie prawie równe części. Występuje też podobna zbieżność motywów. Pojawia się rdzeń *b-w-'*, motyw biesiady i wina, a po pieszczotach/objęciach kochanków przychodzi pora na sen. A zatem druga część utworu rozciąga się od 3,6 do 5,1.

Jedynym miejscem między 5,2 a 8,3, w którym występuje pełnowersowy refren to 6,3. Fragment tekstu, znajdujący się między 5,2 i 6,3, nosi znamiona jednolitego i zwartego dialogu. A zatem druga połowa Pieśni nad Pieśniami dzieli się na dwie części: część trzecia od 5,2 do 6,3 i część czwarta od 6,4 do 8,2.

Pieśń nad Pieśniami składa się zatem z sześciu części:

Prolog: 1,2-2,5
- Część I: 2,8-3,4
- Część II: 3,5-5,1
- Część III: 5,2-6,2
- Część IV: 6,4-8,2

Epilog: 8,5-14

Refreny umiejscowione w 2,6-7; 3,5; 6,3 i 8, 3-4 pełnią funkcję elementów przejściowych w tekście. Każda z sześciu części rozpoczyna się sytuacją, w której Oblubieńcy są razem, z jakiegoś powodu są rozdzieleni. I każda z nich kończy się ich ponownym połączeniem. Refreny kończące poszczególne części wyróżniają te chwile spotkania i odpoczynku.

Jest ważne, by w pierwszym czytaniu Pieśni nad Pieśniami skoncentrować się na oczywistym i bezpośrednim znaczeniu tekstu jako pieśni, która głosi miłość młodego mężczyzny i młodej kobiety. Przyjmując założenie, że jest to jedna pieśń, czytelnik odnajduje w niej pochwałę wyłącznego i wiernego związku kobiety i mężczyzny, zdecydowanie wyróżniającego się na tle życia społecznego i małżeńskiego w Izraelu.

D. Pierwotny kontekst historyczny

Uczeni nie są zgodni co do faktycznej daty powstania Pieśni nad Pieśniami. Niektóre części utworu wydają się pochodzić z bardzo wczesnego okresu, może nawet z czasów samego Salomona (3,6-11). Obecność jednak słów perskich (*pardes* = „gaj" w 4,13) i greckich (*appirion* = „lektyka" w 3,9 [BT: „tron"]) wskazują na okres znacznie późniejszy. Współcześnie wśród uczonych panuje dość powszechna zgoda, że Pieśń nad Pieśniami w swej ostatecznej postaci powstała po powrocie z wygnania babilońskiego, a być może dopiero w III w. przed Chr.

Tytuł (1,1) przypisuje tę księgę Salomonowi, a więc zgodnie z tradycją, według której „wypowiedział (...) trzy tysiące przysłów, a pieśni jego było tysiąc pięć" (1 Krl 5,12). Powiada się też iż „miał siedemset żon-księżniczek i trzysta żon drugorzędnych" (1 Krl 11,3), tak że uchodził za eksperta w dziedzinie miłości.

Tradycyjne przeświadczenie o Salomonowym autorstwie Pieśni nad Pieśniami nie znajduje zbyt silnego potwierdzenia w samym utworze. Salomona nie ma wśród osób przemawiających; wszystkie postacie są anonimowe. Odniesienia do niego są utrzymane w trzeciej osobie (1,5 [BT: „Szaloma"]; 3,7.9.11; 8,11-12). Te z nich, które występują w rozdz. 1 i 8, są metaforycznymi aluzjami do bogactwa Salomona, i nie dotyczą jego rzekomego autorstwa Pieśni nad Pieśniami. W trzech wersetach poematu Oblubieńca nazywa się „królem" (1,4.12; 7,6 [BT: „królewska purpura"]), ale nie podaje się, kim on jest. Trzy odniesienia do (króla) Salomona w rozdz. 3 przedstawiają go jako Oblubieńca, a cała perykopa (3,6-11) pozostaje w jaskrawym kontraście do rustykalnej scenerii w pozostałym tekście Pieśni nad Pieśniami. Wskazuje to, że tekst 3,6-11 jest zachowaną i włączoną do poematu pieśnią napisaną z okazji którychś zaślubin Salomona z cudzoziemską księżniczką (por. Ps 45).

Intencja przypisania autorstwa Pieśni nad Pieśniami Salomonowi ma znaczenie hermeneutyczne. Jest on uosobieniem Mądrości, tak jak Mojżesz – Prawa. W końcowych wersetach Pieśni nad Pieśniami dostrzegamy wyraźny wpływ tradycji i metodologii mądrości podanej w formie *maszal* (przysłowia) w 8,6-7 i paraboli (8,8-10.11-12) – form, które mają pomóc w refleksji nad misterium miłości. A zatem zarówno wstęp, jak i zakończenie Pieśni nad Pieśniami informują czytelnika, że autorytatywnym kontekstem interpretacyjnym tej księgi ma być tradycja mądrościowa.

Prorok Jeremiasz sugeruje kontekst właściwy dla tego typu poezji miłosnej, którą odnajdujemy w Pieśni nad Pieśniami: „Rozlegnie się jeszcze głos radości i głos wesela, głos oblubieńca i oblubienicy" (Jr 33,11; por. także 7,34; 16,9 i 25,10). Po powrocie z wygnania babilońskiego i zawarciu „nowego przymierza" wypisanego na sercu ludu (31,31-33), pieśni miłosne oblubieńca i oblubienicy, śpiewane podczas trwających cały tydzień uroczystości weselnych, stały się dla Izraela konkretnym przypomnieniem o oblubieńczej relacji Boga i/z Jego ludem.

Anonimowy poeta zebrał pieśni miłosne przez całe wieki przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie, sam napisał kilka nowych i ułożył w spójną całość, mając na uwadze nowy okres w historii Izraela. A był to okres odnowy, wielkich nadziei i gorzkiej rzeczywistości. Mnogość rozwodów zagrażała instytucji małżeństwa (Ml 2,13-16), a więc były to czasy, w których księga taka jak Pieśń nad Pieśniami była koniecznym przypomnieniem tego, jak było na początku (por. Mt 19,1-4).

E. Intertekstualność kanoniczna

Misterium zaślubin, przedstawione w wymiarze ludzkim czy Boskim, przenika cały tekst Pisma Świętego. Pierwsze słowa, które wypowiada człowiek u zarania dziejów są pieśnią miłosną: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta" (Rdz 2,23). Ostatnie słowa Pisma Świętego są również pieśnią miłosną: „A Duch i Oblubienica mówią: «Przyjdź!»" (Ap 22,17).

Nie można w pełni zrozumieć Pieśni nad Pieśniami w oderwaniu od kulturowego kontekstu starożytnego Bliskiego Wschodu i od kanonu ST i NT. Księga Rodzaju przedstawia nam pierwszą historię miłości

rozgrywającą się w ogrodzie Eden. Była to miłość niewinna i doskonała między dwiema równymi sobie istotami oraz między pierwszymi rodzicami a Stwórcą. Całe stworzenie, które dopiero co wyszło z ręki Boga i zostało uznane za dobre, miało służyć miłości. Grzech jednak zmienił wszystko.

Księgi ST przedstawiają, krok po kroku, historię upadku ludzkiej miłości: panowania miast wzajemnego oddania (Rdz 3,16), kłamstwa (Rdz 38,12-26), niepłodnych związków (Rdz 29,31), niewierności i gwałtu (2 Sm 11,1-27). Podobnie boleśnie rozwija się miłość między Bogiem a ludzkością, których więzy przymierza porównuje się do więzów małżeńskich (Oz 3). A jednak, w samym centrum tego dramatu rozdarcia, znajdujemy Pieśń nad Pieśniami, w której pobrzmiewają echa języka z raju i która zawiera obietnicę odkupionej miłości.

Nie powinno więc dziwić, że NT podjął temat zaślubin, by objawić nam rzeczywistość zbawienia. Rozpoczynając swą działalność publiczną, Jezus pojawia się jako Mesjasz-Oblubieniec (J 1,26-27). Jan Chrzciciel jest „przyjacielem oblubieńca", który „doznaje najwyższej radości na głos oblubieńca" (J 3,29). Po raz pierwszy Jezus objawia siebie podczas uroczystości weselnych w Kanie Galilejskiej, obdarowując młodych radością i obfitością wina (J 2,1-11). Spotyka, prosi o wodę i czyni swą uczennicą Samarytankę przy studni (J 4), tradycyjnym miejscu zalotów i oświadczyn (Rdz 29,9; Wj 15,2-21). Chcąc wyjaśnić uczniom tajemnice królestwa Bożego, posługuje się przypowieścią o uczcie weselnej (Mt 22,1-14; Łk 14,16-24). Wreszcie, po męce i śmierci, Jezus „śpi" w grobie znajdującym się w ogrodzie (J 19,41-42). Trzeciego dnia Maria Magdalena wczesnym rankiem, gdy jeszcze było ciemno wyrusza, by szukać Pana. Rozpoznaje Boskiego Oblubieńca i przypada do Niego, gdy wzywa ją po imieniu (J 20,1.11-18 i Pnp 3,1-4).

Do tajemnicy zaślubin odwołuje się też często w swoich listach Paweł Apostoł. Pisząc do wiernych Kościoła w Koryncie, przypomina im: „Poślubiłem was przecież jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę" (2 Kor 11,2); napomina też mężów, by kochali swe żony, „bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie" (Ef 5,25).

Historia oddziaływania

Pieśń nad Pieśniami została włączona do kanonu hebrajskiego wraz z Księgą Przysłów i Księgą Koheleta pod koniec I w. po Chr. Kanon hebrajski umieszcza ją wśród pięciu zwojów zwanych też *megillot*, po Księdze Rut, a przed Księgą Koheleta. Zarówno Septuaginta, jak i Wulgata zachowują następującą kolejność: Księga Przysłów, Księga Koheleta, Pieśń nad Pieśniami i umieszczają wszystkie te trzy księgi obok innych pism zaliczanych do literatury mądrościowej.

Od momentu włączenia Pieśni nad Pieśniami do kanonu jej interpretacja ulegała wpływom starszych i silniejszych tradycji obecnych w Prawie i Prorokach. Dekalog zawiera wymóg doskonałej wierności Izraela wobec jedynego Boga. Jedynym związkiem międzyludzkim, który wymaga tak absolutnej wierności, jest związek między kobietą i jej mężem. Prorocy, a w szczególności Ozeasz, Jeremiasz i Izajasz, dawali wyraz relacji Izraela do Boga, porównując ją do relacji małżeńskiej i nadając jej nowy, intensywniejszy wymiar. Wydaje się, że pod koniec I w., kiedy Pieśń nad Pieśniami została włączona do kanonu hebrajskiego, interpretowano ją w sposób alegoryczny, w którym dawano wyraz scalenia tradycji obecnych w Prawie i Prorokach. Interpretacja ta, którą odnajdujemy w targumie i midraszu *Rabbah*, upatrywała w Pieśni nad Pieśniami odzwierciedlenie historii Izraela od wyjścia z niewoli egipskiej aż po nadejście Mesjasza. Liturgicznie księgę tę czytano w okresie paschalnym.

Wydaje się, że tradycja mądrościowa została w interpretacji Pieśni nad Pieśniami całkowicie usunięta w cień. Zachętę do alegorycznej interpretacji tej księgi zawdzięcza się niewątpliwie słowom rabina Akiby: „Dla tego, kto śpiewa Pieśń nad Pieśniami w salach biesiadnych i czyni z niej pieśń świecką, nie będzie miejsca w przyszłym świecie" (tSanh 12,19). Dychotomia „religijny"/„świecki" obca jest zarówno Pieśni nad Pieśniami, jak i tradycji mądrościowej.

Gdy interpretacja alegoryczna znalazła zastosowanie w komentarzach wczesnochrześcijańskich, postaci przeszły pewną ewolucję: Oblubieńcem stał się Chrystus, a Kościół – Oblubienicą. Był to naturalny rozwój w świetle kluczowych tekstów NT (Mt 9,15; 25,1-13; J 3,29; 2 Kor 11,2; Ef 5,22-33; Ap 19,6-8; 21,9-11 i 22,17). Alegorię Chrystus/Kościół rozwinął Orygenes w komentarzu, który wpływa na innych komentatorów. Pieśń nad Pieśniami stała się ulubionym tekstem wczesnych Ojców Kościoła w rozwijaniu eklezjologii. Ukazywała ona świeżą, młodą miłość na tle nowego stworzenia, wspaniałomyślną i wierną miłością oblubieńczą, która jest doskonale wzajemna. Orygenes również dopuszczał możliwość rozumienia pod postacią Oblubienicy indywidualnej duszy człowieka. Interpretację tę podjęli później Grzegorz z Nyssy, a Ambroży zastosował ją do Najświętszej Maryi Panny. W średniowieczu następuje największy rozkwit komentarzy do Pieśni nad Pieśniami. W okresie tym powstało ponad sto poważnych studiów nad nią. Bernard z Clairvaux poświęcił Pieśni nad Pieśniami osiemdziesiąt sześć kazań, interpretując ją jako dialog między Chrystusem i duszą. Tradycja cysterska przychylała się do interpretacji mistycznej. Hugon ze św. Wiktora oraz wielu innych odnosili Pieśń nad Pieśniami do Maryi.

Historia duchowości chrześcijańskiej czerpała z Pieśni nad Pieśniami wiele inspiracji. Często posługiwali się nią autorzy traktatów o modlitwie. Teresa z Avila, Jan od Krzyża i Luis de Leon napisali na jej temat komentarze duchowe, a inni, np. Franciszek Salezy i Teresa z Lisieux, obszernie komentowali ją w swoich pismach.

Od najwcześniejszych czasów Kościół włączył czytania z Pieśni nad Pieśniami do liturgii świąt ku czci Najświętszej Maryi Panny i wykorzystywał tego rodzaju liturgiczne odniesienia w rozwoju mariologii. Współcześnie wykorzystuje się w czytaniach liturgicznych zaledwie trzy ustępy z Pieśni nad Pieśniami. 21 grudnia, podczas bezpośrednich przygotowań do świąt Bożego Narodzenia, Pnp 2,8-14 czyta się wraz z Łk 1,39-45, a 22 lipca, w dniu wspomnienia św. Marii Magdaleny czyta się Pnp 3,1-4 wraz z J 20,1-2.11-18. W Mszach wspólnych o dziewicach Pnp 8,6-7 jest czytaniem do wyboru.

DRUGIE CZYTANIE

1,1: Tytuł

Już w pierwszym wersecie zawarte są dwie idee. Po pierwsze, jedną z nich jest sam tytuł, „Pieśń nad Pieśniami". Jak powiedzieliśmy wyżej, jest to stopień najwyższy, i w tym przypadku znaczy „pieśń najpiękniejsza" czy „pieśń najdoskonalsza". Pojedyncza liczba rzeczownika wskazuje, że mamy do czynienia z jednolitym utworem, a nie antologią. Hebrajski termin *sir* oznacza pieśń radosną, pełną entuzjazmu.

Po drugie, słowo *li-Szlomoh* można rozumieć w trojaki sposób. Najczęściej interpretuje się je jako przypisanie autorstwa pieśni Salomonowi, a zatem cały wiersz tłumaczy się: „Pieśń nad Pieśniami Salomona". Można je rozumieć jednak również jako pieśń „dedykowana Salomonowi" czy „w stylu Salomona" (por. 1 Krl 5,12).

1,2-2,7: Prolog

Prolog w utworze poetyckim czy dramatycznym odgrywa rolę wstępu. Opisuje postaci, miejsce akcji i zawiązuje wątki, które będą rozwijane w utworze. Pod wieloma względami prolog Pieśni nad Pieśniami przypomina uwerturę do dzieła muzycznego. Główne tematy wpadają w ucho, docierają do świadomości i przemijają. Jeden motyw muzyczny następuje po drugim, żaden z nich nie zostaje jednak rozwinięty. Wytworzony zostaje klimat utworu, a publiczność przygotowana na lepszą percepcję tego, co ma nastąpić.

1,2-4: Prolog rozpoczyna się wołaniem Oblubienicy wyrażającym pożądanie. W trzech pierwszych wersach następują szybkie zmiany z trzeciej na druga osobę, i odwrotnie. Jest to typowe dla poezji hebrajskiej (por. Ps 23), a poezji miłosnej w szczególności, nie wymaga więc dodatkowego wyjaśnienia. Oblubieńcy często zwracają się do siebie w Pieśni nad Pieśniami w trzeciej osobie, wielokrotnie też i z łatwością przechodzą z trzeciej osoby na drugą, i na odwrót (por. 1,12; 2,1-3; 4,6; 6,9; 7,11).

Na początku Oblubienica jest sama; jej ukochany jest daleko. Wyraża więc tęsknotę za jego pocałunkiem i przyrównuje go do łyku słodkiego wina (por. 8,2b). Obraz przesuwa się następnie ze zmysłu smaku na zmysł powonienia. Samo imię Oblubieńca jest jak woń perfum. Ukochana nazywa go „królem", podkreślając, jak jest doskonały i jak bardzo godzien pożądania. Do dialogu włączają się córki jerozolimskie, głosząc chwałę Oblubieńca. Pełnią tu funkcję towarzyszek Oblubienicy lub jej druhen (por. Sdz 11,34-38; Mt 25,1).

1,5-6: Zwracając się do córek jerozolimskich, Oblubienica mówi o sobie, iż jest „śniada, lecz piękna". Opis ten zawiera dwie metafory: czarne namioty z koziej sierści (*qedar* znaczy „czarny") i zasłony Szalma/Salomona (symbol wielobarwnego piękna i luksusu). Oblubienica zabrania córkom jerozolimskim przypatrywania się jej i wyjaśnia, że to jej bracia ponoszą odpowiedzialność za jej śniadość. W swym gniewie rozkazali jej pracować w winnicy. Tych kilka wersów nawiązuje do zakończenia Pieśni nad Pieśniami (por. 8,8-9 i 8,11-12), wprowadzając postać matki Oblubienicy, która pojawi się jeszcze kilkakrotnie (3,4; 6,9; 8,2). Znamienne, że Oblubienica mówi o sobie jako o winnicy. To właśnie owocami winnicy chce obdarzyć Oblubieńca dzięki swej pieśni.

1,7-8: Na początku Oblubieńca nazywa się „królem". Teraz mówi się o nim jako „pasterzu" i tym, „którego miłuje dusza moja" (por. też 3,1-4). Oblubienica pragnie dowiedzieć się, gdzie przebywa jej ukochany, gdzie daje odpocząć w południe swym stadom, aby mogła do niego dołączyć.

Podwojenie pytania: „gdzie... gdzie" wprowadza do prologu motyw poszukiwania, a epitet „którego miłuje dusza moja" podkreśla intensywność jej uczuć. Tylko tu i w 8,13 wspomina się o towarzyszach Oblubieńca. Odgrywają oni rolę porównywalną z rolą córek jerozolimskich, z tym, że nie włączają się do dialogu.

Odpowiedź, jakiej córki jerozolimskie (BT: Chór) udzielają Oblubienicy, zawiera odrobinę ironii. Dwa razy zostaje użyty tryb rozkazujący („wyjdź" i „paść"), paralelnie do podwójnego pytania Oblubienicy. Forma ta

kieruje uwagę ku samej Oblubienicy, sugerując, że jej niewiedza może po części wynikać z jej woli. Jeśli tak bezgranicznie kocha swego pasterza, powinna wiedzieć, gdzie go znaleźć – powinna jej to podpowiedzieć intuicja. Jeśli nie wie, niechaj idzie go szukać, tak jak to sama mówi. Córki jerozolimskie (BT: Chór) zwracają się do Oblubienicy zawsze w ten sam sposób, posługując się epitetem „o najpiękniejsza z niewiast" (por. 5,9 i 6,1).

1,9-11: Jak dotąd, dzięki wypowiedziom Oblubienicy, prolog wytwarza atmosferę tęsknoty, gorącego pragnienia połączenia się z ukochanym. Kiedy po raz pierwszy przemawia Oblubieniec, ma się wrażenie, że kochankowie wreszcie są razem. Od tej chwili Oblubieńcy patrzą na siebie i wymieniają słowa pełne uwielbienia. Każdą z czterech części Pieśni nad Pieśniami (2,8-3,5; 3,5-5,1; 5,2-6,3 i 6,4-8,4) cechuje przejście od pragnienia do połączenia, często od nieobecności do obecności.

Współczesna kobieta nie byłaby prawdopodobnie zachwycona doborem słów, jakimi posługuje się Oblubieniec, by wielbić swą ukochaną, nie uznałaby ich też za komplement. Oblubieniec wyraża, w kontekście starożytnej poezji miłosnej, zarówno swe uwielbienie, jak i wrażenie, jakie wywiera na nim Oblubienica. W w. 9 pojawia się – jedyny raz w całej Biblii – słowo rodzaju żeńskiego „klacz" (brak w BT, ale w przypisie do tego miejsca podaje się, że inni [może wierniej] wiersz ten czytają: „Do klaczy mej w zaprzęgu faraona"). W zaprzęgach faraona używano wyłącznie ogierów. Wprowadzenie klaczy między ogiery wywołałoby kompletny chaos w szeregach armii. W Pieśni nad Pieśniami takich odwołań do świata zwierząt przy opisach zarówno Oblubieńca, jak i Oblubienicy jest bardzo wiele. Dostrzegając jej piękno, Oblubieniec pragnie przybrać swą ukochaną cennymi ozdobami. Pierwsza osoba liczby mnogiej może wskazywać na obecność jego towarzyszy albo może pełnić funkcję formy *pluralis maiestatis* właściwej osobie króla.

1,12-14: Oblubienica odpowiada na pochwały Oblubieńca, powracając do metafory woni. Wersy te są ściśle związane z 1,2-4, w których miłość i pieszczoty przyrównuje się do pachnideł, a Oblubieńca – do woreczka mirry. W opisach tych ponownie zostaje podjęte miano „król", a ponadto Oblubienica nazywa go „mym miłym". Przyrównuje go też do trzech wonności, odgrywających tu rolę quasi-epitetów. W dalszej części Pieśni nad Pieśniami nard, mirra i henna będą odnosić się do Oblubienicy.

1,15-17: Oboje patrzą na siebie i uwielbiają siebie wzajemnie prawie tymi samymi słowami. Opisują jakiś leśny zakątek, miejsce umówionego spotkania. Zaimki dzierżawcze, występujące dotąd w liczbie pojedynczej („mój ukochany", „moja przyjaciółko"), przybierają formę liczby mnogiej: „łoże nasze", „dom nasz" i wypowiadane są niemal *unisono*.

2,1-5: Choć Oblubieniec nazwał ją piękną (1,15), Oblubienica zauważa, że jej uroda jest raczej skromna. Opisuje siebie, przyrównując się do dwóch pospolitych polnych kwiatów. Oblubieniec podejmuje porównanie do lilii i uznaje je, kontrastując je z obrazem cierni, na potwierdzenie najwyższej urody Oblubienicy. Oblubienica słucha, a następnie posługuje się podobną formą komplementu, porównując ukochanego do jabłoni pośród leśnych drzew. Następnie rozszerza metaforę, koncentrując się na dwóch cechach jabłoni: jej cieniu i owocach. Cień Oblubieńca oznacza jego troskliwą opiekę, a owoc słodki, miły jej podniebieniu – jego miłość albo pocałunki (por. 5,16; 7,10).

Podobną myśl wyraża się w w. 4. Proste drzewa mają swój odpowiednik w sztandarze rozpostartym nad Oblubienicą. Wprowadzenie do „domu wina" czy „sali biesiadnej" odpowiada kosztowaniu owocu Oblubieńca, jako że wino zostało już wcześniej użyte jako metafora miłości i pocałunków (1,2). Wreszcie, Oblubienica stwierdza, że jest „chora z miłości", i prosi, by dać jej owoce, które już wcześniej zostały utożsamione z jej ukochanym.

2,6-7: Prolog kończy się dwoma refrenami: jednym o obejmowaniu (pieszczotach) i drugim o zaklinaniu. W refrenie o zaklinaniu powinno pojawić się imię bóstwa, ale występuje tylko wyrażenie: „na gazele, na łanie pól". Wyrażenie to w języku hebrajskim pełni funkcję omówienia dwóch imion Boga: JHWH Saba'ot i 'El Szaddaj. Początkowa zatem nieobecność znajduje rozwiązanie w obecności, a pragnienie (pożądanie) znajduje ujście w jedności (w złączeniu).

2,8-3,5: Część pierwsza

Refren mówiący o zaklinaniu występuje na początku i na końcu części pierwszej. Ten fragment poematu dzieli się jakby na dwie fazy: scenerią dla 2,8-15 jest dzień, a dla 3,1-4 – noc.

2,8-14: Oblubienica porównuje nadchodzącego Oblubieńca do gazeli, do młodego jelenia. Jego ruchy są zwinne, miękkie i pełne wdzięku. Jego głos – gdy przyzywa swą ukochaną, by powstała i poszła za nim – przepełniony jest pożądaniem. Oto nadeszła wiosna i jej piękno pobudza zmysły: obfitością kwiecia, śpiewem, gruchaniem synogarlicy czy zawiązkami drzewa figowego. Gdy Oblubieniec przybywa pod dom ukochanej i próbuje pochwycić jej spojrzenie zaglądając przez kraty, porównując ją do gołąbki ukrytej w zagłębieniach skały, daje wyraz swemu pragnieniu ujrzenia jej twarzy i usłyszenia jej głosu.

2,15: Oblubienica odpowiada pieśnią o małych lisach w winnicy (w BT pieśń tę wypowiada Chór). Postacie zwierzęce wprowadzone w 2,8 będą już występować do końca utworu. Winnicą zaś jest Oblubienica (por. 1,6) okryta kwieciem.

2,16: Znajdujący się tu refren mówi o wzajemnym oddaniu i posiadaniu. Ponownie, choć z pewnymi modyfikacjami, pojawi się w 6,3 i 7,11. Oblubieniec „pasie" swe stada wśród lilii (por. 1,7), a Oblubienica jest lilią (2,1).

2,17: Drugi refren wyznacza przejście dnia w wieczór (por. 8,14) i kończy się spotkaniem kochanków i odpoczynkiem.

3,1-4: Oblubieniec przybył i odszedł. Jego obecność otworzyła drogę do ponownego rozłączenia; dzień przeszedł w noc i ponownie pojawia się motyw poszukiwania. Epitet „umiłowany mej duszy", będący wyrazem zarówno miłości, jak i pożądania, nabiera szczególnego znaczenia dzięki czterokrotnemu powtórzeniu go, po razie w każdym wersecie („umiłowany mej duszy"/„ukochany mej duszy"/„miły mej duszy"/„umiłowany mej duszy").

We fragmencie tym występują niejako trzy fazy: 1) daremne poszukiwanie Oblubieńca przez Oblubienicę; 2) spotkanie strażników i wypytywanie ich o Oblubieńca; 3) odnalezienie Oblubieńca, pochwycenie go przez Oblubienicę i wprowadzenie go do komnaty w domu jej matki.

Wyrażenie „dom matki" występuje w Biblii tyko trzykrotnie (Pnp 3,4; 8,2; Rt 1,8) i zawsze w kontekście przygotowań do zaślubin. „Dom ojca" obejmował często więcej niż jedną żonę, gdyż także żony drugorzędne, licznych krewnych, służbę i niewolników. Małżeństwa zawierano więc w mniejszym, bardziej kameralnym gronie.

3,5: Refren o zaklinaniu ponownie wycisza wszelki ruch i wprowadza atmosferę odpoczynku i snu. Troska, by nie obudzić miłości, zanim nadejdzie jej czas (BT: „ukochanej, zanim nie zechce sama"), koresponduje z epitetem „umiłowany mej duszy".

3,6-5,1: Część druga

Dla drugiej części Pieśni nad Pieśniami najbardziej charakterystycznym elementem jest motyw zaślubin. Część ta rozpoczyna się opisem orszaku weselnego, zawiera pieśń sławiącą urodę panny młodej, a kończy się aluzją do skonsumowania małżeńskiego związku.

3,6-11: Refren: „Kim jest ta, co się wyłania z pustyni?" jest zarówno eksklamacją, jak i pytaniem. Atmosfera wyciszenia, wytchnienia i połączenia, o której mówią końcowe wersy w 3,1-5 zostaje gwałtownie przerwana. Jej miejsce zajmuje scena pełna ruchu. Oto pojawia się Oblubienica, niesiona w lektyce Salomona. Na poziomie symbolicznym lektyka oznacza samą Oblubienicę. Jak zauważyliśmy już w prologu, imię „Salomon", określenie „król" czy ich połączenie: „król Salomon" wskazują w Pieśni nad Pieśniami na Oblubieńca (por. opis orszaku weselnego w 1 Mch 9,39).

W w. 7 i 8 główny nacisk zostaje położony na sześćdziesięciu wojownikach (BT: „mężnych"). Fakt, że wspomina się o nich trzykrotnie, wskazuje na ich znaczenie. Początkowo uwagę przyciąga imponująca liczebność straży, potem – jej doskonałość. Poeta najpierw opisuje ich jako jednolity zespół mężczyzn wprawnych w rzemiośle wojennym, później zwraca uwagę na pojedynczych wojowników: „Każdy ma miecz u boku". Fragment ten kończy się w nastroju zagrożenia z powodu „nocnych przygód".

Położenie takiego nacisku na motyw straży sugeruje późniejszy jego związek z „lektyką Salomona". Jak lektyka stanowi element rozwijanego paradygmatu obrazów odnoszących się do Oblubienicy, tak wojownicy należą do korespondującego paradygmatu „ochrony" tych obrazów Oblubienicy. A zatem winnicy (Oblubienicy) strzegą „dzierżawcy" (por. 1,6; 8,11), a lektyki – wojownicy (BT: „mężni"). Pilnujący winnicy chwytają lisy, które niszczą winorośl, a wojownicy otaczają lektykę, mając u boku miecze „przez wzgląd na nocne przygody".

Sześciu elementom, opisującym dzielnych wojowników otaczających lektykę Salomona, odpowiada sześć szczegółów opiewających jej wspaniały wygląd. Przedstawia się je w takim porządku, że najpierw zwraca się uwagę na zewnętrzną stronę lektyki, a następnie jej wnętrze. Ostatnim elementem opisu jest „wnętrze wyścielone jego miłością" (BT: „wnętrze wykładane hebanem", choć w przypisie do tego miejsca podaje się przytoczoną lekcję; BW: „środek jej wysłał miłością"). Użyte tu słowo *ahabah* jest homonimem i oznacza miłość i wyprawioną skórę. W wykazie cennych materiałów, użytych do ozdobienia lektyki, można by się spodziewać raczej słowa „skóra", ale „miłość" jest dominującym tematem Pieśni nad Pieśniami.

W tym krótkim fragmencie Oblubienica w orszaku weselnym podąża do oczekującego Oblubieńca (3,6-10), a on wychodzi jej naprzeciw (3,11). Noc ustępuje dniowi, dzikość scenerii – otoczeniu miejskiemu, a strach – radości. Sześćdziesięciu mężnym wojownikom, ochraniającym orszak, odpowiadają córki jerozolimskie otaczające króla. Uwaga czytelnika zostaje przeniesiona z matki Oblubienicy (3,4) na matkę Oblubieńca (3,11).

4,1-7: Fragment ten jest poświęcony pannie młodej. Jest to pieśń, w której Oblubieniec sławi jej urodę – oczy, włosy, zęby, wargi, skroń, szyję i piersi. Bogactwo porównań odnosi urodę Oblubienicy do świata flory, fauny, do piękna krajobrazu. Cały podziw dla urody Oblubienicy streszczają jego słowa: „Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie skazy" (4,7).

4,6: Kontemplacja urody Oblubienicy wzbudza pożądanie. Oblubieniec wyjawia swe pragnienie, by do niej przyjść. Opisuje ją jako „górę mirry" i „pagórek kadzidła" (por. 3,6). Używa nazw pachnideł, którymi poprzednio ona opiewała jego (por. 1,12-14). Tworzy to swego rodzaju „efekt lustrzany". Te same obrazy zostają przypisane w Pieśni nad Pieśniami najpierw jednemu, a potem drugiemu z dwojga młodych kochanków. Kiedy indziej obrazy mają charakter analogiczny: Oblubieńca porównuje się do jabłoni, a Oblubienicę – do palmy. Oba te drzewa wydają godne pożądania owoce. Niekiedy, wykorzystując te same motywy, zostaje zmieniona osoba, do której się je odnosi: Oblubieniec przyzywa ukochaną (2,8-14), a ona przyzywa jego (7, 12-13).

Ta powtarzalność obrazów i motywów odgrywa większą rolę niż tylko paralelizmu czy „echa". Posługując się tym środkiem wyrazu, poeta wskazuje na przemieniającą moc miłości, dzięki której człowiek upodabnia się do ukochanej osoby, zaczyna wyznawać te same wartości, mieć te same pragnienia, uczucia, a z czasem – nawet cechy zewnętrzne. Zastosowany przez poetę środek stylistyczny ukazuje zatem w subtelny sposób umacniającą się więź między oblubieńcami.

4,8-5,1: Rdzeń *b-w-*' („przyjść") stanowi inkluzję, która wyodrębnia kolejną jednostkę poematu. Zaczyna się ona i kończy imperatywami. Tylko w tej części Pieśni nad Pieśniami występują też wyrażenia „panna młoda" i „siostro ma, panno młoda" (BT: „oblubienica", „siostro ma, oblubienico").

W 4,8-11 powtarzany paralelizm jest używany tak dowolnie, że występuje praktycznie w każdym wersie. Efekt fonetyczny, uzyskany dzięki takiemu nagromadzeniu powtórzeń poetyckich, przypomina jąkanie się i zacinanie w mowie, prawie bezładne powtarzanie własnych słów. Ten środek poetycki znakomicie oddaje stan ducha Oblubieńca, którego podziw przeradza się w gorące pożądanie.

W 4,6 Oblubieniec wyraża pragnienie pójścia do Oblubienicy, do swej „góry mirry". Ale teraz już nie wystarcza, że on pójdzie do niej; również ona ma przyjść do niego. Jego pragnienie, by ją posiąść, jest tak wielkie, że nieustannie przywołuje ją: „Przyjdź!" I choć jest ona blisko, dość blisko, by słyszeć jego słowa podziwu (4,1-5), to jednak nie aż tak blisko, by zaspokoić jego pragnienie. Dlatego wydaje się tak odległa i niedostępna, jak szczyty Libanu, Amany, Seniru i Hermonu. (Wszystkie wymienione góry znajdują się na północnych krańcach Izraela.)

4,9: Współczesna zachodnia poezja miłosna przypisuje uczucia sercu, natomiast starożytni Żydzi serce częściej kojarzyli z rozumem i zdolnością poznawania. A zatem wers ten oznacza poruszenie i zamęt w umyśle albo utratę zdolności myślenia. Oblubieniec twierdzi, że to Oblubienica jest odpowiedzialna za ów zamęt: wywołała go jednym spojrzeniem swych oczu, jednym paciorkiem naszyjnika. Jej oczy, wielokrotnie porównywane do „gołębic" (1,15; 4,1), mają jednak moc wprowadzania zamętu.

4,10-11: Koncentrując swą uwagę na zmysłowych przymiotach Oblubienicy, te dwa wersety uderzająco przypominają 1,2-3 i stanowią kolejny przykład „efektu lustrzanego". W 1,2-3 Oblubienica opisywała miłość Oblubieńca i pocałunki jako „przedniejsze od wina", a jego imię (samą osobę) jako „olejek rozlany", natomiast Oblubieniec mówi, że jej miłość „słodsza jest od wina", a jej pocałunki są „nektarem", „miodem i mlekiem"; woń jej olejków wynosi nad wszystkie balsamy, a zapach szat porównuje do „woni Libanu". Wzajemną miłość wyraża się za pomocą metafor odwołujących się do spożywania pokarmów, picia napojów, oddychania wonią ukochanej osoby i zjednoczenia z nią dzięki noszeniu jej w sobie.

4,12-15: Metafora Oblubienicy jako ogrodu występuje w centralnej części Pieśni nad Pieśniami i jest najintensywniejszym wyrazem małżeńskiej więzi bohaterów. Oblubienica zostaje przedstawiona jako zamknięty ogród. Opisowe środki wyrazu akcentują jej wyłączną przynależność do Oblubieńca. Jest zamknięta, czyli zaryglowana od środka, a także „zapieczętowana" z zewnątrz. Jest też „zapieczętowanym źródłem", co podkreśla jej czystość i wierność. Epitety „siostra", „panna młoda" (BT: „oblubienica") w połączeniu z zaimkiem dzierżawczym wskazują na wzajemne oddanie i posiadanie.

Jedynie stopień najwyższy wydaje się adekwatny przy opisie Oblubienicy. Nie można jej porównać do zwykłego ogrodu; jest ogrodem rajskim (Wlg: „paradisus"; BW: „sad"; BT: „gaj"), a więc wspaniałym zamkniętym parkiem czy sadem, bardziej przypominającym cuda Babilonu (Persji) niż ogrody Izraela. Oblubienica wydaje więc tylko najznamienitsze owoce.

Ostatni werset (4,15) wieńczy opis Oblubienicy jako cudownego ogrodu: „Tyś źródłem mego ogrodu, zdrojem wód żywych spływających z Libanu!" Potrójny obraz wód (źródło, zdrój, wody żywe [rzeki] albo, jaśniej, według BW: zdrój, studnia, wody żywe) odpowiada opisowi ogrodu w 4,12-13. W pierwszym opisie (4,12-13) dominowały pojęcia izolacji, zamknięcia, zapieczętowania, w drugim (4,15) zostaje podkreślona żywotność wody, jej odnawialność, ruchliwość. Tekst między w. 12 i 15 przedstawia niezwykłą płodność ogrodu.

4,16: Przyjmując komplement, Oblubienica w swej odpowiedzi identyfikuje się z ogrodem, do którego została przyrównana. Wzywa bieguny ziemi, przywołuje wiatry i każe im wiać przez jej ogród tak, by rozlały się jego wonności. Oblubienica oddaje swój ogród ukochanemu, zapraszając go, by wszedł do „swego ogrodu" i spożywał jego najlepsze owoce.

5,1: Oblubieniec przyjmuje to oddanie się Oblubienicy. Bierze ją w posiadanie, na co wskazują obrazy spożywania pokarmów i napojów. W tym momencie oboje milczą. Głos zabiera jedynie poeta-narrator, który wznosi toast za młodą parę: „Jedzcież, przyjaciele, pijcie!" (BT słowa te wypowiada Oblubieniec). Zwrot ten pojawia się w samym środku Pieśni nad Pieśniami. Podobnie jak tytuł (1,2) i zakończenie (8,6-14) fragment ten nosi znamiona tradycji mądrościowej. Jest to hołd, jaki poeta składa dobroci tego, co Bóg stworzył, porównywalny z zachętą Koheleta: „Używaj życia z niewiastą, którąś ukochał, po wszystkie dni marnego twego życia" (9,9).

5,2-6,3: Część trzecia

Trzecią część Pieśni nad Pieśniami jednoczą elementy dialogowe (5,2-8). Oblubienica mówi o sobie, że śpi, lecz jej serce czuwa, gdy do jej świadomości dociera głos Oblubieńca. Trzykrotne powtórzenie czasownika „otworzyć" wyraźnie kontrastuje z trzykrotnym podkreśleniem „zamknięcia" w 4,12. Wołanie Oblubieńca: „Otwórz mi!" nie ma w tym przypadku charakteru władczego nakazu, lecz jest wezwaniem miłości. Cztery epitety: „Siostro moja, ukochana moja (BT: „przyjaciółko ma"), gołąbko moja, moja ty nieskalana" wskazują na jego wyłączne prawo do wejścia do Oblubienicy.

Niecierpliwe wołanie Oblubieńca wywołuje dziwną reakcję u jego ukochanej. Zamiast mu natychmiast otworzyć, zaczyna zadawać pytania. Obudzona jego głosem, uświadamia sobie swą własną sytuację i – zmieszana – dostrzega początkowo wyłącznie praktyczne przeszkody, które uniemożliwiają jej spełnienie prośby ukochanego. Wypowiada dwa zdania oznajmujące i dwa pytania. Uwagi te wyrażają jej zakłopotanie i chwilowo opóźniają podjęcie jakiejś decyzji.

5,4-6: Żar pożądania, jakie odczuwa Oblubieniec, początkowo wyrażany tylko w słowach, teraz znajduje ujście w niecierpliwych wysiłkach, by dostać się do ukochanej. Porusza to uczucia Oblubienicy i pobudza ją do działania. Jak głos Oblubieńca doczekał się odpowiedzi Oblubienicy, tak gest jego ręki wzbudza jej reakcję.

Paradygmat obrazów przedstawiających Oblubienicę nie zmienia się. Jest ona zarówno zamkniętym domostwem, jak i osobą, która w nim zamieszkuje, podobnie jak w części drugiej była zarówno lektyką Salomona, jak i osobą w niej niesioną (3,6-11), zamkniętym ogrodem i jego właścicielem (4,12-5,1).

5,7: Odkrycie przez Oblubienicę, że jej ukochany odszedł, chociaż wstała, by mu otworzyć, pozwala na nowo rozwinąć motyw poszukiwania. Samo poszukiwanie jest przedstawione bardzo zwięźle, natomiast opis spotkania ze strażnikami miasta jest stosunkowo długi (por. 3,3), a ich zachowanie – niezrozumiałe. Spotykają ją, biją, ranią i zdzierają z niej płaszcz. Klucza do rozwiązania tej zagadki prawdopodobnie należy szukać w w. 7, gdzie strażników tych nazywa się „strażnikami murów", co sugeruje związek z metaforą Oblubienicy jako zamkniętego domu. Rola strażników wydaje się zatem odpowiadać roli wojowników otaczających lektykę (3,7). Jak zamknięty dom mieści się w paradygmacie obrazów zamknięcia, które symbolicznie opisują Oblubienicę, tak straże należą do paralelnego paradygmatu ochrony.

5,8: Oblubienica, nie mogąc sama szukać swego Oblubieńca, zwraca się do osób trzecich, córek jerozolimskich, by kontynuowały poszukiwania, i wymusza na nich pod przysięgą (BT: „zaklina") obietnicę znalezienia Oblubieńca i oznajmienia mu, że jest chora z miłości.

5,9: Uroczysty charakter jej prośby prowokuje córki jerozolimskie do postawienia jej kilku pytań (w BT pytania te wypowiada Chór). Pragną najpierw wiedzieć, jak wygląda Oblubieniec, jak mogą go rozpoznać? Potem chcą poznać jego zalety; czym się wyróżnia, czy jest lepszy od innych, że Oblubienica nakłada na nie pod przysięgą obowiązek odnalezienia go? Pytania te wymagają odpowiedzi, której Oblubienica udziela w 5,10-16.

5,10-16: Odpowiedź Oblubienicy przybiera formę pieśni pochwalnej, analogicznej do tej, jaką opiewał ją Oblubieniec (4,1-7). Otwierający wers wysławia piękno Oblubieńca, poczynając od głowy, a kończąc na stopach. Promienna uroda całej jego postaci i niezwykłe cechy, jakie przypisuje mu Oblubienica, znajdują wyraz w słownictwie. Na początku opisana jest głowa, jako że jest reprezentatywna dla całej postaci: „Głowa jego – najczystsze złoto". Nie chodzi o określenie koloru włosów Oblubieńca, a o pokazanie, jak cenny i olśniewający jest w oczach swej ukochanej. Do opisu głowy i oczu Oblubieńca używa się wizualnych metafor (blask, barwa, lekkość gołębicy), natomiast jego policzki i wargi przedstawia się za pomocą metafor odwołujących się do świata zapachów. Dobór metafor wydaje się mieć szczególne znaczenie w zrozumieniu tego fragmentu poematu, który rozwija się stopniowo ku zaskakującemu zakończeniu w 6,2-3.

Oblubienica przyrównuje oczy Oblubieńca do gołębic (5,12), ale to on najpierw odniósł tę metaforę do niej (1,15; 4,1); nazwał ją nawet „moją gołąbką" (2,14; 5,2). Oblubienica mówi, że widzi swe odbicie w jego oczach; odzwierciedlają one jej obecność. Porównuje jego policzki do „balsamicznych grzęd, dających wzrost wonnym

ziołom!" Także w tym przypadku Oblubienica posługuje się metaforą, którą wcześniej odniesiono do niej (4,10; 5,1). Mówi, że jego wargi są niczym lilie, ale przecież poprzednio samą siebie nazwała lilią. Oblubieniec posłużył się metaforą lilii opiewając jej piersi (4,5), ona zaś mówi, że on „stada me pasie wśród lilii" (2,16). Jego wargi są w jej oczach niczym lilie „kapiące mirrą", tak jak jej ręce (5,5), natomiast Oblubieniec wielokrotnie przyrównuje ją do mirry już w drugiej części (3,6; 4,6; 5,1). Posługując się metaforami pachnideł (5,13), Oblubienica uzyskuje znowu wrażenie zjednoczenia, jakby obecności. Ona sama, jej ręce, palce, piersi i sama woń jej ciała odbijają się dzięki tym skojarzeniom na jego obliczu i zbliżają się ku jego ustom.

5,14-16: Po tym długim opisie głowy Oblubieńca Oblubienica kieruje w swej pieśni uwagę na jego ramiona, tors i nogi. Opis krótszy, choć każda z tych części jego ciała zostaje przyrównana do cennego materiału. Daje się zauważyć swoistą paralelę między 5,15b a 5,10a – obydwa wersy odnoszą się do całej postaci ukochanego i wywołują wrażenie przepychu. Zastosowana metaforyka ponownie ustala więź między Oblubienicą a Oblubieńcem, który już wcześniej wielbił jej powierzchowność, porównując zapach jej szat do woni Libanu (4,11), i nazywał ją „zdrojem wód żywych spływającym z Libanu" (4,15).

6,1: Córki jerozolimskie (BT: Chór) przejawiają większe zainteresowanie poszukiwaniem Oblubieńca. Pytania, które zadają Oblubienicy, mają analogiczną formę do tych, które pojawiły się w 5,9. Pragną dowiedzieć się, dokąd odszedł Oblubieniec, chcą poznać kierunek, w którym wyruszył, by przyłączyć się do jej poszukiwań.

6,2: Odpowiedź Oblubienicy zdaje się wskazywać, że jej ukochany jednak nie odszedł. Opowiada ona o ogrodzie i powtarza refren mówiący o wzajemnym oddaniu. Oblubieniec nie jest nieobecny, znajduje się w swym ogrodzie; ich związek nie został zerwany. Sławiąc Oblubieńca w swej pieśni, Oblubienica odkrywa jego obecność w sobie i swą obecność w nim. W ten sposób fizyczne rozdzielenie prowadzi do uświadomienia sobie, że więź miłosna ogarnia wszystko, jest bezgraniczna i nie można jej łatwo zerwać.

6,4-8,4: Część czwarta

Granice czwartej części Pieśni nad Pieśniami wyznaczają refreny zawarte w 6,3 i 8,3-4. Sam tekst składa się z dwóch dłuższych, opisowych pieśni sławiących Oblubienicę (6,4-10 i 7,2-10) oraz fragmentu podejmującego znów motywy ogrodu i poszukiwania.

6,4-10: Część trzecia zakończyła się refrenem mówiącym o wzajemnym posiadaniu (6,3). Refren ten nie jest prostym powtórzeniem, gdyż pojawia się w takim momencie Pieśni nad Pieśniami, w którym związek oblubieńców osiągnął znacznie głębszy wymiar niż wówczas, gdy refren pojawił się po raz pierwszy (2,16). Podobne wnioski nasuwają się przy lekturze pieśni pochwalnej, która otwiera część czwartą. Wydaje się ona być powtórzeniem 4,1-7, ale ma elementy oryginalne, które czynią z niej nową pieśń, będącą owocem pogłębionego, bardziej świadomego uwielbienia dla Oblubienicy.

Obie pieśni rozpoczynają się w ten sam sposób (4,1 i 6,4), ale w pierwszej opis Oblubienicy jest dynamiczny, od oczu do piersi, natomiast druga (6,4) pozostaje niejako statycznym portretem i zawiera elementy grozy i podziwu, jakie wzbudza Oblubienica, gdy nasze spojrzenie zatrzymuje się na jej głowie i twarzy.

6,4: Oblubienicę przyrównuje się do dwóch stolic Izraela i Judy. Porównanie to wprowadza kolejny obraz zamknięcia odniesiony do Oblubienicy. Wraz z motywem piękna (*tirsa* znaczy „przyjemny") poeta wprowadza motyw grozy i lęku.

6,8-9: Oblubieniec przestaje teraz przypatrywać się twarzy i głowie Oblubienicy i obejmuje spojrzeniem całą jej postać. Ogląda ją teraz na tle innych osób i posługuje się bardziej dynamicznymi obrazami, by wyrazić jej niezwykłą urodę. Bezpośrednia forma zwracania się do niej w drugiej osobie ustępuje miejsca trzeciej osobie, co jednak nie zakłóca bezpośredniego, osobistego charakteru tej pieśni.

Sekwencja liczb: „sześćdziesiąt ... osiemdziesiąt ... bez liczby" wprowadza motyw intensyfikacji, który ma spotęgować świadomość niezwykłej urody Oblubienicy. Na zasadzie kontrastu z owym mnóstwem pięknych kobiet poeta odnosi drugą sekwencję liczb do Oblubienicy (6,9). Zamiast jednak progresji wielkich liczb, uporczywie jest powtarzany tu liczebnik „jedna" (BW; BT: „jedyna"). W ten sposób poeta po raz drugi posłużył się motywem intensyfikacji zastosowanym uprzednio w 6,8, ale tym razem używa go w celu podkreślenia jedyności Oblubienicy, jej wyjątkowości. Ten zabieg stylistyczny potwierdza opisany wyżej „efekt lustrzany": zastosowane liczby są odbiciem 5,10, w którym Oblubienica nazywa Oblubieńca „znakomitym spośród tysięcy".

6,10: Niezrównana i budząca lęk uroda Oblubienicy zostaje podkreślona przez serię porównań, a mianowicie do zorzy, księżyca, słońca i zbrojnych zastępów.

6,11-12: Wersy te**,** w przeciwieństwie do uwag w wersji greckiej, wypowiada Oblubieniec (BT: Oblubienica). W całej prawie Pieśni nad Pieśniami to właśnie on jest podmiotem wszystkich form czasownikowych oznaczających ruch w kierunku ogrodu lub wejście do niego (por. 4,16; 5,1; 6,2). Oblubienicę

zaś utożsamia się z samym ogrodem. Używając czasownika „widzieć" (w BT: „spojrzeć", „zobaczyć"), poeta akcentuje wytchnienie, jakiego zaznaje Oblubienica w kontemplacji.

6,12: Werset ten często określa się jako najtrudniejszy w całej Pieśni nad Pieśniami. Dosłowny przekład z hebrajskiego wydaje się zupełnie pozbawiony sensu. Oznacza dosłownie: „Nie wiem/nie wiedziałam, że moja dusza ustawiła mi wozy mojego książęcego ludu". Jeśli jednak przetłumaczyć go jako idiom, brzmiałby: „Oszalałam (odchodziłam od zmysłów); znalazłam się w wozie z księciem".

7,1: Rytmiczny styl słów przypisywanych chórowi w 7,1 wydaje się naśladować taniec. Czterokrotnie powtórzone wykrzyknienie „obróć się" brzmi jak śpiew towarzyszący tańcom. Oblubienicę przyrównuje się do Szulamitki, żeńskiego odpowiednika Salomona. Źródłosłów tych dwóch imion oznacza „pokój", „pełnię". A zatem owa cudowna kobieta jest też tą, która przynosi pokój.

Oblubienica (BT: Chór II) pyta teraz, cóż się im podoba w Szulamitce, a chór (BT: Obydwa chóry) odpowiada, że „taniec dwóch obozów" (w BT odpowiedź ta należy jeszcze do pytania Chóru II). Ten szczególny taniec powstał dla uczczenia militarnego zwycięstwa. Był to taniec obrotowy wykonywany przez kobiety, często z towarzyszeniem instrumentów muzycznych, a niekiedy – antyfonalnego (naprzemiennego) śpiewu (por. Wj 15,20; Sdz 11,34; 1 Sm 18,6; 21,12; 29,5).

7,2-10: Zakończenie długiej pieśni pochwalnej, która teraz następuje, wyznacza refren w 7,11. Pieśń składa się z dwóch części: jednej zawierającej kontemplację (7,2-6) i drugiej wyrażającej pożądanie (7,7-10). Te dwie części są wyróżnione w tekście, i to nie tylko treścią, ale i powtarzającą się eksklamacją wyrażającą uwielbienie („Jak piękne/jak piękna") i połączoną z epitetem („księżniczko" 7,2 i „umiłowana, pełna rozkoszy" 7,7).

7,2-6: Ta ostatnia pieśń pochwalna rozpoczyna się od opisu stóp, a kończy na opisie głowy. Podobnie jak w pieśni Oblubienicy, która ją poprzedza (5,10-16) i postępuje w przeciwnym kierunku (od góry ku dołowi), opis jest kompletny w układzie wertykalnym. Odniesienia anatomiczne w każdym wersecie są jakby wewnętrzną kolumną czy też „pniem", do których są przytwierdzone dalsze słowa i frazy opisowe. „Krągłość" i owa wertykalność oddziaływają na siebie wzajemnie w pieśni, odsyłając czytelnika do metafory drzewa, której *explicite* daje wyraz Oblubieniec w drugiej części pieśni (7,8-9).

W w. 5-6 napotykamy niezwykłe nagromadzenie aluzji geograficznych. Powyżej omawialiśmy już porównania ciała Oblubienicy do świata roślin i zwierząt (por. 4,1-6 i 6,4-7). Jeszcze wyraźniej występują one w tej części utworu. We wcześniejszych fragmentach występowała tylko nazwa góry Gilead, tu wymienia się jeszcze Liban i Karmel. Metaforę kobiety-miasta, wprowadzoną po raz pierwszy w 6,4, wzmacnia użycie nazw trzech miast: Cheszbon, Bat-Rabbim i Damaszek.

7,7-10: Ujrzawszy Oblubienicę w tańcu i przypatrzywszy się jej od stóp do głowy, Oblubieniec podziwia jej urodę odwołując się do obrazu drzewa. W jego porównaniu Oblubienicy do palmy możemy upatrywać kolejnej wersji „efektu lustrzanego"; przecież wcześniej ona porównywała go do jabłoni (2,3) i do cedru z Libanu (5,15). Grona, do których porównuje się piersi Oblubienicy, to grona daktyli z palmy daktylowej (BT: „grona winne").

Kontemplacja przeradza się w pożądanie, pragnienie posiadania. W stanie uniesienia Oblubieniec z łatwością kojarzy ze sobą różne obrazy: daktyle (BT: „owoc"), winne grona, jabłka i wino. Jego pragnienie osiągnięcia zjednoczenia, wyrażone w dążeniu do pochwycenia i jedzenia owoców, wdychania zapachu, osiąga punkt kulminacyjny w finałowym obrazie spożywania wina w 7,10. Oblubienica odpowiada na te nacechowane emocją słowa zachwytu Oblubieńca przyzwoleniem. Podejmując wprowadzony przez niego obraz wina, dodaje kolejne skojarzenia i doprowadza je konkluzji.

7,11: W formie odpowiedzi Oblubieniec podejmuje znany refren: „Mój miły jest mój"/ „Jam miłego mego". Tym razem jednak jego zakończenie jest inne niż dotychczas: „ku mnie zwraca się jego pożądanie". Ta formuła wzajemnego posiadania występuje trzykrotnie, za każdym razem nieco zmodyfikowana przez kontekst wypowiedzi (por. 2,16; 6,3). Wariant „ku mnie zwraca się jego pożądanie" niewątpliwie odnosi się do Rdz 3,16, gdzie znajdujemy słowa: „Ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą". W Pieśni nad Pieśniami relacja ta zostaje odwrócona. On pożąda jej, a ona całkowicie mu się oddaje. Zwrot ten, stanowiąc tak wyraźne odniesienie do Księgi Rodzaju, zwraca uwagę, że jest to refren oddzielający fragment poematu, w którym dominujący jest obraz „drzewa" (7,7-10), od następnego, w którym metaforą centralną jest „ogród" (7,12-14). W obecnym kontekście refren ten wyraża wzajemne pożądanie, brak dominacji, a także wzajemne zaproszenie i przyzwolenie. Sugeruje, że siła miłości może przezwyciężyć przekleństwo z Rdz 3,26.

7,12-8,2: Ostatni *passus* części czwartej wyznacza z jednej strony pojedynczy refren 7,11, a z drugiej – podwójny 8,3-4 (w BT w. 3 wypowiada Oblubienica, a w. 4 Oblubieniec). Odpowiedź Oblubienicy zaczyna się od użycia dwóch czasowników oznaczających ruch na zewnątrz („pójdź" i „powędrujmy") i kończy dwoma czasownikami określającymi ruch ku wewnątrz („powiodłabym cię i wprowadziła", 8,2). W środku pojawiają się w szybkiej sekwencji cztery formy trybu rozkazującego w pierwszej osobie liczby mnogiej: „powędrujmy", „nocujmy", „pospieszmy zobaczyć", „zobaczymy" (BT: „zobaczyć"). Już same te formy czasownikowe wyraźnie świadczą o jedności kochanków, ich byciu razem. Dołączony obraz miasta kryje w sobie pragnienie,

by z niego wyjść. Słowo „pole" oznacza odkrytą przestrzeń ziem uprawnych, leżących poza murami miasta; tam znajdują się winnice, pola uprawne, sady i ogrody (Rdz 37,7; Rt 2,2; 2 Krl 4,39).

Zaproszenie Oblubienicy, by pójść i oglądać oznaki wiosny, odzwierciedla w pewnym sensie treść zawartą w 2,10-13, ale sens 7,12-13 wykracza poza sens, jaki krył się w 2,10-13. We wcześniejszym ustępie (2,10-13) opis wiosennego przebudzenia przyrody stanowi tło nieśmiałego budzenia się miłości. We fragmencie późniejszym (7,12-13) uwagę przyciąga obraz rozkwitających, wręcz tonących w kwieciu winnic i pól, które są obrazem ich rozbudzonej już miłości.

7,14: Oblubienica przyrzeka ofiarować Oblubieńcowi swą miłość 7,13; w 7,14 pojawia się obraz rozsiewającej woń mandragory (*dudaj*). Metafora ta jest niezwykle ekspresyjna nie tylko dlatego, że *dudaj* („mandragora") tak bardzo kojarzy się z *dodaj* („moja miłość") w 7,13, lecz także z powodu liczby wyraźnych skojarzeń między wyrażeniami oznaczającymi ofiarowanie miłości a wyrażeniami, które oznaczają roztaczanie woni (1,2-3; 1,12-14; 4,10; 4,15; 5,5). Następnie metaforyka przechodzi dość szybko od zapachów do samej biesiady.

8,1-2: Nie o braterską więź chodzi Oblubienicy w tych wersetach; użyte przez nią słowo „brat" nie ma także podtekstu „małżeńskiego", jaki zawierał wyraz „siostra" w 4,9-10; 5,1-2. Przyczyną, dla której marzy ona, by Oblubieniec był jej bratem, jest jej pragnienie, by móc swobodnie okazywać mu swe uczucie na oczach innych, tak jak to czynią dzieci, nie narażając się na publiczne potępienie.

Sekwencja czasowników wskazuje na wyraźne narastanie intymności i ruchu „ku wewnątrz": „spotkać", „ucałować", „powieść", „wprowadzić", „napoić". Korzenne wino, którym Oblubienica chce uraczyć Oblubieńca, zrobione jest z granatów. Owoc granatu odnosi się do niej samej (4,3; 13; 6,7), a zatem poczęstowanie go winem oznacza obdarowanie go samą sobą.

8,3-4: Konkludujące refreny o obejmowaniu (8,3) i zaklinaniu (8,4) zgrabnie doprowadzają część czwartą do końca, wprowadzając nastrój zjednoczenia i odpoczynku.

8,5-14: Epilog

Epilog jest krótkim poematem czy mową, dodaną do konkluzji, które mają podsumować cały utwór. Zwykle chodzi o streszczenie głównych wątków i tematów, a często wskazują na praktyczne zastosowania wynikające z treści utworu bądź zwracają się do czytelników z gorącym apelem.

8,5-7: W przeciwieństwie do 8,3-4, które akcentują nastrój zjednoczenia i odpoczynku kochanków, wiersz 5 wprowadza znowu ruch. Jak snop światła nagle rozświetla ciemną scenę, tak pytanie „kim jest?" skupia uwagę na Oblubienicy. To jej osoba stanowi o jedności epilogu i w nim dominuje. Pytanie to, zadane przez córki jerozolimskie czy anonimowy chór (BT: Chór) i znane już z 3,6, zapowiada jej przybycie, a zarazem finalne, najważniejsze przesłanie Pieśni nad Pieśniami.

Słowa Oblubienicy (BT: Oblubieńca) o przebudzeniu miłości pod drzewem jabłoni są zagadką; powstaje pytanie, cóż mogą mieć wspólnego z patetycznymi wersami, które następują dalej. Dlaczegóż rozpoczynają epilog, który ma wyjaśnić i przybliżyć treść całej Pieśni nad Pieśniami?

W naszych rozważaniach przyjęliśmy, że refren o zaklinaniu odgrywa rolę kluczowego elementu porządkującego strukturę Pieśni nad Pieśniami. Córki jerozolimskie zostają trzykrotnie napomniane, by nie budziły miłości (2,7; 3,5; 8,4). Dokładne znaczenie tych słów pozostawało dotąd niezrozumiałe. Mogły się one odnosić do „miłości" w sensie abstrakcyjnym bądź też do konkretnej osoby, i to zarówno Oblubieńca, jak Oblubienicy. Tu, w epilogu, Oblubienica (BT: Oblubieniec) oznajmia, że „obudziła" swego umiłowanego. W jakim sensie to uczyniła?

Klucz do tej zagadki kryje się w tekście. W prologu Oblubieniec zostaje utożsamiony z drzewem jabłoni, pod którym odpoczywała i biesiadowała Oblubienica; było to także miejsce ich miłosnych uścisków (2,5-6). W 8,5 słowo „tam" odpowiada wyrażeniu „pod jabłonią". Istnieje też odpowiedniość między podmiotami wyrażonymi w pierwszej osobie liczby pojedynczej i za pomocą określenia „matka twoja", oraz między orzeczeniami „rodzić" i „począć".

Można zatem wnioskować, że Oblubienica (BT: Oblubieniec), która „obudziła" Oblubieńca, pozostaje w pewnej relacji do jego matki, która go poczęła i zrodziła. Sens słów z 8,5 dotyczy obudzenia do nowego życia. W miłosnym uścisku dała mu nowe życie. Taka jest siła miłości, o której mówi Pieśń nad Pieśniami. W tym świetle zaklęcie, by nie budzić czy rozbudzać miłości, „póki nie zechce sama", nabierają nowego znaczenia, są czymś więcej niż wyrazem troski o spokojny sen ukochanej osoby. Jest ostrzeżeniem, by nie lekceważyć potężnej siły, która powołuje do życia nowe stworzenie.

8,6-7: Fragment ten, często określany mianem „summy" całej Pieśni nad Pieśniami, wypowiada się o wielkiej tajemnicy miłości z mocą, która przystoi tylko temu miejscu w utworze. W całym poemacie Oblubieniec i Oblubienica mówią do siebie i o sobie „z miłością". Ukazani są we wzajemnej relacji mówienia i słuchania, wzywania i odpowiadania na wezwanie, odkrywania i uwielbienia, działania i reagowania na nie.

Zanim nastąpi moment, w którym Oblubienica wypowie swe quasi-sakramentalne słowa „Jam miłego mego, a mój miły jest mój" (6,3), uważny czytelnik zdążył już zapewne zauważyć, że dokonuje się coraz głębsze zjednoczenie ich dusz. Staje się ono szczególnie wyraziste w pieśniach pełnych podziwu, w których owo głębokie zjednoczenie wyraża się w swego rodzaju wzajemnym „odzwierciedlaniu" postaci. Wzajemne odkrywanie jest zarazem odkrywaniem świata stworzonego. Ukochana osoba jest postrzegana w kontekście całego stworzenia, a całe stworzenie zostaje uosobione w ukochanej czy ukochanym. Chcąc pomóc czytelnikowi ocenić właściwą miarę tej miłości, nie pomylić jej z czymś, co jej nie dorównuje, epilog wypowiada ostateczne słowa o miłości, o jej naturze, której świadectwem ma być cała Pieśń nad Pieśniami.

Obraz „pieczęci" sugeruje już refren 8,3. Przytrzymana jego ramieniem, przyciśnięta do jego serca, Oblubienica pragnie tam pozostać; słowa jej jednak mają sens jeszcze głębszy. Chce stać się podobna do osobistej pieczęci, którą nosi on na sznurze wokół szyi, która spoczywa na jego sercu lub którą przypina do ramienia. Stając się taką pieczęcią, byłaby znakiem jego tożsamości i uwiarygodnieniem wszelkich jego czynów. Stałaby się więc swoistym zamknięciem czy ogrodzeniem dla jego myśli, uczuć i działań.

Następne cztery frazy tłumaczą to wezwanie Oblubienicy: „Połóż mnie jak pieczęć". Za pomocą dosadnego, obrazowego stylu, charakterystycznego dla *maszal* w pismach mądrościowych, ukazuje inny wymiar tej miłości. Podobnie jak ma ona moc stwarzania nowego życia, tak walczy też z niszczącymi siłami śmierci i świata podziemnego. Rodzajnik określony, który pojawia się przy rzeczowniku „śmierć", i przypisywane śmierci cechy siły i okrucieństwa wyraźnie wskazują, że „śmierć" i „Szeol" pełnią tu funkcję personifikacji i są przeciwstawione „miłości" i „zazdrości", które są atrybutami Boga. Następna fraza: „żar jej to żar ognia, płomień Pański!" (*szalhebetjah*) wyraźnie określa naturę tej miłości jako otwarcia na transcendentne doświadczenie JHWH.

W 8,7 kryje się znacznie więcej niż samo tylko stwierdzenie, że miłość jest ogniem, którego nie mogą ugasić wielkie wody. „Wielkie wody" kojarzą się pierwotnie z walką, jaką stoczył JHWH z potworem morskim Rahabem lub Lewiatanem, ujarzmieniem przezeń wód chaosu, które poprzedziło stworzenie, oraz Jego panowaniem nad morzem. Innymi słowy, triumf Miłości nad wielkimi wodami i rzekami, wypływającymi z głębin, oznacza zwycięstwo nad kosmicznym złem. W konsekwencji „wielkie wody" oznaczają wszelkiego rodzaju klęski, przeszkody i walkę ze złem i uciskiem. Miłość jest od nich silniejsza i nie mogą one jej stłumić.

Wizja ukazana w tych trzech wersetach (8,5-7) jest przeogromna. Szczególny związek miłosny jest przedstawiony jako potężna siła stwórcza (8,5), wymagająca nierozerwalnej więzi wzajemnego oddania (8,6). Jej siłę, tak przypieczętowaną, można jedynie porównać do nieokiełznanych, pierwotnych żywiołów ognia i wody. Siła ta wypełnia przestrzeń kosmosu, sięga aż do świata podziemnego i kruszy jego okowy; wzbija się w górę niczym płomień do transcendentnego doświadczenia Boga, który jest Miłością.

8,8-10: W 8,8-9 głos zabierają prawdopodobnie bracia Oblubienicy, których na początku (1,6) nazywa ona „synami mej matki". Zadanie brata, polegające na zapewnieniu bezpieczeństwa swej siostrze, ustrzeżeniu jej i zaaranżowaniu małżeństwa, jest dobrze poświadczone w Biblii (por. Rdz 24,50-51; 35,6-18). W oczach braci ich siostra nie jest jeszcze dorosła. Zastanawiają się nad sposobami ochronienia jej aż do czasu, gdy osiągnie wiek, w którym będzie gotowa do małżeństwa. Tymczasem Oblubienica spiera się z nimi, twierdząc, że dojrzała już i znalazła pokój w oczach Oblubieńca. Niezwykle ważna jest tu obecność słowa „pokój" na końcu w. 10. Wskazuje ono, że wymiana zdań między braćmi a Oblubienicą zmierza do rozstrzygnięcia. Wcześniejsza wzmianka (1,6) naznaczona była atmosferą napięcia, gniewu i konfliktu. Celem początkowych działań braci była ochrona ich siostry, natomiast teraz pragną wesprzeć ją i uczynić piękną.

8,11-12: Jest to parabola usytuowana w nieokreślonej przeszłości. Salomon przedstawia się początkowo jako postać z pogranicza historii i legendy. Umiejscowienie jego winnicy w Baal-Hamon ma raczej wymiar symboliczny niż geograficzny. Nazwa ta znaczy „mąż mnóstwa". W dalszej części paraboli akcja przenosi się nagle z odległej przeszłości do teraźniejszości. Oblubienica zwraca się bezpośrednio do Salomona: „winnica moja, moja własna; tysiąc syklów tobie, Salomonie, a dwieście stróżom jej owocu". Niewątpliwie Salomon i winnica mają w tym przypadku znaczenie zarówno dosłowne, jak i metaforyczne.

Taka dwoistość występowała już wcześniej, w prologu, kiedy to Salomon w jednym momencie był postacią historyczną, symbolem dobrobytu i zbytku (1,5), a w innym – Oblubieńcem, „królem", który wprowadza Oblubienicę do swych komnat (1,4) i składa głowę na jej piersi (1,12). Winnice są miejscem, gdzie ciemnieje skóra Oblubienicy spalona słońcem (1,6), a zarazem są one symbolem jej samej (1,6; 2,15; 6,11; 7,13).

Paradoksalnie, doświadczenie miłości obudziło samoświadomość Oblubienicy. Mówi więc Salomonowi (swemu Oblubieńcowi), by zatrzymał swe dobra lub rozdał je strażnikom owoców swej winnicy (braciom). Jej winnica bowiem jest „darem", którego nie można kupić za żadną cenę (8,7).

8,13-14: Zakończenie Pieśni nad Pieśniami jest nieoczekiwane. W krótkim dialogu Oblubieniec obdarza Oblubienicę nowym mianem: „ty, która mieszkasz w ogrodach". Mówi jej, że jego druhowie nasłuchują jej głosu. Jej odpowiedź na jego błagania jest zaskakująca: „Odejdź (BT: „Biegnij"), mój miły". Czasownik ten nie oznacza tu po prostu „spiesz się", lecz „odejdź w pośpiechu". A jednak końcowe zdanie: „na górach [wśród]

balsamowych drzew” wydaje się raczej wołaniem niż żądaniem rozłąki. Dwie części jej końcowej wypowiedzi cechuje zatem napięcie: odejdź i przyjdź.

Oblubienica nakazuje mu odejść pospiesznie, lecz zarazem sugeruje, że jego odejście jest jednocześnie drogą powrotu, że nieobecność jest formą obecności, że ich miłość nigdy nie jest statyczna i że nie jest jej pisane trwać długo w jednym uścisku. Jest dynamiczna i wciąż się rozwija. Pieśń nad Pieśniami kończy się tak, jak się zaczęła: *in medias res*.

tłum. Kaja Szwykowska

Księga Mądrości
José Vílchez

PIERWSZE CZYTANIE

Podobnie jak w przypadku innych ksiąg Pisma Świętego, *tytuł* nie odnosi się do tekstu, lecz wywodzi się z tradycji pisanej, w której słowo „mądrość" ma znaczenie terminu ogólnego.

Tekst Księgi Mądrości zachował się w całości lub częściowo w pięciu manuskryptach majuskułowych (pisanych uncjałą). Są to: A, czyli *Kodeks Aleksandryjski* (*Alexandrinus*) z V w.; B, czyli *Kodeks Watykański* (*Vaticanus*) z IV w.; ℵ, czyli *Kodeks Synajski* (*Sinaiticus*) z IV w.; W, czyli *Kodeks Wenecki* (*Venetus*) z VIII w., i C, palimpsest z XIII w., czyli kodeks św. Efrema, napisany na podstawie kodeksu pochodzącego z V w., w którym częściowo zachowała się Księga Mądrości. Dysponujemy też dobrym krytycznym wydaniem oryginalnego tekstu greckiego J. Zieglera.

Z *wersji starożytnych* największym autorytetem cieszy się wersja z *Vetus Latina* (VL lub La), którą Hieronim pozostawia w postaci niezmienionej; prawdopodobnie powstała w drugiej połowie II w. w Afryce. Inne istniejące starożytne wersje, takie jak koptyjskie, syryjskie, etiopskie, arabskie, ormiańskie, mają mniejsze znaczenie.

Kim jest *autor* Księgi Mądrości? Fragment 9,7 odnosi się do Salomona, choć tekst go nie wymienia, ale wiele mówiące są wspomniane w nim tytuły („król", „sędzia"). Również niektórzy Ojcowie Kościoła oraz żydowscy i chrześcijańscy pisarze z pierwszych wieków, ze średniowiecza, a nawet żyjący w późniejszych czasach przypisują Salomonowi autorstwo Księgi Mądrości.

Wiele jednak poważnych argumentów przemawia za tym, że to nie Salomon był literackim autorem Księgi Mądrości. Zarówno jej styl, jak i zawarte w niej nauki, a także kultura i historyczne środowisko, które się w niej odzwierciedlają, z pewnością nie należą do czasów Salomona. Również wśród Ojców Kościoła i starożytnych pisarzy (np. u Hieronima i Augustyna) spotykamy się z poglądem negującym autorstwo Salomona.

Jeśli zatem nie Salomon, to kto jest rzeczywistym autorem Księgi Mądrości? Z całą pewnością możemy stwierdzić, że był to Żyd, i to mieszkający w Aleksandrii, dobrze znający grekę oraz kulturę grecką.

Czasowe granice powstania Księgi Mądrości wyznaczają dwa wydarzenia: grecka wersja Biblii (początek lub koniec III w. przed Chr.) i pisma Filona z Aleksandrii (ok. 20 r. przed Chr. – 40 po Chr.). Z dużą dozą prawdopodobieństwa można twierdzić, że Księga Mądrości została spisana w czasach panowania Augusta, między 30 r. przed Chr. a 14 r. po Chr. Wynika to z analizy samej księgi: z zawartych w niej możliwych aluzji do historycznych wydarzeń z czasów autora, z dających się dostrzec wpływów filozoficznych i literackich, na podstawie słownictwa itp.

Aż do połowy XVIII w. problem *jedności* Księgi Mądrości nie budził najmniejszych wątpliwości. Teraz, po ustaniu nie kończących się dyskusji, uczeni powszechnie uznają jedność kompozycji Księgi Mądrości.

Chociaż Księga Mądrości w swych ogólnych i podstawowych cechach należy do *gatunku* pochwały, to jednak ona sama jest dla siebie swoistym gatunkiem. Niemniej można w niej wyróżnić pomniejsze *gatunki literackie*, np. napomnienia, hymny, mowy, przemowy, rozważania historyczne itp. W pierwszej części przeważa gnomiczny gatunek sapiencjalny, elementy eschatologiczne i apokaliptyczne, w drugiej – pochwała, a w trzeciej – midrasz i *synkrisis*, czyli przeciwstawienie i porównanie.

Jeśli chodzi o *przeznaczenie* Księgi Mądrości, to żydowski autor pisze ją przede wszystkim dla współczesnej mu *wspólnoty żydowskiej* mieszkającej w Egipcie. Stara się utwierdzić w wierze swoich współwyznawców i dodać im otuchy, ale myśli także o dotarciu do czytelników w środowiskach nieżydowskich. Trudno więc w tej sytuacji odrzucić, jako absolutnie niedorzeczny pomysł, twierdzenie, że Księga Mądrości mogła też trafić do rąk wykształconych osób spoza środowiska żydowskiego, nie wyłączając bardzo wysokich dygnitarzy, przebywających w spragnionej kultury Aleksandrii.

W Księdze Mądrości można wyróżnić *wpływy* pochodzące z zewnątrz, z hellenistycznego środowiska, w którym żył autor, i – w przeważającej części – z samego judaizmu (zwłaszcza z tradycji starotestamentowych).

Czy można odnaleźć jakieś *ślady Księgi Mądrości* w NT? Powinniśmy liczyć się z tym, że niektórzy autorzy NT znali Księgę Mądrości, ponieważ na ogół posługiwali się grecką wersją Biblii, która pochodziła z Egiptu (Aleksandria). Jest co najmniej możliwe, że istnieje zależność między Rz 5,12 i Mdr 2,24; Hbr 1,3 i Mdr 7,25; Mt 27,39-43 i Mdr 2,18 (Ewangelia Janowa wykazuje wiele podobieństw z Księgą Mądrości, ponieważ oba teksty odwoływały się do tematów z Księgi Wyjścia).

Księga Mądrości jako księga kanoniczna i eklezjalna

Spisana pierwotnie po grecku, nigdy nie została włączona do palestyńskiego wykazu (kanonu) ksiąg świętych, ale znalazła się w kanonie aleksandryjskim. W miarę upływu czasu Kościół w coraz większym stopniu posługiwał się Księgą Mądrości, która cieszyła się wielkim szacunkiem nawet wśród tych wiernych, którzy nie uważali jej za księgę świętą. Księga była znana, a jej wiersze dosłownie przytaczano już w najwcześniejszym okresie Kościoła. Klemens Rzymski, Ireneusz, Tertulian, Klemens Aleksandryjski, Cyprian, Orygenes (jakkolwiek nie odwołuje się do niej wprost), Ojcowie Kapadoccy, Antiocheńscy (z wyjątkiem Teodora z Mopsuestii), a na Zachodzie – Hilary i Ambroży używają jej na równych prawach z pozostałymi księgami świętymi. Hieronim, obstający przy *veritas hebraica*, nie uważa jej za księgę świętą. Natomiast Augustyn niezmordowanie bronił kanoniczności Księgi Mądrości. Od czasu Soboru Trydenckiego (1546 r.) kanoniczność Księgi Mądrości nie podlega kwestii dla katolików. Ponieważ była ona jednak przedmiotem *dyskusji*, została zaliczona do ksiąg deuterokanonicznych; Żydzi i protestanci uważają ją za apokryf.

Księga Mądrości jest często używana w *liturgii*, zarówno w mszale, jak i w brewiarzu.

W mszale: Rok A – XVI i XXXII Niedziela Zwykła; Rok B – XXV i XXVIII Niedziela Zwykła; Rok C – XIX, XXIII i XXXI Niedziela Zwykła; czytanie w dni powszednie: w piątek czwartego tygodnia Wielkiego Postu; czytania w Okresie Zwykłym w latach nieparzystych w trzydziestym drugim tygodniu. A nadto: w Mszy wspólnej o wielu męczennikach, jako piąty sugerowany tekst ze ST; w Mszy za zmarłych jako drugie i trzecie czytanie ze ST, w Mszy wspólnej o doktorach Kościoła jako drugie czytanie ze ST oraz w Mszy wotywnej o Krzyżu świętym poza Okresem Wielkanocnym.

W brewiarzu: Księgę Mądrości czyta się w *Oficjum czytań* w trzydziestym drugim tygodniu w Okresie Zwykłym, w Tygodniu I Psałterza, jako pierwsze czytanie z tekstów wspólnych o wielu męczennikach, z tekstów wspólnych o doktorach Kościoła, z tekstów wspólnych o świętych mężczyznach, a w *Liturgii Godzin* jako Kantyki w Laudesach niedzielnych Tygodnia III, jako Kantyk II i III w tekstach wspólnych o apostołach, jako Kantyk I, II i III w tekstach wspólnych o wielu męczennikach i jako Kantyk III na uroczystość Ciała Bożego.

DRUGIE CZYTANIE

Księga Mądrości jest ponownym odczytaniem (relekturą) ST przez Żyda z diaspory u zarania chrześcijaństwa. W niniejszej części, zatytułowanej *Drugie czytanie*, postaramy się podążać krok za krokiem za autorem. Skoro zaś jego słowo jest słowem świętym, przyjmujemy jego orędzie jako słowo Boże.

Bóg obiecuje ostateczne, eschatologiczne zwycięstwo poszczególnym jednostkom (część pierwsza) i narodom (część trzecia), jakkolwiek i jedni, i drudzy muszą cierpieć oraz ponoszą chwilowe klęski, które w oczach bezbożnych uchodzą za ostateczne. Ci, którzy się trudzą, aby odkryć wolę Bożą i iść za jej wskazaniami, uczestniczą w Mądrości. To ona przemienia ich w sprawiedliwych, w przyjaciół Boga, proroków i królów (część druga). Ci zaś, którzy zapominają o Bogu i trwają uparcie przy własnych osądach, stają się przestępcami odpowiedzialnymi za zbrodnię obrazy majestatu i zbrodnię przeciwko ludzkości.

1,1-6,21: Część pierwsza

Życie i codzienne doświadczenie potwierdzają okrutną rzeczywistość: nikczemnicy chlubią się swoją władzą i triumfują, natomiast ci, którzy przestrzegają zasad sprawiedliwości, są przedmiotem kpin, obelg, a nawet przemocy prowadzącej do śmierci. Mędrzec, który gorąco ukochał sprawiedliwość (1,1-15.) i Mądrość (6, 1-21), rozmyśla nad tym bolesnym faktem i udziela bardzo pozytywnej odpowiedzi z perspektywy swojej osobistej i eschatologicznej wiary. Nie on jest twórcą tej perspektywy; przejmuje ją z żywej w Izraelu tradycji od co najmniej półtora wieku.

1,1-15: Napomnienie do umiłowania sprawiedliwości

Ta pierwsza perykopa pełni funkcję wstępu do całej księgi. W 1,1-5 autor pokazuje, czym jest *sprawiedliwość*, którą powinni kochać wszyscy ziemscy władcy, i jakie są ich relacje z Bogiem. Pojawiają się tu wielkie tematy: sprawiedliwość, Mądrość, Duch Święty. Tekst 1,6-11 można określić jako mały traktat o grzechach języka. Fragment 1,7 jest bardzo znany, ponieważ został włączony do liturgii na uroczystość Pięćdziesiątnicy (Zesłania Ducha Świętego). Prawda o wszechobecności Bożej należy do tradycyjnej nauki (por. Jr 23,24; 1 Krl 8,27; Ps 139,7; Grzegorz Wielki, *Moralia*, 2,12,20; PL 75,565). Autor rozwija temat śmierci i

nieśmiertelności na zasadzie przeciwieństwa i, zgodnie ze swoim zwyczajem, zapowiada tym samym główny wątek pierwszej części.

1,16-2,24: Bezbożni w obliczu sprawiedliwych

Perykopa ta została ułożona po mistrzowsku. Antyteza bezbożni – sprawiedliwi pełni niejako funkcję zawiasu, na którym obraca się pierwsza część Księgi Mądrości. Po *wstępie*, przedstawiającym bohaterów-bezbożnych (1,16-2,1a), następuje długa *mowa*, którą autor wkłada w usta grzeszników. Dają oni wyraz swojej koncepcji życia i potępiają sprawiedliwego (2,1b-20). Stajemy wobec czysto materialistycznej idei ludzkiej egzystencji, która neguje jakąkolwiek możliwość trwania po śmierci i interwencji Boga w życie człowieka. Absolutnym i jedynym horyzontem doczesnego życia jest śmierć. Ofiarami tej koncepcji padają ludzie słabi i wszyscy odnoszący się z szacunkiem do innych, czyli sprawiedliwi. Kim przeto jest ów niewinny czy sprawiedliwy *biedak*? Tradycja chrześcijańska upatruje w nim prefigurację Jezusa na krzyżu. Niemniej jednak ani jeden argument nie przemawia stanowczo za tym, że 2,12-20 jest tekstem mesjańskim. Sprawiedliwy nie jest określoną osobą, lecz symbolem, typem. Tym samym za sprawiedliwego *par excellence* można uznać Jezusa.

Mowa jest arcydziełem retoryki. Można ją podzielić na cztery strofy o następujących tytułach: a) Życie jest krótkie (2,1b-5); b) Korzystajmy z życia (2,6-9); c) Usuńmy z naszych szeregów słabych i tego, który uważa się za sprawiedliwego (2,10-12); d) Wykażmy, kto ma rację – on czy my (2,1.7-20).

Po mowie bezbożnych autor, raz jeszcze, odrzuca ich sposób myślenia (2,21-22), przeciwstawiając mu swoją wizję wiary w transcendentne przeznaczenie istot ludzkich zgodnie ze wspaniałym zamysłem Bożym i odpowiedź człowieka na ów zamysł (2,23-24). W 2,23 autor przedstawia swoją pozytywną doktrynę i ukazuje fundament, na którym on i wszyscy sprawiedliwi, do których się wyraźnie odwołuje (por. 3,1-9), opierają swoją eschatologiczną nadzieję. Ludzki byt nie jest rzucony w próżnię egzystencji, aby powrócić do nicości; jest stworzeniem Bożym, któremu przysługuje przeznaczenie godne jego Stwórcy, czyli uszczęśliwiająca nieśmiertelność z Bogiem. Cała osoba, jako niepodzielna rzeczywistość, jest obrazem Boga, uprzywilejowanym miejscem widzialnego stworzenia, w którym objawia się Bóg. Temat obrazu Boga otrzymał najpełniejszy wyraz w objawieniu w Chrystusie: Jezus Chrystus jest obrazem Boga na zasadzie antonomazji (por. 2 Kor 4,4; Kol 1,15).

Świetlanej wizji z 2,23 zostaje przeciwstawiona w 2,24 ciemność; po obrazie szczęśliwego życia z Bogiem w nieśmiertelności ukazuje obraz królestwa śmierci, rządzonego przez nieprzyjaciela i przeciwnika rodzaju ludzkiego, *diabła*. Autor niewątpliwie odnosi się w tym miejscu do Rdz 3,1-23 i w wężu kusicielu upatruje diabła zwodzącego ludzi. Fragment 2,24a („śmierć weszła na świat") stanowi wstęp do Rz 5,12a. Paweł Apostoł mógł się posłużyć Księgą Mądrości, formułując swoją naukę, co wcale nie znaczy, że starotestamentowy mędrzec myślał tak samo jak Paweł. Wiersz 2,24 nie zawiera *ex professo* nauki o grzechu pierworodnym, lecz jej też nie odrzuca. Paweł Apostoł czyta Księgę Rodzaju w świetle czy z perspektywy Księgi Mądrości.

3-4: Ukazanie paradoksów życia doczesnego

Sekcja ta zajmuje centralne miejsce w pierwszej części księgi. Cztery następujące po sobie dyptyki przedstawiają na przemian sprawiedliwych i bezbożnych:

sprawiedliwi (3,1-9) – bezbożni (3,10-12);
sprawiedliwi (3,13-15) – bezbożni (3,16-19);
sprawiedliwi (4,1-2) – bezbożni (4,3-6);
sprawiedliwi (4,7-16) – bezbożni (4,17-20).

W nowym świetle, które płynie z wiary w osobową nieśmiertelność, autor udziela odpowiedzi na tajemnice i paradoksy życia.

Trzy z nich zwracają jego szczególną uwagę: cierpienie, niepłodność, przedwczesna śmierć sprawiedliwych.

3,1-12: Próba dla sprawiedliwych – kara dla bezbożnych

Mędrzec odpowiada na pytanie, które nieustannie pojawia się jako wyzwanie rzucone wierze w Boga z powodu oczywistej sprzeczności, jaką obserwujemy w życiu: sprawiedliwi doświadczają niepowodzenia i nieszczęść, a bezbożni triumfują (por. Koh 4,1; 7,15; 8,14; Ps 73 i imponująca postawa Hioba, buntującego się przeciwko Bogu z powodu bezsensu życia).

We fragmencie 3,3-9 autor podejmuje gorszący problem prześladowania i cierpienia sprawiedliwych. Nie jest ono rzeczą przypadku. Śmierć sprawiedliwych oznacza dojście do kresu, którym jest pokój czy szczęśliwość z Bogiem (3,1-3). Cierpienie w doczesnym życiu stanowi próbę, której Bóg poddaje sprawiedliwych, aby ich doświadczyć i oczyścić (3,4-6). Wiara w życie wieczne (tak jak dla nas zmartwychwstanie) rzuca światło na sens ludzkiej egzystencji. Wreszcie strofa 3,7-9 (paralelna do 3,1-3) przenosi nas na etap pozaziemski: chwalebnego objawienia się nagrody zdobytej przez sprawiedliwych.

Po świetlanej wizji przyszłej szczęśliwości sprawiedliwych (3,1-9) we fragmencie 3,10-12 autor kreśli mroczny obraz przyszłości bezbożnych. Stara się podkreślić silny kontrast, jaki istnieje między tymi wizjami, za pomocą powtarzanych antytez i odniesień. Dla bezbożnych wszystko nabiera negatywnego charakteru, nawet to, co uchodzi za bardzo cenne: praca, jej owoce, rodzina. Antyteza jest całkowita: światłość – ciemność; pełnia – pustka; życie – śmierć. Autor dostrzega ową nieszczęsną przyszłość jeszcze w oddali i tak też ją przedstawia w jej ostatecznym i nieodwracalnym stadium.

3,13-4,6: Niepłodność w obliczu płodności

Bardzo pewnie i autorytatywnie autor odpowiada na inną tajemnicę nurtującą wiernych Izraelitów. Zgodnie z tradycją synowie są najcenniejszym błogosławieństwem Boga (por. Kpł 26,9; Wj 23,6; Pwt 7,14; 28,4.11; Ps 128,1-4); są darem Bożym, jak mówi Józef do Jakuba, swego ojca (Rdz 48,9). Potwierdzają to liczne opowiadania o bezpłodnych kobietach, które wydały na świat synów, ponieważ modliły się o to do Pana. Przykładów jest wiele: Abraham i Sara (Rdz 17), rodzice Samsona (Sdz 13), rodzice Samuela (1 Sm 1). W synach trwa imię i pamięć o ojcu (por. Syr 40,19; Rt 4,14). Natomiast wraz z utratą synów ginie też pamięć o nim (por. Hi 18,17-19).

Tymczasem skandalem jest dla Izraelity radosny obraz domu bezbożnika. W obliczu takiej rzeczywistości zasadne staje się przeto pytanie: Czy płodność zawsze jest znakiem błogosławieństwa Bożego? Czego w takim razie znakiem jest niepłodność? Czy może przekleństwa? Dla sprawiedliwych jest to ciężka próba (por. 1 Sm 1,9-18). Autor energicznie przystępuje do roztrząsania tego odwiecznego problemu z nowej perspektywy – wiary w osobową nieśmiertelność.

3,13-15: Płodna niepłodność sprawiedliwych

Zgodnie z zastosowaną przez autora metodą teraz przychodzi kolej na sprawiedliwych, reprezentowanych przez niepłodną kobietę i eunucha. O tym, co wcześniej było rzeczą wstydliwie skrywaną, teraz Księga Mądrości mówi wyraźnie: *błogosławiona niepłodna*. Także *wierny eunuch* powinien, tak jak niepłodna, być nazwany błogosławionym. W Izraelu prawo wykluczało ich z uczestnictwa w zgromadzeniu Pana (Pwt 23,2) i ze składania ofiar na ołtarzu (Kpł 21,20); niemniej jednak w Iz 56,4-6 czytamy: „Rzezańcom, którzy przestrzegają moich szabatów i opowiadają się za tym, co mi się podoba, oraz trzymają się mocno mego przymierza, dam miejsce w moim domu i w moich murach oraz imię lepsze od synów i córek, dam im imię wieczyste i niezniszczalne”. Nasz autor ma wiele wspólnego z Księgą Izajasza (grecką) i pod tym względem jest spadkobiercą jego nauki.

3,16-19: Bezpłodna płodność bezbożnych

Płodnej niepłodności sprawiedliwych autor przeciwstawia bezpłodną płodność, absolutnie bezwartościowe potomstwo bezbożnych. Ponieważ nie każdy brak potomstwa jest godny ubolewania (3,13-15), posiadanie dzieci również nie w każdym przypadku jest znakiem błogosławieństwa Bożego (3,16-19). Począwszy od 3,16, autor zmienia przedmiot swego zainteresowania: już nie rodzice są winni, jak można było tego oczekiwać, lecz synowie, czyli potomstwo. W każdym z tych wierszy pobrzmiewa od dawna znana w Izraelu koncepcja o istnieniu ścisłej prawnej współodpowiedzialności członków jednej rodziny (por. Wj 20,5; Jr 31,29; Ez 18,2; 2 Sm 21).

4,1-6: Drogocenny brak synów i niepotrzebna płodność

Ten dyptyk zawiera antytezę: *brak synów* (4,1-2) – *wielu synów* (4,3-6), która nie odpowiada dokładnie antytezie niepłodność – płodność (3,13-19), przynajmniej jeśli chodzi o pierwszy z jej członów. We fragmencie 3,13-19 autor pragnął podkreślić pozytywną wartość niepłodności sprawiedliwych i negatywną – płodności

bezbożnych z uwagi na jej owoce czy konkretne rezultaty. Chodzi zatem o dokonaną w świetle wiary w osobową nieśmiertelność zasadną ocenę przeciwstawnych ludzkich sytuacji, które zawsze budziły zgorszenie u sprawiedliwych. Teraz w 4,1-6 autor zajmuje się problemem braku potomstwa u sprawiedliwych jako takim (4,1-2) i wielodzietnością bezbożnych jako konkretnym zjawiskiem, które samo w sobie może być poddane analizie i jako takie oceniane (4,3-6).

4,7-20: Przedwczesna śmierć sprawiedliwego, tragiczny koniec grzeszników

Dochodzimy do czwartej antytezy centralnej sekcji pierwszej części tej księgi. Autor porusza w niej problem nurtujący mędrców od niepamiętnych czasów. Śmierć ludzi młodych jest podwójnie zagadkowa, nawet dla tych, którzy życie uważają za dar Boży. Zagadka staje się nieprzeniknioną tajemnicą, jeśli nadto ów młody człowiek jest osobą sprawiedliwą i żyjącą w bojaźni Bożej. Przy okazji autor snuje refleksję nad ludźmi, którzy osiągnęli już wprawdzie podeszły wiek, lecz nie przewyższają innych mądrością i roztropnością. Perykopa ta także tworzy dyptyk, czyli dwa następujące po sobie obrazy.

4,7-16: Śmierć sprawiedliwego młodzieńca

W 4,7 autor pokrótce wykłada swoją tezę. Sprawiedliwy, o którym mówi, jest – według woli Bożej i planu Bożego – człowiekiem wzorcowym (4,10.14a), który osiągnął ludzką dojrzałość wedle miary i normy Boskiej, nie zawsze odpowiadających ludzkim. Przedwczesna śmierć sprawiedliwych zawsze była kamieniem obrazy dla pobożnych wiernych, przyzwyczajonych do zapisanych w Piśmie Świętym obietnic długiego życia i szczęścia dla wszystkich, którzy przestrzegają Prawa (por. Wj 20,12; Pwt 5,16; 30,20; Ps 21,5; 23,6; 91,16; Prz 3,1-2 itp.). Jednak u zarania NT nadzieja sprawiedliwych przekracza granice śmierci. Teraz śmierć przestała już być taka straszna: Mówiąc słowami liturgii chrześcijańskiej, sprawiedliwy będzie się cieszył odpoczynkiem, wiecznym pokojem (3,3; Iz 57,1-2), ponieważ będzie już zawsze w ręku Boga (3,1).

Poza tym sprawiedliwą miarą życia nie są przeżyte lata, lecz nieskazitelne życie (por. Prz 16,31; Syr 25,4-6); ono jest dziedzictwem sprawiedliwego, nawet jeżeli jest młody, a nie bezbożnego, który przeżył wiele lat (3,17; 4,16). Cenne świadectwa tej nauki przekazuje nam sapiencjalna tradycja Grecji i Rzymu i późniejsza Ojców Kościoła. *W przeniesieniu* młodzieńca przed czasem na tamten świat (4,10) autorzy dostrzegają wyraźną aluzję do tajemniczej postaci Henocha (por. Rdz 5,22.24; Syr 44,6; także Hbr 11,5).

4,17-20: Tragiczny koniec grzeszników

Tekst ten w rzeczywistości jest kontynuacją antytezy bezbożni – sprawiedliwy, chociaż w 4,17a zamiast o sprawiedliwym mówi się o roztropnym, mędrcu. Na koniec autor opisuje stan, który czeka bezbożnych po śmierci. Ich los jest jakby konsekwencją śmiechu Boga i trzeba go interpretować w konwencji satyry, ponieważ 4,19 nawiązuje do satyry Izajasza przeciw królowi Babilonii (Iz 14,4-29).

5,1-23: Bezbożni i sprawiedliwi na sądzie eschatologicznym

Autor odwołując się do fikcji literackiej, przenosi nas do kresu historii, aby ukazać sąd, na którym zapadnie wyrok stosowny do postępowania sprawiedliwych i bezbożnych. Tekst Księgi Mądrości, podobnie jak Mt 25 31-46, jest wprawdzie fikcją literacką, ale odpowiada jej pewna rzeczywistość.

5,1-3: Ufność sprawiedliwych – przerażenie bezbożnych

Akcja wydaje się toczyć poza czasem. Fragment ten jest odpowiedzią na wcześniej opisaną scenę w 2,10-20. Postać sprawiedliwego z 5,1 nawiązuje do sprawiedliwego z 2,10. Nie jest on Mesjaszem (por. 5,5), lecz dzięki swemu egzemplarycznemu i paradygmatycznemu znaczeniu ma wartość rzeczownika zbiorowego (por. 5,15; 3,1-9 i Wlg).

Zwraca uwagę ostry kontrast między postawą sprawiedliwego a bezbożnych. Stanowczości i wielkiej ufności sprawiedliwego, który zachowuje milczenie, zostają przeciwstawione zamęt i trwoga grzeszników. W tej dramatycznej formie autor przekazuje naukę, która pozostaje trudna dla śmiertelników, a mianowicie że prześladowcy i niewinnej ofiary, bezbożnika i sprawiedliwego nie może czekać taki sam ostateczny los.

5,4-13: Mowa bezbożnych

Ta pełna pasji mowa bezbożnych w swej ogólnej wymowie odpowiada fragmentowi 2,1-20; niemniej jednak sytuacja uległa radykalnej zmianie. W urywku 2,1-20 bezbożni jeszcze nie umarli i zastanawiali się nad swoim obecnym życiem oraz przyszłą śmiercią; w 5,4-13 ich czas minął, a tym samym ich ziemskie życie dobiegło kresu; wszystko rozgrywa się, jak się zdaje, w zaświatach.

W swej pierwszej mowie grzesznicy chcieli się dowiedzieć, czy sprawiedliwy ma rację (2,17); w drugiej – przekonują się, że tak rzeczywiście jest (5,2.4-8) i że to oni się pomylili (5,6). Tylko w jednej rzeczy nie pobłądzili: że życie szybko ucieka, że jest krótkie (por. 2,1.4-5 z 5,9-13); ale teraz wiedzą, że źle interpretowali sens tego stwierdzenia (5,6-13). Autor stale ma w pamięci Ps 49.

5,14-23: Refleksje autora

W tym końcowym obrazie, w którym sceny mroczne i pełne światła następują po sobie, ponownie pojawiają się bezbożni i sprawiedliwi, lecz już nie jako aktorzy, lecz ci, którzy otrzymują od Boga zasłużoną zapłatę. Jedynym bohaterem tej sceny jest Bóg. Perykopę możemy podzielić na cztery strofy: odmienne losy bezbożnych i sprawiedliwych (5,14-16); przygotowanie działania Bożego (5,17-20); stworzenie – sprzymierzeńcem Boga w działaniu (5,21-23b) i ostateczna rozpacz (5,23c.d).

W zamyśle autora bezbożni, o których mówi w całej pierwszej części, stanowią powszechną kategorię. Jeśli ich bezbożność wyciska swoje piętno na każdej ludzkiej dziedzinie, w równym stopniu na stworzeniu i na kosmosie, to i walka z nieprawością musi mieć charakter powszechny (5,23). A zatem i stworzenie, które – nie zapominajmy – jest dobre (por. Mdr 1,14; Rdz 1), musi w niej wziąć udział, i to po stronie Boga (por. Rz 8,19-20).

6,1-21: Napomnienie skierowane do władców

W Mdr 6,1-21 autor przedstawia *explicite* koncepcję władzy politycznej wspólną całemu semickiemu światu. Władza ma tylko jedno źródło: Pana (1 Krn 28,12; Prz 8,15-16; Dn 2,21.37; 5,18). Nie ma króla czy królestwa, którzy istnieliby niezależnie od Boga. Królowie i rządzący są jedynie poddanymi w królestwie Pana (Rz 13,1-4). Jeśli więc rządzący nie są źródłem władzy, to także nie są źródłem prawa. Również oni podlegają prawu i powinni sądzić uczciwie i sprawiedliwie, gdyż sami zostaną osądzeni.

6,1-11: Do władców

W 6,1-2 autor zwraca się do tych samych osób co w 1,1: do królów, rządzących, tych, którzy sprawują rzeczywistą władzę nad narodami. Nie powinno dziwić, że żydowski pisarz zwraca się do królów, książąt czy władców nieżydowskich. Już od pierwszych pism sapiencjalnych utrwalił się bowiem zwyczaj, że wśród uczniów i słuchaczy byli reprezentanci władzy.

6,12-21: Mądrość wiedzie do królowania

Fragment ten, rozpoczynający nową myśl, służy jako wstęp i przejście do drugiej części księgi, czyli *pochwały Mądrości*. Uwaga skupia się na Mądrości, cały zaś urywek stanowi wtrącenie (6,12a i 21b). Autor, zanim zagłębi się w tajemnicę i pochodzenie Mądrości w 6,22-25, mówi, jak łatwo ją osiągnąć i jak bardzo zasługuje ona na to, by jej poszukiwać i ją kochać (por. Prz 8). Zdobywa się ją już przez samo pragnienie jej posiadania, jej zaś posiadanie wiedzie do królowania. Autor zwraca się do władców ziemskich królestw, którzy się wynoszą i mogą być obaleni; wzywa ich do uczestnictwa w królestwie niebieskim, które nie ma końca.

6,22-9,18: Część druga – Pochwała Mądrości

Fragment ten, w całości poświęcony Mądrości, stanowi centralną część księgi, która od niej wzięła tytuł. Odwołując się do fikcji literackiej, autor wciela się w króla, mędrca *par excellence*, Salomona (por. 9,7). Tym samym jego słowa zyskują większy autorytet i może zwracać się do królów i władców jako jeden z nich.

6,22-8,21: Mowa Salomona o Mądrości

Autor wciela się w Salomona, żadna bowiem inna postać ze starożytnej historii Izraela nie mogłaby się wypowiadać o Mądrości bardziej autorytatywnie (por. 1 Krl 3-10); literatura kanoniczna i pozakanoniczna jest przypisywana Salomonowi. Wymagała tego zarówno powaga adresatów – byli to przecież władcy narodów (6,21) – jak i powaga tematu.

Mowę poprzedza krótki wstęp (6,22-25), po którym następuje siedem sekcji czy części. Istnieje niejakie podobieństwo i związek między pierwszą sekcją (7,1-6) a ostatnią (8,17-21): obie mówią o słabości Salomona, jako że jest on człowiekiem śmiertelnym, i wspominają jego narodziny. Druga sekcja (7,7-12) i szósta (8,10-16) wychwalają wartość Mądrości, która przewyższa wszystkie inne dobra. Trzecia sekcja (7,13-22a) i piąta (8,2-9) wysławiają Mądrość, która jest wyższa ponad wszystkie dobra kulturalne i moralne. Punktem centralnym i najważniejszą częścią mowy jest fragment poświęcony własnościom i naturze Mądrości (7,22b-8,1).

6,22-25: Wstęp do mowy Salomona

Salomon przyrzeka wyjaśnić wszystkie tajemnice Mądrości i w całym swym postępowaniu wytrwale szukać prawdy. Zgodnie ze zwyczajem autora te same wiersze zamykają sekcję i zapowiadają to, co będzie przedmiotem następnego fragmentu.

7,1-6: Salomon jest taki jak wszyscy ludzie

W wymyślonej scenie Salomon przedstawia się słuchaczom. Nie podlega kwestii, że jeśli Salomon ma nam coś do powiedzenia, a ma, to nie dlatego, że co do natury przewyższa śmiertelników, lecz z tej racji, iż to, co ma, otrzymał jako dar. Nie wdając się w bezpośrednią polemikę, autor zdecydowanie głosi podstawową prawdę, że wszyscy ludzie bez wyjątku, czy to królowie, czy słudzy, są sobie równi w swej ludzkiej kondycji.

7,7-12: Mądrość wyższa nad wszystkie dobra

Jest to pochwała Mądrości jako takiej. Przewyższa ona wszystko, co na ziemi uchodzi za najcenniejsze: władzę, bogactwo, zdrowie i urodę. Mądrość ta nie należy do ludzkiej natury, nie jest też właściwością królów lub władców. Salomon musiał o nią prosić, aby móc zgodnie z nią postępować. Fragment ten odnosi się do snu Salomona w sanktuarium w Gibeonie (por. 1 Krl 3,4-15 i 2 Krl 1,6-12).

7,13-22a: Mądrość przewyższa dobra moralne i kulturalne

W tej nowej strofie pseudo-Salomon nadal sławi Mądrość jako taką: jest to najcenniejszy skarb z racji swojego wewnętrznego związku z Bogiem. Związek ten jest tak silny, iż Bóg i Mądrość utożsamiają się ze sobą. Cechy przypisywane Bogu – że jest początkiem i źródłem wszystkich dóbr – przysługują także Mądrości, jako że jest ona „sprawczynią wszystkiego".

7,22b-8,1: Zalety i natura Mądrości

Jest to centralna strofa drugiej części, najważniejsza sekcja pochwały Mądrości. Przeważa w niej styl retoryczny i słownictwo filozoficzno-religijne, które zbliża ją raczej do myśli greckiej niż semickiej. Fragment 7,22b-23 mówi o naturze ducha Mądrości. Te dwa wiersze tworzą niepodzielną całość, w której wyraźnie zaznaczają się wpływy stoickie. Podmiotem jest duch Mądrości, któremu przypisuje się dwadzieścia jeden przymiotów.

Działanie Mądrości w kosmosie i wśród ludzi stanowi centralną ideę, która jest elementem łączącym tę sekcję (7,24-8,1). Dwa pierwsze wiersze, 7,24-26, są jakby pierwszą podsekcją tego fragmentu, który zajmuje się Boskim pochodzeniem Mądrości. Tekst 7,25-26 wywarł, jak się zdaje, wpływ na nowotestamentową naukę o Chrystusie. Paweł Apostoł w Hbr 1,3 posługuje się metaforą *odblasku* czy zwierciadła i łączy ją z metaforą chwały. Ta metafora *obrazu* często pojawia się w pismach Pawła w odniesieniu do Chrystusa (por. 2 Kor 3,18; 4,4; Kol 1,15). Nauka o Mądrości Bożej rzuca światło na osobę Słowa, które raz na zawsze objawiło się w Chrystusie, i – na odwrót – to, co jest niejasne w samej Mądrości i w jej relacjach z Bogiem, zostaje oświecone przez Chrystusa, „Mądrość Bożą" (1 Kor 1,24).

Fragment 7,21-8,1 przenosi nas na płaszczyznę całego stworzenia i historii, aby ukazać w nich działanie i obecność Mądrości. Pod względem struktury 7,27 stanowi centrum całej perykopy. Wielkość Mądrości przejawia się w jej dziełach, którymi są przede wszystkim stworzenie, pojęte jako całość czy uniwersum, i istota ludzka jako stworzenie uprzywilejowane. W Jezusie Chrystusie objawiła się nam miłość Boża: kocha On nas, zanim my Go pokochamy, mimo naszych grzechów (1 J 4,9-10; Rz 5,8; J 15,12-15).

8,2-9: Mądrość ma wszystkie dobra godne pożądania

Między mędrcem a Mądrością zachodzi taka sama relacja jak między małżonkami. Autor rozwija szczegółowo to porównanie, począwszy od narzeczeństwa, a skończywszy na pożyciu małżeńskim.

Z uwagi na swą ogólną strukturę perykopa ta odpowiada strofie 7,13-22a, lecz zaznacza się w niej pewien postęp – gdyż ta pochwała Mądrości odnosi się do Mądrości Bożej i w taki sposób można mówić tylko o Bogu.

8,10-16: Mądrość jest najlepszą towarzyszką sprawiedliwego mędrca

Jest to początek wewnętrznego monologu Salomona (por. 8,17a), który w całości zorientowany jest na przyszłość. W strofie tej autor wychwala korzyści, jakie Salomonowi przyniesie poślubienie Mądrości, a zwłaszcza sławę na tym świecie i chwałę, która będzie trwać po jego śmierci. 8,13 słusznie uchodzi za centralny wiersz tego fragmentu, jako że siedem wierszy go poprzedza i siedem następuje po nim. Sława Salomona przekroczy granice czasu, gdyż zostawi on „wieczną pamięć potomnym".

8,17-21: Mądrość jest czystym darem Boga

Ta niewielka jednostka tematyczna streszcza to, co było przedmiotem poprzedniego fragmentu, i stanowi wprowadzenie do następnej sekcji. Zainteresowanie autora nadal skupia się na mądrości, którą Salomon pragnie zdobyć za wszelką cenę. *Nieśmiertelność* może oznaczać nieprzemijającą sławę, jak w 8,13; ale także, w nawiązaniu do 8,3, osobowe trwanie po śmierci i dzięki temu darmowe uczestnictwo w naturze Mądrości, które zakłada obcowanie z nią. Mądrość jest głównym tematem tego urywka. W żadnym razie nie można na nią zasłużyć, gdyż jest prawdziwym darem Boga.

9,1-18: Modlitwa Salomona proszącego o Mądrość

Ta piękna modlitwa pełni funkcję kolofonu pieśni wysławiającej Mądrość. Autor wzoruje się na prośbie Salomona z 1 Krl 3,6-9 i 2 Krn 1,8-10, lecz wzbogaca ją elementami tradycji sapiencjalnej. Modlitwa dzieli się na trzy strofy, które chociaż są ściśle z sobą powiązane, tworzą odrębne całości. Główny temat całej modlitwy, Boży dar Mądrości, stanowi też główny wątek każdej ze strof.

9,1-6: Bez Mądrości człowiek jest niczym

Autor porusza w tym fragmencie bardziej fundamentalne tematy: Bóg Izraela – Stwórca wszechświata (9,1b) i rodzaju ludzkiego; stwórcza funkcja, jaką pełni Mądrość wobec ludzkości (9,2a); powołanie i przeznaczenie istot ludzkich: panowanie nad całym stworzeniem (9,2b-3); przeznaczenie i powołanie, którego Salomon nie może wypełnić bez Mądrości Bożej (9,4-6), ponieważ jako człowiek jest słabą istotą (9,5-6). A zatem udzielenie przez Boga Mądrości jest życiową koniecznością (9, 4a). Z nią bowiem człowiek jest wszystkim, bez niej zaś – niczym (9,6b).

9,7-12: Bóg posyła Mądrość z niebios

Strofa ta skupia się na Salomonie, który tylko wtedy będzie mógł wypełnić misję, do jakiej został wybrany, gdy Bóg udzieli mu swojej Mądrości. Fragment ma koncentryczną strukturę. Oczywiste wtrącenie, *swój lud* (w. 7a i 12b), zaznacza początek i koniec strofy; urywek 9,7-8, Salomon jako król, sędzia i budowniczy, ma swój chiasmatyczny odpowiednik w 9,12, gdzie przedstawia się go jako króla i sędziego; tak samo odpowiednikiem 9,9 jest 9,10c-11, centrum zaś stanowi 9,10a.b.: Salomon uporczywie błaga o Mądrość Bożą.

9,13-18: Mądrość i zamysły Boże

Zmiana pierwszej osoby na trzecią za pomocą zaimka pytającego *któż* wprowadza nas w temat ogólny, w „refleksję filozoficzną i teologiczną", ponieważ w ostatnim fragmencie modlitwy to już nie Salomon gra pierwszoplanową rolę, lecz ludzkość, w której Salomon rozpływa się niczym część w całości (por. 9, 14b i 16a.b). Człowiek nie może poznać, a tym bardziej pojąć zamysłów Bożych bez Mądrości. Rozdział ten kończy się potwierdzeniem wybawienia, jakie dzięki Mądrości dokonało się już w przeszłości. Ostatni wiersz tej sekcji, 9,18, stanowi wspaniały argument przemawiający za ufnością, jaką ludzie powinni pokładać w teraźniejszości i z jaką powinni patrzeć w przyszłość.

Czasownik *wybawiać* nie ma tu swego pełnego znaczenia, które otrzymuje dopiero w NT, czyli „wyzwolenie od duchowych niebezpieczeństw i od śmierci oraz dar nowego życia (w Chrystusie)", lecz występuje w swoim zwykłym starotestamentowym sensie jako uwolnienie, ochrona przed każdym grożącym naturalnym niebezpieczeństwem. Niemniej jednak 9,18 mógłby stanowić pretekst do bardziej duchowej interpretacji działania Mądrości w świecie. I rzeczywiście, przez Mądrość Bóg stwarza człowieka (por. 9,2a) i przez Mądrość go wybawia (9,18c); ten sam Bóg, który stworzył świat (9,1a), wybawia go dzięki mądrości mędrców (por. 6,24a).

10,1-19,21: Część trzecia – Sprawiedliwość Boża w dziejach

Autor rozmyśla nad wydarzeniami z przeszłości, o których mówi tradycja jego ludu, i ukazuje czyny Boga, który zaprowadza sprawiedliwość w dziejach, działając najpierw za pośrednictwem Mądrości (10,1-11,1), a potem sam (11,2-19,22). Dominującym w tym fragmencie gatunkiem literackim jest midrasz, czyli swobodny komentarz do kanonicznych Pism. Autor rozwija temat w siedmiu dyptykach, co jest podziałem dość sztucznym i nie zawsze linearnym czy homogenicznym, skoro zawiera dwie wielkie dygresje: jedną poświęconą miłości i wszechmocy Boga (11,15-12,27), a drugą odnoszącą się do bałwochwalstwa (13-15).

10,1-11,1: Mądrość wyzwala od Adama do Mojżesza

Musimy zwrócić uwagę na szczególny charakter tej perykopy. Stanowi ona swoiste przejście. Autor stara się bowiem w paru słowach streścić działanie Mądrości w czasie, który rozciąga się od Adama do Mojżesza. Dlatego przedstawia kilku sprawiedliwych czy parę przykładów ludzi sprawiedliwych, którym Mądrość pozwoliła stawić czoło najprzeróżniejszym próbom i doświadczeniom doznanym od wrogów, bezbożnych i ciemiężycieli. Autor nie podaje ani jednego imienia, ale wszystkich z łatwością można zidentyfikować.

10,1-4: Od Adama do Noego

Nad prehistorią ludzkości, od Adama do Noego, czuwa Mądrość, której działanie, opisane w Mdr 10, zastępuje działanie JHWH czy anioła JHWH, obrońcy patriarchów i ludu wybranego w Księdze Rodzaju i w Księdze Wyjścia. Jej ochrona obejmuje wszystkie rodzaje zewnętrznych zagrożeń. W tej pierwszej sekcji autor ukazuje działanie Mądrości jako zbawcze dla świata i ludzkości, i to dwukrotnie: w przypadku Adama i Noego.

10,5-9: Abraham i Lot

Autor pomija wielkie okresy. Interesuje go tylko podkreślenie niektórych aspektów czy bardziej znanych momentów, które były najczęściej przedmiotem refleksji w pismach niekanonicznych. W jego ujęciu Abraham

(Rdz 12, 1-9) staje się współczesny epizodom związanym z wieżą Babel, o których opowiada Rdz 11,1-9. Działanie Mądrości przejawia się także w wybawieniu Lota i w karze zesłanej na miasta Pentapolis. W przypadku tej sekcji autor, poza Rdz 19, szuka inspiracji także w źródłach pozabiblijnych.

10,10-14: Jakub i Józef

Autor nawiązuje najpierw do historii Jakuba, który przeciwstawia się Ezawowi, swojemu bratu, następnie wujowi i teściowi, Labanowi, a na ostatek w zupełnie innym znaczeniu, ale w nie mniej zuchwały i odważny sposób zmaga się z samym Bogiem. Potem autor wspomina o Józefie, Sprawiedliwym, który został sprzedany do Egiptu. Schemat losów Józefa: sprawiedliwy prześladowany – wyniesiony do chwały, został wykorzystany w odniesieniu do innych postaci ST (Hiob, Tobiasz).

10,15-11,1: Izrael i Mojżesz

Dotąd autor wychwalał Mądrość jako tę, która broni i wybawia Ojców. Odtąd działanie Mądrości obejmuje cały naród wybrany. Mojżesz pełni funkcję pośrednika. Epopeja Wyjścia jest dziełem Mądrości. W tej sekcji są już obecne trzy centralne postaci trzeciej części: Izrael, Egipt (wrogowie) oraz Mądrość (Bóg-Zbawca).

11,2-19,21: Sąd Boży nad historią

Rozdziały 11-19 (wyjąwszy dwie dygresje) są hagadycznym midraszem, którego przewodnim motywem jest walka Izraela z Egiptem, znajdująca swoje odbicie w wydarzeniach Wyjścia. Idealnemu obrazowi Izraela jako ludu Bożego jest przeciwstawiony Egipt jako lud nikczemny, wróg Izraela. Chcąc przywrócić sprawiedliwość w dziejach, Bóg, który jest sprawiedliwy (12, 15), ochrania uciskany lud oraz prześladuje i karze ciemięzcę.

W Mdr 11-19 autor sięga zarówno do rabinackiej metody midraszu, jak i do hellenistycznej *synkrisis*, czyli do metody zestawień. Rozpoczyna od opowiadania, w którym pokrótce streszcza pobyt Izraelitów na pustyni oraz mówi o pomocy Boga, gdy lud znalazł się w potrzebie (11,2-4). Proponuje następnie kontynuację tematu homilii w formie tezy (11,5) i wyjawia go w siedmiu dyptykach zgodnie ze wspomnianą już metodą przeciwstawienia i porównania (11, 6-19,9). Kolejny fragment (19,10-21) zawiera kilka refleksji autora, po czym następuje końcowa doksologia (19,22). Tok narracji przerywają dwie dygresje – jedna poświęcona wszechmocy i miłosierdziu Bożemu (11,15-12,27), druga dotycząca bałwochwalstwa (rozdz. 13-15).

11,2-4: Opowiadanie wprowadzające

Trzy wiersze w niewielu słowach streszczają historię opowiedzianą w Wj 12,37-17,7. Jej przedmiotem są dzieła Mądrości, o jakich wspomina 11,1, a jej bohaterem Mojżesz, *święty Prorok*. Wypadki, które miały miejsce na pustyni, posłużą za historyczny wstęp do doktrynalnego tematu podjętego w trzeciej części. Gramatyczny podmiot pozostaje taki sam – lud Izraela.

11,5: Temat homilii

Autor w apodyktyczny sposób podaje temat homilii: Bóg używa tego samego narzędzia, aby jednych ukarać, innych zaś nagrodzić.

Zasada ta zostanie powtórzona w różnych kontekstach (por. 11,13; 16,2.24; 18,8). Autor daje w niej wyraz swojej teologicznej wizji tego decydującego dla dziejów Izraela okresu.

11,6-14: Woda ze skały – krwawe wody Nilu

Pierwszy obraz, będący ilustracją tematu ogólnego, sięga do Wj 7,17-25: plaga krwi w Nilu. Sekcja ta jest poświęcona *wodzie* (11,6-7) jako narzędziu kary dla Egipcjan, a dobrodziejstwa dla Izraelitów. Temat *pragnienia* (11,8.14) ma wyjaśnić odmienność kary, jaka ich spotkała.

11,15-15,19: Dwie dygresje

Drugi dyptyk: *plaga zwierząt – przepiórki*, pojawi się dopiero w 16,1-4. Przedtem autor czyni dwie ważne dygresje: 11,15-12,27 i 13-15. Ich tematyczną i formalną jedność podkreślają w. 18-19 rozdz. 15, które spinają niejako cały cykl dygresji.

11,15-12,27: Łaskawość wszechmocnego Boga względem Egiptu i Kanaanu

Pierwsza dygresja. Przedstawiona w Pięcioksięgu wizja tego, co przydarzyło się Izraelitom w Egipcie, na pustyni i w Kanaanie, z teologicznego punktu widzenia pozostaje otwarta.

11,15-12,2: Łaskawość Boga względem Egipcjan

Wspomnienie o pladze zwierząt, nierozumnych gadów i marnych bydląt, przywodzi – na zasadzie kontrastu – na myśl wszechmoc Bożą. Bóg nie ukarał Egipcjan, zsyłając na nich tak nic nie znaczące zwierzęta, ponieważ Jego moc uległa pomniejszeniu; działa On tak, ponieważ jest Bogiem miłosiernym i współczującym i aż do końca oczekuje na nawrócenie grzesznika.

Po paru wierszach wprowadzających (11,15-16) autor przez negację dowodzi wszechmocy Bożej (11,17-20a.b.c) i formułuje pozytywną zasadę równowagi, jaką Bóg zaprowadził w stworzeniu. Jest ona punktem centralnym i elementem łączącym całą dygresję (11,20d). Następnie na nowo dowodzi wszechmocy Bożej, na której opiera się Jego miłosierdzie (11,21-12,1). Na koniec dokonuje syntezy omawianych tematów i na zasadzie wtrącenia odsyła nas do wierszy wprowadzających (12,2). Fragment ten ma strukturę koncentryczną.

12,3-18: Łaskawość Pana względem Kananejczyków

Autor odpowiada na zarzut, który nie został postawiony wyraźnie: Dlaczego Bóg karze Kananejczyków? Czuje się zobowiązany usprawiedliwić objęcie w posiadanie ziemi i zgładzenie ludu kananejskiego. Dlatego też przytacza fakty historyczne, którym nadaje charakter racji teologicznej. Tak czy inaczej, nawet karząc, Bóg okazuje miłosierdzie. Temat przebaczenia, współczucia i pobłażania powraca w całej perykopie, która dzieli się na dwie części: Kananejczycy i ich obrzydłe praktyki (12,3-7); umiarkowana i przykładna kara, jaką Bóg wymierzył Kananejczykom (12,8-18). Temat łaskawości łączy autor z tematem „sprawiedliwość–niesprawiedliwość".

12,19-27: Podwójna konkluzja płynąca z łaskawości Pana

W ostatniej części pierwszej dygresji autor zawarł podwójną konkluzję z mowy o łaskawości Pana, czy też wyprowadził z niej dwa wnioski. Pierwsza konkluzja (12,19-22) ukazuje sprawiedliwemu sens pobłażania, dobroci, współczucia nawet dla wrogów wzorem litościwego i miłującego Boga oraz nadzieję na przebaczenie własnych przewin; druga (12,23-27) także jest pouczeniem: należy uczyć się na cudzych błędach i odżegnać od zgubnego bałwochwalstwa, jako że Egipcjanie zostali ukarani za sprawą tych samych zwierząt, które uważali za bogów.

13-15: Krytyka religii pogan

Druga dygresja. Temat kultu fałszywych bożków powtarza się w Biblii bardzo często. Niemniej, oprócz Ba 6, fragment ten omawia to zagadnienie w sposób najszerszy i najbardziej systematyczny. W Mdr 13-15 krzyżują się i harmonizują z sobą elementy najbardziej autentycznej tradycji izraelskiej i filozoficznej tradycji grecko-hellenistycznej.

Autor w 13-15 stawia sobie wyraźnie cel apologetyczny. Przez miażdżącą krytykę kultu fałszywych bóstw pragnie utwierdzić w prawdziwej wierze wiernych czy wahających się Żydów. Zarazem stara się pomóc tym nie-Żydom, ludziom dobrej woli, którzy jeszcze nie spotkali jedynego prawdziwego Boga. Dlatego nieustannie odwołuje się do Biblii hebrajskiej i do kultury hellenistycznej.

13,1-9: Kult przyrody

Ta pierwsza część drugiej dygresji stanowi osobną jednostkę tematyczną: kult dzieł Bożych, kult żywiołów przyrody. Przewodnią myślą w 13,1-9, podkreśloną jeszcze przez stylistyczny zabieg wtrącenia (13, 1b i 13,9), jest możliwość prawdziwego poznania Boga na podstawie sił działających w przyrodzie.

Autor rozpoczyna swoją krytykę religii pogańskiej od odrzucenia najbardziej wzniosłych form bałwochwalczego kultu: ubóstwienia żywiołów kosmicznych; sił przyrody i gwiazd. W 13,10 przechodzi do bałwochwalstwa we właściwym sensie tego słowa, czyli do czci oddawanej przedmiotom wytworzonym przez człowieka.

Perykopa 13,1-9 jest jedną z najbardziej znaczących w całej tej księdze. Odbija się w niej doskonale judeohellenistyczne środowisko autora: świat religijnych idei i przeświadczeń odnoszących się do tego, co boskie, i funkcjonujących w kulturze świata pogańskiego, w którym żyje, i wiara doświadczana w Izraelu, niezłomna wiara w Boga Stwórcę wszechświata.

Cenne refleksje, bliskie duchowi Mdr 13,1-9, znajdujemy w *Wyznaniach* Augustyna (10,6,9; por. 10,27,38).

13,10-15,13: Kult bożków, jego źródła i konsekwencje

W poprzedniej strofie autor zwracał się do filozofów i mędrców, w tej – raczej do zwykłych ludzi. Ton jest prosty, mniej gładki. W urywku 13,1-9 mówi się o ubóstwianiu przez ludzi dzieł Bożych, przyrody, a w 13,10-19 o ubóstwieniu przez nich wytworów swoich rąk; upadek jest gorszy, a jego konsekwencje bardziej zgubne.

13,10-19: Cieśla i bożki z drzewa

Po wierszu wprowadzającym (13,10) autor rozwija temat sporządzania idoli. Omawia go w tonie ironicznym, ale czyni tak nie dlatego, że nie przywiązuje do niego wagi, lecz że stosuje się do wymogów literackiego gatunku *poniżenia*. Stara się ośmieszyć bożki (13,11-15) i tego, który oddaje im cześć (13,16-19). Autor inspiruje się tekstami biblijnymi (por. Iz 44,13-19), lecz nie tylko.

14,1-10: Inwokacja i przejście

Autor wprowadza nowy temat: żeglugi i statku (14,1-6), który przywodzi nam na myśl przejście przez Morze Czerwone suchą nogą i arkę Noego. Wątki błogosławieństwa drewna i jego następstwa, przeklęcia bożków i ich wytwórcy (14,7-10) wypływają z samego tematu i umożliwiają autorowi przejście do centralnej perykopy.

Niektórzy Ojcowie i doktorzy Kościoła odnosili 14,7 do krzyża Jezusa Chrystusa. Naszym zdaniem w takich przypadkach chodzi jedynie o zastosowanie tekstu, który ma inny sens w pierwotnym kontekście, a inny w nowym.

14,11-31: Pochodzenie i konsekwencje bałwochwalstwa

Autor zatrzymuje się nad samym zjawiskiem bałwochwalstwa, rozważa jego przyczyny i skutki. Próbuje w racjonalny sposób wyjaśnić jego źródła i zdobywa się na odwagę przepowiedzenia jego przyszłości, twierdząc, iż zaniknie. Głównym bohaterem wywodu autora jest człowiek, który ponosi za bałwochwalstwo jedyną odpowiedzialność, skoro on je zapoczątkowuje, wspiera i zbiera jego owoce. Stworzenie Boże, które jest dobre, staje się sceną, na której rozgrywa się dramat historii człowieka. Bóg trwa w ukryciu na drugim planie, ale to On ma ostatnie słowo, ponieważ jest Panem stworzenia i historii.

14,11-14: Wstęp

Jeszcze w poprzednim wierszu autor mówił o bożku w liczbie pojedynczej, teraz, począwszy od 14,11, mówi o bożkach w liczbie mnogiej. Tekst 14,12 zapowiada częściowo 14,22-31, a 14,14a stanowi wprowadzenie do urywka 14,14-21. Chrześcijaństwo zada w świecie zachodnim śmiertelny cios bałwochwalstwu w ścisłym znaczeniu tego słowa. Istnieje jednak inny rodzaj bałwochwalstwa, o którym mówili także prorocy i Jezus, a który z powodu ludzkiej niesprawiedliwości nie skończy się nigdy.

14,15-21: Geneza bałwochwalstwa i jego korzenie

W urywku tym autor na swój sposób tłumaczy pochodzenie rodzinnego i prywatnego kultu (14,15) oraz publicznego kultu władców (14,16-20); na koniec wyciąga wniosek (14,21).

Wydaje się, że autor zna euhemerowską koncepcję genezy wiary w bogów ludowych (deifikacja herosów) i posługuje się nią w walce z bałwochwalstwem każdej jego postaci. W Egipcie Ptolemeuszy ubóstwienie władców było częścią królewskiego protokołu.

14,22-31: Moralne konsekwencje bałwochwalstwa

W sekcji tej autor rysuje ponury obraz tego, do czego prowadzi bałwochwalstwo – zepsucia, któremu istotnie uległo społeczeństwo pogańskie. Za pomocą wtrąceń: *zbłądzić co do poznania Boga* (14,22a) i *źle myśleć o Bogu* (14,30b), wskazuje na jego pierwotną i fundamentalną przyczynę.

Fragment 14,22-26 przedstawia świat pogrążony w ciemnościach, pozbawiony busoli, nie znający Boga, który ma imię i daje życie, i całą nadzieję pokładający w wytworzonych bożkach, istotach śmiertelnych i bez imienia. Sąd autora jest bardzo surowy, ale nie niesprawiedliwy. Sądem tej strofy jest lista wszelkich postaci zła, jakie dręczą ludzkość, która zagubiła sens boskości. Równie poruszające są obrazy moralnego zepsucia w tekstach Pawła Apostoła (por. Rz 1,24-28; 1 Kor 6,9; Ga 5,19 itp.).

15,1-6: Wołanie do Boga i przejście

Perykopa ta niezwykle ostro kontrastuje z poprzednim kontekstem; to tak jakby przybyć do pełnej życia oazy po długim błądzeniu po ziejącej pustką pustyni. Pod względem struktury fragment ten odpowiada 14,10. Teksty 15,1-3 i 14,3-6 zawierają jedyne modlitwy kierowane do Boga w Mdr 13-15.

15,7-13: Garncarz i bożki z gliny

Strofa tworzy nową jednostkę tematyczną określoną przez temat: garncarz i bożki z gliny oraz przez dwa wtrącenia: *ziemia – ziemia* (15,7a i 13d [BT: „ziemska materia”]) i *glina* (15,7d i 13b [BT: „ziemska materia”]). Punktem odniesienia jest perykopa o cieśli (13,10-19), do której autor nieustannie się odwołuje, wskazując na wyraźne różnice w postawie obu rzemieślników: cieśla wytwarza bożka z drzewa, powodowany osobistą pobożnością; natomiast garncarz z 15,7-13, wprost przeciwnie, jest cyniczny i pełen niezdrowej ambicji. Sporządza idole z gliny nie w celu zaspokojenia swojej osobistej pobożności, lecz z chęci zysku. W 13,10-19 autor tylko wspomniał o cieśli, natomiast w tej perykopie skupia uwagę na garncarzu, jako że uważa on siebie za demiurga.

15,14-19: Powszechne bałwochwalstwo i cześć oddawana zwierzętom w Egipcie

W tym urywku autor zawarł bardzo surową ocenę ludu egipskiego, ponieważ nie tylko przyjął on *wszystkie pogańskie bożki*, ale oddaje też cześć najwstrętniejszym żywym zwierzętom (15,18-19). Ten ostatni wątek – cześć oddawana zwierzętom – będzie stanowił literackie ramy dygresji w 11,15-15,19 i umożliwi kontynuację midraszu w 16,1-2.

16,1-4: Plaga zwierząt – przepiórki

Autor ukazuje drugi dyptyk czy też porównawczy obraz, charakterystyczny dla kaznodziejskiego midraszu: drobne zwierzęta, które są powodem udręki Egipcjan, zestawione są z przepiórkami, którymi Izraelici nasycili głód na pustyni. Krótka ta perykopa składa się z elementów prawdziwego dyptyku: w negatywnym świetle przedstawieni są Egipcjanie, w pozytywnym zaś – Izraelici, naród uciśniony. Jej granice świadomie wyznaczają wtrącenia: *udręczeni* (16,1b) – *dręczyła* (16,4b).

16,5-14: Ukąszenia węży i plaga owadów

Autor łączy opowiadanie o wężach (Lb 21,6-9) z plagą szarańczy i innych owadów w Egipcie (Wj 8,12-13.l7-20; 10,12-17); odkrywa ponadto nowe przeciwieństwo, które tworzy trzeci dyptyk tej trzeciej części: ukąszenia węży pozwalają Bogu okazać miłosierdzie swemu ludowi (16,5-7.10-12) – ugryzienia szarańczy i much powodują zagładę narodu egipskiego (16,9). Narzędzie jest to samo: atak niektórych zwierząt dla jednych oznacza śmierć (16,9), dla innych wybawienie (16,10).

Autor nie mówi o pośrednictwie Mojżesza, aby w ten sposób wyraźniej ukazać zbawcze działanie Boga. Bóg jako najwyższa przyczyna nie zastępuje sprawczego działania stworzeń, ale potwierdza istnienie porządku transcendentnego, do którego zawsze się będzie trzeba odwołać, aby wyjaśnić porządek naturalny. Nauka ta znajduje swoje wyraźne odbicie w Ewangelii Jezusa Chrystusa (por. J 5,17).

16,15-29: Plaga żywiołów – dar niebios

Perykopa ta stanowi szczególny przykład midraszu hagadycznego. Nie chodzi o opowiedzenie faktów historycznych, lecz o interpretację pewnych danych z Pisma i z tradycji żydowskiej w świetle wiary i ówczesnych koncepcji kosmologicznych.

Zajmuje ona centralne miejsce w trzeciej części. Nowy jest nie sam temat, mający zresztą wielką wagę teologiczną, lecz różnorodne jego ujęcia, które mają zilustrować tezę sformułowaną w Mdr 11,5. Nowością jest przeto zastosowanie, zgodnie z ówczesną wiedzą, fizycznego prawa przeciwieństw do niektórych faktów opowiedzianych w Wj 9; 16 i Lb 11. Autor snuje swobodną refleksję nad egipskimi plagami, nie troszcząc się o historyczną perspektywę. Dlatego dostrzega bezpośredni związek między plagami a epizodem manny na pustyni, co jest związkiem czysto subiektywnym.

Najbardziej zdumiewa to, że dwa tak sobie przeciwstawne żywioły, jak ogień i woda, nie znoszą nawzajem swoich własności, jakby to wynikało z ich natury, lecz moc ognia wzmaga się w wodzie. Rozwiązanie tej tajemnicy kosmologicznej znajduje autor w teologicznej interpretacji rzeczywistości. Natura nie jest bytem autonomicznym, lecz jest poddana Stwórcy. Ta podstawowa zasada teologiczna znajduje swój cudowny wyraz w paradoksach zawartych w opowiadaniach Księgi Wyjścia i Księgi Liczb. W całej Księdze Mądrości nauka ta jest doskonale spójna (por. 1,14; 5,17-20; 16,17-25; 19, 6.18-21). Do tej wizji teologicznej, która jest tak mocno zakorzeniona w tradycji ST, doskonale dają się zastosować fizyczne teorie przemiany żywiołów, zwłaszcza stoickie. Wola Pana rządzi siłami i żywiołami przyrody, aby mógł On zrealizować swój plan ukarania lub wybawienia.

Druga część dyptyku (16,20-29) przywodzi na myśl dobrodziejstwo, jakie Bóg wyświadczył swemu ludowi na pustyni; chodzi o mannę. Plagom spowodowanym żywiołami, które dręczyły Egipcjan, autor przeciwstawia wielkie błogosławieństwo, jakie Bóg okazał ludowi Izraela. Bóg zsyła z nieba karę na Egipcjan, a na Izraelitów dobrodziejstwo: mannę.

Autor abstrahuje od wydarzeń związanych z Wyjściem. Zatrzymuje się jedynie na znaczeniu gestu Boga, który w swoim miłosierdziu przez czterdzieści lat dostarczał swemu ludowi (Wj 16,35), nie wymagając od niego ani wysiłku, ani fatygi, gotowy chleb, „wszelki smak zaspokajający". Tradycje, przekazane w Pięcioksięgu, nie mówią o różnym smaku manny (Wj 16,31; Lb 11,4-9). Niemniej jednak istniały tradycje rabinackie, które podnosiły doskonałe zalety manny, jej różne smaki, wśród których jedzący mogli wybierać. Autor ma pełne prawo odwołać się do owych pozabiblijnych tradycji w midraszu, aby zilustrować naukę, że przyroda służy sprawiedliwym (16,17).

Biblijna nauka o chlebie z niebios swój najpełniejszy wyraz znajduje w J 6,31-58. Jezus jest Chlebem, który zstąpił z nieba, prawdziwym chlebem życia. Jan z pewnością opiera się na Wj 16,4-8, ale nie mniej wydaje się prawdopodobne, że znał także przynajmniej tradycję, która odzwierciedla się w Księdze Mądrości. W liturgii łacińskiej te wszystkie teksty z Pisma Świętego odczytywane są na uroczystość Bożego Ciała.

17,1-18,4: Plaga ciemności – słup ognisty

Po krótkim wstępie (17,1) autor rozpoczyna przedstawienie piątego dyptyku czy przeciwieństwa: ciemności – światłość. Podobnie jak w poprzednich dyptykach zastosuje w opowiadaniu formę midraszu. Głównym punktem odniesienia i podstawą jest fragment z Księgi Wyjścia (10,21-23). Przeciwieństwo „ciemności – światłość" przypomina o antytezie z pierwszej części księgi („bezbożni – sprawiedliwi", na której opiera się cała Księga Mądrości.

Dyptyk logicznie dzieli się na dwie sekcje: a) ciemności dla Egipcjan (17,1-21) i b) światło dla Izraela (18,1-4). Ciemności nabierają transcendentnego znaczenia i stanowią w rękach Pana narzędzie kary. Później w

eschatologiczno-apokaliptycznym stylu metafora ciemności będzie wyrażać rzeczywistość ostatecznego oddzielenia od Boga po śmierci (Mt 8,12; 22,13; *Księga Henocha* 46,6; 63,6; 103,8; 108,14 itp.).

Jako przeciwieństwo długiej mowy, poświęconej ciemnościom w rozdz. 17, pojawia się mały fragment, 18,1-4, którego tematem jest światłość. Te cztery wiersze stanowią drugą tablicę piątego dyptyku, która ma być ilustracją podstawowej tezy pouczeń autora (11,5).

18,5-25: Śmierć pierworodnych w Egipcie – wybawienie Izraela

Fragment ten zapoczątkowuje szóste przeciwieństwo czy antytetyczny dyptyk. Składa się z dwóch części, które dzieli od siebie wyraźnie temat i wtrącenia: śmierć pierworodnych w Egipcie i wyzwolenie Izraelitów.

18,5-19: Śmierć pierworodnych w Egipcie

Sekcja ta przypomina o pamiętnych faktach owej nocy, zgubnej dla Egiptu, a szczęśliwej dla Izraela (Wj 11-12). Autor łączy straszliwą karę śmierci, jaka dotknęła pierworodnych synów w Egipcie, z zagładą Egipcjan w wodach Morza Czerwonego. Po wprowadzeniu w nowy temat (18,5) rozwija narrację w dwóch etapach: noc wybawienia dla Izraela (18,6-9), noc zagłady dla Egipcjan (18,10-19).

Fragment 18,14-16 jest napisany w tonie poetyckim, odpowiednim do chwili: głęboka cisza nocy, która „dosięgała połowy", zostaje rozdarta ostrym mieczem śmierci. Autor opiera się zasadniczo na Wj 12,29. Potrafił jednak ująć spekulacje teologiczne, poświęcone znaczeniu owej paschalnej nocy i wszechwładnej mocy słowa JHWH, w niezwykle pięknym języku poetyckim.

18,20-25: Wybawienie Izraela

Autor wspomina o różnych oraz historycznie odległych czasach i zarazem rozstrzyga pewną trudność: Izrael bowiem także w swej wędrówce na pustyni doświadczył plagi śmierci (Lb 17,6-15), ale jego losy potoczyły się inaczej niż Egiptu. Doświadczenie śmierci, które stało się jego udziałem, było jedynie doświadczeniem gniewu Bożego, który został uśmierzony natychmiast, gdy za synami Izraela wstawił się pośrednik należący do tego samego narodu (Aaron) oraz po przypomnieniu przysiąg i obietnic danych przez Boga ojcom Izraela.

19,1-9: Sąd morza przeciwko Egipcjanom – na korzyść Izraelitów

Siódmy dyptyk należy do najbardziej tragicznych w całej tej księdze. Egipcjan, ciemięzców Izraelitów, jeszcze raz przedstawia się jako bezbożnych, Izraelitów zaś, prześladowanych – jako sprawiedliwych. Bóg, Najwyższy Sędzia, posłużył się morzem jako narzędziem, aby wykonać wyrok, który zapadł na tym historycznym sądzie i który ma symboliczne, a przez to samo eschatologiczne znaczenie: morze staje się grobem dla Egipcjan (19,1-5); morze przemienia się w drogę, którą swobodnie mogą przejść Izraelici (19,6-9). Odkrywamy pewien paralelizm między pierwszym porównaniem w 19,6-14: woda ze skały – *zakrwawione wody Nilu*, a siódmym. Woda, żywioł powszechny i życiodajny przemienia się w narzędzie śmierci i zagłady: do takiej anomalii może prowadzić ludzka nieroztropność.

19,10-21: Refleksje końcowe

Rozwinąwszy temat, zaproponowany w 11,5 w postaci siedmiu porównań (11,6-14 i 16,1-19,9), autor zamyka go ogólnymi uwagami. Po pierwsze, odwołanie się do pamięci Izraelitów, już wolnych po przejściu przez Morze Czerwone (19,10-12), pozwala mu potwierdzić zasadę teologiczną, która przewija się przez całą Księgę Mądrości i znajduje swój wspaniały wyraz w 16,24. Przyroda działa na dwa sposoby: może okazać się karą albo dobrodziejstwem zależnie od tego, czy działanie to dotyczy bezbożnych i niesprawiedliwych, czy wiernych sług Pana.

Po drugie, w urywku 19,12-17 autor dostrzega związek między ślepotą mieszkańców Sodomy a plagą ciemności w Egipcie (Wj 10,21-23; Mdr 17,1-18,4). Konsekwentnie trzyma się wprzód ustalonego schematu: porządku z Rdz 1 (por. 19,7 z Rdz 1,2; 19,7b z Rdz 1,9-10; 19,7c z Rdz 1,11; 19,10 z Rdz 1,20-25). Temat światłości i ciemności (Rdz 1,3-5.14-19) pomija milczeniem, niemniej jednak w 19,17 mówi o ciemnościach.

Na koniec, w 19,18-21, pojawia się refleksja poświęcona przemianie stworzenia. W tej sekcji autor czyni aluzję do tematów przedstawionych w czwartym i siódmym dyptyku. W 19,18 proponuje rodzaj zasady teologiczno-filozoficznej (19,6), którą potwierdza w 19,19-20 w nawiązaniu do wydarzeń dotyczących przejścia przez Morze Czerwone (19,7-9), a w 19,21 – do faktów opisanych w czwartym dyptyku: 16,15-29 (por. 19,10-12).

Na końcu mowy autor powraca do tematu nadprzyrodzonego pożywienia, które nazywa *rodzajem ambrozji* (19,21c [BT: „pokarm niebieski"]), ponieważ zapewnia ono nieśmiertelność albo przynajmniej jest odpowiednie dla istot nieśmiertelnych. Fakt, że w midraszu na końcu mowa jest o *ambrozji*, nie wydaje się czystym przypadkiem. Także szóstego dnia stworzenia Bóg wieńczy swoje dzieło, dając pokarm człowiekowi i wszystkim zwierzętom (Rdz 1,29-30). Zauważmy także, że w wersji Jahwisty opowiadanie o raju kończy się na słowach „drzewo życia" (Rdz 3,24). A zatem także w nowym stworzeniu istnieje pokarm, który daje nam Bóg i który umożliwia nam nieśmiertelność. Myśl ta zawiera się *implicite* w mowie autora, ponieważ odwołuje się on bezpośrednio do czasów Wyjścia, ale jego cel jest wyraźnie parenetyczny, i dlatego to, co mówi, można odnieść do czasów teraźniejszych i przyszłych.

19,22: Wniosek końcowy – Hymn pochwalny na cześć Boga

Autor kończy swój midrasz, rozmawiając z Panem w stylu właściwym hymnom i modlitwom. Jego zdaniem cała dotychczasowa historia Izraela może przemienić się w hymn pochwalny na cześć Pana, jego Boga. Wszystko, czym Izrael był i jest, zawdzięcza swemu Panu. Mówią o tym jego hymny i opowiadania, jak to wspaniale ukazał autor w części trzeciej swej księgi.

Autor pisze dla Izraelitów z diaspory, przeżywających zapewne czas próby. Historia, zarówno jeśli chodzi o teraźniejszość, jak i przyszłość, uczy nadziei: Bóg jest wierny samemu sobie; to, co uczynił dla ludu w przeszłości, będzie nadal czynił w przyszłości. Takie potwierdzenie pokładania ufności w Bogu Zbawicielu jest ważne dla Izraela we wszystkich czasach i dla każdego ludu, który uzna panowanie Pana miłości, dla nowego „Izraela Bożego" (Ga 6,16), ponieważ sam Jezus obiecał, iż będzie z nami aż do końca czasów: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,20).

tłum. Ewa Burska

Mądrość Syracha
Daniel J. Harrington

PIERWSZE CZYTANIE

Tytuł „Mądrość Syracha" wywodzi się od imienia autora: „Jezus, syn Syracha, syna Eleazara" (50,27). Przyjęło się przypisywać tę księgę „Ben Syrachowi" („synowi Syracha"). W tradycji łacińskiej księga nosi tytuł „Ecclesiasticus" („księga kościelna"). Katolicy i prawosławni uważają ją za kanoniczną, w przeciwieństwie do żydów i protestantów (choć sięga się do niej również w tych tradycjach).

Księga Syracha została ułożona około 180 r. przed Chr. w języku hebrajskim. Wnuk autora przełożył ją około 117 r. przed Chr. w Egipcie na język grecki. Wersja grecka stała się tekstem podstawowym (kanonicznym) i źródłem tekstu łacińskiego oraz innych. W 1896 r. i później odkryto znaczne partie tekstu hebrajskiego w genizie (pomieszczenie do przechowywania starych rękopisów Biblii) w Kairze, a w 1964 r. kilka rozdziałów tekstu hebrajskiego znaleziono na Masadzie. Zarówno greckie, jak i hebrajskie tradycje tekstowe mają krótkie i długie recenzje, co stwarza wiele tekstowych problemów. Fragmenty hebrajskie uważa się ogólnie za autentyczne, choć istnieją pewne dowody ich wtórnego tłumaczenia z wersji syryjskiej.

Według wnuka-tłumacza nie ma „najmniejszej różnicy" między wersją hebrajską i grecką. Większość współczesnych przekładów przyjmuje za tekst podstawowy wersję grecką (ponieważ jest najpełniejsza i w ciągu wieków funkcjonowała jako tekst kościelny) i wyróżnia jej krótszą i dłuższą recenzję, stosując różne wymiary czcionki lub posługując się przypisami. Niektóre przekłady używają wersji hebrajskiej do usuwania niejasności czy miejsc skażonych w greckiej tradycji tekstowej lub do dokładniejszego ustalenia tekstu dziadka-autora. Skomplikowany charakter przekazu tekstowego spowodował także zamieszanie w numeracji rozdziałów i wierszy. Wszystkie greckie rękopisy wykazują tekstowe przesunięcia, przy czym zmieniły miejsca 30,25-33,13a i 33,13b-36,16a. Najnowsze przekłady idą za systemem numeracji Josepha Zieglera z wydania w 1965 r.

Mądrość Syracha jest księgą mądrościową, w której się zakłada, że Ben Syrach, doświadczony mędrzec i nauczyciel, udziela nauk pewnemu młodzieńcowi („mojemu synowi") pragnącemu zdobyć mądrość. Przyszły mędrzec to mężczyzna, człowiek zasobny i głowa rodziny. Młodzieniec kształci się na pisarza (uczonego w Piśmie), a więc kogoś, kto nie tylko umie czytać i pisać, ale jest także przygotowany do przewodzenia w życiu publicznym (por. 38,24-39,11). Ben Syrach prowadził szkołę prawdopodobnie w pobliżu świątyni w Jerozolimie dla takich młodzieńców (por. 51,23-30). Pouczał w niej swoich uczniów, jak łączyć tradycje mądrościowe starożytnego Bliskiego Wschodu z religijnymi tradycjami żydowskimi. Jeśli chodzi o uwagi autobiograficzne, por. 24,30-34; 33,16-19; 34,9-13; 39,12-13 i 50,27.

Sposób przekazu, jaki stosuje Ben Syrach, to przede wszystkim krótkie dwuczłonowe powiedzenia ujęte w formę synonimicznego (te same myśli) bądź antytetycznego (myśli przeciwstawne) paralelizmu. Znaczący wkład naszego autora do żydowskiej tradycji mądrościowej polega na łączeniu pojedynczych powiedzeń za pomocą prostych tematów i na posługiwaniu się małymi jednostkami dla logicznego rozwinięcia jakiegoś tematu czy rozumowania w formie paragrafu. Stosując te ogólne ramy literackie, autor sięga po środki typowe dla nurtu mądrościowego: powiedzenia posługujące się wyliczaniem („miłe są mi trzy rzeczy..."), błogosławieństwa („błogosławieni, którzy..."), ostrzeżenia („nie czyń..."), pytania, porównania itp. Sięga również po środki poetyckie (asonanse, aliteracje), inkluzje (zaczynanie i kończenie danej jednostki w taki sam sposób), chiazmy (wzorzec A-B-A') i akrostychy (51,13-30). Punktem kulminacyjnym tej księgi jest hymn sławiący chwałę Boga objawiającą się w naturze (42,15-43,33) oraz poetyckie opowiedzenie na nowo historii Izraela (rozdz. 44-50).

Nie jest łatwo wskazać na jakiś przejrzysty plan całej księgi, zwłaszcza w materiale do 42,15. Wielu komentatorów uważa, że ważnym elementem struktury tej księgi jest szereg poematów mądrościowych (1,1-10; 4,11-19; 6,18-37; 14,20-15,10; 24,1-33; 38,24-39,11), i na tej podstawie dzieli ją na poszczególne części. Niektóre części zawierają takie same lub pokrewne bloki tematyczne: język w rozdz. 18-20 i grzech w rozdz. 16-23. Zasadniczo jednak księga ta sprawia wrażenie antologii pouczeń o ogólnie luźnej strukturze.

Pierwsze czytanie może pozostawić wrażenie chaosu. Czasem trudno się zorientować, gdzie jakaś jednostka się kończy, a inna zaczyna, a następstwo nie powiązanych ze sobą tematów prowadzi do zamętu. Natomiast główna myśl tej księgi jest jasna: prawdziwa mądrość znajduje się w Torze i wyraża się w postawie „bojaźni Bożej". Teologiczny geniusz Ben Syracha polega na łączeniu świeckiej tradycji mądrościowej, opartej na praktycznym pojmowaniu spraw i doświadczaniu, ze szczegółowym objawianiem się Boga Izraela w naturze, Prawie (czyli Torze) i historii.

Przystępując do lektury Mądrości Syracha po raz pierwszy, ma się chęć przeczytać tę księgę w całości, od początku do końca. W taki sposób napisał ją Ben Syrach i w takiej postaci ją otrzymaliśmy. Inne podejście

polega na skupieniu się na tematach poruszanych w kilku miejscach tekstu. Następujący wykaz może ułatwić podejście tematyczne, a zarazem ukazuje najważniejsze tematy tej księgi:

Autobiografia: 24,30-34; 33,16-19; 34,11-13; 39,12-13; 50,27; 51,13-30.
Bogactwo: 11,7-28; 13,1-24; 13,25-14,19; 31,1-11.
Bojaźń Pańska: 1,11-20; 2,1-18; 34,11-20.
Choroba i lekarze: 38,1-15.
Cześć i hańba: 4,20-6,4; 10,19-11,6; 41,14-42,8.
Grzech: 7,1-17; 15,11-20; 16,1-23; 16,24-17,24; 17,25-32; 18,30-19,3; 21,1-10; 22,27-23,6; 23,7-15; 23,16-27; 26,28-27,29; 27,30-28,7.
Kobiety: 9,1-9; 23,22-26; 25,13-26,27; 36,21-25; 42,9-14.
Lud Boży: 36,1-17; 44,1-50,24.
Mądrość: 1,1-10; 4,11-19; 6,18-37; 14,20-15,10; 19,20-30; 21,11-28; 22,1-18; 24,1-34; 32,14-33,6; 34,1-17; 37,16-31; 38,24-39,11; 51,13-30.
Modlitwy: 22,27-23,6; 36,1-22; 39,12-35; 50,22-24; 51,1-12; 51,12n.
Mowa: 5,9-15; 18,15-18; 18,19-29; 19,4-17; 20,1-31; 23,7-15; 27,4-7,27,11-15; 28,8-26.
Obyczaje i umiarkowanie: 31,12-32,13; 37,27-31.
Ofiara: 34,21-35; 50,5-21.
Pokora i pycha: 3,17-29; 10,6-18.
Przyjaźń: 6,5-17; 9,10-16; 19,13-17; 22,19-26; 27,16-21; 36,18-37,15.
Rodzice i dzieci: 3,1-16; 7,23-25; 16,1-4; 30,1-13; 41,5-10; 42,9-14.
Sprawiedliwość społeczna: 4,1-10; 34,18-35,24.
Sprawy pieniężne: 3,30-4,10; 29,1-20; 29,21-28.
Stosunki społeczne: 7,18-36; 8,1-19; 11,29-12,18; 33,20-33.
Stworzenie: 16,24-17,24; 18,1-14; 33,7-15; 39,12-35; 42,15-43,33.
Szczęście: 25,1-11; 30,14-25; 40,1-30.
Śmierć: 38,16-23; 41,1-13.
Władcy: 9,17-10,5.

Ogólne konteksty interpretacyjne

Pierwotne konteksty historyczne

O historycznych okolicznościach powstania Mądrości Syracha wiemy więcej niż o historycznych kontekstach powstania większości innych ksiąg Biblii. Napisał ją w Jerozolimie około 180 r. przed Chr. pewien nauczyciel noszący imię Jezus (50,27). Z jednej strony arcykapłan Szymon (50,1-24), który zmarł w 196 r. przed Chr., wydaje się w niej postacią należącą już do przeszłości. Z drugiej strony nie mamy żadnej wzmianki o wydarzeniach, które miały miejsce w 175 r. przed Chr. za sprawą króla Antiocha IV Epifanesa z dynastii Seleucydów i które doprowadziły do powstania Machabeuszów, a tłumacz-wnuk przybył do Egiptu (przypuszczalnie będąc w wieku dojrzałym) w 132 r. przed Chr. Fragmenty hebrajskie udostępniają duże fragmenty oryginalnego tekstu w postaci pochodzącej od autora. Około 180 r. przed Chr. Ben Syrach znajduje się w Izraelu, pozostając najpierw pod władzą egipskich Ptolemeuszy, a następnie za Antiocha III (223-187 przed Chr.) i Seleukosa IV (187-175 przed Chr.) pod władzą syryjskich Seleucydów. Jednakże Ben Syrach nie odnosi się bezpośrednio do tych burzliwych czasów, zajmując się i dzieląc ponadczasową mądrość, dającą się stosować we wszelkich okolicznościach. Chociaż często określa się Ben Syracha jako tradycjonalistę czy konserwatystę, był on pionierem w teologii z racji integrowania biblijnej i świeckiej tradycji mądrościowej. Istnieją uderzające paralele między nim a greckim elegijnym poetą Teognisem oraz demotyczną egipską *Instrukcją* z papirusu Insinger, które sugerują pewną literacką zależność czy przynajmniej uczestniczenie w międzynarodowym nurcie mądrościowym.

Ważny jest także historyczny kontekst tłumacza-wnuka. Tłumacząc hebrajski utwór swojego dziadka na język grecki, udostępnił go nowym odbiorcom (diasporze żydowskiej) w ich własnym języku, uwzględniając ich swoisty świat pojęć. W Prologu wspomina o trudnościach przełożenia tego dzieła i zauważa, że istnieje „niemała różnica" między językiem hebrajskim a greką. Tam, gdzie dysponujemy tekstem hebrajskim, można się przekonać, że w porównaniu z większością ksiąg Septuaginty wersja wnuka jest względnie swobodna, jeśli chodzi o szyk słów, słownictwo i liczbę słów. Jego tekst – przekład grecki dokonany w Egipcie około 117 r. przed Chr. – zadecydował, w jaki sposób dzieło jego dziadka rozumiała większość czytelników przez ponad dwa tysiące lat.

Kontekst kanoniczny

Mądrość Syracha dostarcza ważnego świadectwa w kwestii historii kanonu ST. Wnuk w Prologu twierdzi, że Ben Syrach „oddał się pełniejszemu poznaniu Prawa, Proroków oraz innych ksiąg ojczystych", sugerując, że podział Biblii hebrajskiej na trzy części był znany w Egipcie pod koniec II w. przed Chr. W całej księdze rozsiane są liczne wskazówki, że Ben Syrach znał Księgę Przysłów, Torę i wiele innych ksiąg Biblii i że posługiwał się nimi. Wykaz bohaterów Izraela w rozdz. 44-50 dowodzi dobrej znajomości ksiąg historycznych i prorockich.

Hebrajski tekst Mądrości Syracha po przetłumaczeniu jej na grekę nie zaginął całkowicie. W dalszym ciągu posługiwano się nim w Qumran i Masadzie (gdzie znaleziono najwcześniejsze fragmenty), na nim został oparty przekład syryjski, był też kopiowany co najmniej do czasów średniowiecznych manuskryptów (XI-XII w.). Jednakże (być może dlatego, że uważano, iż został skomponowany zbyt późno) nie wszedł do kanonu hebrajskiego, który z kolei posłużył za podstawę protestanckiego ST. Mimo wszystko Mądrość Syracha była często cytowana przez Talmud i inne dzieła rabinackie.

Grecka wersja wnuka stała się częścią szerszego kanonu, który akceptują dzisiaj Kościoły katolickie i prawosławne. Od najwcześniejszych czasów była częścią Septuaginty i chrześcijańskiego ST. Jej obecność w kanonie chrześcijańskim wraz z Księgą Mądrości w sposób zasadniczy poszerza korpus biblijnej literatury mądrościowej.

Korzystanie w szerokim zakresie przez Ben Syracha z innych tekstów ST stanowi dobry przykład dialogu wewnątrzbiblijnego. Styl Ben Syracha często jest określany jako „antologiczny" w tym sensie, że Ben Syrach posługiwał się księgami ST jako źródłem słownictwa i wyrażeń, których następnie używał w nowych połączeniach i w nowy sposób. Księga jest całkowicie „biblijna", i to zarówno w zakresie myśli, jak i w sposobie ich wyrażania.

NT nie cytuje Mądrości Syracha wprost. Najwyraźniejszej paraleli dostarcza Mt 11,28-29 (por. Syr 6,24-25; 51,26-27), ale nawet w tym przypadku może ją sugerować wspólna terminologia i wspólny świat pojęć. Mądrość Syracha jest jednak cennym źródłem zrozumienia założeń judaizmu w późnym okresie Drugiej Świątyni i podstawą określenia zakresu innowacji wprowadzonych przez Jezusa i wczesne chrześcijaństwo. Dlatego księga ta jest ważna dla studiujących NT, nawet jeśli nie znajdują się w nim bezpośrednie z niej cytaty.

Posługiwanie się Mądrością Syracha w Kościele

Najwcześniejsze patrystyczne świadectwo o Mądrości Syracha znajdujemy w *Didache* 4,5 i *Liście Barnaby* 19,9. Obydwa teksty, jak się wydaje, cytują Syr 4,31 bez żadnego odnośnika i w całkowicie innej greckiej postaci niż ta, jaką mają liczne przykłady dobrej rady. Mądrość Syracha, wraz z innymi biblijnymi księgami, została przełożona na język łaciński, koptyjski, syryjski, etiopski, ormiański i arabski, co sprzyjało szerokiemu jej rozpowszechnieniu. Wielu pisarzy greckich (Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Jan Chryzostom, Cyryl Jerozolimski) i łacińskich (Tertulian, Cyprian, Hieronim, Augustyn) cytowało Mądrość Syracha i posługiwało się nią we własnych sformułowaniach. Klemens Aleksandryjski w swych *Kobiercach*, napisanych pod koniec II w., cytował Syr 1,1 („Cała mądrość od Boga pochodzi"), by usprawiedliwić włączenie do swego dzieła mądrości greckiej (1,4,27), i Syr 25,9 („szczęśliwy [...] kto może przemawiać do uszu tych, którzy go słuchają"), by uwydatnić gotowość na przyjęcie daru Mądrości Boga (5,2,1). Klemens posuwał się nawet tak daleko, że sugerował, iż Mądrość Syracha (przypisywana Salomonowi) była natchnieniem dla przedsokratycznego filozofa Heraklita (2,17,2; 2,24,1).

Grzegorz Wielki, biskup Rzymu w drugiej połowie VI w., cytował Mądrość Syracha tak szeroko, że po jego śmierci bezpośredni jego uczeń Pateriusz, notariusz Kościoła rzymskiego, postanowił uszeregować pisma Grzegorza dotyczące Mądrości Syracha, tworząc z nich niemal ciągły komentarz do tej księgi. Pełny komentarz do Mądrości Syracha napisał w końcu benedyktyn Rabanus Maurus, żyjący w IX w., późniejszy opat Fuldy. Nawiązał on do podjętej wiek wcześniej próby Bedy napisania takiego komentarza. Rabanus, uczeń Alkuina, dokonał godnej uwagi syntezy. Jasnym wykładem i atrakcyjnym stylem upowszechnił znajomość Mądrości Syracha, dostosowując ją do ówczesnej mentalności społeczności chrześcijańskiej. Jego komentarz świadczy o głębokiej znajomości tradycyjnych źródeł chrześcijańskich, przejawiającej się w cytatach z pism Orygenesa, Hieronima i Grzegorza Wielkiego („za których interpretacjami często podążałem w obecnej pracy", PL 109,829). Jednocześnie jako humanista karoliński cytuje Cycerona, Wergiliusza i Owidiusza. Ten mający charakter ciągły komentarz do Mądrości Syracha, cytowanej w małych fragmentach, nieustannie przechodzi od jednego poziomu interpretacyjnego do drugiego, dostarczając wartościowego świadectwa o historycznych, alegorycznych i moralnych poziomach interpretacji tej księgi mądrości w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa.

W *lekcjonarzu mszalnym*, przygotowanym w odpowiedzi na wezwanie Soboru Watykańskiego II, pierwsze czytanie przeznaczone na niedzielę Świętej Rodziny (niedzielę przypadającą między Bożym Narodzeniem a Nowym Rokiem) jest brane zawsze z Syr 3,1-16 (o rodzicach i dzieciach). Pierwsze czytanie na II Niedzielę po Narodzeniu Pańskim jest wzięte z Syr 24,1-4.8-12 (pochwała Mądrości przez nią samą), chociaż w wielu krajach tekst zastępuje się fragmentem czytania wziętego z przeniesionego na tę niedzielę święta Objawienia Pańskiego. W cyklu niedzielnym Roku A czyta się dwa teksty z Mądrości Syracha wraz z perykopami z Ewangelii Mateusza: w VI Niedzielę Zwykłą (Syr 15,15-20 i Mt 5,17-37 – o postanowieniu zachowywania przykazań) i w XXIV Niedzielę Zwykłą (Syr 27,30-28,7 i Mt 18,21-35 – o gotowości przebaczania innym). W Roku C trzem tekstom z Mądrości Syracha towarzyszą teksty z Ewangelii Łukasza: w VIII Niedzielę Zwykłą (Syr 27,4-7 i Łk 6,39-45 – o mowie ujawniającej to, co jest w sercu), w XIII Niedzielę Zwykłą (Syr 35,12-14.16-18 i Łk 18,9-14 – o modlitwie) oraz w XXII Niedzielę Zwykłą (Syr 3,17-28 i Łk 14,7-14 – o pokorze). W siódmym i ósmym tygodniu Roku I codziennego cyklu czytań uwzględnia się ciągłe czytanie dwunastu tekstów z Mądrości Syracha, ale fragmenty te często wypadają, gdy przypadną na okres Wielkiego Postu i okres wielkanocny. W Roku II fragmenty o Dawidzie (47,2-11) i Eliaszu (48,1-14) służą do podsumowania i zamknięcia długiej serii tekstów z historycznych ksiąg ST.

Aktualne znaczenie Mądrości Syracha

Księga Mądrość Syracha jest atrakcyjną i (zasadniczo) budującą księgą. W dużej części przekazuje różnego rodzaju rady w zakresie praktycznych doświadczeń ludzkich. Różnorodność literackich środków wyrazu nadaje jej świeżość, jakiej brakuje innym księgom mądrościowym. Ponadto rozległość poruszanych w niej tematów pozwala zapoznać się z codziennym życiem religijnym Żydów i z ich mentalnością na początku II w. przed Chr. Jej piękne myśli o dążeniach do mądrości oraz personifikacja Mądrości są natchnieniem myślicieli religijnych. Teksty o wartości dobrego „imienia" i wykaz bohaterów Izraela mogą pouczyć nas, ludzi współczesnych, o znaczeniu trwania w tradycji religijnej.

Księga ta wykazuje jednak również pewne strony negatywne. Opinie Ben Syracha o kobietach są źle odbierane w pewnych kręgach. Na jego obronę można powiedzieć, że zostały one sformułowane w społeczeństwie patriarchalnym, w jakim przyszło mu żyć, i że są one opiniami nauczyciela młodzieńców, którzy pragnęli zostać pisarzami i mędrcami w takim społeczeństwie, określającym narracyjne środowisko tej księgi. Równie kontrowersyjne są wypowiedzi Ben Syracha o obchodzeniu się z niewolnikami (33,25-30), które nie tylko przyjmują istnienie instytucji niewolnictwa, lecz także zalecają stosowanie wobec niewolników surowej dyscypliny. Mniej oczywiste, ale także kłopotliwe, są jego obsesyjne poglądy na temat czci i wstydu, jego skrajna ostrożność w stosunkach społecznych i pochopność dyskwalifikowania innych jako „głupców".

Najbliższym Mądrości Syracha pismem NT pod względem treści, formy literackiej i ducha jest List św. Jakuba, charakteryzujący się pewną rozwlekłością w poruszaniu spraw związanych z doświadczeniem praktycznym i zwięzłością w zakresie formułowania prawd teologii chrześcijańskiej. Bliższa znajomość Mądrości Syracha może być także pomocna w ocenie Jezusa jako nauczyciela mądrości, jeśli chodzi o poruszane przez Niego tematy i sposoby nauczania, o których dowiadujemy się z Ewangelii synoptycznych. Podkreślanie przez Jezusa znaczenia miłości do nieprzyjaciół i nadejścia królestwa Bożego pozwala wyraźnie dostrzec dystans, jaki Go dzieli od Ben Syracha. Personifikacja Mądrości, zwłaszcza w Syr 24, a także w Prz 8 i Mdr 7, umożliwia lepsze zrozumienie hymnów wczesnochrześcijańskich (J 1,1-18; Kol 1,15-20; Hbr 1,1-2), sławiących Jezusa jako Mądrość/Słowo Boga. Wątki te odegrały decydującą rolę w kształtowaniu idei Jezusa jako objawienia Boga (centralna idea teologii Janowej) oraz w uznaniu w teologii trynitarnej preegzystencji Jezusa i Jego obecności przy stworzeniu.

DRUGIE CZYTANIE

Omówienie poszczególnych fragmentów Mądrości Syracha ma na celu udostępnienie czytelnikowi tej księgi na płaszczyźnie literackiej, historycznej i teologicznej. Nie chodzi bynajmniej o zastąpienie lektury i refleksji nad tekstem, ale o ich wzbogacenie i ożywienie. Na poziomie literackim oznacza to zachętę do zwrócenia uwagi na sytuację narracji (Ben Syrach naucza swego ucznia), na literackie i retoryczne środki wyrazu, na charakterystyczne obrazy i wyrażenia oraz na rozwój myślowej czy logicznej struktury. Na poziomie historycznym ujawnia się społeczne czy kulturalne założenia (dotyczące kobiet, niewolnictwa, ogniska domowego itp.), co wydaje się nieodzowne dla uczciwej, jeśli nie solidaryzującej się z autorem, lektury tej księgi. Ponieważ uwagi Ben Syracha na temat ówczesnych wydarzeń, jakie miały miejsce około 180 r. przed Chr. w Jerozolimie, mają charakter co najmniej aluzyjny, niewiele miejsca poświęci się ich wyjaśnieniu. Na poziomie teologicznym godne uwagi jest stanowisko Ben Syracha w poszczególnych kwestiach teologicznych.

Specjalną uwagę zwraca się na źródła i paralele w ST i sugeruje podobieństwa i różnice w odniesieniu do różnych części NT.

Prolog

Wstęp czy wprowadzenie do jakiejś księgi zwykle wyjaśnia jej cel i udziela informacji o genezie dzieła. Prolog do greckiego przekładu Mądrości Syracha, napisany elegancką greką (podobnie jak Łk 1,1-4), mówi w trzech długich zdaniach o autorze oryginału i jego celu, o problemach stojących przed tłumaczem i okolicznościach dokonania przekładu. Księgę napisał po hebrajsku, opierając się na żydowskich świętych pismach, niejaki Jezus (syn Syracha, syna Eleazara z Jerozolimy; por. 50,27), aby innym Żydom dopomóc w prowadzeniu życia zgodnego z Prawem. Zauważmy, że elementy mądrościowe, tak wyeksponowane w tym dziele, są podporządkowane Torze. Odbiorcami przekładu są greckojęzyczni Żydzi, których prosi się o pobłażliwość, kiedy będą sięgali po wersję grecką księgi napisanej przez rodowitego Izraelitę. Wersja ta jednak nie jest jakąś mechaniczną reprodukcją księgi hebrajskiej, lecz próbą wyrażenia myśli autora w dobrej grece. Toteż jak dawniejsze księgi w wersji greckiej „wykazują niemałą różnicę" w stosunku do swych hebrajskich oryginałów, tak grecka wersja Mądrości Syracha różni się (nawet nieco bardziej) od oryginału hebrajskiego. Tłumacz jest wnukiem autora. W 132 r. przed Chr. (w trzydziestym ósmym roku panowania Ptolemeusza VII Fiskona Euergetesa) przybył do Egiptu, a swój przekład ukończył około 117 r. przed Chr. Wnuk starał się zrobić dla diaspory żydowskiej to, co jego dziadek usiłował uczynić dla Żydów palestyńskich: pomóc im żyć według Prawa i osiągnąć w ten sposób doskonałość.

1,1-30: Pochodzenie i natura mądrości

Skąd bierze się mądrość? Czym ona jest? Jak się ją zdobywa? Poemat, umieszczony na samym początku (1,1-10), podejmuje ten temat, przedstawiając najpierw odnośne twierdzenia i stawiając pytania (1,1-3.4-6), a następnie rozwijając temat Boga jako źródła mądrości (1,8-10). Ten, który jest prawdziwie mądry, stworzył wszelką mądrość i udziela jej tym, którzy Go kochają. Mądrość jest ukazana w postaci niewiasty podobnie jak w Prz 8,22-31. Później utożsamia się ją z Torą (por. 24,23). Tego rodzaju idee stanowią tło hymnu Jana Ewangelisty o Jezusie jako Słowie Boga (J 1,1-18), chociaż Jezus przewyższa mądrość godnością („Słowo było Bogiem"). Właściwa odpowiedź na Boży dar mądrości (1,11-20) sprowadza się do „bojaźni Pańskiej" – postawy szacunku, wdzięczności i godnego zachowania się, należnej Stwórcy wszelkiej mądrości. Poemat sławiący bojaźń Pańską najpierw zastanawia się nad dobrymi skutkami bojaźni Pańskiej (1,11-13), a następnie wysławia bojaźń Pańską jako początek (1,14-15), pełnię (1,16-17), koronę (1,18-19) i korzeń (1,20) mądrości. W dalszym ciągu mądrość jest przedstawiona w postaci niewiasty i nadal kładzie się nacisk na mądrość jako dar Boży. Chociaż prawdopodobnie Ben Syrach nie wierzył w życie po śmierci, jego uwaga w 1,13 o mędrcu błogosławionym w dniu swej śmierci przynajmniej przygotowuje do takiej wiary.

Fragment, przeciwstawiający cierpliwości niesłuszny gniew (1,22-24), odnosi się do praktycznej mądrości i szczególną uwagę zwraca na skutki takiego zachowania. Drugi fragment (1, 25-27) skupia w sobie główne zainteresowania teologiczne Ben Syracha: związki między mądrością, bojaźnią Pańską, wiedzą i zachowaniem przykazań. W ten sposób łączy świecką tradycję mądrościową, przedstawioną w 1,22-24, z religijną tradycją Izraela, zwłaszcza tradycją Tory. Trzeci fragment (1,28-30) łączy praktyczne nauki mądrościowe, dotyczące integralności postawy wobec Boga i ludzi, z ostrzeżeniami, że Bóg z pewnością wystawi na wstyd obłudnika i sprowadzi na niego hańbę. Analogiczny związek pojawia się w nowotestamentowych pouczeniach „etycznych", w których mądrość jawi się kształtowana przez centralne znaczenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

2,1-18: Bojaźń Pańska

Sześć krótkich jednostek w tym rozdziale zgłębia różne aspekty bojaźni Pańskiej czy „wiary" w sensie wierności Bogu. Bojaźń Pańska to zasadniczy temat Ben Syracha; obejmuje i łączy ze sobą wiarę i uczynki, poznawanie Boga i postępowanie, miłość Boga i miłość bliźniego itd. W centrum rozdziału znajduje się stwierdzenie, że „Pan jest litościwy i miłosierny, odpuszcza grzechy i zbawia w czasie utrapienia" (2,11). Ponieważ Bóg jest miłosierny, należy okazywać Mu szacunek i być Mu wiernym. Końcowe wyznanie (nie występujące w tekście greckim, obecne jednak w innych tekstach): „równy swemu imieniu i swym dziełom" zakłada, że Bogu na imię „litościwy" (*rachum*). Biblijna „bojaźń" i „wiara" wyrastają z charakteru i doświadczenia Boga, który jest litościwy.

Pierwsza jednostka (2,1-6) ostrzega tego, kto stara się być wierny Bogu, aby przygotował się na doświadczenie, czyli „próbę" (wielki temat biblijny) i zachował ufność i nadzieję mimo chwilowych czy pozornych upokorzeń. Cierpienie uważa się za swego rodzaju karcenie: „Bo w ogniu doświadcza się złoto, a ludzi miłych Bogu – w piecu utrapienia" (2,5; por. Prz 3,11-12; 17,3; 27,21; Mdr 3,6; Jk 1,12; 1 P 1,7). Druga jednostka (2,7-9) zwraca się do tych, którzy boją się Pana, i jak pierwsza (por. 2,6) zaleca „zaufanie" Bogu oraz „nadzieję" na zapłatę. Pytania w jednostce trzeciej (2,10-11) opierają się na Ps 22,4-5 i 37,25, chociaż wbrew oczekiwaniom Ben Syracha Księga Hioba kwestionuje możliwość udzielania łatwych odpowiedzi na nie. Jeśli chodzi o Pana, który jest „litościwy i miłosierny" por. Wj 34,6, a jeżeli chodzi o Pana, który „odpuszcza" grzechy i „zbawia", por. Ps 37,39-40; 103,3; 145,18-19. Na zasadzie kontrastu jednostkę czwartą (2,12-14) charakteryzuje potrójne „biada" (ostrzeżenia czy groźby) pod adresem tchórzliwych i grzeszników. Wzmianka w 2,14 o nawiedzeniu przez Pana („kiedy Pan nawiedzi") najprawdopodobniej odnosi się w Mądrości Syracha do wydarzeń, jakie mogą spotkać człowieka w czasie jego życia, choć inne żydowskie i chrześcijańskie teksty używają tego samego słownictwa do opisu sądu ostatecznego. Jednostka piąta (2,15-17), posługując się językiem z 2,7-9, mówi o charakterystycznych cechach tych, „którzy się Pana boją". Wiersz końcowy (2,18) woli panowanie Boga od panowania ludzi, ponieważ Bóg jest miłosierny. Pierwsze dwa rozdziały, zastanawiając się nad pochodzeniem i naturą mądrości i nad wierną służbą Bogu („bojaźnią Pańską"), stanowią teologiczne ramy dla reszty księgi.

3,1-16: Rodzice i dzieci

Przykazanie: „Czcij swego ojca i swoją matkę" (Wj 20,12; Pwt 5,16) mówi, jak powinna wyrażać się bojaźń Pańska w stosunkach rodzinnych. Ben Syrach, zwracając się raczej do dzieci dorosłych („moi synowie"), a nie dzieci małych, odwołuje się do tradycji mądrościowych, by wyjaśnić zarówno przyczyny, jak i skutki, i korzyści płynące z czci rodziców. Pouczenia jego rozwijają obietnice biblijne: „abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi" (Pwt 5,16). Podstawowym powodem, dlaczego dzieci powinny czcić oboje rodziców, jest ustanowiony przez Boga porządek społeczny, w którym rodzicom przysługuje władza nad swoimi dziećmi (3,1-2). Szereg szczegółowych zdań („Kto... Kto... Kto..." 3,3-7) opisuje duchowe błogosławieństwa wypływające z czci rodziców: odpuszczenie grzechów, skarby duchowe, długie i szczęśliwe życie itd. Dwa pouczenia łączą szacunek do rodziców i ze strony rodziców z czcią i hańbą (3,8-11) i obiecują, że troska o rodziców w ich starszym wieku zostanie nagrodzona przez Boga („Miłosierdzie względem ojca nie pójdzie w zapomnienie, w miejsce grzechów zamieszka u ciebie", 3,14). Poemat kończy się (3,16) nawiązaniem do 3,2 i przestrzega, że zaniedbywanie ojca i matki jest bluźnierstwem. W NT obowiązki rodzinne czasami podporządkowuje się królestwu Bożemu (por. Mk 3,31-35; Łk 8,19-21; 9,57-62; 12,29-53).

3,17-29: Pokora

Pierwsza część (3,17-20) dotyczy pokory (czy „łagodności") w działaniu, a pozostałe dwie jednostki (3,21-24; 3,25-29) ostrzegają przed intelektualną pychą. Ci, którzy postępują pokornie (łagodnie), są kochani przez innych (któż kocha człowieka aroganckiego?) i Boga (ponieważ mądry człowiek uznaje własne granice i tym samym nieograniczoną chwałę Boga). Przestrogi przed intelektualną pychą są odczytywane często w kontekście osobistego konfliktu Ben Syracha z hellenistyczną filozofią i kulturą, jaka panowała około 200 r. przed Chr. Odnoszą się one jednak do ludzi każdego wieku i dlatego przedstawia się je tutaj w formie ogólnej. Prawdziwym źródłem mądrości jest to, „co ci nakazane" (3,22; por. Koh 12,13), oraz tradycja mądrościowa (3,29). Ci, którzy lekceważą Torę oraz mądrość, by pogrążać się w rzeczach, które ich przerastają, błądzą; okazują w ten sposób „serce twarde", co kończy się zgubą. Pokorna postawa wobec Boga i drugich leży u podstaw Jezusowych błogosławieństw dla „ubogich w duchu" i „cichych" w Mt 5,3.5.

3,30-4,10: Jałmużna

Chociaż dawanie jałmużny biednym nie było elementem mądrości greckiej, to jednak było istotne dla tradycji żydowskiej (por. Księgę Tobiasza). Pouczenia te zakładają, że mędrzec cieszy się bogactwem i dlatego może być dobroczyńcą. Na temat idealnego mędrca jako dobroczyńcy, por. autoportret Hioba w Hi 29. Pierwsza jednostka (3,30-31) podaje powody dawania jałmużny: zadośćuczynienie za grzechy i poszerzenie kręgu przyjaciół. Druga jednostka (4,1-6) wymienia dziesięć rzeczy, których nie należy czynić, dając jałmużnę, i podaje powód, dlaczego nie należy tak postępować (Bóg wysłucha przekleństwa odtrąconego żebraka). Trzecia jednostka (4,7-10) zawiera ogólne pouczenia na temat zachowania się mędrca w społeczeństwie, przede

wszystkim zaś pouczenia o jego obowiązkach wobec biednych, uciśnionych, sierot i wdów. Pouczenia kończą się obietnicą, że miłosierny człowiek stanie się „jakby synem Najwyższego" i szczególnie ukochanym przez Boga (bardziej niż przez swoją matkę!). Pouczenia te znajdują wyraz w NT: miłosierdzie jest sposobem czynienia sobie przyjaciół (Łk 16,9); proszącemu należy dać bez wahania (Mt 5,42; Łk 6,30); prawdziwa religijność to troska o sieroty i wdowy (Jk 1,27).

4,11-19: Dobrodziejstwa mądrości

Podobnie jak w rozdziale pierwszym, mądrość występuje w postaci ludzkiej jako pośredniczka między Bogiem i ludźmi. Pierwsza jednostka (4,11-14) wymienia dobrodziejstwa płynące z poszukiwania mądrości: pouczenie i wsparcie, życie, radość, chwałę i błogosławieństwo Boże. Jeśli chodzi o paralelę do 4,11, por. Łk 7,35 („wszystkie dzieci mądrości przyznały jej słuszność"). W tekście greckim występuje zmiana liczby pojedynczej na mnogą: „kto ją miłuje"... „którzy jej szukają". Tekst hebrajski drugiej jednostki (4,15-16) i trzeciej (4,17-19) przedstawia mądrość, która głosi: „kto jej słucha, sądzić będzie". Nagrody wymienione w 4,15-16 należą prawdopodobnie do tego świata, a nie do w pełni rzeczywistego królestwa Bożego czy życia po śmierci (por. Mdr 3,8; 1 Kor 6,2). Mimo tak wielu nagród droga mądrości jest drogą próby (por. 2,1) i karności (4,17-19). Ci, którzy wytrwają na drodze mądrości, znajdą radość i wiedzę; ich końcem nie będzie zguba. Za wszystkimi tymi nagrodami kryje się przekonanie, że służba mądrości jest tym samym co służba Temu, który jedynie jest Święty (por. Mt 10,40-41; Mk 9,37; Łk 9,48; 10,16; J 13,20, gdzie ta sama dynamika odnosi się do Jezusa).

4,20-6,4: Cześć i wstyd

Tych pięć jednostek charakteryzuje się koncentryczną budową: A – konieczność samodyscypliny (4,20-21); B – wiarygodność słów (4,22-31); C – unikanie przypuszczeń (5,1-8); B' – wiarygodność słów (5,9-6,1); A' – konieczność samodyscypliny (6,2-4). Pierwsza jednostka (4,20-21) sytuuje pouczenia w ramach czci i wstydu. Kluczowym słowem jest „siebie" („się") czy „dusza" (*psyche*), a mędrcowi zaleca się powściągliwość i umiejętność rozróżniania, w czym lęk przed doznaniem wstydu może odgrywać zbawczą rolę. Jednostka druga (4,22-31) składa się głównie ze zdań zakazujących („nie czyń tego a tego"), skoncentrowanych na mowie jako głównym elemencie relacji społecznych („mądrość bowiem poznaje się z mowy", 4,24), a także z pouczeń, by nie okazywać stronniczości (4, 22.27), walczyć zaś o prawdę (4,28) i wielkoduszność (4,31; por. Dz 20,35). Jednostkę środkową (5,1-8) tworzą powiedzenia o niepoleganiu na bogactwie (5,1-2.8); ostrzega ona przed butną postawą wobec Boga (5,3-7), która jest wyrazem zaprzeczania władzy Boga nad człowiekiem, zakładania wyrozumiałości i litości Boga oraz odrzucania skruchy. Postawy takie są odzwierciedleniem wymówek, jakimi zwykle zasłaniają się grzesznicy, choć w tym przypadku mogą być także krytyką greckich szkół filozoficznych, a nawet Księgi Koheleta. Temat wiarygodnej mowy podejmuje ponownie jednostka czwarta (5,9-6,1), w której kluczowym słowem jest słowo „dwujęzyczny" (*diglossos*), 5,9.14; 6,1 [BT: 5,15b=6,1]) czy „oszczerca" (5,14). Powiedzenie o byciu skorym do słuchania i odpowiadaniu „po namyśle" przytacza się także w Jk 1,19. W części drugiej (5,13-6,1) cześć i wstyd ukazują się jako motywy unikania „dwujęzycznego" postępowania. Jednostka końcowa (6,2-4) podejmuje kluczowe słowo jednostki pierwszej, „siebie" („się") czy „dusza" (*psyche*). Antropologia Ben Syracha nie jest dokładnie taka sama jak starożytnych Greków czy ludzi współczesnych. W jego przekonaniu dusza jest zasadą życia (hebr. *nepuesz*). Zła dusza niszczy swego właściciela i przynosi mu wstyd. Mędrzec, który będzie przestrzegał wszystkich tych pouczeń, nie doświadczy trudności w relacjach z innymi czy z Bogiem.

6,5-17: Przyjaźń

Ben Syrach najobszerniej w Biblii traktuje o przyjaźni (por. także 9,10-16; 19,13-17; 22,19-26; 27,16-21; 37,1-6). Jego podejście do tego tematu nie jest teoretyczne ani nie obchodzi go zbytnio definicja przyjaźni czy zagadnienie, dlaczego ludzie potrzebują przyjaciół. Przedstawia raczej praktyczne rady, jak zyskiwać przyjaciół, i ostrzega przed fałszywymi przyjaciółmi. Zaleciwszy miłą rozmowę (mowę) jako sposób zdobywania przyjaciół (6,5), radzi zachowanie ostrożnej postawy wobec przyjaciół (6,6-7.13) i podaje szereg przykładów fałszywych przyjaciół (6,8-12), którzy szybko nimi być przestają w czasach kłopotów i prób. Prawdziwi zaś przyjaciele (6,14-17) są jak miejsce ucieczki, jak skarb i lekarstwo ratujące życie; znaleźć ich można wśród tych, „którzy się boją Pana". Ten ostatni temat przywodzi na myśli nowotestamentowe słowa o tych, którzy pełnią wolę Bożą i z tej racji są prawdziwą rodziną Jezusa (Mk 3,35; Łk 9,21) i Jego przyjaciółmi (J 15,15).

6,18-37: Nauka jako droga do mądrości

Trzy jednostki w tej części (6,18-22.23-31.32-37) rozpoczynają się zwrotem „synu" i doradzają młodemu mędrcowi przyjąć „naukę" (*musar*) – swego rodzaju intelektualną i moralną formację przynoszącą mądrość i jej nagrody. Pierwsza jednostka (6,18-22) przeciwstawia tych, którzy przyjmują naukę (jak rolnicy, którzy trudzą się, a potem cieszą bogatym zbiorem), tym, którzy ją odrzucają (dla nich jest ona niczym ciężki kamień). Nauka jest – zgodnie ze swą nazwą (6,22) – czymś, od czego odwraca się głupiec (gra słów *musar* znaczącym „nauka" i hebrajskim czasownikiem *sur* znaczącym „odwracać się"). Jednostka druga, po wezwaniu do uważnego słuchania (6,23), rozwija obraz nauki jako „więzów" krępujących całe ciało (6,24-25), przechodzi do obrazów szukania i polowania (6,26-28) i ukazuje, jak „więzy" przeobrażają się we wspaniały strój (6,29-31). Nauka udziela mądrości, jej owocem jest „odpoczynek" i „radość" (6,28). Zastosowane obrazy i treść są takie same jak w Mt 11,29-30: „Weźcie moje jarzmo na siebie (...) a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie" (por. 51,27-28). Trzecia jednostka (6,32-37) zwraca się do młodego mędrca z apelem, by spędzał czas ze starszymi i przysłuchiwał się ich rozprawom i przypowieściom dającym mądrość. Taki sposób zdobywania nauki był typowy na starożytnym Bliskim Wschodzie, co wynika z pism mądrościowych. Wyłącznie żydowskie podejście Ben Syracha do nauki i mądrości ukazuje się w 6,37: Przyszły mędrzec musi zważać na przykazania Boże i uznawać Boga za źródło wszelkiej mądrości. Dla Żydów „nauka" obejmuje nie tylko wypróbowaną ludzką mądrość, lecz także (i przede wszystkim) Torę. Dla chrześcijan nauczanie i przykład Jezusa przynoszą prawdziwą naukę (obejmującą naturalną mądrość i Torę).

7,1-17: Unikanie zła

Ten ustęp (wraz z następującymi) zawiera praktyczne rady wyrażane w „pobożnych rozprawach" i „mądrych przysłowiach", które tworzą naukę mędrca. Wszystkie szesnaście jednostek, prócz ostatniej (7,17), zaczynają się od jakiegoś polecenia zakazującego: „Nie czyń...". Dotyczą zaś unikania zła i niesprawiedliwości (7,1-3), pogoni za urzędami i publicznymi zaszczytami (7,4-7), zakładania cierpliwości Bożej i zmiłowania Bożego (7,8-9), beztroski w mowie (7,10-14) i innych spraw (7,15-17). Poszczególnym radom towarzyszy czasem teologiczna motywacja, odwołująca się do władzy Boga (7,11) i groźby kary (7,17). W tekście hebrajskim karą jest po prostu „robak" (czyli śmierć), natomiast w tekście greckim jest nią „ogień i robak" (być może wskazuje to na wiarę wnuka w istnienie kary po śmierci). Pewne echo tych nauk można znaleźć w NT: liczenie kosztów stania się uczniem Jezusa (7,6; por. Łk 14,28-32), unikanie gadulstwa w modlitwie (7,14; por. Mt 6,7) oraz „ogień i robak" (7,17; por. Mk 9,48).

7,18-36: Stosunki społeczne

Pouczenia te są skierowane szczególnie do mężczyzny, głowy gospodarstwa domowego, a więc pouczenia dotyczące niewolników (7,20-21), bydła (7,22), dzieci (7,23-25), żony czy żon (7,19.26) i rodziców (7,27-28). Człowiek zamożny ma także obowiązki wobec przyjaciół (7,18), kapłanów Bożych (7,29-31) i ubogich (7,32-35). Pouczenia zakładają, że niewolnicy mogą odzyskać wolność (Wj 21,2; Kpł 25,39-43; Pwt 15,12-15), że o zamążpójściu córek decydują ich ojcowie (7,25), że jedynie mąż może rozwieść się z żoną (7,19.26; por. Pwt 24,1-4) i że kapłani zasługują na szacunek i utrzymanie, tzn. należną im według Prawa część (7,29-31; por. Lb 18,9-20). Motywy „prawego" postępowania czerpie się zarówno z dobrze pojmowanego własnego interesu (harmonia, unikanie trudności, dobre imię), jak i z obowiązków nałożonych na człowieka z zewnątrz (przez rodziców, Boga). Pouczenia te przygotowują nowotestamentowe tablice domowe (Kol 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9), chociaż w NT kładzie się większy nacisk na wzajemną odpowiedzialność i pewną „równość" przed Panem. Jeśli chodzi o okazywanie miłosierdzia ubogim (7,32-35), por. wielką scenę sądu w Mt 25,31-46. Napomnienie: „pamiętaj o swym kresie", co ma być sposobem unikania grzechu (7,36), można traktować jako jeszcze jedno wskazanie na sąd po śmierci i na życie pozagrobowe, chociaż może ono odnosić się tylko do dobrej opinii na ziemi.

8,1-19: Potrzeba ostrożności

Rada, jakich osób i sytuacji mędrzec powinien unikać, ma formę polecenia („nie czyń..."), do którego dołączony jest powód, dlaczego należy unikać danego człowieka czy sytuacji. Powody są głównie pragmatyczne

(uniknięcie szkody czy hańby), choć motywy w 8,5-7 są bardziej duchowe czy filozoficzne. W centralnym miejscu tekstu znajduje się polecenie zachęcające do zajmowania się przypowieściami i opowiadaniami mędrców (8,8) i starszych (8,9), co podkreśla tradycyjny charakter tej mądrości opartej na ludzkim doświadczeniu. Różne osoby, których należy unikać, a więc możni, bogacze, gadatliwi, zuchwalcy, grzesznicy, popędliwi itd., mogą przynieść szkodę mędrcowi. Nawet tacy, którzy wydają się bezsilni – żałujący grzesznicy, starcy, zmarli – mogą przysporzyć hańby, jeśli mędrzec nie będzie postępował ostrożnie. Dla mędrca, którego status społeczny i osobista tożsamość są z sobą ściśle związane, najwłaściwszą postawą wobec innych, zwłaszcza tych, którzy mogą mu przynieść szkodę, jest rozwaga. Jednym z elementów ochrony własnej społecznej pozycji jest niewyjawianie własnych myśli i nieotwieranie swego serca przed głupcami i obcymi (8,17-19). Mędrcy wielką uwagę powinni poświęcać relacji między społeczną i osobistą tożsamością.

9,1-9: Postawa wobec kobiet

Adresatem tych pouczeń (zresztą w całej Księdze Syracha) jest młodzieniec, który pragnie zostać mędrcem. Udzielane mu rady na temat kobiet zarówno formą (polecenie i ich motywy), jak i tonem (rozważna ostrożność) przypominają poprzedni ustęp. W Prz 1-9 „rozpustne kobiety" zdają się przedstawiać Niewiastę Głupotę, natomiast w tym przypadku rady odnoszą się do różnych typów rzeczywistych kobiet, które mogą narazić przyszłego mędrca na nieszczęście i hańbę, a więc żony zazdrosnej, kobiety władczej, rozpustnej, śpiewaczki, dziewicy, nierządnicy, kobiety wielkiej urody, zamężnej itp. Kary w ST za uwiedzenie dziewicy (9,5) przewidywały odszkodowanie pieniężne należne jej ojcu oraz poślubienie uwiedzionej (Wj 22,16-17; Pwt 22,29), a za cudzołóstwo z kobietą zamężną (9,9) – śmierć (Kpł 20,10; Pwt 22,22). Ostrożność polecana mędrcowi wyraźnie kontrastuje z pełnym współczucia traktowaniem grzesznych kobiet przez Jezusa (Łk 7,36-50; J 7,53-8,11) i ze swobodnie prowadzoną rozmową z Samarytanką (J 4).

9,10-16: Przyjaźń

Sekcję tę rozpoczyna przestroga (9,10) przed nowymi przyjaciółmi, mająca postać chiazmu: A – starzy przyjaciele, B – nowi przyjaciele, B' – nowe wino, A' – stare wino. Po przestrodze wylicza się (9,11-13) trzy rodzaje osób, których przyjaźni należy unikać (grzeszników, bezbożnych i mających władzę zabijania), i wymienia się powody, dla których należy ich unikać. Ci, o których przyjaźń należy zabiegać (9,14-16), a mianowicie mądrzy, rozumni i sprawiedliwi, dzielą z mędrcami troskę o Prawo Najwyższego i bojaźń Pańską. Prawdziwą przyjaźń można znaleźć „w Panu", w którym przyjaciele dzielą wspólne ideały duchowe (por. 6,5-17).

9,17-10,5: Mądrzy władcy

Dobry władca to mądry władca. Jednostka ta zaczyna się (9,17) i kończy (10,5) obrazem rąk – rąk rzemieślników i rąk Pana. Utożsamia się w niej mądre słowa z „narzędziami", jakimi dysponuje dobry władca (9,17-18), mówi się o pozytywnych skutkach, jakie rządy mądrego władcy mają dla mieszkańców miasta (10,1-3), i łączy się mądrość i sukcesy władcy z „ręką Pana" (10,4-5). Jeśli dobry władca to władca mądry, to osobą najbardziej kompetentną do sprawowania rządów jest mędrzec (który poznał mądrość). Ben Syrach przygotowywał mędrców, by odegrali aktywną rolę w sprawach państwa (por. 38,32-34). Model rządów mądrych władców, mających na uwadze wspólne dobro i posiadających władzę od Boga, pojawia się też w Rz 13,1-7 (ale por. Ap 13,17-18).

10,6-18: Pycha

Mędrzec powinien unikać pychy i zuchwałego postępowania, które z niej płynie, ponieważ pychy nienawidzi Bóg i inni ludzie i ponieważ rodzi ona straszne skutki (10,6-8). Rozwinięcie tych myśli nawiązuje do poprzedniego ustępu o władcach (por. 10,8.10.13-17). Śmierć dokonuje wielkiego zrównania ludzi i jest ostatecznym źródłem pokory, ponieważ wszelką ludzką arogancję i pychę pochłonie zgnilizna (10,9-11). Trzeci ustęp (10,12-18) zaczyna się (10,12-13) od odniesienia początków pychy do rozmyślnego odwrócenia się od Boga (grzechu), a kończy zaprzeczeniem, że Bóg czy natura jest źródłem pychy (10,18). Mówi się w nim (10,13-17), jak Bóg poniża pysznych i możnych, a wywyższa pokornych i maluczkich. Język tego fragmentu, tak jak i język *Magnificat* Maryi (Łk 1,46-55), nawiązuje do pieśni Anny (1 Sm 2,1-10). Ponieważ pycha

oznacza odwrócenie się od Boga, Bóg nie jest po stronie pysznych, którzy muszą spodziewać się strasznych następstw swej pychy.

10,19-11,6: Cześć i hańba

W świecie Ben Syracha cześć i hańba wiązały się z pozycją, jaką ktoś zajmował w społeczeństwie, i z opinią, jaką ktoś się cieszył. Bogatych i mających władzę uważano za osoby najbardziej znaczące; nie mającymi ani bogactwa, ani władzy często pogardzano. Refleksja nad prawdziwą chwałą, przedstawiona w tym fragmencie, wiąże się z poprzednim ustępem o pysze. Podstawową zasadę znaleźć można w 10,19: ci, którzy boją się Pana, godni są czci; ci którzy przekraczają przykazania Pańskie, zasługują na wzgardę. Różne aspekty tej zasady rozwinięte są w krótkich jednostkach: o bojaźni Pańskiej i mądrości jako źródle prawdziwej chwały (10,20-25); o unikaniu chełpliwości (10,26-27); o pokorze (10,28-29); o czci wobec mądrych i bogatych (10,30-31); o mądrości jako źródle czci (11,1); o nieosądzaniu na podstawie pozorów (11,2-3); o niechełpieniu się pięknymi szatami (11,4); o zmienności losu królów (11,5-6). W refleksji usiłuje się ponownie określić, co naprawdę przynosi chwałę człowiekowi. Źródłem prawdziwej czci i chwały nie jest bogactwo i władza, lecz wiedza, mądrość, bojaźń Pańska i zachowywanie przykazań (połączenie praktycznej ludzkiej mądrości i teologii żydowskiej). Jeśli chodzi o rozważania na ten temat w NT, por. Jk 2,1-7.

11,7-28: Prawdziwe bogactwo

Ustęp ten zaczyna się krótką jednostką (11,7-9) na temat powściągliwości w sądzeniu innych. Można go traktować jako wstęp do następnych wierszy albo po prostu jako niezależny fragment. Pozostałe krótkie jednostki dotyczą Boga jako prawdziwego źródła bogactwa i ostrzegają przed fałszywym poczuciem bezpieczeństwa, opartym na bogactwach ziemskich (11,10-13.14-19.20-21.22-24.25-28). Powtarza się ostrzeżenie przed nadmiernymi wysiłkami gromadzenia bogactw dla zapewnienia sobie bezpieczeństwa (11,10-11.18-19.20-21a. 23-24), a także przypomina, że bogactwo i bezpieczeństwo jest w mocy Boga (11,12.14.17. 21b.22). Uwagę zwracają dwa spostrzeżenia: postawa „bogatego głupca", któremu śmierć zabiera poczucie bezpieczeństwa (11,19; por. Koh 2,21; 4,8; 5,12-14; Łk 12,16-21!), i nasza wybiórcza pamięć o pomyślności i przeciwnościach (11,25). Na wszystkie ludzkie wysiłki zdobycia bogactwa kładzie się cień śmierci (11,19.26-28). Ponieważ prawdziwe bogactwo to mądrość i bojaźń Pańska, prawda ujawnia się dopiero w chwili śmierci („Przed śmiercią nikogo nie nazywaj szczęśliwym"). Chociaż chrześcijanie instynktownie odczytują te teksty jako odnoszące się do życia po śmierci, Ben Syrach mógł je odnosić tylko do dobrego imienia i do potomstwa.

11,29-12,18: Ostrożność w relacjach społecznych

Mędrcowi zagrażają ci, którzy mogą uczynić jego życie nieszczęśliwym. Dlatego mędrzec powinien zachowywać dużą ostrożność w przyjmowaniu obcych do swego domu (11,29-34), w okazywaniu uprzejmości i świadczeniu dobrodziejstw (12,1-7), i w postępowaniu z wrogami (12,8-18). W tych trzech ustępach zakłada się, że relacje społeczne są pełne niebezpieczeństw nawet (a zwłaszcza) dla tych, którzy podchodzą do nich z dobrą wolą. W pierwszym ustępie przyjmuje się, że mędrzec jest głową gospodarstwa domowego, i ostrzega się, że niegodziwiec może zniszczyć opinię mędrca i nastawić przeciwko niemu jego domowników. Ustęp drugi zachęca do ostrożności w udzielaniu jałmużny, a grono osób, które mogą ją otrzymać, ogranicza do ludzi dobrych, pobożnych i pokornych z tej racji, że „u Najwyższego budzą odrazę grzesznicy" (12,6). Ustęp trzeci sugeruje, by prawie każdego traktować jako potencjalnego wroga (12,8), i zastanawia się, jak zachowa się wróg w niepowodzeniach mędrca. Dlatego mędrzec powinien zawsze mieć się na baczności, nawet jeśli wydaje się, że wróg okazuje mu przyjaźń: „Któż się litować będzie nad zaklinaczem ukąszonym przez żmiję?" (12,13). Ostrożność zalecana w tej jednostce kontrastuje z panującymi na Bliskim Wschodzie ideałami gościnności i udzielania jałmużny i z nowotestamentowym ideałem miłości nieprzyjaciół (Mt 5,43-48; Łk 6,27-36; Rz 12,14-21). Punkt widzenia Księgi Syracha jest pragmatyczny i odwołujący się do doświadczenia.

13,1-24: Bogaci i biedni

W kontekście pogoni za bogactwem i uważania bogactw za błogosławieństwo Boże Ben Syrach namawia do ostrożności w szukaniu przyjaźni z bogaczem. Jest przekonany, że mądrość i bojaźń Pańska są o wiele ważniejsze od statusu ekonomicznego. Pierwszy ustęp (13,1-7) daje wyraz myśli na temat niebezpieczeństw, na

jakie naraża się człowiek, który szuka przyjaźni z bogaczami, gdyż wykorzystają go i w końcu nim pogardzą. W 13,1-2 uwagę zwracają dwa pamiętne obrazy: „Kto się dotyka smoły, ten się pobrudzi (...) Cóż za towarzystwo może mieć garnek gliniany z metalowym kotłem?" Ustęp drugi (13, 8-13) zaczyna się i kończy wezwaniem do ostrożności, i radzi, że z „możnym" człowiekiem trzeba postępować z rezerwą i mając się stale na baczności. Trzeci ustęp (13,15-20) wskazuje na istotną różnicę między bogaczem i biednym, posługując się obrazami wziętymi ze świata zwierząt (wilk – jagnię, hiena – pies, dziki osioł – lew). Czwarty ustęp (13,21-23) porównuje życzliwe odnoszenie się do bogacza i nieżyczliwe do biednego: Ludzie popierają i usprawiedliwiają bogatego, krytykują i odtrącają od siebie biednego (por. Jk 2,1-4). Chociaż Ben Syrach nie był rewolucjonistą społecznym, ostro opisywał niebezpieczeństwa zagrażające ze strony bogatych tym, którzy poszukują mądrości i bojaźni Pańskiej.

13,25-14,19: Używanie pieniędzy

Pierwszy ustęp (13,25-14,2) snuje refleksje na temat relacji między „sercem" (w Biblii miejsce aktywności psychicznej obejmującej myślenie i czucie) i zewnętrznym wyglądem człowieka (13,25-26) oraz szczęściem (14,1-2). Można to miejsce traktować jako niezależną jednostkę albo jako wprowadzenie do następującego po nim poematu o wewnętrznej dyspozycji do używania pieniędzy. Poemat w 14,3-10 zaczyna się i kończy wzmianką o „sknerze/chciwcu", który chociaż przez całe życie ugania się za pieniędzmi, nigdy ich nie ma dość i nie może się nimi nacieszyć, i prowadzi najżałośniejsze życie z wszystkich ludzi. Skąpiec krzywdzi siebie (14, 5-6.9) i świadomie nie czyni niczego dobrego dla innych (14,7-8). Ostatecznie sknera trudzi się nie dla siebie, lecz dla innych, bo gdy umrze, jego spadkobiercy zrobią użytek z jego pieniędzy (14,4). Temat śmierci, jako właściwy kontekst refleksji o używaniu pieniędzy (por. Łk 12,13-21), zostaje szeroko rozwinięty w 14,11-19. Teraz jest czas robienia użytku z pieniędzy, czyli przeznaczania ich na służbę Bogu (14,11), na pomoc innym (14,13) i na zaspokojenie własnej przyjemności (14,11.14), ponieważ nie można uczynić tego po śmierci, kiedy majątek nasz przypadnie innym (por. Łk 16,19-31). Ustęp kończy się pięknym rozważaniem o śmierci i zmieniających się pokoleniach (14,17-19).

14,20-15,10: Szukanie i znajdowanie mądrości

Dwa ustępy, które poruszają temat poszukiwania mądrości (14,20-27) i dobrodziejstw płynących z mądrości (15,1-10). Pierwszy poemat zaczyna się błogosławieństwem (14,20-21), które człowieka mądrego uważa za szczęśliwego, czyli błogosławionego męża, korzystając z terminologii znanej z Prz 3,13.17. Poszukiwanie mądrości przedstawia się za pomocą trzech obrazów: polowania (14,22), domu (14,23-25) i cienistego drzewa (14,26-27). Obraz „domu mądrości" występuje także w Prz 8,32-35; w tym kontekście może chodzić o aluzję do szkoły mądrości Ben Syracha (por. 51,23-28).

Drugi poemat zaczyna się (15,1) od połączenia z sobą bojaźni Pańskiej, Prawa i mądrości – podstawowych elementów teologii Ben Syracha. Mądrość, przedstawiona pod postacią kobiety (15,2-6), obdarzy mędrca dobrodziejstwami, wśród których znajdzie się „chleb rozumu" i „woda mądrości" (por. J 6,35-51 i 4,20-25!), a także „wieczne imię" (nieśmiertelna pamięć). Mądrości nic nie łączy z głupcami i grzesznikami (15,7-8). Jedynie mędrzec, a nie grzesznicy, może właściwie sławić Boga (15,9-19).

15,11-20: Wolna wola i grzech

Chociaż niektóre teksty ST sugerują, że Bóg sprawia, iż ludzie grzeszą (por. Wj 11,10; 2 Sm 24,1), Ben Syrach zdecydowanie przeczy temu na początku (15,11-13) i na końcu (15,18-20) tego ustępu. Istnieje podstawowa różnica między mądrym Bogiem i grzechem ludzkim. W jednej z najważniejszych części swej księgi Ben Syrach podkreśla ludzką wolność wobec dobra i zła (15,14-17). Wolność, w jakiej Bóg stworzył ludzkość (Rdz 1-2), pozostaje przywilejem ludzi. Ben Syrach nie zwraca żadnej uwagi na „grzech pierworodny" – czy to grzech Adama (Rdz 3,1-24; Rz 5,12-21), czy grzech „synów Boga" (Rdz 6,1-4; HenEt 1-36). Zamiast tego skupia się na ludzkiej „skłonności", czyli *jeser* – wewnętrznej dyspozycji w człowieku, która może go skłaniać do dobra lub zła. Według Ben Syracha wolna wola może przezwyciężyć wszelkie moralne przeszkody: „Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania" (15,15). Człowiek może wybierać między skrajnościami – ogniem i wodą, życiem i śmiercią (por. Pwt 30,15-20), i tak jest w każdym innym przypadku. Odrzucenie przez Ben Syracha roli Boga w grzechu i nacisk, jaki kładzie na *jeser* jako na siedzibę grzechu, znajduje piękną paralelę w Jk 1,13-16. Paweł (por. Rz 1,18-32) przyznaje „grzechowi", który pojmował w terminach osobowych, większą moc.

16,1-23: Odpowiedzialność człowieka i skutki grzechu

Podkreślając z naciskiem, że zachowywanie przykazań i grzech są sprawą indywidualnej wolnej woli, Ben Syrach podejmuje w czterech luźno z sobą powiązanych ustępach temat zbiorowej i indywidualnej odpowiedzialności za grzech. W czasach biblijnych posiadanie licznego potomstwa uważano za błogosławieństwo Boże, natomiast Ben Syrach w 16,1-4 kładzie nacisk na jakość („Więcej bowiem może znaczyć jeden niż tysiąc"), która zależy od „bojaźni Pańskiej". Refleksja ta prowadzi do rozważań (16,5-10) o grupach grzeszników – o dawnych olbrzymach (Rdz 6,1-4), sąsiadach Lota (Rdz 18,16-19,29), o Kananejczykach, o sześciuset tysiącach wojowników na pustyni (Wj 12,37; Lb 11,21) – których nieszczęsny koniec był rezultatem ich grzeszności i krnąbrności. Podkreślanie przez Ben Syracha wolnej woli i indywidualnej odpowiedzialności jest wyraźne w 16,11-14: „[Pan] sądzi człowieka według jego uczynków". W ten sposób Ben Syrach daje do zrozumienia, że każdy członek tych grup był grzesznikiem (por. Ez 18). Zasadę tę, opartą na Ps 62,12, podejmuje Paweł w Rz 2,6, chociaż Paweł kładzie większy nacisk na skutki, jakie grzech Adama i Prawo miały na wolność człowieka (Rz 7,1-25).

Być może w odpowiedzi filozofom greckim, a nawet na idee wyrażone w Księdze Koheleta i Księdze Hioba Ben Syrach kończy w 16,17-23 konkluzją parodiującą tych, którzy twierdzą, że Bóg jest daleko i nie interesuje się indywidualnymi ludźmi i ich odpowiedzialnością moralną. Posługuje się formą monologu, w którym przekonuje, że Ten, który stworzył wszechświat i utrzymuje go stale w istnieniu, nie może przecież troszczyć się o każdą jednostkę („czymże jest moja dusza w bezmiarze stworzenia?"). Monolog poprzedzony jest formułą: „Nie mów", i kończy się sądem o głupocie tego, kto wypowiada takie myśli.

16,24-17,24: Stworzenie i odpowiedzialność za grzech

Wobec ogromu stworzenia Bożego, jak można uznać jednostkę odpowiedzialną za grzech? Podejmując wyzwanie monologu w 16,17-22, w jednostce tej twierdzi się, że Bóg uporządkował stworzenie (16,26-17,4), co można poznać ludzkim rozumem (17,6-10) i o czym poucza Prawo (17,11-14), oraz że Bóg zna i osądza czyny każdego człowieka (17,15-24).

Po wezwaniu do uwagi (16,24-25) ustęp pierwszy (16,26-17,4) nawiązuje do myśli i słownictwa z Rdz 1-3 w celu opisania stworzenia wszechświata, ziemi i ludzi. Nacisk jest położony na porządku Bożym i trosce o stworzenie („Uporządkował je na zawsze"... „Jego słowom nigdy nie odmówią posłuchu"). Ludzie uczynieni „na Jego obraz" (17,3) sprawują władzę nad ziemią.

Ludzie powinni uznać i uszanować porządek stworzenia Bożego swą władzą poznawczą, a przede wszystkim bojaźnią Pańską, którą Bóg złożył w ich sercach. Stosowną odpowiedzią ludzką na dzieło stworzenia Bożego jest okazywanie chwały Stwórcy (17,6-10). Ponadto do sławienia Boga zachęca „prawo życia (...) przymierze wieczne" (17,11-14), które zarazem każe strzec się złych czynów. Prawo jest szczególnym darem Boga udzielonym Izraelowi – częścią specjalnych stosunków z Bogiem („Izrael jest dziełem Pana"). Poglądy Ben Syracha (przed Chrystusem i nie mówiąc o Chrystusie) na kondycję ludzką są bardziej optymistyczne niż poglądy Pawła. Porównaj Rz 1,18-32, gdzie mówi się, że bałwochwalstwo zaćmiło naturalną wiedzę o Bogu, oraz Rz 7,7-25, gdzie się utrzymuje, że Prawo sprzymierza z grzechem i nadal zniewala grzeszną ludzkość.

Monolog 16,17-22 zaprzeczał, że Bóg mógłby się interesować jednym człowiekiem. W 17, 15-23 Ben Syrach twierdzi, że czyny każdego człowieka są znane Bogu i że „wszystkie ich grzechy są przed Panem" (17,20). W ten sposób rozmyślania o stworzeniu, naturze ludzkiej i Prawie prowadzą do konkluzji, że Boga obchodzą nasze czyny i pociągnie nas do odpowiedzialności za nie (17,23). Sprawiedliwość Bożą można jednak powstrzymać czy ułagodzić przez jałmużnę (17,22) czy nawrócenie (17,24). Końcowa wzmianka o nawróceniu przygotowuje wezwanie do pokuty w 17,25-32.

17,25-32: Wezwanie do pokuty

Podstawowym powodem do nawrócenia jest miłosierdzie Boga: „Jakże wielkie jest miłosierdzie Pana i przebaczenie dla tych, którzy się do Niego nawracają" (17,29). Znajdujące się na początku wezwanie do nawrócenia (17,25-26) obejmuje elementy prawdziwej skruchy: porzucenie grzechów i zwrócenie się do Pana, modlitwę i znienawidzenie grzechu. Myśl, że zmarli w Szeolu (żyjący jako cienie w świecie zmarłych) nie mogą wielbić Boga (17,27-28; por. Ps 6,5; 30,9; 88,10-12; 115,17-18), pełni funkcję motywu skruchy i wielbienia Boga w tym życiu (por. Łk 16,19-31). Chociaż Ben Syrach pozytywnie ocenia kondycję ludzką, to jednak uznaje rzeczywistość grzechu, mającego źródło w ludzkiej słabości i śmiertelności (17,30.32). Jeśli słońce może

ulec zaćmieniu, to tym bardziej można się spodziewać, że może zawieść ludzka „skłonność" i kruchość człowieka („ziemia i proch")! Rzeczywistość grzechu, szczerość nawrócenia i miłosierne przebaczenie ze strony Boga znajdują narracyjny wyraz w nowotestamentowej przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32).

18,1-14: Majestat i miłosierdzie Boga

Wychodząc od rozważań o darze Bożym, jakim jest stworzenie (16,24-17,4), część pierwsza tej jednostki (18,1-7) wysławia Boga jako Stwórcę i jedynego Pana, zadaje retoryczne pytania, by potwierdzić, że ludzie nie są zdolni wyrazić potężnych dzieł Boga, oraz stwierdza, że ludzie mogą zaledwie przeczuwać cudowne dzieła Boże. Dlaczego zatem Pan jest dla nich cierpliwy i miłosierny? Właśnie dlatego, że są tak słabi i śmiertelni (18,8-12). Bóg lituje się nad nimi i udziela im swego przebaczenia. Rozważania kończą się (18,13-14) przeciwstawieniem tych, którzy doznają miłosierdzia ludzkiego („bliźni"), tym, którzy doznają miłosierdzia Bożego („cała ludzkość"). Miłosierny Bóg jest jak pasterz trzody – mocno przemawiający obraz Boga w ST (por. Ps 23,1-4; 80,1; Iz 40,11; Ez 34,11-16) oraz Boga i Jezusa w NT (Mt 18,10-14; Łk 15,3-7; J 10,11-18; 1 P 2,25; Hbr 13,20; Ap 7,17). Bóg okazuje współczucie zwłaszcza mędrcowi – tym, którzy przyjmują Jego naukę i zalecenia (nie tylko tradycyjną mądrość różnych szkół, lecz także przykazania Tory). Dlatego ci, którzy zabiegają o mądrość, być może prędzej niż inni doświadczą miłosierdzia Bożego.

18,15-18: Słowa i dary

W następnych kilku rozdziałach Ben Syrach przytacza powiedzenia mądrościowe na różne tematy i poświęca względnie mało uwagi tematom wyraźnie biblijnym. Ponadto jednostki te mają charakter bardziej antologiczny niż logiczny. Jednostka na temat słów i darów (18,15-18) wprowadza główny temat następnych rozdziałów: mowę (por. 19,4-17; 20,1-8.18-23.24-31). Każdy z czterech wierszy odnosi się do słów i darów. Wiersze stanowiące ramy (18,15.18) ukazują negatywne przypadki, a mianowicie takie, w których złe słowa mogą popsuć dobry dar, a środkowe (18,16-17) podkreślają, że dobre słowo jest czymś lepszym niż dar i że najlepszy człowiek to taki, który daje jedno i drugie.

18,19-29: Rozmyślania i czyny

Jednostka ta zaczyna się (18,19) i kończy (18,29) pouczeniem dotyczącym słów i przemawiania. Podjęty w niej temat ma jednak charakter bardziej ogólny niż samo zalecanie: „Ucz się, zanim przyjdzie przemawiać". Ben Syrach ogólnie doradza konieczność przewidywania czy zastanowienia się przed podjęciem działania, w czasie działania i po jego zakończeniu. „Człowiek mądry we wszystkim zachowa ostrożność" (18,27) – zanim coś się zdarzy (18,19-21) i w dniach obfitości (18,25-26), w pełni świadomy, że „wszystko prędko biegnie przed Panem". Szczególną uwagę zwraca się na potrzebę zastanowienia się przed złożeniem ślubów Panu i konieczność ich wypełnienia (18,22-23) – przykład przemyślenia wszystkiego przed działaniem. Porównaj tragiczną historię ślubu złożonego przez Jeftego (Sdz 11,29-40).

18,30-19,3: Samoopanowanie

Niepanowanie nad sobą przynosi straszliwe skutki. Tytuł tej jednostki, „opanowanie siebie samego", występuje w rękopisach greckich i łacińskich. Należy panować nad podstawowymi „namiętnościami" i „pożądaniami" dotyczącymi pieniędzy i seksu. Refleksje w tej jednostce skupiają się na złych skutkach ulegania tym namiętnościom: staniu się pośmiewiskiem nieprzyjaciół (18,31), popadnięciu w ubóstwo (18,32-19,1), wykolejeniu wskutek pijaństwa i zadawania się z nierządnicami (19,2) oraz śmierci (19, 3; ten, kto ulega takim namiętnościom, „padnie łupem zgnilizny i robaków i zatraci się dusza zuchwała"). Postępowanie młodszego syna w Łk 15,12-14.30 stanowi narracyjną ilustrację takiego prowadzenia się i jego rezultatów.

19, 4-17: Plotkarstwo

Dobre słowo jest lepsze od daru, natomiast nieroztropność w mowie jest destrukcyjna nie tylko dla tego, przeciw komu jest zwrócona, lecz także dla samego mówiącego. W 19,4-12 ostrzega się przyszłego mędrca przed pochopnym dawaniem posłuchu oszczerstwom o innych (19,4-6) i przed złem, jakie powoduje

rozpowiadanie rzeczy zasłyszanych (19,7-9), chyba że grzechem byłoby zachowanie milczenia. Mędrca upomina się: „Posłyszałeś słowo? Niech umrze z tobą! Nie obawiaj się – nie rozsadzi ciebie” (19,10), natomiast plotkarza porównuje się do niewiasty mającej rodzić i do człowieka, w którego udzie utkwiła strzała (19,11-12).

Kiedy przedmiotem plotki jest przyjaciel czy bliźni, Ben Syrach w 19,13-17 poleca bezpośrednie zainteresowanie się nią, gdyż tylko wówczas można się przekonać, czy cała historia jest nieprawdziwa albo czy uchybienia przyjaciela są rzeczywiste, czy można w takim przypadku coś naprawić albo zmienić. Pouczenie w 19,17, by powierzyć sprawę Prawu Najwyższego, wzięte jest prawdopodobnie z Kpł 19,17-18, a więc miejsca, będącego źródłem przykazania w NT: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (por. Mt 5,43; 19,19; 22,39; Mk 12,31; Łk 10,27; Rz 13,9; Ga 5,14; Jk 2,8).

19,20-30: Mądrość i przemyślność

Jaka jest różnica między mądrością a przemyślnością? Zdaniem Ben Syracha prawdziwa mądrość jest bojaźnią Pańską i wypełnianiem Prawa (19,20). Bez tej podstawy religijnej to, co wydaje się mądrością, jest w rzeczywistości „przemyślnością, a jednak budzi wstręt” (19,23). W 19,25-28 Ben Syrach mówi o charakterystycznych cechach tych, których przemyślność w istocie jest podstępna i przewrotna: są akuratni, ale niegodziwi; jedynie pozornie współczujący, udający niewidzących i głuchych, ale czekający tylko na okazję. Jak więc można odróżnić człowieka mądrego od hipokryty? W 19,29-30 Ben Syrach sugeruje, że wygląd człowieka (ubiór, uśmiech, sposób poruszania się) może dostarczyć pewnych wskazówek. Chociaż Ben Syrach był nauczycielem mądrości, to jednak miejsca takie jak to wskazują, że jego kryterium rozróżniania prawdziwej mądrości i zwykłej przemyślności było środowisko religijne (bojaźń Pańska), w jakim naucza się mądrości i ją praktykuje. Rozróżnienie takie znajduje się też u podstaw modlitwy Jezusa: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom” (Mt 11,25).

20,1-31: Mowa

Rozdział ten składa się z małego zbioru powiedzeń dotyczących głównie mowy. Powiedzenia te są powiązane z sobą raczej tematycznie czy frazeologicznie niż logicznie. Powiedzenia o napominaniu czy naganie (20,1-3) przypominają na samym początku, że czasami mądrze jest milczeć. Myśl zawarta w 20,4 („Czym jest pożądanie eunucha, by dziewczynę pozbawić dziewictwa”) w istocie sprowadza się do tego, że grzesznika nie można zmusić, by czynił to, co jest prawe; miejsce to odnosi się jedynie niewyraźnie do 20,3. Jednostka druga (20,5-8) snuje refleksje nad względnymi zaletami mówienia i milczenia w pewnych sytuacjach. Paradoks odnoszący się do milczenia człowieka mądrego (20,7) prowadzi do zwrócenia uwagi na szereg paradoksów ogólnie dotyczących podarunków i pieniędzy (20,9-12).

Motywy, związane z podarunkami i pieniędzmi, a także temat mówienia i milczenia rozwija się w 20,13-17, zwracając szczególną uwagę na podarunki i słowa „głupca”. W tradycji mądrościowej głupiec uchodzi za człowieka pozbawionego nie tylko rozumu, lecz także moralności. Następna jednostka (20,18-20) zajmuje się rodzajami niewłaściwej mowy: potknięciami języka, ordynarnymi historiami, a wreszcie przysłowiami usłyszanymi z ust głupców. Jednostka o wstydzie (20,21-23) kończy się uwagą o głupich i niepotrzebnych obietnicach, które przysparzają człowiekowi wrogów.

Następna jednostka zajmuje się złem, jakie wynika z kłamstwa, i kłamcą (20,24-26). Chociaż większa część tego rozdziału mówi o niebezpieczeństwach czy złu związanych z mową, część końcowa (20,27-31) ukazuje pozytywny ideał mędrca, który swym słowem wywiera wpływ na władców (20,27-28), ostrzega przed zamykaniem swych ust wskutek otrzymanych podarków (20,29) i wzywa go do otwartych wypowiedzi i nieukrywania swej mądrości (20,30-31).

Rozdział ten zasługuje na uwagę nie tylko z racji hasłowego zorganizowania materiału (ten środek literacki wykorzystuje się także w mowach u synoptyków, w Liście św. Jakuba i w Liście do Hebrajczyków), lecz także ze względu na „naturalny” wywód. Autor nie odwołuje się w nim do bojaźni Pańskiej i do przykazań. Apeluje raczej do ludzkiego doświadczenia jako do źródła praktycznej mądrości.

21,1-10: Niszczycielska moc grzechu

Dlaczego należy unikać grzechu? Ponieważ grzech może nas zniszczyć. Zwrócenie się do czytelnika „synu” zaczyna nową jednostkę zarówno w tym miejscu, jak i w całej pozostałej części księgi. Mędrzec przede wszystkim radzi, by przestać grzeszyć i prosić o przebaczenie (21,1; por. J 8,11). Wśród ostrzeżeń mędrca przed grzechem znajduje się myśl, że Bóg jest szczególnie otwarty na prośby ubogiego i weźmie go w obronę (21,5).

Przeważająca część tej jednostki zajmuje się destrukcyjną siłą grzechu. Grzech porównuje się (21,2-3) do węża (por. Rdz 3,1-5), zębów lwa i miecza obosiecznego. Kilka przykładów (21,4.6-8) ukazuje, co się dzieje, kiedy ludzie budują swe życie na takich grzechach, jak pycha, arogancja i chciwość. Na destruktywne skutki grzechu wskazują dwa znamienne porównania literackie (21,9-10): zgromadzenie grzeszników jest jak palny materiał („stos paździerzy"), który w końcu pochłonie ogień, a droga grzeszników jest gładka, ale kończy się w Szeolu (królestwie zmarłych). Chociaż czytelnicy zaznajomieni z żydowskimi tekstami apokaliptycznymi i wczesnochrześcijańskimi mogą odczytywać fragment 21,9-10 jako tekst odnoszący się do „piekła", Ben Syrach mógł po prostu mieć na myśli samozagładę grzeszników i śmierć, która jest ich „kresem".

21,11-28: Mędrzec i głupiec

Szereg krótkich jednostek (21,11-12.13-14.15.16-17.18-21.22-24.25-26.27-28) rozwija temat różnicy między mędrcem i głupcem. Oprócz 21,11 jednostki te odwołują się do praktycznego doświadczenia ludzkiego, a ich treść jest do przyjęcia przez wszystkich ludzi. Na samym jednak początku Ben Syrach utożsamia prawdziwą mądrość z zachowywaniem Prawa i bojaźnią Pańską i w ten sposób umieszcza klasyczną naukę mądrościową w wyraźnie żydowskich ramach religijnych. Odpowiada temu ostrzeżenie, że zwykła przemyślność nie wystarcza (21,12; por. 19,24-25). Przeciwieństwo, jakie istnieje między mędrcem a głupcem, ukazują obrazy żywego źródła i stłuczonego naczynia (21,13-14). Kontrast między nimi uwidocznia się szczególnie w mowie (21,16-17.25-26) oraz w otwartości na naukę (21,15. 19.21). Dla głupca nauka to jakby pęta na nogi i więzy na rękach, natomiast dla mędrca jest „jak ozdoba złota i jak bransoleta". Mędrzec i głupiec różnią się także w zachowaniu, przejawiającym się w ich odmiennych sposobach wchodzenia do obcego domu (21,22-24). Jednostka kończy się opisem (21,27-28) dwóch rodzajów głupców – jednego, przeklinającego swego przeciwnika, oraz drugiego, oszczercę; przynoszą oni dużo szkody nawet samym sobie. A zatem głupiec jest wszystkim, czym nie chce być mędrzec, a istota mądrości Ben Syracha polega na zachowywaniu Prawa i bojaźni Pańskiej.

22,1-18: Postępowanie z głupcami

Ben Syrach doradza przede wszystkim unikać głupców. Jeden rodzaj głupca – leniwiec – jest jak „obłocony kamień" (tzn. kamień użyty do wycierania przy wypróżnieniu) i „krowi nawóz" (22,1-2). Szczególny ból sprawia człowiekowi posiadanie głupich dzieci (22,3-6), zwłaszcza gdy głupia jest córka. Bezsensowność prób nawiązywania bezpośrednich kontaktów z głupcami (22,9-10) ilustrują różne obrazy: usiłować skleić rozbite naczynie, budzić śpiącego i opowiadać coś sennemu. Skoro lepiej być zmarłym niż być głupcem (22,11-12), głupca należy nawet bardziej żałować i opłakiwać. Najlepszą strategią mędrca jest unikanie wszystkich kontaktów z głupcem (22,13), aby intelektualnie i moralnie nie splamić się „przez zetknięcie się z nim". O uciążliwości charakteru głupców mówi wiele porównań (22,14-15): głupiec jest cięższy niż ołów, trudniejszy do udźwignięcia niż piasek, sól, żelazo. Jednostka kończy się przeciwstawieniem serca/umysłu mędrca (22,16-17) sercu/ umysłowi głupca (22,18).

22,19-26: Przyjaźń

Główna część tego ustępu (22,19-22.24) dotyczy sposobów rujnowania przyjaźni – zwłaszcza przez „obelgę, wzgardę, wyjawienie tajemnicy i cios zdradliwy" (22,22). Natomiast wierny przyjaciel (22,23.25-26) nigdy nie zawodzi, a zwłaszcza w chwilach trudnych – zarówno uczestnicząc w sukcesach przyjaciela (22,23), jak i doznając z powodu niego przykrości (22, 25-26). Unikanie ostrych słów i nierezygnowanie z zaufania to najlepsze sposoby zachowania przyjaźni.

22,27-23,6: Modlitwa i grzech

Modlitwy są czymś wyjątkowym w księdze mądrościowej, w której nauczyciel poucza przyszłego mędrca. Modlitwa ta (por. także 36,1-22; 51,1-12) służy jako wprowadzenie do następujących po niej jednostek poświęconych grzechom związanym z mową (23,7-15) i seksem (23,16-27). Włączenie w tym miejscu modlitwy przypomina o wyraźnie żydowskim charakterze, jaki Ben Syrach nadaje tradycyjnym naukom mądrościowym. Obie części modlitwy mają taką samą budowę: zwracają się z pytaniem (22,27; 23,2-3) i prośbą do Boga jako „Ojca", który skutecznie odpowiada na prośbę (23,1; 23,4-6). Pierwsza część (22,27-23,1)

dotyczy grzechów języka (por. Jk 3,1-12), a druga (23,2-6) zajmuje się grzechami ciała, mającymi źródło w nieuporządkowanej skłonności (*jeser*). Ważnym motywem unikania grzechu jest wstyd przed wrogami (23,3). Przez tę modlitwę Ben Syrach uznaje potrzebę pomocy Bożej, aby można było uniknąć grzechu i jego konsekwencji. Mędrzec sam z siebie nie jest w stanie tego dokonać. Modlitwa przygotowuje, przynajmniej w sposób odległy, drogę rozumienia odkupienia, jak je przedstawia Paweł w Liście do Rzymian (por. Rz 8,31-39).

23,7-15: Grzechy mowy

Jednostka rozpoczyna się (23,7-8) wezwaniem do posłuchania nauki „o karności ust" i ostrzega przed groźnymi konsekwencjami grzechów języka. Następnie zwraca uwagę na składanie przysięgi na imię Boże (23,9-11) i na potrzebę szczególnego zastanowienia się, czym są przysięgi w oczach Boga. W 23,11 wymienia się rodzaje grzechów związanych z przysięganiem: zbyt częste przysięganie, bezwolne naruszenie przysięgi, łamanie przysięgi i krzywoprzysięstwo. Ostrzeżenia Ben Syracha przed przysięgami przygotowują potępienie przysiąg przez Jezusa (por. Mt 5,33-37; Jk 5,12). Część końcowa (23,12-15) wymienia niektóre inne grzechy języka: bluźnierstwa (23,12), grubiaństwa (23,13-14), nadużywanie języka (23,15). Bluźnierstwo karano śmiercią (por. Kpł 24,16; Mt 26,65-66; J 10,33). Pamięć o rodzicach (23,14) może powstrzymać człowieka od zachowania się w towarzystwie jak głupiec i zaoszczędzić mu wstydu. Jeśli chodzi o dyscyplinę języka, będącą kluczem do trzymania na wodzy całego ciała (23,15), por. Jk 3,2: „Jeśli kto nie grzeszy mową, jest mężem doskonałym, zdolnym utrzymać w ryzach także całe ciało".

23,16-27: Grzechy ciała

Fragment ten zaczyna się (23,16-17) liczbowym przysłowiem, wyliczającym trzy rodzaje grzechów cielesnych (gorąca namiętność, nieczystość i rozpusta), i ostrzeżeniem przed ich zgubnymi skutkami. Następnie skupia się na cudzołóstwie – najpierw na cudzołóstwie popełnianym przez męża (23,18-21), a potem przez żonę (23,22-26). Psychologię rozpustnika dobrze przedstawia 23,8: cudzołożnik boi się jedynie pochwycenia przez ludzi, natomiast Tym, przed kim ostatecznie będzie odpowiadał, jest Bóg (23,19-20). Cudzołożnica, która rodzi dziecko z innego męża, winna jest obrazy zarówno Boga, jak i swego męża (por. Wj 20,14; Pwt 5,18). Czeka ją publiczna kara (por. J 7,53 – 8, 11), a dzieci jej nie zostaną zaakceptowane przez lud Izraela. W tych przypadkach Ben Syrach przyjmuje, że grzech spotyka zawsze kara (23,21.24-26). Kary, jakie czekają cudzołożnika i cudzołożnicę, podkreślają centralne przesłanie całej księgi: „nie ma nic lepszego nad bojaźń Pana i nic słodszego nad wypełnianie Jego przykazań" (23,27).

24,1-34: Pochwała mądrości

Prawie w samym środku tej księgi znajduje się jeden z jej najważniejszych i znanych fragmentów poświęcony pochwale, jaką uosobiona Mądrość wypowiada o sobie samej (24,1-22), oraz komentarz tej pochwały samego Ben Syracha (24,23-34). Mądrość mieszka w Jerozolimie i jest nią Tora.

Pochwała Mądrości siebie samej (24,1-22) ma za literacki wzór Prz 8,22-31, gdzie Mądrość przedstawia się jako niewiastę, istniejącą przed stworzeniem i uczestniczącą w Bożym dziele stworzenia. Twórczy wkład Ben Syracha polega na przypisaniu Mądrości domu w świątyni jerozolimskiej (24,8-12). Narracyjny wstęp (24,1-2) do opisu Mądrości, która wysławia siebie zarówno na ziemi, jak i w niebie, używa osobowych form żeńskich. Ta żeńska charakteryzacja może po prostu być rezultatem użycia gramatycznego rodzaju żeńskiego, ponieważ i hebrajskie (*chokmah*), i greckie (*sofia*), słowa oznaczające „mądrość", są rodzaju żeńskiego, albo mamy w tym przypadku do czynienia z wpływem jakiegoś pogańskiego bóstwa żeńskiego (Izydy).

Pierwsza strofa (24,3-7) poematu o Mądrości dotyczy jej pochodzenia i działania. Mądrość jest stworzeniem Bożym („wyszłam z ust Najwyższego"). Wędrując przez niebo i ziemię, szuka miejsca do trwałego zamieszkania; por. HenEt 42,1-3: Mądrość nie znajduje na ziemi mieszkania i wraca do nieba. W drugiej strofie (24,8-12) Mądrość opowiada, jak Bóg wyznaczył jej miejsce zamieszkania w Izraelu, w świątyni jerozolimskiej. W ten sposób Ben Syrach łączy z sobą mądrościowy, kultowy i prawny nurt pobożności izraelskiej. Porównanie mądrości do różnych drzew i krzewów (24,13-17) uwydatnia jej siłę przyciągania i życiodajną moc. Końcowa strofa (24,19-22) jest zaproszeniem do spożywania owoców Mądrości, czemu towarzyszy uwaga, że ci, którzy to czynią, będą pragnęli ich coraz bardziej (por. J 6,35).

Kiedy wcześni chrześcijanie zaczęli oddawać cześć osobie Jezusa, przejęli elementy z tej tradycji personifikującej Mądrość i znajdującej wyraz w Prz 8 i Syr 24. Najlepszymi przykładami są hymny w Kol 1,15-20 i J 1,1-18 (por. także Hbr 1,1-4). Oczywiście w NT uosobiona Mądrość jest postacią męską (Jezus), ale idee

o preegzystencji Mądrości, mającej udział w dziele stworzenia i szukającej domu (por. J 1,10-11), zostały potwierdzone w odniesieniu do Jezusa. Podstawowym elementem w tym procesie jest idea Jezusa jako „Słowa" Boga (koncepcja mądrościowa), którego samo istnienie objawia niebieskiego Ojca: Jezus jest wcieloną Mądrością.

Na początku swego komentarza (24,23-34) Ben Syrach utożsamia Mądrość z Torą: „Tym wszystkim jest księga przymierza Boga Najwyższego, Prawo, które dał nam Mojżesz, jako dziedzictwo plemionom Jakuba" (24,23; por. Pwt 33,4). Następnie Ben Syrach porównuje Mądrość do sześciu wielkich rzek (24,25-27). Zauważmy staranny dobór czasowników („Zalewa ... obficie napełnia ... wylewa") i określeń pór roku („w dniach nowych płodów ... w czasie żniw ... w czasie winobrania"). Mądrość jest czymś tak wielkim, że przekracza ludzkie rozumienie i granice natury (24,28-29). W końcowej strofie (24,30-34) Ben Syrach określa swoją rolę jako nauczyciela mądrości („Ja zaś jestem"). Podsuwa najpierw obraz rzeki („jak odnoga rzeki i jak wodociąg"), a potem obraz światła („Nadto sprawię, że nauka świecić będzie jak zaranie") i proroctwa („wyleję naukę jak proroctwo"). Ben Syrach, nauczyciel mądrości, jest świadomy swej funkcji społecznej przekazywania tradycji mądrościowej „pokoleniom na wieki" tych, którzy szukają mądrości (24,33-34). Fragment 33,16-19 zawiera więcej refleksji autobiograficznych.

25,1-11: Szczęście

Jacy ludzie są szczęśliwi? Z trzech sekcji dwie (25,1-2 i 25,7-11) są przysłowiami liczbowymi. Trzy miłe dla wszystkich rzeczy (25,1) to zgoda wśród bliskich sobie ludzi, natomiast trzy wstrętne (25,2) mają związek z tymi, którzy czynią to, co nie jest ani konieczne, ani właściwe. Wzmianka o cudzołożnym starcu, ogołoconym z rozumu, przygotowuje do szkicu idealnego obrazu wieku podeszłego (25,3-6) charakteryzującego się mądrością i bojaźnią Pańską. Na szczycie listy dziesięciu błogosławionych myśli (25,7-11) znajduje się mądrość i bojaźń Pańska. One są źródłem prawdziwego szczęścia i leżą u podstaw każdego innego wymienionego rodzaju szczęścia. Lista w 25,8-9 przybiera formę „błogosławieństw" występującą także w NT (por. Mt 5,3-12; Łk 6,20-23), ale w tym przypadku usytuowana jest w kontekście sapiencjalnym, a nie eschatologicznym.

25,13-26,27: Zła żona i dobra żona

Uwagi Ben Syracha o kobietach nie są dzisiaj dobrze odbierane. Ocena ich wymaga właściwego rozumienia środowiska literackiego (doświadczony nauczyciel poucza młodzieńców) i kulturowego (ideałem był patriarchat, system społeczny, w którym mąż sprawował władzę nad domem). Można wyróżnić pięć głównych sekcji, w których traktuje się na przemian o złej żonie (25,13-26; 26,5-12) i dobrej żonie (26,1-4; 26,13-18), a które kończą się radami kierowanymi do młodego mędrca (26,19-21) i przeciwstawieniem złych i dobrych kobiet (26,22-27).

W pierwszej sekcji (25,13-26) narzeka się na trudne życie ze złą i gniewliwą żoną („wolałbym mieszkać z lwem i smokiem"). Patriarchat tłumaczy wstyd za pozostawanie na utrzymaniu żony (25,22), przekonanie, że kobieta jest źródłem grzechu (25,24; por. Rdz 3,6.12-13; 2 Kor 11,3; 1 Tm 2,14) oraz możliwość odrzucenia żony przez męża (25,26; Pwt 24,1-4; Mk 10,2.10; Mt 19,3.9). Przeciwstawna sekcja, poświęcona dobrej żonie (26,1-4), ma formę błogosławieństw („szczęśliwy mąż, który ma dobrą żonę") i przedstawia dobrą żonę jako źródło długiego życia, radości i pokoju.

Drugi opis złej żony (26,5-12) składa się z przysłowia liczbowego (26,5-6), trzech powiedzeń o złych żonach (26,7-9) i rady dla mędrca, aby strzegł dziewictwa zuchwałej córki (26,10-12; por. 42,9-14). Język jest bardzo obrazowy („siada naprzeciw każdego pala i na strzały otwiera kołczan"). Przeciwstawna sekcja poświęcona dobrej żonie (26,13-18) wychwala cnoty (wdzięk, spokój, powściągliwość) i fizyczne piękno dobrej żony.

Ideałem mędrca jest poślubienie żony wywodzącej się spośród córek Izraela i zrodzenie z nią wielu dzieci (26,19-21 [w BT tekst 26,19-27 w przypisie]; por. Prz 5,7-23). Końcowe przeciwstawienie złej i dobrej kobiety (26,22-27) pomaga zrozumieć ideał kobiety, jaki przyświecał Ben Syrachowi: kobieta ma być pobożna, skromna, szanująca męża i spokojna. Chociaż tekst 26,19-27 znajduje się jedynie w niektórych manuskryptach greckich i w wersji syryjskiej, należał on najprawdopodobniej do wersji oryginalnej.

26,28-27,29: Grzech i tematy z nim związane

Osiem krótkich jednostek w tej sekcji dotyczy następujących spraw: trzech rzeczy zasmucających serce (26,28); interesów i pokusy do grzechu (26,29-27,3); mowy jako sprawdzianu człowieka (27,4-7); dążenia do

sprawiedliwości i prawdy (27,8-10); mowy bogobojnego i głupca (27,11-15); nadużycia zaufania, co zabija przyjaźń (27,16-21); obłudy (27,22-24); odpłaty (27,25-29). Tematy te są często traktowane z wykorzystaniem bardzo plastycznych i zapadających w pamięć środków retorycznych: liczbowe przysłowie kończące się smutkiem z powodu powrotu sprawiedliwego do grzechu (26,28); obraz grzechu wdzierającego się między sprzedaż i kupno jak klin (27,2); obraz skatologiczny (27,4 [BT tłumaczy to miejsce nieskatologicznie); „wprowadzanie w czyn prawdy" (27,9, ulubiony zwrot Janowy); skracanie czasu przebywania z głupcami, a wydłużanie go z mądrymi (27,12); uwaga o człowieku tracącym nadzieję wskutek nadużycia zaufania (27,16.21); gwałtowna nienawiść do obłudnika (27,24); komiczne obrazy odpłaty – jak ludzie doprowadzają do zguby samych siebie wskutek swych złych poczynań (27,25-29).

27,30-28,7: Odpuszczenie grzechów

Dwa podstawowe przymioty Boga w Biblii to sprawiedliwość i miłosierdzie. Szukających pomsty na bliźnich (27,30-28,1) spotka sprawiedliwość Boża. Taką samą myśl odnajdujemy w przypowieści o niesprawiedliwym słudze w Mt 18,23-35. Ci, którzy poszukują miłosierdzia u Boga, sami muszą okazywać miłosierdzie innym (28,2-5) – myśl w nieco odmienny sposób wyraża się pięciokrotnie. Jeśli chodzi o ten temat, por. Mt 6,12.14-15. Innym motywem przebaczenia jest pamiętać o śmierci i przykazaniach, wynikających z zawartego z Bogiem przymierza (28,6-7). Miłosierdzia od Boga mogą oczekiwać jedynie ci, którzy postępują miłosiernie wobec innych. W przeciwnym razie muszą oczekiwać surowej sprawiedliwości Bożej.

28,8-26: Zgubna mowa

W czterech ustępach porusza się z różnych punktów widzenia temat zgubnej mowy. Zły język jest źródłem waśni, niezgody i rozlewu krwi (28,8-12) – język może rozniecać ogień lub go gasić (28,12). Jednostka o oszczerstwie (28,13-16) skupia się na jego skutkach niszczących pokój (28,13.16) i ludzi (28,14), i kobiety (28,15), wyrzucane z domu (przez rozwód) i pozostawiane bez środków do życia. Zgubna moc języka (28,17-23) przybliża szereg porównań: jest ona gorsza od rózgi, miecza, jarzma i pęt, śmierci i Szeolu, płomieni, lwa i pantery. Końcowy ustęp (28,24-26) doradza mędrcowi ostrożność w mowie. Wykorzystuje się różne obrazy: płotu z cierni, drzwi i zasuwy, wagi i ciężarków, czyhającej zasadzki. Jeśli chodzi o podobne przypomnienie zgubnej siły języka, por. Jk 3,1-12.

29,1-20: Sprawy pieniężne

Ustęp o pożyczkach (29,1-7) stawia na początku ogólne zasady: należy chętnie pożyczać, tak jak nakazuje Tora (Wj 22,25; Kpł 25,35-37; Pwt 15,7-11; 23, 19-20; 24,10-13), nie biorąc odsetek od bliźniego (Izraelity), nie ociągać się w zwracaniu pożyczki. Następnie w 29,4-7 mówi o niebezpieczeństwach udzielania pożyczek: może się zdarzyć, że pożyczka nie zostanie ci zwrócona i za swe kłopoty zyskasz wroga. Ustęp o jałmużnie (29,8-13) przyjmuje, że jest to czyn dobry zgodny z Torą (por. Pwt 15,7), oraz przywołując obraz „skarbu", zwraca uwagę na pozytywne skutki, jakie mogą być owocem wielkoduszności (por. Mt 6,19-21; 19,21; Łk 12,33; 16,9). Choć Księga Przysłów odradza udzielanie poręczenia (por. Prz 6,1-5; 11,15; 17,18; 20,16; 22,26-27; 27,13), Ben Syrach w 29,14-20 odnosi się przychylnie do tej praktyki („człowiek dobry ręczyć będzie za bliźniego"), ale również jest świadomy niebezpieczeństw i negatywnych skutków. Podstawowa jego zasada w kwestii poręczeń i we wszelkich tego rodzaju sprawach finansowych znajduje wyraz w 29,20: „Pomagaj bliźniemu według swej możności, a uważaj na siebie, abyś i ty nie upadł".

29,21-28: Zależność od innych

Sytuacja, jaką tu zakłada pouczenie Ben Syracha, została naszkicowana w Kpł 25,35: „Jeżeli brat twój zubożeje i ręka jego osłabnie, to podtrzymasz go, aby mógł żyć z tobą przynajmniej jak przybysz lub osadnik". Tora ocenia sytuację od strony świadczącego dobrodziejstwo, natomiast Ben Syrach z perspektywy przyjmującego. W 29,21-22 wylicza wśród rzeczy nieodzownych do życia posiadanie własnego domu, niezależnie jak byłby on skromny. To minimum niezależności kontrastuje z zawstydzeniem wskutek zależności od uprzejmości drugich, którzy w każdej chwili mogą potraktować cię jak sługę (29,25-26) i kazać wyprowadzić się z domu (29,27). Końcowa uwaga o „obelgach wierzyciela" (29,28) może być aluzją do sprawy zależności i w ten sposób odnosić to miejsce do poprzedniego wiersza.

30,1-13: Ojcowie i synowie

Ojciec powinien wychowywać w karności swego syna, ponieważ w dalszej perspektywie okaże się to korzyścią dla syna i zwiększy poważanie ojca w oczach innych. Poglądy Ben Syracha na wychowanie dzieci brzmią dzisiaj bardzo nieprzekonująco, ale w starożytności nie były bynajmniej czymś wyjątkowym (por. Prz 13,24; 19,18; 22,15; 23,13-14). W pierwszym ustępie (30,1-6) rozważa się pozytywne skutki wychowywania syna w karności, a w drugim – negatywne skutki surowej dyscypliny. Wiersz końcowy (30,13) podsumowuje całą tę naukę: „Wychowuj swego syna i używaj do pracy, abyś nie został zaskoczony jego bezczelnością". Kulturowy obraz ojca jest surowy, budzący poczucie dystansu i szacunku. Miejsce to jest ważne dla zrozumienia kontekstu Jezusowej idei Boga jako Ojca. Należy unikać rzutowania współczesnych zachodnich koncepcji ojcostwa („Tatuś") na teksty NT, w których nazywa się Boga „Ojcem".

30,14-25: Szczęście

Trzy ważne elementy w szczęściu to zdrowie fizyczne (30,14-17), zdrowe pożywienie (30,18-20) i dobre usposobienie (30,21-25). Jak zdrowie jest cenniejsze od złota i srebra, tak śmierć należy przedkładać nad chorobę (BT: „przykre życie"). Ustęp o pożywieniu (30,18-20) jest nieco niejasny w warstwie obrazowej. Myśl w nim zawarta wydaje się taka, że dla tego, kto jest chory i nie może jeść (co uważa się za karę Bożą; por. 30,19), dobre pożywienie jest tak samo bezużyteczne jak żywność, którą kładzie się na grobie czy poświęca bożkowi, i tak samo nie przynoszące żadnego owocu jak obejmowanie dziewczyny przez eunucha. Pozytywne skutki dobrego usposobienia to dłuższe życie (30,22; por. Mt 6,27) i dobry apetyt (30,25).

31,1-11: Bogactwa

Czy bogactwo daje szczęście i prawość? Na to pytanie udziela się negatywnej odpowiedzi w czterech małych jednostkach. W pierwszej (31,1-2) za główną przyczynę bezsenności uważa się troskę o pieniądze. Druga (31,3-4) przeciwstawia nie wypełniony zajęciami czas bogacza i biedaka: bogacz w wolnym czasie „syci się rozkoszami", natomiast w przypadku biedaka czas nie wypełniony zajęciami tylko powiększa jego potrzeby. Pogoń za bogactwem, nie przyczyniając się do wzrostu prawości, prowadzi do upadku i zguby (31,5-7). Jednostka końcowa (31,8-11) jest błogosławieństwem sławiącym bogacza, który niczym się nie skalał i nie okazał się chciwym. W tekście hebrajskim 31,8 używa się terminu „mamona" na oznaczenie bogactwa (por. Łk 16,9.13). Te cztery jednostki streszcza uwaga Jezusa na temat tego, jak trudno jest bogaczowi wejść do królestwa Bożego (Mk 10,25).

31,12-32,13: Obyczaje i umiarkowanie

Jak należy się zachowywać, gdy jest się zaproszonym na ucztę? Cztery jednostki tworzą chiazm: A – obyczaje przy stole (31,12-18); B – umiarkowanie w spożywaniu pokarmów (31,19-24); B' – umiarkowanie w piciu wina (31,25-31); A' – obyczaje przy stole (32,1-13). Wszystkie cztery jednostki zakładają kulturę „wyższych warstw", w której publiczne zachowanie się jest ważnym elementem zdobycia statusu społecznego i utrzymania go.

Pierwsze pouczenie o zachowaniu się przy stole podaje wiele zasad dobrego wychowania. Ich celem jest uniknięcie zwracania na siebie krytycznej uwagi. Kryterium pozytywne („osądzaj sprawy bliźniego według swoich własnych") jest pewnego rodzaju wersją złotej reguły podanej w NT (Mt 7,12; Łk 6,31). Pierwsze pouczenie o umiarkowaniu (31,19-24) porównuje skutki umiarkowanego i nieumiarkowanego jedzenia i przedkłada zasadę: „We wszystkich czynach swych bądź uważny, a żadna choroba nie zbliży się do ciebie" (31,22). Ostatnie dwa wiersze (31,23-24) podejmują odmienny, choć luźno związany z omawianym temat, przeciwstawiając sobie publiczne reakcje na hojność i skąpstwo na ucztach.

Drugie pouczenie o umiarkowaniu porównuje złe skutki nadmiernego picia wina (31,25-26.29-30) z dobrymi skutkami umiarkowanego spożywania wina (31,27-28). Jednostka kończy się radą, by mędrzec nie wdawał się w spór z pijakiem (31,31). Końcowe pouczenie o obyczajach (32,1-13) najpierw radzi (32,1-2) temu, kto został wybrany na „mistrza ceremonii" (por. J 2,8-10), by pełnił swe obowiązki w sposób dyskretny – co, o ironio, ma powiększyć jego dobrą sławę. Człowiekowi starszemu zaleca się (32,3-6) mówić powściągliwie, z wyczuciem, by nie przeszkadzał wysoko cenionym występom muzycznym. Młodzieńcowi

również doradza się (32,7-10), by zabierał głos oszczędnie, zachowując się zarazem skromnie i nieśmiało – takie zachowanie zyskuje powszechne uznanie. Jednostka kończy się w 32,11-13 radą, by pójść do domu w stosownym czasie i by po uczcie odmówić modlitwę dziękczynną („za wszystko wysławiaj Tego, który cię stworzył i który cię upaja swoimi dobrami"). Te pouczenia o zachowaniu się na uczcie stanowią ważne tło wielu nauk Jezusa (Łk 7,36-50; 14,7-24; 21,14-38; 24,28-31.36-49).

32,14-33,6: Mądrość, Tora i bojaźń Pańska

Według Ben Syracha ideał mędrca łączy w sobie praktyczną mądrość, zachowywanie przykazań i bojaźń Pańską. W poszczególnych częściach tej jednostki znajduje wyraz refleksja dotycząca różnej relacji, jaka zachodzi między tymi elementami. Termin „Prawo" odnosi się tu szczególnie do Tory – Prawa Bożego objawionego Izraelowi jako wzorzec jego stosunków z Bogiem. Pierwsza część (32,14-17) przeciwstawia mędrca, poszukującego Prawa i bojącego się Pana, obłudnikowi i grzesznikowi, nieskorym do poprawy i nie przestrzegającym Prawa. Część druga (32,18-24) zaczyna od wezwania do roztropnego postępowania, ale następnie wiąże to postępowanie z „zachowywaniem przykazań" i bojaźnią Pańską. Trzecia część (33,1-3) ponownie łączy z sobą mądrość, Prawo i bojaźń Pańską oraz obiecuje szczęście i bezpieczeństwo tym, którzy według nich postępują. Część ostatnia (33,4-6) przeciwstawia rozumne przygotowanie się mędrca przed zabraniem głosu bezmyślnemu zachowywaniu się głupca. Ten tekst (i inne takie miejsca) dotyka samego sedna intelektualnego programu Ben Syracha mającego na uwadze zespalanie wspólnej tradycji mądrościowej Bliskiego Wschodu ze specyficznie żydowskim doświadczaniem Boga i podejściem do życia.

33,7-15: Doktryna „dualizmu"

Ben Syrach rozróżnia w swoim dziele mędrców i głupców, dobrych i złych, życie i śmierć, nigdy nie podejmując próby wyjaśnienia, jak najlepszy i wszechmocny Bóg może godzić się na istnienie zła (zagadnienie, którym się zajmuje teodycea). W końcu jednak przystępuje do tego problemu, a swoje stanowisko wyraża w doktrynie dualizmu, najwyraźniej sformułowanej w 33,14-15: w Bożym planie stworzenia występuje pewien dualizm (dobro przeciw złu, życie przeciw śmierci, prawi przeciw grzesznikom). Ben Syrach dochodzi do tej nauki zastanawiając się nad kalendarzem żydowskim (33,7-9), w którym pewne dni są ważne (Pascha, szabat itd.), a inne mają tylko liczbę (dzień pierwszy, dzień drugi itd.). Następnie stosuje tę dwoistość do stworzenia przez Boga ludzi (33,10-13) i obchodzenia się z nimi („jak glina w ręce garncarza"). Ben Syrach przedkłada zmodyfikowany dualizm, w którym wszystko (dobro i zło) pozostaje we władzy Boga (por. Iz 45,7), i odwołuje się, nieco mgliście, do planu Bożego odzwierciedlającego się w „naturze rzeczy". Ben Syrach nie mówi nic o jakimś potężnym Szatanie (postaci obecnej w zwojach znad Morza Martwego i w NT), wiodącym synów ciemności do pełnienia czynów ciemności.

33,16-19: Nota autobiograficzna

Inaczej niż w większości ksiąg biblijnych Ben Syrach nie jest ani autorem anonimowym, ani ukrywającym się pod jakimś pseudonimem. Występuje pod swoim nazwiskiem (50,27) i umieszcza w swej księdze wzmianki autobiograficzne (24,30-34; 33,16-19; 34,11-13; 39,12-13; 50,27; 51,13-30). Porównując siebie najpierw do zbierającego w winnicy „pokłosie", a następnie do wytrawnego zbieracza, sugeruje, że dzięki długim studiom i przyswojeniu tradycji biblijnej i mądrościowej zebrał bogate owoce (33,16-17). Wreszcie stwierdza, że jego studia i nauki mają przynieść pożytek nie jemu samemu, lecz wszystkim (33,18-19). Powołanie nauczyciela mądrości ma charakter publiczny i ma służyć innym.

33,20-33: Pan domu

Ben Syrach zwraca się do pana domu – męża ekonomicznie niezależnego i mającego niewolników. Najpierw (33,20-24) wzywa pana domu do zachowania niezależności („nikomu nie dawaj nad sobą władzy") i nieprzekazywania innym swej własności aż do chwili swej śmierci (por. Łk 15,11-32). Za czasów Ben Syracha niewolnictwo było instytucją usankcjonowaną społecznie i religijnie. Ludzie stawali się niewolnikami jako jeńcy wojenni lub z powodu trudności finansowych. Początkowa rada Ben Syracha (33,25-30), chociaż pragmatyczna i skuteczna, jest bardzo surowa („chleb, ćwiczenie i praca – dla niewolnika"); złagodzi ją jedynie przez wezwanie do sprawiedliwości w 33,30. Rada ta kończy się (33,31-33) opisem sytuacji właściciela, który

ma tylko jednego niewolnika i którego własny interes wymaga dobrego traktowania swego niewolnika. Por. przypowieści Jezusa o niewolnikach w Łk 12,35-48 i Mt 24,45-51; 25,14-30.

34,1-17: Źródła mądrości i szczęścia

Pierwsza część (34,1-8) jest ostrą krytyką wartości snów. W starożytności uważano, że sny odsłaniają wiedzę o przyszłości (w przeciwieństwie do współczesnej psychoanalizy, która w snach widzi możliwość dotarcia do przeszłości). Wykazując przenikliwą intuicję, Ben Syrach nazywa sny zwykłym odbiciem siebie samego (34,3). Czyni wyjątek dla snów, „gdy Najwyższy przysyła je jako nawiedzenie" (34,6; por. Rdz 28,12-16; 31,10-13.24; 37,5-10; 40,8-19; 41,1-32; Dn 2,1-19.27-45; Mt 1-2). Ale jak sny takie rozpoznać? Zamiast zatem polegać na snach, lepiej jest wypełniać Prawo i w ten sposób pielęgnować doskonałą mądrość.

W drugiej części (34,9-12) podkreśla się wartość doświadczenia zdobytego w czasie podróży, a także znajdujemy autobiograficzną wzmiankę Ben Syracha (34,11-13; por. 33,16-19) o tym, jak doświadczenie ocaliło go od niebezpieczeństw podczas podróży (por. uwagę Pawła w 2 Kor 11,25-27).

W trzeciej części (34,13-17) znajduje wyraz refleksja nad pozytywnym ideałem bojaźni Pańskiej: „Szczęśliwa dusza tego, który się boi Pana". Używając sugestywnych obrazów („ochrona przed gorącym wichrem i osłona przed żarem południa [...] Podnosi On duszę i oświeca oczy"), Ben Syrach opisuje błogosławieństwa towarzyszące temu, kto się boi Pana, co jest prawdziwą mądrością.

34,18-35,24: Prawdziwa religijność i sprawiedliwość społeczna

Trzy części tej jednostki przypominają język i idee Iz 56-66. Ben Syrach, który do kultu świątynnego odnosił się pozytywnie, a nawet z entuzjazmem (por. 50,1-21), nalega, by praktykom religijnym towarzyszyła i je ożywiała troska o sprawiedliwość.

Pierwsza część (34,18-26) podejmuje tę kwestię w szeregu krótkich jednostek (w. 18-19.20-22.23-24.25-26). Bóg nie przyjmie ofiary tych, którzy wykorzystywali biednych (por. Jk 5,1-6). Najbardziej przejmujące obrazy mamy w 34,25-26.30-31, które są aluzją do postu Dnia Przebłagania (por. Kpł 23,27-32). Jeśli postowi nie towarzyszy postanowienie niepopełniania więcej grzechów, Bóg nie wysłucha modlitw o odpuszczenie grzechów. Oczekiwanie mimo to odpuszczenia grzechów porównuje się do postępowania kogoś, kto obmywszy się po dotknięciu trupa, ponownie go dotyka i pozostaje rytualnie nieczysty (por. Lb 19,11-13).

Drugą część (35,1-10) zaczyna krótki poemat (35,1-3), który utożsamia zachowywanie przykazań, świadczenie czynów dobroci i unikanie grzechu, związanego z różnymi przejawami kultu (por. Iz 58). Dobre uczynki nie zastępują jednak kultu świątynnego ani mu się nie przeciwstawiają. Poemat drugi (35,4-10) jest entuzjastyczną pochwałą składania ofiar w świątyni w czasie świąt pielgrzymich („chwal Pana hojnym darem") oraz z tytułu pierwocin i dziesięcin („przy każdym darze twarz twoją rozpogódź", por. 2 Kor 9,7). Teologicznym motywem składania ofiar jest zasada *do ut des* („daję, byś dał"), przy czym Bóg „siedemkroć razy więcej odda tobie" (35,10).

Trzecia część (35,11-24) skupia uwagę na sprawiedliwości Boga. Boga, który jest sędzią sprawiedliwym, nie można przekupić nieuczciwymi ofiarami (35,11-12). Bóg wysłucha skarg sierot i wdów (35,14-15; por. Łk 18,1-8) i próśb pokornych i sprawiedliwych (35,17-18, „modlitwa biednego przeniknie obłoki"). Końcowy opis przedstawia Boga jako wojownika niosącego wyzwolenie (35,19-23). Opis ten kończy się pięknym obrazem miłosierdzia Boga przychodzącego „jak chmury deszczowe – w czasie posuchy". Język 35,19-24 przypomina język proroków i jest bardzo bliski apokaliptyce żydowskiej (zagłada niesprawiedliwych, osądzenie według uczynków, usprawiedliwienie i szczęście dla ludu Bożego).

36,1-17: Modlitwa za lud Boży

Ta skarga, domagająca się od Boga wsparcia Izraela, wynika z opisu Pana jako wojownika w 35,19-23. Pierwsza część (36,1-9) zwraca się do „Boga wszystkich rzeczy" i przeciwstawia twierdzenie „nie ma Boga prócz Ciebie" (36,4) wrogim władcom, „którzy mówią: «Prócz nas nie ma nikogo»" (36,9). Chociaż Ben Syrach mógł mieć na myśli króla Seleucydę Antiocha III, to jednak język w tym fragmencie jest na tyle biblijny i tradycyjny, że nie należy odnosić go do jakiejś konkretnej sytuacji. Wezwanie skierowane do Boga jest wyrażone językiem mającym związek z Wyjściem („odnów znaki" ... „powtórz cuda" ... „wsław rękę i prawe ramię"). Chodzi nie tyle o reputację Izraela, ile o reputację Boga: „Tak jak przez nas wobec nich okazałeś się świętym, tak przez nich wobec nas okaż się wielkim!" (36,3). Pierwsza część domaga się interwencji Boga skierowanej przeciwko poganom, natomiast druga część (36,10-17) prosi o zgromadzenie całego Izraela i o

błogosławieństwo Boga dla świątyni jerozolimskiej. I znowu (jak często w psalmach) wzywa się Boga ze względu na Niego samego: lud Boży i świątynia niech zaznają chwały, niech się wypełnią proroctwa Boże i niech wszystkie narody poznają, „że jesteś Panem i Bogiem wieków" (36,17).

36,18-37,15: Przyjaciele i sprzymierzeńcy

Trzy główne pouczenia poprzedza krótka jednostka o umiejętności rozróżniania czy roztropności (36, 18-20), odwołująca się do przykładu umiejętności rozróżniania, jaką charakteryzuje się język i żołądek w zakresie pokarmów. Fragment o wyborze żony (36,21-25) porównuje szczęście człowieka, który poślubił piękną i skromną kobietę (36,22-25), z brakiem oparcia i stabilności człowieka nieżonatego (36,25-27; por. Rdz 4, 12.14). Kulturowe uwarunkowania Ben Syracha są widoczne w jego uwadze, że „kobieta przyjmie każdego męża" (małżeństwa były aranżowane i kobieta nie miała żadnego wyboru), oraz w uwadze, że ten, kto bierze sobie żonę, „ma początek pomyślności".

Wybierając przyjaciela (37,1-6), należy pamiętać, że „zdarza się przyjaciel tylko z imienia", przyjaciel, który staje się wrogiem, a także przyjaciel jedynie „w pomyślności" (37,1.2.4). Niepowodzenia w przyjaźni tłumaczy się „przewrotną skłonnością" (37,3), będącą ważnym pojęciem w podejściu Ben Syracha do kondycji ludzkiej. Natomiast przyjaciół, którzy okażą się wierni w czasach próby („w razie wojny"), należy mieć zawsze we wdzięcznej pamięci (37,5-6).

Wybierając doradcę (37,7-15), należy zbadać potrzeby i zainteresowania samego doradcy, by nie działał on tylko na własną korzyść (37,7-9). Po tej podstawowej zasadzie następuje lista niewłaściwych doradców (37,10-11), obejmująca kobietę wypowiadającą się o swej rywalce (jako drugiej żonie?) oraz leniwego służącego mówiącego o swym wielkim zadaniu. Najlepszymi doradcami (37,12-15) są ci, którzy trzymają się przykazań, własne serce i umysł oraz Bóg, do którego zanosi się modlitwy.

37,16-31: Mądrość i umiarkowanie

Pierwsza jednostka (37,16-18) traktuje o stosunku między słowami, planami i czynami (oraz ich skutkami). Nazywa słowo „początkiem każdego dzieła", a język – władcą. Druga jednostka (37,19-26) przeciwstawia pozornie roztropnych, którym brak mądrości (37,19-21), prawdziwie mądrym ludziom, przynoszącym owoce zarówno sobie, jak i swemu narodowi (37,22-26). Kilka odniesień do „narodu" może znaczyć, że „nieprzeliczone są" dni Izraela (37, 25). Umiarkowanie w jedzeniu (37,27-31; por. 31, 19-31) jest cechą charakterystyczną człowieka mądrego. Do jedzenia należy podchodzić ostrożnie i powściągliwie, by nie zachorować i nie stracić życia (por. Lb 11,18-20). Zasada „nie wszystko służy wszystkim" (37,28) pobrzmiewa w różnych kontekstach w 1 Kor 6,12 i 10,23. Odniesienia do choroby przygotowują do następnej rady, dotyczącej lekarzy.

38,1-15: Choroba i lekarze

Mędrzec musi z szacunkiem odnosić się do lekarzy, współpracować z nimi (38,1-3) i patrzeć na lekarstwa jako na dary Boże (38,4-8). Ben Syrach podkreśla, że zarówno lekarzy, jak i lekarstwa stworzył Bóg i uzdrawiają jako narzędzia Boga. Wzmianka: „czyż to nie drzewo wodę uczyniło słodką" (38,5), jest aluzją do wydarzeń w Mara (Wj 15,23-25). Choremu mędrcowi radzi się, by najpierw z gorliwością wypełnił swe duchowe obowiązki modlitwy, pokuty i ofiary (38,9-11), a następnie ściśle współpracował z lekarzem (38,12-15). Ponownie zwraca się uwagę na działanie Boga: także lekarze powinni się modlić, by mogli postawić właściwą diagnozę i skutecznie uleczyć (38,14). Taka idealna sytuacja wyraźnie kontrastuje z przypadkiem króla Asy (2 Krn 16, 12), który nie uciekł się do Pana, lecz szukał pomocy jedynie u lekarzy (38,15). Ben Syrach w swych radach ściśle łączy poleganie na Bogu i na lekarzach, i na ich lekarstwach.

38,16-23: Żałoba

Kiedy umiera ukochana osoba, smutek może być ogromny, lecz musi mieć granice. Pierwsza część (38,16-17) opisuje obrzędy towarzyszące żałobie i radzi, żeby się do nich zastosować „dzień jeden lub dwa" (38,16-17). Ben Syracha bardziej interesują jednak szkodliwe skutki niepohamowanego smutku (38,18-20) i swe rady kończy myślą o nieuchronności i ostateczności śmierci (38,21-23). Ben Syrach ani nie zaprzecza wyraźnie życiu

po śmierci, ani też zbyt mocno go nie potwierdza („zmarły spoczął"). Rzeczywiście interesuje go stosunek do śmierci fizycznej i usytuowanie we właściwej perspektywie smutku spowodowanego śmiercią ukochanej osoby.

38,24-39,11: Ludzie różnych zawodów a pisarz

Dla Ben Syracha pisarze (BT: „uczony w Piśmie") byli kimś więcej niż tylko przepisywaczami dokumentów. Nie tylko umieli czytać i pisać, lecz byli osobami publicznymi, intelektualistami i prawowitymi przywódcami, którzy kształcili się i przygotowywali do pełnienia swych funkcji w szkole (por. 51,23-28). Pierwsza część (38,24-34) przeciwstawia czas wolny pisarza (38,24) zajęciom rolnika (38,25-26), rzemieślnika (38,27), kowala (38,28) i garncarza (38,29-30). Pisarz dysponuje czasem wolnym (greckie *schole*, od którego wywodzi się słowo „szkoła", „scholar", „scholastyk" itp.), który przynależy człowiekowi „wolnemu" (łacińskie *liber*, od którego wywodzi się nasza idea „liberalnego" wychowania), i dzięki temu ma sposobność uczyć się i rozwijać nieodzowne umiejętności intelektualne i retoryczne. Miejsce to często porównuje się do egipskiej satyry na różne zawody (w *Nauce Achtoja, syna Dwawefa*). Ben Syrach, daleki od deprecjonowania różnych zawodów (por. 38,31-32.34), uznaje ich pozytywny i nieodzowny wkład w życie społeczeństwa, ale ci, którzy je wykonują, nie są w stanie pełnić funkcji, które spełnia pisarz: sprawować polityczne i prawne przywództwo (38,32-33).

Ben Syrach, opisując ideał pisarza, najpierw wymienia elementy właściwego wykształcenia pisarza (38,34-39,4), które obejmuje Prawo Najwyższego i inne składniki religijnej tradycji Izraela, starożytne zbiory mądrościowe (przysłowia i przypowieści), służbę u wielkich oraz podróżowanie (por. 34,9-13). Nauczaniu towarzyszy modlitwa i mądrość Tory, ponieważ ostatecznym źródłem mądrości jest Bóg (39,5-8). Nagrodą nauki pisarza jest publiczne uznanie i sława, a także „imię", które żyć będzie nadal po jego śmierci (39,9-11). Nieśmiertelna pamięć przynależy wiernemu pisarzowi.

39,12-35: Stworzenie Boże a zło

Najtrudniejszym problemem, przed jakim staje każdy pisarz intelektualista, jest problem zła. Po wezwaniu do słuchania oraz do chwalenia Boga (39,12-15) Ben Syrach wskazuje na dobroć stworzenia i absolutną władzę Boga nad stworzeniem (39,16-21). Po aluzji do Rdz 1,9-10 („na Jego wezwanie woda stanęła jak spiętrzony wał") Ben Syrach zwraca uwagę, że Bóg nadał swemu stworzeniu cel („wszystko bowiem zostało stworzone w zamierzonym celu"). U podstaw rozwiązania problemu zła (39,22-31) leży przeświadczenie autora, że Bóg stworzył dobre rzeczy dla dobrych ludzi, ale dla złych mogą się one stać złe (39,25). W ten sposób dziesięć rzeczy pierwszej potrzeby w ludzkim życiu („woda, ogień, żelazo i sól...", 39,26) może stać się złem dla grzeszników. A rzeczy, które powodują złe skutki („wichry ... ogień, grad, głód i śmierć", 39,28-29), mogą służyć do karania niegodziwych. Zachowując władzę Boga i odnosząc zło do przewrotnej woli niegodziwych, Ben Syrach nie dotyka problemu cierpienia niewinnych rozważanego w Księdze Hioba. W epilogu Ben Syrach jeszcze raz stwierdza, że „wszystkie dzieła Pana są dobre" i „wszystko uznane będzie za dobre w swoim czasie". Por. wcześniejsze refleksje Ben Syracha o dualizmie w 33,7-15.

40,1-30: Udręka i radość

Tematem tym zajmują się cztery luźno z sobą powiązane jednostki, a mianowicie o udręce towarzyszącej losowi ludzkiemu (40,1-10), triumfie sprawiedliwości (40,11-17), radościach życia (40,18-27) i udręce życia żebraczego (40, 28-30). Pierwsza jednostka (40,1-10) odnosi lęki i utrapienia, jakie są udziałem wszystkich ludzi, do „ciężkiego jarzma [jakie spoczęło] na synach Adama" – z pewnością nawiązanie do Rdz 3, ale prawdopodobnie jeszcze nie nauka o „grzechu pierworodnym", jaka jest zawarta w Rz 5. Opis niespokojnego snu i koszmarów nocnych w 40,5-7 jest szczególnie żywy i realistyczny. Temat niezawinionego cierpienia porusza autor w 40,8-10, gdzie mówi się, że wszystkich dosięgają kary przeznaczone dla niegodziwych (którzy cierpią siedmiokroć). Te posępne myśli równoważy przekonanie (40,11-17), że niegodziwość i niegodziwi zostaną usunięci z ziemi, a zapanuje na niej uczciwość, łaskawość i dobroczynność. Choć Ben Syrach zapewne oczekiwał takiego triumfu dobra w zwykłym biegu historii, to jednak treść tego fragmentu dobrze odpowiada apokaliptycznemu językowi Księgi Daniela i niektórych miejsc NT.

Trzecią jednostkę (40,18-27) stanowią wyjątkowe przysłowia liczbowe. Każda z dziesięciu sekcji (w tekście greckim dziewięć) wymienia dwie dobre rzeczy i stwierdza, że trzecia rzecz jest jeszcze lepsza. I tak, zamożność i zapłata są czymś dobrym, lecz jeszcze lepszym jest znalezienie skarbu. Punkt kulminacyjny tej listy stanowi stwierdzenie, że najlepsza ze wszystkiego jest bojaźń Pańska (40,26-27). Największe nieszczęście, jakie może

spotykać ludzi, to konieczność utrzymywania się z żebrania (40,28-30): „lepiej umrzeć, niż żebrać”. Jeszcze raz Ben Syrach wykazuje głęboką przenikliwość psychologiczną, zwracając uwagę na utratę własnej godności i wrogość wewnętrzną, jakie mogą towarzyszyć żebraniu.

41,1-13: Śmierć i dobre imię

Istotną drogą osiągnięcia nieśmiertelności jest zachowanie „imienia” – dobrego imienia i pamięci, jakie się zostawia po sobie. Początkowa refleksja nad śmiercią (41,1-4) stanowi ramy rozważań, które następują po niej: śmierć jest niepożądana dla tych, którym się dobrze wiedzie, ale mile witają ją nieszczęśnicy; śmierć jest jednak „wyrokiem wydanym przez Pana na wszelkie ciało”, a zatem czymś nieuchronnym. Przez swoje „potomstwo obmierzłe” (41,5-10) grzesznicy doznają wiecznej hańby, gdyż ich dzieci nie tylko doznają hańby swych rodziców, lecz także same postępują tak samo jak oni. Ten ponury obraz podkreśla ostrzeżenie: „Biada wam, ludzie bezbożni, że porzuciliście prawo Boga Najwyższego” (41,8), które pozwala określić, jakie grzeszne postępowanie ma na myśli Ben Syrach. Pozytywną stronę tej kwestii (41,11-13) ukazują trzy wiersze mówiące, jak dobre i prawe „imię” żyje na zawsze. Pouczenia te przygotowują katalog bohaterów Izraela zamieszczony w Syr 44-50.

41,14-42,8: Wstyd

Po krótkich uwagach na temat publicznego charakteru mądrości (41,14-15 = 20,30-31) Ben Syrach rozróżnia rzeczy, których należy się wstydzić, od tych, których nie należy się wstydzić (41,16). Lista rzeczy wstydliwych (41,17-27) obejmuje zarówno czyny przynoszące wstyd, jak i osoby, przed którymi należy się za nie wstydzić. Pierwszą i najważniejszą rzeczą na liście tego, za co nie należy się wstydzić (42,1-8), jest „Prawo Najwyższego i Przymierze” (42,2). Obydwie listy przedstawiają interesującą mieszankę czynów i osób. Umiejętność rozróżniania tego, co przynosi wstyd, i tego, co go nie przynosi, prowadzi mędrca do zdobycia sobie dobrego „imienia” (42,1.8).

42,9-14: Ojcowie i córki

Podobnie jak w przypadku rady, aby wychowywać syna w karności (30,1-13), głównym przedmiotem tych rad jest troska o dobre imię ojca. Zakłada się, że córki w „dobrych” rodzinach są otoczone należytą opieką, gdyż przygotowuje się je do życia w małżeństwie zaaranżowanym przez ojca. Fragment ten wymienia liczne troski ojca o córkę (42,9-10) i zachęca go do wzmożonego czuwania nad nią (42,11-13). Jeśli zlekceważy ten ciążący na nim obowiązek, naraża się na niebezpieczeństwo stania się przedmiotem publicznego „pośmiewiska, (...) przedmiotu gadania (...), wstydu”. Mizoginizm Ben Syracha znajduje jaskrawy wyraz w 42,14: „Lepsza przewrotność mężczyzny niż dobroć kobiety”.

42,15-43,33: Chwała Boża w stworzeniu

Perspektywą czy tłem rozumienia przez Ben Syracha mądrości (bojaźń Pańska i zachowywanie przykazań) jest chwała Boża manifestująca się w stworzeniu (42,15-43,33) i w historii Izraela (44,1-50,24). W tym miejscu Ben Syrach rezygnuje z praktycznych rad, tak charakterystycznych dla nurtu mądrościowego, i ukazuje historyczne i teologiczne ramy, w których rady praktyczne nabierają znaczenia i głębi.

Poemat wprowadzający (42,15-25) wychwala dzieło Boże, które „napełnia chwała Pana”, i zastanawia się nad wszechwiedzą Boga i zamysłem Bożym w stworzeniu. Słowa, że „na słowa Pana powstały dzieła Jego”, nawiązują nie tylko do Rdz 1, lecz także do pochwały Mądrości w Syr 24 i do 43,26 („bo słowo Jego wszystko układa”). Idee te i obrazy leżą u podstaw hymnów chrystologicznych w J 1,1-18; Kol 1,15-20 i Hbr 1,1-2. W 42,24 („wszystko idzie parami”) Ben Syrach potwierdza swój zmodyfikowany dualizm; por. 33,7-15; 39,12-35; 40,8-10.

Poemat drugi (43,1-12) wysławia chwałę Boga manifestującą się w ciałach niebieskich: słońcu (43,2-5), księżycu (43,6-8), gwiazdach (43,9-10) i tęczy (43,11-12). Zwraca specjalną uwagę na rolę księżyca w ustalaniu kalendarza Izraela („księżyc wyznacza dni świąt”), sugerując tym samym, że w świątyni jerozolimskiej używało się kalendarza księżycowego (wspólnota z Qumran trzymała się kalendarza słonecznego). Jeśli chodzi o tęczę w opowiadaniu o Noem, por. Rdz 9,12-17.

Trzecia część (43,13-26) nawiązuje do dawnego poematu o „burzy” w Psalmie 29 i wysławia chwałę Boga przejawiającą się w żywiołach natury: śniegu, błyskawicach, chmurach, gradzie itd. Zastosowane obrazy są zdumiewające i pełne mocy, a mają służyć wyrażeniu myśli, że wszystko w naturze wypełnia wola Boża (por. 43,26). Por. poemat o zjawiskach natury w Hi 38-39, gdzie kładzie się nacisk na niemożność ogarnięcia przez ludzi zamysłów Bożych.

Czwarta część (43,27-33) głosi, że Bóg „jest wszystkim” – nie w sensie panteistycznym, lecz w biblijnym, a mianowicie że jest Stwórcą i Panem. Właściwą odpowiedzią na manifestowanie się chwały Bożej w przyrodzie jest wychwalanie Boga: „Nie ustawajcie, bo i tak nie dojdziecie [do końca]” (43,30). Końcowe wiersze (43,32-33) dają wyraz granicom ludzkiego pojmowania („widzimy bowiem tylko nieliczne Jego dzieła”, por. 42,15) i stwierdzają, że dla bogobojnych źródłem mądrości jest Bóg.

44,1-15: Chwała Boża w Izraelu

Tematem rozdz. 44-50 („Wychwalajmy mężów sławnych”) jest manifestowanie się chwały Bożej w historii Izraela (por. Mdr 10-19). Ben Syrach przedstawia wielkie postacie z przeszłości Izraela jako manifestacje chwały Bożej. Poemat wprowadzający (44,1-15) daje wyraz tej myśli w inwokacji (44,1-2): „Pan sprawił [w nich] wielką chwałę”. Rozważania poprzedza wymienienie dwunastu rodzajów sławnych mężów (44,3-6). Osoby sławione w kolejnych rozdziałach zasługują na nieśmiertelne imię i pamięć, tak wysoko cenione przez Ben Syracha w 41,11-13. Trwa dyskusja nad rozumieniem 44,9 w kontekście 44,7-15: może chodzić o zwykłe stwierdzenie, że niektóre osoby zostają po prostu zapomniane albo, co wydaje się bardziej prawdopodobne, że zapomnienie jest losem niegodziwych (por. 41, 5-10). Jeśli chodzi o podobne katalogi bohaterów Izraela, por. 1 Mch 2,51-64 oraz Hbr 11. Na szczycie katalogu Ben Syracha znajduje się arcykapłan Szymon z około 200 r. przed Chr. (por. 50,1-24). Owe siedem rozdziałów można zatem uważać za panegiryk na cześć Szymona. Wiele elementów, na które zwraca w nich uwagę Ben Syrach (chwała, przymierze, kapłaństwo, świątynia, plany budowlane itp.), zostało wybranych ze względu na wizerunek Szymona.

44,16-23: Patriarchowie

Henoch (44,16), który z powodu swojego tajemniczego wzięcia do nieba (Rdz 5,24) budzi wielkie zainteresowanie jako mąż objawiający tajemnice nieba, był odpowiednią postacią, by rozpoczynać i zakończyć (49,14) listę bohaterów. Powód nazwania Henocha „przykładem pokuty” (BT: „jako przykład nawrócenia”) nie jest jasny (por. Mdr 4,10-12). Noe (44,17-18) jest nazwany „doskonałym” (Rdz 6,9) i „sprawiedliwym” (Rdz 7,1), i mężem, z którym Bóg zawarł „wieczne przymierze” (Rdz 9,8-17). Abraham (44,19-21) jest „wielkim ojcem mnóstwa narodów” (Rdz 17,4-5). Najważniejsze, zdaniem Ben Syracha, jest to, że „zachował prawo Najwyższego” (znacznie wcześniej, niż zostało ono dane Mojżeszowi na Synaju!) i że zawarł przymierze z Bogiem, które zostało potwierdzone obrzezaniem (por. Rdz 17). W ten sposób Abrahama ojcostwo wielu narodów zasadza się na charakterystycznych elementach tradycji Izraela – na Prawie i obrzezaniu. Por. to, co mówi o Abrahamie Paweł Apostoł w Ga 3 i Rz 4. Obietnica Boga dana Abrahamowi została przekazana następnym pokoleniom przez Izaaka (44,22) i Jakuba oraz jego dwunastu synów (44,23).

45,1-26: Mojżesz, Aaron i Pinchas

Opisując krótko, ale entuzjastycznie Mojżesza (45,1-5) jako cudotwórcę i nauczyciela, Ben Syrach dalej rozwija motyw chwały Bożej (45,2.3), nawiązując do Wj 33-34 (por. 2 Kor 3,12-18). Mojżesz jako ten, któremu Bóg objawił Dziesięć Przykazań (45,3.5), był upoważniony, aby „Jakuba nauczyć przymierza” (45,5) – był ważnym ogniwem łączącym przymierze i Torę w historii Izraela. Nieproporcjonalnie dużo miejsca Ben Syrach poświęca Aaronowi (45,6-22), przygotowując czytelnika na najważniejszą część rozdz. 44-50 – pochwałę Szymona w 50,1-24. Bóg zawarł z Aaronem (45,7) „przymierze wieczne” i „chwałę Aarona powiększył” (45,20). Szczegółowe opisy szat arcykapłana w 45,8-13 (oparte na Wj 28,39) oraz jego funkcji składania ofiar oraz sprawowania sądów nad ludem w 45,14-17 zapowiadają opis Szymona w 50,5-21. Epizod z Korachem, Datanem i Abiramem (Lb 16) jest przykładem opieki, jaką Bóg otaczał Aarona (45,18-19), i zarazem wskazuje na specjalny status kapłaństwa (45,20-22; por. Lb 18,20; Pwt 12,12). Fragment o wnuku Aarona Pinchasie (45,23-26; por. Lb 25,7-13) rozwija motyw chwały (45,23.26) i przymierza (45,24. 25) i podkreśla ważność kapłaństwa krótką modlitwą (45,26).

46,1-20: Jozue i Kaleb, sędziowie, Samuel

Jozue i Kaleb (46,1-10) kontynuowali dzieje przymierza, gromiąc wrogów Izraela i wprowadzając Izraela „do ziemi opływającej w mleko i miód". Jeśli chodzi o militarne czyny Jozuego, por. Joz 1-11, a na temat misji Jozuego i Kaleba – Lb 14,6-10 oraz Joz 14,6-11. Ben Syrach twierdzi, że Bóg posłużył się nimi, by udzielili lekcji poganom („aby poznały narody [...] że wojnę toczy wobec Pana", 46,6) i Izraelowi („iż dobrze być Panu posłusznym", 46,10). Jedynie o tych sędziach, którzy nie dopuścili się bałwochwalstwa (por. historię Gedeona w Sdz 8,22-35), ma trwać błogosławiona pamięć; na temat kości wypuszczających pędy por. 2 Krl 13,21. Główna rola, jaką przypisuje się Samuelowi (46,13-20), to rola proroka. Jest jednak także sędzią (46,14) i kapłanem (46,16; por. 1 Sm 7,9). Samuel, jako prorok Pana, był swego rodzaju „starszym działaczem państwowym", który ustanowił monarchię i namaścił na królów Saula i Dawida. Jego nieskazitelność nie podlegała żadnej wątpliwości (46,19; por. 1 Sm 12,1-5), a nawet po śmierci prorokował w sprawach Izraela (46,20; por. 1 Sm 28).

47,1-25: Pierwsi królowie

Natan (47,1; por. 2 Sm 7 i 12) stanowi o ciągłości z Samuelem, prorokiem w czasach Dawida. W przedstawieniu Dawida (47,2-11) podkreśla się wybranie go przez Boga (47,2-3), jego czyny jako wojownika (47,4-7) oraz inicjatywy w zakresie kultu publicznego w Jerozolimie (47,8-10). Motyw chwały ponownie jest bardzo istotny (47,6.8.11), a odniesienia do kultu przygotowują opis Szymona w 50,5-21. Ocena końcowa (47,11) ukazuje Dawida jako grzesznika, któremu Bóg odpuścił, z którym zawarł „przymierze królewskie" i któremu „dał tron chwały w Izraelu". Salomon (47,12-22) został wybrany przez Boga, by królował w czasie pokoju i zbudował świątynię jerozolimską – w której Szymon będzie arcykapłanem osiemset lat później (47,12-13). Ben Syrach, bezpośrednio zwracając się do Salomona (wypowiedź w 2. os. lp), wprawdzie wysławia jego mądrość (47,14-17), ale zarazem pozwala sobie na gorzką refleksję nad jego żądzą i wyuzdaniem (por. Pwt 17,17), które ostatecznie doprowadziły do podziału królestwa na Izrael i Judę (47,19-21). Salomon splamił swoją „chwałę"/honor i uczynił z siebie przykład głupoty (47,20). Przymierze jednak zawarte z Dawidem nie ustało (47,22), i to mimo rozłamu spowodowanego przez Roboama i Jeroboama (47,23; por. 1 Krl 12) i następujących za tym dziejów grzechu Izraela i wygnania (47,24-25). Słowa o wierności, jaką Bóg dochowuje przymierzu zawartemu z Dawidem, są sporadycznym „mesjanistycznym" miejscem w Mądrości Syracha i mają specjalną wymowę w kontekście grzechu i wygnania.

48,1-49,16: Prorocy i królowie

Ben Syrach dość obszernie streszcza czyny Eliasza, wielkiego proroka Królestwa Północnego, Izraela (48,1-11; por. 1 Krl 17-19 i 2 Krl 1-2), a krócej czyny Elizeusza (48,12-14). Obydwaj występowali przeciwko grzesznym królom (48, 6.8.12). W przypadku Eliasza Ben Syrach ponownie posługuje się apostrofą w 48,4-11 („Jakże wsławiony jesteś, Eliaszu, przez swoje cuda"). Robi także aluzję do proroctwa o powrocie Eliasza (48,10; por. Mi 3-4), o którym często się mówi w NT (Mt 11,10.14; 17,10-13; Mk 1,2; 9,11-13; Łk 1,17.76; 7,27; J 1,21). Nieproporcjonalnie dużo uwagi poświęca życiodajnej mocy tkwiącej w kościach Elizeusza (48,13-14; por. także 46,12 i 49,10). Jednak według 48,15 prorocy nie zdołali odwieść ludu od grzechu i jego grzeszność doprowadziła w końcu do klęski i wygnania Izraela w 722 r. przed Chr.

Losy Królestwa Południowego, Judy, opisuje się, wspominając o jego prorokach i królach (48,15-49,13). Jedynymi dobrymi królami w Judzie (tak jak w 1-2 Krl) byli Ezechiasz i Jozjasz. Ben Syrach chwali projekty budowlane Ezechiasza (48,17; o planach budowlanych Szymona por. 50,1-4) i jego rządy wspomagane przez Izajasza w czasie najazdu Sennacheryba (48,18-21; por. 2 Krl 18-19; Iz 36-37; 2 Krn 32). Izajasz (48,22-25) doradzał Ezechiaszowi, a nawet przedłużył jego życie (por. 2 Krl 20,8-11; Iz 38,7-8). Wzmianki o Izajaszu, który „pocieszył strapionych na Syjonie" i „objawił to, co miało przyjść, aż do końca wieków" (48,24-25), wskazują, że Ben Syrach uważał, że cała Księga Izajasza pochodzi z okresu przed wygnaniem.

Imię Jozjasza (49,1-3; por. 2 Krl 22-23) jest otoczone wdzięczną pamięcią, ponieważ to on „usunął obrzydliwość bezprawia", natomiast wskutek niegodziwości innych królów Judy (49,4-6) „chwała" ludu Bożego została przekazana obcemu narodowi wbrew proroctwom Jeremiasza (49,7; por. Jr 1,10). Mamy także wzmiankę (49,8-10) o Ezechielu, który „oglądał widzenie chwały" (por. Ez 1), o Hiobie (tekst jest jednak niepewny) i o dwunastu prorokach (por. motyw „nowego życia rodzącego się ze zmarłych" także w 46,12; 48,14). Ponieważ katalog ten został sporządzony z myślą o Szymonie, sławi także pamięć Zorobabela i Jozuego, syna Josadaka (48, 11-12; por. Księgę Aggeusza), którzy odbudowali świątynię jerozolimską, oraz Nehemiasza, który odbudował mury miejskie (por. 50,1-4). Natomiast zastanawia pominięcie Ezdrasza.

Końcowa jednostka (49,14-16) powraca przez Henocha (por. Rdz 5,24), Józefa (por. Rdz 50,25-26; Wj 13,19) i Sema (Rdz 11,10) oraz Seta (Rdz 5,3-8) do Adama. Przypisanie wielkiego znaczenia Adamowi („cieszą się chwałą wśród ludzi, a ponad wszystkimi żyjącymi stworzeniami – Adam") nie ma odpowiednika w ST; por. natomiast porównanie Adam – Chrystus rozwijane przez Pawła Apostoła.

50,1-24: Arcykapłan Szymon

Czołową postacią, przedstawioną przez Ben Syracha w katalogu bohaterów Izraela, jest Szymon (lub Symeon) II, syn Oniasza (Jochanana), który pełnił funkcję arcykapłana od 219 do 196 r. przed Chr. Zmarł prawdopodobnie kilka lat przed napisaniem przez Ben Syracha swej księgi. Podjęte przez Szymona prace budowlane (50,1-4) miały wzmocnić świątynię i miasto (podobne prace prowadzili Salomon, Ezechiasz, Zorobabel i Jozue oraz Nehemiasz). Szczytowym punktem księgi Ben Syracha jest opis przewodniczenia przez Szymona liturgii świątynnej (albo podczas codziennego składania ofiar, albo w Dniu Przebłagania) w 50,5-21. Wyjście Szymona do ludu nazwane jest „wspaniałym" (50,5.11), a wrażenie owej wspaniałości podkreśla jedenaście porównań w 50,6-10 („jak gwiazda zaranna..."). Zwrócenie uwagi na szaty arcykapłana (temat symbolicznego znaczenia dla Filona Aleksandryjskiego, Józefa Flawiusza i Ojców Kościoła) przypomina czytelnikowi kunsztowny opis szat Aarona (45,6-13). Następnie mamy opis porządku obrzędowego: ofiarowanie części zwierząt ofiarnych (50,12-14), wylewanie wina jako akt libacji (50,15), granie na trąbach i padanie ludu na twarz (50,16-17), śpiew i modlitwa (50,18-19) oraz błogosławieństwo arcykapłana (50,20-21; por. Lb 6,24-26). Ben Syrach wzywa Izrael, by w odpowiedzi na tę wspaniałą scenę błogosławił „Boga całego stworzenia" i prosił o szczęście, pokój, miłosierdzie i wybawienie (50,22-24).

50,25-29: Postscriptum i epilog

Liczbowe przysłowie w 50,25-26 nie ma żadnego związku z tym, co je poprzedza i następuje po nim; jest jakby *postscriptum* czy przypadkową uwagą. Trzy znienawidzone narody – przebywający w Sychem (Edom albo Idumea), Filistyni (dawne „Ludy Morza", być może Grecy z czasów Ben Syracha) i mieszkańcy Samarii – wszyscy oni wyrządzili wiele krzywd Judzie, przynajmniej w oczach takich Judejczyków jak Ben Syrach.

Jednostka końcowa (50,27-29) składa się z „podpisu" autora i błogosławieństwa dla tych, którzy przyjmą poważnie tę księgę i będą według niej postępowali. Dzieło kończy się tak, jak się zaczęło – poświadczeniem ważności „bojaźni Pańskiej".

51,1-30: Trzy dodatki

Pierwszy dodatek (51,1-12) jest hymnem dziękczynnym, który charakteryzuje się wieloma konwenansami stylu biblijnego i qumrańskiego *Hodajot* (zwoju zawierającego hymny). Nie ma w nim niczego, co kazałoby przypisywać jego autorstwo Ben Syrachowi. Po zwyczajowej formule dziękczynnej (51,1) opisuje wiele niebezpieczeństw (w większości oszczerstw i fałszywych oskarżeń), z których mówiący został wybawiony (51,6b-10). Kończy zwyczajową formułą dziękczynną (51,11-12), ale bez wzmianki o złożeniu ofiary.

Drugiego dodatku (BW: 51,13-17) nie ma w greckiej czy syryjskiej wersji tej księgi, a pojawia się jedynie w pewnym średniowiecznym manuskrypcie hebrajskim. Dodatek ten jest wzorowany na Ps 136 („bo Jego łaska na wieki"). Odnoszone do Boga określenia są w większości zwrotami biblijnymi i widoczne są paralele do żydowskich *Osiemnastu błogosławieństw*, zwłaszcza co do nadziei mesjańskich i patriarchów. Nic w tekście nie wskazuje na autorstwo Ben Syracha.

Trzeci dodatek (51,13-30) jest autobiograficznym poematem o poszukiwaniu mądrości. Jeśli nie napisał go Ben Syrach, to powinien to był uczynić; zawarte w nim idee i nadzieje oddają ducha całej księgi. Odkrycie dużej części tekstu hebrajskiego tego poematu w *Zwoju Psalmów* w qumrańskiej grocie 11 wskazuje, że pierwotnie miał on formę akrostychu – każda jednostka zaczynała się od nowej litery alfabetu hebrajskiego. Opisuje się w nim najpierw poszukiwanie przez Ben Syracha mądrości i jej znalezienie (51,13-17), a także jego starania, aby według niej żyć (51,18-22). Poszukiwanie obejmowało modlitwę i liturgię w świątyni (51, 13-14.19), a zakończyło się okazaniem przez Ben Syracha chwały Bogu (51,22). Druga część poematu (51,23-30) jest zaproszeniem przez Ben Syracha uczniów do wstępowania do jego szkoły. Chociaż za naukę nie trzeba płacić (51,25), umożliwi ona zdobycie srebra i złota (51,28). Wezwanie Ben Syracha: „Włóżcie kark wasz pod jarzmo" (51,26; por. 6,23-31) i jego świadectwo: „Mało się natrudziłem, a znalazłem dla siebie wielki odpoczynek" (51,27) są paralelą – jeśli nie źródłem – zaproszenia Jezusa do stania się Jego uczniami w Mt 11,28-30.

tłum. Henryk Bednarek

Profetyzm i prorocy
Joseph Blenkinsopp

Wiele form proroctwa

„Proroctwo" należy do tych niejasnych słów, które mają bardzo szeroki, ale słabo określony zakres znaczeniowy. Zazwyczaj rozumie się przez nie zdolność przepowiadania przyszłości, ale może ono także mieć związek z założeniem religii (np. przez Mojżesza, Jezusa czy Muhammada), z żywym, emocjonalnym sposobem głoszenia kazań, jak w przypadku Orala Robertsa czy Billy Grahama, z kierowaniem sektą czy kultem (jak np. w przypadku Davida Koresha), z działalnością społeczną (np. Oscar Romero czy Martin Luther King, jr) i z wieloma innymi kategoriami i zjawiskami. Panuje też powszechne przekonanie, że prorok jest postacią kontrowersyjną, będącą w opozycji do ustalonego systemu politycznego czy religijnego. Chociaż często odpowiadało to rzeczywistości w starożytnym Izraelu i w historii Kościoła, jak i odpowiada rzeczywistości we współczesnym świecie, prorok biblijny mógł odgrywać zarówno konstruktywną, jak i destabilizacyjną rolę w swoim społeczeństwie. Wczesne proroctwo chrześcijańskie miało w rzeczywistości charakter przede wszystkim pozytywny, służący, zgodnie z 1 Kor 14,3, „zbudowaniu", „pokrzepieniu" i „pociesze".

Według tradycyjnego poglądu chrześcijańskiego, utrzymującego się od czasów NT aż do niedawna, uważano, że główna rola proroków ST polegała na przepowiadaniu nowej rzeczywistości w Chrystusie i w Kościele. Przepowiadanie prorockie miało zatem łączyć ze sobą przeszłość i przyszłość w jedną nieprzerwaną historię zbawienia. W judaizmie jednak akcent spoczywał niezmiennie na Prawie (Torze) jako fundamencie życia jednostki i wspólnoty religijnej i rolę proroka określano konsekwentnie jako głoszenie i przekazywanie potomności pierwotnego objawienia Mojżeszowego.

Niedawno krytyczna nauka biblijna uznała za konieczne zbadanie zjawiska profetyzmu, nie sugerując się tymi dogmatycznymi przesłankami. Uczeni zatem zadali sobie pytanie, jakie jest znaczenie terminu „prorok" w jego oryginalnym, lingwistycznym, literackim i społecznym kontekście. Polskie słowo pochodzi od greckiego *profetes*, które oznacza tego, kto przemawia w imieniu kogoś innego, przeważnie bóstwa. Zadanie np. proroków delfickich polegało na interpretacji niezrozumiałych, ekstatycznych wypowiedzi kapłanki pytyjskiej, rzeczniczki Apollina, ale byli też prorocy, np. prorokini Kassandra, którzy przepowiadali los czy przeznaczenie, i właściwie każdego, kogo uważano za natchnionego przez boga, można było nazwać prorokiem. Warto zauważyć, że aby podkreślić bardziej deklaratywne i racjonalne aspekty proroctwa, greccy tłumacze hebrajskiego Pisma Świętego używali słowa *profetes* i odpowiadającego mu czasownika, a nie słowa *mantis* i odpowiadającego mu czasownika (wyraz *mantis* oznacza osobę ekstatyczną czy wieszczącą i odpowiednio ekstatyczne sposoby zachowania się).

Właściwie ani grecki, ani hebrajski termin nie oddaje rzeczywistego znaczenia wielopostaciowego zjawiska profetyzmu w Izraelu. Powszechnie stosowany termin hebrajski *nabi'* (lm *nebi'im*), który początkowo mógł mniej więcej znaczyć „kogoś powołanego", jest jednym z określeń specjalistów religijnych obdarzonych niezwykłymi cechami. Chodziło o takie osoby, jak widzący (*ro'eh*), wizjonerzy (*chozeh*) i mężowie Boży (*'isz 'elohim*), a także, w dalszej kolejności, wróżbiarzy, nekromantów i innych specjalistów, którzy zajmowali się działalnością zabronioną przez ortodoksję (por. Pwt 18,10-11), ale praktykowaną w ciągu całej historii Izraela. Proroctwo w szerokim sensie w przeciwieństwie do kapłaństwa było dostępne zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet, chociaż nie słyszymy o „kobiecie Bożej", być może ze względu na sytuację społeczną i wędrowny tryb życia, który w tamtej kulturze nie był odpowiedni dla kobiety.

Ponieważ termin *nabi'* zaczęto odnosić praktycznie do każdej ważnej postaci w tradycji (z Abrahamem i Mojżeszem włącznie), co znalazło odbicie także w NT, przeto jego pojawienie się w opowiadaniu czy tekście prorockim (a także w tytułach ksiąg prorockich) niekoniecznie przybliża nam status i tożsamość osób, do których się odnosi. Musimy czytać same teksty i śledzić rzeczywiste czyny tych osób, ich stosunek do swoich współczesnych, a zwłaszcza do współczesnych im instytucji, musimy szukać odpowiedzi na pytania, na czym opierali swoje roszczenie do przemawiania i do bycia słuchanymi i jak rozumieli swoją misję. Znając charakter źródeł biblijnych, trzeba się liczyć z tym, że zadanie to nie jest łatwe, a w niektórych przypadkach wręcz niewykonalne.

Źródła

W naszym poznawaniu ruchu prorockiego w Izraelu jesteśmy zdani niemal wyłącznie na odnośne teksty biblijne. Dwie albo trzy inskrypcje na skorupach ceramicznych (ostrakony), powstałe na krótko przed zniszczeniem Jerozolimy w 586 r. przed Chr., a odkryte w Tell ad-Duwajr (Lakisz) w latach trzydziestych

naszego wieku, wzmiankują o jednym albo więcej prorokach, pełniących funkcję posłańców, niewątpliwie zaangażowanych, tak jak Jeremiasz w tym samym czasie, w sprawy polityczne. Inskrypcja napisana atramentem na warstwie zaprawy wapiennej, odkryta w 1967 r. podczas prac wykopaliskowych w Dajr Alla, na wschód od Jordanu, wymienia jako widzącego Balaama (por. Lb 22-24), który nie był Izraelitą i którego biblijna i żydowska tradycja nie wspomina w sposób jednoznacznie życzliwy. Palestyńska zima i wiosenne deszcze zrobiły swoje, tak że, jak dotychczas, nie znaleziono innych inskrypcji z czasów biblijnych dotyczących proroctwa.

Cenne dane porównawcze pochodzą z innych regionów Bliskiego Wschodu, gdzie posługiwano się pośrednikami, którzy w ekstatycznym transie czy przez sny, wizje i techniki wróżbiarskie przekazywali wyrocznie, przeważnie pokrzepiające, tym, którzy zwracali się do nich po radę; przede wszystkim przychodzili do nich ludzie władzy. Najbardziej interesujące materiały pochodzą z królestwa Mari, w Górnej Mezopotamii, z XVIII w. przed Chr. Ekstatycy i wróżbici, zatrudnieni w świątyni i u prywatnych osób, mężczyźni i kobiety, przekazywali Zimrilimiemu, ostatniemu władcy Mari, wyrocznie pochodzące od różnych bóstw, w formie podobnej do typowych form wypowiedzi znanych prorokom izraelskim. Zjawiska „proroctwa" z czasów bardziej nam współczesnych (np. wśród Nuerów w Sudanie czy wśród Indian amerykańskich) uwzględnia się niekiedy w dyskusji, ale ich wartość komparatywna jest ograniczona ze względu na radykalnie odmienną naturę społeczności, w których zjawiska te występują.

Do podstawowych źródeł biblijnych należą: 1) dzieło historiograficzne znane uczonym jako historia deuteronomistyczna, obejmująca Księgę Jozuego, Księgę Sędziów, Pierwszą i Drugą Księgę Samuela oraz Pierwszą i Drugą Księgę Królewską, w których prorocy odgrywają ważną rolę; 2) zbiór piętnastu „ksiąg" przypisywanych autorom prorockim, z których trzy są obszerniejsze (Iz, Jr, Ez) niż dwanaście pozostałych, mieszczących się na zwoju mniej więcej równym co do długości każdemu z trzech dłuższych zwojów; 3) aluzje do proroków i profetyzmu w Pięcioksięgu (zwłaszcza Pwt 13,1-5; 18,9-22; 34,10-12), które pochodzą jednak z późniejszej refleksji nad profetyzmem i nie odnoszą się bezpośrednio do samego zjawiska; 4) Pierwsza i Druga Księga Kronik ułożone w IV lub III w. przed Chr. i odzwierciedlające bardzo późny etap rozwoju, kiedy proroctwo stało się zasadniczo zjawiskiem kultowym.

Formowanie się ksiąg prorockich

Piętnaście ksiąg prorockich, razem z księgami historycznymi (Joz – 2 Krl), tworzą środkową część kanonu hebrajskiego, znaną jako Prorocy (*Nebi'im*). We wczesnym judaizmie panowało przekonanie, że historiografia jest zajęciem prorockim, ponieważ, jak napisał Józef Flawiusz, „tylko prorocy mieli ten przywilej [pisania historii], otrzymując wiedzę o zamierzchłych i dawnych czasach z natchnienia Bożego" (C.Ap. 1, 37; tłum. Jan Radożycki, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, Poznań 1986, 29). Około czterech stuleci wcześniej autor Pierwszej i Drugiej Księgi Kronik wymienia tak wielu proroków wśród swoich źródeł, że nie pozostawia wątpliwości, iż podzielał opinię późniejszego historyka. W wersji starogreckiej, czyli Septuagincie, Prorocy znajdują się na końcu, a nie w środku, być może dlatego, żeby dać wyraz spojrzeniu w przyszłość, które zdawało się dominować w pewnych kręgach judaizmu i we wczesnym chrześcijaństwie. Kolejność poszczególnych ksiąg jest także nieco inna. Księga Daniela została zaliczona do Proroków, a nie do Pism; dają się też zauważyć liczne modyfikacje tekstu, np. Księga Jeremiasza jest o jedną ósmą krótsza niż w wersji masoreckiej (hebrajskiej); układ rozdziałów został także zmieniony.

Wydaje się, że kompilacja piętnastu ksiąg prorockich została zakończona, mniej więcej w obecnej postaci, do II w. przed Chr. Ben Syrach (Ecclesiasticus), piszący około 180 r. przed Chr., wymienia Księgę Izajasza, Księgę Jeremiasza, Księgę Ezechiela i dwunastu proroków w tej właśnie kolejności (Syr 48,22-25; 49,6-10), a nieco później zaczynamy spotykać aluzje do „Prawa i Proroków" (np. w 2 Mch 15-19), co jest wyrażeniem znanym czytelnikom NT. W pierwszej grocie w Qumran znaleziono kompletny zwój Księgi Izajasza datowany na podstawie danych epigraficznych na około połowę II w. przed Chr. (1 QIza). W Qumran odkryto także najwcześniejsze znane nam komentarze do ksiąg prorockich (konkretnie do Iz, Oz, Mi, Na, Ha), nazywane *peszarim*.

Mówimy o prorockiej „księdze", ale użycie tego terminu może być mylące, jeżeli na tej podstawie wnioskujemy, że przypomina ona współczesną książkę w tym sensie, że jej treść pochodzi od proroka, którego imię figuruje na stronie tytułowej. Wypowiedzi prorockie nie były zaopatrzone w „copyright"; wydawano je, rozpowszechniano i wznawiano w odpowiedzi na potrzeby późniejszej sytuacji. Totalne potępienie przez Amosa współczesnego mu społeczeństwa zapewne nie przetrwałoby i nie byłoby czytane przez późniejsze pokolenia, gdyby nie wydawano i nie rozpowszechniano jego dzieła dla podtrzymania nadziei na nowy początek *po* dniu sądu (por. zwłaszcza Am 9,11-15). Uważny czytelnik znajdzie wiele innych przykładów tego nieprzerwanego procesu rozpowszechniania i reinterpretacji. Iz 15,1-16,11, aby sięgnąć po inny przykład, jest wierszowaną wyrocznią przeciw Moabowi, po której następuje komentarz dodany w późniejszym okresie: „Taka jest mowa,

którą od dawna wypowiedział Pan przeciw Moabowi. Teraz zaś tak oświadcza Pan (...)" – po czym autor przedstawia inną wyrocznię (Iz 16,13-14). Nie stwarza to problemu teologicznego, ponieważ nie ma powodu, aby zaprzeczać możliwości natchnienia wielu różnych autorów, z których większość pozostaje nieznana.

W wielu przypadkach, a może nawet w większości, wyrocznie były wygłaszane ustnie i zapamiętywane przez członków grupy utrzymującej proroka. Inne mogły mieć szerszy zasięg oddziaływania. Zauważmy, na przykład, jak w porę przytoczona wyrocznia Micheasza, wygłoszona po raz pierwszy ponad sto lat wcześniej, uratowała Jeremiaszowi życie w czasie jego procesu o podżeganie do buntu w 609 r. przed Chr. (Jr 26,17-19; Mi 3,12). Wypowiedzi wygłaszane przez dłuższy czas mogły dość szybko doczekać się zebrania w nieduże zbiory, tak jak to się działo zapewne w przypadku wyroczni proroków kultowych w Asyrii. Czytamy, że Baruch spisał pod dyktando Jeremiasza jego słowa wypowiadane przez ponad dwadzieścia lat i że po zniszczeniu zwoju przez króla Jojakima Baruch sporządził drugie, rozszerzone wydanie tych samych wyroczni (Jr 36). Wydaje się jednak, że wypowiedzi prorockie spisywano przeważnie w szczególnych okolicznościach albo w sytuacjach kryzysowych. Na przykład Jeremiasz zaczął zapisywać swoje słowa dopiero wówczas, gdy zakazano mu wchodzić do świątyni (Jr 36,5), gdzie zwykle wygłaszał swoje mowy. Wyrocznie Amosa i Ozeasza zostały po raz pierwszy spisane jako odpowiedź mieszkańców Judy na upadek Samarii w 722 r. przed Chr. Nieprzypadkowo ukazanie się pierwszych „ksiąg" prorockich zbiega się z przytłaczającym militarnym i politycznym zagrożeniem ze strony Asyryjczyków w VIII w. przed Chr. Wreszcie nietrudno zrozumieć, dlaczego (jak się wydaje) główna kompilacja materiału prorockiego nastąpiła w dziesięcioleciach poprzedzających upadek Jerozolimy w 586 r. przed Chr. Nie wszyscy zapewne przyjmowali prorockie wyjaśnienie wielkich katastrof doświadczających Izraelitów w tamtym okresie (por. np. Jr 44,15-19), ale dla tych, co je przyjmowali, proroctwa o nadchodzącym sądzie spełniły się i plany Boże co do Izraela zostały potwierdzone.

Odzwierciedlenie profetyzmu w literaturze

Według opinii większości współczesnych uczonych, pierwszym prorokiem, któremu przypisano „księgę", był Amos, działający około połowy VIII w. przed Chr. Historia deuteronomistyczna poświadcza jednak, że proroctwo było w Izraelu zjawiskiem znanym od około trzech stuleci. Zgodnie z ogólnym deuteronomicznym pojmowaniem proroctwa jako kontynuacji misji Mojżesza (Pwt 18,15-22), historyk przedstawia serię proroków, „sług Bożych", którzy upominali lud, żeby przestrzegał Prawa, i ostrzegali, bezskutecznie, jak się okazało, przed fatalnymi konsekwencjami odwrócenia się od Boga (np. 2 Krl 17,13).

Przed Amosem ruch prorocki koncentrował się w Królestwie Północnym (później królestwie Samarii), chociaż dworscy prorocy, Natan i Gad, odgrywali ważną rolę u boku Dawida. Historia deuteronomistyczna skupia się na paru wpływowych postaciach, rozpoczynając od powołania Samuela na proroka w sanktuarium w Szilo (1 Sm 3,1-18). Historyk włączył do tekstu także obszerne wyjątki z dawnych tradycji, ustnych czy pisanych albo jednych i drugich, o Eliaszu i jego uczniu Elizeuszu (1 Krl 17-2 Krl 13), o ich cudach (zwłaszcza Elizeusza) oraz ich zaangażowaniu się w polityczne i militarne sprawy tamtego okresu, tzn. burzliwych czasów królestwa Samarii pod rządami dynastii Omriego i Jehu (mniej więcej druga połowa IX w. przed Chr.).

Czytelnik łatwo może odnieść wrażenie, że są to odosobnione postacie, które nagle pojawiają się na scenie i ostatecznie znikają, na ogół w tajemniczych i, w przypadku Eliasza, spektakularnych okolicznościach (2 Krl 2). Uważniejsza jednak lektura pozwala odkryć ich związek z prorocko-ekstatycznymi grupami, znanymi jako „synowie proroków" (*bene han-nebi'im*), czyli po prostu „prorokami" (*nebi'im*). Były to podobne do derwiszów grupy entuzjastów JHWH, przebywające w sanktuariach albo w ich pobliżu, na centralnej wyżynie palestyńskiej i w dolinie Jordanu, np. w Betel i Gilgal. Rekrutowali się spośród najuboższych i najbardziej upośledzonych warstw społeczeństwa izraelskiego; żyli w pewnego rodzaju wspólnocie, ale nie w celibacie (por. np. 2 Krl 4,1-7). Niekiedy szydzono z nich, uważając ich za szaleńców, ale także się ich bano. Uprawiali religijne i ekstatyczne ćwiczenia pod kierunkiem szejka czy (anachronicznie) „ojca", jak nazywano Samuela (1 Sm 10,12), Eliasza (2 Krl 2,12) i Elizeusza (2 Krl 13,14), którzy przewodzili takim cenobitycznym grupom. Z relacji historii deuteronomistycznej, obejmującej dwa stulecia historii Królestwa Północnego, widać, jak ważną rolę odgrywali owi entuzjaści JHWH, jako wspólnota czy jako jednostki, w powstawaniu i upadku kolejnych dynastii i w wojnach z Syrią na północy i Judą na południu. Widzimy też, jak od czasu do czasu z owych grup wyłaniają się wielcy prorocy (Samuel, Eliasz, Elizeusz), którzy idąc swoją własną drogą, ale nie zrywając więzi łączących ich z grupą, przygotowują grunt dla intensywnej działalności prorockiej w Izraelu i Judzie w VIII w. przed Chr.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na dwie sprawy związane z tym wczesnym etapem grupowego, ekstatycznego proroctwa. Po pierwsze, członkowie tych grup są żywym świadectwem, że ruch prorocki może się przejawiać nie tylko w wypowiadaniu wyroczni, ale także w przyjęciu pewnego stylu życia. Pod tym względem „synowie proroków" są antycypacją znanych sekt z okresu grecko-rzymskiego i zakonów religijnych działających w całej historii Kościoła. Po drugie, nawet w czasach proroków „piszących" czy „klasycznych"

ograniczanie działalności prorockiej do wygłaszania wyroczni stawało się coraz bardziej problematyczne. Obserwujemy tendencję do korzystania z innych środków wyrazu, np. inscenizacji spektakularnych i symbolicznych czynności (np. Izajasz chodzący nago, czy prawie nago, po Jerozolimie, Iz 20,1-6; Jeremiasz pikietujący świątynię, Jr 7,1-8,3; Ezechiel przedstawiający coś w rodzaju ulicznego teatru, Ez 4,1-5,12). Innymi słowy, powołanie prorockie ewoluowało od zleconej mu szczególnej misji mówienia ludziom o pewnych sprawach lub przeciwstawienia się komuś do swoistego zaangażowania w nią swego życia. Ostateczną konsekwencją tego procesu jest elementarny typ biografii prorockiej, której przykłady można znaleźć w narracyjnych tradycjach o Mojżeszu, Jeremiaszu i Izajaszowym Słudze. Kluczowymi momentami w takiej prorockiej historii życia są powołanie, opozycja i prześladowanie, obrona misji w obliczu przeszkód i często męczeństwo. Elementy takiej biografii prorockiej niewątpliwie miały swój udział w uformowaniu się tradycji ewangelijnej o Jezusie, zwłaszcza tej przedstawionej w Ewangelii Łukasza.

Nasilenie się proroctwa protestu w VIII w. przed Chr.

W środkowych dziesięcioleciach VIII w. podatki, wywłaszczenia z własności dziedzicznej na rzecz państwa, przymusowe służby i powszechna służba wojskowa zapoczątkowały w obu królestwach proces załamywania się tradycyjnej formy społeczeństwa, opartej na więzach pokrewieństwa i własności małego skrawka ziemi. Jednocześnie Izrael i Juda znalazły się w obliczu poważnego i, w przypadku Izraela, śmiertelnego zagrożenia ze strony kroczących od zwycięstwa do zwycięstwa wojsk asyryjskich. Ta krytyczna sytuacja, wewnętrzna i zewnętrzna, pozwala wytłumaczyć intensywność ruchu prorockiego w owym okresie. Amos i Ozeasz w Królestwie Północnym, Micheasz i Izajasz w Judzie działali w czasie tych środkowych dziesięcioleci VIII w. Chociaż prorocy wyraźnie nie powoływali się wzajemnie na swoje wypowiedzi ani ich dokładnie nie cytowali, można wykazać, że każdy z nich znał wyrocznie swoich prorockich kolegów działających w przeszłości i współczesnych sobie do tego stopnia, że można mówić o współdziałaniu w formowaniu prorockiej tradycji politycznego, religijnego i społecznego protestu. Nie trzeba dodawać, że tradycja jest nadal ważnym czynnikiem w kształtowaniu się społecznej świadomości wspólnot chrześcijańskiej i żydowskiej.

Od czasów Augustyna zwykło się przedstawiać Amosa jako natchnionego wieśniaka, demaskującego z gruntu zepsute społeczeństwo. Bez względu jednak na sposób interpretacji opisów i samookreśleń autora w samej księdze (Am 1,1; 7,14-15) wyszukane formy literackie, szeroka perspektywa historyczna i znajomość spraw świata współczesnego, jakie wykazują Amos i inni wielcy prorocy tamtego okresu, nie pozostawiają wątpliwości, że bronili oni sprawy ludzi zepchniętych na margines i pozbawionych praw, sami reprezentując stosunkowo wysoką pozycję społeczną i kulturalną. Musimy też postawić pytanie, w jakim sensie, jeżeli w ogóle, uważali oni siebie za proroków (*nebi'im*). Żaden z czterech wymienionych autorów nie utożsamiał się z *nabi'* ani też nie był tak nazywany przez innych. Amos broni swego prawa do przemawiania i dania posłuchu jego słowu, ale jednocześnie odcina się od urzędu prorockiego (Am 7,14-15). Micheasz określa swój status w opozycji do współczesnych mu proroków (Mi 3,5-8), a częsta krytyka owych proroków jako nieautentycznych i oszukańczych (np. w Oz 4,4-6; Iz 3,2; Mi 2,6-11) daje powód do zastanowienia się, czy Amos i jego koledzy chcieliby, żeby ich znano jako proroków. W każdym razie wydaje się, że zależało im na odcięciu się od *proroków zawodowych*, praktykujących w świątyni i na dworze królewskim.

Potrzeba krytycznej i wyważonej oceny jest szczególnie istotna w badaniu treści protestu prorockiego. Spotykamy się bowiem z przesadą, brakiem konstruktywnej krytyki, utopią (zwłaszcza u Ozeasza) i pewnego rodzaju kulturową wrogością (zwłaszcza u Amosa). Wszystkie te zarzuty okazują się jednak mało znaczące w porównaniu z pozytywnymi i trwałymi aspektami przepowiadania prorockiego. Prorocy Izraela odrzucają bałwochwalstwo w każdej formie, czy to religijne w sensie kultu innych bóstw, czy to społeczno-ekonomiczne w sensie przyznawania absolutnego priorytetu materialnemu dobrobytowi i bogactwu, czy też polityczne w sensie nieprzyznawania absolutnej wartości żadnej z form organizacji politycznej. Mówiąc o „Reszcie", wierzyli, że Izrael przetrwa, chociaż jego forma polityczna (państwo, królestwo) zostanie unicestwiona przez destrukcyjne prądy wydarzeń historycznych. Dostrzegamy także ich nieustępliwe domaganie się zbudowania i utrzymania społeczeństwa sprawiedliwego. Ideał ten jednak nie był w ich ustach ogólnikowym sloganem. Przeciwnie, owi prorocy mówili o nim w szczegółach i kierowali swoją krytykę przeciw konkretnym celom. Potępiali przymusowe wywłaszczanie i ogradzanie gruntów, mających żywotne znaczenie dla gospodarstw rolnych, wyłanianie się swego rodzaju kapitalizmu dzierżawnego, podatki i stopy procentowe w praktyce równające się konfiskacie własności, korupcję w systemie sądowniczym, będącym jedyną ucieczką dla biednych uciskanych przez bogatych. Pobożnemu czytelnikowi może się dzisiaj wydawać zaskakujące w tym kontekście ostre potępianie przez proroków praktyk religijnych swoich czasów (Am 5,21-24; Oz 4,4-6; Mi 3,5-12; Iz 1,10-17). Być może byli oni bardziej niż my świadomi faktu, że religia może też posłużyć za usprawiedliwienie albo po prostu przykrywkę z gruntu niemoralnego sposobu życia. Prorocy, tacy jak Amos czy Micheasz, zdają się

mówić, iż społeczeństwo, które zapomina o sprawiedliwości i uczciwości, *nawet jeżeli kwitnie w nim religia*, nie zasługuje na przetrwanie.

Późniejsze losy profetyzmu

Trudno się dziwić, że przesłanie proroków z VIII w. przed Chr. miało ograniczony wpływ na ich współczesne społeczeństwo. Zyskało jednak pewien stopień oficjalnej akceptacji, wpływając w różny sposób na program deuteronomiczny (Pwt 12-26), którego pierwsza edycja została ukończona i może opublikowana za rządów Jozjasza (640-609 przed Chr.). Tradycja krytyki istniejących społecznych i religijnych instytucji znalazła kontynuatorów wśród innych proroków, zwłaszcza Jeremiasza i Ezechiela, którzy wywodzili się z kręgów kapłańskich. Inny typ proroctwa, reprezentowany przez Nahuma i Habakuka, prawdopodobnie kultowego pochodzenia, wypowiadał się na temat spraw międzynarodowych w okresie między upadkiem Asyrii a konsolidowaniem się imperium neobabilońskiego.

Zwycięstwo Babilonu, upadek Jerozolimy w 587/586 r. przed Chr. i późniejsze deportacje oraz wygnanie – wszystko to przyśpieszyło ogólny kryzys wiary w realność, moc i charakter etyczny Boga religii tradycyjnej; kryzys ten pod pewnymi ważnymi względami jest porównywalny z podejmowanymi wciąż na nowo próbami pogodzenia się z Holokaustem. Kryzys ten zarazem wpłynął na stosunek do proroctwa, ponieważ prorocy byli emisariuszami tego Boga i uważano ich za tych, którzy albo przyczynili się do tej katastrofy przez jej przepowiadanie, albo którym nie udało się jej zapobiec, bo nie chcieli wstawić się za swoim ludem – orędownictwo było ważnym aspektem funkcji prorockiej (por. np. Jr 14,11-12). Nie można się zatem dziwić, że zesłańcy w Egipcie, wśród których wyraźnie wymienia się kobiety, po katastrofie odrzucają Jeremiaszową interpretację tego, co się wydarzyło (Jr 44,15-19). Podstawowy problem profetyzmu w ogóle – dawniej i współcześnie – polega na znalezieniu właściwego kryterium odróżnienia proroka prawdziwego od fałszywego. Nieudane próby rozwiązania tego problemu nie doprowadziły do upadku profetyzmu po wygnaniu, jak się niekiedy utrzymuje, ale do wyłonienia się zupełnie innych rodzajów wypowiedzi i działalności prorockiej, o czym świadczą Księga Aggeusza, Księga Zachariasza (1-8), Księga Malachiasza, Księga Joela i Księga Izajasza (56-66) z wczesnego okresu powygnaniowego.

Dzisiejsza egzegeza biblijna stara się podkreślać nieokreśloność, wieloznaczność i wielość kryteriów, na których opiera się interpretator w analizie tekstu i opisie wspólnoty, do której należy dana osoba. Chrześcijański interpretator tekstów prorockich będzie zatem przypuszczalnie czytał je w świetle przesłanek chrześcijańskich i jako część Biblii chrześcijańskiej oraz wczesnych pism chrześcijańskich, które tak często czerpały z ksiąg prorockich. Lektura chrześcijańska może jednak i powinna być lekturą krytyczną, a więc taką, która zna i uwzględnia rezultaty krytycznych, naukowych badań pism prorockich, prowadzonych w okresie ostatnich dwóch stuleci.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Księga Izajasza
Anne-Marie Pelletier

CZYTANIE PIERWSZE

I. Rozpoczynając lekturę

Czytelnik Księgi Izajasza, jeśli choć trochę zna już NT, wie, że ta księga prorocka ma szczególne powiązania z całokształtem wiary chrześcijańskiej. Istotnie, np. to właśnie perykopę z Księgi Izajasza, wyjątek z czwartej pieśni o Słudze Pańskim (rozdz. 52-53) czytał dworzanin królowej etiopskiej Kandaki, gdy, według relacji Dz 8,26-40, przyłączył się do niego diakon Filip na drodze z Jerozolimy do Gazy, i właśnie wyjaśnienie tego tekstu w świetle zmartwychwstania Chrystusa doprowadziło tego Etiopczyka do Jezusa i do prośby o chrzest. Zresztą żywa świadomość chrześcijan od początku wiąże się ze znaczną liczbą tekstów z Księgi Izajasza, jakie przytacza liturgia na przestrzeni całego roku. W tekstach tych bije serce Izraela, w nich odczuwa się całą gwałtowność historii, która uderza niby wezbrana fala, w nich też stawia się patetyczne pytania związane z ryzykiem przymierza. W tekstach tych bije też serce Kościoła, ponieważ dają one wyraz rodzącej się nadziei wskazującej na wcielenie Syna Bożego.

Przed rozpoczęciem systematycznej lektury właściwym podejściem do tej księgi może być proste doświadczenie potęgi, a zarazem ujmującego piękna tych kart, które zalicza się do najbardziej monumentalnych, a także do najbardziej poetyckich całej Biblii. Można np. ponownie przeczytać teksty, które stały się już bliskie czytelnikowi dzięki liturgii, na nowo wsłuchać się w słowa, zapowiadające np. w Adwencie zbawienie, którego świt już rozbłyska: „Naród kroczący w ciemnościach ujrzał światłość wielką (...)" (Iz 9,1-6), a także wyrażające w Wielkim Poście udrękę i trwogę, tęskne westchnienia ludu Bożego do Boga: „Obyś rozdarł niebiosa i zstąpił! (...)" (63,17-64,11), lub nawiązujące do powrotu wygnańców przybywających na Syjon „z radosnym śpiewem, ze szczęściem wiecznym na twarzach (...)" (35,10), czy wreszcie w słowa wyroczni o Syjonie, zapraszające Jeruzalem do zachwytu i radości w obliczu bliskiego już zbawienia, które staje się jego udziałem (49,14-23; 54).

Po zapoznaniu się z takimi przykładowymi tekstami tej księgi i zapoznawszy się z jej klimatem, czytelnik będzie w stanie zająć się badaniem w sposób bardziej systematyczny. Jednym ze sposobów rozpoczęcia takiej lektury Księgi Izajasza może być przeczytanie najpierw tych fragmentów, w których prorok opisuje sytuację możliwą dzięki badaniom serc ludzkich i realizacji planów dotyczących całych narodów. W tym nastawieniu dobrze byłoby przeczytać 1,21-24; 5,8-25 czy 57,1-13, adresowane do Jerozolimy; 13,1-20 i 47,1-15 dotyczące Babilonu, bałwochwalczego i butnego miasta. Dzięki temu można będzie też dostrzec, że w Księdze Izajasza ważne miejsce zajmuje zapowiedź sądu. Jednakże sąd Świętego Jakubowego nad złymi nie jest ostatnim słowem Księgi Izajasza. Wyjawia ona również odwieczny zamysł Boga, którego nic nie jest w stanie zniechęcić. Bóg pragnie zbawić Izrael, naród, który sam wybrał, i ludzkość, która wyszła z Jego rąk, wyzwolić ludzi z ich grzechu i przyoblec ich na nowo w swoją sprawiedliwość. Dobrze byłoby w związku z tym przeczytać rozdz. 35 wraz z 43,16-21, gdzie widoczne stają się już perspektywy nowego Wyjścia, a także 40,1-11; 41,8-20 i 43,1-7, przepojone myślą, że Bóg przybywa „pocieszać" swój lud, i piękny tekst adresowany do Jerozolimy 54,1-10.

Ten jednak plan Boga przybiera postać prawdziwej strategii, rozległej jak myśli i zamiary Boże przewyższające myśli i zamiary ludzkie, i mniej lub bardziej wyraźnie przywoływane przez tekst, w zależności od tego, jakie elementy tej strategii zaczął Bóg objawiać w czasie, gdy tekst ten był spisywany. Przykładem jest zapowiedź, że Bóg poniży i upokorzy wszelką pychę (2,11-22) i rozpocznie swe dzieło od skromnej „Reszty" (10,20-23), że narodzi się „Książę Pokoju", zapowiadany w wyroczni 9,1-6, do której można dodać 11,1-9, że wreszcie przyjdzie Sługa Pański zapowiadany np. w 42,1-7, a następnie w 52,13-53,12, który przywróci sprawiedliwość i zbawi grzeszników.

W końcu byłoby dobrze przeczytać niektóre wyrocznie pozwalające już dostrzec zaczątki realizacji dzieła zbawienia, najpierw w Izraelu (4,2-6; rozdz. 60), następnie poza granicami narodu wybranego, gdy zbawienie, przez Izrael, dotrze do wszystkich narodów ziemi (2,1-5; 56,1-8; 66,18-21).

II. Jedność literacka Księgi

Księga Izajasza nie jest jednak tylko kamieniołomem wybranych fragmentów. Powstała, aby była czytana jako organiczna jedność, a więc w swej całości. Trzeba by ją wobec tego czytać w sposób ciągły. To jednak może być powodem wyłaniania się pewnych trudności, które mogłyby zniechęcić do takiej lektury. Pierwsza z nich wiąże się z rozmiarami tej księgi; liczy ona sześćdziesiąt sześć rozdziałów i jest najobszerniejsza wśród ksiąg prorockich. Trudność tę powiększa wielość występujących w niej gatunków literackich. Kilka tekstów zawiera elementy biograficzne: rozdz. 6 opowiada o widzeniu, jakie miał prorok w świątyni, i o misji, jaką tam

otrzymał; 8,1-14 mówi o narodzinach syna Izajasza; rozdz. 36-39 opowiadają o inwazji asyryjskiej pod wodzą Sennacheryba i o interwencjach proroka Izajasza u króla Ezechiasza w tym niebezpiecznym czasie. Tu i ówdzie znajdujemy również psalmy (np. 12,1-6; 25,1-5 czy 38,9-20 – modlitwa Ezechiasza o uzdrowienie ze śmiertelnej choroby), lamentacje (47,1-15) i hymny dziękczynne (np. 12,25; 26,7-19; 38,10-20; 42,10-17; 61,10-11). Kilka sekcji ma charakter autentycznych dyskusji teologicznych (np. 41,26-29; 43,9-12). Obok wielkich wizji kosmicznych niektóre wiersze wyrażają różne uczucia proroka: jedne – nadziei i ufności, inne – udręki i współczucia w obliczu nieszczęścia, jakiego doświadcza lud (np. 21,1-4; 22,4).

Oczywiście, najwięcej miejsca zajmują wyrocznie. Wykazują one wielką różnorodność. Mogą mieć charakter negatywny, zapowiadając sąd Boży i zagładę przewrotnych i niegodziwych; często rozpoczynają się one apostrofą „biada" (*hoj*, okrzyk żałoby, który nadaje ton żałobnej lamentacji takim tekstom jak rozdz. 5; 10,1-11; 28; 29; 30; 33), albo też słowem „wyrok" (*massa',* jak np. w 14,28 czy w 23,1). Inne wyrocznie zapowiadają pomoc Bożą, wybawienie lub nawrócenie Izraela (10,20-21; 14,1-2; 27,12-13; 41,1-20; 44,1-5). Przybierają one formę procesu sądowego w 1,18-20 czy w rozdz. 13 do 15. Kilka tekstów opisuje tajemniczą postać określaną jako „Sługa" (42,1-9; 49,1-9; 50,4-9; 52,13-53,12). Nie zawsze łatwo stwierdzić, kto przemawia do kogo. W niektórych wyroczniach prorok zaprasza lud do słuchania Boga (np. 28,14). W innych Bóg bezpośrednio przemawia czy to do narodu, czy to do jego zwierzchników, czy to wreszcie do władców i możnych innych narodów. Te same wyrocznie mogą być kierowane raz do jednych raz do innych adresatów, i to bez wyraźnego zaznaczenia tej zmiany. Wreszcie ważne miejsce w tej księdze zajmują język symboliczny oraz liczne metafory (np. 1,8; 29,8.11; 31,4), przypowieści (np. pieśń o winnicy w 5,1-7; 27,2-5; przypowieść o rolniku w 28,23-29).

Największą jednak, zbijającą czytelnika z tropu, trudność przedstawia próba uporządkowania tych wyroczni. Pierwsza lektura może wywołać wrażenie przypadkowości, żeby nie powiedzieć braku spójności czy konsekwencji. Raz po raz przeplatają się mowy oskarżycielskie i potępiające z zapowiedziami zbawienia, obietnice odnowy z groźbami ucisku i klęsk, teksty o błędach narodu z tekstami o jego wierności, wypowiedzi o pokoju i pomyślności z zapowiedziami udręk i prób. Na przykład w 5,25nn. gniew Boga dopuszcza możliwość, że wojska asyryjskie odniosą zwycięstwo nad Jego ludem, lecz w 10,24 Bóg podnosi swój lud na duchu i wzywa, by nie lękał się Asyrii. Jedna wyrocznia mówi o czasie, gdy synowie Izraela „czcić będą Świętego Jakubowego" (29,22-24), ale następna jest skargą na „synów zbuntowanych", którzy „dodają grzech do grzechu" (30,1-5). Po proroctwie o cudownym ozdrowieniu króla Ezechiasza, który był nadzieją na lepszą przyszłość narodu, następuje bezpośrednio zapowiedź, że Babilończycy zabiorą wszystkie jego skarby i uprowadzą do niewoli potomków królewskich, czyniąc ich sługami-dworzanami w pałacu króla babilońskiego (38-39). Niemniej linia podziału nie przebiega między Izraelem a narodami. Teksty ukazują, że zarówno Izrael, jak i narody padają ofiarą zaślepienia, zostają wydane na zagładę i otrzymują obietnice odnowy w sprawiedliwości i pokoju.

Oprócz tego rodzaju trudności „technicznych", jakie napotykamy w toku lektury, czytelnika uderzy jeszcze inny aspekt Księgi Izajasza. Tekst ten, zawierający tyle pięknych fragmentów i obiecujący tak wiele pociechy, zarazem wyraża boleśnie doświadczany przez lud dramat. Od pierwszych jej rozdziałów ukazuje się obraz wojny, zrujnowanych miast, spustoszonych pól, uciekających przed wrogiem mężczyzn i kobiet, któremu nadto towarzyszą zapowiedzi nowych dni pełnych prób i trwogi. W rozdz. 1 wyraźnie zostaje sformułowane oskarżenie przeciwko ludowi: Bóg zwraca się z upomnieniem do swojego narodu i karci go za niewierność. Ten obraz procesu sądowego obecny jest w całej Księdze Izajasza, przybierając niekiedy formę „procesu", jaki Izrael czy narody wytaczają Bogu. W 2,10 mamy wzmiankę o gniewie Boga, który powstaje, „by porazić ziemię", a w 5,14 „Szeol rozszerzył swą gardziel", by pochłonąć ludzi bezbożnych. Tematy sądu i zbawienia (wybawienia) przeplatają się z sobą na wszystkich kartach Księgi Izajasza, z przewagą to jednego, to drugiego. Aż do rozdz. 39 spotyka się bardzo wiele wizji skrajnej przemocy. Oczywiście w rozdz. 30 mówi się o łaskawości Boga i zbawieniu, lecz dopiero w rozdz. 40 zaczyna przeważać pociecha, tak że tematy odnowy, uzdrowienia, przebudzenia i chwały wysuwają się na plan pierwszy w wyroczniach. A nawet w nich trudno jeszcze mówić o wyraźnej ich dominacji, gdyż przemoc nie znika całkowicie. Obok okrzyków wesela i radości, nadal słychać słowa o sądzie. Pomimo przyszłego wywyższenia Świętego Syjonu Izrael nadal określany jest jako „ślepy sługa"; sługa, o którym mowa w 50,6, jest znieważany i opluwany, a słowa o nieszczęściu i opuszczeniu brzmią jeszcze w rozdz. 65. Chociaż Bóg mówi o swojej tkliwej miłości do Izraela i swej trosce o narody, to jednak wypowiada też słowa sądu i przedstawia się jako wojownik, który rozprawi się z ludźmi przelewającymi krew, aby wyzwolić sprawiedliwych. Poza tym księgę zamyka wizja trupów ludzi zbuntowanych przeciwko Bogu, skazanych na pastwę ognia wiecznego.

W ten sposób Księga Izajasza ukazuje Izraela w historii, w zmaganiach z historią. Konkretniej chodzi o lud Boży, który musi przeżyć w wirze ataków drapieżnych sąsiadów, którzy przesuwają granice i przemieszczają narody według swoich egoistycznych planów politycznych. Głębiej patrząc, chodzi o trwanie w nadziei, w przekonaniu, że Bóg nie zapomni o swoim ludzie, mimo że okoliczności zdają się temu przeczyć, i wbrew doświadczeniu, które pogłębia poczucie niemożności porzucenia wyjścia ze sfery niewierności, by wreszcie żyć zgodnie z zawartym przymierzem. Dramat ten wyraża się również w tematyce zaślepienia, w braku zrozumienia spraw Bożych – problem, o którym mówi się wyraźnie również od pierwszych wersów. Izrael nie rozumie, nie

poznaje Boga. Nie rozpoznaje dzieła, jakie Bóg dokonuje w jego życiu i w jego historii: „Wół rozpoznaje swego pana i osioł żłób swego właściciela, Izrael na niczym się nie zna, lud mój niczego nie rozumie" (1,3). Rozdział 6, mówiący o powołaniu i misji Izajasza, ponownie podejmuje ten motyw z maksymalną brutalnością, tak że prorok otrzymuje nakaz wypowiedzenia słów: „Słuchajcie pilnie, lecz bez rozumienia, patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania" (6,9). A zatem na samym początku zostaje poruszony temat zatwardziałości Izraela. Największy dramat polega na tym, że słowo Boga spotyka się z odmową i wzgardą człowieka, który nadto okazuje się człowiekiem bez pamięci, niepomnym świadectw i dowodów potęgi wierności, jakie Bóg jego dał praojcom. W konsekwencji staje w obliczu wydarzeń historii jak przed niezmierzoną i bolesną zagadką. Gdyby Izrael miał pamięć, wiedziałby, gdzie jest jego ostoja i siła; nie uległby wrogom i uniknąłby niewoli. Jak Izrael może dojść do takiego poznania? Zamiast wielbić Boga, który mimo jego niewierności ocalił Jerozolimę z rąk Asyryjczyków, jedynie powtarza: „Jedzmy i pijmy, bo jutro pomrzemy!" (22,13). Kto może zaradzić takiemu brakowi zrozumienia? W wielu miejscach Księgi Izajasza pytanie to pozostaje w tragicznym zawieszeniu.

Wobec tej historii czytelnik nie może pozostać obojętnym widzem. Przede wszystkim dlatego, że łatwo rozpozna w niej tragedie, jakie ludzkość nadal przeżywa. Istnieje znamienna zbieżność między przemocą, o której mówi tak wiele wyroczni Izajasza, a skrajnym okrucieństwem czasów nam współczesnych. Ulice zasłane trupami niby śmieciem (5,25) są dość pospolitym obrazem współczesnego świata. Twarze ludzi zniekształcone torturami (53,3) znaczą współczesną historię. A zatem teksty te nie mówią tylko o terrorze szerzonym w dalekich krajach przez wielkie imperia I tysiąclecia przed Chr.

W tym sensie Księga Izajasza wciąga i angażuje czytelnika. Jej lektura stanowi wyzwanie i porusza do głębi. Trzeba brnąć przez wyrocznie, które bezustannie przywołują obraz udręki, przypominają o konieczności zachowania przez Izrael nadziei, tak nieodzownej całej ludzkości. Ponadto problem postawiony w związku z brakiem rozumienia ze strony Izraela dotyczy wprost samego czytelnika. Czy wykaże zrozumienie? Co zamierza uczynić przyglądając się zaślepieniu, jakim wioną karty kolejnych rozdziałów, raz mrożących swym chłodem, raz rozpalających żarem. Czy wykaże się lepszą pamięcią w toku lektury, w miarę jak będzie zarysowywała się przed jego oczyma spójność opowiadanej historii? Czy będzie miał dość cierpliwości i ufności, by uwierzyć, że w chaotycznym następstwie nadziei, złudzeń i zrywów odnowy przymierze mimo wszystko się wypełnia?

W ten sposób rozumienie Księgi Izajasza nie jest tylko kwestią uzyskania dostatecznej informacji i wiedzy. Księga ta unaocznia, być może lepiej niż inne księgi Biblii, trudności piętrzące się między człowiekiem a Bogiem, nawet wówczas, gdy serce człowiecze zostało już przygotowane na spotkanie – jak w przypadku Izraela – przez długotrwałą i cierpliwą pedagogikę Bożą. Tu i ówdzie księga ta pozwala doświadczyć czytelnikowi przejmującej grozą ciemności objawienia Bożego. Trzeba pamiętać, że tego rodzaju trudność dotyka dwóch rzeczywistości: 1) człowiek grzeszny ma przyćmione spojrzenie i przytępiony słuch; widzi i słyszy, co Bóg czyni, ale przynajmniej dopóty, dopóki nie uzna swej ślepoty i głuchoty, którą może uleczyć tylko Bóg (to jest temat zatwardziałości); 2) myśli Boże przewyższają myśli człowieka (40,13; 55,8-9) i z konieczności człowiekowi musi być dany czas na słuchanie i przypominanie sobie, by był w stanie rozumieć, kim jest Bóg i czego On dokonuje.

Dodajmy, że efektem tej księgi jest również zakwestionowanie niektórych obrazów Boga, jakie stworzył człowiek. A czyni to niekiedy w sposób bardzo odważny i brutalny. Na przykład przyrównuje Boga do golibrody, gdyż posługuje się królem Asyrii jak brzytwą, aby dokonać kary (7,20). Nazywa się Go też „kamieniem obrazy i skałą potknięcia się (...), pułapką i sidłem dla mieszkańców Jeruzalem" (8,14). Przedstawia się Go także jako wojownika zbryzganego krwią tych, których zgniótł jak winogrona w prasie (63,2-4), czy jako tego, który wysyła wozy bojowe najeźdźcy przeciw własnemu ludowi (5,26-30). W świecie, w którym panuje przemoc grzechu, Bóg ma przejmujące lękiem oblicze sędziego, który pogrąża nieprawych. Jednakże tuż pod powierzchnią najsurowszych wyroczni dostrzec można rysy Boga, którego chwałą ostatecznie jest okazanie łaski, uzdrowienie, zgromadzenie Izraela i wszystkich narodów na uczcie eschatologicznej, na której zostaną osuszone wszystkie łzy dziejów (25,6-9). A zatem Księga Izajasza zawiera także najbardziej wzruszające wyrazy czułości i miłości Boga do Izraela i, poza Izraelem, do każdego człowieka (np. 51,12-16; 54). Poprawnym przeto czytaniem tej księgi będzie takie, które cechować będzie cierpliwość i pozwoli dostrzec w tekstach te właśnie rysy oblicza Boga, i doprowadzi do rozpoznania w nich wyrazu – niezrównanie czystego w pozostałych tekstach ST – miłości Boga, objawionej w pełni w tym, o którym powiedziano, że „nie otworzył ust swoich", który „za grzechy mego ludu został zbity na śmierć" (53,7-8) i którego obraz okaże się pewnego dnia identyczny ze skazańcem, na którego Piłat wskaże palcem mówiąc: „Oto Człowiek" (J 19,5).

Istotnie w sercu Księgi Izajasza znajduje się *historia*, już to jako „surowy materiał", już to jako główne tworzywo jej redakcji obejmujące długie dzieje, już to przedmiot obfitej i poważnej medytacji.

1) Najpierw, podobnie jak i inne księgi prorockie, Księga Izajasza była pisana w bezpośrednim kontakcie z historią. W toku czytania kolejnych jej kart dostrzega się odniesienia do wydarzeń w życiu Izraela i otaczających go wielkich imperiów między VIII a VI w. przed Chr. Następują po sobie imiona władców Królestwa Południowego (Ozjasz, Achaz, Ezechiasz), wzmianki o Asyryjczykach i ich władcach, Tiglat-Pileserze czy Sennacherybie, o Babilończykach, Persach i ich władcy Cyrusie, a więc o kolejnych potęgach sprawujących

władzę na tym obszarze. Z tego też powodu niezbędne jest stałe naświetlanie tekstów biblijnych odwoływaniem się do wydarzeń historii powszechnej, stanowiących jej horyzont i tło.

2) Księga Izajasza nie jest jednak jedynie przywoływaniem długiej historii walk, zawodów i nadziei. Jej redakcja trwała bardzo długo, jak podkreślali to już żydowscy egzegeci średniowiecza. Współczesne badania egzegetyczne pozwalają wskazać na różne warstwy redakcji sięgające od VIII do – prawdopodobnie – V w. przed Chr. Księga, jaką dzisiaj czytamy, jest w rzeczy samej rezultatem długotrwałej i złożonej medytacji nad tekstem początkowym, kontynuowanej przez kilka pokoleń. Jest ona świadectwem, że słowo prorockie w Izraelu było przekazywane w sposób żywy i dynamiczny, stale wzbogacane dzięki nowemu rozumieniu zdobywanemu na przestrzeni wieków i w świetle nowych wydarzeń. W ten sposób za imieniem Izajasza kryje się wiele złożonych procesów literackich i liczne interwencje redakcyjne.

Wyróżnia się trzy wielkie zbiory, wykazujące także dość złożoną strukturę: rozdziały 1-39; rozdz. 40-55 i rozdz. 56-66. Komentatorzy są dzisiaj zgodni, że Izajasz, który pisał w VIII w. przed Chr., jest autorem, co najmniej w części, tylko rozdz. 1-39. Wokół osoby Izajasza, duchowo tak bardzo znaczącej, powstała, jak się wydaje, grupa jego uczniów, która po jego śmierci kontynuowała jego medytacje i przepowiadanie. W VI w., w czasach wygnania babilońskiego, anonimowy prorok, spadkobierca tej tradycji, określany jako „Deutero-Izajasz", ułożył rozdz. 40-55. Pozostałe rozdziały, aż do 66 włącznie, należą do czasów jeszcze późniejszych, wyraźnie do czasów powygnaniowych. Czasami używa się określenia „Trito-Izajasz", ale odmienność wyroczni, które składają się na tę część, sugeruje, że sekcja ta jest raczej dziełem ostatniego redaktora. Zadanie tego ostatniego redaktora mogło było podwójne: 1) dołączyć do istniejącego zbioru nową serię wyroczni; 2) przejrzeć i przeredagować całość, od tekstów z VIII w. przed Chr. poczynając, by dokonać jej definitywnej syntezy. W ten sposób do pierwotnej i właściwie Izajaszowej części, już znacznie przepracowanej wcześniej, zostały dodane rozdziały niewątpliwie późniejsze, które jednak ostateczny redaktor jako natchniony teolog uznał w swojej epoce za odpowiednie i zgodne z wyroczniami dawniejszymi i dlatego uwzględnił w nakreśleniu perspektywy historii zbawienia, której kontury tymczasem zaczynały się jaśniej zarysowywać.

3) Jednakże funkcja tych wyroczni nie ograniczała się do rejestracji wydarzeń historycznych ani do ich odszyfrowania, ale miała zachęcić do prawdziwej medytacji nad historią. Księga ta świadczy o przekonaniu Izraela, które podziela również Kościół, że Bóg mówi w historii (por. KO). Jest ona również najpełniejszym wyrazem medytacji Izraela nad sensem historii przeżywanej przez ludzi, nad sposobami interwencji w niej Boga oraz nad celem i kresem tejże historii.

Historia bowiem jest zagadką. Jest ona wyczuwalna w pełnej sprzeczności i paradoksów mieszaninie wydarzeń tworzących historię polityczną danej epoki. Jest faktem, że ludzie żądni krwi odnoszą sukcesy i dobrze im się powodzi; podobnie wielkie imperia, czczące fałszywych bogów (np. Babilonia i jej bóstwa), kierują się przemocą (Asyria) albo czysto ludzką mądrością (Egipt). W rzeczy samej, Księga Izajasza ukazuje niepewność i nietrwałość panowania tyranów, o których sądzono, że są niezwyciężeni. Wyrocznia rozdz. 33 skierowana jest przeciwko grabieżcy, który zdaje się plądrować bezkarnie: „Kiedy skończysz łupić, wtedy ciebie złupią, gdy grabież zakończysz, ograbią też ciebie" (33,1). W surowych i uroczystych wyroczniach wielkie i dumne miasta, które napawały lękiem naród izraelski i wydawały się niezwyciężone, ukazują się jako miasta pokonane, zburzone, zamienione na pastwiska dla zwierząt (np. 10,5-19). Babilon, który chwilowo jest narzędziem kary i pomsty Bożej, jakiej doświadcza Izrael z powodu swej niewierności i przewrotności, w wyroczniach jest już miastem dotkniętym sądem Boga, leżącym w ruinach, opuszczonym i obumarłym (24,10-12). Jednakże, gdy w 539 r. przed Chr. padnie stolica Babilonii, dokona się to, wbrew oczekiwaniom, bez zniszczeń, a więc w sposób, który zdawał się przeczyć wyroczniom. I będzie trzeba czekać aż do lat osiemdziesiątych V w. przed Chr., gdy Kserkses zamieni w perzynę mury i świątynie Babilonu.

Ale zagadkę historii stanowią również paradoksy i niepokojące zwroty, jakie charakteryzują historię Izraela. Na przykład polityka króla Ezechiasza kończy się, pomimo jego prawości i wierności wobec Boga, narodową klęską, natomiast pod rządami jego bezbożnego następcy, Manassesa, kraj cieszy się pomyślnością. Podobnie król Jozjasz, który był inicjatorem wielkiej reformy religijnej i z którego czasów pochodzą niektóre wyrocznie Księgi Izajasza, ginie tragicznie pod Megiddo. W tym sensie można też odczytywać historię Eliakima w rozdz. 22. Wynosząc go na urząd w miejsce Szebny, nieuczciwego zarządcy pałacu królewskiego, Bóg nazywa Eliakima swoim sługą i czyni go „ojcem dla mieszkańców Jeruzalem oraz dla domu Judy", pewnym oparciem dla narodu. A jednak ta sama wyrocznia kończy się lakoniczną i przejmującą lękiem zapowiedzią, że ów „kołek wbity na miejscu pewnym nie wytrzyma, lecz złamie się i spadnie, a cały ciężar, który na nim wisiał, roztrzaska się" (22,15-25).

W historii zdaje się zatem panować chaos, znajdujący odbicie w kolejności wyroczni wywołujących na przemian ciemność i światłość, przy czym nie zawsze światłość zdobywa przewagę nad ciemnością. W konsekwencji wyrocznie następują w zagadkowej kolejności. Po uroczystej zapowiedzi upadku nieprzyjaciół nowa wyrocznia pyta znów trwożnie, jak gdyby nic nie zostało powiedziane, o godzinę, w której przestanie grozić niebezpieczeństwo (por. wyrocznie o Edomie, symbolu potęg wrogich Izraelowi; w rozdz. 34 zostaje skazany na „ogień wieczny", ale pojawia się znów w rozdz. 63 w związku z opisem przerażającej postaci Mściciela-Boga, wracającego właśnie z Edomu po zmiażdżeniu ludzi niegodziwych). W rozdz. 24 tekst, który

opisuje radość z ocalenia w związku z zagładą „miasta chaosu” (w. 14-15), kończy się tajemniczą, przejmującą grozą wzmianką o „zdradzie”, jaka nadal panuje i sroży się wśród ludu Bożego. Prorok może jedynie dać wyraz swojemu zaniepokojeniu tajemnicą historii, jaką odkrywa wzrok widzącego!

Innym aspektem zagadki historii jest zwłoka i opóźnianie się spełnienia obietnic Boga. Od pytania proroka: „Jak długo?”, kierowanego do Boga zapowiadającego karę (6,11), aż do zakończenia księgi pytania wciąż się mnożą. Z jednej strony pytania Boga, który chce doprowadzić naród izraelski do właściwej oceny swego duchowego stanu, a z drugiej strony pytania Izraela, który stawia zarzuty: Dlaczego obiecane zbawienie się opóźnia? Dlaczego nie ma zapowiedzianej sprawiedliwości? Dlaczego trwają ciemności, skoro oczekiwano światła? Czyżby ręka Boga była zbyt słaba, by nas ocalić? (59,9-11).

Problem polega na odróżnieniu spójności historii od sposobu, w jaki Bóg w niej interweniuje, na rozszyfrowaniu tego, co jeszcze pozostaje ukryte w tajemnicy Boga. A zatem w pewnych momentach spojrzenie sięga dalej i obejmuje cały przyszły czas, gdyż tajemnica historii znajduje się u szczytu drabiny wieków i nie sposób jej pojąć bez tej rozległości spojrzenia i rozumienia. Dlatego tekst dokonuje rekapitulacji stworzenia, które zawiera już wszystkie zamiary i plany Boga, i sięga perspektyw eschatologii i tego, co kilka razy zostało nazwane „dniem Pańskim”.

Tymczasem zadaniem proroka jest wskazywanie na obecność innej historii, która kryje się pod niespokojną i chaotyczną powierzchnią wydarzeń i w której znajdują się prawdziwe racje, które określają historię, jaka ukazuje się naszym oczom. Za pomocą słownictwa, mającego niekiedy konotacje mityczne (np. reminiscencja pierwotnej walki leżącej u podstaw zmagań potęg politycznych tego świata w 24,10, gdzie wzmiankuje się o „mieście chaosu”, *tohu*, por. 27,1), wyraża się przekonanie, że historia ma głębię, która wykracza poza to, co spontanicznie postrzegamy lub co opisują historycy. Historia jest nie tylko historią o wydarzeniach stanowiących o życiu imperiów i cierpieniu narodów. Jest ona – w znaczeniu bardziej fundamentalnym – historią między ludzkością a Bogiem i, przede wszystkim, relacji między Izraelem, wybranym ludem, a Bogiem. W końcu jest to historia nie tylko przymierzy i taktyk militarnych, ale także historia przymierza Boga z Izraelem, poprzedzonego „przymierzem wiecznym”, zawartym przez Boga z ludzkością za dni Noego (Rdz 9,9-16).

Księga Izajasza przedstawia się zatem jako rozległa medytacja, która mając za punkt wyjścia wydarzenia VIII w. przed Chr., bada czas, zakładając u jego kresu zbawienie, które – jak wyznaje wiara – wypełniło się w osobie Jezusa. Punktem wyjścia jest wyznanie – obecne także u innych proroków VIII w. przed Chr. – świata ginącego na skutek gwałtów i niesprawiedliwości. Zakłamanie i bezeceństwa panoszą się w mieście, podczas gdy na zewnątrz wielkie imperia tej epoki marzą jedynie o zdobyczach i aneksjach.

W miarę rozwoju Księgi Izajasza diagnoza natury nieszczęścia jest jednak coraz dokładniejsza. Zostaje wyrażona przede wszystkim za pomocą metafory „procesu”, który Bóg wszczyna przeciwko swemu ludowi. Najbardziej widoczne przestępstwa – których jednak lud nie chce dostrzegać – to przelewanie krwi, lekceważenie słabych, nazywanie dobra złem, a zła dobrem (5,20), czynienie kultu parawanem dla niegodziwości (1,11-17). Taki stan rzeczy jest powodem choroby, która niszczy nie tylko społeczność ludzką, ale także świat i przyrodę (24,4n.).

Źródłem tych przewrotności jest, według słów Izajasza, zło pierwotne, czyli zapominanie o Bogu, które sprawia, że naród pogrąża się w kłamstwach i gwałtach, a także w bałwochwalstwie i pysze (np. rozdz. 1 i 5). Na wielu miejscach Księgi Izajasza i pod różnymi postaciami pycha jest określana jako korzeń zła; przez nią zwierzchnicy stają się tyranami wiodącymi swych poddanych do śmierci (14,3-21); przez nią ludzie stają się rywalami Boga i chcą zająć Jego miejsce, wypaczając swoją tożsamość i lekceważąc Boga. Różne królestwa pogańskie wspomniane w Księdze Izajasza ilustrują, każde na swój sposób, tę przewrotność relacji między człowiekiem a Bogiem. Nawet w kraju Izraela właśnie pycha odwodzi lud od przymierza, chce decydować o tym, co jest dobre, a co złe, polega na czysto ludzkich środkach obrony ludu, któremu Bóg obiecał życie.

Reakcją na szydzenie ze sprawiedliwości w mieście i w świecie jest sprawiedliwość Boga. Wyraża się ona przede wszystkim w tym, co teksty określają jako „gniew” Boga (np. 5,25; 9,11.16.18.20; 10,4.5). Przejawia się on w karach, które są również formami sądu zapowiadanego nad niegodziwością człowieka. W ten sposób są interpretowane nieszczęścia spadające na naród w postaci najazdów (np. tego, pod którego nawałnicą zniknie w 721 r. przed Chr. Królestwo Północne), wygnania i deportacje ludności, jakie będą miały miejsce w VI w. przed Chr. Jednakże Księga Izajasza zawiera także spostrzeżenie, sformułowane już w pierwszych jej wierszach (1,5-6), że kary wyniszczają ciało, ale nie dotykają serca. Istotnie, na początku księgi wszystko wydaje się stracone; na nieuleczalną chorobę brak lekarstwa. W tym kontekście zostaje też określona strategia Boża; rozpoczyna od rzeczywistości skrajnie paradoksalnej – od „zatwardziałości”. Bóg niejako zamyka grzeszników w grzechu, który sami sobie wybrali, aby mogli doświadczyć jego śmiertelnych skutków. Jednak „plan Boga” (10,12; 28,21; 60,21) jest tego rodzaju, że nie chodzi tylko o zawstydzenie i osądzenie nieprawych, ale także o to, żeby sprawiedliwość i prawość zagościła w sercach ludzi, gdy tylko uznają swój grzech. Tekst mówi też o uzdrowieniu, jakim Bóg chce obdarować (19,22; 57,18.19) tych, którzy zdecydują się porzucić pychę i iść drogą pokory: uzdrowienie ciała narodu zranionego przeciwnościami, uzdrowienie serca, które pamięta o przymierzu. W ten sposób w ostatecznej postaci Księgi Izajasza, od samego jej początku do końca, sąd łączy się ze zbawieniem. Łatwo dostrzec w tym podstawową strukturę, poświadczoną już w opisie potopu w Księdze

Rodzaju: grzech woła o sąd Boga, ale sąd ten nie oznacza, że Bóg rezygnuje ze swego planu istniejącego od czasu stworzenia. Plan zbawienia trwa nadal, przekazywany niekiedy zaledwie przez kilka osób, a nawet tylko przez jedną. W Księdze Izajasza logikę tego planu wyraża termin „Reszta" (4,3; 10,20-22; 11,4.16; 24,6; 28,5; 37,4.32; 46,3). U samego końca strasznego procesu oczyszczania, który usunie wszystkie martwe gałęzie, Izrael zostanie ocalony. Nawet wyrocznie mesjańskie, które potwierdzają, że dynastia Dawidowa przetrwa mimo wszelkich wstrząsów, poruszają temat „Reszty", gdy wzmiankują o „pniu (...) świętym nasieniu" (6, 13), o „różdżce z pnia Jessego", o „odrośli z jego korzenia" (11,1), na której „spocznie Duch Pański", z której wyjdzie znajomość Pana, sprawiedliwość i wierność (11,3-4.9).

Wyjście, które miało miejsce w XIII w. przed Chr., służy jako prototypowy szkic, pierwszy zarys przyszłego zbawienia i obietnicy „pociechy", przewidzianej w planie Bożym. Równocześnie wraz z upływem czasu i rozwojem tekstu Księga Izajasza koncentruje swoje zainteresowanie i swoje spojrzenie na sposobach pośredniczenia w tym zbawieniu. I tak pojawia się tajemnicza postać pośrednika-sługi, jakby „strzały zaostrzonej" w ręku Boga (49,2), wybranego (42,6), nad którym spoczął Duch Pański dla zbawienia ludu (42,2) i który wybawi lud Boży od wszelkiej ślepoty i ciemności. Sługa ten znajduje się w samym sercu tajemnicy historii zawartej w Księdze Izajasza w formie serii wyroczni, które kreślą jego postać. Jest on postacią bardzo tajemniczą, która łączy w sobie wybranie, oszpecenie i cierpienie, i według wszelkiego prawdopodobieństwa zmartwychwstanie (52,13-53,12). Tym wyroczniom o Słudze towarzyszy inna seria odnosząca się do postaci kobiecej, Syjonu, pojawiającej się nagle w nieznanej dotąd transcendencji i doskonałości (por. 49,21; 54,4-5). Święty Syjon jest przedstawiony jako matka rodząca nowy lud (49,21; 54,1; 66,7-9). Jest to inny aspekt tajemnicy historii, tym bardziej że nowość zbawienia wymaga teraz złączenia się innych narodów z Izraelem. Księgę tę, pełną przerażających wyroczni o surowym sądzie nad pysznymi i bałwochwalczymi obcymi narodami, przenika zarazem wizja o zgromadzeniu narodów wokół Syjonu. Wbrew wszelkiej nadziei, akt czystej łaskawości Boga, który przebacza grzech Izraelowi, zostaje okazany także narodom pogańskim, które żyją z dala od wiary Izraela (45,14; 56,1-8; 66,18-21). W ten sposób na horyzoncie teraźniejszości zostaje potwierdzona eschatologiczna perspektywa sądu nad buntownikami i nieprawymi, którzy historię czynią koszmarem, lecz również perspektywa powszechnej radości dla wszystkich odkupionych przez Boga i zaproszonych na „ucztę z tłustego mięsa, ucztę z wybornych win, z najpożywniejszego mięsa, z najwyborniejszych win", jaką Bóg przygotuje na Syjonie (25,6-10a).

To następstwo opowiadań i wyroczni, które starają się wniknąć w tajemnicę historii, jest odwrotnością syntezy czy dedukcyjnego dyskursu, w którym każde wydarzenie ma swoje miejsce i wyjaśnienie. W przeciwieństwie do wielkich systemów filozoficznych, które starają się określić sens historii, Księga Izajasza pozostawia – mimo potęgi jej słów i wypowiedzi – wrażenie niejasności i zagadkowości. Autorzy jej stron niewątpliwie respektują nieprzejrzystość rzeczywistości i nie chcą narzucać interpretacji tego, co mają przed oczyma, choć mogłoby to złagodzić niepokój czytelnika i wzmocnić jego nadzieję. Oczywiście, także autorzy tych tekstów doświadczali tych samych niebezpieczeństw i lęków epoki, co adresaci ich orędzia; dzielili z nimi te same przeżycia, próby i problemy. Poddawali się rytmowi objawienia Boga, który sam decyduje, co ma pozostać ukryte, a co ujawnione, stosownie do pedagogii, która w znacznej mierze nie odpowiada myślom człowieczym. Ostatni redaktor, który dokonuje odważnego przeglądu dziejów trzech stuleci, jakie go poprzedzały, nadal musi zmagać się z zagadką historii. Najwymowniejszą tego ilustracją są zapewne wyrocznie o Słudze Pańskim, rozmieszczone w odpowiednich odstępach w tekstach Deutero-Izajasza. Od jednej wyroczni do następnej wprawdzie coraz wyraźniej ukazują się jego rysy i tożsamość, ale zarazem każdy nowy opis Sługi Pańskiego potęguje jego tajemniczość.

To dlatego, w przeciwieństwie do wszelkiej metody systematycznej, tekst ten został napisany na wzór zestawienia. Jest to swego rodzaju układanka pozostawiona czytelnikowi do ułożenia. Podobnie jak mozaika, księga ta pozostawia czytelnikowi trud jej rozszyfrowania. Dopiero z dystansu czasu tekst, całkowicie zorientowany na przyszłość, może odsłonić sens tego, co właściwie oznacza. Zresztą w ciągu następnych pięciu wieków był przedmiotem medytacji, aż do dni Chrystusa, gdy Jego apostołowie i uczniowie odkryli w wyroczniach tej księgi proroctwo tego, czym już żyli. A nawet wtedy jeszcze trzeba było czekać na zmartwychwstanie Pana i na dar Ducha Świętego, by w pełni ukazał się ich sens (por. Dz 13,27-41, gdzie Paweł Apostoł mówi, że „mieszkańcy Jerozolimy i ich zwierzchnicy nie uznali Go [Jezusa], i potępiając Go wypełnili głosy Proroków, odczytywane co szabat").

Czytelnik musi uwzględniać ten charakter tekstu Księgi Izajasza, nie usuwając z niej pytajników ani wykrzykników, będących przecież wskazówkami objawienia, które przewyższa myśli i pragnienia człowieka. Poza tym, chociaż przed czytelnikiem chrześcijańskim zasłona częściowo została uniesiona, to jednak wyrocznie Księgi Izajasza odnoszą się także do wydarzeń, które jeszcze się nie spełniły. W kilku fragmentach wskazuje się zarówno na czasy ostateczne, jako na czasy Kościoła, ale czasy te same w sobie cechuje swoiste trwanie i głębia; zawierają wiele elementów, które się jeszcze nie wypełniły. Teksty tego rodzaju zapraszają więc czytelnika do dokonywania rozróżnień, które pozwolą mu rozpoznać to, co w słowach, jakie czyta, wciąż pozostaje proroctwem. Podobnie jak Izrael w swojej epoce, tak i obecnie czytelnik jest zachęcany do zrozumienia wydarzeń przeszłości, do wytrwałości w wierze i wytrwania w nadziei. Dwukrotnie Księga Izajasza (21,11-12 i

w 62,6) przywołuje postać wartownika: „Stróżu, która to godzina nocy?" – pada pytanie w wyroczni z rozdz. 21, a ten odpowiada: „Przychodzi ranek, a także noc. Jeśli chcecie pytać, pytajcie, nawróćcie się, przyjdźcie!" W godzinie Chrystusa Symeon, który „wyczekiwał pociechy Izraela" – według wyrażenia z Księgi Izajasza – może oświadczyć: „Teraz, o Władco, pozwól odejść słudze Twemu w pokoju" (Łk 2,29). Niemniej czuwanie trwa nadal i jest zadaniem dla ucznia Chrystusa, który chwilowo, w oczekiwaniu pełniejszego objawienia chwały Boga, doświadcza jeszcze ciemności historii.

III. Kontekst historyczny

W tle Księgi Izajasza znajduje się długa i skomplikowana historia, rozciągająca się od VIII do V w. przed Chr. Historia ta jest historią wydarzeń politycznych, często o znaczeniu międzynarodowym, do której robi się aluzje w całym tekście Izajaszowym. Jest to również historia rozwoju duchowego, doniosła i o znaczeniu decydującym – historia wiary Izraela w tych wiekach. W końcu jest ona również historią wielu relektur i ponownego pisania tekstów, które powstawały stopniowo, na przestrzeni trzech i pół stulecia, i złożyły się w rezultacie na księgę taką, jaką dziś czytamy. Należy wyróżnić trzy zasadnicze okresy:

a) Pierwsza część Księgi Izajasza (większość materiału w rozdz. 1-39) odsyła nas do dziejów królestwa Judy w VIII w. przed Chr., za panowania Ozjasza, Jotama, a zwłaszcza Achaza (735-716) i Ezechiasza (716-700). Okres ten jest zdominowany ekspansją imperium asyryjskiego, szczególnie agresywnego od chwili dojścia do władzy Tiglat-Pilesera w 745 r. przed Chr. Armie tego władcy dodają zwycięstwo do zwycięstwa, zdobycz do zdobyczy, zapuszczają się daleko na zachód, zdobywają i podbijają wielkie obszary, które nie mają innej alternatywy, jak przyjąć status wasali albo zagładę. Systematyczna praktyka deportacji ludności z podbitych terenów miała głównie na celu uniemożliwienie wszelkiej próby oporu i buntu.

Od 734 r. przed Chr., za panowania króla Achaza, groźba asyryjska zawisła nad mniejszymi państwami położonymi na zachodnim wybrzeżu. Państwa te postanowiły więc połączyć siły, aby przeciwstawić się najeźdźcy. Królestwo Aramu (ze stolicą w Damaszku) i Królestwo Północne, Izrael (ze stolicą Samarią) zawarły koalicję, szukając nadto wsparcia ze strony Egiptu, co odpowiadało interesom władców egipskich, tym bardziej że widzieli w tym szansę odzyskania terenów, które niegdyś były ich koloniami. Jednakże królestwo Judy nie przystąpiło do koalicji, stawiając w tej grze raczej na kartę asyryjską. Sojusznicy widząc w tej taktyce zdradę, wyruszyli przeciw Jerozolimie, aby obalić króla i siłą włączyć Królestwo Południowe do koalicji przeciwko Asyrii (Iz 7,1). Ekspedycja ta nie powiodła się, ale wojna, zwana syro-efraimską, okazała się wstrząsem zarówno politycznym, jak i duchowym. Doszło do konfrontacji Królestwa Północnego z Południowym; zostały zagrożone dawne obietnice mesjańskie wiązane się z tronem Dawida. Wkrótce potem Asyria wysłała swoje wojska przeciwko Królestwu Północnemu; w ciągu kilku lat zostało ono pokonane, a jego stolica, Samaria, zdobyta w 721 r. przed Chr. Odtąd Królestwo Północne będzie już tylko prowincją asyryjską, której ludność składać się będzie w większości z cudzoziemców przesiedlonych na jego obszar. Wydarzenie to znalazło znaczący oddźwięk w Królestwie Południowym. Król Ezechiasz, który faktycznie rządził od 716 r. przed Chr., wyciągnął wnioski z tych tragicznych wydarzeń. Zerwał traktat wasalski, zawarty przez Achaza z Asyrią, i nie wahał się zawrzeć sojuszu z Egiptem. Jednak groźba asyryjska zawisła nad jego państwem na nowo w 701 r. przed Chr., podczas palestyńskiej wyprawy Sennacheryba, który zmiótł wszelki opór w tym regionie i zagroził Jerozolimie. Wydawało się, że jej zagłada jest nieunikniona, gdy niespodziewanie wroga armia zwinęła obóz i powróciła na wschód, oszczędzając Jerozolimę i dynastię Dawidową. Później historyk Józef Flawiusz wyjaśniał to odstąpienie Asyryjczyków od murów Jerozolimy wybuchem zarazy w wojskach.

Z tą historią związany jest prorok Izajasz, autor znacznej liczby wyroczni znajdujących się w rozdz. 1-39. Należał on prawdopodobnie do arystokracji jerozolimskiej. Był doradcą królów Achaza i Ezechiasza, którzy jednak nie zawsze słuchali jego rad. Teksty podają symboliczne imiona dwóch jego synów: Szear-Jaszub („Reszta powróci") i Maher-Szalal-Chasz-Baz („Rychły-Łup-Bliska-Zdobycz"). Poza tekstami odkrywają wybitną osobowość, o wyjątkowej inteligencji i głębokiej wierze, pełniącą misję prorocką, jaką otrzymał w 740 r. przed Chr. i pełnił przez pół wieku. Izajasz czyni przedmiotem swoich nowych przemyśleń słowa przekazane przez tradycję południową i głosi je w okolicznościach swojego czasu, dodając do nich wizje i objawienia, jakich udzielał mu Bóg. Niektóre fragmenty jego księgi świadczą, że bliskie mu były również tradycje mądrościowe.

Po raz pierwszy mówi się o jego wystąpieniu w okresie wojny syro-efraimskiej. Król Achaz i naród wpadają w panikę. Według relacji, zapisanej w 2 Krl 16, Achaz przerażony złożył nawet w ofierze własnego syna Molochowi. Izajasz w imieniu Boga zachęca go do wyzbycia się lęku. Zapewnia, że „dwa niedopałki dymiących głowni" (7,4), czyli władcy Damaszku i Samarii, zostaną pokonani. „Efraim (...) przestanie być narodem" (7,8b). Juda ocaleje, a obietnice dane dynastii Dawida z pewnością się spełnią. A zatem król powinien oprzeć się pokusie zawarcia złudnych sojuszy ludzkich, a szukać oparcia jedynie w Bogu.

Izajasz zawiesił potem, jak się wydaje, swoją działalność aż do przejęcia rządów przez Ezechiasza. Rozdziały 36 – 39, które w istocie są dodatkiem, datowanym na czasy wygnania i zapożyczonym z Drugiej Księgi Królewskiej, napisanej w tym właśnie okresie, wskazują na nową fazę posługi Izajasza za rządów tego króla. Scenariusz się powtarza, jak za panowania Achaza. Izajasz potępia politykę sojuszów, tym razem z Egiptem, państwem, którego polityka często okazywała się oportunistyczna i zwodnicza (stąd mocne słowa w 30,12: „Położyliście ufność w krzywdzie i zdradzie i na nich się oparli"). W każdym razie przymierze to doprowadza do katastrofy, prowokując Sennacheryba do podjęcia w 701 r. przed Chr. wyprawy, spustoszenia Judei i oszczędzenia samej tylko Jerozolimy. Ale równocześnie Bóg polecił Izajaszowi, by zapewnił króla Ezechiasza: „Otoczę opieką to miasto i ocalę je, przez wzgląd na Mnie i na sługę mego Dawida!" (37,35). Zapowiedź zapewne wzmocniła autorytet proroka, ale przywódcy polityczni Judy z pewnością nie liczyli się zbytnio z mężem, który sprzeciwiał się ich krótkowzrocznej, choć realnej strategii i wzywał do oparcia się wyłącznie na Bogu. Kiedy Ezechiasz był złożony śmiertelną chorobą, Izajasz otrzymał od Boga polecenie, aby powiadomił króla, że Bóg przedłuży mu życie i obroni Jerozolimę, ale w swym ostatnim orędziu zapowiedział, że Miasto Dawida zostanie zburzone, a synowie królewscy uprowadzeni do niewoli (39,5-7).

Dodajmy, że rola proroka Izajasza wywarła na pewno decydujący wpływ na rozbudzenie świadomości polityczno-religijnej, jakie dokonało się w tym czasie, przynajmniej u pewnej części ludności Judy. Zastanawiając się nad gorzkimi lekcjami wydarzeń z końca VIII w. przed Chr., zaczęto zadawać sobie pytanie o niewierność religijną, która poprzedziła upadek Królestwa Północnego, i musiano przyznać, że sytuacja niesprawiedliwości i niewierności, w której rozpoznano źródło nieszczęść, jakie spadły na Królestwo Północne, ma też miejsce w Królestwie Południowym, chociaż, jak dotąd, zostało ono cudownie ocalone. W konsekwencji podjęło za panowania króla Ezechiasza pierwszą reformę religijną, o której wspomina się także w Drugiej Księdze Królewskiej (18,1-8); drugą reformę, szerszą i bardziej zdecydowaną, przeprowadzono kilka dziesięcioleci później, za panowania króla Jozjasza, po rządach Manassesa, w czasie których powrócił z całą siłą synkretyzm religijny.

W każdym razie Izajasz umierał w kraju, w którym ani jego przywódcy, ani ludność nie chcieli pojąć sensu tragedii, jakich właśnie doświadczyli – sensu, który ukazywało im słowo proroka. „Nie prorokujcie nam nagiej prawdy! Mówcie nam pochlebstwa, prorokujcie złudzenia!" – słowa te, włożone w Iz 30,20 w usta ludu, dają nam pewne pojęcie, jak mogło być przyjmowane orędzie proroka. Poza tym Izajasz w dość tajemniczy sposób oświadcza w 8,16-18, że zamyka świadectwo i pieczętuje pouczenie wśród swoich uczniów. On sam musiał zapewne zmodyfikować swoje wyrocznie, gdy okazało się, że nadziei pokładanych w dynastii Judy nie spełnią królowie wówczas panujący. Wobec bolesnego zniknięcia Pana, „który ukrywa swe oblicze przed domem Jakuba", Izajasz zwraca się z nadzieją ku przyszłości, której sam nie będzie oglądać; ma nadzieję, że pewnego dnia przeminie godzina ciemności i że orędzie przechowane przez uczniów w końcu znajdzie posłuch.

Istotnie, zapieczętowanie słowa prorockiego trwało pewien czas i prawdopodobnie towarzyszyła mu głęboka medytacja nad wyroczniami przechowywanymi w gronie uczniów, którą określa się zwykle jako szkołę Izajasza. W każdym bądź razie, tekst był przedmiotem medytacji w VII w. przed Chr., za panowania króla Jozjasza (640-609), a zwłaszcza w czasie upadku Niniwy, znienawidzonego symbolu potęgi asyryjskiej, której kres położyli Babilończycy w 612 r. przed Chr.; oni z kolei sami stworzyli mocarstwo zagrażające Judei. W tym właśnie czasie zbiór wyroczni pozostawionych przez Izajasza stał się przedmiotem medytacji i uzupełnień. Wyrocznie przeciwko Babilonowi (rozdz. 13 i 14), które zdają się echem wydarzeń, jakich doświadczono wiek wcześniej, włączono do tekstu z VIII w. przed Chr., ponieważ od tego czasu Babilon był centrum wszystkich aktualnych wydarzeń; zauważa się też aluzje do Paschy (np. 30,29), które – jak się zdaje – zostały dodane za czasów Jozjasza, kiedy znacznie wzrosło znaczenie tego właśnie święta.

b) Tłem drugiej części Księgi Izajasza (rozdz. 40-55) są wydarzenia należące do VI w. przed Chr. Część ta rozpoczyna się zapowiedzią, że wygnanie Izraelitów dobiega końca. Potęga Babilonu załamuje się; uprowadzeni na wygnanie wkrótce powrócą, Jerozolima zostanie odbudowana po wielkim upokorzeniu. Wydarzenia te wyznaczają kres epoce historycznej, jaka rozpoczęła się na początku tego wieku nieuniknionym rozpadem królestwa Judy, a zakończyła zdobyciem Jerozolimy w 586 r. przed Chr. przez wojska Nabuchodonozora. Elity narodu zostały uprowadzone do Babilonii; w kraju pozostały tylko nieliczne warstwy, kierowane przez kolaboranta, Godoliasza, który jednak wkrótce został zamordowany. Wbrew oczekiwaniom w 549 r. przed Chr., gdy wydawało się, że wygnanie trwać będzie jeszcze długo, Bliskim Wschodem wstrząsa wieść, że perski wódz, Cyrus, który od 549 r. przed Chr. zdobywał sławę dzięki kilku wyprawom, zwłaszcza tej, w której pokonał władcę Lydii, Krezusa (por. 41,25: „On zdeptał możnowładców jak błoto, podobnie jak garncarz depcze glinę"), zdobył Babilon nie napotykając żadnego oporu. Wielkie, zdawało się niezwyciężone miasto, niezdolne do obrony wskutek nieudolności króla Nabonida, pada, a wraz z nim hegemonia babilońska. Co więcej, Cyrus już w 538 r. przed Chr. wydaje słynny dekret, który pozwala wszystkim ludom ujarzmionym przez imperium babilońskie swobodnie powrócić do swoich ziem i zabrać z sobą swoje bóstwa. W Iz 45,1 władca ten, poganin (nie-Izraelita), jest nazwany „pomazańcem Boga" wypełniającym Jego wolę.

Wyrocznia, która nadaje ten wzniosły tytuł Cyrusowi, a także inne teksty, które ją okalają, pochodzą od anonimowego proroka zwanego Deutero-Izajaszem. Prorok ten, którego imię i tożsamość są starannie skrywane, jest całkowicie oddany swemu orędziu. Jest „głosem", „zwiastunem dobrej nowiny". Nie może ujść uwadze niezwykła potęga jego słów i wymowa jego wizji, które wzbogaciły Księgę Izajasza o jej najpiękniejsze strony. Prorok ten medytuje nad tekstami Proto-Izajasza. Zapowiada niesłychane dzieło, którego Bóg ma zamiar teraz dokonać, i ogłasza bliską już odnowę Izraela. Jerozolima stanie się „świętym Syjonem", przyozdobionym pięknem i sprawiedliwością przez samego Boga. W świetle dalszych wyroczni Syjon stanie się centrum pokoju, ku któremu zdążać będą ludy całej ziemi. Od samego początku rozdz. 40 misja tego anonimowego proroka jest przedstawiona jako służba „pocieszania" po trudnych doświadczeniach wygnania (stąd tytuł „Księga Pocieszenia Izraela" nadawany tej części Księgi Izajasza).

W środkowych dekadach VI w. przed Chr. Izrael przeżył głęboki uraz wskutek zwycięstwa Babilończyków i wygnania do obcej ziemi. Lamentacje są echem przeżywanej wówczas przez lud nędzy materialnej i duchowej w obliczu poniżenia Jerozolimy i zburzenia świątyni. Były to czasy ciemności i przemocy, skrajnego, ostatecznego opuszczenia, w których Izrael, pogrążony w tyglu wielkich mocarstw pogańskich, mógł mniemać, że jego historia dobiegła kresu. Kraj był zniszczony, ludność rozproszona, nawet język ojczysty zanikał, zastępowany językiem aramejskim Chaldejczyków; świątynia była zburzona, ustał kult. Wielka cywilizacja pogańska ukazywała oczom Izraelitów przepych, okazale oddając cześć swoim bogom w świątyniach Babilonu. Pokusom tym Izrael mógł przeciwstawić uroczyste obchody i jedynie swoją pamięć, będąc ponadto narażony na niebezpieczeństwo zamknięcia się w uczuciach nienawiści, gniewu i nostalgii. Zapewne większość Izraelitów przeżywała te doświadczenia w stanie wewnętrznego buntu, oskarżeń Boga o niewierność i niemoc.

Jednakże czas ten był również, przynajmniej dla tych, dla których orędzia naszego anonimowego proroka zajmowały miejsce szczególne, okresem nadzwyczajnego rozbudzenia i rozwoju świadomości w narodzie izraelskim. W świetle wyroczni Deutero-Izajasza staje się jasne, że był to także czas dokonywania bilansu duchowego i odkrywania, z całą uczciwością i radykalnością, dramatu historii i życia Izraela. Wygnanie nie było zwykłym epizodem, jedynie tragiczniejszym od innych, w politycznych dziejach małego królestwa Izraela. Ściślej mówiąc, nagle z całą wyrazistością ujawnił się duchowy wymiar tej historii: jeśli w tych godzinach tragedii przymierze z Bogiem wydawało się czcze i daremne, to właśnie Izrael, a nie Bóg, od dawna je lekceważył, ignorował, deptał i w końcu zerwał. To jego grzech i jego niewierność sprowadziły klęskę, zadaną przez przeważające wojska Babilończyków. Wygnanie było konsekwencją zerwania przymierza przez naród. Było ostateczną karą. Teraz, spoglądając na przeszłość, Izrael odkrywał, że ten sam problem duchowy towarzyszył mu właściwie od początku jego dziejów. (Do tego samego wniosku dochodzi Ezechiel, por. Ez 20, gdzie prorok dokonuje relektury historii Izraela i ukazuje, że od czasów niewoli egipskiej naród był niewierny i oddawał się bałwochwalstwu.) Nie może więc chodzić jedynie o wyzwolenie z fizycznej niewoli babilońskiej, lecz także z innej niewoli, o wiele głębszej i trudniejszej do przezwyciężenia, a mianowicie z niewoli czy wygnania mroków ignorancji, ślepoty duchowej, niejako wrodzonej niewierności, która wciąż ujawniała się w historii praojców aż po czasy współczesne prorokowi.

A zatem VI w. przed Chr. był rzeczywiście czasem pamięci; pamięci gotowej do uznania długiego łańcucha grzechów, buntu i pogardy wobec Boga, pamięci, która przebiegając dzieje niewierności Izraela, potrafiła także dostrzec w niej świadectwa niezawodnej wierności Boga. Teologia szkoły deuteronomistycznej, jaka się wówczas kształtuje, kładzie wielki nacisk na te tematy. To właśnie w jej duchu zostaje podjęta relektura wyroczni Proto-Izajasza. Ta analiza sytuacji duchowej Izraela zarazem przygotowuje wyrocznie o zbawieniu, jakie rozbrzmiewają w tekstach Deutero-Izajasza, gdyż Bóg – i prawda ta stanowi istotę tego orędzia – ma zamiar uczynić coś nowego. Tutaj właśnie po raz pierwszy pojawia się słowo „ewangelia" w sensie „dobra nowina o zbawieniu przez Boga". Na mocy wolnej decyzji Jego łaski położy On kres wygnaniu i przywróci swoją obecność. Ponowi cuda Wyjścia z Egiptu, lecz w stopniu niepomiernie przewyższającym wydarzenia z XIII w. przed Chr. Dlatego należy puścić w niepamięć bolesne doświadczenia przeszłości (por. Iz 43,18) i pamiętać, że Bóg nigdy nie zapomniał o swoim narodzie (44,21). W ten sposób rozpoczyna się eschatologiczna relektura minionej historii. Dzięki temu „ćwiczeniu pamięci" Izrael będzie w stanie, choć niewyraźnie, ujrzeć w części zbawienie, które już zaczyna się rozwijać (42,9). Za pomocą słownictwa z zakresu „kiełkowania" i rodzenia, tekst sugeruje, że to, co nadejdzie, będzie wprawdzie kontynuacją przeszłości, ale zarazem czymś nowym i niesłychanym. Nowością jest udzielenie ducha, ale Deutero-Izajasz jest przede wszystkim zainteresowany pośrednikiem tego zbawienia, czyli Sługą Pańskim, któremu towarzyszy kobieca postać, Syjon.

W rezultacie jedną z charakterystycznych cech okresu wygnania jest ustalenie nowej relacji do czasu, a zwłaszcza do przeszłości. Dotąd zachowywano pamięć o dziedzictwie, które umożliwiało kontynuowanie zarówno życia indywidualnego, jak i zbiorowego. Teraz odkrywa się przeszłość jako słowo dotyczące zarówno teraźniejszości, jak i przyszłości. Przeszłość jest proroctwem przyszłości. Sens przeszłości przekracza nie tylko rozumienie, jakie ojcowie mieli o przeżywanych przez siebie wydarzeniach, ale także ich pojmowanie. Trzeba więc wciąż na nowo odczytywać dawne teksty w świetle, jakiego dostarczają czasy doświadczeń. W tej „typologicznej relekturze" zarówno osoby, jak i realia historyczno-geograficzne stają się postaciami teologicznymi końca czasów. Wyjście nabiera, pośród wszystkich wydarzeń przeszłości, znaczenia

szczególnego: to, czego Bóg wówczas dokonał, zdarzy się ponownie, ale w sposób, który przekroczy ciasne jeszcze granice wydarzenia z czasów Mojżesza.

c) Mogłoby się wydawać, że wszystko zakończyło się albo prawie znalazło uwieńczenie w rozdz. 55, ale trzecia część Księgi Izajasza, zredagowana w V w. przed Chr., a najprawdopodobniej jeszcze później, znowu rozpoczyna się w atmosferze bolesnego oczekiwania. Tymczasem nastąpił już powrót z wygnania, ale nie brakowało rozczarowań. Powrót ten nie miał nic wspólnego ze wspaniałym wydarzeniem, o jakim mówiły wyrocznie Deutero-Izajasza. Powróciła tylko niewielka liczba wygnańców, wielu pozostało w Babilonii i uległo asymilacji. Ci, którzy powrócili, musieli doświadczyć strasznego widoku zniszczeń Jerozolimy i terenów wiejskich wydanych na pastwę bałwochwalstwa. Odbudowa świątyni natrafiała na wiele przeszkód. A przede wszystkim – mimo lekcji duchowych, jakich dostarczyły przeżyte nieszczęścia – wydawało się, że w bardzo niewielu sercach dokonało się nawrócenie. Oszustwa, niesprawiedliwość, bezeceństwa na nowo rozpanoszyły się w mieście; szerzyło się bałwochwalstwo (por. 57,1-13; 59,15 – teksty bardzo bliskie słowom Proto-Izajasza zarzucającym ludowi bunt i zdradę). W gruncie rzeczy zło srożyło się bardziej niż kiedykolwiek.

Kryzys moralny związany z powrotem z wygnania wzmagał jeszcze kryzys duchowy: opóźniała się realizacja obietnic Bożych; na pozór nic się nie zmieniło. Cierpienia, jakie rodziła ta sytuacja, osłabiały ducha tej małej reszty Izraela, która pozostała wierna, która wyznawała swój grzech i błagała o zbawienie, którego nie czuła się godna (por. psalm w 63,7-19, pochodzący zapewne z pierwszych lat po powrocie z wygania). Mimo wszystko dokonano zwrotu; wydawało się odtąd, że warunkiem przyszłości narodu jest dostrzeżenie prawdy – pokorne uznanie i wyznanie grzechu. Jednakże niewielu faktycznie godziło się na tego rodzaju nawrócenie duchowe.

W odpowiedzi na tę sytuację nowe teksty zawierają wyrocznie o wydźwięku wybitnie eschatologicznym. Zapowiadają ostateczny sąd Boży. Bóg ma zamiar przybyć osobiście w dniu pomsty, aby zgładzić niegodziwców, a wyzwolić słabych i niewinnych. Inne wyrocznie mówią o Mesjaszu, który został namaszczony przez Pana, na którym spoczął Duch Boży, który ma ogłosić, oprócz dnia pomsty, „rok łaski Pańskiej" (61,2). Wtedy będzie mógł powstać lud mesjański i zgromadzić w ramach przymierza zarówno lud izraelski, jak i ludy pogańskie (czyli ludy nie podzielające wiary i nadziei Izraela). Uniwersalizm osiąga w tych tekstach rzeczywiście pełny wymiar.

Ta wielka synteza dokonała się po powrocie z wygnania, w kluczowym momencie historii biblijnej, a mianowicie w czasie, gdy wielu zajęło się nowym odczytywaniem i nowym redagowaniem dawnych tekstów. W tym też czasie Pięcioksiąg otrzymał ostateczny kształt, a kilka tekstów prorockich poddano ostatecznej rewizji. Biblia przybrała ostateczną formę, podzielona na dwie główne części: Prawo (Tora) i Prorocy. Nie chodziło ani o ocalenie w geście rozpaczy tego, co jeszcze pozostało, jak gdyby w rozpaczliwym geście, ani o odzyskanie przyszłości dla nadziei, o której sądziło wielu, że zawiodła, ale pisano i na nowo redagowano dawne teksty w świadomości, że teraz będzie można z większą jasnością rozszyfrować plan Boży. Ludziom „skruszonym i pokornym" (57,15) Bóg odsłonił bowiem sens historii, dotąd przeżywanej wśród ciemności.

Trwa jeszcze dyskusja nad tożsamością autora lub autorów ostatnich jedenastu rozdziałów Księgi Izajasza, zarówno różniących się od tekstów Deutero-Izajasza, jak i im odpowiadających. Możliwa do przyjęcia hipoteza utrzymuje, że ostatni redaktor, nazywany umownie Trito-Izajaszem, zebrał i dokonał syntezy wyroczni z VIII w. przed Chr., napisanych przez Deutero-Izajasza oraz anonimowych i późniejszych proroków, aby stworzyć obecną wielką syntezę. W każdym razie nie wolno przeoczyć faktu, że całe dzieło przypisano jednemu prorokowi z VIII w. przed Chr. Miało to podkreślić ciągłość i jedność teologiczną tekstu, pozornie niespójnego, a także uwydatnić myśli, że owych sześćdziesiąt sześć rozdziałów zawiera objawienie tego samego planu Bożego. Pozostawało wsłuchać się w to orędzie i je usłyszeć. Pozostały cztery wieki do wcielenia Syna Bożego, cztery wieki ćwiczenia i doskonalenia sztuki wsłuchiwania się w przesłanie Księgi Izajasza.

IV. Intertekstualność kanoniczna

W Starym Testamencie

Nie można wykluczyć, że Proto-Izajasz tu i ówdzie zaadaptował starsze wyrocznie podjęte i ponownie wykorzystane w VIII w. przed Chr. (por. rozdz. 7). Ponadto już widzieliśmy, że w tej części Księgi Izajasza wykorzystano całe bloki tekstu z Drugiej Księgi Królewskiej (rozdz. 36-39). Poza tym kilka fragmentów Pieśni nad Pieśniami, późniejszego pisma, można interpretować w świetle niektórych wyroczni Izajaszowych (np. temat „przebudzenia się" ludu wybranego Iz 60-62; 63,7-64,11 i 26,12-19; również w Pnp 5,2 temat ten wiąże się z tematem rosy jak w Iz 26,19). Echo zaś losu Sługi Pańskiego, opisanego w Iz 52,13-53,12, odnajdujemy w Ps 22, który przytacza słowa sprawiedliwego wydanego na śmierć („Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?"). Rozdział 2 Księgi Mądrości mówi o takiej samej sytuacji, jak Izajasz, lecz widzianej od strony bezbożnych, którzy zapalczywie atakują sprawiedliwego („Zasądźmy go na śmierć haniebną, bo – jak mówił – będzie ocalony"). Sprawiedliwego podobnie jak Sługę Pańskiego, można utożsamiać albo z postacią zbiorową (z

prześladowanym Izraelem), albo jednostką (interpretacja tego tekstu przyjęta przez chrześcijan). W Za 12 wskazuje się na tajemniczą postać, którą „przebodli", a która – podobnie jak Sługa Pański – przyniesie zbawienie Jeruzalem.

W każdym razie, kiedy zwoje Biblii hebrajskiej zebrano w księgę, Księgę Izajasza umieszczono na początku Proroków, nadając jej w ten sposób rangę księgi obejmującej syntezę całej historii, tak jak Pięcioksięgowi, którego ostateczną redakcję datuje się na ten sam okres.

W Nowym Testamencie

Cytaty z Księgi Izajasza, wyraźne lub w formie aluzji, są wyjątkowo liczne w NT. W Ewangeliach mają one tę cechę szczególną, że często są przytaczane z podaniem imienia Izajasza, co nadaje im wyjątkowe znaczenie w porównaniu do innych cytowanych słów prorockich (np. Mt 3,3; 4,14; 8,17; 12,17; Mk 12,2; 7,6; Łk 3,4; J 1,23; 12,38.39). Od zwiastowania do zmartwychwstania ukazuje się Jezusa jako Tego, który w sposób szczególny wypełnia proroctwa Izajaszowe. Tak więc „zwiastowanie" Józefowi (Mt 1,22-23) i zwiastowanie Maryi (Łk 1,30-37) zawiera odniesienia do tekstów Izajasza. Występują ponownie w *Magnificat* (Łk 1,46-55), w kantyku Zachariasza (Łk 1,67-79; w nawiązaniu do Iz 40,3; 11,6 i 9,1), w kantyku Symeona oczekującego „pocieszenia" Izraela (Łk 2,29-32; echo Iz 40,1; 42,6; 49,6; 52,10). Nauczanie Jana Chrzciciela w Mt 3,3 i w tekstach paralelnych jest komentowane w świetle Iz 40,3, natomiast w J 1,23 Jana Chrzciciela określa się – według Iz 40,3 – jako głos wołający na pustyni. Opis zaś chrztu Jezusa w Mt 3,17 zawiera aluzję do Iz 42,1, a w Mk 1,10, gdzie wzmiankuje się o otwarciu się niebios – do Iz 63,19. Działalność Jezusa w Galilei interpretuje się w Ewangelii Mateusza w świetle proroctwa w Iz 8,23-9,1, gdzie mówi się o „krainie pogańskiej" i o „narodzie kroczącym w ciemnościach", który „ujrzał światłość wielką". Jezus w swoich przypowieściach nawiązuje – zarówno według synoptyków, jak i J 12,39 – do Iz 6,9-10, gdzie mówi się o zatwardziałości serca. Te same słowa wkłada się w usta Pawła Apostoła w zakończeniu Dziejów Apostolskich. W polemikach z faryzeuszami na temat obłudy (Mt 1,7-9 par.) cytuje się Iz 29,13. Wzmiankę o kluczach w Iz 22,22 w odniesieniu do Eliakima, który otrzymuje władzę suwerennego otwierania i zamykania, przytacza się w sensie otrzymania przez Piotra kluczy królestwa niebieskiego w Mt 16,19 (por. Ap 3,7). Przypowieść o zabójcach – przewrotnych rolnikach (Mt 21,33-46; Mk 12,1-12) stanowi jakby dalszy ciąg pieśni o winnicy w Iz 5,2n. Na tle uczynków miłosierdzia (prawdziwej sprawiedliwości) wymienionych w Mt 25,35-39 dostrzega się wiersze z Iz 58. W Jezusie uzdrawiającym rozpoznaje się w Mt 8,17 Sługę Pańskiego z Iz 53,4. W synagodze nazaretańskiej (Łk 4,18) Jezus czyta Iz 61,1-2 i oświadcza, że słowa te spełniły się „dziś" – na Nim. Rozmowa z Samarytanką (J 4,7-26) i mowa w synagodze w Kafarnaum (J 6,25-40) również zawierają aluzje do tekstów Izajasza. Nawiązania do Księgi Izajasza (50 i 52, 13-53,12) osiągają punkt kulminacyjny w opisach męki Chrystusa. To do tych właśnie tekstów odsyła Jezus w drodze do Emaus: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?" (Łk 24,26). Wreszcie ostatnie słowa Ewangelii Mateusza w 28,20 („A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata") współbrzmią z imieniem Emmanuela („Boga z nami").

Teologia historii zbawienia rozwinięta przez Pawła Apostoła, zwłaszcza w Liście do Rzymian (por. np. 11,32: „Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie") jest wprost oparta na Księdze Izajasza. Jezus zostaje w tej teologii rozpoznawany w obrazie Sługi Pańskiego jako Ten, przez którego wszyscy otrzymują usprawiedliwienie (por. Dz 5,19; echo Iz 53,11). Osią Rz 9-11, rozdziałów stanowiących medytację nad „czasami pogan" i nad ostatecznym nawróceniem ludu wybranego, są określenia Izajaszowe „zatwardziałość" i „Reszta". Podstawowe przekonanie Pawła Apostoła zostaje wyrażone słowami Izajasza: „Do Syjonu przyjdzie jako Odkupiciel" (Iz 59,20), cytowanymi w Rz 11,26. Tę samą tajemnicę pojednania Żydów i pogan przywołują cytaty z Księgi Izajasza w Liście do Efezjan (por. Ef 2,17-18, cytat Iz 57,19). Hymn chrystologiczny w Flp 2,6-11 jest z kolei związany z czwartą pieśnią o Słudze Pańskim.

Wreszcie Apokalipsa św. Jana wykorzystuje liczne teksty Izajasza: zwłaszcza wizja tronu Bożego w rozdz. 4, nawiązująca do Iz 6,1-5; znak Niewiasty w rozdz. 12, echo Iz 7,10-14; sąd nad wielką nierządnicą w rozdz. 17-18, wiążący się z wyroczniami przeciw Babilonii; końcowe wizje nowego Jeruzalem, w których przeplatają się liczne aluzje do ostatniej części Księgi Izajasza (zwłaszcza Iz 54,11-12 i 60,1-4, cytowane w Ap 21 i 22). Zauważmy na koniec, że jednym ze źródeł wyrażenia „Baranek Boży", oznaczającego w Apokalipsie św. Jana często Jezusa, ale występującego już w J 1,29 i 36, jest Iz 53,7.

V. Historia oddziaływania

Komentarze

Wśród rękopisów odkrytych w Qumran znajduje się dziewiętnaście kopii Księgi Izajasza. Najbardziej kompletny rękopis jest równocześnie najstarszy. Datuje się go na koniec II w. przed Chr. Znamienne, jest on na ogół zbieżny z tekstem Septuaginty. Księga Izajasza, często cytowana w pismach esseńczyków, zajmuje miejsce centralne w duchowości wspólnoty qumrańskiej, w której była pielęgnowana i podtrzymywana nadzieja mesjańska.

Od czasów Hipolita Rzymskiego i przez całą epokę patrystyczną Księga Izajasza była często komentowana. Szkoła antiocheńska uważała, że większość zawartych w niej proroctw wypełniła się w dziejach Izraela, natomiast przedstawiciele szkoły aleksandryjskiej bardziej podkreślali jej chrystologiczne znaczenie. Jednakże o szczególnej pozycji tej księgi zadecydowała polemika z judaizmem. Dzieła takie, jak *Dialog z Żydem Tryfonem* i *Apologie* Justyna, a także *Wykład nauki apostolskiej* czy *Adversus haereses* (*Zdemaskowanie i zbicie fałszywej wiedzy*) Ireneusza świadczą, że Księga Izajasza znajdowała się w sercu *demonstrationis propheticae*, argumentacji czerpanej z ksiąg prorockich i wykazującej, że Jezus jest Mesjaszem spełniającym nadzieje i oczekiwania ST. Polemika ta stawała się szczególnie ostra, gdy komentowano wyrocznie takie jak Iz 7,14-16.

Dla czytelnika chrześcijańskiego tekst ten ma znaczenie rozstrzygające. Rzuca on jasne światło na tajemnicę zbawienia i pozwala uchwycić paradoksy działania Boga. W czasach Achaza i nieskończenie radykalniej w czasach wcielenia Bóg ujawnia swoją moc zbawczą w sposób, który jest odwrotnością potęgi. Majestatyczna moc Boga wyraża się w niemocy nowo poczętego Dziecięcia, które Matka nosi w swym łonie. Słowo Boga przemawia przez dar Dziecięcia, które nie jest w stanie jeszcze wypowiedzieć ani jednego słowa. Kilkakrotnie powtórzone w pierwszych rozdziałach Ewangelii Mateusza wyrażenie: „Dziecię z Matką Jego" (Mt 2,11.13.14.20.21) można łączyć z wyrocznią Iz 7 zapowiadającą zbawienie, jakie dokona się przez młodą kobietę, która porodzi syna na dworze królewskim.

Należy zaznaczyć, że ta interpretacja chrześcijańska czerpie siłę dowodową z tłumaczenia greckiego Septuaginty, która w ramach starożytnej tradycji żydowskiej dokonała reinterpretacji proroctwa o Emmanuelu, oddając hebrajskie *'almah* (młoda kobieta) przez *parthenos* („dziewica"). Chrześcijaństwo uważa, że dziewicze poczęcie Jezusa zostało zapowiedziane w tej wyroczni Izajasza. W odpowiedzi na to późniejsze przekłady żydowskie z I w. po Chr. przywróciły greckie słowo *neanis* („młoda kobieta"), aby przeciwstawić się interpretacji chrześcijańskiej.

Oprócz interpretacji Iz 7,14-16 kontrowersje z judaizmem wzbudzały również wyrocznie Deutero-Izajasza o Słudze Pańskim, zwłaszcza czwarta (Iz 52,13-53,12). Judaizm interpretuje Sługę Pańskiego jako postać zbiorową, symbol Izraela, narażaną na przestrzeni całej swej historii na prześladowania, a pełniącą rolę zastępczą w stosunku do narodów. Chrześcijaństwo upatruje w tej wyroczni podstawę uznania Jezusa za Mesjasza i podstawę swego wyznania wiary. Sam Jezus utożsamia siebie z owym Sługą, a także pierwsza wspólnota chrześcijańska utożsamia z nim Jezusa (por. Dz 4,27, gdzie znajduje się fraza: „przeciw świętemu Słudze Twemu, Jezusowi, którego namaściłeś". Zaznaczmy jednak, że judaizm współczesny nie rozciąga swej tradycyjnej interpretacji tego tekstu na Szoah, jakby się można tego spodziewać. W rzeczy samej, jak można by rozpoznać w Słudze, który składa swe życie w ofierze, postać Izraela, wydanego wprawdzie na pastwę nazistowskiego terroru, ale pozbawionego wszelkiej możliwej inicjatywy? Podobnie, jak można by porównywać zagładę narodu żydowskiego do „ofiary", czyli zgodnie z zasadniczym znaczeniem tego słowa – do hołdu składanego Bogu?

Na płaszczyźnie bardziej anegdotycznej tradycja o wole i ośle przy żłóbku ma swoje podłoże także we wczesnych komentarzach do Iz 1,3. Jeśli chodzi o męczeństwo proroka Izajasza, który miał zginąć śmiercią przez przepiłowanie na rozkaz króla Manassesa, to źródłem tej wiadomości jest apokryf z końca I w. po Chr. *Wniebowstąpienie Izajasza*. Legenda ta poświadcza przekonanie tradycji zarówno judaistycznej, jak i chrześcijańskiej, że Izajasz jest wybitną postacią, gotową nawet na męczeństwo, wzorem wytrwania w wierze.

Zastosowanie w liturgii chrześcijańskiej

Księga Izajasza jest głównym tekstem odniesień w Adwencie. Dzięki licznym czytaniom wziętym z tej księgi liturgia zaprasza wierzących do czuwania i modlitwy, do przygotowania dróg Bogu, do rozpoznawania Tego, który przychodzi, aby wypełnić nadzieje mesjańskie. U kresu tego czasu czuwania Kościół przywołuje słowa starca Symeona, podejmując słowa wypowiadane przez Izrael w jego świętych tekstach. Przez cztery niedziele, stosownie do tekstów wziętych z Ewangelii, cytatów z Księgi Izajasza i aluzji do niej, czyta się kolejne teksty z Księgi Izajasza (w pierwszą niedzielę Roku A i B: Iz 2,1-5; 63,16-17; 64,1.3-8; w drugą niedzielę Roku A i B: Iz 11,1-10; 40,1-5.9-11; w trzecią niedzielę Roku A i B: Iz 35,1-6a.10; 61,1-2a.10.11; w czwartą niedzielę Roku A i B: Iz 7,10-14). Piętnaście spośród dwudziestu czterech czytań w ciągu tygodni tego

okresu jest również wziętych z Księgi Izajasza. Tak samo czytania biblijne w Liturgii Godzin w tym czasie pochodzą z tej księgi. Z dnia na dzień oczekiwanie Kościoła coraz wyraźniej koncentruje się na czynie mocy Bożej i zbawieniu od Boga, który osobiście przyjdzie nawiedzić swój lud, tak jak opisują to liczne teksty Izajasza. W święta Bożego Narodzenia w ich świetle Kościół przekonuje się, że Chrystus, który zgodnie z zapowiedziami miał przyjść w całej swej chwale, w rzeczywistości objawił się w maleńkości Dziecięcia z Betlejem. Potęga Boga nie ma w sobie nic z wielkości człowieka; jest ona potęgą miłości, która godzi się wejść w granice naszej ludzkiej egzystencji i naszych słów, by zjednoczyć się z nami tam, gdzie my jesteśmy. Wszystkie cztery pierwsze czytania podczas wszystkich Mszy św. (wigilijna, w nocy [Pasterka], o świcie i w dzień) są wzięte z Księgi Izajasza (Iz 62,1-5; 9,1-6; 62,11-12; 57,7-10). Tak samo jest w święto Objawienia Pańskiego (Iz 60,1-6) i Chrztu Pańskiego (Iz 42,1-7).

W Wielkim Poście liturgia w mniejszym stopniu korzysta z Księgi Izajasza, co nie znaczy, że w ogóle (zwłaszcza w piątą niedzielę Roku C, 43,16-21). Począwszy od Niedzieli Palmowej (50,4-7) pojawia się jednak często w Wielkim Tygodniu (42,1-7; 49,1-6; 50,4-9). Czwartą wyrocznię o Słudze Pańskim czyta się w Wielki Piątek. W osobie i w losie Sługi Pańskiego, który dźwiga grzechy niegodziwców i zbawia ich za cenę cierpień, jakie ponosi za nich, objawia się w jedynym swego rodzaju świetle zbawcze dzieło Boga, który dał swego jedynego Syna i „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą" (2 Kor 5,21; por. Ga 3,13.22).

Wśród czytań Wigilii Paschalnej dwa są wzięte z Księgi Izajasza: 54,5-14, gdzie prorok zaprasza Nową Jerozolimę do wielbienia Boga z radością z powodu synów, którzy do niej przybywają, oraz 55,1-11, zapowiadający dar wody (Ducha Bożego) i chleba (Słowa) ofiarowany przez Sługę, poświadczonego przez Boga. Okres Zwykły w ramach trzech cykli czytań zawiera dwadzieścia fragmentów z Księgi Izajasza. Wyrocznia z 7,10-14 jest czytana w święto Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie. Lekcjonarz przewiduje w Mszy pogrzebowej tekst eschatologiczny z Iz 25,6-10, który zapowiada, że Bóg zniweczy śmierć na zawsze.

DRUGIE CZYTANIE

Całościowy plan Księgi Izajasza

Proto-Izajasz (1-39)
1) Sąd nad Izraelem i perspektywy zbawienia (1-12)
2) Wyrocznie przeciw narodom; perspektywy nawrócenia i zbawienia (13-23)
3) Sąd w wymiarach kosmicznych i uniwersalna nadzieja (24-35)
4) Relektura historii: ukaranie pychy Asyrii, ocalenie Jerozolimy i Ezechiasza (36-39)

Deutero-Izajasz (rozdz. 40-55)
1) Sąd Boga wobec narodów i zapowiedź nadchodzącej sprawiedliwości (40-46)
2) Zapowiedź nowej fazy w historii zbawienia (47-48)
3) Trzy wyrocznie o Słudze Pańskim i trzy wyrocznie o Syjonie (49-55)

Trito-Izajasz (56-66)
1) Opóźnianie się zbawienia z powodu grzechów; podtrzymanie obietnic Bożych (56, 1-59,21)
2) Bliskość zbawienia; objawienie ludu kapłańskiego na Syjonie, do którego zdążają narody (60-66)

1-39: Proto-Izajasz (teksty z VIII w. i dodatki późniejsze)

Teologiczna struktura tekstu

1) 1-12: Sąd nad Izraelem (proces przymierza) i perspektywa zbawienia: „mała Reszta", nadzieja mesjańska związana z narodzinami Emmanuela.
2) 13-23: Sąd nad narodami: kara, nawrócenie i zbawienie; pierwsze paradoksalne odwrócenie sytuacji.
3) 24-35: Tajemnica kosmicznego sądu i uniwersalna nadzieja związana ze świątynią: królestwo, zmartwychwstanie/piekło; sąd i zbawienie związane z perspektywą eschatologiczną.
4) 36-39: Potępienie pychy króla Asyrii; ocalenie Jerozolimy i króla Ezechiasza; drugie odwrócenie sytuacji.

1) 1-12: Sąd nad Izraelem i perspektywa zbawienia

A. 1-12: Grzechy Syjonu, który mimo to będzie miejscem zbawienia

1: Proces

Księga Izajasza rozpoczyna się terminem „widzenie". Przedmiotem wyroczni ma być sens historii i jej wydarzeń objawiony prorokowi. Bóg wzywa całe stworzenie, aby było świadkiem buntu i zdrady Jego ludu. Izrael pomimo surowości kar, jakimi Bóg już go dotknął (w. 5-6), wciąż pogrąża się w niewierności i „niepoznawaniu" Boga (w. 3). W konsekwencji kraj jest spustoszony (w. 7-8). Opis Jerozolimy jako „szałasu w ogrodzie warzywnym" przypomina sytuację, w jakiej musiało znajdować się miasto na skutek najazdu Sennacheryba na królestwo Judy w 701 r. przed Chr.

Następuje nowa wyrocznia (nawiązująca do Sodomy i Gomory jako symboli przewrotnych miast), która demaskuje kult, służący za parawan, aby tym łatwiej popełniać zło. Bóg oświadcza, że czuje się znużony takim fałszywym kultem (nie będącym w ogóle kultem). Jednak w tekście tym kryje się też nadzieja: JHWH ma zbawczy plan i żywi pragnienie przebaczenia. Wiersz 18 sugeruje nawet tajemniczy akt potęgi Boga: Bóg chce, aby ludzie stawili się na proces sądowy, na którym odbyłaby się dyskusja nad stanem ludu; Bóg gotów jest mu przebaczyć winy i zmienić jego krwawe niby szkarłat zbrodnie w białą jak śnieg niewinność (w. 18). Zostaje wyrażona gotowość zawarcia ponownej umowy: Bóg zapewni życie swemu ludowi, jeśli tylko lud obieca być Mu posłuszny, czyli wyrazi chęć życia według sprawiedliwości i prawości, jakiej Bóg się od niego domaga (w. 19-20). W czasach, gdy tekst ten był pisany, w Królestwie Południowym pojęcie prawa nie było jeszcze tak wyraźne, jak jasno było określone Dziesięć Przykazań, ale niewątpliwie sprowadzało się do wyboru dobra i tego, co słuszne, a odrzucenia tego, co złe.

Ten sam temat zostaje podjęty w następnej wyroczni zawierającej oskarżenia Syjonu o nierząd w przeszłości, o to, że stał się siedzibą lichwiarzy i morderców. I znów ten sam mechanizm: zapowiada się sąd, lecz także wyłania się perspektywa nawrócenia, które sprawi, że Syjon będzie znów „Miastem Sprawiedliwości" (w. 26). Nacisk położony na motywie ognia (w. 7.25.31) może być echem bolesnych doświadczeń doznanych w okresie, gdy Asyryjczycy pustoszyli ziemię Judy, a potem znów z rąk Babilończyków.

2,1-4,6: Sąd i wybawienie w „dniu Pańskim"

Sekcja ta składa się z części centralnej, rozwijającej proces sądowy przeciwko bałwochwalstwu (2,6-4,1) i obramowanej dwoma wezwaniami do góry Syjon, do której „na końcu czasów" (2,2), „w owym dniu" (4,2) podążą narody i gdzie zgromadzą się ocaleni Izraela. Powracają więc tematy sądu i zbawienia, ale zbawienie zajmuje tym razem więcej miejsca niż wcześniej.

W procesie wytacza się oskarżenia o bałwochwalstwo i pychę jako źródła gwałtów i niesprawiedliwości. Bałwochwalstwo, jakie szerzy się w kraju, wiąże się w znacznym stopniu z pychą, po raz pierwszy wspomnianą w Proto-Izajaszu. Używając złożonej struktury, stosując paralelizmy (2,10//2,19 i 2,11//2,17), będące ramami wzmianki o dniu Pana Zastępów, który „nadejdzie przeciw wszystkim pysznym i nadętym", tekst zapowiada, że Bóg poniży wszelkie formy i przejawy pychy. Zważmy, że w tym miejscu Księgi Izajasza mowa jest tylko o unicestwieniu, a nie o nawróceniu pysznych. Wiersz 22 wprowadza temat, który pojawi się jeszcze wiele razy, a mianowicie że trzeba przestać pokładać ufność w ludziach, a położyć ją w Bogu! W 3,1-4,1 opisuje się anarchię panoszącą się w Jerozolimie, być może w okresie, gdy władzę sprawował regent (por. 3,14), oraz pychę niewiast jerozolimskich, która zostanie poniżona. Obramowania tego tekstu (2,1-5 i 4, 2-6) o eschatologicznej konotacji, składają się z późniejszych dodatków. Wyrażają one intencję ostatniego redaktora i, w konsekwencji, ostatecznej wersji samego tekstu. Opisują one przyszłą świątynię, z nowymi charakterystycznymi cechami. W 2,1-4 widzimy narody płynące jak rzeka na Syjon i zachęcające się wzajemnie, by wstąpić do świątyni Boga prawdziwego i pełnić Jego Prawo. Jawi się postać „rozjemcy pomiędzy ludami", a piękny obraz eschatologiczny ukazuje pokój, jaki nastanie (2,4). Warto przypomnieć, objaśniając ten tekst, że w oczekiwaniach Izraela czasy eschatologiczne nie są pojmowane jako koniec świata, lecz jako kres doznawanego zła! Sama struktura tekstu sugeruje wiązanie tego „końca" z kresem pychy. Co więcej, powygnaniowy tekst 4,1-4, będący echem 2,1-4, uzupełnia tę wizję wprowadzając elementy wskazujące na bardzo tajemniczą rzeczywistość. Góra Syjon nie jest już tylko rzeczywistością geograficzną. Gromadzą się na niej „ocalali z Izraela", święta „Reszta" ocalała po zagładzie (4,2). Nie ma już mowy o budowli materialnej, lecz o obłoku, znaku obecności Boga, który spoczywa na *sukkah* („szałas" albo „namiot"; słowa *sukkah* używa się w 1,8 na określenie Jerozolimy). Ocalały lud, powiększony o narody (2,2-3), zdaje się odtąd być prawdziwą świątynią. Chwałą jego będzie „Odrośl Pana" (4,2). Należy jednak zauważyć, że w tej niezwykłej wizji, zdecydowanie uniwersalnej, Izrael zachowuje miejsce pierwsze i centralne (2,3c). Wreszcie tekst zapowiada, że „Odrośl Pana" będzie „ozdobą i chwałą" dla „ocalałych z Izraela". Użycie słowa „odrośl" (*semach*), *terminus technicus* na oznaczenie Mesjasza w Księdze

Zachariasza i Jeremiasza, potwierdza powygnaniowy charakter tekstu. Tę konotację mesjańską można by wiązać także z 2,4 z uwagi na odpowiedniość zachodzącą między obydwoma tekstami stanowiącymi ramy centralnej części (a także ze względu na odpowiedniość zachodzącą między 2,4; 4,2; 9, 3-6 i 55,4).

5: Przestępstwa Izraela i zapowiedź kary

Pieśń o winnicy (5,1-7) podejmuje tradycyjne określenie Izraela, aby ponownie ogłosić sąd i zapowiedzieć karę, jaka spadnie na niewierną, przynoszącą jedynie osty i ciernie, winnicę. Wiersze 8-24 okalają tekst centralny (w. 15), który zapowiada – jak wcześniej 2,11-18 – unicestwienie pychy, a wywyższenie JHWH, którego sąd i sprawiedliwość zostaną uznane. Tematy odpowiadają sobie koncentrycznie: niesprawiedliwość w życiu miasta (w. 8-9 i w. 23-24), pijaństwo (w. 11-12 i w. 21-22), brak poznania (w. 13 i w. 19).

Bóg przybędzie dokonać sądu nad tymi, „którzy zło nazywają dobrem, a dobro złem" (5,20) i drwią sobie z Jego działania (5,19). Jego gniew przejawia się w dwóch fazach. Pierwsza (w. 25) zdaje się wskazywać na trzęsienie ziemi, ale kara ta znajdzie kontynuację w fazie drugiej, przybierając formę najazdu wroga (w. 26-30); tę drugą fazę trudno historycznie dokładnie określić (czy chodzi o 734, 722, czy 701 r.?).

B. 6,1-12,6: Księga Emmanuela

6,1-13: Wizja w świątyni i misja Izajasza

Scenę tę można by usytuować w 740 r. przed Chr. W części świątyni zwanej *hekal* prorok otrzymuje wizję uroczystej liturgii niebiańskiej, w której serafini (*serapim,* „płonący") głoszą świętość Boga. W obliczu tej monumentalnej teofanii Izajasz odczuwa lęk z powodu swej nieczystości. Jeden z serafinów dotyka więc jego warg rozżarzonym węglem wziętym z ołtarza. Dalszy ciąg nie stanowi w ścisłym sensie opowiadania o powołaniu, jak w przypadku Jeremiasza czy Amosa. Bóg poszukuje kogoś, kto podjąłby się misji mającej oznaczać rozpoczęcie nowego etapu w historii Izraela. Misja ta ma paradoksalny i przejmujący grozą cel. Chodzi o uczynienie zatwardziałym serce ludu (w. 9-10). Prorok ma uczynić go zatwardziałym i nieczułym, niezdolnym do słuchania i zrozumienia znaków i słów, jakie Bóg będzie mu przekazywał. Oczywiście, nie ulega wątpliwości, że Święty Bóg nie może nakłaniać człowieka do grzechu! To zbijające z tropu polecenie Boga należy rozumieć jako sąd Boga nad grzechem. Bóg zamyka grzesznika w grzechu, który sam wybrał, aby pozwolić mu doświadczyć gorzkich jego owoców i w ten sposób dać mu szansę uznania swego zła. W sercu dramatu, o jakim mówi Księga Izajasza, znajduje się zaślepienie człowieka, brak zdecydowania w rozpoznaniu zła i dobra. Dopiero doświadczenie owoców zła może, jak się wydaje, otworzyć grzesznikowi oczy.

Należy zauważyć, że to zaślepienie jest przedstawione jako próba czasowa (6,11-13). Będzie ono trwało przez czas, który jest potrzebny, by kraj uległ zniszczeniu, wyludnieniu, tak że pozostanie jedynie „Reszta" niby sam „pień". Jednakże z tą wizją nieszczęść wiąże się także nadzieja: „pień" (*maszebet*) stanie się „świętym nasieniem" (*zera'*). Sąd nie jest więc zapowiedzią unicestwienia grzesznego narodu, lecz jego odrodzenia, i to w ostatecznym momencie jego upadku, gdy wszystkie martwe elementy zostaną już usunięte. W w. 13 pojawia się pojęcie „Reszty", centralne w teologii Księgi Izajasza.

7,1-8,23a: Emmanuel

Ciąg dalszy tekstu rzuca światło na naturę grzechu, który zostaje potępiony jako zatwardziałość serca, gdyż epizod wojny syro-efraimskiej (735 r. przed Chr.) każe postawić pytanie: jakiego rodzaju pomocy można oczekiwać w obliczu zagrożenia asyryjskiego? Achazowi, który drży wobec zbliżających się wojsk Aramu i Samarii, Izajasz przypomina o obietnicach, jakie Bóg dał Dawidowi; sam Bóg będzie obrońcą i wybawcą, jeśli w Nim złoży się całe zaufanie, a odrzuci wszystkie czysto ludzkie „strategie". Problemem w tej sytuacji jest przeciwieństwo wiary i lęku. Bez wiary nie można „się ostać" (w. 9b – czasownik ten w języku hebrajskim ma taki sam rdzeń jak czasownik „wierzyć" i rzeczownik „wiara", *'emunah*). W każdym razie wiara, jakiej Bóg i prorok domagają się się od Achaza, wydaje się niemal nadludzka i może być uważana za fanatyzm. To jest też powód, że Bóg gotów jest wzmocnić ją przez danie królowi znaku, jakiego tylko zażąda (7,11). Achaz z udawaną pobożnością odpowiada, że nie chce wystawiać Boga na próbę. W rzeczy samej był to unik, gdyż chodziło jedynie o przyjęcie z wiarą tego, co Bóg proponował, a nie o wystawianie Go na próbę. Gdyby jednak zgodził się na znak, czułby się skrępowany wiarą, której domaga się od niego Bóg, a którą nie chciałby się wiązać, gdyż zmuszałaby go do rezygnacji z czysto ludzkich „zabezpieczeń". Jego odmowa obnaża wyraźnie myśli i zamiary jego serca; na tym właśnie polega „logika" zatwardziałości i zaślepienia.

Bóg więc sam wybiera znak, który całe znaczenie czerpie z kontekstu danej chwili. Istotnie, wojna syro-efraimska zagraża dynastii Dawidowej, a tym samym obietnicom z nią związanym od czasu proroctwa Natana (por. 2 Sm 7,1-17). Wyrocznia w Iz 7,14-16 zapowiada narodziny chłopca na dworze królewskim. Nieco później wyrocznia ta zostanie uzupełniona wypowiedzią prorocką zawartą w 9,5-6, i ponownie – prawdopodobnie pod koniec życia Izajasza – słowami zapisanymi w 11,1-10.

Wiersze te są przedmiotem licznych dyskusji wśród egzegetów. Jednym z jej przedmiotów jest termin hebrajski służący na określenie kobiety, która ma porodzić. W tekście hebrajskim używa się słowa *'almah*, które znaczy „młoda dziewczyna" lub „młoda kobieta", abstrahując od tego, czy jest ona dziewicą, czy nie. Septuaginta przetłumaczyła je przez *parthenos* – słowo, które znaczy wyraźnie „dziewica". To właśnie wyraz *parthenos* wesprze interpretację chrześcijańską w odniesieniu tego tekstu Izajasza do dziewiczego poczęcia i narodzin Jezusa, a więc także do dziewictwa Maryi. Interpretacja ta jednak nie zakłada, że wyrocznia ta już od samego początku co najmniej w warstwie intencjonalnej była zapowiedzią tego rodzaju cudownych narodzin. Można jednak przyjąć późniejszą relekturę tego proroctwa w sensie eschatologicznym, pozostającym pod wpływem postaci Syjonu, jaką ukazuje rozdz. 66.

Innym przedmiotem dyskusji jest identyfikacja kobiety i dziecka wspomnianych w 7,14. Hipotez jest bardzo wiele: kobietę interpretuje się w sensie zbiorowym bądź indywidualnym; dziecko utożsamia się z jednym z synów Izajasza albo z jednym z synów króla itd. Tak samo wyjaśnienia domaga się termin „znak". Wydaje się, że w konkretnych ramach wydarzeń VIII w. przed Chr. zapowiedź dana Achazowi oznaczała, że młoda kobieta, czyli królowa, wyda na świat dziecię płci męskiej – syna. Byłaby to ważna wiadomość w czasie, gdy tron Dawida był zagrożony przez koalicję syro-efraimską. Dynastia Dawidowa będzie więc trwała. Ponadto zapowiedziany jest rychły upadek królów Damaszku i Samarii, „zanim Chłopiec będzie umiał odrzucać zło, a wybierać dobro, zostanie opuszczona kraina, której dwóch królów ty się uląkłeś" (w. 16), tzn. zanim dziecię osiągnie wiek używania rozumu. Byłby to istotnie znak, wyrażony przez imię Emmanuel, że „Bóg jest z nami". Dziecię, które ma się narodzić, będzie żywym świadectwem troski, jaką Bóg wciąż okazuje domowi Dawida, i znakiem zbawienia, jakie Bóg mu okaże.

Jednakże wyrocznia ta, tak jak ją odczytujemy, nie ma na względzie jedynie tego szczęśliwego wydarzenia historycznego. Jej tekst, niejasny w kilku miejscach, jest bardziej złożony. Dowodem tej złożoności są zagadkowe wiersze (zwłaszcza w. 17-20), zapowiadające szczęśliwość i zbawienie, ale zarazem wskazujące na oczekujące ciężkie próby i nieszczęścia. Poza tym o tej złożoności świadczy wiele niespójności gramatycznych, które dowodzą, że tekst ten był ponownie przepisywany, prawdopodobnie przez samego Izajasza. Najpierw, w związku z narodzinami dziecięcia, mówi się o okresie mesjańskiej pomyślności (w. 15-16). Tematy pożywienia oraz dobra i zła współbrzmią z terminologią jahwistycznego tekstu Księgi Rodzaju (2 i 3). Dziecię będzie spożywać „śmietanę i miód", typowe produkty Ziemi Obiecanej, a także – według starożytnych tradycji pogańskich – nadnaturalny pokarm bogów, rękojmia nieśmiertelności. Dzięki temu pożywieniu dziecię będzie umiało „odrzucać zło, a wybierać dobro" (nie ulega wątpliwości, że w. 15 należy czytać: „aby umiał wybierać między dobrem a złem"). Cały kraj odrodzi się dzięki temu pożywieniu, cenniejszemu niż owoce rajskiego drzewa poznania dobra i zła, jako że udzieli ono wszystkim właściwego sądu duchowego, potrzebnego do przezwyciężenia grzechu pierworodnego. Dlatego wyrocznia kończy się zapowiedzią nowych warunków na ziemi, zapoczątkowanej przez Emmanuela w osobie mesjańskiego spadkobiercy Achaza.

Jednakże tę perspektywę szczęścia rajskiego, jaką ukazuje ta zapowiedź, przeplatają zarówno pozytywne, jak i negatywne elementy. Wiersze 18-19 i 21-22 mówią, używając słownictwa pasterskiego, o czasach pomyślności, jakie przypadną w udziale dwom wrogom Izraela, Egiptowi i Asyrii. Po stronie pozytywnej mamy wzmiankę o pszczołach, na które „Pan zagwiżdże", a one obsiądą opustoszałe pola i staną się źródłem pomyślności. Jeśli chodzi o muchy, przywołane z odnóg nilowych, można je interpretować w kontekście tradycji kananejskich, w których łączono je z bożkiem Baalem i z płodnością trzód (sądzono, że pobudzają one krowy i przyczyniają się do większej ich płodności!). Skojarzenie to wydaje się właściwe, ponieważ w świetle w. 21 i 22 płodność zwierząt będzie „w owym dniu" tego rodzaju, że wystarczy chować jedną krowę i dwie owce, aby żyć w dostatku. W przeciwieństwie więc do ciężkich warunków, nakreślonych w Rdz 3 („w pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie"), tekst ten przedstawia wizję cudownej płodności i urodzajności Ziemi Obiecanej. Ale do tej pierwszej perspektywy ostatecznego „dnia" rajskiej pomyślności zostaje dodana zapowiedź nieszczęść. Wiersz 20 czyni aluzję do deportacji ludności w następstwie klęski militarnej (zwyczajem było golenie głowy jeńcom wojennym). Wiersze 23-25 opisują spustoszenie kraju: tam, gdzie winnica wydawała obfite plony, rosną tylko ciernie i osty – znaki przekleństwa z Rdz 3; tereny uprawne staną się tylko pastwiskami. Ostatnie słowa mogłyby dotyczyć wydarzeń z końca VIII w. przed Chr., gdy Asyria kilka razy dokonywała najazdu na Ziemię Obiecaną. W ten sposób proroctwo to oscyluje między zapowiedzią nieszczęścia, które spustoszy kraj, a zapowiedzią sielankowego pokoju i obfitości. Poza tym przywrócenie warunków raju, czemu daje się wyraz, zostanie opóźnione przez straszne dni próby (por. w. 17), tak że „śmietanę i miód" będą spożywali tylko ci, którzy pozostaną w kraju (w. 22). Ponownie pojawia się temat „Reszty", który każe wnosić, że selekcji tych, którzy ocaleją, dokonają tragiczne wydarzenia.

Złożoność tego tekstu prowadzi do wniosku, że sam Izajasz pod koniec życia opracował go na nowo. Prawdopodobnie doszedł do przekonania, że orędzie przekazane Achazowi znaczy więcej niż tylko narodziny jego syna i następcy, Ezechiasza: należy oczekiwać przyjścia Mesjasza w najbliższej przyszłości, nie utożsamiając go z osobą aktualnie panującego króla.

Zaznaczmy, że wiele wieków później Ewangelista Mateusz, mówiąc o śnie Józefa i zapowiedzi narodzin Jezusa (Mt 1,18-25), cytuje Iz 7,14. Z jaką właściwie intencją? Wydaje się, że nie tylko, aby wzmocnić wiarę w dziewicze narodzenie Jezusa. Chodzi zapewne o imię „Emmanuel", o poświadczenie, że Jezus wypełnia dawną wyrocznię Izajasza, że jest On obecnością Boga pośród ludu, tzn. „Bogiem z nami" (zwróćmy uwagę, że Mateusz nieco zmodyfikował tekst Septuaginty: zamiast „nazwie Go imieniem Emmanuel" podaje, iż „nadadzą imię Emmanuel", sugerując, że tym razem wielka liczba ludzi nada ten tytuł Jezusowi). Przypomnieć wreszcie należy, że ta sama Ewangelia Mateusza kończy się słowami: „A oto Ja jestem z wami [Emmanuel] aż do skończenia świata". Mamy zatem do czynienia z wielką inkluzją, która wszystkie wydarzenia przedstawione w Ewangelii między tymi dwoma wzmiankami o Emmanuelu ukazuje jako wypełnienie się proroctwa Izajasza.

Temat zatwardziałości jest kontynuowany w 8,11-23a. Najpierw zostają zapowiedziane narodziny syna Izajasza. Będzie on nosił przejmujące grozą imię symboliczne Maher-Szalal–Chasz-Baz („Rychły-Łup-Bliska-Zdobycz"), przepowiednia czasów ciemności pomimo tymczasowej opieki Asyrii. Druga wyrocznia (w. 5-8) zapowiada upadek Judy, której mieszkańcy wzgardzili „wodą Siloe" (aluzja do źródła w Jerozolimie symbolizującego opiekę Boga); w rezultacie Juda zostanie zalana wodami asyryjskiego Eufratu. Trzecia wyrocznia (8,9-10) mówi o zagładzie narodów, nie mogących ostać się przed Judą, którego siłą jest obecność Boga pośród niego, „Bóg jest z nami". Wiersze 8,11-23a powracają do tematu zatwardziałości. Powoduje ona ślepotę na znaki, jakie daje prorok, i głuchotę na jego słowa powtarzające, że jedynie Bóg jest Tym, którego należy się bać. Naród, który zszedł na bezdroża, oddaje się gusłom i nekromancji. A zatem Ten, który jest opoką i obrońcą Izraela, stanie się kamieniem obrazy i potknięcia. Jeśli chodzi o proroka, to trwa on w nadziei nawet wówczas, gdy Bóg ukrywa swoje oblicze. Izajasz zamyka pieczęcią objawienie, którego nikt nie chce słuchać i przekazuje je swym uczniom.

8,23b-12,6: Zbawienie „Reszty" Izraela i różdżka Jessego

Tekst 8,23b-10,19 zapowiada ocalenie, jakie nastąpi po ukaraniu przestępstw Izraela. Sekcja ta rozpoczyna się nową wyrocznią mesjańską. Wiersz 23b służy jako jej tytuł, który zapowiada, że tereny ujarzmione w 732 r. przed Chr. przez Asyrię zostaną wyzwolone. Tekst czyni aluzję do wydarzeń wywołanych wojną syro-efraimską: Odrzucając oparcie się na Bogu, Achaz zwrócił się o pomoc do Asyrii przeciw koalicji. Asyryjczyk, bardzo zadowolony z tego wezwania, rzucił się niezwłocznie na koalicję, by pokonać Aram-Syrię i ujarzmić północną część Izraela, która staje się „krainą" (*galil*) pogańską (stąd określenie „Galilea pogan", Mt 4,15). Część Ziemi Obiecanej jest odtąd skazana na życie w „mrokach" okupacji pogan (Asyrii). W 721 r. przed Chr. padła z kolei Samaria. To właśnie te terytoria są przedmiotem wyroczni o wybawieniu, dość zaskakującej, gdyż głosi nie tylko wybawienie z jarzma pogan, lecz także unicestwienie wszelkiej siły wojennej i ustanowienie królestwa pokoju (w. 4 i 6). Zapowiedź ta wiąże się ze wzmianką o narodzinach dziecięcia, która prowadzi nas z powrotem do rozdz. 7. Dziecię otrzymuje insygnia królewskie i cztery najwyższe tytuły, które mogą nawiązywać do egipskiego zwyczaju koronowania faraona, zwyczaju przyjętego w Jerozolimie w czasach Dawida. Faraon otrzymywał, oprócz swojego imienia, pięć znaczących tytułów. W tym przypadku mielibyśmy aluzję właśnie do koronacji, a nie do narodzin Ezechiasza, która wtedy mogła mieć miejsce (istnieją problemy z chronologią Ezechiasza), gdy był on jeszcze dzieckiem. Jednakże w tej formie, w jakiej wyrocznia ta została sformułowana, sięga ona niewątpliwie dalej niż narodziny młodego króla. Mówi ona o ustanowieniu kosmicznego pokoju przez dziecię, które wyjdzie z Jerozolimy. Spełnienie się tej wyroczni musi poprzedzić długi okres oczyszczenia, gdyż w najbliższej przyszłości należy oczekiwać zaślepienia, zapowiedzianego na końcu rozdz. 8.

Następuje nowa seria wyroczni skierowanych przeciwko pysze królestwa izraelskiego (9,7-10,4). Przejmujący grozą refren mówi o gniewie Boga, który nie zdołał dotąd nakłonić ludu do nawrócenia i dlatego będzie trwał nadal: „Po tym wszystkim nie uśmierzył się gniew Jego i ręka Jego – nadal wyciągnięta" (9,11b.16c.20b; 10,4b). Bóg, z powodu arogancji i niesprawiedliwości ludu, wyda go na pastwę ognia. Sekcja następna dotyczy sądu nad Asyrią. Wyrocznie z różnych okresów zostały tu zebrane, aby zapowiedzieć zagładę narodu, który za panowania Achaza był niefortunnym sojusznikiem, a za rządów Ezechiasza stał się jawnym wrogiem. Kiedy Bóg „dokona całego dzieła swego na górze Syjon" (10,12), wtedy też ukarze Asyrię za nadużycie otrzymanego mandatu i za złupienie i wyniszczenie wielu narodów. Po przejściu ognia Bożego nie pozostanie z jej pychy nic, prócz żałosnych „ostatek" (10,18-19).

Sekcja 10,20-12,6 mówi o paradoksalnych wstrząsach, jakie dotkną dynastię Dawida. Zaraz na początku pojawia się w 10,20 ponownie temat „Reszty", lecz w zupełnie odmiennej perspektywie. Tym razem chodzi o „Resztę" Izraela, jaka powróci po zmiażdżeniu ucisku, przedstawionym w kategoriach nowego Wyjścia (w. 26b). Bóg wtedy podniesie laskę, ale nie by nią grozić, lecz wybawić, jak za dni wyjścia z Egiptu.

Inna wyrocznia (10,27b-34) opisuje inwazję z północy w kierunku Jerozolimy. Bóg „z trzaskiem obcina korony drzew" (10,33). Mając na uwadze proroctwo o „Reszcie", można by wnosić, że wyrocznia ta zapowiada radykalny sąd, mający związek z wypowiedzianymi już słowami Izajasza w 6,12: pozostanie jedynie pień.

Następuje teraz, jako logiczna konsekwencja, tekst mówiący m.in. o „różdżce" Jessego (11,1-16). Z uschniętego pnia, do jakiego zostanie sprowadzone życie rodu Jessego, wyrośnie „różdżka" (*neser*). Termin hebrajski pochodzi od czasownika *nasar*, który znaczy „ustrzec, zachować w rezerwie, przechować". Różdżka ta ma rysy anonimowej jednostki, która sprawuje władzę królewską przywracając sprawiedliwość. Spocznie na niej Duch Pański obiecany już sędziom i królom Izraela. Wraz z tym Duchem otrzyma ona mądrość, rozum, radę i męstwo oraz „wiedzę o Panu", którą przekaże ludowi, umożliwiając realizację tego, co wyraża w. 9 („kraj się napełni znajomością Pana, na kształt wód, które przepełniają morze"). Zostanie też napełniona bojaźnią Pańską, czyli – zgodnie z obiegowym znaczeniem tego wyrażenia w środowisku mądrościowym – postawą będącą odwrotnością pychy, jaka doprowadziła do upadku całą rodzinę królewską. Wiersze 3-5 opisują tę postać jako nowego Salomona, przyobleczonego w sprawiedliwość i wierność, okazującego sprawiedliwość biednym i małym, a karcącego niegodziwców. Wiersze 6-8 mówią, że ta nowa sprawiedliwość zostanie przywrócona nie tylko wśród ludu Bożego, lecz także w całym porządku kosmicznym. Pokój i harmonia zapanują w świecie zwierząt; niemowlę będzie się mogło bezpiecznie bawić w pobliżu kobry. We wzmiance o żmii w tym tekście opisującym nowy raj niektórzy dopatrują się aluzji do węża z Rdz 3. Od tego miejsca perspektywa przybiera charakter eschatologiczny: za pośrednictwem „różdżki" Bóg zapoczątkuje nowy porządek świata, w którym Ziemia Obiecana stanie się jakby poszerzeniem „góry Świętej" (11,9), gdzie w świątyni obecny jest Bóg. Proroctwo to jednak nabiera nieoczekiwanego zwrotu w w. 10, mówiąc że „korzeń Jessego" będzie stać „na znak" dla narodów. To, co było ukryte, stanie się pełnym chwały sztandarem ponownego zjednoczenia. Wyrocznia ta, pochodząca niewątpliwie z późniejszego okresu, jest proroctwem wyrażającym słowami Księgi Wyjścia nowy *exodus* – powrót z wygnania (11,15-16), i to nie tylko powrót samych wygnańców, lecz również pojednanie wrogich dotąd obydwu królestw, północnego Izraela i Judy (11, 13). Dlatego ponowne zjednoczenie zapowiada się właśnie w związku z postacią mesjańską pochodzącą z pnia Jessego. Wiersz 14, mający pozornie posmak zemsty, w gruncie rzeczy oznacza odzyskanie terenów pierwotnie należących do Ziemi Obiecanej.

Ta cała sekcja kończy się tekstem o charakterze psalmicznym (12,1-6), późniejszym dodatkiem. Gdy Bóg zostanie wywyższony i gdy zniknie lęk, mieszkańcy Syjonu będą czerpać ze źródeł zbawienia. Po ukazaniu perspektywy powrotu z wygnania (w. 15-16) dziękczynienie to zapożycza słowa pieśni z Wj 15, sławiącej wyzwolenie z Egiptu: „Bóg jest (...) mocą moją i (...) stał się dla mnie zbawieniem" (Wj 15,2; Iz 12,2).

2) 13-23: Wyrocznie przeciw narodom; perspektywy nawrócenia i zbawienia

A. Ogólna charakterystyka

Sekcja ta składa się z kilku wyroczni odnoszących się do narodów. Wyrocznie tego rodzaju, ogólnie określone jako *massa'* („ciężar, powód do skargi, wyrzut"), spotykamy również w Księdze Amosa, Księdze Jeremiasza i Księdze Ezechiela. Choć adresowane do Izraela, ogłaszają wyrok Boga na otaczające go narody, przede wszystkim Egipt i Asyro-Babilonię, a także na inne ludy uwikłane w polityczną grę w tym regionie.

Wyrocznie dotyczące Babilonu stanowią zaskakujące ramy tekstu należącego do VIII w. przed Chr., ponieważ Babilon dopiero później (625-539 przed Chr.) stanie się potężnym i groźnym imperium. Poza tym wzmianka o Medach w 13,17 nawiązuje prawdopodobnie do sojuszu, jaki został zawarty między nimi a Babilończykami w celu pokonania Niniwy pod koniec VII w. przed Chr. Uniwersalny charakter kilku fragmentów (18,7; 19,18-25) niewątpliwie ma związek z okresem po powrocie z wygnania; w innych wierszach dostrzega się nadto elementy teologii deuteronomistycznej. Obecny stan tekstu dowodzi długotrwałego procesu jego modyfikacji od VIII w. do czasów po powrocie z wygania.

Jakie tezy i intencje teologiczne wyłaniają się z tekstu takiego, jaki ostatecznie został utrwalony? W sercu historii znajduje się i działa Bóg, suwerenny władca Izraela i narodów. Z jednej strony posługuje się On narodami jako „biczem" swego gniewu (por. 10,5), aby ukarać niewierność swojego ludu, a z drugiej – karze także narody, które nadęte pychą ubliżają Jego chwale i przekraczają zakres Jego poleceń (podobnie jak w 10,5-19 w odniesieniu do Asyrii). Naczelne miejsce zajmuje postać Pana Zastępów jako wojownika. Jednakże gdy pycha ludzka zostanie poniżona i unicestwiona, narody nawrócą się i na oczach Izraela przybywać będą, aby wielbić Boga. Powracające raz po raz odniesienia do Babilonii, anachroniczne w tekście datowanym na VIII w. przed Chr., są dowodem, że staje się ona symbolem pychy tych sił, które usiłując zająć miejsce Boga, rodzą tylko gwałt, przemoc i tyranię. Wyglądając „dnia Pańskiego", tekst nabiera wydźwięku eschatologicznego. Dogłębna jednak analiza tych wyroczni ujawnia, że mają one ostatecznie znaczenie pozytywne: nie tylko pozwalają dojrzeć kres wygnania, lecz także ukazują rzecz pozornie niemożliwą, czyli nawrócenie się bałwochwalczych narodów. Dzięki całkowicie niezasłużonemu działaniu potęgi Boga nie tylko zostaną zniweczone pycha i bałwochwalstwo, lecz również ci, którzy nie znali Boga, zaczną Go wielbić. Fragmenty te

świadczą o niezwykłym uniwersalizmie przymierza, jakie połączy narody z Izraelem we wspólnym wysławianiu Boga.

A zatem – mimo licznych w tym tekście mylących odniesień historycznych i geograficznych – sekcja ta odznacza się jednością i w sposób bardzo spójny wplata się w swój kontekst. Hymn dziękczynny w rozdz. 12, tuż przed tą sekcją, można uważać za trafny jej nagłówek: Fragment ten sławi już nawrócenie i zbawienie, o których będą mówiły wyrocznie o narodach. Izrael pozostaje w tle tych wypowiedzi: narażany na przemoc ze strony narodów, jest też świadkiem dla nich, a perspektywa ich nawrócenia się powinna skłonić sam lud Boży do powrotu na prawą drogę.

B. Struktura i komentarz

13,1-14,23: Sąd nad Babilonem i jego ubóstwianym królem

Cały ten fragment, skoncentrowany na Babilonie, można w zasadzie datować na VI i V w. przed Chr. Bóg przedstawiając się jako wojownik, otoczony walecznymi bohaterami (13,3), przemawia w pierwszej osobie i rozpoczyna sąd, który ma zmiażdżyć pychę Babilonu (13, 11.19). W 13,14 mówi się o wybawieniu jako o skutku tego upadku, z którego cieszyć się będą inne ludy, ale w 14,1-2 chodzi o coś jeszcze więcej: do perspektywy powrotu Jakuba z wygnania dochodzi perspektywa odwrócenia się sytuacji – gdy narody przyłączą się do Izraela, dotychczasowi ciemiężyciele staną się niewolnikami ludu Bożego, prawdopodobnie na zasadzie dobrowolnego poddania się tym, których Boga uznają za potężniejszego od swoich bogów (por. Za 2,15). Aluzja w 13,10 do gwiazd ubóstwianych przez bałwochwalców zostaje podjęta w satyrze na władcę Babilonu w 14,3-22. Ten, który uważał siebie za „Jaśniejącego Syna Jutrzenki" (14,12), tyran narodów jest teraz trupem pełnym zgnilizny (w. 11.19), nadto zbezczeszczonym, bo wyrzuconym jak „ścierwo obrzydliwe" ze swego grobu (w. 18-20). W centrum tego tekstu znajdują się dwa odpowiadające sobie problemy, a mianowicie problem bałwochwalstwa i problem ubóstwiającej siebie potęgi politycznej, aby łatwiej narzucać innym swoją tyranię. Proces przywódcy, którego pycha stała się przyczyną upadku jego narodu, jest doskonale prowadzony i ukazuje znikomość tego, który chciał wspiąć się „na szczyty obłoków", aby być równym Bogu (14,14). Nietrudno rozpoznać tu echa Rdz 3,5, a także historii o wieży Babel (Rdz 11). Słowa z w. 21: „przygotujcie rzeź dla jego synów", szokujące swą brutalnością, wskazują, że tyran zostanie pozbawiony potomstwa, ale w warstwie głębszej mogą też mieć związek z refleksją nad tradycją jahwistyczną, która w opowiadaniu o stworzenia mówi o początkach grzechu z punktu widzenia możliwości jego przekazywania i solidarności pokoleń (w szczególności chodzi o postać matki przedstawionej w Rdz 3; kobieta w opowiadaniu o kuszeniu jest ukazana przede wszystkim jako matka!). Prorocki tekst zapowiada kres rodu niegodziwców (por. 14,22), aby na widowni dziejów mogły pojawić się pokolenia prawych.

14,24-17,14: Wyrocznie dotyczące Asyrii, Filistei, Moabu, Damaszku i Samarii

Ta cała sekcja zawiera teksty z VIII w. przed Chr. (14,24-27 nawiązuje do najazdu asyryjskiego; 14,28-32 odnoszą się do Filistynów; 17,1-6 mówi o wojnie syro-efraimskiej; 17,12-14 może być aluzją do najazdu Sennacheryba), do których dodano inne, późniejsze wyrocznie. Pierwsza z nich zapowiada klęskę Asyrii (prawdopodobnie aluzja do wyprawy Sennacheryba z 701 r. przed Chr.) i dodaje, że wszystkie narody zostaną poddane sądowi Boga (14,24-27). Na koniec tej sekcji, w 17,12-14, zostanie podjęty ten sam temat w przejmującym opisie narodów, które Bóg odrzuca i rozprasza – wizja pierwotnej walki, w której porównanie z „wezbranymi wodami" przywodzi na myśl Wyjście. Słownictwo 17,14b („dział", „los") świadczy, że wydarzenia te są częścią planu Bożego.

Kolejna wyrocznia skierowana przeciwko Filistei (14,28-32) i gani jej radość z powodu śmierci Achaza, króla, który wzniecił przeciwko niej gniew Asyrii w 734 r. przed Chr. po wybuchu wojny syro-efraimskiej. Zawiera też tajemnicze proroctwo o następcy, który okaże się dla niej większym zagrożeniem niż Achaz. Chociaż nic nie pozostanie z Filistei, Bóg jednak obiecuje, że na Syjonie znajdą schronienie „ubodzy" i „nieszczęśliwi" jej ludu (w. 30 i 32); te dwa terminy niewątpliwie mają tu sens duchowy.

Wyrocznia odnosząca się do Moabu (15,1-16,14) zaczyna się lamentem, jaki unosi się nad ziemią moabską, spustoszoną i upokorzoną (por. w. 2: „ostrzyżona każda jego głowa, każda broda zgolona"). Nawet tym, którzy przeżyli, zagraża „lew", który może być symbolem kary, jaką Bóg w dalszym ciągu będzie na nich zsyłał. Moabici szukają więc opieki w Judzie (16,1-5), gotowi złożyć symboliczną ofiarę baranka (16,1). Odnoszą do siebie nawet obietnice dane dynastii Dawidowej (w. 5). Odpowiedź jest jednak negatywna: Moabowi nadętemu pychą pozostanie już tylko lament nad nieprzydatnymi na nic bogactwami, takimi jak winnice, handel morski (por. 16,16.18), i daremny jest jego bałwochwalczy kult (16,12). Na samym końcu zapowiedziana jest nowa kara, po której z ludnego Moabu pozostaną tylko „ostatki", nikłe i nic nie znaczące (w. 14).

„Wyrok na Damaszek” (17,1) ponownie sytuuje czytelnika w czasach wojny syro-efraimskiej. Zapowiada on zrujnowanie Damaszku i miast Efraima, który zapomniał o swoim Bogu i nie pamięta już o swojej Skale, Syjonie, prawdziwym mieście schronienia (17,10a). Przyjdzie jednak dzień, gdy ludzie (*ha-’adam*) odrzucą swe zwodnicze kulty bałwochwalcze, a zwrócą się do swego Stwórcy, kierując wzrok ku Świętemu Izraela (17,7). Dopóki jednak ludzie będą pokładali nadzieję w czczych obrzędach kultu Adonisa, wspomnianych w w. 10 i 11 (być może aluzja do „ogrodów Adonisa”), dopóty kraj będzie się pogrążał i nie znajdzie się lekarstwa na zło.

18,1-20,6: Nieszczęsny los Egiptu i Asyrii, lecz także ich ostateczne nawrócenie

Kilka fragmentów należy do czasów Izajasza (18,1-6; 19,1-5; 20,1-6). Pierwsza wyrocznia dotyczy kraju Kusz, tj. Nubii czy Etiopii. Być może wyrocznia ta nawiązuje do wspomnienia o poselstwie, które wywarło wielkie wrażenie w Jerozolimie, ale jego wspaniałość nie powstrzyma sądu nad Kusz. Po zapowiedzi nieszczęścia, jakie dotknie Kusz (18,1-2), wyrocznia przybiera uniwersalny wymiar, zwracając się do „wszystkich mieszkańców świata” (18, 3). Mówi o wielkim oczyszczeniu ludzkości, na którą Bóg patrzy ze swojego „miejsca”. Wyrażenie „obłok rosisty”, określające samego Boga, ponownie zostanie użyte w 26,19, aby podkreślić Jego dobroczynną i odnawiającą wszystko obecność, ale na razie widok jest przerażający, ponieważ stosy trupów są tak wielkie, że trzeba będzie lata i zimy, zanim dzikie zwierzęta oczyszczą z nich ziemię. Wraz z w. 7 radykalnie zmienia się obraz i charakter wyroczni: Kusz nawraca się do Boga i przynosi ofiary do świątyni na górze Syjon.

Kolejna wyrocznia dotyczy Egiptu (19,1-25). Zaczyna się od opisu upadku mądrości Egiptu (w. 1-4). Bóg dokonuje sądu nad Egiptem, pogrążając w zamęcie tych, którzy polegają na wyroczniach bożków i uciekają się do nekromantów; polityczna mądrość Egiptu zawodzi. Wiersze 5-10 wyliczają naturalne katastrofy, jakie spadną na kraj. Wiersze 11-15 powracają do osądu mędrców Egiptu: doradcy faraona, dotknięci przez Boga „duchem obłędu”, stanowią „głupią radę” i doprowadzają do tego, że kraj chwieje się jak pijak. Nie są oni zdolni pojąć ani objawić, jaki jest plan Boga (w. 12). Wyrocznię kończą słowa będące antytezą słów w 11,2-6.

Fragment napisany prozą zaczyna się od 19,16. Najpierw dramatycznie opisuje się panikę, jaka ogarnia Egipcjan, gdy dostrzegą, że Bóg domaga się od nich ekspiacji za krzywdy wyrządzone Judzie. Mimo to Egipt nawróci się i zostanie uleczony przez Boga (w. 18-22). Bóg będzie miał w Egipcie ołtarz jako wyraz służby Jemu i stelę jako „znak” i „świadectwo” o Bogu (niektórzy dopatrują się tu aluzji do kolonii żydowskiej w Elefantynie w Górnym Egipcie, a nawet do swobodnego czczenia JHWH na ziemi egipskiej w okresie panowania perskiego). Bóg wysłucha Egipcjan, gdy będą wołać do Niego, i pośle im wybawiciela, który będzie ich bronił i ratował. „Znajomość” Boga, której brak zarzuca się Izraelowi, zostanie dana Egiptowi. Co więcej, poczynając od w. 23 perspektywa jeszcze się rozszerza: mówi się o pojednaniu dwóch rywalizujących z sobą potęg, Egiptu i Asyrii, które połączą się z Izraelem. Zadziwiające błogosławieństwo w 19,25 brzmi niby formuła przymierza, która wiąże Izrael z Egiptem i Asyrią. Jednakże pośród w ten sposób zwołanych narodów Izrael pozostaje „dziedzictwem” JHWH.

20,1-6: Prorok – znakiem i przepowiednią

Tekst zawiera odniesienie do roku zdobycia Aszdodu przez Sargona II (711 r. przed Chr.). Po śmierci króla Achaza niektórzy pragnęli oprzeć się na Egipcie i kraju Kusz, podnosząc bunt przeciwko Asyrii. Wówczas Izajasz otrzymał polecenie, aby chodził nago i w ten sposób uzmysłowił Jerozolimie, że jej mieszkańców czeka niewola; taki los spotka także obydwa mocarstwa, w których szukano oparcia. Wypowiedź kończy się wzmianką o zawodzie, jaki spotka mieszkańców wybrzeża filistyńskiego, pozbawionych wszelkiej nadziei na pomoc w obliczu zagrożenia ze strony Asyrii (w. 6).

21,1-23,18: Upadek Babilonu i wszelkiej chwały ludzkiej

Następuje kilka wyroczni o wielkich potęgach na wschodzie („pustynia nadmorska” – to Babilon, 21,1-12; Arabia, 21,13-17), a następnie na zachodzie (Tyr i Sydon w rozdz. 23). Te dwie serie stanowią ramy rozdz. 22, poświęconego Judzie i Jerozolimie.

Zapowiedź upadku Babilonu, która rozpoczyna sekcję, wprowadza ponownie motywy obecne już w rozdz. 13. W przerażającej wizji Medowie i Elamici przystępują do szturmu na Babilon, gdzie trwa uczta. Szczegół ten nie odpowiada wydarzeniom w 539 r. przed Chr., gdy miasto to zostało zdobyte znienacka, podczas nieobecności króla Nabonida, który od kilku lat rezydował w Tema. Strażnik obwieszcza upadek znienawidzonego miasta (w. 9). Edomitom (= Seir) pytającym, kiedy nastanie godzina nocy, wartownik odpowiada w w. 12, mówiąc o chwili wytchnienia („ranek”, jaki nastanie wraz z wybawieniem przez Persów),

która będzie jednak krótkotrwała, ponieważ znów nastanie noc. Tylko nawrócenie Edomu pozwala żywić nadzieję, że ciemności ustąpią. Kolejna wyrocznia zapowiada, że w ciągu roku upadnie Kedar, lud na Pustyni Arabskiej.

Wyrocznie w rozdz. 23 dotyczą wybrzeża fenickiego. Ku zaskoczeniu wszystkich zapowiedziany jest upadek Tyru (23,1, powtórzony w 23,14), wielkiego miasta handlowego, pysznącego się swoimi bogactwami. Bóg jednak, potężniejszy niż wszystkie potęgi i możni tego świata, wyciąga swą rękę na morze (w. 11), jak za dni Wyjścia. On kazał zniszczyć miasta Kanaanu. Epilog napisany prozą można interpretować jako tajemniczą aluzję do przyszłej historii Izraela. Na siedemdziesiąt lat Tyr pójdzie w zapomnienie (symboliczny czas trwania dominacji babilońskiej, odpowiadający trwaniu niewoli babilońskiej), potem Bóg nawiedzi go znowu przy okazji zmiany władców (jak Cyrus zmienił bieg historii Izraela, przyspieszając kres jego wygnania). Tyr jednak ponownie odda się bez zahamowań nierządowi, lecz jego zyski będą ostatecznie służyć dobru ludu Bożego.

W środku wyroczni o narodach znajduje się rozdz. 22, który jest poświęcony Judzie i nosi dziwny nieco tytuł „Wyrok na Dolinie Widzenia". Jej los nie będzie inny niż ten, jaki spotka pychę pogan. Tekst dotyczy prawdopodobnie epizodu w 701 r. przed Chr., gdy Jerozolima została oszczędzona pod koniec wyprawy Sennacheryba, w czasie której została spustoszona Juda. Izajasz nie może stłumić swego smutku i płaczu (w. 4) na myśl o ruinach Judy (określonej wyrażeniem bliskim Jeremiaszowi, „Córa mego ludu", paralelnym do wyrażenia: „Córa Syjonu"), która nie mogła już uczynić nic innego, jak tylko uciec przed wojskami asyryjskimi (w. 2b-3). Kraj wokoło został spustoszony i był okupowany, natomiast Jerozolimie zagraża upadek mimo rozległych prac, które zostały podjęte, aby ją ocalić. Naród cudownie oszczędzony dzięki interwencji Boga wciąż nie wie, jak zwrócić się do Niego i pojednać się z Nim, uznając swoje grzechy, które ściągnęły na niego tak wielkie niebezpieczeństwo. W takiej sytuacji upadek narodu jest nieunikniony. Potwierdzeniem tego jest historia Szebny i Eliakima, zarządców królewskiego pałacu w czasach Dawida (w. 15-25). Pierwszy z nich, Szebna, zarządca pałacu, którego istnienie jest udokumentowane w tekstach pozabiblijnych, człowiek polegający na sile zbrojnej i znany ze swej polityki proasyryjskiej (w. 18b), próżny nawet w obliczu śmierci (w. 16), zostanie strącony przez JHWH. Natomiast drugi, Eliakim (imię to znaczy „Bóg wzbudził, powstał"), jest nazwany przez Boga „mój sługa" i przeznaczony na „ojca dla mieszkańców Jerozolimy", i otrzyma klucze władzy. Mimo że utwierdzony w miejscu pewnym, także upadnie, gdy ponownie lud złoży w nim jako w człowieku swoją ufność i nadzieję, zamiast zaufać Bogu. Ten sam zatem dramat rozgrywa się w ziemi Izraela i w krajach pogańskich; dramat ten rodzi się zawsze z pychy człowieka, która ludzką chwałą i ludzkimi zabezpieczeniami usiłuje zastąpić zaufanie do Tego, który jedynie jest panem historii.

3) 24-35: Sąd o wymiarach kosmicznych i uniwersalna nadzieja

A. 24,1-27,13: Wyrocznie eschatologiczne

Te trzy rozdziały, pochodzące z okresu o wiele późniejszego, wprowadzają w perspektywę na wskroś eschatologiczną. Mówią one zarówno o sądzie w wymiarach kosmicznych, jaki Bóg ogłosi nad wszystkimi narodami, jak i o zbawieniu, jakiego Bóg udzieli, zapraszając wszystkich na ucztę eschatologiczną na górze Syjon. W sekcji tej kilka razy powraca problem śmierci.

24,1-23: Pierwsza seria wyroczni opisuje sąd w wymiarach kosmicznych, jaki dotknie ludzkość, która zerwała „wieczyste przymierze", zawarte w czasach Noego (24,5). Bóg rozprasza „mieszkańców ziemi" (24,6; por. Rdz 11) i dopuszcza zniszczenie wszechświata. „Miasto chaosu" jest zburzone. Okrzyki radości, dochodzące z wysp, towarzyszą zagładzie miasta, którego identyfikacja nastręcza trudności. Nie wiadomo, czy chodzi o jedno z miast moabskich, czy o jakieś inne miasto, które w końcu znajdzie symboliczny wyraz w Babilonie, mieście zła. Przybywając od strony morza, tzn. jakby w czasie nowego Wyjścia, cały lud wysławia Boga, ale zbawienie ma na razie jeszcze charakter przejściowy, gdyż tajemnica zła spowoduje, że w ludzie tym powstaną wiarołomni (w. 16). Dlatego nastąpi też nowy okres ciemności i kataklizmów, o których mówi się w kategoriach apokaliptycznych. Stąd też pełen boleści okrzyk Izajasza w 17 i 18. A zatem, tak jak w czasach potopu – pierwszy wielki obraz sądu – „upusty otworzą się w górze i podwaliny ziemi się zatrzęsą, ziemia rozpadnie się w drobne kawałki" i wszystkie wrogie moce na niebie i ziemi zostaną ukarane i uwięzione. Dopiero wtedy Bóg zakróluje na górze Syjon, w Jeruzalem. Tylko chwała Boga ukaże się oczom starców dworu niebieskiego (w. 23).

25,1-26,6: Centrum tej sekcji jest opis uczty eschatologicznej w 25,6-10a. Bóg przygotuje dla wszystkich ludów ziemi ucztę i zniszczy śmierć na zawsze. W opisie tym można rozpoznać charakterystyczne rysy ofiary biesiadnej, *szelamim*, jeśli weźmie się pod uwagę wymienione potrawy (tłuste mięsa, wyborne wino, najpożywniejsze mięso). Bóg jednak rozdzieli między ludzi tłuste mięsa, które zwykle w tego typu ofiarach były zarezerwowane dla Niego samego. W ten sposób – dzięki uczestnictwu w życiu Bożym, dzięki uczestnictwu w pokarmie należącym do Boga – zostanie zniszczona śmierć.

Dwa odpowiadające sobie teksty stanowią ramy tego opisu uczty (25,1-5 i 25,10b-26,6). Mówią one o upadku „miasta pychy". Także w tym przypadku identyfikacja historyczna jest bardzo trudna. W 25,10b wspomniany jest Moab, ale może to być również Babilon. W każdym razie nie należy tracić z oczu faktu, że odtąd mamy do czynienia z tajemnicą historii, która kryje się pod odniesieniami do konkretnych miast ludzkich dziejów. Zostaje dana obietnica, że Bóg położy kres pysze tyranów i da pewne miejsce w „mieście warownym", zbudowanym przez JHWH w odpowiedzi na oczekiwania „ubogich" (25,4-26,1). Słowa w 26,5-6 ukazują, że chodzi zapewne o ubóstwo w sensie duchowym, będące przeciwieństwem pychy.

26,7-19: Fragment ten, mający formę modlitwy, zawiera elementy, które każą uznać go za kontynuację opisu uczty eschatologicznej w rozdz. 25. Tekst ten – pokorne wyznanie wiary „ubogiego w duchu" – wyraża najpierw pragnienie Boga i zaufanie do Jego planu zbawienia pośród grzesznego świata. Jest on również wyznaniem wiary wydobywającym się z serca Izraela, gdy uznaje, że nie wypełnił powierzonej mu misji (w. 17-18). Wypowiadający słowa wyznania jednak wie, że Bóg Izraela ma władzę nad śmiercią. O dwóch aspektach śmierci z pewną powściągliwością i tajemniczością mówią dwa wiersze. Wiersz 14 przypomina, że „umarli nie ożyją"; zawiera on aluzję polemiczną, gdyż posługuje się terminem *repa'im* oznaczającym duchy przodków aktywnych – według wierzeń kananejskich – po śmierci. Natomiast w. 19 twierdzi, że umarli Boga ożyją! Oczywiście, zbawienie wskazuje przede wszystkim na kres grzechu, ale jeśli weźmie się pod uwagę ostateczne implikacje przymierza, to zawiera się w nim także kres śmierci. Tajemnicze wyrażenie „rosa światłości" (26,19b) jest echem słów w Oz 14,6, gdzie Bóg oświadcza: „Stanę się jakby rosą dla Izraela". Bóg na nowo ukształtuje ciała, jak w Rdz 2, lecz tym razem z prochem ziemi zmiesza rosę niebieską. Prawdziwymi *repa'im* będą ci, których wskrzesi potęga Boga.

26,20-27,13: Te ostatnie wiersze powracają do tematu „gniewu" dni ostatnich i zabicia Lewiatana, starodawnego węża, będącego wcieleniem zła. Pamiętamy, że w 24,22 wspomniano o uwięzieniu potęg zła ujarzmionych przez Boga oraz ich definitywnej klęsce „po wielu latach". Istnieje więc swego rodzaju jakby odroczenie. Tymczasem Bóg udzieli schronienia i pomocy swojemu ludowi, jak ongiś w noc paschalną (26,20, por. Wj 12,22-27). Winnica Izraela, wcześniej ukarana (Iz 5,1-10), stanie się znów winnicą wybraną. Fragment ten kończy się zapowiedzią ponownego zgromadzenia na Syjonie dzieci Izraela, sprowadzonych z krajów wygnania „co do jednego" dzięki trosce Boga. Wiersze 10 i 11 wprowadzają jednak w tę zapowiedź zbawczą wizję „warownego miasta", które „stanie się pustkowiem". A więc przypomina się, że suche gałęzie i miasto nie dające prawdziwego schronienia staną się pastwą ognia. Może chodzić o aluzję do Jerozolimy pogrążającej się po powrocie z wygnania znowu w przewrotnościach.

B. 28,1-29,14: Podwójna tajemnica zatwardziałości serc i planu Bożego

Dalszy tekst wyraźnie mówi o oporze, jaki napotyka objawienie planu zbawienia, który przygotował Bóg. A zatem z całą siłą powraca motyw zatwardziałości (28,7-13 i 29,9-11). Na początku rozdz. 28 wyrocznie z czasów Achaza (wojny syro-efraimskiej) służą za tło tej medytacji. Przede wszystkim opisuje się los Efraima, który upadnie jak figa dojrzała, i przeciwstawia się go losowi „Reszty": „pyszna korona pijaków Efraima" (28,1 i 3) będzie zdeptana nogami, natomiast Pan Zastępów „będzie koroną chwały i ozdobnym diademem dla Reszty swego ludu" (28,5), dla ocalałych Jego narodu, którym On udzieli swego ducha (28,6 [BT: „natchnienie"]). Odtąd duch Pana będzie darem dla całego ludu.

Wiersze 7-13, zawierające obraz Judy, chwiejącej się jak pijak, opisują wypełnienie się zapowiedzianej w 6,9-13 misji zatwardzenia serc, ponieważ „nie chcieli słuchać" (28,12). Bóg będzie więc przemawiał do nich niezrozumiałym językiem.

Dalszy ciąg tekstu rzuca światło na „dzieło", jakiego Bóg dokona (28,21), „dziwne dzieło" i „tajemnicze zadanie" odpowiadające „planowi", który wykazuje tę samą mądrość co rolnik postępujący rozważnie aż do żniw (28,23-29): orka i młócka są tylko etapami jego pracy. Tak samo Bóg realizuje plan w historii, aby przygotować żniwa; Bóg pozwoli zatem przewalić się falom niszczycielskim nad tymi, którzy polegają na fałszu i kłamstwie i zawierają przymierze ze śmiercią (28,15; być może aluzja do ofiar z dzieci ponownie wprowadzonych za czasów Achaza i Manassesa w dolinie Gehenny). Bóg nie zniszczy jednak dobrego ziarna. Co więcej, na Syjonie położy „kamień", będący zarazem kamieniem węgielnym i miarą prawości i sprawiedliwości (28,17), które będą panować w nowej budowli odnowionego ludu.

W 29,1-8 wyrocznia, niewątpliwie związana z wydarzeniami z 701 r. przed Chr., ponownie przypomina o dziele sądu Boga nad Jerozolimą: potępiając jej niewierność, Bóg wyda ją jej wrogom, którzy ją osaczają. Miasto jest określone symboliczną nazwą „Ariel", oznaczającą „Lew Boży"; przedstawia się je takim, jakie było w czasach przedizraelskich, gdy Dawid wyprawiał się przeciwko niemu, aby je zdobyć. Ten sam Bóg jednak daje obietnicę, że usunie jej nieprzyjaciół, jak rozwiewa się nocne widziadło. Na razie serca pozostają zatwardziałe i nieskore do słuchania słów Izajasza (29,9-11). Orędzie zostaje zapieczętowane. Wiersz 13 uzupełnia diagnozę piętnującą hipokryzję serca: lud czci Boga tylko słowami, ale zatrzymuje się na progu wiary

(„serce jego jest z dala ode Mnie”). Zgodnie z paradoksalną logiką zatwardzania serc Bóg nadal będzie objawiał się w znakach, z których wiele pozostaje jednak dla mądrości ludzkiej zagadką (29,14).

C. 29,15-31,9: Ujawnienie planu Bożego

29,15-30,17: Podstępne działania ludzi przewrotnych (29,15) zostaną zniweczone przez paradoksalne dzieło Boga, który dokona większych jeszcze czynów w historii. Istotnie tekst zapowiada kres zatwardziałości (por. 29,18.24: „głusi usłyszą słowa księgi, a oczy niewidomych [...] będą widzieć [...], duchem zbłąkani poznają mądrość”; cały ten proces wyrażają obrazy Libanu, ogrodu i boru, por. 29,17). W w. 23 jakby mimochodem wspomina się w sposób raczej tajemniczy o nowych dzieciach, które za sprawą Boga urodzą się Jakubowi (motyw ten odnajdziemy znowu w tekstach Deutero-Izajasza oraz w rozdz. 56-66).

Rozdział 30 otwierają nowe wyrocznie ponownie zapowiadające zwodnicze sojusze z Egiptem, z „nieużytecznym” narodem (por. 30,5). Teraz Izajasz otrzymuje polecenie spisania w księdze słów, które pozostaną wieczystym świadectwem słowa Bożego, odrzuconego przez buntowniczy lud. Zostaje odsłonięta głębsza warstwa tajników serc; nie odczuwając potrzeby nawrócenia się i pełnienia sprawiedliwości, jakiej domaga się Bóg, lud twardego serca oświadcza: „Nie prorokujcie nam nagiej prawdy!” (30,10). Ten dobrowolny wybór kłamstwa trzeba będzie opłacić ucieczką ludu w popłochu i przerażeniu przed wrogiem, aż pozostanie go tak mało, jak żerdź na pagórku Syjonu (30,17).

Następna sekcja (30,18-26) w wyraźnym kontraście do powyższego fragmentu koncentruje uwagę na wypowiedzi, że Bóg okaże łaskę tym, którzy nadzieję swą złożą w Nim i odmienią swe serca.

Następnie, na sposób jakby rapsodyczny, powracają poprzednie motywy: zapowiedź gniewu Boga, który przybędzie przesiać narody i ukarać Asyrię (30,27-33); przestroga przed złudnym opieraniem się na przymierzu z Egiptem (31,1-3). Bóg przybędzie na górę Syjon, aby zadać klęskę Asyrii i ocalić Jerozolimę.

D. 32,1-35,10: Ustanowienie na Syjonie eschatologicznego królestwa Bożego

Rozdział 32 wprowadza postać sprawiedliwego króla, szlachetnego władcę, który będzie ostoją dla swego narodu (co ciekawe, tekst powtarza zwroty odnoszone do Boga w 25,4). Jego rządy wiążą się też z zapowiedzią nastania kresu zatwardziałości serc (w. 3-7). Jednakże między teraz a potem, „za rok i kilka dni”, bezmyślna i niewierna Jerozolima ulegnie spustoszeniu (32,9-14). Potem, gdy wylany zostanie duch Boży (32,15), nastąpi chwila wielkich, obiecanych poprzednio zmian (por. 32,15//29,17).

Rozdział 33 zapowiada już na wstępie, że grabieżca i łupieżca sami zostaną ograbieni i złupieni. Rozlega się jednak zaraz głos, który w imieniu Syjonu woła do Boga: „W Tobie mamy nadzieję!” (w. 2), i oświadcza: „Ponad wszystkim jest Pan, bo mieszka na wysokości! Napełni On Syjon prawem i sprawiedliwością” (w. 5). Bóg znów będzie uwielbiany i wysławiany w świętym mieście, gdzie nareszcie zapanuje prawo, sprawiedliwość, trwały pokój, mądrość, wiedza i bojaźń Pańska (w. 5-6). Z kolei rozbrzmiewa głos samego Boga: „Teraz powstanę (…), teraz się podniosę, teraz stanę wysoko!” (w. 10). Bóg nie będzie już dłużej tolerował pustoszenia ziemi powodowanego łamaniem przymierza (w. 7-8). Na Syjonie trwoga ogarnie nawet grzeszników. Kto się ostoi? Odpowiedź tkwi w wizerunku człowieka sprawiedliwego, który postępuje drogą Pana (w. 15). Dalszy tekst zawiera zaproszenie do kontemplacji tego, co wprawdzie nie jest jeszcze określone jako wielka „nowość”, lecz co już otwiera drogę ku tajemnicy zbawienia, w którą głębiej będzie wnikać Deutero-Izajasz. Gdy pyszni zostaną poniżeni, wtedy będzie można podziwiać „króla w całej jego krasie” i zupełnie bezpieczną Jerozolimę, i „krainę bardzo rozległą” (w. 17), ale zupełnie odmienną od tej, w której panoszyły się wszystkim znane potęgi handlowe (w. 21). Roztoczy w niej swój blask Bóg, nazywany „królem”, „sędzią”, „prawodawcą” i „zbawcą”. W ten sposób zostaje utworzony łańcuch łączący króla, wspomnianego w 32,1 i 32,2, i 33,17, i postać Boga JHWH, panującego tutaj nad ludem, który „dostąpi odpuszczenia swoich nieprawości” (w. 24b). Dyskretne i tajemnicze jakby muśnięcia pędzla ukazują nieoczekiwaną w tym miejscu postać Mesjasza.

W końcu następuje sekcja 34,1-35,10, należąca do czasów po powrocie z wygnania. W formie dyptyku są opisane i przeciwstawione sobie końcowy los Edomu, który staje się tu symbolem zła, i los świętego ludu, zgromadzonego przez Boga na Syjonie u kresu czasów. Dokonawszy kary nad zastępami niebios i nad narodami, gniew Boży spada na Edom, lud przewrotnych współziomków z Bosry, potomków Ezawa (por. Lb 20,14-21, gdzie Edomici nie pozwalają Izraelitom przejść przez swoje ziemie, gdy wędrowali oni do Ziemi Obiecanej po wyjściu z Egiptu). Kara Boża jest straszna: w antytezie do życiodajnej ofiary wspomnianej w 25,6-8 miecz Pana dokonuje hekatomby narodów (34,6-7). Oczom czytelnika ukazuje się nieomal obraz piekła: wieczny ogień (por. los Sodomy i Gomory), chaos, samotność, pustka i rozproszenie, opustoszałe twierdze, wydane na pastwę demonów i ptactwa drapieżnego (por. podany w w. 15-16 dziwny szczegół opisu sępów, których „praca” zostanie wpisana do księgi Pańskiej).

Tak przedstawiona kara jest jednak tylko odwrotną stroną zbawienia, które przynosi Obrońca Syjonu. Rozdział 35, wykazujący już tendencje bliskie Deutero-Izajaszowi, zaprasza do radości w obliczu wiecznego szczęścia odkupionych (tzn. wyzwolonych z niewoli), ludu zrodzonego w owym Wyjściu. Wytrysną bowiem zdroje wody na pustyni, skończy się czas zatwardziałości serc, Bóg we własnej osobie przyjdzie, aby zbawić (w. 4). Przed ludem zmierzającym na Syjon otworzy się „Droga Święta" (w. 8), przypominająca „drogę świętą" wiodącą do świątyni Marduka w Babilonie, przyozdobioną posągami lwów i smoków, ale zarazem będącą jej przeciwieństwem. Teksty NT mówiące o Jezusie jako „drodze" są echem tych wspaniałych wierszy.

4) 36-39: Relektura historii – ukaranie pychy Asyrii, ocalenie Jerozolimy i Ezechiasza

Te cztery rozdziały, dodane w czasach wygnania, składają się z fragmentów Drugiej Księgi Królewskiej (rozdz. 8-20) i Drugiej Księgi Kronik (rozdz. 32). Stanowią one relekturę, po dwóch wiekach od wydarzeń dotyczących rządów króla Ezechiasza i proroka Izajasza. Opowiadają one o Sennacherybie, który podczas swej palestyńskiej wyprawy zdobywszy warowne miasta Judy, dwukrotnie rzucił wyzwanie królowi Ezechiaszowi, a pośrednio także Bogu Izraela (36,1-20; 37,9b-13). Scena jest usytuowana dokładnie w tym miejscu, gdzie Izajasz przemawiał już do Achaza w czasie wojny syro-efraimskiej (por. 36,2b i 7,3). Dowódca wojsk króla asyryjskiego podważa zaufanie, jakie pokłada Ezechiasz w przymierzu z Egiptem (w. 4-6). Co więcej, wyśmiewa się z jego wiary w potęgę Boga JHWH, czyniąc przy tym aluzję do reformy religijnej, w czasie której Ezechiasz zniszczył lokalne sanktuaria. Posługując się słownictwem samego proroka, chełpi się nawet, że jego interwencja w Judzie nastąpiła na polecenie Boga Izraela. Następnie bezpośrednio zwracając się do ludu na murach Jerozolimy, usiłuje odciągnąć go od jego króla, perfidnie uzurpując sobie prawo do przemawiania jak Bóg i Król przymierza (por. zwłaszcza w. 15-17). Ezechiasz, pogrążony w smutku zwraca się do Boga; udaje się do świątyni i zasięga rady u Izajasza. Bóg, przez Izajasza, zachęca go i jego sługi do ufności i zignorowania bluźnierstw „pachołków króla asyryjskiego". Zostaje zapowiedziane posłanie tajemniczego „ducha" (BT: „usposobienie") i także podwójna kara (odwrót i śmierć króla asyryjskiego).

Po raz drugi Sennacheryb rzucił wyzwanie Ezechiaszowi w liście, w którym napisał mu, że wobec króla Asyrii bogowie narodów są bezsilni, w tym także JHWH (37,10-13). Udając się do świątyni, Ezechiasz odpowiada na te groźby modlitwą, która ukazuje autentyzm jego wiary. Błaga, aby Bóg, który jest jedynym władcą narodów, okazał przed oczyma wszystkich swą chwałę (37,16-20). Bóg daje odpowiedź przez Izajasza, który wypowiada wyrocznie przeciwko Asyrii. W subtelnej dialektyce zapowiada diametralną zmianę sytuacji: ten, który ujarzmiał ziemie i narody i którego pycha ośmieliła się znieważyć Świętego Izraela, sam zostanie ujarzmiony i upokorzony (37,22-29). Jerozolima zostanie ocalona i Bóg potwierdzi swą wierność Dawidowi. Wiersze 36-39 informują o natychmiastowym spełnieniu się wyroczni: Sennacheryb nagle odstępuje od murów Jerozolimy, a później ginie z rąk własnych synów.

Rozdziały 38 i 39 wprowadzają nowy dramat: król Ezechiasz jest dotknięty śmiertelną chorobą. „Bóg Dawida" za pośrednictwem Izajasza obiecuje mu przedłużenie życia i daje mu znak. Pieśń Ezechiasza, jaka następuje (38,9-20), świadczy o wierze króla, umiejącego dziękować za dzieło Boga, który jest w stanie wyprowadzić człowieka ze śmierci do życia, który uzdrawia i gładzi grzech. Ocalenie, jakim Bóg darzy Ezechiasza, ma wyraźny związek ze znakiem dziecięcia, które ma się narodzić (rozdz. 7) i jest gwarantem przyszłości dynastii Dawidowej. Król jednak domaga się nowego znaku, co wskazuje, że jego wiara nie jest jednak doskonała (w. 22, mówiący o wejściu króla do świątyni, staje się jaśniejszy w świetle tekstu z Drugiej Księgi Królewskiej, w którym możliwość udania się do świątyni stanowi część obietnicy danej Ezechiaszowi, por. 2 Krl 20,5). Dalszy ciąg opowiadania potwierdza chwiejność charakteru króla. Przyjmując poselstwo obcego kraju, Ezechiasz pokazuje mu wszystkie swe bogactwa i zasoby, pragnąc zapewnić sobie przymierze króla babilońskiego (39,1-4). Okazuje się niezdolny spojrzeć dalej niż po kres swego życia (39,8). Izajasz przepowiada, że nie sprawdzą się wszystkie te ludzkie zabezpieczenia i rachuby.

W rozdziałach tych dochodzi do głosu myśl, że od czasów panowania Ezechiasza nieuniknione wydaje się wygnanie. Głęboka więź łączy wszystkie wydarzenia na przestrzeni wieków, gdyż logika, jaka w nich tkwi, jest natury duchowej, a problemy duchowe wykraczają daleko poza sukcesję władców i poza granice życia jednostek. Dzięki temu końcowa część Proto–Izajasza nie jest bynajmniej tylko przypadkowym dodatkiem. Jest ona raczej wieńczącą poprzednie teksty medytacją nad treścią tej pierwszej części księgi i zarazem przygotowującą czytelnika na czasy, które nadejdą. Będą to czasy nowych prób i doświadczeń, ale także obietnica: „Z Jeruzalem wyjdzie Reszta i z góry Syjon garstka ocalałych" zgodnie z tym, co zostało przyrzeczone Ezechiaszowi w 37,32. W okresie wygnania wspomnienia z VIII w. przed Chr., świadczące o cudownym ocaleniu Jerozolimy z zagrażającego jej niebezpieczeństwa oraz uzdrowienia ze śmiertelnej choroby króla Ezechiasza, będą dla ludu zachętą do niewzruszonej wiary, że Bóg wciąż może go wyrwać ze szponów śmierci.

40-55: Deutero-Izajasz (VI w. i dodatki późniejsze)

Teologiczna struktura tekstu

1) 40-46: Proces Boga wobec narodów i zapowiedź nadejścia Jego „sprawiedliwości".
2) 47-48: Słowo Boga do chylącego się ku upadkowi Babilonu oraz do Izraela. Bóg oświadcza, że rozpoczyna się nowa faza historii zbawienia.
3) 49-55: Zbawienie, którego pośrednikiem jest Sługa Pański, odradza Syjon. Bóg stwarza nowy ludu na Syjonie.

1) 40-46: Sąd Boga przeciwko narodom i zapowiedź nadejścia Jego sprawiedliwości

A. 40-41: Pocieszenie Izraela; suwerenna „sprawiedliwość" Boga objawi się w osobie męża, którego On wzbudzi

40: Czy Bóg okazał się niesprawiedliwy w stosunku do Izraela?

40,1-11: Teksty Deutero-Izajasza rozpoczynają tajemnicze wypowiedzi. Ktoś, choć nie wiadomo dokładnie kto, oświadcza, że Bóg pragnie pocieszyć swój lud, gdyż jego kara i uciemiężenie już się dopełniły. Izrael został uwikłany w bolesny proces, który teraz dobiega końca (w. 1-2). Głos nakazuje: „Przemawiajcie do serca Jeruzalem", a więc (w języku biblijnym) apelujcie nie tylko do uczucia, ale i do rozumu i woli słuchaczy. Następnie, w w. 3-5, również anonimowy głos przekazuje wspólnocie misję wyrównania gór i wzgórz (por. góry pychy u Proto-Izajasza), aby przygotować drogę pokory, którą przybędzie Bóg. Tekst jest bardzo tajemniczy, gdyż z tego, o czym była dotąd mowa, wiadomo, że poniżenie pychy jest ponadludzkim zadaniem, które wymaga zaangażowania sił, przekraczających znacznie siły dobrej woli człowieka. Na kim więc spoczywa obowiązek realizacji tego dzieła? W w. 6 głos zwraca się do proroka, zlecając mu zadanie przypomnienia ludowi o wiecznym trwaniu słowa Boga, który przychodzi (w. 8). Przyjście to jest przyjściem Boga Wszechmocnego, który tymczasem przedstawia się jako pasterz pełen troskliwości i czułej miłości (w. 11).

40,12-30: Uprzedzając odpowiedź Boga na oskarżenia, jakie Izrael kieruje do Niego w w. 27, Izajasz zachęca do rozważenia przepełnionej mądrością potęgi, jaką Bóg okazuje w stworzeniu i w historii. Monumentalne obrazy podkreślają suwerenność Boga i Jego sprawiedliwość. Ten ostatni termin będzie często powracał w dalszych tekstach. Jest on ważnym elementem w długim „procesie", jaki toczy się na kartach Deutero-Izajasza. Z jednej strony „sprawiedliwość" Boga przewyższa sprawiedliwość ludzką i może być w człowieku jedynie darem Boga, a z drugiej – tej „sprawiedliwości" Bożej zdaje się wciąż zadawać kłam realność zła, przemoc, jaka panuje w świecie, a przede wszystkim cierpienie niewinnego. Bóg więc znajduje się w sytuacji kogoś, kto musi się usprawiedliwiać, przede wszystkim przed Izraelem, który pyta: „prawo moje przed Bogiem przeoczone?" (w. 27). Bóg musi wyraźnie dowieść swej „sprawiedliwości". Izajasz jednak przypomina Izraelowi, że powinien o niej wiedzieć (por. w. 21 i 28a, które są skonstruowane wokół wyrażeń: „nie wiedzieć", „nie pojmować"). Wiersze 28b-31 wyrażają wniosek mówiąc, że Bóg nie tylko „się nie męczy, ani nie nuży" swoją troską o człowieka, lecz także daje tym, którzy Mu zaufali, siły, aby mogli biec swą właściwą drogą bez zmęczenia i znużenia.

41: Proces Boga wobec pogan

Słowo Boga zwraca się kolejno do narodów (41,1-7), do Izraela (41,8-20) i znowu do narodów (41,21-29). Narody są zaproszone, aby stawiły się na proces sądowy, jaki Bóg otwiera, i aby przedstawiły swoich świadków. W rzeczy samej narody, symbolizowane przez „wyspy" (obraz ludów najbardziej nawet odległych), nie wykazują więcej trwałości ani wiarygodności niż bożki, którym służą. Jedynie Bóg jest panem historii, który wzbudza ze Wschodu najeźdźcę, wprawiającego w drżenie krańce ziemi (41,5). Jest to aluzja do Cyrusa, który zdobył już Lidię i dotarł aż do wysp jońskich w 546 r. przed Chr. Nie wymienia się jednak jego imienia ani w 41,2-3, ani w 41,25. Żaden naród nie przewidział pojawienia się tego zdobywcy, realizującego sprawiedliwość i umocnionego ramieniem Boga, chociaż od dawna był on zapowiadany w Izraelu. Przed nim wyspy napełniają się lękiem i szukają ratunku u sporządzonych przez siebie bożków.

Natomiast Izrael jest wezwany, aby rozpoznał wybawienie, które stanie się jego udziałem. Wiersze 8-20 mówią obszernie o osobistej i czułej więzi, jaka łączy Boga z Jego sługą, Izraelem: wybrany, nie może zostać odrzucony; podtrzymywany mocną prawicą Boga, nie powinien się lękać (wyrażenie to powraca trzykrotnie). Bóg jest jego odkupicielem (w. 14c: słowo to nawiązuje do niewoli duchowej, z której Izrael musi zostać wykupiony; prawdopodobnie jest ono także aluzją – w tekście, gdzie Izrael jest utożsamiony z postacią kobiecą – do zaślubin córy Syjonu z Bogiem, zgodnie z praktyką lewiratu). W wierszach 17-20 mowa jest o niewinnym

cierpieniu biednych i ubogich; dla nich Bóg dokona cudu wody i wytrysną strumienie na nagich wzgórzach i źródła wód na nizinach, tak że będą mogli oni zaspokoić wszelkie pragnienie.

B. 42-43,15: Bóg przestaje milczeć, Sługa Pański jest odpowiedzią Boga, Bóg otwiera usta swoich świadków

42,1-17: Bóg przerywa milczenie; pierwsza pieśń Sługi Pańskiego

Na początku rozdz. 42 Bóg przedstawia swego Sługę (ww. 1-7). Tekst ten, składający się z dwóch wyroczni, jest pierwszą prezentacją Sługi Pańskiego w rozdziałach przypisywanych Deutero-Izajaszowi. Sługa Pański został wybrany i powołany przez Boga i jest przez Niego wspierany. Spocznie na Nim Duch Boży; On też objawi i „ogłosi Prawo" w sposób zdecydowanie odmienny niż zdobywca, o którym była mowa w rozdziale poprzednim: Jego słowo nikomu nie zada gwałtu. Będzie On i dla Izraela, i dla narodów Tym, który niewidomym przywraca wzrok i wyzwala jeńców. W w. 8-9 Bóg komentuje to pierwsze wydarzenie zapowiadając nowe. Wiersze 10-12 podkreślają tę zapowiedź pieśnią pochwalną, naznaczoną również nowością, ponieważ jednoczy Izraela i wyspy w tej samej aklamacji. To porzucenie przez Boga swej wiecznej tajemnicy (w. 14) jest w gruncie rzeczy bolesnym rodzeniem, które obejmuje zarówno sąd, jak i wybawienie. Zarysowuje się obraz Wyjścia, sugerowany przez pochód niewidomych, uzdrowionych i poprowadzonych przez Boga.

42,18-43,15: Ale Bóg nakaże przerwać milczenie swoim świadkom

W przeciwieństwie do przedstawionego Sługi Pańskiego lud izraelski jest ślepy i głuchy. Nadto jest ludem uprowadzonym na wygnanie i upokorzonym (42,22), którego widok sprawia, że narody bluźnią imieniu Boga. Jakiegoż to dziwnego i paradoksalnego „świadka" wybrał sobie Bóg. Łatwo pojąć, że w tym procesie, jaki toczy się na kartach Deutero-Izajasza, Bóg sam zabiera głos, aby przedłożyć swą obronę. Bóg nie rezygnuje jednak z przedstawienia swoich „świadków" (termin ten powraca trzykrotnie w 43,9.10 i 12). Poza tym pierwsze wyznanie grzechów, sformułowane w 42,24, stanowi też pierwszy krok w kierunku nawrócenia. Wyrocznia zaś rozpoczynająca rozdz. 43 zapowiada „wykupienie" czy „odkupienie" Izraela/Jakuba przez samego Boga; pojawiają się obrazy z czasu Wyjścia: woda, która nie pogrąża, i ogień, który nie pochłania (echo Iz 1,25, gdzie JHWH zapowiada, że dokona oczyszczenia, przeprowadzając swój naród przez tygiel nieszczęść). „Okup" za Izraela, „synów" i „córki" (por. 43,6), zapłaci Egipt, jak się sugeruje w 43,3 („daję Egipt jako twój okup"). Jest to prorocka aluzja do podboju Egiptu, wprawdzie nie przez Cyrusa, lecz przez Kambizesa w 529 r. przed Chr. W końcu Sługa Pański otrzymuje zadanie „wyprowadzenia" ludu sług (42,13), ślepego i głuchego, chociaż ma oczy i uszy. Jest to nowe tajemnicze „Wyjście" – po wyjściu tych, o których była mowa w związku ze Sługą Pańskim w 42,1b i Bogiem w 42,13. Następnie zapowiedziany jest upadek Babilonu (43,14).

C. 43,16-44,23: Doskonałe ćwiczenie pamięci; ocalenie i zguba

Ta sekcja podejmuje poprzednie motywy (nie lękać się; Izrael świadkiem; Bóg jest suwerennym władcą, natomiast bożki są niczym; Izrael odkupiony przez Boga), lecz nadto zostaje wprowadzony na drodze subtelnej dialektyki motyw „wspominania". Z jednej strony Bóg zachęca, aby „nie wspominać" (43,18) minionych nieszczęść, gdyż dokona On „rzeczy nowej", która właśnie „pojawia się". Ostatnie wyrażenie nawiązuje do wyroczni w 4,2, gdzie we wzmiance o „Odrośli Pana", która stanie się ozdobą i chwałą Izraela, kryje się zapowiedź pojawienia się Mesjasza. Z drugiej strony cały ten fragment jest zachętą do wspominania: Izrael ma sobie przypominać, że to nie on trudził się dla Boga, ale Bóg dla swego ludu; że to nie on został zamęczony przez Boga, ale wskutek dziwnego odwrócenia porządku zamęczony został przez niego Bóg; że poczynając od swego praojca, Jakuba, żył w grzechu i w buncie. Wezwanie do wspominania ma także na uwadze czasy Wyjścia, które staje się kluczowym odniesieniem w próbach rozpoznania tego, czego Bóg ma zamiar dokonać obecnie, a mianowicie otworzyć drogę przez pustynię, aby sprowadzić swój lud z wygnania, które jest straszniejszą niewolą niż niewola egipska czy babilońska, wylać wodę, ducha, który przemieni jego serce (por. 43,20 i 44,3, echo 41,17-19). W ten sposób rozwija się i odsłania tajemnica zbawienia, ukryta w Bogu „od wieków" (44,7), a przekazana Izraelowi, wybranemu i umiłowanemu. Przeciwieństwem tego wszystkiego jest zaślepienie tych, którzy pokładają ufność w bożkach, uczynionych ich własnymi rękami. Rozwinięcie tego ostatniego tematu (44,9-20) stanowi ważny fragment w mowie obrończej Boga wobec Izraela; pozwala ona również uświadomić sobie, jak wielką pokusą dla Izraela musiało być bałwochwalstwo w czasach wygnania w Babilonii. W rzeczywistości mowa obrończa Boga ukazuje przeciwieństwo zbawienia, jakim zadowala się ten, który „karmi się popiołem" i który nigdy nie uzna swojego zaślepienia (44,20).

D. 44,24-46,13: Troska Boga o lud wzbudza działalność Jego sługi, Cyrusa

Mowa obrończa trwa dalej i rozwija serię deklaracji dotyczących dzieła, w które zaangażowany jest sam Bóg. Jego mowa nabiera mocy dzięki powtarzającemu się stwierdzeniu: „Ja jestem Pan, i nie ma innego" (45,5.7.14.18.22; 46, 9). Początkowa argumentacja skupia się na Cyrusie oraz nieoczekiwanej i opatrznościowej misji, jaka została zlecona temu pogańskiemu wodzowi. Chociaż nie zna Boga (45,4.5), zostaje nazwany „pomazańcem" (45,1), przewidzianym na wybawcę Izraela, bo jest to prawdziwa inwestytura tego tak bardzo paradoksalnego sługi, jakiej jesteśmy świadkami w 45,1-6, fragmencie, w którym zostały ponownie użyte wyrażenia z pierwszej wyroczni o Słudze Pańskim (42,6). Plan Boga jest naprawdę tajemniczy i może wprawić w zakłopotanie mędrców tej ziemi. Bóg jednak przypomina z naciskiem, że to On jest stwórcą i panem wszystkiego, źródłem światła i ciemności, pokoju i pomyślności, a także wszelkiej niedoli (45,7). Jest on w stanie zarówno wysuszyć oceany, jak i Cyrusa uczynić „pasterzem", który wypełni Jego polecenia (44,27-28). Sekcja 45,9-11 jest bezpośrednią odpowiedzią Izraelowi, który jest zdziwiony takim działaniem Boga, zapominając, że myśli Boga-
-Stwórcy przewyższają myśli stworzenia. Wiersz 11 wskazuje na dzieło stwórcze i działanie Boga w świecie, które także przerasta myśli ludzkie, podobnie jak rzeczy nowe wielokrotnie już wspomniane.

Od 45,14 do końca rozdz. 46 wciąż powraca motyw sądu nad narodami. Wrogowie Izraela doznają zawstydzenia i zmuszeni są wyznać, że JHWH jest niezrównany i że tylko On jest zbawcą (45,14). Słownictwo jest typowo wojenne (por. 45,14b), ale kontekst wyraźnie pokazuje, że konflikt ma charakter duchowy: nie chodzi o to, by jeden naród ujarzmił drugi, lecz o to, aby fałsz i bałwochwalstwo zostały przezwyciężone przez prawdę o wyłącznej suwerenności Boga. Poruszany jest bowiem problem zbawienia (por. podkreślanie tego tematu w 45,15.17.20.21.22; 46,2.7.13). Kto w rzeczywistości jest zbawcą? Bożki czy JHWH? Odpowiedź zawarta jest we wspaniałej wizji upadku fałszywych bożków Bela (= Baala?) i Nebo, syna Bela, których posągi wkłada się jak zwykłe przedmioty (ciężary) na grzbiety zwierząt jucznych (46,1.2). To niezwykłe odwrócenie ról: bożki, które miały nosić swój naród i go prowadzić, okazują się żałosnym ciężarem dla zmęczonych zwierząt (46,1-2), natomiast Bóg Izraela nosi i piastuje swój lud jak matka (46,3.4) i ocala go bliskim już zbawieniem, na które wskazuje ponownie przywołana postać Cyrusa, „drapieżcy", posłusznego rozkazom (46,11). Zwrócić też należy uwagę na ważne miejsce, jakie zajmują odtąd obrazy, porównujące Boga do matki. Już w 42,14 pojawił się obraz niewiasty rodzącej, połączony dość dziwnie z obrazem wojownika wydającego okrzyk wojenny. W 44, 2.24 mówi się, że Izrael został ukształtowany przez Boga „w łonie". Te same terminy pojawiają się w 46,3, aby dać wyraz więzi, jaka łączy Izraela z JHWH. Jest to więc więź identyczna z tą, jaka łączy matkę z jej dzieckiem, a wspomina się o niej w kontekście mówiącym o nowym, paradoksalnym dziele zrodzenia, w którym Izrael, osłabiony przez wygnanie, wyda liczne i nieoczekiwane potomstwo.

2) 47-48: Zapowiedź nowej fazy historii zbawienia

Te dwa rozdziały stanowią punkt zwrotny Deutero-Izajasza: mówi się w nich o końcu wygnania babilońskiego (48,20) i o okresie nowości, jaki nadejdzie (48,6b). Rozdział 47 jest wypowiedzią skierowaną do Babilonu, przedstawionego jako postać kobieca. Bóg Izraela zapowiada jej upadek i ukorzenie jej pychy. Potęga Babilonu, narzędzie kary, jakiej doświadczył niewierny Izrael, nadużył w swej pysze powierzonej mu misji (por. dwa razy powtórzony zwrot: „Tylko ja i nikt inny" w 47,8 i 10). To prawda, że w 539 r. przed Chr. Babilon został zdobyty nie doznając zniszczeń, ale wyrocznia zapowiada, że pewnego dnia pochłonie go ogień. Nie ocalą go ani gusła i czary, ani mądrość jego uczonych, którymi się chełpi (w. 10). Babilon zostanie bezdzietną wdową (47,9). Natomiast rozdz. 48 jest mową skierowaną do domu Izraela. Bóg przypomina w niej o strategii, jaką kierował się aż do chwili obecnej: uprzednie objawienie wydarzeń, co powinno było pozwolić Izraelitom dokonać słusznego wyboru między bożkami a Tym, który rzeczywiście może powiedzieć: „Ja sam, Ja jestem" (48,12, por. też w. 12 i 15), ponieważ jest „Jam jest" (48,17). „Od tej chwili" (48,6) Bóg stwarza rzecz absolutnie nową, na którą wskazują w. 20 i 21, z racji użycia prorockiego czasu przeszłego (*perfectum propheticum*): Izrael został wykupiony/odkupiony przez nowe Wyjście, w którym Bóg rozłupie skałę i każe z niej wytrysnąć zdrojom – symbol ducha, życiodajnej mocy Boga. Judaizm będzie interpretował ową skałę jako figurę Mesjasza, a Paweł Apostoł w 1 Kor 10,4 utożsami Jezusa z „duchową skałą", o której Wj 17 mówi jako o typie. W końcu, o kim jest mowa w zdaniu: „[Tak] więc teraz Pan Bóg, posłał mnie ze swoim Duchem" (48,16c)? Czy może o Zorobabelu, który poprowadzi do Jerozolimy jedną z grup wygnańców między 538 a 522 r. przed Chr.? Czy o samym ludzie? A może chodzi o Sługę Pańskiego, o którym wiele się jeszcze będzie mówiło w tekstach następnych?

3) 49-55: Trzy pieśni o Słudze Pańskim i trzy wyrocznie o Syjonie

Ta nowa część rozwija zapowiedź wielkiej nowości, o której dopiero co była mowa. Zawiera ona cechy charakterystyczne, które wyróżniają ją od tego, co dotąd czytaliśmy. Nie ma w niej wyraźnej wzmianki o Cyrusie ani długich polemik z bałwochwalstwem, natomiast z coraz większym naciskiem mówi się o postaci Syjonu przyobleczonego w sprawiedliwość i świętość, rys całkowicie nowy.

Tekst jest zbudowany w ten sposób, że sekcje skoncentrowane na męskiej postaci Sługi Pańskiego przeplatają się z fragmentami skupionymi na niewieściej postaci Syjonu, jak to pokazuje poniższy plan:

– 49,1-3: Sługa Pański (druga pieśń)
– 49,14-50,3: Syjon
– 50,4-11: Sługa Pański (trzecia pieśń)
– 51,17-52,2: Syjon
– 52,13-53,12: Sługa Pański (czwarta pieśń)
– 54: Syjon

Pieśni o Słudze Pańskim nastręczają wiele trudnych problemów interpretacyjnych. W 49,1-8 Sługa Pański najpierw przemawia we własnym imieniu, a następnie przedstawia go Bóg. Sługa na początku zwraca się do „wysp": występuje jako Ten, który już od łona matki wyznaczony jest przez Boga do wypełnienia Jego planu (w. 1-3). Nie można zaprzeczyć, że przypomina on postacie proroków (np. Jeremiasza), ale to, co mówi się o nim, przewyższa to, co zazwyczaj mówią teksty o proroku. Jego słowa są jak „ostry miecz" (w. 2), przywodzi na myśl „różdżkę z pnia Jessego" (rozdz. 11) pełniącą funkcję sędziego. Ukryty „w cieniu ręki Boga", jest zachowany na godzinę, którą wybrał Bóg, aby przeprowadzić swój plan (por. w. 8). Zaskakuje jednak, że wybraniec ten, którego Bóg rozsławi (w. 3), mówi o swym znużeniu i zniechęceniu, jak robotnik, który trudził się na darmo. Jeszcze bardziej zaskakuje, że przedstawia się go jako cierpiącego i poniżonego: jest sprawiedliwy, a jednak nikt nie uznaje jego sprawiedliwości, z wyjątkiem Boga. Wiersz 7 stwarza szczególnie trudne problemy interpretacyjne. Kim jest „naród" (BT: „poganie"), określony słowem (*goj*) zwykle rezerwowanym na oznaczenie pogan i występującym w liczbie pojedynczej (chociaż konsekwentnie tłumaczonym w liczbie mnogiej w przekładach polskich)? Czyżby chodziło o Izrael, który w obliczu Sługi znajduje się w pozycji podobnej do pogan, których w tym samym wierszu reprezentują królowie i książęta? Jedno jest jednak pewne, że Bóg określa go dwoma wyrażeniami zapożyczonymi z pierwszej wyroczni w rozdz. 42, a mianowicie jako „światłość dla pogan" i „przymierze dla ludu".

Czy można bardziej precyzyjnie określić tę postać? Wyrażenie: „Tyś Sługą moim, (Izraelu)" (w. 3), skłania, by widzieć w nim ucieleśnienie ludu (osobowość zbiorowa). Jednakże otrzymuje on misję „podźwignięcia pokoleń Jakuba i sprowadzenia ocalałych z Izraela" (w. 6), co stanowi trudność w podtrzymywaniu powyższej interpretacji. Trudno też rozstrzygnąć, do której postaci historycznej może odnosić się ten tekst; żadna z nich nie zwracała się przecież do wysp dalekich, nawet w okresie powrotu z wygnania. Wszystkie te pytania należy mieć na uwadze przechodząc do kolejnych wyroczni o Słudze Pańskim. 49,9-13 zawiera wyrocznię odnoszącą się do nowego Wyjścia, mającego związek ze Sługą Pańskim: Bóg poprowadzi tych, których zbierze z różnych stron, troszcząc się o ich życie i przygotowując dla nich drogę, wyrównując – ponownie – góry i pagórki.

Kolejna sekcja (49,14-50,3) dotyczy Syjonu. Słowami przypominającymi wypowiedź Sługi Pańskiego w rozdz. 49 Syjon wyraża obawę, że Bóg go opuścił i o nim zapomniał (w. 14). Od razu jednak odpowiedzią na tę obawę są słowa pocieszenia, w których Bóg, jak matka, zapewnia o swej niewzruszonej miłości do swego dziecka, Izraela. Wiersz 18 przedstawia Syjon jako oblubienicę i matkę, obdarzoną nieoczekiwanym potomstwem i zdobywającą opiekunów i opiekunki dzięki nowym więziom z narodami. Syjon jest więc przeciwieństwem Babilonu przedstawionego w rozdz. 47 jako bezdzietna wdowa. Tekst podkreśla płodność, która obdarza Syjon tak licznymi synami i córkami, że pyta: „Któż mi zrodził tych oto?" (w. 21). Wzmianka o „sztandarze" w w. 22 zdaje się wskazywać na pewną zależność od 11,10. Wreszcie fragment 49,24-50,3 można odczytywać jako komentarz wspaniałej wizji płodności Syjonu. Bóg zawstydzi swoich przeciwników (49,21-26) i przebaczy niewiernej żonie, którą na pewien czas oddalił (50,1). Jest to dowód potęgi Boga, którą kwestionowali niewierzący: cuda towarzyszące Wyjściu są językiem sławiącym na nowo moc i suwerenność Boga (50,2b-3).

Powrót pewnych tematów (posłuch, jaki słowom Boga daje Sługa Pański – 50,4; zaproszenie do słuchania – 50,10; 51,1.4.7; przemijalność stworzenia wobec wiecznej trwałości zbawienia oraz sprawiedliwości Boga) pozwala wydzielić nową sekcję (50,1-51,8). Rozpoczyna się ona wyrocznią o Słudze, który zabiera głos. Oświadcza on, że jest uczniem Pana Boga, który przekazuje mu swe słowa, aby opowiadał je i przychodził z pomocą „strudzonemu" (50, 10). Sługa jest mężem pełnym ufności (w przeciwieństwie do buntowników, przedstawionych w poprzednich wyroczniach), a mimo to jest prześladowany, znieważany, oskarżony; w tej sytuacji ufnie oświadcza, że Bóg go wspomaga. Także w tym przypadku mamy do czynienia z tajemniczą postacią, przypominającą postać z rozdz. 49. Wiersz 10, w którym anonimowy głos (proroka?) zachęca lud do

słuchania Sługi Pańskiego, nie pozwala utożsamiać Sługi z prorokiem Deutero-Izajaszem. Zaproszenie do słuchania jest kilkakrotnie ponowione wezwaniami w pierwszej części rozdz. 51. Warto zauważyć, że częsta dotąd wzmianka o Jakubie/Izraelu już się nie pojawia; teraz zwraca się uwagę na aspekt duchowy: „wy, co domagacie się sprawiedliwości" (51,1), „znawcy sprawiedliwości" (51,7), „naród biorący do serca moje Prawo" (51,7). Naród ten jest wzywany do przypomnienia sobie wiary Abrahama i Sary, z których został zrodzony, do wejrzenia „na skałę, z której was wyciosano" (w. 1-2). Do niego też jest adresowane zaproszenie, aby uznał sprawiedliwość Boga, który jest wieczny, natomiast niebiosa, ziemia i jej mieszkańcy, podobnie jak wrogowie Sługi Pańskiego (50,9), przeminą, „wszyscy razem pójdą w strzępy jak odzież, mól ich zgryzie" (50,9b).

Następną sekcję (51,9-52,12) charakteryzują apele do ramienia Pańskiego, aby „się przebudziło", a następnie takie same wezwania do Jerozolimy. Sekcja ta jest symetrycznie zbudowana wokół części centralnej (51,17-52,2), którą stanowi poemat o Syjonie. Natchniony autor wzywa najpierw ramię Boże, aby ponowiło cuda, które dokonały się w czasie Wyjścia, ale tamte wydarzenia, z XIII w. przed Chr., nabierają teraz nowych i nieskończenie szerszych rysów. Słownictwo z zakresu stwarzania (czasownik „poćwiartować"; rzeczownik „otchłań" itp.), wzmianka o siłach zła, reprezentowanych przez mitologiczną postać Rahaba i Smoka (w. 9) przenoszą dawne wspomnienia przeszłości w ramy historii powszechnej. Teraz chodzi o mówienie o wielkim dziele zbawczym Boga, pokonującego w historii moce zła, którego człowiek jest zarówno wspólnikiem, jak i ofiarą. Tekst ten, który odwołuje się do początków, aby zapowiedzieć ocalenie, zdaje się powracać w w. 51,16 do postaci Sługi Pańskiego (por. 50,4 i 49,2), dodając nowy szczegół, a mianowicie że jego ukrycie „w cieniu" ręki Boga jest zbieżne z momentem stworzenia (kluczowy tekst dla tradycji judaistycznej o preegzystencji Mesjasza).

Wiersze 51,17 i następne wzywają Jerozolimę do przebudzenia. Wypiła ona już „puchar gniewu" Bożego, który zniszczył ją i wygubił niemal wszystkich jej synów, ale Bóg pozostaje nadal jej panem i obrońcą. Od Niego otrzymuje teraz ona, nazywana odtąd „Świętym Miastem", obietnicę zwycięstwa, ponieważ nieobrzezani i nieczyści nigdy już nie wejdą do niej (52,1). Na wygnaniu imię Boga było znieważane wśród obcych narodów z powodu poniżonego Jego ludu, który zdawał się świadczyć o niemocy Bożej (52,5). Natomiast teraz Bóg zapowiada: „Lud mój pozna moje imię" i dlatego będzie też odkupiony. W 52,7-11 mówi się o powrocie Boga na Syjon (w. 8), zapowiedzianym przez posłańca pokoju, który jest – w ścisłym sensie – „zwiastunem ewangelii", radosnej nowiny, o zwycięstwie. Z historycznego punktu widzenia w. 11 jest aluzją do powrotu świętych naczyń do świątyni jerozolimskiej po dekrecie Cyrusa z 538 r. przed Chr. To nowe Wyjście świadczy wobec wszystkich o zbawieniu, jakim Bóg obdarza swój lud. Sprawi On, że lud Jego wyjdzie z podniesioną głową (w. 12), tak jak tradycja elohistyczna przedstawia wyjście z Egiptu, a „nie w nagłym pośpiechu, jakby w ucieczce" – jak tradycja jahwistyczna opisuje noc paschalną.

Czwarta pieśń o Słudze Pańskim, która teraz następuje (52,13-53,12), jest kluczowym tekstem Deutero-Izajasza. Tekst jest złożony, zarówno ze względu na swą budowę, jak i język. Język był przedmiotem wielu dyskusji, które świadczą także o doniosłości problemów teologicznych związanych z tą postacią Sługi Pańskiego. Fragment 53,1-11b ma charakter narracyjny i wprowadza, bez żadnych objaśnień, formę wypowiedzi w pierwszej osobie liczby mnogiej. Ramami tego fragmentu są dwie wypowiedzi, w których anonimowy głos – chodzi jednak wyraźnie o Boga – objaśnia to, co spotyka Sługę Pańskiego.

Pierwsza wypowiedź oznajmia – przez antycypację – rozwiązanie opowiadania, które po niej następuje. Sługa odniesie sukcesy („powiedzie się mu", „wybije się", „wywyższy", „wyrośnie bardzo") po wielkim znoju, o którym wspominały już dwie poprzednie Pieśni (49,1-9 i 50,4-9) jako o właściwym zadaniu Sługi Pańskiego. Po wielkim oszpeceniu, tak że jego postać nie będzie już podobna do ludzi, zostanie on – wbrew wszelkim oczekiwaniom – wywyższony. Zostanie uznany przez rzesze. Będzie to niesłychane wydarzenie. Dotąd jednak jeszcze nie powiedziano, co faktycznie przydarzyło się Słudze Pańskiemu.

Relację o tym, co spotkało Sługę Pańskiego (53,1-10), rozpoczyna się wyrażeniem zdumienia wobec losu Sługi. Następnie mówi się o wydarzeniach wspomnianych w pierwszej wyroczni i przerywa je komentarzem-wyznaniem w 53,4-5. Sługa Pański, określony jako „różdżka" czy „odrośl" (por. 11,1.10), jest przedstawiony w części narracyjnej jako mąż boleści, od którego ludzie odwracają twarz (53,2-3). Następnie przedstawia się go jako poniżonego, uwięzionego, poddanego niesprawiedliwemu sądowi, któremu poddaje się „jak baranek na rzeź prowadzony". We wszystkich tych próbach zachowuje milczenie. Bez sprzeciwu przyjmuje wyznaczony mu los, który wiedzie go na śmierć (w. 7-9). Wydarzenia te komentują w. 4-6 i 10-11. Kto przemawia tutaj, mówiąc w pierwszej osobie liczby mnogiej? Pogańscy królowie czy pogańskie narody wspomniane poprzednio? Czy może Izrael jako osoba zbiorowa? Być może jedna i druga grupa, co mogłaby sugerować forma „wszyscyśmy" w 53,6. Niezależnie od rozstrzygnięcia tej kwestii, wypowiedź utrzymana jest w formie refleksji starającej się wniknąć w paradoksalną historię Sługi Pańskiego. I dowiadujemy się, że poniżony i skazany na śmierć mąż boleści okazał się bez grzechu, natomiast wyszły na jaw grzechy tych, którzy go prześladowali, ponieważ Bóg uczynił go ofiarą za zbrodnie jego oprawców, a on się temu nie sprzeciwił. Uznawszy swą pomyłkę co do niego, jako że sądzili, że to Bóg wydał go na chłostę i zdeptał, świadkowie jego męki dostrzegają swój grzech w cierpieniu, którym został obarczony „sprawiedliwy": „On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy" (w. 5).

W sposób jeszcze bardziej zdumiewający wizja grzechu, którym został obarczony Sługa Pański, staje się dla patrzących na niego, wizją ich uzdrowienia i usprawiedliwienia: „Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie" (w. 5). Tekst mówi więc ostatecznie o podwójnej rehabilitacji dotyczącej, skazańca i tych, którzy go skazali.

Wiersz 10, będący przedmiotem licznych kontrowersji, dodaje pewien szczegół do tej tajemnicy: tekst zdaje się stwierdzać, że to Bóg sam chciał dotknąć cierpieniem Sługę Pańskiego („spodobało się Panu zmiażdżyć Go cierpieniem"); to plan Boga spełnia się w Słudze. Równocześnie Sługa Pański nie jest całkowicie pozbawiony inicjatywy. On „sam się dał gnębić" (w. 7), sam wydaje swoje życie na ofiarę za grzechy (jak można odczytać w. 10), sam „się obarczył naszym cierpieniem", „dźwigał nasze boleści" (w. 4a), sam dźwigał ich nieprawości (w. 11), sam siebie na śmierć ofiarował i poniósł grzechy wielu, i oręduje za przestępcami (w. 12). Przedstawia się go więc zarówno jako włączonego w plan Boga i jako kogoś, kto dobrowolnie go realizuje. Przez swoje cierpienie, podjęte i zaakceptowane, wykonuje tajemnicze „dzieło" w łonie ludzkości i za ludzkość. Ponadto w w. 10 używa się terminu technicznego – „ofiara za grzech" (hebr. *'aszam*). Fragment ten również jest przedmiotem wielu dyskusji. Jedni odczytują go w tym sensie, że to Bóg z życia Sługi Pańskiego czyni ofiarę, inni zaś – że to sam Sługa Pański ją składa. W końcu, spoglądając w przyszłość, tekst zapowiada, że Sługa Pański „ujrzy potomstwo, dni swe przedłuży". Chociaż nie używa się w tym miejscu technicznej terminologii dotyczącej zmartwychwstania (pojawi się ona dopiero w tekstach późniejszych), to jednak wiersz ten sugeruje życie Sługi Pańskiego po śmierci.

Interpretacja ta, która, jak może się wydawać, wychodzi daleko poza to, co wyraźnie mówi sam tekst, odpowiada jednak komentarzowi, który stwierdza, że to, co przydarzyło się Słudze, jest czymś „niesłychanym" (52,15b). Samo skazanie bowiem na śmierć niewinnego nie może uchodzić za coś niesłychanego, ale przywrócenie go do życia po śmierci uzasadnia taki komentarz, zwłaszcza ze względu na „ramię Pańskie" (53,1). Wyrażenie potęgi Bożej łączył Izajasz w 51,9-10 z dziełem stworzenia („Czyżeś nie Ty poćwiartowało Rahaba, przebiło Smoka?") i z potęgą Boga ujawnioną podczas Wyjścia z Egiptu („Czyżeś nie Ty osuszyło morze, wody Wielkiej Otchłani, uczyniło drogę z dna morskiego?").

Wreszcie, tę część wyroczni zamyka stwierdzenie, że Sługa Pański „ujrzy światło i nim się nasyci"; motyw „światła" czy „wiedzy" (w. 11), także przedmiot kontrowersji, być może jest echem wcześniejszego tekstu Izajasza, w którym wyrocznia w 11,9 zapowiada, że „kraj napełni się znajomością Pana, na kształt wód, które przepełniają morze".

Konkluzja (w. 11b-12) jeszcze raz streszcza życie Sługi Pańskiego, który „policzony został pomiędzy przestępców", a on „poniósł grzechy wielu". Ten sam głos, który mówił na początku, wypowiada słowa o zwycięstwie i triumfie oraz mówi o płodności próby, jakiej został poddany Sługa (w. 11).

Pozostaje nam próba identyfikacji tajemniczej postaci pośrednika, jaką ukazuje czwarta wyrocznia. Chociaż w tekście nagromadzono wiele szczegółów dotyczących jego historii, nie sposób przeniknąć jego anonimowości i rozwikłać problemów, jakie ona nastręcza. Czy tekst mówi o jednej i tej samej osobie, czy może o kilku kolejno? Czy Sługa Pański jest jednostką, czy może należy pojmować go jako osobę zbiorową? Tradycja biblijna zna pojęcie „osoby zbiorowej", gdy jednostka symbolizuje i reprezentuje całą zbiorowość. Za hipotezą tą mogłoby przemawiać wyrażenie: „Tyś Sługą moim, «Izraelu»" (49,3), a także paralelizm między „moi słudzy" i „moi świadkowie" w 43,10.

Inne jednak wiersze mają charakter wyraźnie jednostkowy, który wyklucza bezwarunkowe przyjęcie powyższej hipotezy. Wreszcie, można zapytać, czy jakaś postać historyczna mogłaby odpowiadać opisowi Sługi Pańskiego. Niekiedy wskazywano na Zorobabela, księcia z linii Dawidowej, który pod koniec VI w. przed Chr. rozpoczął odbudowę świątyni. Wymieni się też Jozjasza, który tragicznie poległ pod Megiddo w 609 r. przed Chr.; jego postać odpowiadałaby pewnym rysom Sługi. W każdym jednak razie w tym tekście o Słudze Pańskim jest coś, co wykracza poza wszelkie próby interpretacji i nadaje mu prorocki wymiar. Wiersze te mają wyraźny związek z „niesłychanym" dziełem, zapowiadanym od początku tekstów Deutero-Izajasza. Każdy element redakcji tego tekstu sugeruje, że redaktorzy opisują postać, która znacznie przekracza ich wiedzę o niej i są pierwszymi, którzy stają wobec tej zagadki. Ten tekst Księgi Izajasza pozostaje trudny (co poświadczają warianty rękopisów) i fundamentalny – trudny być może dlatego, że właśnie fundamentalny.

Wielość interpretacji można zapewne wiązać z trudnościami językowymi tego tekstu. Można również przyjąć, że zagadkowy charakter postaci, na której skupia uwagę prorok, był powodem uzupełnień i licznych redakcji tekstu, który z pewnością był przedmiotem częstych i wnikliwych rozważań, zanim został definitywnie spisany. Wiersze te, będące jednym z punktów kulminacyjnych Księgi Izajasza, są jako takie głęboko uwikłane w kontrowersje między judaizmem a chrześcijaństwem. Strona żydowska wykazuje tendencję do ograniczania ich znaczenia i treści. Wyrocznia ta była jednak przedmiotem relektur w sensie zbiorowym, w których cierpienia Sługi Pańskiego były interpretowane jako typ doświadczeń, doznawanych przez Izrael na wygnaniu wśród obcych narodów. Naturalnym wnioskiem takich interpretacji było przypisywanie cierpieniom sprawiedliwych zbawczej roli wobec społeczności. Średniowiecze (Raszi i Ibn Ezra) interpretowało ten tekst nawet w tym sensie, że mówi on o Izraelu: Izrael, podobnie jak Sługa Pański, jest sprawiedliwym ludem utworzonym przez Boga, aby dźwigał grzechy świata i w ten sposób umożliwiał mu dalsze trwanie. Strona chrześcijańska od samego

początku sytuuje tę wyrocznię w centrum wyznania wiary, rozumiejąc ją w sensie jednostkowym i wyjaśniając ją wyłącznie w świetle męki i zmartwychwstania Jezusa, które z kolei są interpretowane w jej świetle. Od dawna tajemnica cierpienia niewinnego była przedmiotem refleksji w Izraelu, a od czasu Księgi Hioba wiedziano, że Bóg realizuje w historii plan, w którym cierpienie sprawiedliwego ma swoje miejsce. Była to jednak tylko niejasno dostrzegana prawda, na którą Izajasz rzucił nieco światła, przedstawiając sprawiedliwego ponoszącego niesprawiedliwą śmierć i zbawiającego swych oprawców.

Interpretacja chrześcijańska tej wyroczni widzi w godzinie Chrystusa moment, gdy nagle rozbłyska światło, gdy Jezus wypełnia w swoim ciele to proroctwo, pokazując, jak Bóg zbawia grzeszników, wydając za nich Jedynego Sprawiedliwego, swojego Syna. Podobnie, zagadkowa dwuznaczność tekstu Izajasza, sugerująca interpretację Sługi Pańskiego już to jako jednostki, już to jako zbiorowości, staje się jasna w objawieniu „całego Chrystusa", w którym głowa, Jezus, otrzymuje swoje ciało we wspólnocie Kościoła.

W rozdz. 54 pojawia się postać Syjonu, będąca przeciwwagą postaci Sługi Pańskiego. Płodność Syjonu ma związek z dziełem Sługi, o którym dopiero co była mowa. Syjon, uwolniony od bezpłodności, wyda na świat potomstwo liczniejsze niż przed wygnaniem. Lud ten narodzi się dzięki samemu Bogu, Stworzycielowi i Oblubieńcowi Syjonu, który miłuje go „miłością wieczystą". Bóg porzuciwszy na krótko Syjon, z powodu jego grzechu, teraz zawrze z nim ostateczne przymierze pokoju (w. 10). Odbuduje jego wały z drogocennych kamieni i w jego fundamentach położy sprawiedliwość, której sam będzie uczyć jego synów. W ten sposób, gdy zostanie odłożona wszelka broń, Syjon zazna pokoju opartego na sprawiedliwości. Rzeczywistość, zwana Syjonem, znacznie w tym fragmencie przekracza więc granice czysto ludzkiego doświadczenia. Syjon jest ludem świętym, obdarzonym płodnością Boską (54,1-3); oblubienicą umiłowaną „miłością wieczystą" (54,8). Są to niejako liczne formy prefiguracji Kościoła, pojmowanego w jego głębokiej tożsamości, tzn. duchowej i mistycznej, i jako takiego nie sprowadzalnego do jednostek, które go tworzą i które pozostają grzesznikami (co wyraża trafnie Modlitwa eucharystyczna: „Panie, nie patrz na moje grzechy, lecz na wiarę Twojego Kościoła").

Rozdział 55 służy jako epilog Deutero-Izajasza; jest on echem rozdz. 40, który był prologiem (podjęte zostają te same tematy: suwerenna władza Boga; skuteczność słowa Bożego; nowe Wyjście). Tekst ten jest apelem o podjęcie decyzji („szukajcie Pana", „wzywajcie Go" w w. 6; „niech się nawróci" w w. 7) skierowanym do tych, którzy chcą powrócić do Jerozolimy w godzinie, w której Bóg obdarowuje wodą spragnionych i przebacza grzechy.

Pierwsze wiersze mają charakter mądrościowy: zapraszają na ucztę „wieczystego przymierza", co odpowiada obietnicom danym Dawidowi (w. 3b). Następnie, w wierszach 4 i 5, mówi się o kimś, kto został ustanowiony „świadkiem dla ludów, wodzem i rozkazodawcą". W rzeczywistości są to nowe określenia Sługi Pańskiego, który zgromadzi nowego Izraela, powstałego z tych, którzy go dotąd nie znali. Fragment ten zatem przypomina i potwierdza wyrocznię w 49, 21-23, wzmiankującą o „sztandarze" podniesionym między ludami, które zapewnią pomyślność Syjonowi.

Wezwanie do nawrócenia, „dopóki [Pan] jest blisko", wiąże się z kolei z aktem wiary, która nie osądza planu Bożego według myśli ludzkich (w. 6-9). Już czwarta wyrocznia o Słudze Pańskim w rozdz. 52-53 wskazywała drogę zbawienia, wykraczając poza logikę ludzką. „Przebaczenie", które grzeszników przemienia w sprawiedliwych, o którym mowa w w. 7 (przy użyciu słowa, które występuje tylko w Księdze Izajasza), mogłoby, wraz z postacią cierpiącego i wywyższonego Sługi, być elementem bezprecedensowych rzeczywistości, które zapowiada Deutero-Izajasz. Dalsza wypowiedź o skuteczności słowa, „które wychodzi z ust [Boga]" i nie wraca do Niego bezowocne (w. 10-11), jest subtelnym echem zapowiedzi sukcesu Sługi Pańskiego w 52,13 i przygotowuje drogę objawienia Zbawiciela jako wcielonego Słowa. Wreszcie fragment ten skoncentruje się na wizji ostatecznego „Wyjścia", poprzedzonej w tekście Deutero-Izajasza licznymi wzmiankami o wyjściu (wezwania skierowane do ludu, aby wychodził [z Babilonu]: 43,8; 48,20; 49,9; 52,11.12; wzmianki o wyjściu Boga, Prawa, sprawiedliwości: 42,13; 45,23; 48,3; 51,4.5; 55,11).

Porównanie początku (rozdz. 40) i końca (rozdz. 55) tekstów Deutero-Izajasza pozwala ocenić przebytą drogę. W dwóch przypadkach jest mowa o troskliwości Boga, o pociesze i nowym Wyjściu, ale na końcu słowa proroka koncentrują się na nawróceniu grzeszników i przebaczeniu. Potęga Boga Stworzyciela objawia się zwłaszcza w nawróceniu i życiu ludzi spragnionych, którzy zwracają się do Niego w godzinie łaski. W końcu, między prologiem i epilogiem tej księgi pocieszenia Izraela, postać Sługi Pańskiego zajmuje najważniejsze miejsce i jest wielką nowością, która stopniowo się objawia. Nowość ta budzi większy lęk i jest bardziej zaskakująca niż jest w stanie pojąć w czasie pisania o niej, chociaż nawet on widzi Boga stojącego po stronie Sługi i zwracającego się do Izraela w sposób niezwykły: „Raczej Mi przykrość zadałeś twoimi grzechami, występkami twoimi Mnie zamęczasz" (43,24). Wcielenie odsłoni głębię tego tajemniczego słowa, ukazując Syna Bożego przyjmującego „postać Sługi" (Flp 2,7) i wypełniającego misję Sługi Pańskiego, przedstawioną w Księdze Izajasza jako misja dla zbawienia grzesznych ludzi.

56-66: Trito-Izajasz (powrót z Babilonu i okres powygnaniowy)

Teologiczna struktura tekstu

1) 56,1-59,21: Opóźnianie się zapowiedzianego zbawienia z powodu grzechu, który sprzeciwia się łasce Bożej (kontynuacja zatwardziałości serca). Bóg jednak podtrzymuje obietnice przymierza i ponownie potwierdza ducha i słowa.

2) 60,1-63,6: Zapowiedź jutrzenki, która tym-czasem przebija się przez mroki. Dwa poematy o Syjonie (60,1-22 i 62,1-12) okalają wyrocznię o Słudze Pańskim (61,1-11) jako kontrapunkt obietnic danych ponownie Syjonowi. Wizja mściciela miażdżącego pychę Edomu (63,1-11).

3) 63,7-66,24: Zapowiedź nowych niebios i nowej ziemi jako odpowiedź na pokorną i pełną ufności medytację Izraela o ojcostwie Boga. Syjon/Ewa zrodzi lud święty, natomiast ludzi splamionych krwią pochłonie nieugaszony ogień sądu.

1) 56,1-59,21: Opóźnienie zbawienia z powodu grzechu – Bóg jednak podtrzymuje swoje obietnice i dary

Rozdział 56 rozpoczyna się tekstem z czasów powrotu z wygnania, ale kontynuującym tematy Deutero-Izajasza. Zapowiada on bliskie nadejście zbawienia i objawienie się sprawiedliwości Boga (w. 1). Ogłasza „błogosławionym" każdego człowieka (por. *ben-'adam* w w. 2), który staje się sługą Boga zachowując szabat i unikając zła. Uniwersalizm zbawczy znajduje uroczysty wyraz we wzmiance o cudzoziemcu i rzezańcu, tradycyjnie wykluczanych z kultu i kapłaństwa. Teraz obydwaj są zaproszeni do przyłączenia się do świętego ludu, który udzieli im życia jako dobrodziejstwa sług Bożych. Dana im jest obietnica, że będą wprowadzeni nawet aż na „Świętą Górę" i do świątyni, która odtąd nazywana będzie „domem modlitwy dla wszystkich narodów" (w. 7). Fragment ten, który niewątpliwie jest echem dyskusji w okresie po powrocie z wygnania na temat cudzoziemców, kończy się wzmianką o „zgromadzeniu", które jest jednym z wielkich tematów tej końcowej sekcji Księgi Izajasza.

Następnie, bez wyraźnego przejścia, tekst opisuje przeciwieństwo między sprawiedliwymi, sługami Boga, a złymi pasterzami ludu, pijanymi i „niezdolnymi do zrozumienia". Z ich powodu „sprawiedliwy ginie" (57,1), chociaż jest on przyszłością ludu. Charakter tego fragmentu przypomina charakter Proto-Izajasza, gdy mówi o niesprawiedliwościach panoszących się w mieście (rozdz. 1-5). Jak przedtem piętnuje się bałwochwalstwo i związane z nim praktyki oraz niesprawiedliwość: ofiary z dzieci (w. 5), „kulty" z rytami seksualnymi (w. 8), przez które niewierność wobec Boga staje się, w stopniu większym niż kiedykolwiek, nierządem. Zatwardziałość serca, co do której można było sądzić, że została już przezwyciężona pod koniec Deutero-Izajasza, trwa nadal. Faktycznemu powrotowi z wygnania nie towarzyszył powrót duchowy. W konsekwencji powracają słowa o sądzie: ci, którzy swoje zbawienie powierzają bożkom, zostaną też wydani bożkom „ale wiatr je wszystkie rozwieje" (57,13). Fragment ten, zredagowany na wzór procesu przymierza, kończy się jednak optymistyczną wzmianką o „Świętej Górze", wspomnianej już w 56,7 w związku z obietnicą daną cudzoziemcom i rzezańcom. „Święta Góra" stanie się dziedzictwem sprawiedliwych, których Bóg zgromadzi.

Istotnie, następny fragment o drodze, jaką Bóg poprowadzi aż do świątyni – o drodze sprawiedliwości, będącej przeciwieństwem drogi ludzi niegodziwych, wzmiankowanej w 56,11 czy 57,13. O Bogu, który zamieszkuje „miejsce wzniesione i święte" (57,15), zarazem mówi się, że przebywa ze skruszonymi i pokornymi, którym zapewnia życie. Myśli takie zostały już wyrażone w związku ze Sługą Pańskim w rozdz. 53. Ponadto zbawienie/pociecha będzie odtąd określane, a w tym miejscu jest tak nazwane dwukrotnie, terminem „uzdrowienie" (57,18-19 [BT: „uleczę"]), który – jak sobie przypominamy – został użyty już w czwartej wyroczni o Słudze Pańskim („W Jego ranach jest nasze zdrowie"). Dostrzegamy w tym dyskretną, ale silną więź między tym tekstem Deutero-Izajasza a sekcją końcową Księgi Izajasza. Zbawienie to znajduje wyraz w słowach „wywołując na wargi ich dziękczynienie", tzn. dziękczynienie, będące prawdziwą ofiarą, która „podoba się Bogu" (por. Oz 14,3 czy jeszcze Ps 51). W końcu zostaje zapowiedziany pokój „dalekim i bliskim" (w. 19), natomiast przemoc niegodziwców pozostawiona jest samej sobie jak wzburzone morze.

Rozdziały 58 i 59 kontynuują tę samą tematykę: trwanie grzechu, powrót ciemności, sąd nad niegodziwymi. Równocześnie opisują one strategię Boga wobec trwającej niewierności: Bóg nie będzie wysłuchiwał modlitwy hipokryty. Da jedynie, za pośrednictwem swojego wysłannika, słowo, które wyjawi grzech, zanim przybędzie na sąd mściciel (wymierzający sprawiedliwość), który zbawi nawróconych. Tekst składa się z serii fragmentów adresowanych do różnych postaci.

Najpierw Bóg zwraca się do swojego wysłańca (58,1), powierzając mu misję wyjawienia grzechu, jaki kryje się w Jakubie. Po poleceniu tym następuje dłuższa wypowiedź Boga, który ukazuje hipokryzję związaną z fałszywym postem i lekceważenie szabatu (58,2-14). Ludzie skarżą się, że Bóg ich nie słucha (w. 3), ale to ich postawa nie jest właściwa, prawdziwy bowiem post polega na rozerwaniu kajdan zła, rozwiązywaniu więzów niewoli, wypuszczeniu wolno uciśnionych, pomaganiu biednym (58,6-7). To są nieodzowne warunki, aby Bóg

był blisko, a nie ukrywał się i nie milczał. Bóg utożsamia się z biednym i uciśnionym, oświadczając tym, którzy wzywają Jego pomocy: „Oto jestem!" (w. 9). To samo dotyczy szabatu. W czasie, gdy wiele oznak tożsamości ludu Bożego utraciło swą aktualność, gdy w gruzach legła świątynia, właśnie święcenie szabatu było szczególnym sposobem wyrażania swej przynależności do przymierza. Święcenie szabatu było również okazją do wyzbycia się pychy, ponieważ przypominało, że dzieło Boże ma pierwszeństwo przed dziełem człowieka. Powtórzone zostają obietnice związane z wiernością Bogu: Bóg będzie przewodnikiem, obrońcą, „rozkoszą" sprawiedliwego, w nim też będzie można znaleźć siły do odbudowy murów Jerozolimy (w drugiej połowie V w. przed Chr. zadanie wciąż czekające na realizację).

Z kolei głos zabiera wysłannik, który daje odpowiedź tym, którzy oburzają się z powodu opóźniania się zbawienia właśnie teraz, gdy lud faktycznie już powrócił z wygnania. Bóg jednak nie odpowiada dlatego, że nadal żyje się w grzechu i kieruje się przemocą, prowadzącą do przelewania niewinnej krwi (59,3 i 7), nadal wiedzie życie pełne kłamstwa i przewrotności (59,3), nadal opiera się na fałszu i knuciu podstępu (59, 4). Bóg na pewno mówi „pokój!" człowiekowi, ale człowiek nie życzy pokoju drugiemu człowiekowi. Dlatego płodzi niegodziwość (w. 4b), którą znieważa Boga.

Te słowa oskarżenia prowokują lud do odpowiedzi będącej początkiem wyznania grzechów (59,9-14). Budzi się świadomość ludu, czego wyrazem jest powtórzenie słów proroka w pierwszej osobie liczby mnogiej (od w. 9). To uznanie własnej niewierności skłania lud nawet do bezpośredniego zwrócenia się do Boga w w. 12: „Bo rozmnożyły się występki nasze przed Tobą". W w. 13-14 następuje jednak powrót do bardziej bezosobowych wypowiedzi. Ta wzajemna gra zaimków osobowych jest przyznaniem się do dystansu, jaki wytworzył człowiek między sobą samym a Bogiem, który gotów jest przecież powiedzieć: „Oto jestem!", gdy tylko człowiek zdecyduje się wybrać sprawiedliwość, a wzgardzić niegodziwością.

W obliczu owej niewierności, której ceną jest cierpienie niewinnego (por. w. 14-15), Bóg, który widzi całe zło (15b-16a), przywdziewa „sprawiedliwość jak pancerz i hełm zbawienia" i przyobleka się „w odzienie pomsty, jakby w suknię" (w. 17). Ta postać wojownika, opisana słowami, które mogłyby wskazywać na Cyrusa, jest przeciwieństwem świętości Boga, który nie może już dłużej ścierpieć, by spragnieni krwi byli u władzy kosztem słabych i sprawiedliwych. Gniew i sąd Boga są zatem „odkupieniem" (w. 20) ludzi pokornych, którzy się nawracają.

W 59,21 Bóg ponownie uroczyście potwierdza wieczyste przymierze obietnicą daru ducha i słowa, które nie może upaść, nie przynosząc owocu („duch mój, który jest nad tobą, i słowa moje, które włożyłem ci w usta, nie zejdą z twych własnych ust ani z ust twoich dzieci"). Jest to zapewnienie dane ze względu na każdą próbę zastraszenia, które chciałoby zmusić mówiącego do milczenia. Dla kogo są przeznaczone te ostatnie słowa? Dla „ty", które z pewnością oznacza proroka, ale także – poza nim – lud („twoich dzieci" i „potomków twoich synów"), o którym wiadomo – z tekstów Deutero-Izajasza – że obejmuje nie tylko Izraela według ciała.

2) Zbawienie jest bardzo blisko; objawienie ludu kapłańskiego na Syjonie, na którym gromadzą się narody

Rdzeniem tej końcowej części Księgi Izajasza jest fragment 60,1-63,6, zawierający dwie wyrocznie o Syjonie odnoszące się do Sługi Pańskiego. We wspaniałym, pełnym światła tekście, opisującym narody świata zdążające ze wszystkimi swymi bogactwami do świątyni, zaprasza się Jerozolimę do radosnego uniesienia wobec chwały Boga, który powstaje i przyozdabia ją swoim blaskiem. Rozpoczyna się wielkie dzieło gromadzenia narodów świata, które uczyni ją światłem narodów (por. 60,3), zgodnie z wyrażeniem użytym już w związku ze Sługą Pańskim w 49,6. W stylu bliskim Deutero--Izajaszowi Jerozolima ukazana jest jako okryta chwałą przez Boga, chociaż nosi ona jeszcze, pod koniec VI w. przed Chr. ślady tragedii, jaką przeżyła, gdyż mimo odbudowy ołtarza świątynia i mury miasta nie zostały jeszcze odbudowane. A jednak ci, którzy tłumnie przybędą do Jerozolimy, nazwą ją Miastem Pana, Syjonem Świętego Izraelowego. Będzie ona bowiem piękna, nie dobrami materialnymi, jakimi pysznią się miasta ludzkie, ale dobrami samego Boga, który w niej zamieszka: „Pan będzie ci wieczną ozdobą!" (w. 19). Istotnie, w mieście będzie panować pokój i sprawiedliwość (w. 17), jego mury i szańce będą „Ocaleniem" i „Chwałą", a złoto i kadzidło, jakie do niego napłyną, opiewać będą chwałę Pana i Go wielbić (w. 6). Będzie ono miastem sprawiedliwych, którzy otrzymują obietnicę wzięcia w posiadanie ziemi na zawsze (w. 21). Tekst ten mówi o czymś zupełnie innym niż ludzkie sny o potędze, a mianowicie o nagrodzie udręczonego i upokorzonego miasta; jest medytacją nad prawdziwą przemianą, jakiej doświadczy miasto Pana w godzinie, w której Bóg zgromadzi sprawiedliwych ludu Bożego i narody.

Rozdział 61 rozpoczynają słowa proroka, który powtarza, lecz tym razem w pierwszej osobie liczby pojedynczej, pewne wyrażenia z pierwszej wyroczni o Słudze Pańskim w rozdz. 42: „Duch Pana Boga nade mną". Ten, który mówi w pierwszej osobie liczby pojedynczej, został namaszczony, co pozwala widzieć w nim Mesjasza. Co więcej, nie zwraca się on już do Izraela i narodów, ale, selektywnie, do „wszystkich zasmuconych, by rozweselić płaczących na Syjonie", którym ma głosić dobrą nowinę (tzn. ewangelię). Nowina ta sprowadza się do obwieszczania „roku łaski od Pana", któremu towarzyszyć będzie także „dzień pomsty" (w. 2b; wyraźnie będzie o nim mowa w 63,1-6).

Przemawia on do „serc złamanych”, do osób, którymi nie mogą być po prostu ofiary wygnania babilońskiego, gdyż zaznali „hańby” (61,7), jak Sługa Pański (49,7; 50,5-7; 53,2-9). To im zostaje objawione, że będą kapłańskim ludem Boga (w. 6) i że będą uznawani pośród narodów „błogosławionym szczepem Pana” (w. 9). Oni także otrzymują obietnicę „wieczystego przymierza”. Wiersze 10-11 mówią o oblubieńczej radości Syjonu, który zostaje przyodziany „w szaty zbawienia” i „płaszcz sprawiedliwości” i staje się świętym „szczepem” Pana wobec wszystkich narodów.

Sekcję 62,1-63,6 rozpoczyna długi hymn ku czci Jerozolimy, w którym podejmuje się treści z rozdz. 60, a także z rozdz. 54, gdzie już znajdujemy słowa: „Małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel” (54,5). Następnie rozbrzmiewa głos wstawiający się za Oblubienicą, przez krótki czas odrzuconą wprawdzie, lecz teraz, na nowo przyobleczona w szaty sprawiedliwości i zbawienia, będzie znowu radością Boga (w. 5). Otrzyma też nowe imię, które jak echo pobrzmiewa też w w. 4 i 12. Na murach zostają postawione „straże” (w. 6a), które bezustannie, „cały dzień i całą noc”, będą wołać do Boga, aby przyspieszył zbawienie i godzinę godów, sugerowanych przez wzmiankę o zbierających wino, którzy „pić je będą na dziedzińcach mojej świątyni” (w. 9). Zachęta: „Przechodźcie” w w. 10 jest zaproszeniem ludu do przekraczania bram, aby podnieść „znak” dla narodów. Teraz też głos proroka, zapowiadający Syjonowi przybycie jego Zbawcy, rozbrzmiewa aż po krańce ziemi.

Istotnie w 63,1 mówi się o przybyciu Boga, ale jest to dziwne przybycie, które napełnia zdumieniem nawet samego proroka wypowiadającego wyrocznię (dowodzą tego dwa pytania następujące kolejno po sobie w tym wierszu). Tekst z wręcz brutalnym realizmem mówi o gniewie, pomście i zapalczywości. Krew zdaje się niemal obryzgiwać czytelnika. O kim właściwie jest mowa? Chodzi o króla, mściciela i sędziego narodów, który przybywa z Bosry, stolicy Edomu, ludu wiarołomnych ziomków, mających na sumieniu niejedną zbrodnię (por. 59,16-20). Jest on zarazem *go'el* („Odkupicielem”, „mścicielem krwi”), który przybywa wykupić swój naród, i tym, który przybywa dopełnić „dnia pomsty”, wspomnianego już w 61,2 („rok łaski” i „dzień pomsty” są zapowiedziane w 61,2 i 63,4). Szata jego ma kolor purpury królewskiej, ale zbroczonej krwią wrogów, „jak u tego, co wygniata winogrona w tłoczni”. Wygniatał je sam jeden, ponieważ nikt z jego ludu nie pospieszył mu z pomocą, w znojnym trudzie walki przeciw nieprawości. Obraz ten jest nasycony przemocą i może wydać się tym bardziej szokujący, gdyż tradycja chrześcijańska widzi w nim zapowiedź męki Chrystusa. Jest on, być może, tym bardziej szokujący, gdyż wykazujemy skłonność do abstrakcyjnej koncepcji męki Zbawiciela. Zapominamy, że głębię odkupiającej miłości, która objawia się w tej męce, nierozłącznie wiąże się z najwyższym trudem (taki też jest sens słowa „agonia”) i z sądem (por. np. J 9,39: „Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd”). Męka jest trudem w najradykalniejszym tego słowa znaczeniu, w którym Jezus, podobnie jak wspomniani przez Izajasza żeńcy i zbierający wino, przeciwstawia się grzechom ludzkości i jest sam, opuszczony przez wszystkich.

3) Nowe niebiosa i nowa ziemia, Syjon rodzi lud święty; poganie stają się kapłanami Boga

Dochodząc niemal do końca Księgi Izajasza, czytelnik staje – w psalmie-wyznaniu z 63,7-64,11 – wobec najwznioślejszych wyrazów pokornych i synowskich uczuć, jakie zostały wzbudzone w Izraelu, w sercu „Reszty”, przez wiele wieków historii przymierza. Tym, którzy się nawracają, zaczyna odsłaniać się tajemnica historii zbawienia. W ten sposób przepełniona modlitwą pamięć bogobojnych rozpoznaje w przymierzu i w Wyjściu wierność Boga wobec swych dzieci (63,8); zostali ocaleni, ponieważ Bóg osobiście przybył im z pomocą. Takie jest znaczenie słów: „To nie jakiś wysłannik lub anioł, lecz Jego oblicze ich wybawiło” (63,9), w których daje się wyraz bliskości Boga wobec Jego ludu i zaangażowaniu Boga w jego sprawy. Ta sama „mała Reszta” dostrzega jaśniej niż kiedykolwiek, że obecność Boga z całą mocą działała też przez osobę Mojżesza, sługi i pasterza ludu; Bóg dwukrotnie ocalił go z głębin wód śmierci, a mianowicie wybawiając go z fal Nilu i sprawiając, że wraz z ludem wychodzącym „z domu niewoli” bezpiecznie przeszedł przez Morze Czerwone; Bóg również udzielił mu swego ducha. Na te dawne wspomnienia pada nowe światło w pierwszych dziesięcioleciach po powrocie z wygnania; czas ten jest trudny z powodu trwania zatwardziałości, która zmusza Boga do podjęcia nowych działań, bardziej radykalnych niż przedtem. Gdzie jest Ten, który kiedyś objawiał swoją przemożną potęgę, stając w obronie swoich dzieci? Dlaczego Pan Bóg nie kładzie kresu czasom pełnym mroku, gdy Jerozolima jest opuszczona, a święta świątynia Boga leży w ruinach (64,9 i 10)? Potrzebny jest nowy Mojżesz, Mesjasz, który w mocy Ducha bezpiecznie przeprowadziłby lud przez grożące śmiercią wody grzechu. Potrzebna jest obecność samego Boga przybywającego ocalić tych, którzy od dawna błąkają się z dala od Niego (w. 19) i których nawet patriarchowie nie rozpoznawaliby jako swoich dzieci (63,16). Tekst zestawia obok siebie dwie postacie zbawcze, jakich wyczekiwano z nadzieją, ale wstrzymuje się przed ich syntezą. Tajemnica wcielenia jest bardzo bliska temu tekstowi, lecz w chwili, w której prorok go pisał, nie było można powiedzieć więcej.

Pozostaje stwierdzić, że ta modlitwa ubogich i grzesznych (64,5-6) jest przepojona świadomością, że nie może niczego domagać się od Boga od chwili zerwania przymierza. Jedynym jej wsparciem jest ojcostwo Boga. Trzykrotnie wzywa się Boga jako Ojca (dwukrotnie w 63,16 i raz w 64,7); ojcostwo to wspomniane jest też w formule przymierza, która ponownie pojawia się na wargach skruszonego ludu: „Tyś naszym Ojcem (...), My wszyscy jesteśmy Twym ludem" (64,7-8). Modlitwa ta wyraża pokorną pewność, że ojcowskie serce Boga nie może pozostać nieczułe na cierpienie swych dzieci. Na tej jedynej pewności, że Bóg osobiście przybędzie, aby wyrwać swój lud z mocy zła (64,1), opiera się nadzieja na nowy Syjon. Jest to perspektywa wręcz niesłychana, otwierająca nadzieję na nowość, która przewyższy wszystko to, co do tej pory zostało objawione (por. 64,3).

Bóg odpowiada w rozdz. 65. Tekst wyjaśnia najpierw paradoksy wzajemnego szukania się Boga i człowieka: Bóg daje się znaleźć tym, którzy Go nie szukali (w. 1), natomiast ci, którym się objawiał i przedstawiał, z naciskiem mówiąc: „Oto jestem", woleli zwodnicze kulty bałwochwalcze, „wspólników śmierci", święte gaje i groby (w. 3-4) niż Jego. Bóg nie może nie ukarać takich nieprawości; ukarze więc swój niegodny lud. Wiersze 8-16 wskazują jednak na pewne granice kary: Bóg oszczędzi „dojrzały sok w winnych jagodach", jaki znajdzie w swej winnicy, Izraelu. Powraca temat „Reszty", koncentrując się na wzmiance o „potomstwie", jakie Bóg wywiedzie z Jakuba, oraz na mesjańskim dziedzicu, który wszakże nie jest wyraźnie określony. Następnie zostają powtórzone błogosławieństwa i przekleństwa, jakie towarzyszą zwykle przymierzu, a więc także nowemu przymierzu. Ci, którzy nie odpowiadają na wezwanie i „nakrywają stoły" na cześć bożków Kanaanu (w. 11), zostaną przeznaczeni pod miecz, natomiast dla wiernego ludu żyznymi pastwiskami staną się opustoszałe i zniszczone ziemie Saronu i złowieszczej doliny Akor. Lud ten będzie nosić nowe imię i będzie w nim czczony Bóg wierny.

Staje się jednak jasne, że zbawienie to, gdy dawne udręki pójdą w zapomnienie, może się dokonać tylko dzięki stworzeniu nowego kosmosu, „nowych niebios i nowej ziemi" (w. 17), uczynienia z „Jerozolimy wesela" (w. 18). Zniknie bowiem ze świata cierpienie niewinnego (w. 23), a Bóg będzie odpowiadać na modlitwę człowieka, zanim zostanie ona wypowiedziana (w. 24). W w. 25 ten nowy świat czasów eschatologicznych jest opisywany w słowach podobnych do słów w 11,6-9, ale teraz „wąż będzie miał proch ziemi jako pokarm" (65,25), co jest wyraźną aluzją do Rdz 3,14; przekleństwo rzucone na węża zostaje powtórzone, co daje pewność, że „zła czynić nie będą ani zgubnie działać po całej świętej mej górze – mówi Pan" (65,25).

Krótki fragment (66,1-5), będący echem dyskusji, jakie toczono po powrocie z wygnania na temat odbudowy świątyni, dodaje do poprzednich wierszy, mówiących o nowym stworzeniu, perspektywę – również nową – świątyni nie uczynionej rękoma ludzkimi. Za nieszczerym kultem, który ponownie się krytykuje (66,3-4), dostrzega się obraz nowej świątyni, już nie materialnej, lecz duchowej, czyli wspólnotę ludzi o ubogim i pokornym sercu, zgromadzonych przez Boga. Z najświętszego miejsca świątyni, Świętego Świętych, wychodzi przejmujący głos Boga, przybywa w płomieniach ogni, aby dokonać ostatecznego sądu i zbawienia (66,6-24).

Ostatnia pieśń Syjonu w 66,7-14 zapowiada dziewicze narodziny mesjańskie, ostateczny owoc nadziei nasilającej się w całej Księdze Izajasza. Wszystkie wiersze, które poczynając od Deutero-Izajasza mówiły o niesłychanej nowości dzieła, jakiego dokona Bóg, zbiegają się w wizji Syjonu, który rodzi dzieci. Chodzi właściwie o postać nowej Ewy: rodzi ona, nie będąc dotkniętą wyrokiem Boga z Rdz 3,16 („zanim odczuła skurcze porodu, powiła dziecię, zanim nadeszły jej bóle, urodziła chłopca", 66,7). Co więcej, wydaje ona na świat „chłopca" utożsamionego zaraz ze zbiorową osobą, ludem. Wyrocznia mówi o narodzinach „narodu", który zostanie w sposób tajemniczy zrodzony przez samego Boga („Ja, który otwieram łono matki", w. 9). W obliczu tych cudownych perspektyw tekst nabiera znowu charakteru właściwego tekstom Deutero-Izajasza, pełnego pytań i wykrzykników (w. 7c-9). W świetle tych końcowych wierszy Księgi Izajasza pewnego dnia zostanie ponownie odczytana dawna wyrocznia o Emmanuelu (w 7,14) i zostanie dostrzeżona w niej możliwość reinterpretacji jej obietnic jako proroctwa o dziewiczym narodzeniu, jakie niewyraźnie się w niej zarysowuje. W wierszach tych można też szukać wyjaśnienia, dlaczego Septuaginta w przekładzie Izajaszowej wyroczni używa słowa „dziewica" (BT: „Panna"), a nie „młoda kobieta". Kolejne wiersze (10-14) potwierdzają postać macierzyńską Syjonu i zapraszają do radości i wesela wszystkich, którzy go kochają. Motyw pociechy znajduje tutaj swoje uwieńczenie: Bóg pociesza, jak pociesza matka. Jerozolima także będzie źródłem pociechy („w Jerozolimie doznacie pociechy", w. 13c). Wiersz 14 kończy się wzmianką o radości sług Boga, której przyczyną będzie widok łaski, jaka rodzi się na Syjonie.

Zbawienie to zakłada, że zło zostanie usunięte przez ostateczny sąd ognia nad złymi i bałwochwalcami (w. 15-17, a także w. 24, który zamyka Księgę Izajasza, wizja trupów wydanych na pastwę wiecznego ognia). Czas ten będzie jednak zarazem czasem wielkiego zgromadzenia przez Boga „wszystkich narodów i języków" w Jerozolimie, na Świętej Górze. Oznacza to, że Bóg położy kres rozproszeniu spod wieży Babel (por. Rdz 11). Wreszcie spośród narodów Bóg wybierze posłańców, których uczyni świadkami swojej chwały (w. 18-19). Sprowadzą oni, na koniach, na wozach, w lektykach, na mułach i dromaderach „braci" Izraela, nawróconych pogan, którzy będą miłą dla Pana ofiarą. Powołując niektórych z nich na kapłanów, Bóg przedłuży kapłaństwo lewickie, jednoczące z Izraelem ludzi wybranych z narodów. W ten sposób Izrael zachowa „imię" i „potomstwo". To są ostatnie słowa Księgi Izajasza: zbawienie nie zaciera dramatu realności zła, ale otwiera się

nadzieja na tajemnicę zaangażowania się Boga w historię i na rzecz powszechnego zbawienia, które jednoczy narody w najwyższym uwielbieniu Boga Izraela.

tłum. Bernard Wodecki

Księga Jeremiasza
Barbara Bozak

PIERWSZE CZYTANIE

Księga Jeremiasza fascynuje czytelnika swymi uderzającymi obrazami, przedstawieniem Boga, który z jednej strony jest nieskrępowany w przekształcaniu rzeczywistości, a z drugiej związany przymierzem; także ukazanym w niej portretem proroka Jeremiasza, który cierpi na skutek wierności swemu powołaniu. Nawet pobieżna analiza tej księgi wciąga czytelnika w złożoność tego urzekającego dzieła, które prawdopodobnie znane jest głównie z racji dwóch pozornie przeciwstawnych elementów: wzruszających serce lamentacji Jeremiasza (od których pochodzi słowo „jeremiady") oraz pełni nadziei obietnicy nowego przymierza, wypisanego w sercach. Co więcej, jest to jedyna księga biblijna, która pozwala głęboko wejrzeć w osobowość proroka i w naturę powołania prorockiego.

Mimo że księga ta jest w stanie zainteresować czytelnika, to jednak może też początkowo rozczarować, jeśli próbuje się odkryć jej logiczną strukturę. Wielu biblistów uważa tę księgę, braną jako całość, za niezrozumiały zlepek różnych pism, za antologię antologii. Została napisana przynajmniej z dwóch różnych punktów widzenia: z punktu widzenia Jeremiasza, który zarówno głosi słowo Boga ludowi, jak i dokonuje refleksji nad swym własnym życiem, oraz z punktu widzenia biografa Jeremiasza, który relacjonuje epizody życiowej drogi Jeremiasza. Niektóre wyrocznie kierowane są do przedwygnaniowego Izraela, natomiast inne, zawierające obietnicę ich powrotu, to mowy adresowane do Izraelitów już będących na wygnaniu. To przeplatanie się wyroczni sprzed wygnania i z okresu wygnania oraz nieprzywiązywanie zasadniczo wagi do porządku chronologicznego – i to nawet w tych fragmentach, które mają wyraźne odniesienia historyczne – ukazuje dość jasno ahistoryczny charakter Księgi Jeremiasza. Czytana zaś w świetle wygnania babilońskiego, do którego wyraźnie nawiązuje, Księga Jeremiasza daje wyraz lękom i nadziejom ludu zagrożonego najpierw zniszczeniem (wyrocznie przedwygnaniowe), który później, wśród mroków utraconej już tożsamości narodowej, otrzymuje słowo zachęty i pociechy z zapewnieniem, że powróci do swego kraju (wyrocznie z okresu wygnania).

Złożoność tej księgi odzwierciedla skomplikowany układ relacji między Izraelem, Jeremiaszem i JHWH. Księga Jeremiasza pozwala wejrzeć a) w to, co znaczy dla Izraela być narodem przymierza z Bogiem; b) w implikacje i konsekwencje wynikające dla Jeremiasza z faktu, że był on powołany do opowiedzenia się za Bogiem wbrew społeczności, z której wyszedł; c) w przekształcający „patos" JHWH, który związany warunkami przymierza pozostawia narodowi autentyczną wolność.

Izraelici są ślepi na to, co właściwie znaczy być ludem JHWH. Odwracają się od wymagań przymierza i wybierają raczej śmierć niż życie. Lgną do złudy, a odrzucają prawdę. Jeremiasz wzywa ich do refleksji nad swoimi początkami, do ponownego rozpoznania kim są oraz do powrotu do Boga, który powołał ich do życia. Jedynie bowiem działanie JHWH może przezwyciężyć bezwład i zakorzenioną głęboko w ich naturze niezdolność do zachowania przymierza. Bez interwencji Bożej nie ma nadziei na przemianę serc, jakiej potrzebują, aby żyć jako lud Boży.

Prorok Jeremiasz jest postacią paradoksalną. Jest do głębi przejęty troską o swój naród, utożsamia się z jego cierpieniami, nieustannie wzywając go do skruchy i nawrócenia. Niemniej jednak uskarża się też na jego grzechy i wygłasza groźby o zniszczeniu. Podobny charakter ma jego stosunek do Boga. Z jednej strony dochowuje wierności temu, co uważa za nakazy Boga pod swoim adresem, ale z drugiej strony skarży się Bogu, kiedy wydaje mu się, iż Bóg zawiódł jego lub naród.

JHWH jawi się pozornie zarówno jako Stworzyciel, jak i Ten, który powoduje zniszczenie. Bóg troszczył się o ten naród przez tyle wieków (od wyjścia z Egiptu aż po czas wygnania), doprowadził go do wolności, dał mu ziemię, obiecał pomyślną przyszłość. Ten sam Bóg, który umiłował ten naród aż do granic życia, obdarował go i dodawał mu wciąż odwagi, teraz jest przez naród odrzucany. Naród nie chciał uznać, że JHWH był Tym, który obdarzył go pożywieniem i wolnością, a nadużywając swojej niezależności, doszedł do punktu, w którym chciał się uwolnić nawet od swego Boga. JHWH szanuje jego wybór, wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami. Przymierze, które wiązało zarówno Boga, jak i naród, dobiegło kresu. Jednakże wynikająca z tego kara nie jest ostatnim słowem. Bóg przyobiecuje przemianę duchową narodu dzięki nowemu stworzeniu, doprowadzając do Nowego Przymierza.

Układ Księgi

Mimo trudności wiążących się z tekstem, uważny czytelnik (komentarz, jaki tu podajemy, będzie przydatniejszy, jeśli czytelnik będzie miał Księgę Jeremiasza przed sobą) może wyróżnić kilka większych

działów Księgi, różniących się od siebie zarówno zmiennością stylu (od poezji do prozy lub odwrotnie), jak i tematu:

Wprowadzenie: Powołanie Jeremiasza (tekst poetycki) – 1,1-19
Część I: Zapowiedź nieuchronnej katastrofy (poezja) – 2,1-10,25
Część II: Cierpienia Jeremiasza (tekst poetycki z partiami prozy) – 11,1-20,18
Część III: Grzeszni królowie i fałszywi prorocy (proza, niektóre teksty poetyckie) – 21,1-29,32
Część IV: Nadzieja na przyszłość (najpierw poezja, następnie proza) – 30,1-33,25
Część V: Ostatnie lata Judy (proza) – 34,1-45,5
Część VI: Wyrocznie przeciw obcym narodom (poezja) – 46,1-51,64
Zakończenie historyczne: Zburzenie Jerozolimy (proza) – 52,1-34

1,1-19: To krótkie wprowadzenie umieszcza Księgę Jeremiasza w kontekście historycznym i stanowi zwięzły zarys całości, zarówno z punktu widzenia treści, jak i stylu. Lokalizuje ono działalność Jeremiasza w epoce trzech królów rządzących Judą tuż przed wygnaniem babilońskim. Akcentując stałą obecność JHWH, wprowadzenie pozwala rozpoznać nadchodzącą katastrofę i uwydatnia rolę Jeremiasza w dziele Boga, które ma charakter zarówno niszczycielski, jak i zbawczy. Jest ono mieszaniną poezji i prozy; co ma zwrócić uwagę, iż reszta księgi korzysta z tych obydwu form literackich. Słowo Boże objawia się w tym fragmencie zarówno w wyroczniach, jak i w zwyczajnych wydarzeniach – zjawisko częste w następnych rozdziałach. Ponadto obecność JHWH zarówno w aktach zbawczych, jak i aktach karzących, jest ostatnim słowem rozdziału, tak jak będzie ona ostatnim słowem Jeremiaszowej wizji przyszłości.

2,1-10,25: Część I składa się niemal w całości z wyroczni o charakterze poetyckim, skierowanych pod adresem Judy/Izraela, w których oskarżenia o grzech przeplatają się z groźbami zniszczenia. Chociaż dominującą rolę odgrywa tu głos proroka, sam Jeremiasz jest prawie niewidzialny w tych rozdziałach. Na dobrą sprawę jest on tylko rzecznikiem Boga. W różnorodnych obrazach czerpanych z przyrody wyrocznie jego wywołują wrażenie jakby powrotu do pierwotnego chaosu sprzed dzieła stworzenia i przybierają charakter monotonnej ciemności.

Grzech i wina narodu, odrzucenie przezeń JHWH, stanowią jaskrawy kontrast z nieustanną troską i opieką Boga. Izrael okazał się niewierny (5,11) i odwrócił się od Boga (5,7). Dopuszczając się niesprawiedliwości wobec ubogich (5,26-28), przywódcy sprzeniewierzają się swojej oficjalnej roli (5,30-31). Wszystkie te występki, sprzeczne z autentyczną tożsamością Izraela jako ludu Bożego, wołają o odpłatę. W swym przemówieniu w świątyni (7,1-34), stanowiącym większy fragment prozą w tej części, Jeremiasz podkreśla, że naród łudzi i oszukuje samego siebie, i to jest chyba jego największy grzech. Przyrównuje on naród do nieokiełznanych zwierząt, wyłamujących się spod kontroli (2,23-24; 5,8; 8,6). Naród ten odwrócił się plecami do Boga, ale Jeremiasz – co nieco może dziwić – żywi wciąż nadzieję, że zmieni on swe serce (3,12-13.19.22; 4,1.14; 6,16; 7,3-7). Nadzieja ta, wraz z ustawiczną troską JHWH o swój lud, stanowi płaszczyznę końcowej modlitwy wstawienniczej, aby JHWH złagodził nieuniknioną karę (10,23-25).

11,1-20,18: Swobodne przeplatanie się w tej części prozy i poezji, a także wyczuwalna obecność Jeremiasza, wskazują na wyraźne przesunięcie. Prorok nie tylko zapowiada nadchodzące nieszczęście, lecz także doświadcza go we własnym życiu. Zarówno jego lamentacje skierowane do JHWH (11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18), jak i jego własne słowa o tym, czego Bóg się od niego domaga (16,1-9; 17,1-12; 19,1-15), świadczą o głębokim osobistym cierpieniu Jeremiasza. W rozdziałach tych życie Jeremiasza odzwierciedla zarówno ból JHWH z powodu odrzucenia Go przez naród, jak i krytyczną sytuację tegoż narodu w obliczu nieuniknionej katastrofy. Tekst przepełniony jest obrazami śmierci. Jest ona już obecna w życiu samego Jeremiasza i rzuca żałobny całun zarówno w zapowiadanej katastrofie i spustoszeniu kraju, jak i w groźbie wygnania. Bóg, który miłuje Izraela, nie jest w stanie powstrzymać nieszczęścia, jakie naród rozpętał przez swoje grzechy (13,10-11; 18,15-16).

21,1-29,32: W części III przeważają teksty narracyjne o charakterze historycznym i biograficznym o Jeremiaszu i innych osobach, chociaż pojawiają się też wyrocznie w formie poetyckiej. Ponieważ zamieszczone tu wyrocznie skierowane są do konkretnych królów, osadzają one mocno Księgę Jeremiasza w określonym kontekście historycznym. W mowach Jeremiasza na pierwszy plan wysuwają się nazwane po imieniu występki przywódców, a nie ogólnie traktowane grzechy bałwochwalstwa i apostazji. Prysnęła już wszelka nadzieja na opiekę JHWH (21,3-10). Jeremiasz oskarża zarówno grzesznych przywódców narodu, jak i fałszywych proroków i ogłasza, że są oni odpowiedzialni za nieunikniony wyrok (21,11-22,30; 23,9-40; 27,1-28,17). W rezultacie Jeremiasz staje w obliczu niebezpieczeństw realnie zagrażających jego życiu, lecz niebezpieczeństwa nie powstrzymują go od dalszego głoszenia słowa Bożego jego współczesnym.

Chociaż urządzanie sobie nowego życia na wygnaniu mogłoby się wydawać zerwaniem wierności wobec przymierza, gdyż mogło ono oznaczać akceptację obcych rządów i godzenie się z utratą tożsamości narodowej, Jeremiasz pisze list do wygnańców w Babilonii (29,1-32) i zachęca ich do angażowania się w życie tam, gdzie

się aktualnie znajdują. Budowanie przyszłości nawet na obcej ziemi otwiera możliwość nowego początku. Tekst sugerował już, co ta nowość pociągała za sobą: pojawienie się nowych pasterzy pełniących sprawiedliwość (23,3-6), nowe określenie JHWH (23,7-8), powrót do kraju (24,4-7; 29,10-14), poddanie obcych narodów pod władzę JHWH (25,15-29), ostateczny upadek Babilonu (27,6-8), zwrócenie naczyń świątynnych Jerozolimie (27,22). Zachęta do urządzania sobie życia nawet na wygnaniu, jaką kończy się fragment 21,1-29,32, pozostaje w logicznym związku z wyroczniami o zbawieniu, jakie znajdują się w następnej części.

30,1-33,25: Część IV, często opatrywana tytułem „Mała Księga Pocieszenia", koncentruje się na nadziei pośród mroków spustoszenia. Światło bijące z tych czterech rozdziałów rozprasza czarne chmury nieuniknionego zniszczenia, przedstawionego w rozdziałach 2-29. Seria poetyckich wyroczni o zbawieniu wygłoszonych przez Jeremiasza (30,1-31,40) oraz biograficzne opowiadanie prozą (32,1-33,26) zapewniają, że Bóg przywróci szczęśliwy los Izraela, odwróci karę, uleczy rany i przywiedzie do nowego życia w kraju. Ten krótki fragment, umieszczony między tekstami podkreślającymi katastrofę i przenikniętymi pogłosem zapowiadanego zniszczenia, podtrzymuje nadzieję wbrew nadziei. Ilustruje to modlitwa Jeremiasza, który prosi JHWH o wyjaśnienie, dlaczego właśnie teraz, gdy miasto jest oblężone, a on sam znajduje się w więzieniu, ma nabyć pole od swego krewnego (32,16-25). Spełniając ten pozornie pozbawiony logiki czyn, Jeremiasz pokazuje ludowi, że powinien on zawierzyć obietnicom Bożym, iż Bóg nie tylko przyniesie im odnowę, lecz coś radykalnie nowego.

34,1-45,5: Część V stanowi kontynuację opowiadania o życiu Jeremiasza i relacjonuje jego zmagania, aby zapoznać naród ze słowem Boga w końcowych latach królestwa Judy. Ustawiczne niebezpieczeństwa zagrażające życiu Jeremiasza stanowią tło tych końcowych rozdziałów, ilustrując w pewnym sensie groźbę zniszczenia, w obliczu którego znalazł się naród. W serii wyroczni wygłoszonych przez Jeremiasza i w opowiadaniach biograficznych opisujących jego trudną sytuację, tekst wychodzi poza katastrofę narodową, skupiając uwagę na śmierci osobistej królów, ludności, a nawet samego Jeremiasza.

Część ta, rozpoczynająca się pierwszym incydentem, jaki miał miejsce w okresie oblężenia Jerozolimy (34,1-22), wykazuje silne relacje historyczne, łączące doświadczenia osobiste z wydarzeniami w skali światowej i z tragedią narodu. Niemal fizyczną ilustracją całkowitego odrzucenia słowa Bożego jest fragment 36,1-32, który mówi o wrzuceniu przez króla do ognia zwoju ze spisanymi przez Jeremiasza wyroczniami. Pogarda dla słowa Jeremiasza jako proroka przeradza się w odrzucenie jego samego. Incydenty z życia Jeremiasza, zrelacjonowane w 37,1-38,28, świadczą, że Izraelici są sami dla siebie najgorszymi wrogami, że ich własne postępowanie przyspiesza ich zagładę. Wyrocznie Jeremiasza zapowiadające zgubę spełniły się. Wraz z upadkiem Jerozolimy życie [narodu] zbliża się do miażdżącego kresu (39,1-10). Jednakże ponury aspekt tak przytłaczającego zniszczenia łagodzą końcowe wiersze wieszczące nadzieję współpracownikowi Jeremiasza – Baruchowi (45,1-5).

46,1-51,64: Ta seria dziewięciu wyroczni poetyckich, wygłoszonych przez Jeremiasza, zapowiada śmierć i zniszczenie tych narodów, które zagrażały Izraelowi w pewnym momencie jego historii. Ramami tego fragmentu są wyrocznie przeciw dwom największym potęgom tej epoki: Egiptowi i Babilonowi. Ich znaczenie wypływało nie tylko z ich roli w polityce światowej, lecz także z tego, iż obydwa te mocarstwa wywierały głęboki wpływ na samoświadomość Izraela jako narodu przymierza: wyjście z Egiptu i powrót z wygnania babilońskiego to decydujące momenty w doświadczaniu przez Izrael zbawczej obecności Boga.

Wyrocznie przeciwko obcym narodom są pełne obrazów zbliżającego się szybko wroga (46,9-16; 47,3-6; 50,35-42; 51,27-32): konie, rydwany wojenne, miecz, polegli wojownicy. Posługując się obrazami podobnymi do tych, jakie poprzednio odnosiły się do Izraela (cierpienie na skutek nieuleczalnej rany; szyderstwa ze strony innych narodów; życie poświęcone obrzędom żałobnym; przemoc doznawana ze wszystkich stron), wyrocznie te dają do zrozumienia, że Izrael nie różni się od innych narodów. Nic więc dziwnego, że został on upokorzony i powalony.

Babilon zwycięża jednego wroga Izraela po drugim, aż w końcu sam pada pod potęgą JHWH. Wraz z pokonaniem wszystkich wrogów Izraela otworzy się przestrzeń dla zapowiedzianego wcześniej nowego stworzenia (30,1-33,25). Ogłaszając upadek historycznych wrogów Izraela, Jeremiasz nawiązuje do przyszłości rysującej się przed ludem JHWH.

Ostatnie jednak słowo zapowiada wszakże, że potęga JHWH nie tylko zniweczy śmiertelnym tchnieniem Babilon (50,17-18), lecz także dokona przemiany Izraela, przebaczając mu jego grzech i usuwając jego winę (50,19-20). Tylko wtedy realny staje się prawdziwy „powrót". Jasna iskierka zbawienia przebija się przez ciemną chmurę zniszczenia, bez której nowe stworzenie nie jest możliwe.

52,1-34: Narracyjny tekst historycznego zakończenia (prozą) podaje najpierw szczegółowy opis zburzenia Jerozolimy, a następnie opowiada o losie zesłanego do Babilonu króla Jojakina (Jechoniasza). Księga, jak gdyby nie mogła kończyć się słowami o przesiedleniu babilońskim, powraca do ludu Bożego i jego stolicy – Jerozolimy. Wszystko stracone. Świątynia została zburzona, ostatni król jest na wygnaniu. Ludowi zostałyby odebrane wszelkie znaki obecności Boga pośród niego. Zamierzając rzucić pod koniec światło na uhonorowanie będącego w niewoli króla Jojakina (Jechoniasza), autor raz jeszcze w zawoalowany sposób wskazuje, że nawet

tam, gdzie zagłada wydaje się całkowita, nadzieja nie jest nieodwołalnie stracona. Podobnie jak wyrocznie o zbawieniu są właściwie pogrążone w morzu wyroczni o sądzie, tak Bóg pozostaje ukryty pośród swojego narodu.

Konteksty interpretacyjne

A. Pierwotny kontekst historyczny

Księga Jeremiasza, jak wszystkie biblijne pisma prorockie, łączy opowiadanie o samym proroku z wyroczniami, które najpierw zostały wygłoszone przez niego, a później zostały spisane. Ponieważ słowo prorockie jest odpowiedzią na aktualną sytuację historyczną, przeto wydarzenia współczesne głoszeniu, spisywaniu i następnie wydawaniu dzieła, a także ówczesna samoświadomość Izraela, stanowią właściwe tło, na którym dana księga powinna być czytana.

Jeremiasz żył w burzliwych latach, które były świadkiem upadku imperium Asyrii, zastąpionego z kolei przez Babilonię. Działając podczas rządów trzech królów Judy (Jozjasza, Jojakina i Sedecjasza) oraz jednego gubernatora (Godoliasza), głosił on kerygmat prorocki w odpowiedzi na różne przemiany polityczne – poczynając od względnej autonomii Izraela za Jozjasza (640-609 przed Chr.), a kończąc na wzroście potęgi Babilonii i upadku Izraela (587 r. przed Chr.). Ponieważ polityka i religia były z sobą ściśle związane na starożytnym Bliskim Wschodzie, a naród dominujący narzucał narodom podbitym kult swoich bogów, Izrael mógł praktykować swoją religię bez przeszkód jedynie wówczas, gdy był wolny od dominacji innych mocarstw. Swoista pustka, powstała w wyniku upadku Asyrii (626-612 przed Chr.), dawała więc Judzie pod panowaniem Jozjasza nie tylko niezależność polityczną, lecz także możliwość przeprowadzenia reformy religijnej.

Pragnąc umocnienia w sposób widoczny zarówno jedności społecznej i politycznej, jak i religijnej, Jozjasz podjął dzieło odnowy praktyk religijnych. Podczas prac naprawczych świątyni około 621 r. przed Chr. znaleziono Księgę Prawa deuteronomicznego (prawdopodobnie Pwt 12,1-26,15). Gdy prorokini Chulda oświadczyła, że jest to słowo Boże, księga ta wsparła podjętą reformę. *Credo* deuteronomiczne, dla którego posłuszeństwo Torze było warunkiem posiadania ziemi, tym pilniejszym uczyniło konieczność oczyszczenia kraju z obcych bóstw i scentralizowania kultu w Jerozolimie.

Poczynając od przymierza na Synaju, Izrael pojmował siebie jako lud ukonstytuowany obecnością JHWH, najpierw w Arce Przymierza, a później w Ziemi Obiecanej i w świątyni. Przez ponad pięćset lat świadomość ta była źródłem zawierzenia i zaufania w obliczu wszelkich zagrożeń. W 722 r. przed Chr. Asyria zaatakowała i położyła kres Królestwu Północnemu (Izrael/Samaria), a nawet oblegała Jerozolimę, stolicę Królestwa Południowego, Judy. Właśnie wtedy, gdy zagłada wydawała się nieunikniona, wróg niespodziewanie odstąpił od oblężenia. Powszechne było przekonanie, że Bóg w sposób cudowny ocalił Jerozolimę (Iz 37,36; 2 Krl 19,35n.), miasto, gdzie znajdowała się świątynia JHWH. Dlatego w czasach Jeremiasza oczekiwanie narodu, że obecność JHWH pośród niego mogłaby go obronić od jego wrogów, miało swój precedens. Takie bezkrytyczne pokładanie ufności w świątyni jerozolimskiej mogłoby tłumaczyć klęskę narodu.

Jeremiasz wkroczył na scenę za panowania Jozjasza w 626 r. przed Chr. Czy był to rok jego narodzin, czy też rok powołania go na proroka, zależy od tego, jak interpretuje się Jr 1,3-5. Gdyby Jeremiasz rozpoczął swoje przepowiadanie w 626 r. przed Chr., to jego wczesne słowa byłyby prawdopodobnie skierowane do pozostałych Izraelitów w Królestwie Północnym (Izrael/Samaria), może w celu poparcia reformy Jozjasza. Gdyby zaś rok 626 był rokiem jego urodzenia, to rozpocząłby on swoje przepowiadanie nie wcześniej niż w latach bliskich śmierci Jozjasza w 609 r., a więc w czasie, gdy stabilność Judy zaczęła budzić niepokój. W obydwu przypadkach wydaje się, że Jeremiasz rozpoczął swoją działalność prorocką w okresie, gdy Juda cieszyła się względnym spokojem, a co za tym idzie – samozadowoleniem.

Orędzie prorockie Jeremiasza próbowało nadać sens zmieniającej się wciąż sytuacji. Gdy rozpadło się imperium Asyrii i jej potęga, a Babilonia umocniła swoje wpływy, Jeremiasz, widząc daremność sojuszu z Egiptem – głosił konieczność zawierzenia Bogu. Posługując się tak słowem głoszonym, jak i pisanym, zwracał się zarówno do narodu, który pozostał w ojczyźnie, i do tych, którzy byli na wygnaniu. Przestrzegał ich przed nadchodzącą katastrofą, którą interpretował, podobnie jak Księga Powtórzonego Prawa, jako karę za ich grzechy. Zarazem dawał wyraz przekonaniu, że ten coraz bardziej widoczny koniec nie jest dla narodu słowem ostatnim. Tym, którzy stali w obliczu zagłady i wygnania, Jeremiasz głosił nowy początek, nowe stworzenie, nowe przymierze.

Ponieważ zebrane w tekście wyrocznie pierwotnie były kierowane do różnych kręgów słuchaczy, nie powinno być zaskoczeniem, że w Księdze Jeremiasza znajdujemy wyraźnie przeciwstawne podejścia do tego samego zagadnienia. Chociaż miał dobre stosunki z Sedecjaszem, to niekiedy jednak wydaje się występować przeciw instytucji króla. Raz nazywa Babilończyka sługą JHWH, innym razem Babilonia jest wrogiem, który

niesie zagładę Syjonowi. Jasno głosi, że nie należy szukać wsparcia i opieki w obcych potęgach, ale zarazem stwierdza, że życie ocalić można poddając się Babilonii.

Wielu biblistów jest zdania, że najlepszą drogą do zrozumienia tych wyroczni jest interpretowanie ich z punktu widzenia pierwotnych kręgów słuchaczy. Nie ma jednak prostych i pewnych kryteriów, które pozwoliłyby ustalić, z jakiego konkretnie czasu dana wyrocznia pochodzi. Naprawdę wiemy tyle, że Księga Jeremiasza jest rezultatem pracy wielu ludzi na przestrzeni długiego czasu, być może nawet stu lat.

Bardzo upraszczając historię powstania Księgi Jeremiasza, można powiedzieć, że ma ona trzech autorów, z których każdy jest odpowiedzialny za określony gatunek tekstu. Sądzi się, że największa część wyroczni poetyckich zawiera autentyczne słowa Jeremiasza kierowane do Judy z czasów przedwygnaniowych i/lub do Królestwa Izraelskiego (627-586). Teksty prozą, będące późniejszą refleksją nad życiem Jeremiasza, zostały ułożone przez Barucha lub kogoś innego ze współczesnych Jeremiaszowi. Zarówno prozę zdradzającą styl kaznodziejski, jak i materiał stanowiący refleksję nad problematyką deuteronomiczną dotyczącą posłuszeństwa Prawu i posiadania ziemi, uważa się za dodatki Deuteronomisty z okresu wygnania (587-537). Współcześni czytelnicy muszą wiedzieć, że dany fragment może pochodzić z bardzo wczesnego okresu, czyli z 626 r. (reforma Jozjasza), bądź bardzo późnego, czyli z czasów wygnania, i być rezultatem jednej bądź kilku redakcji.

Długa i skomplikowana historia rozwoju i przekazu Księgi Jeremiasza znajduje także wyraz w różnicach między LXX a wersjami masoreckimi. Grecki tekst Księgi Jeremiasza w LXX nie tylko jest znacznie krótszy, lecz także ma inny układ niż tekst hebrajski. Znakomicie ilustrują to mowy przeciw obcym narodom (46,1-51,57 w tekście masoreckim). Oprócz tego, że LXX umieszcza je między 25,14 a 25,15 tekstu masoreckiego, odmienna jest również w obydwu tych wersjach kolejność narodów, do których są one skierowane. Problem ten wywołuje kolejne zagadnienie, a mianowicie która z tych wersji jest wcześniejsza. Chociaż tekst masorecki jest prawdopodobnie redakcją późniejszą, to jednak jest to tekst, którym posługuje się współczesny Kościół zachodni, a zatem i tekst, za którym idziemy w tym komentarzu.

B. Kontekst kanoniczny

Księga Jeremiasza, ułożona przez ludzi zakorzenionych w swej własnej spuściźnie religijnej, jest świadectwem miejsca, jakie zajmuje wśród pism świętych. Nie tylko przejmuje język i idee dzieł wcześniejszych, lecz sama jest z kolei wykorzystywana przez pisma od niej późniejsze. Nikt nie kwestionuje wpływu Księgi Powtórzonego Prawa czy Księgi Psalmów, zwłaszcza lamentacji indywidualnych, na Jeremiasza. Rola Księgi Powtórzonego Prawa w reformie Jozjasza nadała zapewne znaczący rys życiu Jeremiasza, natomiast psalmy lamentacyjne wywarły wpływ na jego język, pozwalając mu wyartykułować osobiste cierpienie. Żyjąc w klimacie politycznym podobnym do tego, w jakim działał Izajasz czy Ozeasz (obaj ci prorocy głosili swoje orędzie w obliczu groźby asyryjskiej, około sto lat wcześniej), Jeremiasz miał już do dyspozycji obrazy i idee tych wcześniejszych proroków, które stanowiły inspirację dla jego własnych wyroczni.

Ozeasz

Wiele uderzających podobieństw między obrazami stosowanymi przez Jeremiasza a obrazami, jakich używa Ozeasz, wskazuje na zależność literacką. Jeremiasz prawdopodobnie zapożyczył od Ozeasza wyrażenia z jakiejś spisanej wersji tekstów tego wcześniejszego proroka. Metaforyczny u Ozeasza opis Izraela jako niewiernej żony (Oz 1,2-3,5) niewątpliwie zainspirował Jeremiasza, który kilka razy przytoczył go w początkowych rozdziałach (Jr 2-4).

Oz 1,2-3,5 wiąże to, czego Bóg doświadczał od Izraela, z własnym doświadczeniem proroka, od którego odeszła niewierna żona. Niezależnie od tego, czy rzeczywiście pojął on nierządnicę za żonę na polecenie JHWH, jak to sugeruje jego księga, Ozeasz mówił o JHWH jako o miłującym, lecz odrzuconym mężu: „Pokochaj jeszcze raz kobietę, która innego kocha, łamiąc wiarę małżeńską". „Tak miłuje Pan synów Izraela, choć się do bogów obcych zwracają i lubią placki z rodzynkami" (Oz 3,1). Podobnie jak Ozeasz, tak Jeremiasz pamięta Izraela jako umiłowaną i ongiś miłującą oblubienicę (Jr 2,2-3), która teraz odwróciła się od swego Oblubieńca, aby szukać „wolności" z innymi kochankami. Jej postępowanie jako nierządnicy (Jr 2,20; 3,1-3.6.8) jest jednak objawem jej rzeczywistego grzechu. Odwraca się ona od tego, który ją miłuje: „(…) jak niewiasta nie dotrzymuje wiary swemu oblubieńcowi, tak nie dotrzymaliście Mi wiary wy, domu Izraela" (Jr 3,20; por. także 2,25.33; 3,13; 4,30).

Oz 2,11 daje odpowiedź męża na odrzucenie go przez żonę: „Wrócę i zabiorę swoje zboże w odpowiedniej chwili i swój moszcz we właściwej porze, odejmę moją wełnę i len, co miały okryć jej nagość". Jak prorok z północy, tak i Jeremiasz głosi, że odmowa Izraela uznania JHWH za źródło tych darów (Jr 3,3; 23,10) pociągnie

za sobą pozbawienie pożywienia, ubrania i opieki, które zgodnie z Wj 21,10 małżonek miał zapewnić swojej żonie. Odrzucenie przez małżonkę męża zwalnia go od wszelkiej wobec niej odpowiedzialności.

Zakończenie mówiące o wzajemnym zobowiązaniu, zilustrowanym metaforą o zerwanym małżeństwie, należy odczytywać na tle obrazów o więzi pełnej troskliwości. Zarówno Ozeasz, jak i Jeremiasz odwołują się do wcześniejszego okresu, gdy Izrael był oblubienicą miłującą JHWH (Oz 2,15b; Jr 2,2-3). Opisując więź między Bogiem a Izraelem/Judą jako więź między ojcem a dzieckiem, Jeremiasz – podobnie jak Ozeasz – czyni aluzję do nieograniczonej, a niezasłużonej troskliwości, jakiej Izrael wcześniej doznawał od Boga. Oz 11,1-9 obrazuje troskę Boga o Efraima jako opiekę troskliwej, kochającej matki: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem (...) A przecież ja uczyłem chodzić Efraima (...) schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go (...) Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności". Jeremiasz (31, 9b.18-20) posługuje się podobnymi obrazami, kiedy przedstawia JHWH jako miłującego Ojca, który zwraca się do swego syna ze słowami pełnymi miłości i czułości.

Aby zilustrować więź między JHWH a Izraelem, Jeremiasz odwołuje się do tych samych obrazów natury, z których korzystał Ozeasz, ale w sposób diametralnie przeciwstawny do tego, jaki znajdujemy u Ozeasza. Obrazy, za pomocą których Ozeasz wyraża ład i dobre stosunki wzajemne, Jeremiasz tak wykorzystuje, aby opisać chaos spowodowany grzechem Izraela. Izrael jako dorodny krzew winny w Oz 10,11a zmienia się w Jr 2,21b „w dziki krzew, zwyrodniałą latorośl". Drzewo oliwne, tak drogie JHWH w Oz 14,7, w Jr 11,16 stało się drzewem, które musi zostać zniszczone.

Ozeaszowy opis przyszłego spustoszenia jako antystworzenia został rozszerzony przez Jeremiasza. Stworzenia zamieszkujące świat zgodnie z Rdz 1,20-27 są skazane na śmierć w Oz 4,3: „Kraj jest okryty żałobą i więdną wszyscy jego mieszkańcy, zarówno zwierz polny, jak ptactwo powietrzne, a nawet ryby morskie marnieją". W Jr 4,23-26 granice antystworzenia poszerzają się i mówi się o zaniku światła i unicestwieniu świata. Podobną, choć mniej rozwiniętą scenę ukazującą wszechświat, który dobiega swego kresu, przedstawia Jr 9,9.

Nawet główny temat Księgi Jeremiasza, a mianowicie pokuta, który jak echo pojawia się w całej tej księdze wraz ze stale powtarzanym *sz-w-b* („wracać, nawrócić się"), ma swoje źródło w Księdze Ozeasza. Rdzenia *sz-w-b* w jego różnych znaczeniach („wrócić, odwracać się, powracać, uchylić się na bok, nawrócić się") używa Ozeasz w związku z oskarżeniem narodu o jego grzechy (odwrócili się od Boga – Oz 11,5.7) oraz wezwaniem go do pokuty i nawrócenia (wróć do Boga – Oz 14,1-2). Jeremiasz poszerza zakres tego terminu w porównaniu z tekstami Ozeasza, elastycznie posługując się tym samym rdzeniem w grze słów (często zatracanej w tłumaczeniach): „Powróćcie, zbuntowani synowie, uleczę wasze odstępstwa" [BW: „nawróćcie się, synowie powracający, a zleczę odwrócenia wasze"] (3,22); „Jeśli się nawrócisz, dozwolę, byś znów stanął przede Mną (...) Wtedy oni się zwrócą ku tobie, ty się jednak nie będziesz ku nim zwracał" [mowa tu o przeciwnikach spośród ludu].

Jest jasne, że Jeremiasz posługuje się obrazami Ozeasza w celu opisania w sposób zrozumiały zerwanej więzi między JHWH a narodem: zapomniana więź małżeńska, zdziczała natura lub znajdująca się w krytycznym stanie. Jeremiasz nie tylko powtarza, lecz również przetwarza obrazy oraz język Ozeasza (rozszerzając znaczenie pojęć, odwracając ich sens) w celu przekazania swego szczególnego orędzia.

Izajasz

Jeremiasz stał się też dłużnikiem Izajasza z Jerozolimy, używając jego obrazów mających ukazywać grzeszność narodu. Jak w Księdze Izajasza (3,14; 5,8; 10,2), tak i w Księdze Jeremiasza (5,27; 22,13-14) ci, którzy gromadzą bogactwa kosztem ubogich, spotykają się z potępieniem. Ich grzech polega na wielbieniu „rąk swoich dzieła", o czym mówi Iz 2,8, a co Jeremiasz powtarza jak refren (5,27; 22,13-14). Iz 37,19 opisuje bożków czczonych przez Izraelitów jako tych, którzy „nie byli bogami"; dokładnie takie samo określenie znajdujemy w Jr 2,11 i 5,7.

Izajaszowa pieśń o winnicy (Iz 5, 1-7) ubolewa nad winoroślami, które pomimo wielkich wysiłków właściciela wydają jedynie dzikie, cierpkie grona. Jak gdyby streszczając ten znany hymn, Jr 2,21 mówi o Izraelu jako początkowo szlachetnej, dobrze pielęgnowanej przez JHWH latorośli winnej, która zmieniła się w „dziki krzew, zwyrodniałą latorośl". Zapożyczając od Izajasza porównanie Izraela do srebra, które zamieniło się w żużel i wymaga oczyszczenia (Iz 1,22-25), Jeremiasz idzie o krok dalej i zaznacza, że trudzenie się nad oczyszczaniem takiego narodu okazuje się daremne i że Izrael nie jest już niczym więcej niż odpadem srebra (Jr 6,27-30). Zarówno Iz 30,15, jak i Jr 30,10 opisują zbawienie jako powrót i spoczynek, które jednak, zdaniem Izajasza, nie nastąpią, natomiast Jeremiasz uważa je za obietnicę przyszłości.

Księga Powtórzonego Prawa

Związki literackie między Księgą Jeremiasza a Księgą Powtórzonego Prawa (zwłaszcza Pwt 12-26), odnalezioną i promulgowaną jako słowo Boże za panowania króla Jozjasza, były uznane już od dawna. Pwt 12,2 wzywa do usunięcia wszystkich miejsc kultu pogańskiego „na wzgórzach i pod każdym drzewem zielonym". Jeremiasz przejmuje i przyswaja te same wyrażenia w celu uwydatnienia zarówno grzechów narodu (Jr 2,20; 3,6.13; 17,2), jak i dla uzasadnienia dokonanej przez Jozjasza centralizacji kultu w Jerozolimie. Prawo rozwodowe z Pwt 24,4 pojawia się w Księdze Jeremiasza w celu wyjaśnienia, dlaczego nadchodzący sąd jest nieodwołalny (Jr 3,1), natomiast Jr 13,11, mówiąc o odrzuceniu narodu przez JHWH, opiera się na stwierdzeniu, że naród ten nie jest już tym, czym według Pwt 26,19 miał być: narodem wywyższonym we czci, sławie i wspaniałości dla JHWH.

Zachodzą uderzające paralele między hymnem Mojżesza (Pwt 32) a Księgą Jeremiasza, które były różnie interpretowane. Zdaniem niektórych biblistów podobieństwa te wskazują, że Jeremiasz posłużył się Pwt 32, natomiast inni chcieliby obydwa teksty datować na okres wygnania. W sposób, który przypomina korzystanie przez Jeremiasza z Księgi Ozeasza, Jeremiasz nadaje negatywne znaczenie idei, która w Pwt miała sens pozytywny. Stwierdzenie z Pwt 32,4, że JHWH jest „Bogiem wiernym, a nie zwodniczym" i nie ma w Nim fałszu, zostaje w Jr 2,5 odwrócone w oskarżenie, że przodkowie Izraela postępowali tak, jak gdyby znaleźli w Nim nieprawość. Podobnie Jr 2,27 stawia Izraelowi zarzut, że kamień (kamiennego) bożka uważa za źródło swego istnienia, a odrzuca JHWH, w całkowitym przeciwieństwie do Pwt 32,18, gdzie Bóg jest nazwany skałą, która zrodziła Izrael.

Zarówno Jeremiasz, jak i Pwt 32 przewidują czas, gdy naród dozna cierpień z powodu swoich grzechów. Pwt 32,37-38 zapowiada okres, gdy naród będzie pozbawiony opieki bóstw (pogańskich), którym składał hołd, natomiast Jeremiasz (2,27b-28; 11,12) powtarza tę ideę, lecz również dalej ją rozwija. Dla Jeremiasza ostateczną karą za niewierność Izraela było skazanie ludu Bożego na wygnanie, by na obcej ziemi służył obcym narodom i ich bogom (5,19b; 15,14; 16,13; 17,4).

Księga Psalmów

Zachodzi też znaczne podobieństwo nastroju między lamentacjami jednostki a wyznaniami Jeremiasza. Zarówno psalmista, jak i Jeremiasz oburzają się na tych, którzy szydzą sobie z tego, iż zaufali oni Bogu, który nie może ocalić (Jr 15,15b-16; 20,7b-8; Ps 22,7). I Jeremiasz, i psalmista wypowiadają skargę na JHWH, który o nich zapomniał (Jr 15,18; 20,7; Ps 10,1; 22,1; 77,7-9). Modlitwa Jeremiasza, aby JHWH zniweczył jego nieprzyjaciół (Jr 11,20; 15,15a; 18,21-23; 20,12), odbija się echem w podobnych modłach w psalmach lamentacyjnych (Ps 35,1-6; 64,7-8).

W modlitwach dotyczących postępowania JHWH wobec Izraela Jeremiasz również cytuje lub rozwija niektóre psalmy. Usiłując skierować gniew Boga przeciw wrogom Izraela, Jr 10,25 cytuje Ps 79,6-7, a Jr 10,24 rozwija Ps 6,2 bądź Ps 38,2. Jeremiasz przyjmuje karę, jaką zsyła JHWH, ale równocześnie prosi, aby nie była ona wymierzana w gniewie. Według Jr 33,11 uwielbienie należne JHWH za powrót z wygnania mogą najlepiej wyrazić słowa Ps 136,1 – modlitwy dziękczynnej za niewzruszoną miłość Boga.

Jeremiasz a prorocy wygnania babilońskiego

Ezechiel

Podobnie jak w przypadku Księgi Jeremiasza, która przyswajała i przepracowywała idee, jakie odziedziczyła, również późniejsze pisma prorockie Ezechiela i Deutero-Izajasza rozwijały myśli Jeremiasza. Obszerna alegoria w Ez 23, w której Samaria i Jerozolima przedstawione zostały jako siostry Ohola i Oholiba, wydaje się czerpać inspirację z metafory w Jr 3,6-13, opisującej Izraela i Judę jako dwie siostry, z których jedna nie nauczyła się niczego z doświadczeń drugiej. Ez 34,1-16 podejmuje (modyfikując nieco zakończenie) oświadczenie zawarte w Jr 23,1-4, że JHWH da narodowi nowych pasterzy, aby zastąpić tych, którzy rozproszyli Jego owce. Nowi pasterze nie będą królami ziemskimi; Pasterzem owczarni będzie sam JHWH. Podobnie Ez 18,1-10 stanowi w znacznej mierze przepracowanie Jr 31,29n. Stwierdzenie, że każda osoba ponosić będzie konsekwencje swoich własnych grzechów, zaprzecza przysłowiu, że dzieci cierpieć będą za czyny swych rodziców.

Deutero-Izajasz

Teksty drugiej części Księgi Izajasza (Deutero-Izajasz) w opisie cierpiącego Sługi Pańskiego dwukrotnie posługują się językiem nawiązującym do słów Jeremiasza. „Powołał mnie Pan już z łona mej matki, od jej wnętrzności wspomniał moje imię" (Iz 49,1) – to niemal dosłowne powtórzenie Jr 1,5. Opis Sługi Pańskiego, który jak „baranek na rzeź prowadzony (...) nie otworzył ust swoich (...) i (...) został usunięty" (Iz 53,7-8), jest echem skargi Jr 11,19.

Ezechiel i Deutero-Izajasz, prorocy czasów wygnania, w większym stopniu niż Jeremiasz wykorzystywali istniejące tradycje i zbiory dostępnych pism natchnionych, powtarzając niektóre idee, inne modyfikując lub rozwijając.

Księga Jeremiasza w Nowym Testamencie

NT rzadko cytuje Księgę Jeremiasza, ale jest w nim kilka znanych i często przywoływanych odniesień do tej księgi. Znajdują się one przeważnie w listach Pawła Apostoła, w Liście do Hebrajczyków i w Ewangelii Mateusza. W rzeczy samej starotestamentowe wyrażenie „nowe przymierze", które nie tylko wywarło wpływ na teologię, lecz także dało termin „Nowy Testament" (greckie *diatheke* tłumaczy się zarówno jako „przymierze", jak i „testament"), pochodzi z Jr 31,31.

Listy Pawła

Paweł wykazuje swą zależność od Księgi Jeremiasza szczególnie w 1 Kor 11,25; 2 Kor 3,4-5; Ga 1,15. Najwcześniejsze relacje o ustanowieniu Eucharystii utożsamiały kielich wina z przymierzem, natomiast tekst Pawłowy – niewątpliwie inspirowany Księgą Jeremiasza – jest pierwszym zapisanym świadectwem dodającym przymiotnik „nowy"; znajduje się on, gdy chodzi o Ewangelie, tylko w dłuższej tradycji Łukaszowej (Łk 22,17-20). Jeremiasz, który ukuł to wyrażenie, posługuje się przymiotnikiem „nowy", chcąc zapowiedzieć nową relację z JHWH, która zapewni narodowi żydowskiemu dalsze istnienie. Paweł w 1 Kor 11,25 („Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej") posługuje się tym właśnie przymiotnikiem, aby przekazać prawdę, że śmierć Jezusa wypełniła eschatologiczne oczekiwanie nowej więzi między Bogiem a Jego ludem. Paweł przekazując jak echo słowa Jeremiasza, uwyraźnia to, co tylko *implicite* zawarte było w tradycji, jaką przejął, a mianowicie że Krew Chrystusa stanowiła przypieczętowanie („ratyfikację") Nowego Przymierza zastępującego Stare Przymierze z góry Synaj.

W 2 Kor 3,5-6 wyrażenie „Nowe Przymierze" występuje w innym kontekście. Tym razem Paweł przejmuje Jeremiaszowe rozumienie „nowego przymierza" jako wypisanego raczej w sercach niż w kamieniu, aby wyjaśnić swoją posługę głoszenia Ewangelii.

W 1 Kor 1,31 i 2 Kor 10,17 Paweł podkreśla, że ludzie są powołani, aby stali się członkami nowego przymierza, nie ze względu na swoją mądrość czy potęgę, lecz ze względu na zbawczą moc Chrystusa. Dostrzega więź między życiem w Chrystusie a życiem według przymierza z góry Synaj, streszczając i nadając nowy sens tekstowi Jr 9,23. Zamiast „chcąc się chlubić, niech się szczyci tym, że jest roztropny i że Mnie poznaje, iż jestem JHWH", Paweł pisze po prostu: „Ten, kto się chlubi, w Panu niech się chlubi" (2 Kor 10,17).

W końcu – widząc samego siebie w szeregu proroków – Paweł opisuje swoje powołanie w Ga 1,15 słowami zaczerpniętymi z Jr 1,5.

List do Hebrajczyków

Hbr 8,8-12, słowa, które są cytatem z Księgi Jeremiasza w NT i wywarły największy wpływ na rozwój teologii chrześcijańskiej, przytaczają cały tekst Jr 31,31-34. Także Hbr 10,16-17 odwołuje się do tego samego tekstu. Porównując dawne (lewickie) kapłaństwo z kapłaństwem ustanowionym w Jezusie Chrystusie, autor Listu do Hebrajczyków powtarza wzmiankę Jeremiasza o dwóch przymierzach: starym, wyrytym na kamiennych tablicach i sprowadzającym grzech, i nowym, wypisanym na sercach i przynoszącym odpuszczenie grzechów. Dla Jeremiasza nowe przymierze miało być ustanowione w Izraelu, natomiast dla autora Listu do Hebrajczyków nowe przymierze dopełniło się w śmierci Jezusa, która w większym stopniu niż pojedynczy akt ofiarniczy jest dopełnieniem wszelkiego działania Boga.

Ewangelie

Mateusz jest jedynym ewangelistą, który wyraźnie nawiązuje do Księgi Jeremiasza. W Racheli opłakującej swe dzieci, których „już nie ma", gdyż znajdują się na wygnaniu (Jr 31,15), widzi zapowiedź rzezi niemowląt zgotowanej przez Heroda (Mt 2,17-18). Według Mt 16,14 Jeremiasza jako proroka, którego powtórne przyjście ma przygotować drogę Mesjaszowi, można porównać z Janem Chrzcicielem i Eliaszem. Niełatwo uchwycić podstawę łączenia go z tymi dwiema postaciami, chociaż mógłby nią być fakt, że Jezus, podobnie jak Jeremiasz, został odrzucony przez wielu. Mt 27,9-10 sugeruje, że nabycie pola garncarza za Judaszowe srebrniki jest spełnieniem proroctwa Jeremiasza. W rzeczywistości „cytat" ten jest pastiszem zaczerpniętym z trzech tekstów dwóch ksiąg: Za 11,12-13; Jr 18,1-3 i 32,6-25.

Wszyscy trzej synoptycy (Mt 21,13; Mk 11,17 i Łk 19,46) uzasadniają oczyszczenie świątyni (wyrzucenie z niej przekupniów) cytatem z Jr 7,11 („może jaskinią zbójców stał się w waszych oczach ten dom?") i z Iz 56,7 („dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów"). Ewangeliści zapewne myśleli, że Jezus – podobnie jak Jeremiasz – wygłaszał te słowa przeciwko ludowi, który zwodził sam siebie sądząc, iż już sama odpowiednia ofiara i kult zapewnią mu bezpieczeństwo, nawet jeżeli codzienne jego życie nie odpowiada wymogom przymierza.

Ponieważ Księga Jeremiasza zajmowała się w większej mierze fałszywymi prorokami niż inne księgi ST, nic przeto dziwnego, że Ewangelie znajdowały w niej inspiracje w tym zakresie. W Łk 6,23.26 Jezus odwołuje się do faktu, znajdującego odzwierciedlenie w życiu Jeremiasza, że prawdziwi prorocy byli zniesławiani i doznawali prześladowań ze strony swojego pokolenia, natomiast fałszywi prorocy byli akceptowani. Podobnie też Jezus w Mt 7,22 zapowiada, że ci, którzy fałszywie prorokowali w imię Boga – to temat Jeremiasza – nie wejdą do królestwa niebieskiego.

Tego rodzaju cytaty i aluzje w NT potwierdzają, że Księga Jeremiasza była elementem ciągłej tradycji, która nadawała kształt istniejącemu materiałowi, aby odpowiadać na problemy aktualnej sytuacji i sama podlegała takiemu procesowi. Niekiedy idee po prostu powtarzano lub rozwijano zgodnie z ich pierwotnym sensem. Innym razem, jak w przypadku tekstu Jeremiasza o nowym przymierzu, były one reinterpretowane w całkiem nowym znaczeniu.

C. Ojcowie Kościoła

Justyn Męczennik w swoim *Dialogu z Żydem Tryfonem* cytuje Jeremiasza na poparcie swojego argumentu, który miał przekonać Tryfona o prawdziwości chrześcijaństwa. Stawiając pytanie, „Czy tak samo Pisma nie prorokowały, że Bóg zapowiedział, iż znali Nowy Testament oprócz testamentu z góry Horeb?" (67,9; tłum. Lisiecki, POK 4,222), daje do zrozumienia, że nowe przymierze, o którym mówi Jeremiasz, wypełniło się jedynie w Chrystusie. Jednakże Justyn zdaje się dopuszczać, że pierwsze przymierze zachowuje swoją ważność. Orygenes w *Homilii* 9,2 stwierdza: „Oni nie uwierzyli w Mojżesza, my zaś, wierząc w Chrystusa, wierzymy przymierzu danemu za pośrednictwem Mojżesza" (tłum. St. Kalinkowski, PSP 30,81). Podejmując temat, który mógłby łatwo wydawać się wyrazem antyjudaistycznego stanowiska Justyna, w *Dialogu z Żydem Tryfonem* cytuje on Jr 11,19 (w wersji LXX): „Przeciwko mnie zamiary knuli mówiąc: «Chodźcie, wrzućmy drzewa do chleba jego i zgładzimy go z ziemi żyjących i imienia jego niech się więcej nie wspomina»" jako dowód, „że Żydzi złożyli radę w sprawie Chrystusa i postanowili go ukrzyżować" (72,3; tłum. A. Lisiecki, POK 4,231). To stwierdzenie Justyna wydaje się współczesnym czytelnikom trudne do pogodzenia z rzeczywistymi wysiłkami Justyna, zmierzającymi do przekonania niewierzących, z Żydami włącznie, o prawdziwości chrześcijaństwa.

Dla Orygenesa (zm. ok. 254 r.) szczegóły życia Jeremiasza będą zapowiedzią życia Chrystusa. W *Homilii I do Księgi Jeremiasza* (6,12-28) wyjaśnia on tekst Jr 1,4-10 mówiąc: „Jeżeli zaś zdanie to odniesiemy do Zbawiciela, to komentator nie natrafia na żadne trudności stwierdzając, że w wypowiedziach tych Jeremiasz jest symbolem Zbawiciela" (tłum. St. Kalinkowski, PSP 30,26). W *Homilii* 10,4 odnosi do Jezusa tekst Jr 11,19-23, w którym jest mowa o mężach z Anatot usiłujących zabić Jeremiasza. W *Homilii* 14, łącząc Jeremiasza i Jezusa w cierpieniu, Orygenes rozważa Jr 15,10-16, a więc tekst będący skierowaną do Boga skargą, w której Jeremiasz opisuje swoją niedolę. Objaśniając Jr 15,15, Orygenes pisze: „Słowa te mógł wypowiedzieć prorok prześladowany przez tych, których łajał, znienawidzony przez tych, którzy nie przyjmują prawdy; mówiąc im prawdę, stał się wszak wrogiem dla swych słuchaczy. Słowa te mógł wypowiedzieć również nasz Zbawiciel, który także był prześladowany przez lud" *(Homilia* 14,13; tłum. St. Kalinkowski, PSP 30,123).

Mimo że Orygenes uważał Jeremiasza, który był Żydem, za typ Jezusa, będącego według ciała także Żydem, to jednak cytował on teksty Jeremiasza w sposób, który mógł podsycać polemikę antyżydowską. W serii homilii wielkopostnych do Jr 1-20, oprócz zaznaczania podobieństw między Jeremiaszem a Jezusem, Orygenes wykazuje, że utrata przez Izraelitów świątyni, proroków i własnego kraju (4,2) dowodzi, iż zostali oni odrzuceni przez Boga. Komentując Jr 3,8, zauważa, że „istotnie Bóg odrzucił ten naród i dał mu list rozwodowy" (4,5).

Ponieważ, jak się wydaje, homilie te były kierowane do przygotowujących się do przyjęcia chrztu, uwagi tego rodzaju mogły zaakcentować konieczność przyjęcia nowego przymierza w Jezusie.

Troska o rozwój tożsamości chrześcijańskiej odmiennej od judaizmu mogła – w pierwszych wiekach chrześcijaństwa – prowadzić do pewnych sformułowań wyraźnie antyżydowskich, ale tego rodzaju komentarze można właściwie zinterpretować jedynie w świetle problemów i dyskusji tamtych czasów. Jakakolwiek byłaby pierwotna intencja tego rodzaju wypowiedzi, Kościół posoborowy, odznaczający się bardziej dojrzałą świadomością społeczną i historyczną, podkreśla, że wartość takich interpretacji musi być określana ze względu na ich pierwotny kontekst.

D. Kontekst liturgiczny

Liturgia eucharystyczna, najdonioślejsze miejsce, w którym Kościół słucha orędzia Pisma Świętego, daje pewne pojęcie, jak Księga Jeremiasza jest rozumiana w kontekście chrześcijańskim. Czy to w Okresie Zwykłym, czy w święta i uroczystości czytania zaczerpnięte z tej księgi traktują to dzieło prorockie jako zapowiedź dwóch aspektów Mesjasza: Jego cierpień oraz pełni życia, jakie On przynosi.

Cierpienia Jeremiasza kierują wzrok ku męce Jezusa, Tego, który stanie w obliczu śmierci z powodu swej wierności Ojcu. Dalszy aspekt tej samej myśli, a mianowicie rozpacz Jeremiasza, spowodowana zerwaniem więzi ze wspólnotą i odrzuceniem go przez własny naród, antycypuje doświadczenie Jezusa. Nowość głoszona przez Jeremiasza była także istotnym elementem orędzia chrześcijańskiego. Społeczność chrześcijańska pojmowała śmierć i zmartwychwstanie Jezusa jako inaugurację nowego stworzenia i ustanowienie nowego przymierza, zapowiedzianego przez Jeremiasza.

W każdym roku liturgicznym przynajmniej mała część Księgi Jeremiasza jest czytana w niedziele, i to zarówno w Okresie Zwykłym, jak i w święta i uroczystości: w Roku A dwa czytania, w Roku B – trzy, a w Roku C – cztery. Trzyletni cykl lekcjonarza na niedziele Okresu Zwykłego obejmuje siedem czytań z Księgi Jeremiasza (dwa w Roku A, dwa w Roku B, trzy w Roku C), natomiast na święta i uroczystości przypadają dwa czytania (jedno w Wielkim Poście w Roku B, jedno w Adwencie Roku C). Lekcjonarz w dni powszednie posługuje się czytaniami z Księgi Jeremiasza pięciokrotnie w Wielkim Poście (w II, III, IV i V Tygodniu), raz w Adwencie (18 grudnia), natomiast na dni powszednie Okresu Zwykłego przypada osiem perykop niby półciągłego czytania z Księgi Jeremiasza w Roku II (co w nieco większym stopniu odzwierciedla historię księgi jako całości).

Trzy czytania z Księgi Jeremiasza, jakie słyszymy w niedziele Okresu Zwykłego, wskazują na cierpienia Jeremiasza jako zapowiedź odrzucenia Jezusa (Jr 1,4n.17-19 z Łk 4,21-30 – IV Niedziela Zwykła, Rok C) oraz cierpienia, jakich doznawać będą uczniowie Jezusa (Jr 20,7-9 z Mt 16,21-27 – XXII Niedziela Zwykła, Rok A; Jr 38,4-6.8-10 z Łk 12,49-53 – XX Tydzień, Rok C). Cierpienia Jeremiasza stanowią również zachętę do pójścia za Bogiem bez względu na konsekwencje (Jr 20,10-13 z Mt 10,26-33 – XII Niedziela Zwykła, Rok A). Dwa czytania z Księgi Jeremiasza kierują wzrok ku czasom, kiedy nastąpi odnowa życia, a sprawiedliwość będzie zasadą dla wszystkich. Uzdrawiając niewidomego Bartymeusza, Jezus zaznacza, że nadeszła pora pełni życia, jaką zapowiadał Jeremiasz (Jr 31,7-9 z Mk 10,46-52 – XXX Niedziela Zwykła, Rok B). Ponadto Jeremiaszowa obietnica dobrego pasterza, który prowadzić będzie lud w sprawiedliwości, wypełni się i zrealizuje w Jezusie (Jr 23,1-6 z Mk 6,3-34 – XVI Niedziela Zwykła, Rok B).

Czytania z Księgi Jeremiasza, znajdujące się w lekcjonarzu na Wielki Post, skupiają się bądź to na czujnym wsłuchiwaniu się w słowo Boże, bądź na cierpieniach Jeremiasza. Dwa czytania w dni powszednie Wielkiego Postu (w czwartek w II Tygodniu – Jr 17,5-10; w czwartek w III Tygodniu – Jr 7,23-28) powtarzają naleganie Jeremiasza, aby lud uważnie wsłuchiwał się w słowo Boże. Trzy inne czytania w dni powszednie Wielkiego Postu, wzięte z Księgi Jeremiasza (w środę w II Tygodniu – Jr 18,18.20; w sobotę w IV Tygodniu – Jr 11,18-20; w piątek w V Tygodniu – Jr 20,10-13) przedstawiają cierpienia Jeremiasza jako zapowiedź męki Jezusa. Perykopa z Księgi Jeremiasza na V Niedzielę Wielkiego Postu w Roku B (Jr 31,31-34) zapowiada nowe życie w nowym przymierzu i w ten sposób wprowadza w Janowe opowiadanie o śmierci zagrażającej Jezusowi (J 12,20-23) jako pierwszym kroku ku eschatologicznemu wypełnieniu się Jeremiaszowej zapowiedzi zbawienia.

Dwa czytania z Księgi Jeremiasza w Adwen-cie (I Niedziela, Rok C – Jr 33,14-16; 18 grudnia – Jr 23,5-8) zwiastują nadejście sprawiedliwej Odrośli z rodu Dawida, aby rządzić krajem w sprawiedliwości. Kościół Chrystusowy zawsze utrzymywał, że Jezus jest wypełnieniem tej obietnicy.

Jest oczywiste, że współczesne korzystanie z Księgi Jeremiasza w liturgii zwraca uwagę na życie Jeremiasza jako zapowiedź wydarzeń związanych z Chrystusem.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-19: Wstęp

1,1-3: Wprowadzenie historyczne

Wiersze rozpoczynające Księgę Jeremiasza stwierdzają, że jest ona zarówno słowem Boga, jak i „słowem Jeremiasza", wygłoszonym w konkretnym kontekście historycznym. Proroctwa Jeremiasza, stanowiące pomost między okresami panowania kilku królów judzkich, odnoszą się do zróżnicowanych sytuacji: względnego pokoju z towarzyszącą mu reformą religijną, podjętą przez króla Jozjasza; nierealnej nadziei podczas panowania Jojakima, że Juda uniknie niebezpieczeństwa stojącego u jej bram; wygnania za panowania Sedecjasza. O ile o kapłańskim pochodzeniu Jeremiasza świadczy jego obeznanie z czynnościami kultowymi, o tyle jego związki raczej z rodzinnym Anatot niż z Jerozolimą wskazują, że trzymał się on z dala od dworu królewskiego dzięki temu mógł obserwować sytuację polityczną z pewnym obiektywizmem.

1,4-19: Powołanie Jeremiasza

Powołanie proroka, na które składają się dialog z JHWH (1,4-10) i dwie wizje (1,11-19), tworzy scenę dla tego wszystkiego, co będzie się działo dalej. Inaugurujący dialog wprowadza na widownię Jeremiasza jako osobę, której całym życiem kieruje JHWH – Bóg dający Jeremiaszowi obietnicę, że będzie z nim, aby kierować jego słowami i czynami. Końcowy wiersz dialogu (w. 10), który kładzie nacisk na akty „burzenia", będące powołaniem Jeremiasza („byś wyrywał i obalał, byś niszczył i burzył..."), zapowiada liczne wyrocznie o sądzie, jakie przyjdzie wygłaszać Jeremiaszowi, oraz ich negatywne konsekwencje w jego życiu. Niemniej jednak ten sam wiersz, zapowiadając nowe życie, jako że Jeremiasz będzie również „budował i sadził", zachowuje żywą iskrę nadziei, która migotać będzie pośród przytłaczających ciemności.

Mimo że obydwie wizje bardzo się różnią od siebie, nawiązują one do zwykłych rzeczy jako miejsca objawienia Bożego: słów bądź wydarzeń. Wizja pierwsza (1,11-12), posługując się grą słów (wyraz hebrajski na oznaczenie zarówno drzewa migdałowego, jak i czuwania ma takie samo brzmienie), kładzie nacisk na słowa czy język, natomiast wizja druga (1,13-16), z racji symbolicznej interpretacji wrzącego kotła, akcentuje przedmiot czy wydarzenie. W wypowiedzi, która na pierwszy rzut oka wydaje się zapewnieniem, Bóg przypomina o zadaniu Jeremiasza – głoszeniu słowa sądu dla Judy (1,16.18). Podkreślając słowa, że grzeszna Juda zostanie ukarana, tekst wzmiankuje, iż tradycyjna mądrość zapewniająca błogosławieństwo temu, kto jest posłuszny, nie zawsze musi okazywać się prawdziwa. Prorokowi JHWH nie obiecuje się życia wygodnego, gdyż obietnica pomocy JHWH jest ograniczona tym, że prorok jako „twierdza warowna", „kolumna żelazna" i „mur spiżowy" stać będzie niejednokrotnie sam, jakby poza społecznością, w której żyje (1,18-19).

2,1-10,25: Część I – Zapowiedź nieuniknionej zagłady

2,1-32: Liczne bożyszcza Judy

Pierwsza część składa się z trzech ustępów (2,1-13.14-27.28-32). Każdy z nich zawiera serię oskarżeń pod adresem Judy, po których następuje refleksja JHWH nad sytuacją. Wszystkie trzy oskarżenia zawierają słowa Boga, które Jeremiasz przekazuje narodowi, w języku składającym się z występujących na przemian wyrażeń metaforycznych i opisów wydarzeń.

Cały ustęp pierwszy (2,1-13) podkreśla poczucie dystansu między JHWH a Izraelem/Judą. Rozpoczyna się przypomnieniem dawnych dni Izraela jako ludu Bożego (2,2-3). Wspominając czasy, gdy Izrael odwzajemniał się Bogu wiernością za Jego miłość i troskliwość, Jeremiasz porównuje je z późniejszą historią Izraela i z jego aktualną postawą wobec Boga. W tym świetle grzechy Izraela stają się tym bardziej godne potępienia. Nawet język tych końcowych słów oskarżycielskich (2,11), przechodząc z drugiej osoby liczby pojedynczej („ty") na trzecią osobę liczby pojedynczej („mój naród"), uwydatnia dystans, jaki powstał między JHWH a Izraelem. Także retrospektywny rzut oka na przodków narodu, którzy już od czasów Wyjścia odwracali się od Boga (2,5-7), wskazuje, że naród ten ma grzeszność niejako we krwi tego narodu.

Myśl JHWH skierowana do niebios (2,12-13) wprowadza obraz świeżej wody (2,13), mającej szczególne znaczenie w półpustynnym klimacie Palestyny, jako trafną metaforę życiodajnej obecności Boga, której, jak biegu wody żywej, nie sposób opanować czy zgromadzić jej zapas. Szokująca rzeczywistość jest taka, że Izrael odrzucił życie.

W ustępie drugim (2,14-27) najpierw dokonuje się refleksji nad Izraelem, któremu zagraża zagłada (2,14-16), a następnie składa winę za spustoszenie na jego barki (2,17-27). Zasadniczym grzechem Izraela jest oddalanie się i odwracanie od Boga (2,5.8.13.17); grzech ten potęgowany jest nadto oszukiwaniem samego siebie (2,23.27). Jego grzeszność obrazuje seria metafor, z których każda ukazuje jakiś aspekt oblicza Izraela. Podobnie jak martwy już łup ryczącego lwa (2,14-15), Izrael nie jest w stanie uniknąć zagłady. Podobnie jak szczep winny, który traci swą pierwotną szlachetność i staje się bezużyteczny dla właściciela winnicy (2,21), Izrael utracił rację swego bytu. Podobnie jak młoda wielbłądzica albo oślica pełna niepohamowanej namiętności (2,23-24), Izrael nie panuje już nad swoim życiem i postępowaniem.

Korzystając z metafor, Jeremiasz opisuje również rzeczywistą sytuację historyczną Judy. Pytanie postawione w Jr 2,14 uwypukla podstawowe napięcie w egzystencji Izraela, który, choć uwolniony z niewoli, wciąż pozostaje sługą – albo JHWH, albo obcych narodów. Szukanie wód Nilu i Eufratu przez Izraelitów jest metaforą wskazującą na szukanie politycznej i militarnej pomocy Egiptu czy Asyrii (2,18). Usiłując określić swą własną przyszłość nawet za cenę rzucenia na szalę swojego związku z JHWH (2,20), Izrael szukał pomocy u potężnych narodów sąsiednich. O ile służba obcym narodom jest służbą niewolniczą, od której jedynie JHWH może ich uwolnić (jak świadczy o tym wydarzenie Wyjścia), o tyle służenie JHWH jest źródłem wolności dla Izraela, który je – według Jr 2,20 – odrzucił.

Krótki ustęp trzeci (2,28-32) bezpośrednio zwraca się do Judy, oskarżając naród o przylgnięcie do obcych bóstw. Retorycznym pytaniem (2,31), które ironicznie nawiązuje do troski JHWH o Izraela podczas Wyjścia, Jeremiasz sugeruje, że Izrael sprawił Bogu zawód, nie wykazując zrozumienia i nie pamiętając o troskliwości, jaką mu Bóg okazywał. Byłoby nieprawdopodobne, aby Izrael, którego prawdziwa tożsamość polega na tym, iż jest on ludem JHWH, mógł zapomnieć o Bogu, tak jak byłoby nieprawdopodobne, gdyby panna zaniedbała nałożenia swoich klejnotów lub narzeczona nie chciała założyć swych przepasek (2,32), które określają jej status w społeczności i są wyrazem jej możliwości życiowych.

Przejście od obrazu czy metafory do informacji o faktach, i na odwrót, wyraża dwuznaczność i zamęt, jakie przenikały relacje między JHWH a Izraelem w tym momencie dziejów. Oskarżenia te tym bardziej domagają się kary, że następują po przypomnieniu najwcześniejszych dni Izraela jako ludu Bożego, gdy pierwsze rumieńce miłości opromieniały ich wzajemne życie (2,2-3). Miłość przerodziła się jednak w odrzucenie. Izrael nie tylko przyjmuje, lecz także nadal oczekuje darów od Boga, natomiast odrzuca Dawcę darów, podobnie jak czynili to jego przodkowie.

2,33-3,5: Zdradzona miłość

Kilka wierszy składających się na ten fragment to oskarżenia skierowane do Judy, skupione wokół jednego tematu, a mianowicie zdrady małżeńskiej, i ściśle związane z Jr 2,1-32. Podstawą jest idea odrzuconego związku miłości. Znajduje to wyraz w konsekwentnym posługiwaniu się drugą osobą liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego oraz w wyraźnej aluzji do oblubieńczej relacji przymierza i więzi z JHWH, jaką poprzednio cieszyła się Juda/Izrael. Więź małżeńska, jaką posłużył się Jeremiasz w 2,1-3 przy opisie przymierza między JHWH a Izraelem, pojawiła się ponownie w 3,1 celem zobrazowania aktualnej sytuacji. Jednakże w przeciwieństwie do pozytywnych obrazów z 2,1-3 omawiane wiersze opisują stan małżeństwa, które zgorzkniało. Juda, podobnie jak rozwiedziona niewiasta przechodząca do innego mężczyzny (3,1), nie może oczekiwać powrotu do swej poprzedniej sytuacji. Jak tego, kto odbiera życie niewinnemu (2,34-35), nic nie uchroni od kary, tak też nieprzyznawanie się Judy do winy nie wybawi jej narodu od nieuniknionej kary, czy to przyszłej (2,36-37), czy to tej, która zagraża mu teraz (3,3). Myśl ta powraca w wierszach końcowych (3,4-5), które ukazują sprzeczność między słowami Judy a jej czynami, dają do zrozumienia, że same słowa są bez znaczenia. Jak poświadcza to przejście od metafory do faktu, nie tylko aktualna susza jest nieuniknioną rzeczywistością, ale niechybna jest także nadchodząca hańba.

3,6-4,4: Wezwanie do nawrócenia

To wezwanie do pokuty i nawrócenia rozpoczyna się alegorycznym opisem, w którym JHWH przedstawia Jeremiaszowi naród Judy pełen grzechów (3,6-10). Po kilku apelach do „powrotu" (3,12-14.22a) i po obietnicy przyszłego błogosławieństwa (3,15-18) naród odpowiada na słowa JHWH (3,22b-25). Bóg natomiast z kolei powtarza, że powinien się on nawrócić i stać się znowu ludem Przymierza (4,1-4).

Oskarżenia wyrażone w poetyckiej szacie, ale pozbawione kontekstu historycznego, i proza alegoryczna z okresu panowania Jozjasza, i szesnastokrotne użycie rdzenia *sz-w-b* („wrócić, powracać, nawrócić się") wyrażają zmianę, jaka musi się dokonać w sercach tych, których wzywa się do pokuty w 3,6-4,4. Wezwanie do powrotu, powtórzone czterokrotnie (3,12.14.22; 4,3-4), ma swoją podstawę w pojmowaniu JHWH jako Boga

miłosiernego (3,12.22), który nie tylko wzywa do pokuty, lecz także odgrywa główną rolę w procesie przemiany serc (3,22). Nawet nieoczekiwany zwrot w zakończeniu wstępnej alegorii (3,11) ukazuje hojność ducha JHWH, który nie potępia, lecz wzywa Izraela do nawrócenia. Żądanie, aby naród grzeszny uznał swoją winę, jest po prostu przypomnieniem, że przymierze jest relacją dwustronną, domagającą się zaangażowania obydwu partnerów. Dlatego lament (3,21) i uznanie grzechów (3,23-25) napawają nadzieją na przyszłość.

Pośród retrospektywnych spojrzeń na niewierność w przeszłości (3,6-10.13.20-21.25) i wezwań do powrotu do JHWH (3,12-14.22; 4.1-4) pojawia się zdumiewająca obietnica odnowy (3,14-18), która wybiega ku wyidealizowanej i chwalebnej przyszłości. Obietnica sprowadzenia Izraela z powrotem na Syjon jest równocześnie wezwaniem do wiary w moc Boga, który może dokonywać cudów. Staje się to jasne, jeśli Księgę Jeremiasza czyta się z punktu widzenia tych, którzy znajdują się na wygnaniu, których jedynie taka właśnie obietnica, mogła napawać nadzieją w tej niemal beznadziejnej sytuacji.

W swoim opisie cudownego powrotu Jeremiasz, nawiązując do owej obietnicy odnowy, mówi, że dokona się ona dzięki temu, iż Bóg będzie obecny pośród narodu. Tron Boga, znajdujący się przez wiele pokoleń w Arce Przymierza, teraz obejmuje całe miasto Jeruzalem (pierwsza wzmianka o głębszej przemianie w stosunku do świątyni zostanie rozwinięta w rozdz. 7 i 26), ale sposób, w jaki Jeruzalem zgromadzi wszystkie narody wokół siebie, kieruje wzrok ku przyszłym czasom, gdy JHWH będzie władcą całej ziemi. Zmiana, która się dokona w przyszłości, nie przekreśla jednak przymierza zawartego w przeszłości. Chociaż znakiem tego przymierza jest cielesne obrzezanie, to jednak zobowiązania wynikające z niego muszą dotknąć głębi osoby i przenikać każdą myśl i każdy wybór. Naród musi albo żyć przymierzem całym swoim jestestwem, albo stanąć w obliczu zagłady, jaką ześle JHWH (4,4). Wybór należy do narodu. JHWH pozostawia mu wolność.

4,5-31: Powszechna zagłada

Ta mowa przepojona groźbą sądu ukazuje słuchaczom serię obrazów, które w przeciwieństwie do wezwań pokutnych (w 3,6-4,4) stwarzają atmosferę głębokich ciemności. Rozpoczyna się ona nakazem głoszenia nadchodzącej zagłady (4,5-18), wyraźnie zleconym Jeremiaszowi przez Boga, jak sugeruje ich dialog w 4,9-10. Tekst nie rozstrzyga, czy wyrażoną w 4,19-22 osobistą rozpacz i w 4,23-31 opisaną wizję należy odnieść do Jeremiasza, czy do samego JHWH.

Nadzieja wyrażona na początku, jakoby ocalenie mogło mieć podstawę w miastach warownych (4,5-6), rychło ustępuje beznadziejności (4,7-8). Wszędzie panuje śmierć. Prorok zapowiadający nieuchronną zgubę posługuje się obrazami spustoszenia, jakie niesie z sobą wojna (4,5-22), apokaliptycznego powrotu do chaosu sprzed stworzenia (4,23-26) i agonii niewiasty rodzącej pierwsze swe dziecko (4,31). Przez czarne chmury przebłyska jedynie nikła iskierka światła: zagłada nie będzie całkowita (4,27).

Chociaż spustoszenia dokona realny historyczny nieprzyjaciel, to jednak faktycznie będzie ono dziełem ręki JHWH. Przeplatanie się w tekście dwóch źródeł zniszczenia potwierdza ich wzajemną współzależność. Nawet jeśli Babilonia – zagrożenie z północy – już postawiła swą stopę na progu ziemi Izraela w Dan, mieście najbardziej wysuniętym na północ (4,15), czy też oblega już niepokonaną dotąd Jerozolimę na południu, Jeremiasz powtarza, że wszystkim, cokolwiek spotyka naród przymierza, kieruje sam JHWH (4,6b). Ponieważ Bóg działa odpowiednio do ich postępowania (4,14.17.18), przeto Ten, który rządzi historią, równocześnie jest zależny od czynów Izraela.

W ten ponury obraz Jeremiasz wplata szokującą uwagę. Oskarża JHWH, że zwiódł lud i Jerozolimę (4,10), i zarzuca Bogu podtrzymywanie nadziei, gdy nie ma już żadnej nadziei. Jest to takie samo oskarżenie pod adresem JHWH, jakie później Jeremiasz skieruje przeciwko prorokom. Choć oskarżenie to, stawiające pytanie, kim jest Bóg i jak On działa, daje do zrozumienia (mimo że może być dodatkiem z okresu wygnania), iż drogi Boga Izraela są tak złożone i zawiłe, że ich zrozumienie wymyka się nawet prorokowi JHWH.

Zagadkowa, dwuznaczna rola proroka ujawnia się w okrzyku trwogi (4,19), który wskazuje, że kara, jaka spada na naród, zapowiedziana przez samego Jeremiasza, dotknęła także jego najgłębszego jestestwa (o czym świadczy powtórzenie *me'aj* – „trzewia" [BW: „wnętrzności moje"; BT: „łono"). Nie rozróżniając jasno słów JHWH (4,22) i słów proroka (4,19-21), autor utożsamia ich z sobą i sugeruje, że Boga, który karze, dręczą także cierpienia narodu.

W obrazie apokaliptycznym Jeremiasz opisuje destruktywną moc grzechu ludzkiego, którego skutki sięgają poza granice życia i zamieszkiwania grzesznika, dotykając całego wszechświata. Posługując się językiem sugerującym nawet obrócenie w niwecz pierwszego aktu stworzenia i powrót do chaosu sprzed stworzenia, tekst opisuje wszechświat pozbawiony światła. Innymi znakami spustoszenia są góry, które przestały być symbolem stabilności, oraz faktyczny zanik życia (ptactwa i ludzi) lub tego, co życie zapowiada czy stanowi jego uwarunkowania (ziemia uprawna). Wizja prorocka jest przerażającym obrazem kresu wszelkiej stworzonej rzeczywistości.

Na tle grożącej zagłady samooszukiwanie się Izraela staje się jeszcze wyraźniejsze. Prawdę tę ukazuje obraz strojącej się niewiasty, pragnącej w ten sposób przywabić tych, którzy chcą ją tylko zniszczyć. Jednakże nie zgasła jeszcze wszelka nadzieja, gdyż sąd nad Izraelem kończy się metaforą, w której mimo ponowienia groźby zniszczenia kryje się aluzja do życia w przyszłości: pomimo cierpień, bezradności i zagrożenia własnego życia niewiasta jednak daje życie swemu pierwszemu dziecku.

5,1-19: Niewierny naród

Groźba zniszczenia rozpoczyna się dialogiem między JHWH a Jeremiaszem (5,1-5a). Osobiste refleksje Jeremiasza nad sytuacją (5,5b-6) niepostrzeżenie przechodzą w skierowaną do narodu mowę Boga o sądzie (5,7-9). Następnie uwaga JHWH kieruje się na Jeremiasza (5,10-17), zanim znów zwróci się ku narodowi (5,18-19). Nadzieja wyrażona w rozdz. 4 nadal przebija się przez zapowiedzi zniszczenia, natomiast w 5,3-6 Jeremiasz stara się uzasadnić nadchodzące nieszczęście. Słowa JHWH, zarówno skierowane do Jeremiasza, jak i zaadresowane do narodu, wyrażają pragnienie złagodzenia nadchodzącej zagłady.

W scenie przypominającej Rdz 18, gdzie Abraham targuje się z Bogiem pragnąc uratować Sodomę i odwieść Go od jej zniszczenia, gdyby znalazło się w niej przynajmniej dziesięciu sprawiedliwych, Jr 5,1 przedstawia JHWH jako gotowego przebaczyć narodowi ze względu na jedną chociażby osobę, która poszukuje prawdy. Pytanie postawione w 5,7 wyraża to samo pragnienie przebaczenia, natomiast w 5, 10.18-19 spodziewane przebaczenie zmienia się w oczekiwanie na karę w nadziei, że wtedy naród zacznie pokutować. Pewne wahanie w stosunku JHWH do Izraela staje się widoczne w świetle zmiany postawy między 5,7, gdzie nadrzędną troską Boga jest dobro narodu, a 5, 9, gdzie Bóg stara się usprawiedliwić samego siebie.

Dwuznaczność roli Jeremiasza jako tego, który zapowiada sąd, jest wyczuwalna także w 5,4-5. Rozdarty między narodem, którego jest cząstką, a Bogiem, który posłał go, aby przemawiał, prorok zmaga się z koniecznością przyjęcia zapowiadanej zagłady jako nieuniknionej. Nie może zakwestionować rzeczywistości, że nawet bogacz, a więc człowiek mający czas na zgłębianie, uczenie się i przestrzeganie Prawa Bożego, nie zaakceptował jego wymogów. Obrazy pokruszonego jarzma i potarganych więzów (5,4-5) ukazują naród, który jedynie szuka wolności i który postrzega służbę JHWH jako służalczość, jakiej chce uniknąć przez sprawowanie pełnej władzy nad własnym życiem. Tę samą sytuację zupełnie inaczej opisują słowa JHWH: w swoim pragnieniu wolności naród zachowuje się jak zwierzęta kierujące się jedynie swoim popędem. W zaskakującym jednak przejściu od wcześniejszych oskarżeń grzech narodu nie jest przedstawiany jako nierząd, lecz jako cudzołóstwo.

Fakt, że grzesznik jest tu mężczyzną, a nie niewiastą, implikuje, iż Bóg odgrywa rolę odrzuconej małżonki. Co więcej, oskarżenie mężczyzn o stosunki pozamałżeńskie, kierowane pod adresem Izraela, jest aluzją do układania sobie przez Izrael stosunków z JHWH z pozycji siły.

Pomimo potępiających oskarżeń przeciwko Izraelowi słowa JHWH zawierają pewne napięcie między ocaleniem a nadchodzącą zagładą. Chociaż odrzucenie słowa Bożego rozpęta niszczycielską siłę pochłaniającego wszystko ognia (5,12-14), a zbliżający się nieprzyjaciel jest opisany w słowach wywołujących widmo nieuniknionej śmierci (5,15-17), to jednak „Reszta" ocaleje. Obraz winorośli w 2,21, oskarżający Izrael, staje się mimo to symbolem nadziei, jako że w szczepie winnym tkwi możliwość odnowy; przetrwa mimo obcięcia latorośli. W końcowych jednak słowach tej perykopy Jeremiasz mówi o nadziei, która nieomal oznacza dla Judejczyków utratę wszelkiej nadziei. Sugeruje, że przyszłość wiązana z ludem na wygnaniu i z przymierzem z JHWH, które było łączone z obietnicą ziemi, nie ziści się. W odniesieniu do ludu Bożego, którego prawdziwa tożsamość suponowała egzystencję narodu, przetrwanie na wygnaniu trudno określać jako ocalenie, ale taka będzie właśnie jego przyszłość.

5,20-31: Nierozumny naród

Nawet tylko tych kilka wierszy, w których przemawia JHWH, ukazuje przerażające i wszędzie widoczne zło spowodowane przez grzech narodu. Posługując się terminami podkreślającymi głupotę mieszkańców Judy, JHWH przekazuje Jeremiaszowi orędzie zarówno dla niego samego (5,23-24.26-31), jak i dla narodu (5,21-22.25), który został scharakteryzowany jako ślepy i głuchy (5,21). Opis bóstw pogańskich w innych miejscach zwraca szczególną uwagę na ich brak refleksji nad swoimi czynami. Głupota narodu jest tym bardziej uderzająca, kiedy zestawia się ją z bezpośrednio następującym opisem Boga jako Tego, który panuje nad wszelkimi mocami chaosu (5,22).

U podstaw wszystkich grzechów narodu leży przewrotność, przedstawiona w obrazie łowcy ptaków (5,26), który „zawodowo" zastawia i chwyta w sidła nie spodziewającą się niczego złego ofiarę. Najgorszym oskarżeniem przeciwko narodowi, który początkowo został opisany jako nierozumny i niezdolny do

rozpoznania rzeczywistości rozgrywającej się na jego oczach, jest jego niesprawiedliwość wobec bezbronnych (5,28). Pozostaje to w jaskrawej sprzeczności z zawartym przez nich przymierzem z JHWH, który jest gwarantem praw wszystkich ludzi w społeczności, zwłaszcza tych, którzy zostali zepchnięci na margines życia i wydziedziczeni. Ponieważ odrzucenie przymierza oznaczało też odrzucenie partnera przymierza, którym jest nie kto inny jak Bóg stworzenia i życia, to nic dziwnego, że grzech ten sprowadza suszę. Tekst ten ukazuje wzajemne związki istniejące między wszelkim życiem.

Obraz Boga w tej perykopie jest dwojaki: z jednej strony jest On Tym, który panuje nad chaosem i błogosławi ziemi, a z drugiej Tym, który pod wieczór dokonuje rozrachunku (5, 29). Rażące odrzucenie przymierza wywołuje stosowną odpowiedź. Selektywne słuchanie i patrzenie, jakie cechują naród, mogą być dla niego niebezpieczne.

6,1-30: Syjon daleki od oczyszczenia

Przedstawiając groźbę wiodącą do oskarżenia i oskarżenie wiodące do groźby, rozdz. 6 kwestionuje przyszłość Syjonu i włącza w ten proces Jeremiasza. Dominującą rolę odgrywają w tym rozdziale słowa JHWH skierowane do Judy (6,1-8.11b-23) i do Jeremiasza (6,9.27-30). W bardzo krótkich interludiach Jeremiasz rozmawia jakby sam z sobą (6,10-11a) i wzywa naród do nawrócenia i pokuty (6,26). Słyszymy również pełną przerażenia reakcję narodu na grożące zniszczenie (6,24-25). W wyroczniach, które stopniowo przechodzą od metaforycznego do realnego opisu przyszłości, akcent przesuwa się od nadziei życia do żałoby. Centralne miejsce zajmuje w tym procesie grzech narodu: niesprawiedliwość, oszustwo i oszukiwanie samego siebie (6,13-15). Ostatni z nich jest najgorszy, gdyż uniemożliwia pokutę i powrót do JHWH.

Pierwsza wyrocznia – wezwanie do opuszczenia miasta, którego istnienie było gwarantowane obecnością JHWH – sugeruje, że Bóg się wycofał, pozostawiając naród bez obrony i bez przyszłości. Pozornie idylliczny obraz pasterza w Jerozolimie przedstawia zupełnie inną rzeczywistość, gdyż „pasterz" jest w tym przypadku metaforą obcego władcy, a miasto zostaje zamienione na pastwisko, co suponuje całkowitą zagładę. Chociaż miastu znana jest groźba zbliżających się wrogich wojsk, to jednak faktyczne zagrożenie jego egzystencji, rzeczywiste źródło przemocy, tkwi w nim samym (6,7-8). Podobnie jak choroba i rany z wolna wyniszczają zdrowe ciało, tak przemoc i niegodziwość narodu doprowadzą go do upadku. Grzechy, o jakie się oskarża naród, zżerają organizm jego własnej społeczności.

Przechodząc od zwyczajnych metafor do języka przesiąkniętego echami przymierza („ucho ich jest nieobrzezane" 6,10) oraz posługując się przekleństwami z Pwt 28 (obcy posiądą dom, pola, kobiety), tekst wskazuje na bezdyskusyjny kres więzi Izraela z JHWH (6,9-12). Choć wszyscy popełniają oszustwa (6,13), to jednak nikt nawet nie chce przyznać się do winy (6, 15). Następstwem tego jest niechęć czy wręcz niezdolność do słuchania wezwania do nawrócenia i zwracania na nie uwagi. Odrzucanie przez JHWH ofiar kultowych jest Jego odpowiedzią na lekceważenie przez naród swoich wspólnych obowiązków społecznych (6,19-20). Ponieważ przymierze ma ze swej natury charakter dwustronny, przeto odrzucenie umowy przez jedną stronę (przez naród izraelski) zwalnia drugą stronę (Boga) od wszelkich zobowiązań wynikających z przymierza.

Okoliczność, że Jeremiasz przy przedstawianiu obrazów zniszczenia (6,22-24) posłużył się postacią kobiecą, sprawia, że okrucieństwo wroga wydaje się jeszcze bardziej przerażające (6,24-26). Wrażliwość kobiety jest większa niż mężczyzny. Większa jest również strata, jakiej doznaje. Nie tylko z wielkim bólem przeżywa ona bezradność i grozę, ale zostaje też wezwana do opłakiwania jedynego syna, jedynego gwaranta przyszłości dla Izraelity. Śmierć przenika całą tę scenę. Każdy kolejny obraz pogłębia grozę, a jej elementy zostają powtórzone nadto w końcowych słowach skierowanych do Jeremiasza (6,27-30). Proces oczyszczenia, do którego Jeremiasz został powołany, powoduje nieoczekiwane skutki: drogocenny metal, który miał zostać oczyszczony (Izrael), jest tak przemieszany z żużlem, że nic już z niego nie da się uratować. Bóg odrzucił swój własny lud.

7,1-8,3: Fałszywy kult

Ten zbiór wyroczni o fałszywym kulcie stanowi dłuższy fragment pisany prozą pośród wyroczni poetyckich sięgających od rozdz. 2 aż do 10. Zawiera on orędzie JHWH do narodu, które Jeremiasz wygłosił w bramie świątyni (7,3-15.21-26), oraz słowa Boga skierowane do proroka w formie polecenia (7,16.27-29), a także opis panoszącego się zła (7,17-20; 7,30-8,3). Chociaż odrzucenie naiwnej wiary ludu w świątynię jako gwaranta opieki Boga było powodem uznania Jeremiasza za proroka występującego przeciw kultowi, to jednak sednem tej mowy (rozpoczętej w 6,20) nie jest zło tkwiące w czynnościach kultowych, ale przepaść między czynami Izraelitów a ich aktami kultu (7,8-10).

W 7,12 Jeremiasz za punkt odniesienia obiera sanktuarium w Szilo, kultyczny ośrodek Królestwa Północnego od czasów Jozuego (Joz 18,1; Sdz 21,19). Wyjaśnia, że jak sanktuarium w Szilo nie było w stanie

ocalić Izraela od najeźdźców asyryjskich, którzy zniszczyli je w 722 r. przed Chr., tak również świątynia jerozolimska nie może stanowić gwarancji, że Juda zostanie oszczędzona przez jej wrogów. W wirze tej polemiki przeciwko Izraelowi czytelnik staje oko w oko z osobistym zaangażowaniem Jeremiasza w życie własnego narodu. JHWH domaga się od niego jako członka społeczności, do której się zwraca, a tym samym męża mającego udział w jej losie, aby powstrzymał się od wszystkich działań, które mogłyby rodzić nadzieję; nie może nawet wstawiać się za nią do Boga. Jest to pierwsza wskazówka świadcząca o odłączeniu się Jeremiasza od społeczności, które ostatecznie doprowadzi do jego izolacji i spotęguje jego osobiste cierpienie (rozdz. 11-20).

Fałszywy kult Judy ma dwa oblicza: z jednej strony kult fałszywych bożków, a z drugiej – fałszywy kult jedynego Boga, z którym łączy się złudność nadziei pokładanej w aktach kultu. We wstrząsająco sarkastycznych słowach Jeremiasz wyjaśnia, że Bóg nie jest zainteresowany samymi tylko ofiarami. Jeśli Izraelici nie będą żyli w sprawiedliwości jako naród przymierza (7,5-11), to Bóg nie chce mieć z nimi nic wspólnego i mogą spożywać także „ofiary całopalne" – część ofiary zarezerwowanej dla JHWH (7,21). Te i inne uwagi są poparte bezpośrednimi odniesieniami i aluzjami do dziejów Izraela i jego często ponawianych pragnień, by postępować niezależnie od nakazów Boga (7,22-26).

Polecenie, aby lud ostrzygł swe włosy (7,29), jest wezwaniem w formie widzialnego i trwałego znaku do lamentu nad jego własnym upadkiem. Katastrofa dosięgnie ich nawet w sferze śmierci, gdyż brak należytego pochówku (7,33), uważanego za coś istotnego, aby zmarła osoba mogła osiągnąć trwały spokój, jest gorszy niż sama śmierć. Czynem jeszcze gorszym jest zakłócenie spokoju tych, którzy dawno temu zostali pogrzebani, wskutek otwarcia ich grobów (8,1-2). Prysnął wszelki ślad nadziei. Naród ten, skazany na zagładę, zostaje postawiony przed trudnym do wyobrażenia wyborem (8,3).

8,4-9,15: Od oszustwa do zagłady

Poetycka wyrocznia 8,4-9,15 skupia się na oszukiwaniu siebie i innych, które przenika całą niemal egzystencję Judy i powstrzymuje go przed nawróceniem i pokutą. Z wyjątkiem 8,14-15, a więc tekstu, który mówi o reakcji narodu na wieść o nadchodzącej katastrofie, cały ten ustęp można interpretować jako słowo Boga do narodu (8,4-13.16-17; 9,3-5), do Jeremiasza (9,6-15), albo jako refleksję JHWH (8,18-9,2), chociaż nie jest jasne, czy 8,18-9,1 to słowa Boga czy słowa proroka. Ta dwuznaczność wynika z niejasności, czy Juda jest adresatem, czy podmiotem wypowiedzi w 8,5-13. Umożliwiając Judzie bardziej obiektywny wgląd we własną rzeczywistość, a przez to zmniejszając poczucie zagrożenia, Jeremiasz mógł łatwiej skłonić naród do refleksji nad tym, co się wydarzyło.

Odwołując się do instynktownej wiedzy ptaków (8,7), JHWH wykazuje, że postępowanie Judy jest sprzeczne z jego naturą jako ludu Bożego. Powtórzenie słów z 6,13-15 w 8,10-12 łączy te dwa rozdziały i ponownie wskazuje na główne grzechy narodu, a więc nie tylko jego chciwość, lecz także oszukiwanie samego siebie i niezdolność do uznania winy za swój grzech. Obrazy ukazują dwojakiego rodzaju zagładę, której nikt nie ujdzie: jedną, którą będzie można zobaczyć, usłyszeć i której zapowiedź napełnia lękiem (8,16), i drugą, która nie jest zapowiedziana i dlatego będzie zaskoczeniem (8,17). Okazuje się, że pośród przerażenia i śmierci, jakie go otaczają, naród nie może niczego więcej uczynić, jak tylko odwołać się do dobrze znanych mu formuł dotyczących nadziei i opieki (8,19). Z kolei Jeremiasz bada szczerość narodu, stawiając dwa retoryczne pytania, które mają go zmusić do zastanowienia się nad własnym postępowaniem: dokąd zaprowadziła go jego ufność w pomoc innych narodów (8,22)? Chociaż znana była lecznicza moc balsamu i wielka była sława lekarzy Gileadu, to jednak zaufanie pokładane w wytworach obcych narodów, w ich mądrości i w bożkach nie przyniesie ocalenia Izraelowi.

Intensywność grozy znajduje wyraz w raczej dwuznacznych słowach Jeremiasza. Z jednej strony ubolewa on nad narodem, ale z drugiej – chce się odgrodzić od niego i od jego grzesznych czynów (8,23-9,1). Nagła zmiana mówiącego: od Jeremiasza do Boga (9,2), utrudniająca rozstrzygnięcie, kto wypowiada dane słowa, służy ściślejszemu utożsamieniu proroka z Bogiem i daje do zrozumienia, że jego cierpienie odzwierciedla także ból Boga. Ponadto zapowiada ona ściśle z sobą powiązane, niekiedy niemożliwe do rozróżnienia role, jakie Bóg i prorok będą odgrywali w pozostałych częściach tej księgi.

Oszukiwanie siebie, jakim przesiąknięte jest życie Izraela, weszło nieomal w jego krwiobieg. Tekst hebrajski posługuje się grą słów przy śledzeniu historii oszustwa w Izraelu, sięgając wstecz aż do podstępu Jakuba, jego przodka. Jakub, ojciec dwunastu synów, od których pochodzi dwanaście pokoleń Izraela (Rdz 49,1-28), oszukał swego ojca i wyłudził pierworodztwo od swego brata Ezawa (Rdz 27). Odtąd oszustwo stało się jakby dziedzictwem Izraela – społeczności, która ze swej natury powinna się opierać na wzajemnym zaufaniu, ale już taka nie jest. Klątwy z Pwt 28 stały się rzeczywistością. Ciągłe nieposłuszeństwo ludu Bożego, czemu daje w tekście wyraz kilkakrotne powtórzenie jego grzechu, doprowadzi do jego wygnania.

9,16-25: Nadejście srogiego żniwiarza

Ten krótki tekst wraz ze swoim wezwaniem do lamentu potwierdza dominującą obecność śmierci. Jeremiasz wyraźnie zwraca się do narodu jako całości (9,16-18), by następnie skierować swoją uwagę na płaczki (9,19-21). Pod koniec perykopy JHWH, jak się wydaje, mówi do proroka, dając mu zarówno polecenie (9,22-26), jak i informując go o przyszłości (9,24-25).

Chociaż wezwanie do lamentu wskazuje, że naród znajduje się na skraju zagłady, to jednak jest ono również pierwszym krokiem w kierunku przyznania się do winy i oczekiwanej pokuty. Słowa kierowane do zawodowych płaczek, które w pieśni dały wyraz zarówno bólowi, jak i radości, opiewały śmierć i życie, zapowiadają ludowi Izraela, że śmierć jest wszechobecna. Nikt nie umknie przed srogim żniwiarzem, który już zbiera zarówno bogatych, jak i ubogich, młodych i starych (9,22-23).

Słowa zakończenia, będące apelem o prawdziwą mądrość, o poznanie, kim jest Pan, dają do zrozumienia, że naród ponosi odpowiedzialność za swój los, gdyż polega na samym sobie, zamiast na swym Bogu. Juda, drugi na liście narodów praktykujących obrzezanie (wszystkie wymienia się w wyroczniach o narodach w rozdz. 46-51), został zrównany z innymi ludami, które mimo znaku na swoim ciele, nie mają żadnej więzi z JHWH. Dlatego końcowe wiersze, wychodząc poza fizyczny znak przynależności do narodu przymierza, kładą nacisk na zaangażowanie serca, tzn. całej osoby.

10,1-25: JHWH jest w mocy stwarzać, ale i karać

Nie negując nadejścia zagłady, ten końcowy ustęp pierwszej części Księgi Jeremiasza rodzi jednak nadzieję, że JHWH będzie działał na korzyść Izraela, jeśli nie bezpośrednio, to przynajmniej pośrednio, poniżając i doprowadzając jego nieprzyjaciół do upadku. Chociaż ustęp ten rozpoczyna się słowem JHWH do Izraela (10,1-5) i odpowiedzią Izraela (10,6-10), to jednak pozostała część rozdz. 10 zawiera słowo Jeremiasza najpierw do Izraela (10,11-22), a następnie do JHWH (10,23-25). W swojej przemowie do Izraela Jeremiasz zawarł krótkie słowo JHWH (10,18).

Długi opis sposobu wytwarzania posągów bożków określa ich miejsce w rzeczywistości (10,3-5.8-9.14). Skupiając się na potędze nie dającego się ująć zmysłami Boga Izraela oraz na bezsilności pięknych bożków obcych narodów, tekst kładzie nacisk na głupotę tych, którzy odrzucają JHWH, oraz na pewność, że JHWH będzie działał. Przejmujący opis bożków ma przekonać słuchaczy o ich zwodniczej mocy. Izrael, którego życie zostało przedstawione jako pasmo oszustwa, jest więc utożsamiany z bożkami, które są „głupie i bezsensowne" (10,8) i „zginą, gdy nadejdzie ich czas, czas obrachunku z nimi" (10,15). Nawet użyty tu czasownik *qala'* („odrywać, wyrzucić, cisnąć"), dający do zrozumienia, że Izrael, podobnie jak bożki, z którymi się go utożsamia, ulegnie zniszczeniu, zawiera element siły i przemocy (10,18). Podkreślając, że nastąpi kres i upadek zarówno narodu (10,20b), jak i zamieszkanych miast (10,22), tekst nie pozostawia wątpliwości co do tego, że spustoszenie będzie powszechne.

Słowa końcowe są wołaniem o miłosierdzie. Mimo polecenia, aby Jeremiasz nie wstawiał się już za narodem (7,16), stara się on ponownie zjednać przychylność JHWH i zmienić nastawienie Jego serca (10,23-25). Postawa ta zakłada, że Jeremiasz pojmuje Boga jako pełnego współczucia. Chociaż zapowiedziana zagłada była uzasadniona, Jeremiasz usiłuje pomniejszyć odpowiedzialność swego narodu, wskazując na jego brak panowania nad sobą, a tym samym próbuje przekonać Boga, aby złagodził swą karę. Skoro już zapłonął gniew JHWH, to może mógłby zostać on skierowany przeciw wrogom Izraela. Jeremiasz, któremu polecono, aby nie wstawiał się już za narodem, używa całej swej siły przekonywania, aby ratować naród od gniewu, na który zasłużył. Jeśli wcześniejsze utożsamianie się Jeremiasza z JHWH miało jakiś wpływ na te słowa, to teraz współczucie proroka wskazuje na ustawiczne pragnienie Boga, aby jednak przebaczyć.

11,1-20,15: Część II – Prorok cierpiący

11,1-17: Złamane przymierze

Temat przymierza przenika ten krótki fragment, w którym aż pięć razy w pierwszych dziesięciu wierszach pojawi się wyraz *berit* („przymierze"), a w 11,4 używa się „formuły przymierza". Słowa, które Jeremiasz z polecenia Bożego ma głosić narodowi (11,2-8), przypominają ludowi, że przymierze jest czymś więcej niż tylko zwyczajną obietnicą opieki ze strony JHWH. Jest to układ dwustronny, jasno wyrażony w znanej formule „Będziecie moim ludem, Ja zaś będę waszym Bogiem" (11,4b). Dlatego perykopa ta jest refleksją nad

ustanowioną kiedyś więzią między Bogiem a Izraelem oraz nad sposobem, jak kształtowała ona życie tego narodu przez pokolenia.

JHWH jest przedstawiony jako Bóg, którego troska o naród ucieleśniła się w dziele wyprowadzenia go z Egiptu (czasownik *jasa'* w 11,4 i czasownik *'alah* w 11,7). Użycie dwóch czasowników dla wyrażenia czynnego zaangażowania JHWH na rzecz narodu sugeruje podwójny czyn wyzwolenia go z niewoli (wydobycie z „pieca do topienia żelaza", aluzja do okresu oczyszczania i uszlachetniania narodu) i wprowadzenie go do Ziemi Obiecanej. Dla Izraela epoki Jeremiasza bowiem posiadanie przezeń ziemi oznaczało ciągłe trwanie przymierza z zapewnieniem opieki JHWH, natomiast z punktu widzenia Izraela będącego na wygnaniu utrata ziemi ojców oznaczała nieobecność Boga i kres przymierza.

W intrygującym przeplataniu się rozmówców autor przechodzi od słów wypowiadanych przez JHWH do Jeremiasza, a przeznaczonych dla Izraela (11,2-8.13.15b-17), do słów skierowanych do Jeremiasza, a mówiących o Izraelu (11,9-12.14-15a). Fakt ten w pewnej mierze utożsamia proroka z narodem, którego jest cząstką. Dlatego powstrzymywanie Jeremiasza od wstawiennictwa za naród ma swoje podstawy w jego utożsamianiu się z narodem i sugeruje, że słowa, jakie kierował on przeciwko narodowi, nie pochodziły od niego samego, lecz były naprawdę słowami JHWH. Ponadto powstrzymywanie od wstawiennictwa jest także aluzją do Boga, który może powstrzymać karzącą rękę, a zatem w końcu może przebaczyć. Ta postawa JHWH wobec Izraela jest jasno ukazana w 11,15, gdzie Bóg nadal nazywa Izraela/Judę „oblubienicą". To napięcie między miłością pełną troskliwości i przebaczającą a koniecznością wymierzenia kary narodowi, który nie zachowuje przymierza, zapowiada napięcie w dziele wybawienia, które dokona się tylko przez cierpienie – wygnanie.

11,18-12,6: Niewinność nie gwarantuje błogosławieństwa

W tej pierwszej z sześciu osobistych lamentacji (tradycyjnie nazywanych „wyznaniami") Jeremiasz woła do Boga, szukając zrozumienia, dlaczego ten, kto jest wierny JHWH, ma cierpieć. Wyznania te, jedyny tego rodzaju zbiór w tekstach prorockich, pozwalają – niezależnie, jaka jest ich historyczna geneza – wniknąć w starotestamentowe rozumienie wewnętrznego życia proroka.

Lamentacja ta, złożona z dwóch dialogów między JHWH a Jeremiaszem (11,18-23; 12,1-6), sięga do samego sedna cierpień proroka, do odrzucenia go nawet przez własną rodzinę. Pierwszy dialog ukazuje stan zagrożenia, tak jak je widzi sam prorok (11,18-20), i podaje odpowiedź JHWH (11,21-23). Twierdząca odpowiedź JHWH na wołanie Jeremiasza o sprawiedliwość („pomstę") wobec tych, którzy czyhają na jego życie, może wydawać się szokująca dla współczesnych uszu. Odpowiedź JHWH w jej kontekście historycznym, w którym zasada „oko za oko" była sposobem powstrzymania eskalacji przelewu krwi, nie jest jednak zaskakująca, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę, że wyrażenie „mężowie z Anatot" (11,21) odnosi się do najbliższych krewnych Jeremiasza (por. 1,1). Ponadto ich zakaz, nie pozwalający Jeremiaszowi prorokować, dowodzi, że odrzucali oni słowo Pana, którego moc rozpoznawali.

Dla Hebrajczyków mówienie było równoznaczne z uruchomieniem wydarzeń wyrażonych w słowach. Mówienie o zagładzie, co czynił Jeremiasz, oznaczało wywołanie samego nieszczęścia. Prorok odrzucony przez naród jest także odizolowany od społeczności, do której należy. Odpowiedź JHWH, która nie obiecuje opieki, a tylko zapewnia, że jego nieprzyjaciele „poniosą śmierć od miecza" (w. 22), jest aluzją do końcowych rozdziałów tej księgi, które skupiają się nie na ocaleniu Izraela, lecz na zniszczeniu jego wrogów.

Drugi dialog stopniowo gasi wszelką nadzieję. Posługując się pytaniem typowym dla psalmów lamentacyjnych („dlaczego?"), Jeremiasz przedstawia samego siebie jako pozostającego daleko od narodu (12,1-2), zachowującego jedność z przyrodą (12,4) i kwestionującego swą wiedzę o Bogu. Według tradycyjnej mądrości dobry człowiek cieszy się pomyślnością i błogosławieństwem Boga, natomiast zły cierpi niedostatek i biedę. Natomiast zagrożenie życia, którego doświadcza Jeremiasza, zaprzecza temu, czego uczono go o Bogu, i prowadzi do pytań, jak Bóg postępuje z ludźmi dobrymi, a jak ze złoczyńcami. Jego drugie wołanie o pomstę (12,3) otrzymuje nieoczekiwaną i raczej zaskakującą odpowiedź. Nie tylko nie ma w niej zapewnienia o ukaraniu złoczyńców, lecz nadto JHWH, posługując się obrazami zaczerpniętymi z natury (12,5), ostrzega Jeremiasza, że to, czego dotychczas doświadczył, to jedynie początek. Zamiast obietnicy opieki, JHWH po prostu ostrzega proroka, by zatroszczył się o samego siebie.

Ten pierwszy szkic osobistych doświadczeń Jeremiasza wskazuje, że życiem proroków kierował wyłącznie JHWH. Oderwany nawet od własnej rodziny, prorok został wezwany i powołany, aby polegał jedynie na Bogu, którego obecność nie przybierała jednak oczekiwanych form tradycyjnych. Jego samotność jeszcze się będzie pogłębiać w dalszych rozdziałach tej księgi.

12,7-17: Dziedzictwo JHWH ulegnie zagładzie

W tej wyroczni o sądzie nie dostrzega się już obecności proroka, a na scenie pozostaje przemawiający JHWH; fragment ten jawi się jako solilokwium. Pierwsza część wyroczni ujęta jest w formie poetyckiej (12,7-13) i mówi o tym, co już stało się udziałem Izraela. Druga część (12,14-17), napisana prozą, spogląda w przyszłość obcych narodów. To autorefleksyjne przemówienie Boga, w którym odnosi się do Izraela jak do swojej „oblubienicy", a jednak skazuje go na zagładę, świadczy o ambiwalencji Boga wobec Izraela. Motyw dziedzictwa, wyłącznej własności Boga, powtarzający się aż dziewięć razy we fragmencie 12,7-15 (formy od rdzenia *n-ch-l* 7 razy, a od rdzenia *ch-l-q* 2 razy), stanowi mocny łącznik między dwiema wyroczniami: pierwszą, mówiącą wprost o dziedzictwie JHWH, drugą, która mówi o dziedzictwie narodu. Izrael jako „dziedzictwo", nad którym władzę sprawuje JHWH, powinien cieszyć się Jego opieką, ale pozwolił On wrogom, aby je zniszczyli.

W zaskakującej przemianie druga wyrocznia wyraża obietnicę dotyczącą obcych narodów, które pustoszyły Izraela. Co więcej, miłosierdzie (*rahamim*), jakie JHWH okaże tym narodom, nie zależy, według tego tekstu, od zwrócenia się ich najpierw do Boga (12,15). Tekst mówi o całkowitej darmowości zbawienia ze strony JHWH, ale wciąż kładzie nacisk na konieczność dawania w codziennym życiu odpowiedzi na inicjatywę Boga („jeżeli przyswoją sobie zupełnie drogi mego ludu" 12,16).

13,1-14: Zbutwiały pas lniany i rozbity dzban

Jest to pierwszy z opisów czynności symbolicznych, jakie Jeremiasz wykonał na polecenie JHWH. Jako „wizje zewnętrzne" wyrażają one wiarę Izraelitów, że objawienie Boże najczęściej dokonuje się wśród zwyczajnych wydarzeń życia. Dwie części obejmują (1) serię czynności dokonanych przez Jeremiasza i na jego korzyść oraz ich interpretację podaną przez JHWH (13,1-11), (2) słowa skierowane do narodu w formie przypowieści (13,12-14). Chociaż bardzo różnią się od siebie, to jednak jedna wyjaśnia drugą i dlatego należy odczytywać je łącznie. Czynność symboliczna sugeruje, że prorok musi na własnym ciele doświadczyć sytuacji analogicznej do doświadczenia JHWH z Izraelem. Nie ulega wątpliwości, że pas lniany symbolizuje Izrael. Ponieważ taki pas jest jednak częścią „świętego" ubioru arcykapłana, przeto zdaje się on tu symbolizować Izrael jako lud kapłański, święty lud JHWH. Znajomość geografii dowodzi, że byłoby wręcz niemożliwe, aby Jeremiasz, który mieszkał w Judzie, mógł się udać dwukrotnie z Izraela nad Eufrat (do Babilonii/Asyrii) i z powrotem, żeby spełnić kolejne polecenia, co właśnie sugeruje tekst. Wykluczenie interpretacji dosłownej karze więc przyjąć metaforyczny charakter obrazu: „Eufrat" nawiązuje do nadziei życia i opieki, jakiej Izrael raz po raz oczekiwał od Asyrii, a potem od Babilonii (por. Jr 2,18).

Technika narracyjna jest znakomita. JHWH daje polecenie, a prorok wypełnia je nie wiedząc, co nastąpi potem. Kiedy autor, opisując działanie proroka, powtarza polecenie Boga tymi samymi słowami, wydłuża niejako czas przed każdą kolejną czynnością, aby w ten sposób spotęgować wrażenie. Wszystko zaś prowadzi do końcowej reakcji proroka (13,7), która jest swoistego rodzaju katalizatorem dla otrzymywanego od Boga słowa (13,8-11). Dokładnie jak wody Babilonii/Asyrii spowodowały zbutwienie pasa, tak że nadawał się on już tylko do wyrzucenia, tak samo „życie", jakie obce mocarstwa oferują Izraelowi, doprowadzi do odrzucenia narodu.

Wypowiedź w 13,12-14 można by interpretować jako informację proroka o jego doświadczeniach z narodem. Za pomocą słów, które na pozór nie mają związku z czynnością symboliczną, Jeremiasz najpierw przyciąga uwagę narodu, a następnie skłania do przyjęcia jego słów (13,12). Później, posługując się techniką stosowaną zazwyczaj w przypowieściach, prorok wstrząsa sumieniami słuchaczy (czytelników) nieznacznie zmieniając obraz. Ponieważ wspomniane tutaj naczynia służyły jako pojemniki na płyny (wodę, mleko, oliwę lub wino) i ponieważ wino symbolizowało radość z prawa Bożego, stąd powiedzenie, że „każdy dzban można napełnić winem" (13,12), było spojrzeniem w przyszłość, wybiegającym w przyszły czas pokoju, pomyślności i radości. W stwierdzeniu, które często traci swój właściwy wydźwięk w tłumaczeniu (wyraz „pijaństwo" w tekście hebrajskim następuje po wymienieniu przedstawicieli narodu), prorok przewiduje nie radość z Prawa Bożego, ale zniszczenie, które nastąpi na skutek utraty kontroli. Czasownik użyty w tekście hebrajskim w 13,14a w celu wyrażenia działania JHWH przeciwko narodowi ma znaczenie dwojakie: rozbić naczynie gliniane (dzban na wino) i rozproszyć naród (Izrael na wygnaniu).

Końcowy wiersz przejmuje współczesnego czytelnika dreszczem; tym mocniej słowa Jeremiasza musiały zaniepokoić jego słuchaczy. Odmawia on tutaj własnemu narodowi (13,14) litości (*lo' 'arachem*), jaką Bóg gotów był okazać obcym narodom (12,15).

13,15-27: Trzoda uprowadzona w niewolę

Na czytelnikach (słuchaczach) naszych czasów wyrocznie w 13,15-27, oscylujące między nadzieją a beznadziejnością, wywierają raczej szokujące wrażenie. Wcześniejsze sceny siejącej spustoszenie machiny wojennej ustępują teraz opisom obrazującym przemoc z innej, bardziej osobistej perspektywy: królowie i władcy tracą swe korony (13,18), kobiety są hańbione (13,22.26). Jeremiasz zwraca się najpierw bezpośrednio do Judy (13,15-17), a następnie słowami JHWH do jej elit rządzących (13,18-23). W końcu bezpośrednie słowo JHWH zostaje skierowane do Jerozolimy, metonimicznie zastępującej cały naród Judy (12,24-27).

U podstaw tej wyroczni znajduje się poczucie beznadziei, wyrażone w powtórzonej wzmiance o wygnaniu, które zostało przedstawione tak, jak gdyby było już ono faktem (np. czas przeszły użyty w 13,18-19). Słowa proroka wciąż jeszcze pozostawiają nikłe światło nadziei, gdyż początkowo naród traktuje ciemność jako przyszłość, a nie jako już aktualną rzeczywistość, która może mu zagrażać (13,16). W innych miejscach mówi się, że naród grzeszył wyczekując pomocy od obcych narodów i ich bożków, natomiast tutaj jego grzechem jest pycha (13,15.17). Wezwanie do oddania chwały JHWH (13,16) jest pośrednim oskarżeniem narodu, że nie potrafił rozpoznać swego prawdziwego Boga. Oskarżenie to bezpośrednio zostało wypowiedziane w 13,25, gdzie łączy się je z oszukiwaniem samego siebie, a więc z jednym z tematów omawianych w rozdz. 5-9.

Oskarżenie rozpoczyna się od zapowiedzi wygnania króla i królowej (13,18-19). Chociaż tekst niemal na pewno odnosi się do Jojakina (Jechoniasza) i do jego zesłania do Babilonii, to szerszy kontekst nie jest na tyle określony, żeby wiersze te mogły stanowić jedynie ogólną wskazówkę, odnoszącą się do władców Izraela, którzy wiedli naród ku katastrofie. Nawyk postępowania narodu w sposób niegodziwy stał się tak silny, że nie jest on już w stanie go zmienić, podobnie jak lampart nie może zmienić swej cętkowanej skóry.

Oskarżenie w 13,27, wyrażone w obrazie występków seksualnych zarówno mężczyzn (cudzołóstwo, rozwiązłość, por. 5,7-8), jak i kobiet (nierząd, por. 2,20; 3,6), jawi się jako przyczyna wygnania. Ponieważ kara za grzech często wiąże się z obrazą, nie jest więc niczym zaskakującym, że karę opisuje się także w słowach sugerujących zhańbienie seksualne. Dwukrotnie w oskarżeniu JHWH grozi odkryciem poły szat, czyli obnażeniem Judy/Jerozolimy. Nie chodzi o gwałt, jak powszechnie przyjmowano, lecz nagość i hańbę, jakie ono powoduje. Chociaż gwałt wobec kobiety obraża współczesną wrażliwość, to jednak obraz ten, podobnie jak całkowite zniszczenie miasta, miał przerazić słuchaczy. Posługując się obrazem tak odrażającego traktowania, prorok pragnął wywołać szok u Izraelitów i skłonić ich do zmiany postępowania.

Mimo akcentowania nadchodzącej kary, wyrocznia ta przedstawia Boga jako pełnego współczucia, cierpiącego wraz z narodem. Świadczy o tym fakt, że tekst pozostawia pewną dwuznaczność co do przemawiającego w 13, 17. Nie ulega wątpliwości, że w 13,15-16 przemawia prorok, a w 13,18-27 JHWH. Chociaż na pierwszy rzut oka wydaje się, że słowa w 13,17 wypowiada Jeremiasz, to jednak nie można wykluczyć, iż są to słowa JHWH. Jest to jeszcze jeden przykład utożsamiania JHWH i Jego proroka, sugerujący, że Bóg Izraela – tak jak Jeremiasz – cierpi wraz z narodem i za naród. JHWH nie tylko podejmuje ustawiczne wysiłki, aby sprowadzić go ze złej drogi, lecz także cierpi z powodu jego odmowy uznania swego Boga

14,1-15,4: Usilna prośba Izraela o interwencję JHWH

Ta usilna prośba o pomoc składa się z trzech części (14,1-10; 14,11-16; 14,17-15,4), z których każda zawiera opis sytuacji, odpowiednią modlitwę do Boga oraz odpowiedź JHWH. Pierwsza i trzecia część, zasadniczo o charakterze poetyckim, opisują śmierć (14,1-6.17-18), po czym następuje prośba narodu, aby Bóg przybył mu z pomocą (14,7-9.19-22), oraz odpowiedź JHWH (14,10; 15,1-4). Między tymi częściami znajduje się dialog Jeremiasza z JHWH, napisany prozą (14,11-16). Zarówno modlitwa proroka, jak i odpowiedź JHWH potępiają fałszywych proroków, natomiast modlitwa, jaką Izrael kieruje do JHWH i w której uznaje swą winę, rodzi nadzieję, że pokuta doprowadzi do ocalenia. Odpowiedzi JHWH w 14,10 i w 15,1-4 rozwiewają jednak tę nadzieję.

Od samego początku wszystkie te obrazy wywołują widmo śmierci, przygotowując scenę do pokuty narodu. Opis Judy i Jerozolimy (nazwy te zastępują tutaj naród) w 14,2 przeciwstawia jego fizyczny stan, który ulega stałemu pogorszeniu (*'abal* – „chodzić z opuszczoną głową”, *'amal* – „omdlewać, opadać, zwisać głową w dół”; *qador* – „być ciemnym jak ziemia”), wołaniu, jakie wznosi do nieba. Kontrast ten odzwierciedla wewnętrzną sprzeczność egzystencji narodu. Odwraca się on od przymierza na skutek swoich czynów, a jednak wzywa Boga, aby go nadal bronił i otaczał opieką. Obrazy są coraz dalsze od życia, a coraz bliższe śmierci: nie ma wody, brak pożywienia, brakuje powietrza, nie ma już życia. Dotyczy to wszystkiego, co żyje: ludzi sfer wyższych oraz ich sług, pracujących na roli i w domu, zwierzęta domowe i dziko żyjące.

Po raz pierwszy w Księdze Jeremiasza po opisie spustoszenia następuje modlitwa, którą naród zanosi do swego Boga (14,7-9), starając się skłonić JHWH do działania. Naród oczekuje, że JHWH odpowie

miłosierdziem na wyznanie grzechów (14,7) albo przynajmniej na przypomnienie, że nie byłoby rzeczą słuszną, gdyby imię Boga straciło szacunek w oczach obcych narodów (14,8-9). Wygląda to tak, jak gdyby próbowali apelować do ambicji Boga, by wymóc na Nim podjęcie działań na rzecz Izraela, przedstawiając w 14,8-9 JHWH, w sposób, który diametralnie zmieniał Jego obraz: zamiast Tego, który zbawiał w przeszłości, ukazuje Boga, który nie jest w stanie przyjść z pomocą i wybawić swój lud. W sposób niemal niedostrzegalny Boga przyrównuje się najpierw do przybysza, nie związanego z narodem (14,8a), następnie do podróżnego, który w jeszcze mniejszym stopniu zdaje się interesować losem narodu (14,8b), a w końcu do silnego młodzieńca, który mimo swej siły i waleczności nie jest w stanie „pomóc" (14,9).

Odrzucenie przez JHWH modlitwy (14,10) oznacza początek zmiany biegu wydarzeń. Ponawiane oskarżenia Jeremiasza w rozdz. 1-13 wzbudziły nadzieję, że pokuta może ocalić. Teraz jednak nadzieja ta prysła. Prorok wciąż zdaje się patrzeć na Boga jak na Tego, z którym dialog jest wciąż jeszcze możliwy (14,11-13). Bezpośrednio po słowach, w których Bóg oświadczył mu, że wstawiennictwo jest daremne, Jeremiasz usiłuje usprawiedliwić postępowanie narodu, mówiąc, iż słucha on swoich przywódców – proroków. Chociaż nie odnosi to skutku, apel Jeremiasza sugeruje, że nie wszystka nadzieja została stracona.

Opisany model śmierci, usilne błaganie o litość i odmowa JHWH w 14,1-10 powracają znowu w 14,17-15,4. Cierpienie proroka z powodu zniszczenia, jakie ogląda, każe z pesymizmem patrzeć w przyszłość (14,17-18). Naród jeszcze raz zbliża się do JHWH, apelując do Jego „ambicji", gdyż zasługuje On na cześć ze strony innych narodów oraz na dalsze uznawanie Go przez swój lud (14,19-22). Odpowiedź Boga jest nieoczekiwana: nawet Mojżesz, który kiedyś, po incydentach ze złotym cielcem, powstrzymał Go od zniszczenia Izraela (Wj 32,11-14), nie byłby teraz w stanie zatrzymać Jego karzącej ręki (15,1-4). To zaś zdaje się potwierdzać trafność wcześniejszego oskarżenia Jeremiasza, że Bóg zawiódł naród.

15,5-9: Chwała zamieniona w hańbę

Cała ta wyrocznia w formie poetyckiej włożona została w usta JHWH. Z początku, dzięki posłużeniu się formą drugiej osoby, odzwierciedla ona bezpośredni kontakt z Judą (15,5-6), potem jednak stwarza pewien dystans, używając trzeciej osoby (15,7-9), jak gdyby dając do zrozumienia, że jedynie zwiększony dystans pozwoli JHWH spełnić groźbę zniszczenia. Trzy pytania rozpoczynające ten fragment mają uświadomić Jerozolimie, będącej metaforą oznaczającą naród i jego przywódców, jak jest ona w rzeczywistości osamotniona. Nie tylko nikt nie podejmuje żadnych działań w jej sprawie (15,5a), lecz nawet nikt nie troszczy się o jej los (15,5b). Poczucie, że miasto jest całkowicie zdane na zapomnienie, potęgują obrazy niewiast, które w wirze wojny utraciły swoich małżonków i synów. Jeruzalem jest jak niewiasta, która utraciła siedmiu synów i została sama, bez wsparcia i obrony. Źródło jej chwały, teraz utraconej, jest obecnie źródłem jej wstydu i hańby.

Chociaż zasadniczym tematem tej wyroczni jest niszczycielska potęga JHWH, to jednak tekst hebrajski 15,6 nie pozostawia żadnej wątpliwości, że to Izrael sam ściągnął ją na siebie, na co wskazuje emfatyczne użycie tutaj zaimka osobowego „ty": „Tyś Mnie odrzuciła". Aż do tej chwili postawa JHWH nacechowana była wolą przebaczania (15,6c) i karcenia wychowawczego (15,7a), lecz okazało się to daremne. Dlatego zagłada jest usprawiedliwiona.

15,10-21: Skarga (lamentacja) Jeremiasza nad własnym losem

Ta druga lamentacja, podobnie jak pierwsza, składa się z dwóch dialogów proroka z Bogiem (15,10-14; 15,15-21). W pierwszej części Jeremiasz kieruje swe słowa nie do JHWH, lecz do siebie samego albo do swojej matki (15,10), ale odpowiedzi udziela mu JHWH (15,11-14). W drugiej części tej lamentacji Jeremiasz zwraca się do Boga (15,15-18), którego odpowiedź nie rozwiewa obaw proroka (15,19-21).

Na początku lamentacji prorok pełen bólu graniczącego z rozpaczą ubolewa nad swoimi narodzinami w słowach, które są echem poprzedniej wyroczni opisującej matkę lamentującą nad utratą swoich synów. Trudny tekst hebrajski 15,11-14, rozpoczynający się zwrotem: „Mówi Pan: (BW; BT: „Naprawdę, Panie") jest reakcją JHWH na skargę proroka (według BT słowa te są dalszym ciągiem skargi Jeremiasza). Jeżeli przyjmiemy, że w. 11 można by przetłumaczyć w taki oto sposób: „Czyż nie dałem ci swobody (*szarah*) dla dobra? Czyż nie spotykałem się (*paga'*) z tobą w czasie udręki i wtedy, gdy zagrażali ci wrogowie?", to odpowiedź JHWH nie zawiera współczucia. Bóg, przypominając prorokowi wcześniejszy okres, kiedy go wspomagał, nie daje mu nic więcej, jak tylko niewyraźne zapewnienie na przyszłość. W niemal niedostrzegalny sposób (zmieniając drugą osobę liczby pojedynczej na drugą osobę liczby mnogiej) tekst przechodzi od słów skierowanych do Jeremiasza (15,11) do słów kierowanych do narodu (15,14), a tym samym sugeruje (posługując się drugą osobą liczby pojedynczej w 15,13), że prorok i naród stanowią jedność (w BT nie ma tego rodzaju przejść). W dalszej części

dialogu i w kolejnych tekstach widać jeszcze wyraźniej, że to jego bycie cząstką narodu jest też źródłem jego cierpienia – zarówno dlatego, iż cierpi wraz z narodem, jak i dlatego, że jest od niego oddzielony.

Dialog w 15,15-21 to słowa rozczarowanego proroka, zwracającego się do Boga, który najpierw rzuca mu wyzwanie, zanim rozproszy jego obawy. Słowa proroka przechodzą od zwykłej modlitwy, aby JHWH „pomścił" go (15,15), opisu jego radości w JHWH (15,16) i oburzenia (15,17-18a) do szokującego oskarżenia Boga, iż jest dla niego „jakby zwodniczym strumieniem, zwodniczą wodą" (jakby dwulicowy, 15,18b). Ponieważ posłuszeństwo Temu, który powinien być źródłem pokoju i szczęścia, oddzieliło Jeremiasza od społeczności i stało się powodem niewymownego lęku, nazwanie Boga „zwodniczą wodą" może wydawać się usprawiedliwione. Ten, który przyobiecał życie, nagle stał się powodem zawstydzenia. JHWH postąpił w sposób nie pasujący do Niego, wbrew oczekiwaniom.

JHWH rzuca Jeremiaszowi wyzwanie (15,19). Dwie klauzule warunkowe („Jeśli się nawrócisz...", „Jeśli będziesz wykonywać to, co szlachetne...") zawierają myśl, że to Jeremiasz powinien uczynić pierwszy krok w kierunku przywrócenia właściwej relacji z Bogiem. Posługując się grą słów (rdzeń hebr. *sz-w-b* ma dwojakie znaczenie: „jeśli się nawrócisz..." – „dozwolę, byś znów stanął przede Mną"), tekst zarówno wskazuje na doniosłość inicjatywy proroka, jak i daje do zrozumienia, że czyny ludzkie mogą wpływać na działanie Boga. Wprowadzeniem do zbawczej obietnicy Bożej (15,20b-21) jest oświadczenie JHWH, że Jeremiasz nadal będzie pozostawał w opozycji do narodu (15,20). Osłabia to nieco końcową obietnicę wybawienia. Obecność Boga ma charakter zarówno pozytywny, jak i negatywny: jest źródłem życia dla proroka, jak i przyczyną jego cierpień. Obietnica obecności nie gwarantuje jeszcze łatwej przyszłości.

16,1-17,4: Zapowiedź zagłady i promień nadziei

Perykopa ta przeplata słowa, jakie JHWH kieruje do proroka (16,1-9, 14-18.21), ze słowami kierowanymi do narodu (16,11-13; 17, 1-4), nadając nowy wymiar zarówno narastającej groźbie, jak i obrazowi Boga. Rozpoczyna się ponowną zapowiedzią śmierci, a kończy słowami o wiecznym wygnaniu, ukazując w ten sposób zadziwiający kontrast między absolutnym końcem a nowym początkiem. Reakcja narodu na swój los obnaża jego oszukiwanie samego siebie (16,10). Modlitwa zaś proroka odzwierciedla jego ufność w Bogu (16,19-20).

Przytoczone na wstępie polecenie JHWH, aby prorok nie zawierał związku małżeńskiego (16,1-4), oznacza po prostu nakaz, aby we własnym życiu doświadczył utraty wszelkiej nadziei na przekazanie życia i własnym losem zapowiadał upadek narodu. W społeczności Izraela, w którym potomstwo uważano za jedyną drogę zapewnienia sobie życia po śmierci, bezżeństwo, jakiego JHWH zażądał od Jeremiasza, mogło zostać potraktowane jako równoznaczne z samobójstwem. Co więcej, prorok będzie musiał znosić to doświadczenie bez wsparcia ze strony wspólnoty (16,5-9), jedynej możliwości ulżenia jego osamotnieniu. Jeremiasz w świetle tych tekstów jest mężem boleści. A źródłem tego cierpienia jest nie tyle społeczność czy jego rodzina, jak wskazywały na to wcześniejsze jego wyznania, ile raczej Bóg, któremu zawierzył.

Obraz JHWH zmienia się: ze źródła życia staje się Tym, który przynosi śmierć, nawet człowiekowi dobremu.

Groźba wygnania, dotąd tylko wspominana mimochodem (5,19; 9.15; 10,18), jawi się teraz jako fakt bezsporny, gdyż śmierć, która zawisła nawet nad prorokiem JHWH, wlewa się szerokim nurtem do kraju. Pośród powtarzanych gróźb obraz grzesznego Izraela i pozbawionego litości Boga przybiera jeszcze wyraźniejsze kontury. Waga grzechu Izraela jest ukazana na dwa sposoby. Pokolenie obecne nie tylko czci bogów cudzych, ale i siebie uczyniło swoim własnym idolem (16,12). Nawet przed obcymi narodami, z którymi był porównywany Izrael w 2,11 i które dostrzegają bezwartościowość swoich bożków (16,19b-20), otwiera się możliwość poznania JHWH (16,21). Natomiast naród JHWH lgnie do bożków, które inne narody odrzucają. Grzech Izraela, wpływający zarówno na jego zdolność wyboru (serce), jak i na jego kult (ołtarz), wykazuje rysy trwałości, jakby został wyryty „żelaznym rylcem" czy „diamentowym ostrzem" (17,1).

Najbardziej zadziwiającym aspektem tego fragmentu jest jednak promień nadziei pośród narastających ciemności. Bezpośrednio po tym, jak JHWH odmówił współczucia własnemu narodowi (16,13), tekst ujawnia zmianę w sposobie postrzegania i pojmowania JHWH w przyszłości. Dotąd Bóg Izraela był pojmowany jako Ten, który wybawił naród z niewoli egipskiej; obecnie główny moment zbawczy przesunie się na powrót z wygnania babilońskiego. Ukazując obraz JHWH, dopiero co utożsamionego z Bogiem, sprowadzającym naród z wygnania do kraju, tekst podkreśla, że to, co wydaje się całkowitą zagładą, będzie punktem wyjścia nowego życia, a tym samym wskazuje na obietnicę zbawienia zawartą w rozdz. 30-33. I chociaż aż do tego punktu w Księdze Jeremiasza działanie JHWH wobec Izraela było wyczekiwaniem, że naród pierwszy zwróci się do swego Boga, to jednak teraz działanie Boga dla dobra Izraela okazuje się całkowicie darmowe. Bóg, o którym Izraelici myślą, że Go znają, postępuje w sposób, który przedtem był niewyobrażalny. JHWH domaga się od dobrego proroka śmierci za życia i obiecuje życie narodowi, który nie okazuje znaku zmiany swego grzesznego postępowania.

17,5-13: Woda, która zapewnia życie

Ten krótki fragment poetycki zawiera przypowieść (17,5-8), oświadczenie (17,9-10) i porównanie (17,11), będące wypowiedziami JHWH, oraz słowa narodu (17,12-13), które pokazują, że naród ten w końcu zrozumiał swój błąd. Negatywny charakter tego fragmentu łagodzą słowa końcowe, które przyznają, że JHWH jest źródłem życia, jak zostało już powiedziane na początku Księgi Jeremiasza (2,13). Ponieważ brak wody i jej poszukiwanie to dwa wątki przewijające się przez tekst od samego początku, zatem przypowieść porównująca naród do drzewa rosnącego czy to na pustyni, czy to nad strumieniem wód (por. także Ps 1) jest bardzo stosowna.

Stwierdzenie, że JHWH odpłaca ludziom według ich uczynków (17,10), uzasadnia nieszczęście, jakiego doświadcza Izrael, lecz rodzi też wiele poważnych pytań dotyczących Boga. Jeśli serce ludzkie nie może się odwrócić od swych niegodziwych dróg, to czy uzasadnione jest karanie tych, którzy nie są zdolni dokonać wyboru? A jeżeli życie odzwierciedla uczynki danej osoby, to jak wyjaśnić cierpienia proroka? Ponownie więc nadzieja prześwieca przez mroki rozpaczy, ale nie wyjaśnia to w pełni sprawiedliwości JHWH.

17,14-18: Prorok cierpiący

Trzecia lamentacja Jeremiasza odzwierciedla wielkie zaufanie do Boga, który nie traktował go w taki sposób, jak domagałaby się tego sprawiedliwość. W swoim wołaniu, które daje wyraz tak intensywnemu i nieuchronnemu cierpieniu, że staje się ono torturą zarówno cielesną, jak i duchową (17,14), Jeremiasz skarży się na swoją mękę przed Bogiem, którego uważa za odpowiedzialnego za wszystko, cokolwiek się dzieje. Pomimo wcześniej powtarzanych zapewnień, że JHWH odpłaca ludziom według ich uczynków, osobiste doświadczenie proroka zdaje się podważać tę tradycyjną mądrość. Według nie poprawionego tekstu hebrajskiego 17,16a („Ja nie cofałem się przed tym, by być pasterzem [przewodnikiem] po tobie"), życie proroka było całkowicie poświęcone służbie Bogu, co powinno było zapewnić mu błogosławieństwo. Jeremiasz jednak nauczył się, że ten sam Bóg, który dodaje otuchy i ocala, może też być źródłem postrachu (17,17). A zatem modli się o opiekę, którą mu Bóg obiecał, gdy Go prosił, aby jego prześladowcy doznali zawstydzenia i przerażenia, jakich doświadcza z ich winy (17,18). Taką modlitwę, niezwykłą w uszach przyzwyczajonych do chrześcijańskiego orędzia: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują" (Mt 5,44), należy rozpatrywać raczej w jej własnym kontekście niż jako prośbę, aby Bóg dotrzymał swego słowa i zaopiekował się swoim wiernym prorokiem.

17,19-27: Święcenie szabatu

Jeremiasz, posłany przez Boga do bramy synów narodu, gdzie gromadził się lud, aby załatwiać swe interesy i prowadzić dyskusje, ogłasza wyrocznie wszystkim, którzy tam przechodzą, zarówno przywódcom, jak i prostemu ludowi. Nie nadaje, jak czynił to w innych przypadkach, swemu orędziu mocy prawnej. Jego rola tym razem polega tylko na tym, aby być rzecznikiem Boga, przekazującym ludowi słowa JHWH, zarówno słowa oskarżeń, jak i obietnicy, ujętych w formuły przymierza. Raz jeszcze tekst stawia znak równania między pokoleniami przeszłości i teraźniejszości. Jak dawniej, tak i teraz lud nie zachowuje przepisów Prawa dotyczących szabatu (17,21-23).

Ta krótka mowa napisana prozą, obiecująca przyszłość podobną do czasów Salomona, gdy Jerozolima była potężnym miastem (17,25-26), sugeruje, że mimo wszelkich zapowiedzi zniszczenia, nadzieja nie jest jeszcze stracona. Naród sam zadecyduje o losie swojej stolicy (i całego swego państwa) przez to, w jaki sposób będzie przestrzegać przymierza. Dlatego ogólne stwierdzenie w 17,10, że Bóg odpłaca ludziom stosownie do ich postępowania, nabiera bardzo konkretnej postaci (17,24.27). Ograniczając swoją mowę do przepisów szabatowych nie związanych z kultem, prorok zwraca uwagę, że także codzienna aktywność wywiera wpływ na stosunek narodu do Boga. Swoim szczegółowym opisem zaniedbań, jakich naród dopuszcza się w zachowywaniu szabatu, Jeremiasz osłabia jednak samą nadzieję, jaką stara się wzbudzić.

18,1-12: JHWH jako garncarz

To krótkie opowiadanie opisujące epizod z życia Jeremiasza jest przykładem, że Bóg objawia swoje słowo prorokowi nie tylko w wizjach czy w jakiś inny nadzwyczajny sposób, lecz także za pomocą zwykłych wydarzeń codziennego życia. Widząc garncarza przy pracy, Jeremiasz uświadamia sobie, że dokładnie tak samo, jak rzemieślnik urabia glinę i kształtuje ją tak długo, aż nabierze odpowiedniej formy, tak też JHWH postępuje z

Judą. Bóg Izraela uznaje prawo swego narodu do wyboru dobra lub zła. Bóg-Stwórca, czy człowiek-twórca, jest w pewnym sensie ograniczony właściwościami surowca.

Ani Jeremiasz, ani JHWH nie zwracają się do Judy bezpośrednio. W tej pośredniej formie Juda dowiaduje się, jak w ogóle JHWH postępuje, aby skłonić naród, pozbawiony już wszelkich możliwości samoobrony, do zastanowienia się i do zmiany postępowania. Tekst sugeruje, że jak garncarz urabia i przerabia glinę, aż wytworzy pożyteczne i dobre naczynie, tak może też postępować Bóg wobec Judy. Jednak szokująca (negatywna) odpowiedź narodu rozwiewa wszelką nadzieję, że Bóg okaże litość albo że wezwanie do pokuty (18,11) zostanie wysłuchane. Wyraźna odmowa narodu, by odwrócił się od swych dróg postępowania, nie daje Bogu szansy na okazanie miłosierdzia. JHWH jednak nie pozbawia narodu wolności nawet wtedy, gdy jego wybór prowadzi do samozniszczenia.

18,13-17: Od bałwochwalstwa do zagłady

W poetyckim solilokwium (wszystkie odniesienia do Izraela są w trzeciej osobie) JHWH odpowiada na upór Judy potwierdzeniem swojej decyzji jej zniszczenia. Dwa pytania retoryczne na początku tego poetyckiego fragmentu (18,14), odwołujące się do znanych powszechnie faktów, dają do zrozumienia, że postępowanie Izraela jest sprzeczne z jego egzystencją jako ludu Bożego. Szczegółowe oskarżenie jest dwojakie. Jeśli tekst w 18,15a rozumie się w znaczeniu „(...) palą kadzidło na próżno" (zamiast: „Nicości palą kadzidło", tzn. różnym bożkom, które są nicością), to wtedy upomnienie Izraela nawiązywałoby do mowy świątynnej (rozdz. 7), że ofiary kultowe nie eliminują potrzeby życia na co dzień zasadami przymierza (18,15a). Ponadto wybór chodzenia po ścieżkach, a nie po wygodnych drogach, w sposób znakomity ilustruje brak zgody Izraela na przestrzeganie Tory w życiu codziennym (18,15b). Naród wciąż wolał drogę, do jakiej się przyzwyczaił, wydeptaną wprawdzie częstym chodzeniem po niej, lecz stale niszczoną przez ulewy i wichry, niż drogę dobrze zbudowaną, wygodną, sprawdzoną i trwałą. Własny wybór narodu doprowadził go do upadku, czego wyrazem jest przede wszystkim nieobecność JHWH (co w rezultacie przeradza się w przerażenie), a następnie czynne zdziesiątkowanie narodu przez JHWH wskutek wygnania (18,16-17).

Nawiązująca do natury obrazowość tej poetyckiej refleksji ma w sposób metaforyczny wyrażać bezsensowność wyborów Izraela. Istotnie, użycie w tych kilku poetyckich wersetach tekstu hebrajskiego aż dwudziestu czterech głosek syczących wywołuje wrażenie gwizdu, co było powszechnie przyjętą reakcją na widok zniszczenia (por. 19,8). Wiersz końcowy pozostawia niepewność co do źródła tragedii Izraela: JHWH? Izrael? Obce narody? Konkluzja sprowadza się jednak do tego, że JHWH odmawia interwencji w sprawie Izraela.

18,18-23: Czwarta lamentacja – modlitwa o odpłatę

W innej osobistej lamentacji prorok woła do Boga pozornie ukrywającego swą obecność. Przeciwnicy Jeremiasza („oni" z 18,18) zawierzyli ludziom, których prorok JHWH potępił jako zwodzicieli: kapłanów, mędrców, fałszywych proroków. Kontrast między akceptacją przez Izraelitów innych „proroków" a odrzuceniem Jeremiasza świadczy, że nie uznają oni jego prorockiej roli.

Mimo atmosfery przygnębienia i pesymizmu modlitwa Jeremiasza nie tchnie beznadziejnością, gdyż przedstawia on konkretne sugestie, jak JHWH może postąpić. Niemniej jednak podejmuje nieunikniony problem: Dlaczego człowiek dobry cierpi? Według 18,20a, który można odczytać w taki oto sposób: „Czy zło zamiast dobra zostanie nagrodzone" (hebr. *szalom*), Jeremiasz kwestionuje błogosławieństwo, jakim JHWH darzy jego nieprzyjaciół. Prosi, aby Bóg spełnił zapowiedź z 6,11-12, że wyniszczy całą ludność, aby gniew Boga zwrócił się przeciwko tym, którzy na to zasługują. Jeśli jego modlitwa o przebaczenie im przyniosła mu cierpienie, to być może jego modlitwa o ich ukaranie przyniesie mu ulgę i pokój.

Słowa te odzwierciedlają psychiczne cierpienie proroka, zewsząd osaczonego. Jego wysiłki podążania za słowami JHWH przyniosły mu jedynie ból i groźbę śmierci. To nie jest Bóg, którego Jeremiasz, jak sądził, znał, czyli Bóg nagradzający sprawiedliwych i karzący niegodziwych.

19,1-15: Znak w Bramie Garncarskiej

Na ten fragment biografii proroka składają się trzy części, przy czym każda kolejna jest krótsza od poprzedniej: słowa obwieszczone przez Jeremiasza w Bramie Garncarskiej (BW; BT: „wejście Harsit"; już sama nazwa zapowiada jego czynność symboliczną; 19,1-9); rozbicie przez Jeremiasza naczynia glinianego (19,10-

13); słowa Jeremiasza wypowiedziane na dziedzińcu świątyni (19,14-15). Gliniane naczynie, wspomniane w 18,1-11, było znakiem nadziei, teraz staje się symbolem nadziei rozwianej, której już nie sposób odzyskać.

Całun śmierci niby dusząca fala ciemności stopniowo ogarnia Judę i Jerozolimę. Śmierć nadciąga spoza miasta (19,3-7), zmierza w kierunku jego serca (19,14-15). Sugerowana jakby mimochodem w 19,1-2 w związku z Bramą Garncarską, staje się wyraźna w w. 19,11.13.15. Śmierć zakrada się do kraju. Nie pogrzebane ciała wskazują, że zmarli nigdy nie zaznają spokoju (19,3-9). Zniszczenie ogarnia miasto, które JHWH miał otaczać opieką (19,12-15). Grozę potęguje wzmianka o kanibalizmie, co świadczy o niewyobrażalnej rozpaczy.

Ponieważ przywódcy religijni mają towarzyszyć Jeremiaszowi z centrum miasta do Bramy Garncarskiej (19,1) i być świadkami rozbicia naczynia (19,10), pośrednio właśnie oni ponoszą winę za nadchodzącą zagładę. Grzech oszukiwania samego siebie, który pociąga za sobą zniszczenie, przenika nawet do kultu. Paszchur, którego przyszłe zesłanie jest symbolem losu narodu, jest głównym nadzorcą w świątyni i kapłanem. Jak nie sposób już naprawić stłuczonego garnka, tak jest też z Izraelem.

Ci, którzy nie dochowali wierności zobowiązaniom przymierza z JHWH, staną w obliczu tego bezlitosnego cierpienia (19,7-9). Nawet prorok JHWH, który spełnia obowiązki, jakie Bóg na niego nałożył, nie zdoła go uniknąć. Nikt nie umknie przed potęgą słowa Bożego, ani ci, którzy je przyjmują, ani ci, którzy mu przeczą i nie zważają na nie.

20,7-18: Zrozpaczony prorok

Ta długa lamentacja poetycka, ostatnia w Księdze Jeremiasza, jest wyrazem intensywnego bólu, graniczącego z rozpaczą. Stanowi przykład Jeremiaszowego wyznania wobec Boga, którego jakby czyni odpowiedzialnym za to, że znalazł się na granicy wytrzymałości. Chociaż 20,7-12 zawiera dwie skargi, jedną na JHWH (20,7-9), a drugą przeciwko nieprzyjaciołom proroka (20,10-12), to jednak stanowią jedną jednostkę wyrażającą ból Jeremiasza. Krótki hymn w 20,13 jest typowy dla psalmów lamentacyjnych, natomiast 20,14-18, w formie złorzeczenia, wyraża rozpacz, jaką odczuwa Jeremiasz, gdy rozważa nie kończące się pasmo cierpień w swoim życiu.

Lamentację rozpoczynają słowa kierowane do JHWH, które przez wieki szokowały niejednego komentatora. Użyczając słów, które przetłumaczono jako „uwodzić" (por. Wj 22,15), „uwieść"/„przynęcić" (por. Oz 2,16), „ujarzmić" /„oszukać" (por. Sdz 16,5) – wszystkie one zawierają element podstępu i zdrady – pierwsze oskarżenie zwraca się przeciwko Bogu, na którym jakoby nie można polegać. Słowo Pana, które powinno być źródłem pokoju i mocy, stało się źródłem napięcia i zwątpienia w siebie. Prorok czuje się rozdarty między potrzebą głoszenia słowa Bożego a lękiem przed uczynieniem tego, gdyż słowo to wyzwala w nim niszczycielską moc. JHWH, opiekun Jeremiasza, nie wydaje się lepszy niż jego przyjaciele, którzy go zdradzają. Oskarżenia przeciw JHWH mogły być jednym ze sposobów zwrócenia uwagi Boga i skłonienia Go do działania – Boga, który zgodnie z tradycyjnym poglądem opiekuje się niewinnym, a karze winnego.

Krótki hymn w 20,13 wyraża ufność Jeremiasza, że Bóg może odwrócić bieg wydarzeń i ukarać jego wrogów. Ta krótka pieśń uwielbienia pośród całkowitego braku nadziei wyrywa jego skargę z zupełnych mroków i świadczy o resztkach ufności do Boga Izraela. Czy jest to Jeremiaszowy sposób dziękowania Bogu z góry za interwencję czy też próba upewnienia się, że Bóg wystąpi w jego obronie? A być może jest to tylko usiłowanie uniknięcia rozpaczy dzięki skupieniu się na prawdzie, o której pouczyła go jego wiara.

Odrzucony przez własną rodzinę oraz przyjaciół i – co gorsza – opuszczony przez JHWH, prorok odczuwa daremność własnego życia i kwestionuje wartość swej egzystencji. Daje wyraz własnemu bólowi w złorzeczeniu, które jest raczej stwierdzeniem faktu niż życzeniem przeniesionym w przeszłość. Ponieważ język hebrajski rzadko używa zwykłych czasowników posiłkowych, tekst w 20,14-16 można by przetłumaczyć następująco: „Przeklęty jest dzień, w którym się urodziłem (...)"; „przeklęty jest człowiek (...)"; „człowiek ów jest (będzie) podobny do (...)"; „on usłyszy (...)". Końcowe słowa proroka: „Po co wyszedłem z łona matki?" pozwalają odczuć beznadziejność, jakiej musiał doświadczać Izrael na wygnaniu. Mimo nikłego światła w 20,13, atmosferę przytłacza całun śmierci.

21,1-29,32: Część III – Grzeszni królowie i fałszywi prorocy

21,1-10: Życie za cenę poddania się

W rozdz. 21 tekst coraz wyraźniej zaczyna nawiązywać do wydarzeń historycznych. Po raz pierwszy spotykamy odniesienie do wydarzenia, którego datę jesteśmy w stanie określić: okres bezpośrednio przed wygnaniem (ok. 588 r. przed Chr.) i oblężeniem Jerozolimy przez Nabuchodonozora (Nebukadnezara), przerwanym dzięki inwazji egipskiej. Nawiązując do wspomnienia wcześniej cytowanej interwencji JHWH, gdy

około 700 r. przed Chr. Sennacheryb nagle odstąpił od oblegania Jerozolimy (por. Iz 36; 2 Kr 18), Sedecjasz prosi o słowo od Boga w nadziei, że JHWH ponownie ich ocali. Nieoczekiwana odpowiedź ukazuje wstrząsający wizerunek JHWH: dotychczasowy obrońca Jerozolimy podejmie walkę przeciw niej, aż wszelkie życie w niej zaniknie.

Zwracając się do narodu w imieniu JHWH, Jeremiasz przedkłada mu wybór między życiem a śmiercią (por. Pwt 30,15-19). W przeciwieństwie do tekstu Księgi Powtórzonego Prawa, gdzie „życie" oznacza posiadanie ziemi i jej błogosławieństw, a „śmierć" utratę ziemi, tutaj życie znajduje się na wygnaniu, a pozostanie w mieście Boga oznacza śmierć. To odwrócenie utrwalonego od dawna przekonania umożliwia zrozumienie także innych, jeszcze bardziej uderzających, zmian w stosunkach z JHWH, który nie przebywa już w mieście, dotychczasowej siedzibie zarówno władzy politycznej, jak i przywódców religijnych.

To wprowadzenie do trzeciej części Księgi Jeremiasza, w której coraz większą rolę odgrywają narracja i historia, otwiera przyszłość przed tymi, którzy zdolni są przyjąć to, co wydaje się odwrotnością obietnicy JHWH: „opuśćcie kraj, jeśli chcecie żyć".

21,11-22,30: Odpowiedzialność władzy królewskiej

Wyraźne wymienienie z imienia króla (Sedecjasza) w 21,1-10 wyznacza jakby scenę dla tej serii wyroczni przeciw dworowi królewskiemu Judy. Aż do tego momentu głównymi odpowiedzialnymi za przyszłą zagładę byli fałszywi prorocy i kapłani oraz ci, którzy szukali opieki i pomocy u obcych narodów, a nie u Boga. Obecnie uwaga skupia się na królach, gdyż nie wypełniali oni swych królewskich obowiązków opieki nad biednymi i bezsilnymi. W konsekwencji zniszczenie przekroczy granice samego miasta, które zostanie strawione ogniem, jak zapowiadała to groźba wypowiedziana pod koniec poprzedniego fragmentu (21,10); śmierć dotknie wszystkich mieszkańców (22,6-7), naród zostanie wygnany i wygaśnie dynastia (22,5.11.26-27).

Fragment ten składa się z pięciu wyroczni, z których dwie są skierowane do królów Judy w ogólności (21,11-14; 22,1-9), a jedna do każdego z trzech królów: Szalluma, którego imię z chwilą objęcia przezeń tronu brzmiało Joachaz, tzn. „JHWH mocno uchwyci" (22,10-12), Jojakima (22,13-23) i Jechoniasza, znanego również pod imieniem tronowym Jojakin, znaczącym „JHWH utrwali" (22,24-30). We wszystkich pięciu wyroczniach Jeremiasz wspomina o ich osobistym pragnieniu wielkości. To jednak, czego oni szukają, jest sprzeczne z ich obowiązkami obrony życia i zapewnienia praw ubogim i bezbronnym. Z powodu tak rażących zaniedbań wobec przymierza (por. 2 Krl 23,3) nie jest zaskakujące, że chociaż bezpośrednią przyczyną nadchodzącej zagłady będzie wróg Judy, Babilonia (21,7.10), to jednak rzeczywistym jej źródłem będzie partner przymierza Judy – JHWH (21,4-6.8.10).

Pierwsza wyrocznia (21,11-14), chociaż wyraźnie wzywa „dom Dawida" do pełnienia sprawiedliwości, to jednak oskarża cały naród, którego uosabia miasto (por. zwrot w lp rodzaju żeńskiego oraz zaimek w lm „wy" w 21,13-14), o arogancję, o to, że sądzi, iż chronić go będzie położenie Jerozolimy na wzgórzu. Posługując się obrazem niepohamowanego i wszystko pochłaniającego ognia, Pan przemawiający przez Jeremiasza grozi zadufanemu w swoją samowystarczalność i pozornie niezwyciężonemu Syjonowi.

Druga wyrocznia (22,1-9) podaje jasną przyczynę takiego zniszczenia: brak sprawiedliwości ze strony tych, którzy mieli być jej gwarancją. O braku sprawiedliwości pośrednio świadczy postulat, aby ci, którzy zdążają ku bramie miasta (nie przez nią), ku miejscu, w którym zapadają wszystkie decyzje prawne, słuchali słowa Bożego (22,2). Wskazuje na to wyraźnie również wezwanie do pełnienia sprawiedliwości (22,3), dające do zrozumienia, że nie należy oczekiwać czegoś więcej niż tylko unikania przemocy. Rażące ignorowanie przez władców nakazów przymierza zwalnia Boga z obietnicy, że dynastia Dawidowa będzie trwać na wieki. Kiedy Jeremiasz porównuje Izrael do dwóch ważnych ośrodków starożytnego Bliskiego Wschodu – Gileadu i Libanu – daje w ten sposób wyraz ambiwalencji cechującej stosunek JHWH do dynastii Dawida. Nawet jeśli dom króla Judy jest jak Gilead, ów bogaty obszar chroniony dzięki swemu położeniu na wysokiej górze i sławny z uzdrawiającego balsamu, lud jak Liban pokryty cedrami, których użyto także do budowy świątyni jerozolimskiej i pałacu królewskiego, to i tak legnie w gruzach. Izrael często przypominał JHWH, że dzięki Jego mocy inne narody dojdą do poznania prawdziwego Boga. Tym razem JHWH daje do zrozumienia, że to Izrael i tak dojdzie do poznania Boga, choć nie zawsze w sposób, jakiego mógłby oczekiwać. Potęga Boga zostanie tym razem uznana w obliczu zniszczenia Izraela z powodu odrzucenia przezeń swego Boga. Obraz Boga wciąż się zmienia i stanowi wyzwanie.

Trzy wyrocznie przeciw Szallumowi, Jojakimowi i Jechoniaszowi, jakie następują po wyroczni o Sedecjaszu (chociaż panował on po nich), nie tylko wiążą niesprawiedliwość z wygnaniem, lecz również wyraźnie dają do zrozumienia, że autor/redaktor nie przywiązywał większej wagi do chronologii. Bardzo krótka wyrocznia w 22,10-12, skierowana przeciw Szallumowi (Joachazowi), odzwierciedla jego krótki czas panowania, zanim został uprowadzony jako jeniec do Babilonii. Wyrocznia ta podkreśla okropność wygnania, które jest gorsze niż śmierć.

Wyrocznia przeciw Jojakimowi rozpoczyna się i kończy nutą lamentacyjną. Ze swoją ukrytą aluzją do nadchodzącego zesłania (22,18) zestawia ona na zasadzie kontrastu otaczający Jojakima splendor, zdobyty niesprawiedliwością, z pogardą, jakiej zazna w śmierci. Jego bogactwo jako takie nie jest wprawdzie naznaczone grzechem, jako że jego ojciec (Jozjasz) miał wielkie dochody, ale zarazem cieszył się sławą dobrego i szlachetnego króla, który postępował sprawiedliwie i przestrzegał prawa (por. Wj 22,20-23), wypełniając swe obowiązki opieki nad ubogimi i potrzebującymi. Jak stwierdzono w 21,14, Jojakim będzie zażywał owoców swoich własnych czynów. Przemoc, jakiej dopuszczał się wobec ludu, obróci się przeciw niemu, przynajmniej w godzinie śmierci (22,18-19). W pewnym sensie daje to wstępną, choć nieadekwatną odpowiedź na problem podniesiony przez Jeremiasza, dlaczego mianowicie ludziom złym dobrze się powodzi. Niegodziwość rodzi sobie swą własną odpłatę.

Proroctwo o królu Jechoniaszu poprzedza wyrocznia, która zwraca się do postaci kobiecej (22,20-23) i prawdopodobnie jest skierowana do Jerozolimy, symbolu narodu. Lament narodu na otaczających wzgórzach Libanu, Baszanu i Abarim wyraża smutek porzuconej kobiety, nie mającej ani obcych sprzymierzeńców („ulubieńcy"), ani przywódców narodu („pasterzy"), którzy by się o nią troszczyli. Niesprawiedli-wość doznana z rąk przywódców nie zmniejsza odpowiedzialności narodu, który odwrócił się od Boga. Obraz brzemiennej kobiety, która nie może uniknąć bólu rodzenia i musi znieść go, wyraża nieuchronność nadchodzącej zagłady.

W końcu tekst zwraca się do króla Jechoniasza (22,24-30), który uosabia zagładę narodu. Porównując króla do stłuczonego glinianego naczynia, którego nie można już skleić, prorok ukazuje okropność czekających wydarzeń. Całkowite zniszczenie Jerozolimy, przepowiedziane w rozdz. 18, przybiera postać męża skazanego na bezdzietność, nie mającego nadziei na przyszłość. Zapowiadając w ten sposób kres dynastii Dawida i przymierza z Dawidem (por. 2 Sm 7,13-15), Jeremiasz podejmuje dręczące pytanie, jak wierny Bóg dotrzymuje obietnic.

23,1-8: Przywrócona praworządność

W przytłaczającej atmosferze rozpaczy niespodziewana zmiana tekstu przywraca na krótko nadzieję. Rozpoczyna się on okrzykiem „biada!" przeciwko rządzącym (23,1) i ponownie zapowiada ich zagładę (23,2-3), ale następnie otwiera drzwi nowej i obiecującej przyszłości, przedstawiając przyszłych władców, którzy będą postępowali zgodnie z wymogami swoich wysokich urzędów (23,4-6). Nadchodząca zmiana obejmie trzy grupy bądź jednostki (naród, władcy, JHWH) i wskazuje na trzy znaczące momenty w historii Izraela. Obietnica, że naród będzie „miał coraz liczniejsze potomstwo" (23,3), nawiązuje do dzieła stworzenia i do czasów patriarchów. „Sprawiedliwa Odrośl Dawidowa" (23,5) pozwala żywić nadzieję, że w Izraelu zaświta jutrzenka nowej ery, pełnej chwały, znanej z pierwszych lat monarchii. Obydwie zapowiedzi podkreślają odnowę nadziei i splendoru przeszłości. Czyny JHWH, łącznie z powrotem z wygnania (23,8), sugerują nowy początek dla narodu. Tożsamość Izraela będzie odtąd związana nie tyle z jego wybawieniem przez Boga z niewoli egipskiej, ile z ocaleniem go przez JHWH z wygnania babilońskiego. Odnowienie narodu, jakiego dokona Bóg, który przyprowadzi go z powrotem do jego kraju, na nowo skonsoliduje go i ugruntuje jako lud JHWH oraz objawi mu nowe rozumienie Boga.

23,9-40: Grzechy proroków

Ten długi fragment daje obraz tych proroków, którzy – w przeciwieństwie do Jeremiasza – nie zwracają uwagi na słowo Pana, lecz zapowiadają to, co schlebia i podoba się ludziom. Jakkolwiek dzieli się on na sześć części (23,9-10.11-15.16-17.18-20.21-32.33-40), wyraźnie uchwytnych dzięki różnym osobom przemawiającym (Jeremiasz albo JHWH) i adresatom (naród albo Jeremiasz), stanowi całość osnutą wokół jednego tematu: grzechu proroków i jego skutków dla nich samych, dla ludu i dla kraju.

W wierszach wstępnych (23,9-10) Jeremiasz opłakuje swój własny ból i swoją gorycz. W przeciwieństwie do jego osobistych lamentacji, które upatrują źródło jego cierpienia w odrzuceniu go przez lud, ten monolog wyraża jego udrękę wskutek śmierci, jaka ogarnia kraj. Chociaż w tym przypadku – podobnie jak w wyznaniach – słowo Pańskie znajduje się u samych korzeni bólu Jeremiasza (23,9c), to jednak mowa proroka wiąże zagładę stworzenia z grzechem fałszywych proroków, rozpoczynając swą skargę po prostu od słów: „O prorokach" (23,9).

W 23,11-15 JHWH wyjaśnia Jeremiaszowi, dlaczego sytuacja jest taka, jaka jest. Wina za kryzys całkowicie obciąża fałszywych proroków. Posługując się różnymi obrazami, Jeremiasz ukazuje zasięg zła (23,11.14), jego nieuniknione skutki (23,12.15) oraz podkreśla, że jest on tym razem większy niż w przeszłości (23,13-14). Słowa JHWH zwracają uwagę na wszechobecność grzechu. Nawet świątynia stała się składnicą zła, a ci, których życie powinno być całkowicie poświęcone Bogu – zarówno kapłani, jak i prorocy – nie zachowali

przymierza. Śliska droga w ciemności jest bardzo trafnym obrazem, który odpowiada aktualnej, nieodwracalnej sytuacji. Podobnie jak ci, którzy nie potrafią utrzymać się na własnych nogach ani kontrolować swoich ruchów, którzy nie mogą znaleźć w ciemności oparcia dla nóg, a ich ręce nie mają się czego uchwycić, tak fałszywych proroków zewsząd osacza popełniane przez nich zło, które ich ściga i wiedzie do upadku. Porównanie proroków Jerozolimy z prorokami Samarii musiało być szokiem dla współczesnych Jeremiaszowi. JHWH zdaje się zgadzać z Judejczykami, że Samarytanie zasłużyli na zagładę, jaką, z powodu bałwochwalczego kultu fałszywych bożków, przeżyli w 721 r. przed Chr. (gdy Królestwo Północne zostało podbite i ujarzmione przez Asyrię), natomiast potępia proroków Jerozolimy jako o wiele gorszych od proroków z północy. Słowa starannie dobrane do wyrażenia grzechów zarówno jednych, jak i drugich wyraźnie ukazują różnicę: prorocy Samarii dopuszczali się szaleństwa, natomiast prorocy Judy są winni „obrzydliwości" (rdzeń wyrazu hebrajskiego sugeruje wyrachowane zło). Toteż nie zaskakuje wypowiedziana przez JHWH groźba zagłady.

W niewielu słowach JHWH obarcza naród odpowiedzialnością za jego własne czyny (23,16-17). Na innych miejscach Jeremiasz usiłował powstrzymać dłoń Boga składając winę na przywódców narodu, natomiast tutaj JHWH stwierdza jasno, że naród sam jest sędzią dla siebie i musi się zdecydować, czy opowiada się za prawdziwymi czy za fałszywymi prorokami, za tymi, którzy rzeczywiście oznajmiają słowo Pana, czy też za tymi, którzy głoszą tylko miłe pochlebstwa. To jednak, czego mieszkańcy Judy lubią słuchać, niekoniecznie odzwierciedla prawdę. Jeremiasz dodaje do tego swoje własne spostrzeżenie: decyzje JHWH zachowują swoją moc i raz podjęte urzeczywistnią się bez względu na to, jak się zachowają prorocy i lud (23,18-20). Sprzeciwianie się tej woli JHWH może przynieść tylko zagładę.

Posługując się serią pytań retorycznych, porównaniami i grą słów, JHWH w swych słowach skierowanych do Jeremiasza podnosi problem fałszywych proroków, wzywając ich ostatecznie do odpowiedzialności za słowa i czyny. Uświadomiwszy jasno słuchaczom względnie czytelnikom swoją nieuchronną (23,23-24) obecność, JHWH w kilku porównaniach uwydatnia następnie kontrast między życiodajnym i pełnym mocy swoim słowem a kłamstwami i bezużytecznymi mrzonkami fałszywych proroków (23,25-32). Już w samej warstwie językowej powtarzając dziesięciokrotnie (w BT ośmiokrotnie) w 23,23-24 zwrot „wyrocznia Pana" (*ne'um JHWH*), podkreśla się nieuchronną obecność JHWH i przeciwstawia ją ulotnym „snom" fałszywych „proroków" (w 23,25-28 pięciokrotnie spotyka się to słowo). Za pomocą zręcznych zabiegów językowych, opierających się na grze słów, JHWH oświadcza fałszywym „prorokom", że choć chełpią się głoszeniem wyroczni Pana, są jedynie „brzemieniem Pańskim" (23,33-40). Rdzeń hebrajski *n-s-'* („podnosić"), przetłumaczony jako „brzemię", z powodzeniem może też znaczyć „wyrocznia", gdyż to, co jest „podnoszone", może być zarówno czymś materialnym (brzemieniem), jak i słowem (wyrocznią). Tak więc prorocy pretendujący do przemawiania w imieniu JHWH i głoszący „wyrocznię [*massa'*] Pana" (23,33.34.36.38 [3razy]) są z racji swego nieposłuszeństwa brzemieniem Pańskim [*massa'*], 23,33), które On uniesie w górę, aby odrzucić je precz.

Nawiązując do „kłamstwa" i oszustwa, które – jak Jeremiasz wykazał wcześniej – są głównym grzechem narodu, te słowa przeciwko prorokom ponownie zwracają uwagę na ważność otwarcia się na słowa Pana oraz niebezpieczeństwo zadufania w sobie, które może przerodzić się w zwodzenie samego siebie. Jak wszyscy muszą przyjąć odpowiedzialność za swoje czyny, tak wszyscy ponoszą konsekwencje grzechu wraz z jego skutkami, które na podobieństwo fali ogarnęły samą naturę. Nikt nie jest w stanie tego uniknąć, nawet prorok JHWH.

24,1-9: Widzenie fig

Wizja ta wyjaśnia Jeremiaszowi zarówno znaczenie wygnania za czasów Nabuchodonozora, jak i prawdę wyroczni zapisaną w 21,1-10. Już pierwsze słowa „Pan pokazał mi (...)" zapraszają słuchaczy, by wraz z prorokiem przyjrzeli się dwom koszom fig. To alegoryczne widzenie, które dwukrotnie wspomina o jakości fig, pozostawia słuchaczom określenie ich własnej reakcji. Tym samym usprawiedliwia ono wprawiające w zakłopotanie postępowanie JHWH, który – obiecując życie opuszczającym kraj, a zapowiadając śmierć pozostającym w kraju pod władzą Babilończyków – odwraca niejako „do góry nogami" ich oczekiwania i sposób widzenia świata.

Powtórzeniem pytania „Co widzisz?" (24,3), które kieruje nas z powrotem do pierwszych wizji Jeremiasza (1,11-16), przypomina się czytelnikowi o tym, co było głoszone od początku i dlatego wyklucza się ewentualne zaskoczenie zapowiadanym tutaj wygnaniem. Zaskakująca jest jedynie obietnica JHWH, że na nowo zawrze przymierze i da ludowi nowe serce (24,7); idee te zostaną rozwinięte w zbawczych wyroczniach w rozdz. 30,1-31,40. Jak dobre figi zapowiadają pomyślną i pożądaną przyszłość (24,4-7), tak figi zepsute i zgniłe przepowiadają zagładę i odrzucenie (24,8-10). Nagromadzenie obrazów upewnia proroka, że życie zamieni się w śmierć dla tych, którzy pójdą na ugodę z Babilończykami pozostając w Ziemi Obiecanej. Ostatecznie rozproszeni po wszystkich miejscach doświadczą duchowej i emocjonalnej śmierci, będą żyli w pogardzie i

przekleństwie (24,9), a ci, którzy w niej nadal pozostaną, ulegną fizycznej zagładzie już to za sprawą klęsk żywiołowych, już to z rąk nieprzyjaciela (24,10).

Chociaż daje się wyraz nadziei, to jednak jej warunki stawiają pod znakiem zapytania tradycyjne jej rozumienie. Prorokom, kapłanom i przywódcom nie można ufać. Ci, którzy głoszą pokój, mogą swym oszustwem ściągnąć zniszczenie i zagładę, natomiast ten, kto głosi zniszczenie, może (w końcu) okazać się źródłem nadziei.

25,1-14: Siedemdziesięcioletnie wygnanie

Dzięki swemu specyficznemu odniesieniu do wygnania zarządzonego przez Nabuchodonozora wyrocznia ta mówiąca o sądzie konfrontuje czytelnika ze skutecznością słowa Pana. Powtarzanie zwrotu „nie usłuchaliście" (25,3.4.7.8) jak echo podkreśla nagminne ignorowanie przez naród słowa Bożego, szerzej przedstawione w 25,1-7. Podobne powtórzenie, ale tym razem kierujące wzrok ku przyszłości (25,9-11), zapowiada orędzie zniszczenia i spustoszenia jako nieunikniony skutek odrzucenia przez naród słowa oraz odmowy nawrócenia. Cztery słowa opisują grozę i beznadziejność najbliższej przyszłości: eksterminacja, wyludnienie, pośmiewisko, spustoszenie (25, 9). Dzień po dniu zanikać będzie życie, co opisują trzy pary wyrażeń w w. 10. Ruina i wyludnienie (25,11) obrazują beznadziejność, powtórzoną w groźbie pozostania przez siedemdziesiąt lat pod jarzmem Babilonii. Pozornie zwyczajne obrazy w 25,10 roztaczają wizję śmiertelnej i upiornej ciszy, w której niemożliwa się staje zwykła ludzka egzystencja. Zanikną wszelkie dźwięki i oznaki życia: głosy uczt weselnych, radość towarzysząca zawieraniu małżeństw obiecujących kontynuację życia, terkot żaren sygnalizujący początek dnia oraz światło lamp oznaczające koniec dnia.

Ograniczenie wygnania do siedemdziesięciu lat (25,12) wyraża jednak cichą obietnicę odnowy, ale nie dla tego pokolenia. Jak pokolenie Izraelitów z czasu Wyjścia wymarło przed przekroczeniem Jordanu i przed wejściem do Ziemi Obiecanej, tak pokolenie, które opuści Ziemię Obiecaną, by udać się na wygnanie, wymrze na obcej ziemi. To pośrednie porównanie dwóch grup zawiera jednak niewypowiedzianą słowami nadzieję nowego początku, wyrażonego pośrednio w ostatnim słowie wyroczni przepowiadającej upadek Babilonu. Śmierć poza Ziemią Obiecaną nie oznacza kresu obietnicy.

25,15-38: Kubek gniewu

To nowe potępienie wszystkich przywódców zarówno Izraela, jak i krajów sąsiednich składa się z dwóch części. Część pierwsza przedstawia metaforyczną wizję kubka gniewu (25,15-29), a część druga opisuje ruinę jako wszechogarniający chaos (25,30-38). Zarówno odgłosy odurzonych winem zgromadzonych narodów (co podkreślają obrazy w 25,15-29), jak i grzmoty i żałosny lament, opisane za pomocą ośmiu różnych wyrażeń (25,30-38), kładą kres śmiertelnej ciszy z 25,10.

Kubek gniewu, jaki Jeremiasz ma podać wspomnianym królom i narodom, obrazuje antybankiet, na którym wino – powszechny w ST symbol radości i wesela – staje się symbolem choroby i opilstwa. Odniesienia do braku kontroli nad sobą (25,16), a więc niemożności utrzymania się na nogach (25,27), a w końcu do śmierci od miecza (25,29), nie pozostawiają wątpliwości co do rezultatu wypicia tego kubka.

Poetyckie wyrocznie w 25,30-38 ukazują JHWH jako lwa zagrażającego nie trzodzie, lecz pasterzowi. Stanowiąc paralelę do wrzawy tych, którzy tłoczą winogrona, aby przygotować wino, ryk (lew ryczy nie przed zabiciem ofiary, lecz przed jej pożarciem) dwukrotnie odniesiony do Boga w 25,30 potwierdza negatywną wymowę nadaną tutaj winu oraz odwrócenie obrazów, jakimi wypełniony jest ten tekst. Wino staje się źródłem śmierci, a JHWH nieprzyjacielem. Rozpętana została moc niszczycielska, która – jak lew polujący na zdobycz – zaatakuje wtedy, gdy ofiara najmniej się tego spodziewa.

26,1-24: Jeremiasz przesłuchiwany przed sądem

Tą perykopą Księga Jeremiasza zaczyna zwracać uwagę w sposób bardziej bezpośredni i konsekwentny na życie Jeremiasza oraz na fakt, że głoszenie przezeń słowa Pana sprawiło, iż wielokrotnie grożono mu śmiercią. Jeśli wzmianka historyczna w 26,1 jest właściwa, to rozprawa sądowa, o której tu mowa, miała miejsce na początku panowania Jojakima, tzn. zanim Jeremiasz wygłosił wyrocznię zapisaną w rozdz. 25. Zachodzi zatem konflikt między literackim przedstawieniem wydarzeń a ich kolejnością historyczną. Ze ściśle literackiego punktu widzenia rozprawa sądowa i wyrok, jaki wydano na Jeremiasza (26, 8-12), zdają się skutkiem zapowiadanego przezeń gniewu Boga (25,1-38). Wszakże wzmianka historyczna w 26,1 („na początku

panowania Jojakima") skłania jednak czytelnika do rozpatrywania wydarzeń w porządku chronologicznym i do przyjęcia, że Jeremiasz nie przestał głosić słów Pana mimo reakcji zagrażających jego życiu.

Analiza streszczenia mowy Jeremiasza w świątyni (26,4-6, por. 7,1-15) wskazuje, że prorokowi JHWH zagrażają przywódcy religijni, ale bronią go książęta i lud, rozpoznający w jego słowach słowo Boże. Relacje o tym, co przydarzyło się dwom innym prorokom, Micheaszowi i Uriaszowi, z których jeden należał do przeszłości, a drugi był współczesny Jeremiaszowi, stwarzają narracyjne napięcie co do losu Jeremiasza. Czy znajdzie on łaskę u króla, czy też spotka go nieszczęście? W świetle obydwu scenariuszy mających związek z historią Micheasza i Uriasza tekst dopuszcza obydwie możliwości. Dla tych, którzy mają uszy do słuchania, porównanie do tych dwóch historii wyraźnie wskazuje, że źródłem nieszczęścia nie było orędzie proroka (wszyscy trzej zapowiadali zburzenie Jerozolimy), lecz jego ucieczka przed gniewem króla (26,21-23).

W pewnej mierze los Uriasza i Jeremiasza zapowiada los mieszkańców Judy, gdy Babilończycy zawładną krajem. Ci, którzy jak Jeremiasz w trakcie procesu sądowego oddadzą się w ręce nieprzyjaciół, zachowają swoje życie; ci zaś, którzy jak Uriasz będą usiłowali ratować swoje życie ucieczką, utracą je.

27,1-22: Jarzmo babilońskie

Rozdział ten, który rozpoczyna się od opisu czynności symbolicznej, jaką Jeremiasz musiał wykonać wobec ludu, a kończy znakiem, że JHWH nie pozostanie już dłużej w Judzie, składa się z trzech wyroczni skierowanych kolejno do przywódców innych narodów (27,1-11), do króla Judy, Sedecjasza (27,12-15), oraz do kapłanów i ludu (27,16-22). Słowa te ujawniają napięcie między pragnieniem ludu pozostania w kraju a ostrzeżeniem, że JHWH nie pozostanie w nim już dłużej pośród niego. Czytelnik jednak wie, że skoro jednym z adresatów jest ostatni król Judy (Sedecjasz), tekst stanowi aluzję do bliskiego już kresu narodu.

Najpierw prorok zwraca się do władców sąsiednich narodów (27,2-11), jako że przysłali oni delegatów do Jerozolimy w nadziei zawiązania koalicji wojskowej przeciw Babilonii, będącej wciąż jeszcze w trakcie konsolidowania swej potęgi. Nosząc na szyi jarzmo, na całym starożytnym Bliskim Wschodzie symbol poddaństwa, Jeremiasz zapowiada, że JHWH, Bóg całej ziemi, dał Babilonii władzę nad tymi wszystkimi narodami na długi, choć ograniczony czas. One także, jak Juda, muszą wybierać między przyjęciem jarzma obcego mocarstwa a zagładą z ręki Boga.

Zwracając się do Sedecjasza takimi samymi słowami, jakie skierował do innych narodów (27,12-15), prorok zaznacza, że przymierze doszło do swego kresu, że Juda nie cieszy się już „statusem uprzywilejowanego narodu" w oczach JHWH, że ocaleniem jest jedynie przyjęcie obcego jarzma.

Trzecia wyrocznia (27,16-22) pośrednio jest aluzją do wygnania i zakłada, że czas niewoli już się zaczął. Splądrowanie wyposażenia świątyni symbolizuje koniec obecności JHWH w Jerozolimie i koniec przymierza, którego kultowy wyraz wiązał się ze świątynią. Izrael nie zdoła uniknąć losu, któremu przeczyli fałszywi prorocy. Ale nawet pośród spustoszenia końcowe słowa, wraz z ich obietnicą ostatecznej odnowy, przypominają narodowi o troskliwości JHWH. Wszystko wprawdzie jest stracone, ale nie na zawsze.

28,1-17: Konflikt między prorokami

Perykopa ta, nawiązująca do wcześniejszych oskarżeń (np. 14,14-15), jest przykładem proroków wieszczących kłamstwa w imieniu JHWH. Konfrontacja Jeremiasza (prawdziwego proroka) z Chananiaszem (fałszywym prorokiem) po raz pierwszy wysuwa w Księdze Jeremiasza proroka JHWH na pierwszy plan. Chociaż tekst nie podaje kryterium, które pozwoliłoby określić, kto jest fałszywym prorokiem, to jednak zakłada, że tego, kto głosi tylko to, co lud chce usłyszeć, trzeba oceniać z ostrożną podejrzliwością. Przykładem jest właśnie wydarzenie, o którym jest mowa. Prorok Chananiasz, który prawdopodobnie wiedział o pewnych rozdźwiękach w wojsku babilońskim, głosił, że w ciągu dwóch lat zesłańcy powrócą z wygnania. Miał zapewne na myśli pierwszą deportację z 598 r. przed Chr., która była karą zapowiedzianą przez Jeremiasza, i dlatego podtrzymywał nadzieję, że król i wszyscy zesłani wkrótce powrócą. Chcąc „wzmocnić" swoją zapowiedź, łamie jarzmo wzięte z szyi Jeremiasza.

Zanim Jeremiasz udzieli pełnej odpowiedzi Chananiaszowi (28,12-16), zajmuje stanowisko wobec problemu prawdziwego i fałszywego proroctwa (28,8-9). W ten sposób się podkreśla, że Jeremiasz nie wypowiada słów własnych, ale słowa JHWH. Jeremiasz zapowiada, że w miejsce jarzma drewnianego, które złamał Chananiasz, JHWH nałoży jarzmo żelazne; jest to symboliczna ilustracja tego, o czym Jeremiasz mówił w 27,7, a mianowicie że wygnanie trwać będzie przez kilka pokoleń, a nie tylko dwa lata.

Prawdziwość słów Jeremiasza weryfikuje przepowiedziana przez niego śmierć Chananiasza. Po raz pierwszy okazało się, że Bóg rzeczywiście karze fałszywych proroków.

29,1-32: Listy do wygnańców

Dwa listy, jakie Jeremiasz wysłał do wygnańców w Babilonii, nie tylko poświadczają, że zaprzestał on starań, aby słowo Boga było słuchane i rozumiane, lecz także dowodzą, że jego życie jest nadal zagrożone. Reakcja Szemajasza (29,26-28), jego odmowa akceptacji wygnania ze spokojem ducha, dowodzi, że przepowiadanie Jeremiasza nadal stanowiło szok dla Izraelitów. Czytelnik współczesny powiedziałby, że to Nabuchodonozor uprowadził Izraelitów do Babilonu. Natomiast Jeremiasz twierdzi, że to JHWH „pozwolił uprowadzić" ich do niewoli (29,4). Dlatego wydaje się sensowne, aby słowo Boga dodało im odwagi i zachęcało ich do osiedlenia się na wygnaniu i urządzenia sobie życia tam, dokąd ich JHWH sprowadził, nawet jeśli idea taka wydawała się bluźniercza pokoleniom, których tożsamość jako ludu Bożego wiązała się z życiem w Ziemi Obiecanej. Wbrew pozorom prorok nie głosi rozpaczy, gdyż podtrzymuje nadzieję powrotu w przyszłości (29,10-14; o nadziei tej, uwarunkowanej przemianą serc, mówi się szerzej w rozdz. 30-33). Zamiast więc mówić o powrocie do ziemi przodków, mającej związek z obietnicami danymi Abrahamowi i z wyjściem z Egiptu, prorok w zaskakującej zmianie wyrażenia idiomatycznego głosi powrót „do miejsca, skąd was wygnałem" (29,14b). Wskazuje to ponownie, że powrót z wygnania babilońskiego jawi się jako nowe Wyjście. Usiłując przekonać naród do przestrzegania słów Pana, Jeremiasz posługuje się dwoma przykładami: losem tych, którzy pozostali w Jerozolimie, zamiast udać się na wygnanie (29,16-19), oraz losem tych, którzy – choć udali się na wygnanie – w dalszym ciągu nie słuchali słowa Pana (29,21-23).

Perykopa ta, podejmująca wiele idei i wyrażeń występujących już wcześniej, przedstawia proroka jako tego, który cierpi, ponieważ naród nie przestrzegał słowa Boga. Z tej racji rozdz. 29 jako całość, kładąc nacisk na słowo pisane (w listach), podkreśla trwałą ważność słowa Bożego, sięgającego poza pokolenie, które aktualnie je słyszy.

W listach tych Boga przedstawia się jako Tego, który stale stawia wymagania narodowi. Bóg nie tylko posyła go na wygnanie, lecz także mówi mu, jak ma na nim żyć. Naród musi zrozumieć, że jedyną drogą do życia jest posłuszeństwo słowu Bożemu, i to nawet wtedy, gdy nie odpowiada ono jego oczekiwaniom.

30,1-33,25: Część IV – Nadzieja na przyszłość

30,1-31,40: Życie od nowa

Rozdziały 30-31, długie, poetyckie interludium pośród narracyjnych tekstów biograficznych, mówią o nadziei ludowi pozostającemu na wygnaniu. Jest to część „Małej Księgi Pocieszenia", określanej tak z tej racji, że zawiera ona najbardziej rozwinięte w całej Księdze Jeremiasza wyrocznie o zbawieniu. Ponieważ wyrocznie te nie wykazują związków z miejscem, czasem czy też życiem proroka, są „nie na miejscu" w tej części księgi, w której mówi się o wydarzeniach historycznych. Niemniej jednak, ponieważ zapowiadają życie po powrocie z wygnania, słusznie zamieszczono je tuż po rozdz. 29, traktującym o życiu na wygnaniu.

Rozdziały 30-31 zajmują się zasadniczo obietnicą odnowy Izraela i powrotem do kraju. We wszystkich tych wyroczniach istnieje pewne napięcie między sądem a zbawieniem – zbawieniem, które staje się coraz wyraźniejsze. Chociaż temat kary nie znika zupełnie (por. np. 30,11.14; 31,18), to jednak dwa te rozdziały stopniowo rozwijają, z coraz większą intensywnością, myśl, że Bóg nie tyle ożywi przeszłość, ile stworzy coś zupełnie nowego.

Wzmianka o nowości pojawia się w 30,17, gdzie JHWH daje narodowi obietnicę przywrócenia mu zdrowia z nieuleczalnych ran (jego grzeszności). Chociaż tekst w 30,18-22 i 31,2-6 skupia się na przywróceniu przeszłej chwały i radości („znowu" i „znów" powtórzone trzykrotnie w 31,4-5), to jednak dopiero w 31,8-9 rozwija ideę nowego życia, zaliczając do „powracających" także słabych i tych, których dotąd wykluczano z kultu publicznego. Obecność JHWH sprawi, że w odróżnieniu od postępowania w przeszłości będą postępowali właściwą drogą, nie potykając się.

Nowość staje się wyraźna w 31,22: „Pan bowiem stworzył nową rzecz na ziemi: niewiasta zatroszczy się o męża". Wiersz ten, jeden z najbardziej dyskutowanych tekstów w Księdze Jeremiasza, zdaje się wskazywać, że w końcu naród („niewiasta") przejmie inicjatywę w stosunkach z Bogiem („mężem"). Nowość ta jest ideałem okresu po wygnaniu. Oprócz nowego przymierza (w 31,31 wyrażenie to zostało użyte jedyny raz w ST), które podkreśla umieszczenie prawa Bożego w sercach ludzi, powtarzany zwrot „nie będą/zostaną już więcej" (31,29. 34.40) jeszcze dobitniej podkreśla przemianę. Dzieci już nie będą więcej cierpiały za grzechy swych rodziców i, w konsekwencji, grzechy poprzednich pokoleń nie będą już negatywnie oddziaływały na synów Izraela. Poznanie Boga i zażyła wzajemna więź stojąca na straży przymierza będą jakby wrodzone i nie trzeba będzie się ich dopiero uczyć. Najbardziej zdumiewającej zmianie daje się metaforyczny wyraz w 31,38-40: Dolina śmierci stanie się miejscem świętym. To, co kiedyś wyobrażało oddalenie od Boga, stanie się miejscem Jego obecności!

Interwencja JHWH, i to w stopniu znacznie większym niż powrót do wyidealizowanej przeszłości, przekształci życie Izraela i zapewni mu egzystencję.

32,1-44: Jeremiasz nabywa pole

Wyrocznie i wydarzenie opowiedziane w rozdz. 32-33 dają bardziej prozaiczny wyraz nadziei ukazanej w tekstach poetyckich o zbawieniu w rozdz. 30-31. Głównym przedmiotem zainteresowania jest początkowo sam prorok Jeremiasz; opis jego uwięzienia umieszczono tuż obok opisu zakupienia przez niego pola od krewnego, chcąc jak gdyby na przykładzie życia jednostki ukazać rozbieżność między aktualną sytuacją życiową, zatrzymaną niejako w biegu, a przyszłością pełną obietnic. Sam fakt, że Jeremiasz został uwięziony dlatego, iż zapowiadał uprowadzenie króla na wygnanie, miał przypominać, że mowie proroka, jego słowom i czynom przypisuje się skuteczność działania prorockiego, które gwarantuje, że staną się one rzeczywistością. Ponieważ prawo biblijne nakazywało, żeby własność pozostała w miarę możliwości w danym rodzie, przeto nabycie pola przez Jeremiasza ma swoją podstawę w historii i świadczy o realnej, nie wyidealizowanej kontynuacji życia. Jeremiasz umieszczając dokument kupna w naczyniu glinianym, aby zabezpieczyć go przed zniszczeniem, pokazuje, że tego rodzaju akt publiczny rodzi nadzieję na przyszłość, chociaż niebezpośrednią. Chociaż Jeremiasz jest posłuszny woli Boga, tak jak ją rozumie, to jednak jego modlitwa do JHWH odzwierciedla zarówno wiarę, jak i niedowierzanie. Jeremiasz uznaje w niej dzieła, jakich Bóg dokonał wobec Izraela, lecz zarazem dziwi się, dlaczego ma spełniać taką pozornie pozbawioną sensu czynność.

JHWH w swojej odpowiedzi na modlitwę Jeremiasza podaje konkretny przykład nieposłuszeństwa Izraela: odwracanie się od JHWH ku obcym bogom. Równie zaskakujące, jak polecenie zakupienia pola w sytuacji niepewnej własności (czy należy już ono do okupującego nieprzyjaciela czy jeszcze do pierwotnego właściciela?), jest stanowisko JHWH wobec Izraela. Ten sam Bóg, który zapewniał o zniszczeniu Izraela z ręki wroga obecnie zapewnia o nowym początku w kraju ojców.

W całym rozdz. 32 ziemia zachowuje swoje znaczenie. Ziemia nabyta, ziemia nadana, kraj utracony, kraj na nowo odzyskany – wszystko to podkreśla, jak ściśle przynależność Izraela do Boga łączyła się z posiadaniem ziemi. Chociaż wyrocznie te mają swoje miejsce historyczne, to jednak wyrażają o wiele głębszą rzeczywistość przynależności. Odzwierciedlają one również napięcie między obarczaniem Boga odpowiedzialnością za wszystko, co się dzieje, łącznie z zatwardziałością serca narodu a uznaniem odpowiedzialności Judy za swoją własną krytyczną sytuację. Wiersze te sprawiają wrażenie, iż nieszczęścia, jakich doznaje naród, są skutkiem jego winy, natomiast dobro, jakiego doświadcza, jest darem Boga.

33,1-26: Przymierze, którego poręką jest dzieło stworzenia

Końcowe słowo o zbawieniu jest bardziej wymowne, gdyż zestawia się je z obrazami śmierci i zniszczenia: miejsce śmierci zajmie uzdrowienie (33,4-9); radosne przejawy życia napełnią opustoszałe ulice (33,10-11); na pustych polach znów pojawią się trzody z pasterzami (33,12-13). Wyrocznie z rozdz. 16 zostają odwrócone. Obecność króla i kapłana (33,17-18) wskazuje na znaczenie widzialnej, dotykalnej władzy, dzięki czemu wszystkie narody poznają i uznają potęgę i autorytet JHWH. Raz jeszcze prorok spogląda na wyidealizowaną przeszłość, by w ten sposób zwrócić się ku nadziei i przyszłości.

Chociaż obecnie wszystko zasnuwają czarne mroki, to jednak różnorodność obrazów, z których wiele zostało już wykorzystanych w sensie negatywnym, służy teraz podtrzymaniu nadziei. Nabycie pola i przywrócenie króla z rodu Dawida stanowią aluzję do odnowionej egzystencji narodu. Uzdrowienie przypomina potrzebę przezwyciężenia grzechu; przywrócenie uroczystych obchodów świąt wskazuje na kontynuację życia narodu. Życie zostanie odnowione na wszystkich płaszczyznach i na wszystkich miejscach. Poręką tego będzie trwałość dzieła stworzenia (33,19-24) i życiodajna opieka Boga Stwórcy.

34,1-45,5: Część V – Ostatnie lata królestwa Judy

34,1-22: Złamane przymierze

Po krótkim interludium nadziei w rozdz. 30-33 o rozdziale obecnym, którego ramy stanowią zapewnienia o zniszczeniu Jerozolimy (w. 2 i 22), ponownie zapada mrok sądu. Dwie wyrocznie w rozdz. 34, ułożone wokół pozytywnego obrazu zawarcia przymierza i przyznanej wolności, stanowią studium kontrastu. Słowo JHWH do Sedecjasza w 34,1-5 ożywia nadzieję wśród beznadziejności, natomiast słowa skierowane do narodu w 34,12-22 wskazują, że jego ufność w opiekę JHWH, jako życzliwą odpowiedź Boga na chwilowe posłuszeństwo (34,8-

11), nie ma podstaw. Zawarcie zatem umowy i łamanie jej, dotąd przedstawiane za pomocą bardzo metaforycznego języka, znajduje teraz konkretny wyraz.

Podtrzymując nadzieję, chociaż ograniczoną, dla samego tylko króla (34,1-5), tekst podkreśla doniosłość przestrzegania zawartej umowy, zwłaszcza w tych dziedzinach, które regulują prawa w społeczności. Zasadnicza różnica między Sedecjaszem, który przestrzegał umowy, a ludem, który ją łamał, decyduje o ich ostatecznym losie. Wszystko staje w obliczu śmierci z rąk nieprzyjaciela, ale Sedecjasz otrzymuje zapewnienie, że jego ciało zostanie pochowane w grobie, a on sam będzie wspomniany w pieśniach (34,5), natomiast inni zostaną wydani na żer zwierzętom i pójdą w zapomnienie (34,20); była to znacząca różnica dla ludu, który sądził, że spokój w życiu pośmiertnym zależy od tego, jak traktuje się ciało po śmierci.

Wspaniały obraz, zastosowany w opisie ceremonii zawarcia umowy (34,18), najbardziej malowniczego w całej Biblii hebrajskiej (podobny opis pojawia się jedynie w Rdz 15,9-18), ma sugerować skuteczność tego wydarzenia. Ci, którzy nie dotrzymają umowy, nie będą mieli żadnej przyszłości i zostaną skazani na zagładę tak jak przepołowione zwierzęta ofiarne, między częściami których przechodzą strony zawierające umowę. Ponieważ Izraelici nie dotrzymali przymierza, zagłada ich jest nieunikniona. U podstaw całości leży idea wyboru. Za pomocą gry słów orędzie JHWH do narodu podkreśla doniosłość wolności (34,17). Ponieważ mieszkańcy Judy nadużyli swojej wolności, aby pozbawić wolności innych, zostaną obdarowani nową wolnością, ale wiodącą ku śmierci i zagładzie.

Podobnie jak umowa, tak i wolność może mieć wymiar pozytywny lub negatywny. Jeśli korzysta się z nich zgodnie z wolą Boga, są źródłem życia, natomiast wtedy, gdy pomniejszają prawa innych, niechybnie sprowadzają śmierć.

35,1-19: Przykład Rekabitów

Nagle mamy do czynienia z zaskakującym przesunięciem uwagi z Izraelitów na Rekabitów. Opis tej grupy, wziąwszy pod uwagę wprowadzenie do niego i długość, naświetla w istocie rzeczy przygnębiającą atmosferę niebezpieczeństwa zagrażającego Izraelowi. Pozwala on porównać z sobą obydwie grupy i dostrzec między nimi istotne różnice, najpierw pośrednio, a następnie bezpośrednio. Niezachwiane przestrzeganie przez Rekabitów poleceń ich przodka zdecydowanie bardzo różni ich od Izraelitów, którzy ciągle odmawiają posłuszeństwa Bogu. Chociaż w przypadku obydwu grup nakazy dotyczą ich tożsamości, to jednak tylko Rekabici traktują je poważnie. Porównanie postaw obydwu tych grup (35,12-16) kończy zapowiedź ich przyszłych losów. Ci, którzy są wierni swoim początkom, mają przed sobą przyszłość, natomiast tych, którzy nie chcą żyć zgodnie ze swymi podstawowymi zasadami, spotka nieszczęście. Napięcie może chwilowo się zmniejsza, lecz przyszłość Izraela pozostaje wciąż czarna.

36,1-32: Zwój pisma zniszczony i ponownie zapisany

To kunsztownie skonstruowane opowiadanie, szczegółowo prezentujące słowo przekazane Jeremiaszowi, rodzi oczekiwanie, że – być może – skrucha narodu powstrzyma zapowiadaną zagładę. Wskazuje ono na moc słowa, które pozostaje żywe i skuteczne wbrew wszelkim próbom zniweczenia go. Słowo dane Jeremiaszowi – jego trwała ważność potwierdzona przez fakt, że zostało spisane i dlatego mogło być powtarzane przy wielu okazjach, miało swymi groźbami skłonić naród do skruchy (36,3.7). Tekst mówi nie tylko o trzech kolejnych czytaniach zwoju, lecz także o lęku, jaki słowo to wywoływało, oraz – w rezultacie – o potrzebie uchronienia Jeremiasza przed gniewem króla (w. 19 i 26) – wszystko to wskazuje, że było ono brane bardzo poważnie. Odrzucenie zaś słowa Bożego, wspominane wielokrotnie w Księdze Jeremiasza, znajduje konkretny wyraz w postępku króla Jojakima, który usiłuje zniweczyć je definitywnie (w. 22-24). Niszcząc zwój zawierający wyrocznie Jeremiasza, król symbolicznie odrzuca słowo Boga we wszystkich jego postaciach i w ten sposób usprawiedliwia sąd Boga nad Izraelem. Ponownie zapisany zwój jednak ukazuje, że słowo Pana trwa pomimo wszelkich prób zdławienia go.

Prorok JHWH, ponieważ król uważał, że jest dla niego zagrożeniem, musi się ukrywać, zejść ze sceny życia publicznego. W ten sposób wskazuje się, że słowo Pana przewyższa fizyczną obecnością proroka. W miarę jak księga ta zmierza ku swemu zakończeniu, Jeremiasz schodzi na plan dalszy. Prorok może zejść ze sceny; słowo trwa!

37,1-21: Słowo Pana do Sedecjasza

Wraz z osobistym doświadczeniem Jeremiasza, odzwierciedlającym krytyczną sytuację narodu, nadzieja podtrzymywana w całym rozdz. 36 szybko wygasa w rozdz. 37. Słowa Jeremiasza rozwiewają wszelkie nowe złudzenia, jakie mogły się rodzić wśród mieszkańców Judy, gdy Chaldejczycy (Babilończycy) odstąpili na jakiś czas od oblężenia wskutek zbliżających się wojsk Egiptu (37,10). Tego rodzaju nadzieja jest niczym innym jak ponownym oszukiwaniem samego siebie, o jakie Izrael był często oskarżany we wcześniejszych rozdziałach. Jeremiasz nie osłabia ducha walki Izraelitów, jak pozornie mogłoby się wydawać, lecz podkreśla, iż JHWH jest w stanie interweniować i zmienić nieuniknioną, pozornie krytyczną sytuację. Odstąpienie Babilończyków od oblężenia jest jednak tylko chwilowe (37,8-10). Tekst raz po raz powtarza, że wszystko, czego można jeszcze oczekiwać, będzie niespodzianką – czy to ponowne umocnienie się potęgi Babilonii i powrót wzmocnionych jej sił pod mury Jerozolimy, czy to uwięzienie Jeremiasza na skutek fałszywych oskarżeń (37,11-16). Nieszczęście, jakie zapowiadał dla miasta i dla króla, spadło na jego własną głowę.

Chociaż Jeremiasz gotów jest cierpieć i ponosić konsekwencje wierności swemu powołaniu głoszenia słowa Bożego, uskarża się jednak na groźbę utraty życia w więzieniu (37,18-21). Zwracając się o obronę do króla, nie uzyskuje wolności, a tylko bardziej humanitarne traktowanie. Życie Jeremiasza staje się metaforą żywotności słowa Bożego. Zarówno on, jak i słowo Boże doznają z jednej strony pogardy, z drugiej zaś strony – szacunku, zarazem zagrożeń i obrony. Zagłada czai się u bram Jerozolimy, a Jeremiasz, który ją zapowiedział, jest przedmiotem ataków. Nikt nie ujdzie nieszczęściu, nawet prorok JHWH.

38,1-28: Jeremiasz i Sedecjasz

Pod niejednym względem rozdz. 38 można by uważać za część jednej całości obejmującej rozdz. 37-38. Obydwa te rozdziały dotyczą uwięzienia Jeremiasza, obydwa mówią o relacjach między Jeremiaszem a Sedecjaszem, obydwa zajmują się problemem poddania się Chaldejczykom i obydwa kończą się tą samą uwagą. Mimo tej odpowiedniości każdy z tych rozdziałów ma swe własne specyficzne akcenty. Rozdział 38 dokonuje porównania proroka z królem, chcąc jak gdyby zwrócić uwagę na podobny kres wszelkiego autorytetu w Izraelu, zarówno religijnego, jak i politycznego. Życiu Jeremiasza zagraża jego własny naród, który uwięził go w cysternie (38,4-6), natomiast obcokrajowiec ocala go (38,7-13). W analogiczny sposób król, który znalazł się jakby między Scyllą i Charybdą, między obawą przed mieszkańcami Judy, którzy już się poddali i przeszli na stronę Babilończyków (38,19), a lękiem przed śmiercią w Jerozolimie (38,18), słyszy, że ocali życie tylko dzięki obcym, nieprzyjaciołom Izraela (38,17). Łamanie przymierza przez Izraelitów i fakt, że nie chcą oni żyć według jego zasad, wywraca wszystko do góry nogami.

Cysterna, która we wcześniejszej części tej księgi była obrazem złamanego przymierza, a tym samym zagrożenia dobrobytu i spokojnego rozwoju Izraela (2,13; 14,3), teraz pojawia się ponownie jako coś, co zagraża życiu proroka (38,6-13). Ponadto wyschnięta cysterna jest bezużyteczna, brak jej racji bytu. Pozbawiona tego, co podtrzymuje życie, jest sygnałem zagrożenia dla narodu, który na niej polegał. Pełni tu funkcję obrazu Izraela lgnącego do obcych bogów, a odwracającego się od JHWH, sugerując, że Jeremiasz został odrzucony dlatego, iż Izrael nie potrafił żyć według zasad przymierza. Raz jeszcze życie Jeremiasza splata się nierozłącznie z życiem jego narodu, i to raczej na złą dolę niż na dobrą.

Pytanie, czy Sedecjasz potraktuje poważnie ostrzeżenie Jeremiasza, czy nie, będzie treścią następnego rozdziału. Na razie czytelnikowi przedstawia się zagładę, jaka nastąpi, jeżeli król się nie podda (38,17-23). Sedecjasz nie ma wyjścia. Obojętnie co uczyni, stanie w obliczu nieszczęścia. Natomiast Jeremiasz, pomimo ustawicznych zagrożeń, jest bezpieczny. Prorok JHWH w końcu zaczyna doświadczać opieki, jaką mu Bóg obiecał.

39,1-18: Zagłada Jerozolimy

Mówiąc o zdobyciu Jerozolimy przez Babilończyków, autor ukazuje los trzech osób: króla, proroka i obcokrajowca. Dwaj ostatni, którzy zawierzyli słowu JHWH, ocaleli, natomiast króla, który bał się spotkać z wrogami, jak radził mu Bóg przez proroka, czekał los gorszy niż śmierć. Najpierw był świadkiem śmierci swoich synów, później został oślepiony.

Groźby, o których mówił Jeremiasz, w końcu spełniły się, chociaż nieco inaczej niż były zapowiedziane. Zubożała ludność, która pozostała w kraju, przetrwa, natomiast urzędnicy, uciekający z oblężonej ostatecznie Jerozolimy, zostali schwytani i pomordowani. Życie zależało od poddania się wrogom, jak głosił Jeremiasz, który osobiście pozostał w oblężonej i w końcu zdobytej stolicy. Słowo prorockie nieodwołalnie się spełniło.

40,1-12: Życie w kraju

Perykopa ta charakteryzuje się bardzo wyraźną zmianą nastroju. Początkowa scena wydaje się kresem wszelkiej nadziei: Jeremiasz „skuty łańcuchami" jest jeńcem zwycięskiej armii Babilonu. Perykopę kończy jednak wzmianka, która powinna wywołać radość: powrót rozproszonych wygnańców i bogate plony. Działanie JHWH kryje się nie w czynach Izraelitów, lecz w postępowaniu Babilończyków, którzy zaopiekowali się Jeremiaszem i ustanowili Godoliasza zarządcą nad tymi, którzy pozostali w kraju. Jeremiasz dostrzega szokujący kontrast między narodem przymierza a cudzoziemcami. Cudzoziemiec, dowódca straży, uznaje JHWH za potężnego Boga Izraela (40,2-3), co stanowi przeciwieństwo postawy Izraelitów, którzy ustawicznie odwracali się od Boga.

Decyzja Jeremiasza, aby pozostać w kraju wraz z Godoliaszem, jest milczącym uznaniem, że jego funkcja zarządcy kraju jest wyrazem woli Boga i Jego błogosławieństwa. Rozproszeni po innych miejscach mieszkańcy Judy oraz przywódcy „otwartego kraju" gromadzą się wokół Godoliasza, aby rozpocząć nowe życie w Judzie. Tekst sprawia wrażenie, jak gdyby powrót już się rozpoczął, jak gdyby więc Chananiasz miał rację, przewidując rychły kres obecności Babilończyków (rozdz. 28). Obfitość plonów kraju oznacza błogosławieństwo JHWH i sugeruje nowy początek, o którym mówił Jeremiasz. Jednakże, jak pokazuje to następny fragment, wzmianka, że Bóg zaczął znowu błogosławić narodowi, jest niczym więcej jak tylko iskrą gasnącego węgla, rozniecającą zwodniczą nadzieję.

40,13-41,18: Przemoc w kraju

Zagrożenie życia Godoliasza – sugerujące, że zagrożona jest także jedność narodu, który zgromadził się już wokół niego (40,15) – gasi nadzieję, jaką wzbudził tekst w 40,1-12, i to w momencie jej pojawienia się. Istotnie, bezpośrednio po zamordowaniu Godoliasza oraz tych, którzy przy nim byli w Mispa (41,1-3), nastąpiła masakra siedemdziesięciu mężów z północy (41,4-7). Ten pierwszy mord rozpętał taką falę gwałtu, że zwłoki wypełniły wielką cysternę wykonaną przez króla Asę (41,1-9). Wcześniejsze stwierdzenie, że Izraelici wciąż utrzymują świeżość swojej niegodziwości, tak jak cysterna przechowuje świeżą wodę, okazało się prawdziwe. Teraz cysterna została wypełniona owocami ich niecnych czynów. To opowiadanie o krwawej przemocy (prawdziwy opis?) potwierdza ostrzeżenie Jeremiasza, że śmierć dotknie tych, którzy pozostaną w kraju.

Zbrodnia Izmaela rozpętała łańcuch zła. Izraelita powstaje przeciwko Izraelicie (41,11), a cudzoziemiec, który dał dowody życzliwej opieki, staje się wrogiem, którego trzeba się bać (41,16-18). Jeszcze raz szuka się ratunku w Egipcie, a kraj pozostaje bezludny – tak jak to zapowiadał Jeremiasz.

42,1-43,13: Szukanie ocalenia w Egipcie

Scena ta całkowicie niemal koncentruje się na słowie Boga: słowa tego się szuka (42,1-6), słowo zostaje przekazane (42,9-22), a w końcu odrzucone (43,2-7). Prorok jest czymś więcej niż narzędziem słowa, jak świadczy o tym proste stwierdzenie, że musiał on czekać przez dziesięć dni, zanim je otrzymał od Boga (42,7). Jego bierność w tej sytuacji jest kolejnym potwierdzeniem, że mocą działającą jest wyłącznie moc JHWH.

Początkowo wydawało się, że obecność Babilończyków skłoniła lud do skruchy, gdyż ci, których pozostawiono w kraju, przychodzili do Jeremiasza, prosząc o słowo Pana. W świetle jednak reakcji ludu na orędzie Jeremiasza, ich przyznanie, że powinni być posłuszni słowu, jakiekolwiek by ono było, staje się ich samooskarżeniem i potępieniem. Wbrew wszelkiej ludzkiej logice lud staje przed wezwaniem, aby zawierzył, że JHWH w jakiś sposób ocali ich od nieprzyjaciela, który właśnie stał się powodem ich cierpienia. Jeśli wybiorą bezpieczeństwo i spokój w Egipcie, zginą. Ponadto, słowo wzywające ludność do pozostania w kraju jest sprzeczne z tym, co Jeremiasz głosił poprzednio. Jednakże w obydwu przypadkach prorok obstaje przy stwierdzeniu, że życie zależy od przyjęcia zwierzchnictwa babilońskiego. Przed upadkiem Jerozolimy oznaczało to poddanie się Babilończykom i prawdopodobne wygnanie, natomiast po upadku – po prostu akceptację władzy Babilonii nad krajem.

Jak się zdarzyło wielokrotnie, lud odrzuca posłuszeństwo słowu Boga. Naród przymierza postępuje tak, jak gdyby przymierze nie istniało. Izraelici powinni byli jednak już się nauczyć, że wkrótce mogą stać się przedmiotem złorzeczenia i szyderstwa zarówno w Egipcie, jak i w Izraelu (42,18). Sam prorok ponownie zostaje utożsamiony z narodem w takim sensie, że wbrew słowu JHWH zostaje uprowadzony siłą do Egiptu, aby wraz z nim ponosić konsekwencje jego grzechu.

W Egipcie Jeremiasz wypełnia jedną z ostatnich czynności symbolicznych, która przypominając o babilońskiej groźbie wobec Egiptu, przypieczętowuje los Izraelitów, którzy właśnie w Egipcie szukali schronienia. Nie ma bowiem bezpieczeństwa dla tych, którzy odrzucają słowo Pana.

44,1-30: Bałwochwalstwo w Egipcie

Ostatnie, obszerne słowo Pana do Judejczyków w Egipcie składa się z dwóch części: 1) z opisu zagłady Judy, która ma być przykładem dla ludzi w Egipcie (44,1-14); 2) z opisu kary, jaka spada na nich za bałwochwalczy kult bogini (44,15-30). Obydwie części zapowiadają całkowitą zagładę, jednak obydwie łagodzą też absolutny charakter zapowiedzi kończąc je uwagą, że nikła „Reszta" jednak przeżyje (44,14.28).

Powtarzając słowo „nieprawości", 44,9 podkreśla rozmiary zła narodu i szkodliwość jego postępowania, chociaż bez wchodzenia w szczegóły. Podobna metoda zastosowana w 44,12-13 (powtórzenie słów: „miecz", „głód", „zaraza", „kara") przywołuje wszystko ogarniające zniszczenie i zagładę. Przeżyte dopiero co zburzenie Jerozolimy podkreśla powagę także aktualnej groźby.

Reakcja ludu świadczy jednak, że groźbę traktuje on dość lekkomyślnie. Słowom Jeremiasza ludzie przeciwstawiają własne krótkowzroczne odczytanie przeszłości, wskazując na pomyślność, jaką rzekomo cieszyli się wtedy, gdy oddawali cześć „królowej nieba" (44,17-18). Jest to najbardziej zuchwałe (a przynajmniej metaforyczne) zobrazowanie faktu, jak daleko oddalili się mieszkańcy Judy od ideału przymierza, uznając i lgnąc do obcych bóstw. Historia Jeremiasza kończy się stwierdzeniem – podobnie jak i jej początek – że odrzucenie Boga JHWH ma swą przyczynę w tym, że naród nie chciał żyć zasadami przymierza, które przyjął jako partner.

Ta część narracyjna Księgi Jeremiasza nie pozostawia wątpliwości co do ostatecznego charakteru kary. Podkreśla ona nieodwracalność zagłady nie tylko świątyni i świętego miasta, nie tylko państwa, lecz i narodu, a tym samym i koniec samego przymierza, gdyż bez narodu przymierza nie może też istnieć samo przymierze. To, co wydawało się nie do pomyślenia, stało się faktem.

45,1-5: Jedna osoba ocalona

Końcowa wyrocznia, na pewno otrzymana i zapisana w jakiś czas przed upadkiem Jerozolimy, została umieszczona tutaj, aby ukazać promień światła wśród ciemności. Pomimo zdziesiątkowania ludności przynajmniej jedna osoba przeżyje (a więc tyle, o ilu się mówi w 44,14.27-28). Co prawda naród może wyginąć, przymierze może lec w gruzach, ale przynajmniej jeden sprawiedliwy ocaleje, a jego życie daje nadzieję.

46,1-51,64: Część VI – Wyrocznie przeciw narodom

46,1-28: Wyrocznia przeciw Egiptowi

Pierwsza spośród wyroczni przeciw obcym narodom jest skierowana przeciwko Egiptowi, który był zarówno jednym z największych wrogów Izraela, jak i miejscem, gdzie wielu mieszkańców Judy szukało schronienia przed najazdem Babilończyków. Wprowadzenie do pierwszej części wyroczni (46,2) nawiązuje do wyprawy z 605 r. przed Chr. – Babilonia pokonała Egipt i rozciągnęła swe panowanie nad Palestyną. Wprowadzenie do części drugiej (46,13), podobnie jak same wyrocznie, nie ma jasnych odniesień chronologicznych. Obydwie części opisują Egipt pokonany przez wroga, ale zidentyfikowanie wroga pozostawiają wprowadzeniom napisanym prozą (46,2.13) i zakończeniu (46, 26).

Po obrazowym opisie wezwań do wojny pierwszy poemat ukazuje przerażonych żołnierzy, uciekających przed nie nazwanym z imienia wrogiem. Taka nieokreśloność w istocie sugeruje, że rzeczywistym nieprzyjacielem jest JHWH, o którego roli wyraźnie mówi się tylko w 46,10. Zazwyczaj pozytywny obraz Nilu, którego wody się podnoszą i zalewają kraj, aby zapewnić mu plony, a tym samym życie, nabiera zupełnie innej wymowy, gdyż to Egipt „podnosi się" nie po to, by dać życie, lecz siać śmierć (46,7-8). Obraz ten sugeruje, że to, co dotąd było źródłem dobra, może z powodzeniem stać się źródłem zła.

Wyrocznie te, następujące zaraz po zapowiedzi Jeremiasza, że mieszkańcy Judy nie powinni szukać bezpieczeństwa w Egipcie, wzmacniają wymowę jego słów. Jeśli Egipt zostanie pokonany i wpadnie w ręce Babilończyków, to nie ma tam ocalenia. Ci, którzy uszli do Egiptu, nie zostaną oszczędzeni, tak jak się tego spodziewali. Memfis i Tachpanches, miasta Egiptu, w których Izrael pokładał nadzieję, ulegną zniszczeniu (46,14.19).

W sposób zaskakujący tekst przesuwa akcent z opisu zniszczenia Egiptu na ukazanie nadziei zarówno dla Egiptu, jak i dla Izraela. Egipt „będzie (…) zamieszkały jak przedtem" (46,26b), a Izrael zgromadzi się znów w jedno powróciwszy z wygnania (46,27-28). Tekst cytuje więc obietnicę z 30,1-11, przypominając czytelnikowi

rozdz. 30-31 i zawartą w nich obietnicę nowego stworzenia i nowego przymierza. Zagłada wprawdzie jest nieunikniona, ale nie jest słowem ostatnim.

47,1-49,39: Wyrocznie przeciw siedmiu narodom

Między wyroczniami przeciw Egiptowi i Babilonii znajduje się siedem wyroczni o bardzo różnej objętości, które zostały skierowane do różnych ludów i grup: do Filistynów (47,1-7), Moabitów (48,1-47), Ammonitów (49,1-6), Edomitów (49,7-22), Damaszku (49,23-27), Kedaru i Chasoru (49,28-33) oraz do Elamu (49,34-39). Oskarżenia wniesione przeciw tym narodom są echem grzechów Izraela, by w ten sposób Izraelitom uświadomić, jaka jest ich sytuacja.

Wyrocznia przeciw Filistynom (47,1-7) wyraża za pomocą prostego środka powszechny charakter nadchodzącego spustoszenia – wymieniając faraona, robi aluzję do Egiptu (południa), natomiast całe wydarzenie opisuje jako powódź nadciągającą z północy. Ponieważ morze znajduje się na zachodzie, a niemożliwa do przebycia pustynia na wschodzie, los Filistynów jest przesądzony. Pełen patosu obraz rodziców, którzy nie są w stanie uratować własnych dzieci, sugeruje daremność wszelkiej próby ucieczki, jako że czyhająca wszędzie śmierć jest dostrzegalna nawet w fizycznych przejawach lamentu – w bezcelowości i wręcz samobójczych wysiłkach tych, którzy szukają ocalenia w ucieczce.

Wyrocznia przeciw Moabowi (48,1-47) jest zadziwiająco długa, w istocie dłuższa niż wszystkie inne wyrocznie przeciw Moabowi (we wszystkich księgach biblijnych) razem wzięte. Biorąc pod uwagę skąpość dostępnych informacji historycznych o Moabie, trudno wyjaśnić, dlaczego ten mały kraj, graniczący z Judą, stał się przedmiotem tak długiej wyroczni; być może Moab jest po prostu przykładem daremnych oczekiwań.

Posługując się słownictwem i obrazowością, jakie przedtem stosowane były do Izraela – wyrocznia ta przedstawia kraj tak doszczętnie spustoszony, że jedyną możliwą reakcją jest wzywanie do lamentu (48,17.20.31-32.37.39). Nie ostały się nawet bóstwa Moabu; sam Kemosz „pójdzie na wygnanie" (w. 7). Całkowite spustoszenie jest losem Moabu w większym nawet stopniu, niż stało się ono losem Izraela; żadne miasto nie zostanie oszczędzone. Przyczyną zaś tego nieszczęścia jest pycha i arogancja Moabu oraz zadufanie we własne siły i własną potęgę (48,7.26.30.42). Niespodziewanie pod sam koniec JHWH daje jednak obietnicę zmiany losu Moabu.

Ponieważ w wyroczni przeciw Ammonitom nie wymienia się z imienia żadnego ich nieprzyjaciela (49,1-6), jest jasne, że ich niszczycielem musi być JHWH. Ammon, obszar na wschód od Jordanu, pod wieloma aspektami podobny jest do Moabu. Obydwa te narody grzeszą arogancją (48,14), obydwa więc wzywa się, by swoje samochwalstwo i chełpliwość zastąpiły lamentem. Podobnie jak Moab, tak i Ammon doświadczy spustoszenia swego kraju i wygnania, ale otrzyma też od JHWH obietnicę odnowy.

Wyrocznia przeciw Edomowi (49,7-22) wyróżnia się (w tej serii) szczególną cechą, a mianowicie że dwukrotnie odnosi się do historii z Księgi Rodzaju. Utożsamienie Edomu z Ezawem, którego utrata prawa pierworodztwa na rzecz jego brata Jakuba była źródłem trwającej przez wieki głębokiej urazy, stanowi aluzję nie tylko do utraty przez Edom wszelkich posiadłości, lecz również do długotrwałej wrogości między Edomem a Judą. W przeciwieństwie do złodziei lub tych, którzy zbierając winogrona pozostawiają ich część na krzewach, JHWH ogołoci Edom ze wszystkiego, nie pozostawi mu żadnego potomstwa, żadnego rodzeństwa ani krewnego, żadnego życia w przyszłości ani żadnej pomocy w chwili obecnej (49,10). Porównanie Edomu z Sodomą i Gomorą (49,18) wywołuje obraz całkowitej zagłady, nie dopuszczającej żadnej myśli o przywróceniu życia czy możliwości osiedlania się. Edom, chełpiący się swym położeniem wśród szczytów pagórków nie do zdobycia (49,16), musi – tak jak inne narody – przekonać się, że tylko JHWH rządzi historią i decyduje o losie narodów.

Wyrocznia przeciw Damaszkowi (49,23-27), najkrótsza w tym zbiorze, jest jednym z trzech fragmentów, które mówią o terenach nie znajdujących się w bezpośredniej bliskości granic Judy. Tych kilka wierszy, posługując się obrazem rodzącej kobiety, skupia się na przemożnym lęku, jaki opanowuje miasto i odbiera wojownikom moc i chęć do walki (49,26). Końcowym słowem JHWH dla Damaszku nie jest ocalenie, ale całkowite zniszczenie przez ogień.

Wyrocznia skierowana przeciw plemionom arabskim Kedaru i Chasoru (49,28-33), beduińskim osadom na Pustyni Arabskiej, sugeruje taki rozmiar zniszczeń, że rozleją się one poza granice miast i osad, aby dotknąć nawet nomadów mieszkających w namiotach. Nikt nie przeżyje.

Opisując zagładę Elamu jako rozpędzenie go „na cztery wiatry", wyrocznia ta (49,34-39) przywołuje na myśl wielkie rozproszenia narodów. Zdetronizowanie króla wskazuje na nowy początek: w przyszłości tylko JHWH będzie królował. Ponieważ dla Judy za dni Jeremiasza Elam znajdował się na krańcach znanego wówczas świata, przeto ta wyrocznia nawiązuje do uniwersalnego charakteru władzy JHWH.

Tych kilka wyroczni w istocie stanowi jakby podsumowanie wyroczni skierowanych do Judy. Grzechy są takie same: poleganie na dziełach swoich rąk, arogancja, poleganie na samym sobie. Kara więc jest także podobna: spustoszenie dokonane przez Babilończyków, spalone miasta, zagarnięte przez wrogów posiadłości.

Wszystko to jednak stwarza dla JHWH pole działania – On będzie pasterzem narodu.

50,1-51,58: Wyrocznia przeciwko Babilonii

Wprowadzające wiersze podają temat tej długiej wyroczni, która sławi upadek Babilonu i triumf JHWH. Zapowiada ona czas, gdy Babilon będzie bezsilny, a jego bóstwa, Bel i Marduk, dowiodą swej słabości (50,2). Babilonia, supermocarstwo, kiedyś narzędzie Boga, staje w obliczu takiej samej zagłady, jaką zgotowała Izraelowi i otaczającym ją wokół narodom.

Odrodzenie Izraela dzięki pokonaniu Babilonii jest centralnym przesłaniem w 50,4-20 – tekstu, który rozpoczyna się i kończy słowami otuchy dla Judy. Autor jednocześnie kieruje wzrok w stronę wiecznego przymierza obiecanego Izraelowi i zapowiada, że Babilon zostanie rzucony na kolana. Miecz będzie zbierać żniwo wśród niszczycieli Izraela, podczas gdy Izrael będzie cieszyć się dobrodziejstwami Pana. Nagle autor nadaje nieoczekiwany zwrot wizji przyszłości. Cudownym dziełem JHWH wobec Izraela będzie przemiana serc – usunięcie winy, a nie wyczekiwany powrót do kraju.

Druga część, 50,21-40, która rozpoczyna się wezwaniem do walki, ponowionym w 50,29 i w 50,35-38, skupia się na powszechnym spustoszeniu, w obliczu którego stanie Babilon. Tekst przedstawia nieprzyjaciela Babilonu w taki sposób, że nie może nim być nikt inny, jak tylko sam JHWH, który sprawi, że przepadną bogactwa Babilonu (50,26-27), a jego domy zostaną spalone (50,32.39-40). Wszystko to jest skutkiem grzechu arogancji (50,24.29.31.32). Spustoszenie, kiedyś przepowiedziane Jerozolimie, teraz dotyka Babilon, któremu grozi taki sam los, jaki gotował innym. Tekst nie pozostawia żadnej wątpliwości, że wszystkim kieruje wola samego JHWH (50,44-45).

Obraz przesiewania zboża (51,1-2) i obraz klepiska ubijanego nogami (51,33) – metafory potęgi JHWH, to część motywu żniw, który rozpoczyna i kończy fragment 51,1-33. Naród, który w oczach świata był odbiciem mocy JHWH, w końcu sam musi ustąpić miejsca potędze JHWH, który sam jeden rządzi zarówno wszelkim stworzeniem, jak i historią (w tym i wojnami).

W 50,34-44 Izrael woła do Boga o odpłatę (w. 34-35) i otrzymuje od Niego w odpowiedzi obietnicę, że uczyni On z Babilonu pustynię. Tych, którzy przeżyli w Babilonie, zachęca się do ucieczki (51,45-46.50) przed zniszczeniami, jakie spadną na ten naród. W centrum uwagi jest teraz upadek Babilonu; jego potęga staje się bezsilna wobec wszechpotężnej ręki Boga.

51,59-64: Czynność symboliczna w Egipcie

Końcowe słowo Jeremiasza jest czynnością symboliczną, jaką prorok zleca jednemu z otoczenia Sedecjasza, udającemu się z nim do Babilonu. Na znak ostatecznego i całkowitego końca Babilonii Serajasz ma wrzucić do Eufratu zwój zawierający przepowiednię o upadku Babilonu. Słowo proroka raz jeszcze sprawi skutecznie to, co głosi: ostateczną zagładę, bez nadziei dźwignięcia się na nowo.

52,1-34: Zakończenie o charakterze historycznym – Zburzenie Jerozolimy

Ostatni rozdział Księgi Jeremiasza podaje inny, skrócony opis zdobycia Jerozolimy i uprowadzenia ludności do Babilonii. Składa się on z czterech epizodów (52,1-6.17-23.24-30.31-34). Dwa pierwsze, mianowicie zdobycie Jerozolimy (52,1-16) i splądrowanie świątyni (52,17-23), przedstawiają ponury widok, podobnie jak paralelny tekst w 2 Krl 24,18-25,30. Dwa ostatnie (trzeci i czwarty) epizody łagodzą nieco beznadziejność sytuacji, skupiając się na tych, którzy przeżyli. Po podaniu liczby mieszkańców Judy, uprowadzonych do Babilonii w trzech falach deportacji (54,24-30), tekst rzuca nieco światła na króla judzkiego, Jechoniasza (Jojakina), przebywającego wprawdzie jeszcze na wygnaniu, lecz cieszącego się szacunkiem tych, którzy go uprowadzili do niewoli (54,31-34). Przyszłość jednak pozostaje niepewna. Ocalenie jest jedynie obietnicą. Ale przynajmniej niektórzy z Izraela przeżyją. Jak wcześniej wzmiankowano, Babilonia będzie jakby nowym Egiptem.

Księga Jeremiasza kończy się w chwili, gdy lud przebywa jeszcze na wygnaniu. Naród JHWH, jak gdyby zawieszony między czarną przeszłością a nieokreśloną przyszłością, żyje na razie pozbawiony światła. Jego jedynym przewodnikiem i źródłem nadziei jest słowo Boga. Mając podobną wiarę, czytelnicy współcześni, zachęceni tekstem proroka do uczestniczenia w doświadczeniu wygnańców, są zapraszani do oczekiwania na

kolejne słowo Pana i wsłuchiwania się w nie, gdziekolwiek ono się pojawia – w mowie, w działaniu oraz w samym tekście.

tłum. Bernard Wodecki

Lamentacje
Victor Manuel Fernandez

PIERWSZE CZYTANIE

Cierpienie, katastrofa, klęska, kara – słów tych można użyć do opisu sytuacji Judejczyków w pierwszym okresie wygnania (początek VI w.).

Mamy do czynienia z końcem pewnego sposobu pojmowania wiary i relacji z JHWH; zmianie ulegają tradycyjne przeświadczenia i obraz Boga. Wielki kryzys, jakim było wygnanie, wymagał nowego ugruntowania religijności żydowskiej i umożliwił wyjaśnienie nowych prawd wiary. Lamentacje są cennym dokumentem, a zarazem bezpośrednim i żywym świadectwem egzystencjalnych reperkusji owej tragedii, które pozwala zrozumieć, jak głęboko naród przeżywał to tak bardzo radykalne zerwanie ciągłości.

To prawda, że dysponujemy historycznymi relacjami, opisującymi ówczesne wydarzenia (2 Krl 24-25; 2 Krn 36; Jr 52); ale tak głębokie i dramatyczne doświadczenie musiało znaleźć wyraz również w formie poetyckiej. Opowiadanie prozą nie oddawało w pełni owego granicznego doświadczenia, gdy cierpienie staje się zbyt wielkie, prawie że nie do zniesienia. W takich momentach opowiadanie o tym, co się wydarzyło, nie odzwierciedla tego, co się rzeczywiście działo. Potrzebny jest krzyk, płacz, skarga. Dlatego powstały Lamentacje.

W Lamentacjach nie chodzi o „problem ludzki" jak w Księdze Hioba, lecz o straszny i jedyny w swoim rodzaju moment historyczny, o zbiorowy dramat, który w zasadniczy sposób wpłynął na dzieje Judejczyków. Cztery pierwsze poematy zostały napisane w formie akrostychu, każda strofa zaczyna się od nowej kolejnej litery alfabetu hebrajskiego (*'alepbet*). Piąty poemat liczy dwadzieścia dwie strofy, tyle ile jest liter hebrajskich.

Jest rzeczą symptomatyczną, że owe dramatyczne poematy, napisane pod nastrojem chwili, mają tak staranną i kunsztowną budowę. Zasadniczym celem autora nie było jednak ułatwienie zapamiętywania, lecz wywołanie określonego wrażenia: oddania uczucia całkowitości i uzmysłowienie czytelnikowi, że chodzi o bezbrzeżne doświadczenie bólu zawierającego w sobie wszystkie możliwe postaci cierpienia, od „a" do „z"; tak jak gdyby wyczerpała się zdolność ludu do znoszenia cierpienia i nie można mu już dodać żadnego bólu więcej. Spostrzeżenie to potwierdzają niektóre dane z żydowskiej i wschodniej tradycji, a mianowicie teksty mówiące o tym, że lud czy jakaś osoba wypełniały czy gwałciły Prawo „od *'alep* do *taw*", wykazy grzechów w formie alfabetycznej, wyliczenie wszystkich sylab w celu wypędzenia Szatana itp.

Poematy odznaczają się właściwą sobie metryką z uwagi na budowę *qinah*: po wersie o trzech akcentach następuje drugi, krótszy, o dwóch akcentach. Tym samym drugi hemistych wydaje się bolesnym echem pierwszego, co budzi uczucia rozpaczy i lamentu. Niemniej nie jest to ścisła zasada i poeta, pragnąc uniknąć nadmiernej monotonii, wprowadza pewne wariacje.

Lamentacje stanowią mieszaninę lamentacji wspólnoty i lamentacji jednostek, pieśni żałobnych, suplikacji itp. Sugeruje to, że intencją autora było wykorzystanie różnych środków wyrazu, aby za pomocą możliwie wszelkich rodzajów obrazów i niezliczonych opisów wydobyć na jaw cały ból, którego doświadczył lud. Możemy powiedzieć, że trzecia lamentacja jest zasadniczo lamentacją jednostki, piąta lamentacją wspólnoty, a trzy pozostałe narodowymi pieśniami żałobnymi.

Wkład Lamentacji do teologii i duchowości można streścić w następujących punktach: ufność pokładana w Bogu w czasach klęski i bólu; zachęta, aby z całą szczerością wyrazić w modlitwie gorycz i pytania kryjące się w głębinach serca; wyższość zamiarów Bożych i Jego wolnej inicjatywy nad wszystkim, co z ludzkiego punktu widzenia nie da się wyjaśnić i zrozumieć; pokorna postawa wobec Boga, uznająca niedoskonałości własnego życia; zmysł społeczny, który pozwala przekroczyć własny ból, aby móc doświadczyć dramatu wspólnoty i płakać „z tymi, którzy płaczą" (Rz 12,15). W Lamentacjach kryje się koncepcja Boga, który ma związek z ludzkim życiem, który działa i nadal będzie działał w historii.

Wystarczy wskazać na teksty, będące przykładem niezwykłego piękna i dające wyraz owemu głębokiemu doświadczeniu duchowemu, np. 3,20-33; 5,15-22.

Aktualność tej księgi nie podlega kwestii. Także dzisiaj nieustannie mamy do czynienia z podobnymi sytuacjami w krajach nękanych przez głód, wojny i inne zbiorowe klęski. Modlitewne odczytanie Lamentacji pozwala wczuć się w ból cierpiących ludów i może przerodzić się w gorącą modlitwę i znak miłości, która troski bliźniego przeżywa tak ja własne.

Ogólny kontekst interpretacyjny

1) Kontekst historyczny

Pięć Lamentacji powstało w okresie wygnania w podobnym środowisku historycznym. Zauważalne między nimi różnice wynikają z faktu, że każda Lamentacja powstała w innym momencie. Pierwsza, jak się zdaje, odnosi się do pierwszego uprowadzenia ludności w 597 r. przed Chr., kiedy splądrowana została Jerozolima i deportowani ci jej mieszkańcy, którzy z uwagi na wykonywany zawód mogli być przydatni w Babilonii (2 Krl 24,10-17). Natomiast druga i czwarta opisują prawdopodobnie drugie oblężenie Jerozolimy, kiedy zburzona została świątynia i miała miejsce masowa deportacja ludności z całego królestwa Judy, 587 r. przed Chr. (2 Krl 25,8-21; Jr 52). Dlatego pierwsza Lamentacja mówi o splądrowaniu i profanacji świątyni, lecz nie o jej zburzeniu (1,10). To wyjaśnia nam także, dlaczego w drugiej i czwartej Lamentacji opisane sceny są dużo bardziej okrutne i, jak się zdaje, nie ma już w nich tej nadziei, która była jeszcze żywa w czasach, kiedy powstawała pierwsza Lamentacja. Jako ostatnie, wiele lat po 587 r., zostały napisane Lamentacje trzecia i piąta, które odznaczają się spokojniejszym i bardziej refleksyjnym tonem.

Wszystkie Lamentacje powstały w Judzie i zostały ułożone bądź przez jednego poetę związanego z duchowym prądem proroka Jeremiasza, wywodzącego się z grupy, która pozostała w Jerozolimie (Ne 1,2), bądź też może chodzić o dzieło wielu autorów, które zostało ujednolicone w ostatecznej redakcji, ponieważ nie można zaprzeczyć, że owych pięć poematów charakteryzuje teologiczna, duchowa i literacka jedność.

Szczegóły, które dawniej skłaniały uczonych do przypisania autorstwa tego dzieła Jeremiaszowi, wskazują jedynie, że autor pragnął umieścić siebie w kręgu Jeremiasza i utożsamiał się z prorokiem, który uchodził za symbol cierpienia i boleści. W 2 Krn 35,25 mówi się, że Jeremiasz ułożył tren po śmierci króla Jozjasza, ale z pewnością nie chodzi o Lamentacje, które nie wzmiankują o tym monarsze. Poza tym zauważa się wyraźne różnice między Lamentacjami a tekstami Jeremiasza (Lm 2,9 i Jr 42,4-22; Lm 5,7 i Jr 31,30; Lm 4,20 i Jr 22,13-19). Ponadto trudno sobie wyobrazić, by tak spontaniczny umysł jak Jeremiasza mógł się nagiąć do kunsztownej formy akrostychu.

2) Kontekst kanoniczny

W Biblii hebrajskiej Lamentacje są umieszczone wśród *Ketubim* (Pisma) i razem z Księgą Rut, Pieśnią nad Pieśniami, Księgą Koheleta i Estery tworzą *megillot* (zwoje odczytywane w okresie świąt). Natomiast w greckiej wersji, Septuagincie, i w Wulgacie znajdują się w zbiorze Proroków, między Księgą Barucha i Listem Jeremiasza (LXX), albo po Księdze Jeremiasza (Wlg).

Nie wymienia ich kanon trzeciego synodu w Kartaginie ani Soboru Trydenckiego, ale wiąże się to zapewne z faktem, że tradycyjnie Lamentacje uchodziły za przedłużenie Księgi Jeremiasza i były traktowane jako dzieło tego proroka. I rzeczywiście, starożytny kanon w *Dekrecie Gelazjusza* 8 (synod w Rzymie 382 r.) powiada: „Jeremiasz i jego Lamentacje".

Poza oczywistymi podobieństwami do Księgi Jeremiasza możemy wskazać na pewne związki z Księgą Amosa. Kiedy czytamy niektóre fragmenty z Księgi Amosa (2,4-5; 5,1-2.16; 7,17; 8,10-14 itp.), doznajemy wrażenia, że Lamentacje pragną wykazać, że zapowiedzi i groźby Amosa spełniły się także wobec Królestwa Południowego wskutek jego grzechu. Możemy odnaleźć też wiele zbieżności z niektórymi psalmami (74; 79; 80; 88).

Trudno określić, czy Lamentacje wywarły jakiś bezpośredni wpływ na Deutero-Izajasza, ale nie możemy nie zauważyć ich podobieństwa do pieśni Sługi Pańskiego (Iz 42-53).

W Lamentacjach znajdujemy ideę Boga, który nie daje się zamknąć w ludzkich schematach i zamiarach. Myśl ta pojawi się następnie w poetyckiej części Księgi Hioba i w Księdze Koheleta. Swoboda zaś, z jaką człowiek zanosi swoje lamentacje do Boga, tak jak w Księdze Jeremiasza i w Lamentacjach, tłumaczy zapewne powstanie innych, gorzkich i szczerych, lamentacji, np. w Księdze Hioba 10,1-3.

3) Korzystanie z Lamentacji na przestrzeni dziejów

Chociaż na ogół rzadko cytowano Lamentacje, to jednak często się na nie powoływano na przestrzeni dziejów. Po pierwsze, aby oddać sytuację głębokiego bólu czy też strasznych i niezwyczajnych cierpień; wielokrotnie też w znaczeniu chrystologicznym w odniesieniu do męki Jezusa. W Lm 4,20, odnoszącej się do króla, „Pomazańca Pańskiego", będącego „tchnieniem" ludu, Ojcowie Kościoła dostrzegają odniesienie do Chrystusa jako do duchowego pożywienia (Ambroży, *De mysteriis* 58; *Expositio Evangelii secundum Lucam* 1,27; 7,38,120; Orygenes, *Druga homilia do Pieśni nad Pieśniami*; Teodot, *Excerpta*, sec. A,18,2). A zatem do

Chrystusa odnoszą pragnienia, cześć i żarliwość, jakie odczuwali Izraelici z Królestwa Południowego dla swojego króla, „pomazańca", który ich bronił i w zasadniczy sposób określał ich tożsamość.

Często cytowany jest też inny tekst z uwagi na symptomatyczność zawartego w nim obrazu: „maleństwa o chleb błagały – a nie było, kto by im łamał" (4,4). Był on wielokrotnie używany w odniesieniu do Słowa i do Eucharystii, zwłaszcza wtedy, gdy zachodziła potrzeba wyjaśnienia wiernym tajemnic wiary (por. Grzegorz Wielki, *Moralia in Job* 1,29; Sobór Trydencki, sesja 22, rozdz. 8).

Także w pismach scholastyków znajdujemy wiele odniesień do Lamentacji. Na przykład u Bonawentury jest ponad dwieście trzydzieści dosłownych cytatów, użytych zwłaszcza w kontekście rozważań o konieczności łaski i miłosierdzia Bożego, aby dobrze czynić, i wartości cierpienia znoszonego z pokorą.

Szczególnie ważne z teologicznego punktu widzenia jest odwołanie się do Lamentacji (5,21) na Soborze Trydenckim. Fragment ten służy ilustracji twierdzenia, że „łaska Boża nas uprzedza" (sesja 6, rozdz. 5). Na ten cytat powołuje się także *Katechizm Kościoła Katolickiego,* powiadając, że nawrócenie jest przede wszystkim dziełem łaski (nr 1,432). Jeśli chodzi o kwestię, czy wypada i czy dobrze jest zanosić żale i lamenty do Boga, warto zacytować słowa Augustyna: „(...) im ktoś jest świętszy i pełniejszy świętych pragnień, tym obfitsze są jego łzy w modlitwie" (*O Państwie Bożym* ks. XX, rozdz. XVII, tłum. Wiktor Kornatowski).

4) Wykorzystywanie Lamentacji w liturgii

Wiele fragmentów z Lamentacji odczytuje się w Liturgii Godzin, w czasie nabożeństw w okresie Wielkiego Tygodnia (w latach parzystych) w odniesieniu do cierpienia Chrystusa, a także w sytuacjach związanych z wielkim bólem: w lekcjonarzu na Mszę żałobną za dziecko, z okazji trzęsienia ziemi lub sztormu, w Liturgii Godzin we wspomnieniu o niewiniątkach.

DRUGIE CZYTANIE

Pierwsza Lamentacja

Zatrzymamy się zwłaszcza na tej pierwszej Lamentacji, ponieważ jej lektura dostarcza nam wizji całości. Następnie omówimy pokrótce pozostałe cztery, wskazując na specyficzny wkład każdej z nich i właściwe im cechy.

1-6: Jerozolima pojawia się na scenie jako zrozpaczona i samotna wdowa. Nie powinniśmy sobie jednak wyobrażać, że autor ma na myśli „śmierć" JHWH jako jej małżonka. Chodzi mu bowiem o miasto, które nie tętni już życiem. Refren z w. 2 powtarza się w w. 16,17,21: „Nikt (…) nie pociesza" (BT, w. 16: „Pocieszyciel daleko ode mnie"). Sugeruje on sytuację głębokiego bólu, którego żadne „ludzkie oparcie" nie może uczynić znośniejszym. Wreszcie poznajemy jeszcze jedną przyczynę cierpienia: zdradę, gorycz. Przyjaciele, którzy powinni stać u jej boku w czas tragedii, „stali się wrogami". Są nimi okoliczne ludy, którym Juda zaufał, zwłaszcza Egipt (Jr 2,36-37). Wiersz 3 odnosi się do sytuacji wygnania, której lud nie mógł przyjąć spokojnie. Pamiętał bowiem o straszliwej trwodze, która go ogarnęła, kiedy próbował uciec i został otoczony przez nieprzyjaciół. Wiersz 4 mówi o opłakanym stanie Jerozolimy, która utraciła swoje piękno i w której nie obchodzi się już świąt. Kapłani wzdychają zamiast głosić chwałę Boga, a znękane dziewice nie śpiewają już radosnych pieśni. Wiersze 6-7 do listy cierpiących dodają dzieci, symbol nadziei, i „dostojeństwo", symbol władzy oraz świetności. Wiersz 5 zawiera znaczące uzupełnienie teologiczne. Czytamy w nim, że to Pan sprowadził owo cierpienie na Jerozolimę „za mnóstwo jej grzechów".

1,7-11: Wiersz 7 jest swego rodzaju wtrąceniem, streszczającym całe, opisane wyżej, doświadczenie. W w. 8-11 autor ponownie podkreśla, jak ciężka jest sytuacja z uwagi na stan Jerozolimy i na lud pozbawiony sił oraz żywności. Przypomina także pełną trwogi prośbę ludu: „Wejrzyj, Panie!". Chociaż idea, że JHWH może sprawić tyle bólu swojemu wybranemu ludowi, nie mieściła się w schematycznym myśleniu Izraelitów, to jednak poeta raz jeszcze wyjawia przyczynę tej tragicznej sytuacji: grzech i nieczystość Jerozolimy.

1,12-16: Ten nowy opis sytuacji, w jakiej się znalazła Jerozolima, jeszcze mocniej podkreśla wewnętrzne cierpienie i skłania „wszystkich" do spojrzenia na taki ogrom boleści. Poeta odczuwa nieprzepartą potrzebę uzewnętrznienia goryczy, która zalewa jego duszę, i dzielenia się cierpieniem z innymi: utożsamiając się ze swoim ludem, nie może zachować dla siebie swego bólu. Jednak istotniejsze jest coś innego, a mianowicie że autor daje wyraz swojemu dogłębnemu przekonaniu, iż wszystko to „bezpośrednio" sprawił JHWH. I być może to właśnie stwierdzenie najbardziej poruszyło dusze Izraelitów. Runęło fałszywe przeświadczenie Jerozolimy, która mocno wierzyła w tradycje o wybraniu i w swoje instytucje jako coś absolutnie trwałego, która zatem sądziła, że Bóg jest na usługach owych tradycji. Teraz musiała uznać, że Bóg przekracza wszystko, że jest

absolutem, że nie można Go zamknąć w ludzkich schematach i planach, a nawet w świętych i umiłowanych przezeń instytucjach. Interesująca jest refleksja w w. 10: ten sam Bóg, który zabronił bezczeszczenia swego sanktuarium, pozwolił, żeby sprofanował je pogański agresor. W rzeczywistości autor nie tyle kładzie nacisk na „pozwolenie", ile na działanie chciane przez JHWH: On „zesłał ogień z wysoka (...) zastawił sieć (...) przygniata mi szyję, mocą moją chwieje (...) odtrącił wszystkich walecznych (...) podeptał (...)". Ten historyczny kryzys jest częścią planu Bożego, mającego na uwadze dobro ludu. On jest Bogiem, który działa przez swe „silne ramię" pośród wybranego ludu, starając się przywrócić relacje, jakie zaistniały mocą przymierza. Wypada się tu odwołać do proroków z Królestwa Południowego, którzy niewątpliwie wpłynęli na ducha Lamentacji. Piętnowali oni pozorną religijność, dla której JHWH był jedynie piękną tradycją: „Nie czyni Pan dobrze i źle nie uczyni" (So 1,12); „On nic nie znaczy" (Jr 5,12).

Moglibyśmy powiedzieć, że z uwagi na geograficzną oraz społeczno-polityczną sytuację Judy dominacja Babilonii była nieuchronna i tylko interwencja Boża mogłaby temu zapobiec. Jednakże Bóg odmawia ludowi tej pomocy, tzn. nie powoduje w nim owego otwarcia serca, które położyłoby kres fałszywym pewnościom. Tak więc, kiedy autor utrzymuje, że to Bóg zburzył Jerozolimę, twierdzi akurat coś zupełnie przeciwnego niż lud, który wcześniej powiadał: „On nic nie znaczy". Mimo pozornej paradoksalności twierdzenie autora budzi właśnie nadzieję i skłania Izraelitów do zanoszenia prośby do Boga. Jeśli Bóg miał coś wspólnego ze zburzeniem Jerozolimy, może także działać na rzecz jej odbudowy. Jest On wszak Bogiem żywym i działającym w historii swego narodu.

1,17-19: Wiersz 17 jest ponownym wtrąceniem, podobnym do w. 7. Syntetycznie opisuje sytuację, powiadając za Jeremiaszem (25,9; 27,6) i Izajaszem (10,5; 13,5), że teraz obca władza stała się narzędziem JHWH. Wiersz 18 jasno pokazuje, jak bliskość owych wydarzeń sprawia, iż poeta wpada z jednego nastroju w drugi: przerzuca się od gorzkiej skargi do akceptacji poddania się sprawiedliwości Bożej.

1,20-22: Autor nadal oscyluje między tymi dwoma uczuciami, ale teraz przeważa prośba, wyraz nowego zaufania: błaga Boga, ponieważ ufa, iż Ten, który działał w historii, może to uczynić ponownie.

Druga Lamentacja

W tej Lamentacji, podobnie jak w czwartej, powtarzają się wątki, które pojawiły się już w pierwszej. Są one jednak lepiej wyjaśnione, a użyte obrazy bardziej wypracowane i ekspresyjne. W przeciwieństwie do pierwszej Lamentacji nadzieja zdaje się gasnąć. I rzeczywiście, w w. 2,13 jeszcze czytamy: „Któż cię uleczy?", a w 4,16 nie ma już żadnej nadziei: „Rozpędziło ich oblicze Pańskie, już na nich nie patrzy".

W tekście tym należy wskazać na następujące wątki: poeta skłania czytelnika do wzięcia pod uwagę, że to Bóg potraktował „bez litości" (2,2.17.21), „jak wróg" (2,4-5; por. Jr 30,14), „w dzień swego gniewu" (2,1.6.21-22) właśnie swój lud wybrany i miasto, które było „podnóżkiem Jego stóp" (2,1), „cudem piękna" (2,15). Dlatego z całą spontanicznością, jaką rodzi ból i poniżenie, lud powiada do Pana: „Spojrzyj, Panie, i rozważ, komuś tak kiedy uczynił!" (2,20).

Inną szczególną cechą tego fragmentu jest wzmianka o fałszywych prorokach (2,14), którzy mogli nie dopuścić do zagłady ludu, gdyby zamiast budzić fałszywe nadzieje mówili mu o jego grzesznym stanie (Jr 14,13-16; 23,30-40). O owej możliwości, że działalność proroków mogłaby zmienić losy ludu, bardzo wyraźnie mówi też Księga Jonasza (3,1-4,2). Wiersz 17 potwierdza, że w owej klęsce wypełniło się prawdziwe słowo JHWH, zapowiedziane przez wiernych proroków. Wiersze 20-21 są najokrutniejsze, w żadnej innej bowiem części poematu nie opisuje autor z taką drobiazgowością tragedii, jaka spotkała naród, pospiesznie przechodząc od jednego wątku do drugiego. W wierszach 18-19 wzywa do niezamykania się we własnym bólu, lecz do wyrażenia go „przed obliczem Pańskim", do nieprzeoczenia Jego obecności i do wzywania Go nie pustymi słowami, lecz „sercem". To autentyczne błaganie i ten szczery płacz w Jego obecności stają się wyrazem wewnętrznego nawrócenia do JHWH, nowej postawy, jaką Pan pragnął wzbudzić w sercu swego ludu.

Trzecia Lamentacja

Lamentacja ta razem z piątą stanowi późne echo historycznego kryzysu. Obie opisują stan „wewnętrznego wyczerpania", w jakim pozostawał naród po wygnaniu z ojczyzny. Trzecia Lamentacja kładzie mniejszy nacisk na zewnętrzną klęskę, a ton jej refleksji staje się spokojniejszy. Przedstawia typowy przypadek „osobowości zbiorowej": osoby, która momentami wydaje się być prorokiem, zwłaszcza Jeremiaszem, w innych strofach jest – jak się zdaje – ludem czy też Jerozolimą, a w jeszcze innych – symbolem każdej cierpiącej ludzkiej istoty. W niektórych wierszach poeta utożsamia się z Jeremiaszem (por. np. 3,14.53-55.58 z Jr 20,7; 38,6; 20,12), widząc w nim symbol cierpienia ludu. Dlatego autor oscyluje między skargą jednostki a lamentacją narodu. Także tutaj

przechodzi od słów pełnych bólu i skargi do słów tchnących nadzieją, z tym że częściej dochodzi do głosu nadzieja ponownie wzbudzona po okresie najcięższego kryzysu.

3,1-18: Na pierwszy plan wysuwa się skarga jednostki: „Jam człowiek, co zaznał boleści"; autor przypomina najcięższe udręki i za pomocą różnych obrazów przedstawia JHWH jako sprawcę klęski i nieszczęścia: prześladowcy, lwa, myśliwego, kata, rozbójnika itp. W tej sytuacji, jak się zdawało, umarła wszelka nadzieja (3,18), a nawet modlitwa wydała się zbyteczna (3,44). Życie stało się podobne do śmierci (3,5), ponieważ mieć Boga za wroga oznaczało utratę wszelkiego spokoju i szczęścia (3,17).

3,19-33: Te piękne strofy są wyrazem najmocniejszej nadziei, jaką możemy znaleźć w Lamentacjach, a być może należą do najpiękniejszych w całej Biblii wyznań wiary i nadziei. Poeta podkreśla, że dotąd mówił o swoich przeżyciach, które powracają do niego, kiedy rozpamiętuje przeszłość (3,19-20). Kiedy jednak odwraca wzrok od owych wspomnień i zwraca go ku prawdziwemu Bogu, którego litość jest nieskończona, jego serce napełnia się nadzieją (3,21-22). W rzeczywistości bowiem Bóg pragnie od swoich wiernych tylko jednego – aby Mu ufali i Go poszukiwali (3,25), ponieważ zawsze „dobrze jest czekać" (3,26). Nadzieja ta jednak musi być pokorna: nie możemy dyktować Bogu, co ma czynić, i powinniśmy się podporządkować Jego niezgłębionym zamiarom. Dlatego autor powiada: „a może" (3,29; por. Am 5,15; J1 2,14). Kościół zawsze nauczał, że możemy mieć „bardzo mocną nadzieję", ale nie pewność naszego zbawienia (Sobór Trydencki, sesja 6, rozdz. 13).

Tak czy inaczej owa pokora nie przyćmiewa przeświadczenia, które często rodzi się w wiernej duszy: „Bo nie jest zamiarem Pana odtrącić na wieki" (3,31). Na koniec warto wydobyć z tekstu Lamentacji twierdzenie, które rozświetla całą jej treść: „Niechętnie przecież poniża i uciska synów ludzkich" (3,33). A zatem jest rzeczą jasną, że Bóg bezpośrednio nie pragnie ludzkiego cierpienia, lecz że akceptuje je w tym stopniu, w jakim staje się ono konieczne dla dobra czy jako część dobra, które przygotował dla swego ludu.

3,34-54: W w. 34-38 znajduje wyraz wiara w Boga obecnego w ludzkim życiu, Boga, który nie jest daleki, zna cierpienie i działa w historii.

W w. 39-42 poeta wzywa człowieka do rozpoznania we własnym grzechu jednej z możliwości wyboru lepszej przyszłości. W Lamentacjach znajdujemy też elementy, które rozrywają łańcuch „grzech-kara". Z jednej strony w ludzkiej pamięci pozostało wspomnienie klęski, która nastąpiła po chwalebnej reformie religijnej Jozjasza, króla pobożnego, żarliwie przestrzegającego Prawa. Z drugiej – prorok Jeremiasz, który występuje w tej Lamentacji jako symbol człowieka cierpiącego, nie był, ściśle biorąc, właściwym przykładem grzesznika zasługującego na karę. Już tutaj niejako w podtekście pojawiają się pytania, które otwarcie zostaną postawione w Księdze Hioba (31,2-37) i które kryją się w tradycyjnej wierze w mechaniczną odpłatę, rozpowszechnioną po całej ziemi. Rodzi się także większa świadomość absolutnie wolnej inicjatywy Boga. Wiersze 42-54 wspominają o chwilach największego bólu, kiedy Bóg zdawał się ostatecznie opuścić swój lud, który Go odrzucił.

3,55-66: Odradza się przepełniona ufnością nadzieja. Bóg zaczyna wysłuchiwać próśb swego ludu i w większym stopniu będzie działał na rzecz wybranych. Wszystko jest w rękach Boga.

Czwarta Lamentacja

Lamentacja ta, podobnie jak druga, odzwierciedla czas największego zamętu i goryczy. Wrażenie robią niektóre obrazy (4,4-5), zwłaszcza te mówiące o upadku tradycyjnych wartości w sytuacji rozpaczy: matki przestają się troszczyć o własne dzieci i porzucają je jak strusie swoje jaja (4,3); dochodzi nawet do tego, że je zjadają (4,10); zanika szacunek dla kapłanów i starszych (4,16).

A wszystko to zdarza się dlatego, że lud oparł się na fałszywych nadziejach politycznych, zapominając o JHWH (4,17) i zawierzając oszustwom swoich proroków i kapłanów (4,13). W piśmie, wywodzącym się z tradycji Królestwa Południowego, nie mogło zabraknąć lamentacji nad losem króla, „Pomazańca Pańskiego" (4,20). Podobnie jak w Księdze Abdiasza (10-15), poeta piętnuje postawę Edomitów, którzy weselili się z powodu klęski swoich sąsiadów (4,21-22). Tu, jak i w pozostałej części księgi, widać, że poeta odczuwa konieczność zawrócenia społeczeństwa ze złej drogi, jaką obrało. Dlatego Lamentacje nie opisują końca świata, lecz koniec jednego świata, który ma prowadzić do narodzin czegoś nowego i lepszego. Bóg bowiem, który ma prawo żądać życia od swoich wiernych, ma także prawo odebrać im którykolwiek z darów, mając na względzie jakiś wyższy i szlachetniejszy cel. I rzeczywiście, okres wygnania i czasy powygnaniowe charakteryzuje, z jednej strony, większa świadomość wszystko przekraczającej mocy Bożej, niezgłębionych zamiarów Boga i Jego nieprzeniknionej tajemnicy, a z drugiej strony, przeświadczenie, że na klęsce najwięcej stracili niesprawiedliwi sprawujący władzę (4,13). Wezwania Jeremiasza, aby wygnańcy jak najlepiej ułożyli sobie życie w Babilonii (Jr 29,4-7), sugerują bowiem, iż ludowi żyło się tam całkiem nieźle. I istotnie, trzeba było wielu słów otuchy, aby przynajmniej jakaś ich część powróciła do Judy.

Piąta Lamentacja

Poeta prosi Pana, aby wejrzał na hańbę swego ludu. Podobna postawa, przedstawiająca wszelkie nieszczęście Panu, by zechciał na nie spojrzeć, jest wyrazem ufności. Spojrzenie zaś Pana nie jest obojętne, lecz pełne miłosierdzia. Kiedy minął czas nieszczęścia, największy ból sprawia uznanie własnego grzechu, który lud dostrzega w całej jego oczywistości (5,16-17).

W w. 3-18 poeta ponownie wspomina najgorsze chwile oblężenia Jerozolimy, kiedy słudzy królewscy drwili z jej ludności (5,8). Niemniej w. 19-22 zawierają końcową pieśń nadziei, uznającą panowanie Boga nad historią (5,19) i przyznającą, że odbudowa państwa zależy od inicjatywy Boga: „Nawróć nas, Panie, do Ciebie wrócimy" (5,21). Słowa te implikują, że lud zostanie oczyszczony z grzechu, a zatem, że nastąpi koniec panowania babilońskiego i odbudowa Jerozolimy. Pojmowanie tego fragmentu w sposób czysto duchowy nie jest zgodne z żydowską mentalnością, ale nie możemy nie brać pod uwagę przemiany serc, którą zapowiadał już Jeremiasz (Jr 31,31-34). W tym sensie urywek ten uprzedza chrześcijańską naukę o łasce (Rz 9,16).

tłum. Ewa Burska

Księga Barucha
Luis Heriberto Rivas

PIERWSZE CZYTANIE

Ogólny charakter Księgi

W Septuagincie znajdujemy „florilegium" tekstów nawiązujących do wygnania babilońskiego:

1) Dwuczęściowy wstęp:
   a) Środowisko historyczne (1,1-9)
   b) List do mieszkańców Jerozolimy (1,10-14)
2) Modlitwa złożona z dwóch części:
   a) Wyznanie grzechów (1,15-2,10)
   b) Pokutna suplikacja (2,11-3,8)
3) Dwa poematy:
   a) Pochwała prawa jako mądrości (3,9-4,4)
   b) Poemat składający się z pięciu części i mówiący o niewoli i nadziei powrotu (4,5-9a; 4,9b-16; 4,17-29; 4,30-5,4; 5,5-9).

To „florilegium", znane pod nazwą Księga Barucha, zostało umieszczone po Księdze Jeremiasza i wraz z Lamentacjami i Listem Jeremiasza (w BT włączonym do Ba) tworzy pewną całość. Dzieła te mają wprawdzie odmienny charakter, lecz łączy je wspólny temat: opisują myśli i uczucia Izraelitów w obliczu zburzenia Jerozolimy i późniejszego wygnania.

Księga Barucha jest nam znana jedynie w wersji greckiej, ale – jak się wydaje – może być przekładem z języka hebrajskiego. Księga ta – zgodnie z logicznym planem – została podzielona na dwie jednakowe części; podział ten należy wziąć pod uwagę przy jej interpretacji:

I. Część liturgiczna (1,1-3,8)
II. Część prorocka (3,9-5,9).

Każdą z tych części można czytać jako odrębną jednostkę literacką, ale nie tracąc z pola widzenia całej księgi. Pierwsza część zawiera wyznanie grzechów, które były przyczyną wygnania Izraelitów do Babilonii. W drugiej części prorok zaczyna od potwierdzenia grzesznego stanu Izraela, aby dojść do głoszenia radości, jaką budzi zapowiedź przyszłego powrotu z wygnania.

Ogólny kontekst interpretacyjny

1) Pierwotny kontekst historyczny

Możliwe, że teksty, zredagowane na wygnaniu pod wrażeniem zburzenia Jerozolimy, zostały później zebrane na użytek wiernych żyjących w diasporze. Ci, którzy boleśnie doświadczali wygnania z dala od ojczyzny, znajdowali pocieszenie w obietnicy odbudowy państwa.

2) Kontekst kanoniczny

Żydowskie wspólnoty, żyjące w diasporze, i chrześcijanie przyjęli Księgę Barucha jako suplement do Księgi Jeremiasza. Z uwagi bowiem na przedstawiony w Księdze Jeremiasza kontekst stanowi ona konieczny punkt odniesienia, pozwalający właściwie zrozumieć Księgę Barucha.

3) Intertekstualność kanoniczna

Stałe, wyrażone *explicite* i *implicite*, odwołania do Księgi Powtórzonego Prawa i do Ksiegi Jeremiasza w części pierwszej (liturgicznej), a do Deutero-Izajasza – w drugiej (prorockiej) wskazują, że bez znajomości tych tekstów niepodobna zrozumieć Księgi Barucha.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-3,8: Część pierwsza – liturgiczna

1,1-9: Wstęp pierwszy – środowisko historyczne

Celem autora nie było wierne odtworzenie wydarzeń z czasów Barucha, lecz przedstawienie czytelnikom pewnego wzorca uczuć i postaw, które powinny cechować pokutną liturgię upamiętniającą zburzenie Jerozolimy (w. 4-5): płacz, post, modlitwa, jałmużna. Powinny też być reprezentowane wszystkie klasy i warstwy społeczne.

1,10-14: Wstęp drugi – list do mieszkańców Jerozolimy

Autor w formie listu przekazuje porządek sprawowania liturgii pokutnej; porządek ten powinien być modelem dla wszelkiego typy nabożeństw: składanie ofiar (1,10); modlitwa za sprawujących władzę (1,11-12); pokutna modlitwa za wygnanych (1,13); publiczne czytanie Pisma (1,14).

1,15-2,10: Modlitwa, część pierwsza – wyznanie grzechów

List nie zawiera modlitwy za sprawujących władzę, a jedynie wzór modlitwy pokutnej, w tym przypadku modlitwy patetycznej, w której lud uznaje swoją odpowiedzialność za doznaną klęskę i przeżywane wygnanie, które stały się jego udziałem. Te same tematy i identyczne wyrażenia spotykamy w Dn 9,4b-19 i w 1 Krl 8,46-51; prorok przejmuje również niektóre pojęcia i słownictwo z Księgi Jeremiasza i Księgi Powtórzonego Prawa oraz z obu tych ksiąg przytacza cytaty.

Modlący się uznają swoją winę polegającą na tym, że nie słuchali słowa Bożego. Podkreśla się powszechność winy: ciąży ona na wszystkich warstwach społecznych (1,15b-16; tak jak w Jr 32,32; Dn 9,7b); lud buntował się na przestrzeni całych swoich dziejów (wyrażenia z Jr 7,25-26; por. Dn 9,7).

Należy zwrócić uwagę na operowanie kontrastem: sprawiedliwość dla Boga/zawstydzenie dla ludu (1,15; 2,6); wyprowadzenie przez Boga z niewoli/niewierność ludu (1,19); dary ofiarowane przez Boga/to, co lud otrzymuje (1,20). Bóg dotrzymuje swego słowa (1,20; 2,1.7), natomiast lud nie słucha (słowo „słuchać" w modlitwie powtarza się aż czternaście razy, a w innych miejscach tej księgi występuje tylko trzy razy).

Podobnie jak w Księdze Powtórzonego Prawa prorok dostrzega związek między nieposłuszeństwem ludu wobec przykazań a nieszczęściami, których doświadcza na wygnaniu. Księga Powtórzonego Prawa jasno stwierdza, że Bóg wybrał Izraela jako swoją szczególną własność (7,6; 14,2; por. 4,20.34) i dlatego tak długo będzie on cieszył się wszelkimi błogosławieństwami, jak długo pozostanie w jedności z Bogiem. Kiedy opuszcza JHWH i zaczyna służyć obcym królom i bogom, musi doświadczać utraty tych błogosławieństw i znosić ciężkie jarzmo, które nakładają na niego cudzoziemcy (Pwt 28,47-48).

JHWH uwolnił lud z wygnania (1,19), lecz wszyscy woleli służyć innym panom (1,22). Bóg uznał ich decyzję, „dając ich za niewolników" królom, jakich wybrali (2,4). Bóg nie działał w tym przypadku niesprawiedliwie, ponieważ wypełnił jedynie swoje słowo (Pwt 28, 15-68; 29,24-27; por. Kpł 26,14-39; Dn 9,11).

2,11-3,8: Modlitwa, część druga – prośba o wybaczenie

Po wyznaniu grzechów następuje prośba o wybaczenie. Modlący zwracają się do Boga, nazywając Go „Bogiem Izraela"; wspominają, co uczynił On „dla swego ludu" w czasie Wyjścia, i proszą Go, aby odwrócił od nich swój gniew, który utożsamiają z tragicznymi skutkami swojego postępowania.

Do Boga zanosi się błaganie, aby nakłonił swego ucha i wysłuchał, aby otworzył swe oczy i zobaczył tych, którzy się modlą (2,17b-18). Obraz wykorzystany do przedstawienia wygnańców (w. 18) przywodzi na myśl misję proroka w Iz 42,7; 49,8-10.

2,19-26: Ta część modlitwy nie łączy się z pozostałym tekstem. Baruch porzuca formułę prośby o przebaczenie i powraca do wyznania grzechu, odwołując się często do Księgi Jeremiasza. Nie chodzi mu o wszystkie grzechy nieposłuszeństwa, lecz o jeden szczególny: o grzech króla Sedecjasza, który nie usłuchał słowa Pana nakazującego mu podporządkowanie się królowi Nabuchodonozorowi (Jr 27,12).

Baruch odwołuje się do Jr 27,1-15, uzupełniając ten tekst innymi miejscami z tej samej księgi. Groźby, które zaczerpnął z Jr 7,34 i 34,22, w swym pierwotnym kontekście odnosiły się do innych sytuacji, a groźbę z Jr 27,8 rozszerza, wprowadzając Jr 8,1 i 36,30. Na koniec przypomina stan, w jakim znajduje się świątynia z powodu „złości domu Izraela i Judy", tak jak w Jr 32,32.

W w. 27-35 ton modlitwy ulega zmianie: obok częstych odniesień do Księgi Jeremiasza pojawiają się też liczne aluzje do Księgi Powtórzonego Prawa. Baruch porzuca temat sprawiedliwości Boga, który spełnia swoje groźby, i wprowadza wątek łaskawości i miłosierdzia Bożego. Bóg objawił swą łaskawość, zapowiadając przekleństwa i obietnice za pośrednictwem Mojżesza (Pwt 4,27; 31,9; 28,62 itp.).

Zapowiedzi kar w Księdze Powtórzonego Prawa zawierały obietnicę przyszłego nawrócenia i przebaczenia (30,2-3). Nawrócenie zacznie się w sercu, tak jak w Pwt 30,1-2; Jr 3,10; 29,13 itp. (por. 1 Krl 8,47-48). Kiedy lud się nawróci, Bóg da mu serce i uszy otwarte (por. Pwt 29,3). Nowe serce to częsty temat w literaturze okresu wygnania (Jr 24, 7; 32,39; Ez 11,19; 36,26; Ps 51,12). Wskutek owej zmiany serca i uszu lud będzie chwalił Pana w miejscu wygnania (por. 3,6-7; Tb 13,6; przeciwne zdanie w Ps 137,4).

Kiedy wygnańcy „odwrócą się" od złego postępowania, Bóg „sprowadzi ich do ziemi, którą poprzysiągł ich przodkom" (formuła zaczerpnięta z Pwt 1,8; 6,10; 6,18; 8,1 i *passim;* por. 1 Krl 8,48). Tym razem zaś wejdą do ziemi, aby „panować nad nią", a nie po to, by nad nimi panowano.

Ta część modlitwy kończy się obietnicą rozmnożenia ludu, wyrażoną za pomocą tych samych słów co w Jr 30,19 (por. Pwt 6,3; 7,13; 8,1) i stanowiącą przeciwieństwo jej początkowej groźby, mówiącej, że Izraelici staną się małym narodem (por. 2,29).

Wiersz 35 kończy się zapowiedzią zawarcia przymierza wiecznego (Jr 32,40; „nowe przymierze" w Jr 31,31) i zobowiązaniem, że Bóg nie skarze już swego ludu wygnaniem, „Ziemia, którą im dałem" – tak jak w Księdze Powtórzonego Prawa jest darem Boga, a jej posiadanie zależy od Jego woli.

Ostatnią część modlitwy (3,1-8) wprowadzają nowe tytuły Boga: „Pan wszechwładny" (*kyrios pantokrator*) i „Bóg Izraela" (3,1). Pierwszy jest kalką hebrajskiego wyrażenia „Pan Zastępów", drugi zaś został nadany Bogu z racji przymierza. Modlący powołują się na zawarcie przymierza i na wszechwładzę Bożą i proszą Boga o wybaczenie i położenie kresu wygnaniu. Ta ostatnia część – wraz z początkiem modlitwy (2,11), mówiącym także o władzy Bożej, która przejawiła się w wyprowadzeniu ludu z Egiptu, i o imieniu, które uczynił sobie dzięki owemu wyzwoleniu – stanowi wtrącenie.

3,1-4: Tekst ten przeciwstawia wszechwładzę Boga kondycji Judy na wygnaniu: Bóg króluje „na wieki", natomiast my „umieramy na wieki" (BT: „my nic nie znaczymy"); ci, którzy zanoszą błagania do wszechwładnego Pana, są „umarli" (czyli na wygnaniu).

W wierszu 7 prorok powraca do tematu z 2,32: pochwała imienia Bożego. Aby lud mógł wzywać Jego imienia, Bóg dał bojaźń swą jego sercu (wyrażenie z Jr 32,40). Podobnie jak psalmista z okresu wygnania, prorok przyznaje, że lud będzie mógł chwalić imię Boże wówczas, gdy zmieni On jego serce i oczyści jego wargi (por. Ps 51,12.16-17).

Na końcu (3,8) prorok nie prosi już o nic, a przedstawia tragiczną sytuację, w jakiej znalazł się lud. Chcąc ją opisać, sięga ponownie do słownictwa z 2,4, dodając „przekleństwo" (*oflesis,* słowo użyte w Biblii tylko tu).

Lud, żywiąc trwogę wygnania, śle błagania do Boga. Jest on ludem ubogich, ponieważ nie ma wolności, został pozbawiony swojej ziemi i widzi, jak wszystkie jego religijne i polityczne wartości (świątynia jerozolimska) legły w gruzach. Podobnie jak ubodzy z Księgi Psalmów, tak i on prosi o wymierzenie im sprawiedliwości. Wie bowiem dobrze, że sytuacja, w jakiej się obecnie znajduje, jest także częścią jego winy. Bóg chce, aby był on ludem Jego własności, aby żył wolny pod Jego opieką. Jednakże przez fałszywy wybór znalazł się pod władzą tych, którzy go teraz uciskają i wyrzucają z jego ziemi.

3,9-5,9: Część druga – prorocka

3,9-4,4: Poemat pierwszy – prawo jako mądrość

Poemat ten, który zaczyna się słowami Pwt 6,4: „Słuchaj, Izraelu" (BT: „Bądź posłuszny, Izraelu"), jest adresowany do ludu, znajdującego się na wygnaniu, aby uzmysłowił sobie, że owa sytuacja poniżenia jest

skutkiem porzucenia Prawa utożsamianego z mądrością. Przestrzeganie przykazań jest oznaką roztropności (*fronesis*). Wyrażenie to jest tłumaczeniem hebrajskich słów oznaczających „mądrość" i „rozum".

Tekst zaczyna się od czterech pytań, skierowanych do Izraela, a dotyczących jego sytuacji. Ton pytań, w których używa się coraz bardziej radykalnych zwrotów, staje się też coraz bardziej dramatyczny. Na wszystkie pytania pada tylko jedna odpowiedź: Izrael odrzucił przykazania, źródło mądrości.

Pojawia się jednak pewna trudność: nikt nie jest w stanie osiągnąć mądrości (por. Hi 28), a ci, którzy jej poszukiwali, nie potrafili jej znaleźć. W 3,16-23 prorok opisuje różne grupy, które na pozór wydawały się potężne i w powszechnej opinii uchodziły za obdarzone wielką mądrością. Niemniej żadna z nich nie poznała dróg mądrości; wszystkie odeszły, nie zapisując się w ludzkiej pamięci, podobnie zresztą jak ich potomkowie. Nie poznały jej także ludy Wschodu słynące z mądrości (1 Krl 5,10) ani potężni olbrzymi (odniesienie do Rdz 6,4; Lb 13,33; Pwt 1,28; 2,10-11.20-21; 3,11), ponieważ mieli siłę, ale nie posiedli mądrości i zginęli przez własną nierozwagę (Syr 16,7; Mdr 14,6). Tylko Bóg zna mądrość, którą objawił jedynie Izraelowi, swemu „słudze" i „umiłowanemu", dając mu Prawo (por. 2,29-31 z Pwt 30,11-14). A zatem mądrość, która zamieszkuje niebiosa (Mdr 9,4), została posłana przez Boga i przyszła do Izraela (Mdr 9,9-10; Syr 24,8), i przebywa pośród istot ludzkich.

Według 3,38 mądrość „ukazała się na ziemi i zaczęła przebywać wśród ludzi". W tekstach powygnaniowych nasila się tendencja personifikowania mądrości (Prz 1,20-33; 3,16-19; 8-9; Mdr 9; Syr 24,1-22). Do tekstów tych sięga NT i stanowią tło prologu Czwartej Ewangelii, która posługuje się tą postacią literacką, Mądrością, aby przedstawić tajemnicę preegzystencji Jezusa Chrystusa: Mądrość, utożsamiona ze Słowem Bożym i z Prawem, była z Bogiem przez całą wieczność i towarzyszyła Mu w dziele stworzenia; na różne sposoby objawiała się w dziejach ludu Izraela i ostatecznie stała się ciałem w Jezusie Chrystusie.

Pisarze starożytności chrześcijańskiej, odczytując Ba 3,38 w świetle Ewangelii św. Jana, widzieli w tym fragmencie objawienie wcielenia Syna Bożego: „Pan nasz, Jezus Chrystus, w tym, co się tyczy Jego boskości, może być widziany oczyma serca czystymi, doskonałymi, napełnionymi Bogiem; lecz był On także widziany w swoim ciele wedle tego, co zostało napisane: Po tym, jak zstąpił na ziemię i zamieszkał pośród ludzi" (Augustyn, *Kazanie* 277,16; PL 38, 1266).

„Słowo jasno nam dowodzi wcielenia Syna Jedynego (...)" (Teodoret z Cyru, *Komentarz do Barucha 3,38*; PG 81,773-774B).

Poemat kończy się wezwaniem do Jakuba (Izraela), aby przyjął mądrość utożsamianą z Prawem. Mądrość w szczególny sposób odnosi się do życia i do światła (tematy te szeroko rozwija Ewangelia św. Jana). Ostatni wiersz (4,4) jest błogosławieństwem skierowanym do tych, którzy otrzymali dar w postaci objawienia Prawa.

4,5-9a: Poemat drugi – pocieszenie wygnańców (część pierwsza)

Prorok kieruje słowo pocieszenia do Izraela na wygnaniu: obecna sytuacja nie jest ostateczna. Zdanie w trybie rozkazującym: „Bądź dobrej myśli!", które rozpoczyna poemat, powtarza się trzykrotnie (w. 21,27,30 [BT odpowiednio: „Miejcie ufność"; „Ufajcie"; „Nie upadaj na duchu"]). Jest to wyrażenie typowe dla eschatologicznych czy mesjańskich zapowiedzi w księgach prorockich w wersji LXX (J1 2,21-22; So 3,14; Ag 2,5; Za 8,13.15) i będące tłumaczeniem formuły: „Nie trwóż się". Lud został nazwany „pamiątką Izraela": z Izraela pozostało tylko to, co zachowało się w pamięci. Opisując grzechy ludu (w. 7-8), prorok odwołuje się do Pwt 32,15-17. Jednakże wymówki pod adresem Izraela służą tylko podkreśleniu niepojętości owej zapowiedzi, że Bóg go nie unicestwi.

4,9b-16: Poemat drugi – pocieszenie wygnańców (część druga)

Jerozolima przemawia do sąsiednich miast jako zrozpaczona wdowa. Jej wypowiedzi dzieli się na dwie części (9b-12a i 14-16), stanowiące ramy dla opisu grzechów jej synów i córek (12b-13). W pierwszej części upomina sąsiadujące z nią miasta, aby nie cieszyły się z powodu cierpień, które zostały na nią zesłane, i przyznaje, że to grzechy jej dzieci sprawiły, iż jest teraz opuszczona. W drugiej części wzywa te same miasta, aby przyszły i dzieliły jej boleść z powodu niewoli jej dzieci. Cudzoziemski najazd prorok wspomina słowami Pwt 28,49-50 (por. Jr 5,15).

4,17-29: Poemat drugi – pocieszenie wygnańców (część trzecia)

Jerozolima zwraca się teraz do swoich dzieci. Nie mówi im o płaczu, lecz pociesza ich wizją bliskiego wybawienia. Zaledwie wspomina o winie (w. 28a), kładąc raczej nacisk na radość z powrotu. Ramy tekstu

stanowią wiersze 18 i 19, w których powtarza się ta sama myśl. Miasto stara się pomóc swoim dzieciom (w. 17), nakłaniając je, aby wołały do Boga z prośbą o wybawienie (w. 21.27), tak jak to czyni sama Jerozolima ubrana w pokutne szaty (w. 20). Ten sam Bóg, który zesłał na Izrael wszystkie te niedole (w. 18.25.27.29), przyniesie mu wybawienie.

4,30-5,4: Poemat drugi – pocieszenie wygnańców (część czwarta)

Słowami zaczerpniętymi z Księgi Izajasza prorok zwraca się do Jerozolimy, aby z radością patrzyła na swoich synów i córki powracających z wygnania. Swoją uwagę skupia na zmianie dokonującej się w Jerozolimie z powodu szczęśliwego powrotu jej mieszkańców. Ramami tej części poematu są wiersze mówiące o nowym imieniu, jakie Bóg nada Jerozolimie (4,30 i 5,4; por. Iz 62,2-4.12b). W 4,30-35 prorok pociesza Jerozolimę, zapowiadając karę, jaka spotka naród, który zniewolił jej synów (por. Iz 13,21; 34,9-10.14).

W 4,36-5,4 prorok wzywa Jerozolimę, aby zamiast szat żałoby wdziała szaty chwały i sprawiedliwości, dane jej przez Boga (Iz 53,1; 61, 10), i popatrzyła na Wschód, na dzieci (Iz 49,18-23; 60,4), które zebrane na słowo „Świętego" (imię Boga, które przeważa u Deutero-Izajasza) powracają do domu.

5,5-9: Poemat drugi – pocieszenie wygnańców (część piąta)

Prorok ponownie zwraca się do Jerozolimy, aby z radością patrzyła na powrót synów, lecz tym razem swoją uwagę skupia na tych, którzy powracają z wygnania. Podobnie jak w czwartej części, czerpie ze słownictwa Księgi Izajasza.

Wzywa Jerozolimę, aby się podniosła (Iz 51,17) i z wysokości patrzyła, jak jej dzieci przywołane głosem Boga powracają ze wschodu i z zachodu (por. w. 4,37; Iz 49,18-23; 60,4). Podkreśla kontrast między tym, jak wyszły pieszo, pędzone przez wrogów, a ich powrotem w chwale, przyprowadzonych i niesionych przez Boga jakby na tronie królewskim. Pan postanawia usunąć wszelkie nierówności terenu (por. Iz 40,3-5; 49,11), nakazuje drzewom, aby udzieliły wędrowcom swego cienia i otoczyły ich swoją wonią (por. Iz 41,19; 55,12-13), a sam służy im za przewodnika (por. Iz 49,10; 52,12).

Kompozycja Księgi Barucha pozwoliła prorokowi prowadzić czytelnika od rozpaczy z powodu win Izraela i ucisku, jakiego doznaje od swych wrogów, do radości płynącej z zapowiedzi przyszłego wybawienia. Idąc śladami tradycji Jeremiasza i Deutero-Izajasza, prorok zapowiada eschatologiczną odnowę cierpiącego ludu. Widoczne już w dziejach oznaki wyzwolenia odsłaniają przyszłość, jaką Bóg przygotowuje dla swego ludu.

Tym samym Księga Barucha kieruje naszą uwagę ku objawieniu nowego życia, które zacznie się wraz ze zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa.

tłum. Ewa Burska

List Jeremiasza
Luis Heriberto Rivas

PIERWSZE CZYTANIE

Ogólny charakter Księgi

W LXX List Jeremiasza stanowi odrębną księgę, natomiast w Wulgacie jest włączony do Księgi Barucha. Kiedy dzielono tekst biblijny na rozdziały, List Jeremiasza został umieszczony jako szósty rozdział Księgi Barucha, i takiego porządku przestrzega wiele Biblii nowożytnych.

Możliwe, że pierwotnie został napisany po hebrajsku, lecz zachował się jedynie jego tekst grecki.

Jest to pismo apologetyczne wymierzone w kult bożków. Zdanie, które powtarza się w różnych wariantach (w. 14.22.28.39.44.51.56. 64.68), dzieli tekst na nierówne sekcje i skupia uwagę czytelnika na tej samej idei, a mianowicie że nie powinien się bać bożków ani pokładać w nich ufności, ponieważ nie są one Bogiem. Nagłówek, nawiązujący do Jr 29,1-3, określa adresatów listu.

Ogólny kontekst interpretacyjny

W okresie wygnania i w czasach powygnaniowych Żydzi z diaspory byli pod takim wrażeniem wspaniałości oraz bogactw pogańskich świątyń, że mogły ich pociągać kulty bożków. Pojawiła się więc obszerna literatura apologetyczna, do której w Biblii należy głównie zaliczyć Jr 10,1-16; Iz 44,9-20; opowiadanie o Belu i wężu (Dn 14 w LXX); oraz Mdr 14-15. List Jeremiasza należy właśnie do tego rodzaju dzieł.

DRUGIE CZYTANIE

1-2: Jr 25,11-12 i 29,10 mówią, że wygnanie będzie trwało siedemdziesiąt lat. List Jeremiasza, podobnie jak Dn 9,24, rozciąga ten okres na czas życia siedmiu pokoleń, ponieważ, zwracając się do Izraelitów z diaspory, pragnie uzmysłowić im, że także oni nadal żyją w niewoli.

3-6: Pierwsze ostrzeżenie ma na uwadze lęk, jaki mogą odczuwać Izraelici na widok babilońskich bogów, noszonych na ramionach. Zapewne prorok ma na myśli imponującą procesję z okazji święta Nowego Roku, w czasie której Babilończycy nieśli porażające swą wspaniałością posągi bogów. Prorok wyśmiewa ten kult, aby budził w Izraelitach raczej wesołość niż trwogę i aby w ten sposób powstrzymać ich od naśladowania pogan.

Opisując bożki i ich kult, porównuje je z Bogiem Izraela: bogowie ci nie mogą uczynić nic sami z siebie (por. w. 45-57; 69-72) i nie mogą się nawet poruszać bez pomocy ludzi (por. w. 23-26). Zamknięci w świątyniach są podobni do przestępców uwięzionych w lochach. Zupełnie niezdolni do działania nie mogą czynić dobra, które przystoi Bogu: nie odpłacą za dobro czy zło (Ps 18,21), nie obdarzą bogactwem (2 Sm 2,7), nie nakażą wypełniać ślubów (Pwt 23,22), nie uwolnią od śmierci (2 Sm 2,6; Ps 30,4), nie wybawią słabego z ręki mocnego (Ps 18,18), nie przywrócą wzroku niewidomemu (Ps 146,8), nie pomogą uciśnionemu (Ps 146,7), nie ulitują się nad sierotą i wdową (Ps 68,6; 146,9).

Kult bożków obejmował rzeczy tak odrażające jak zakazana w Izraelu (Pwt 23,18) sakralna prostytucja (por. w. 42-44). Izraelici nie mogli też zaakceptować składania przez kobiety ofiar, dotykania przez nie bogów czy odprawiania przez kapłanów w świątyniach ceremonii żałobnych. Wszystko to bowiem zostało zabronione w Izraelu (Kpł 12,1-4; 15,19; 21,5-6).

Charakterystyczną cechą religii Izraela był kult pozbawiony obrazów, tak jak surowo postanawiało to drugie przykazanie Dekalogu: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu (…)" (Wj 20,4; Pwt 5,8-10). Chodziło o to, aby żadne stworzenie nie stało się przedmiotem czci, ponieważ praktyka ta uchodziła za pogańską. Przedstawienia, które znajdowały się w świątyni w Jerozolimie, a także później w niektórych synagogach, miały wyłącznie dekoracyjny charakter.

Chrześcijanie z pierwszych wieków kontynuowali tę tradycję. Wizerunki Chrystusa oraz niektórych świętych, a także sceny ze Starego i z Nowego Testamentu, jakie nadal można oglądać w katakumbach, pełniły również funkcję wyłącznie dekoracyjną. Nic nie wskazuje, by były przedmiotem kultu. Co więcej, niektóre lokalne synody zabroniły i tych przedstawień, tak że niektórzy Ojcowie Kościoła zaczęli je usuwać: „Zapytałem, co to za miejsce, a kiedy mi odpowiedziano, że kościół, wszedłem, by się pomodlić. Zobaczyłem, że przed wejściem do samego kościoła była zawieszona pomalowana kotara, a na niej obraz jakoby Chrystusa czy jednego ze

świętych. Nie pamiętam dobrze, kogo. Widząc przeto, że wbrew autorytetowi Pism zawieszono w Chrystusowym kościele wizerunek jakiegoś to człowieka, zerwałem kotarę, a strażnikom poradziłem, by owinęli w nią raczej zwłoki któregoś biedaka i go w niej pochowali (...)" (Epifaniusz [w zbiorze listów św. Hieronima], *List 51,9*; PL 22,526). Niemniej w V w. zaczęto doceniać dydaktyczną funkcję obrazów, nie zezwalając jednak w żadnej mierze na jakikolwiek ich kult. Niektórzy Ojcowie Kościoła wręcz zalecali, aby posługiwać się obrazami przy przekazywaniu scen z Biblii i z życia świętych ludowi, który nie miał przecież dostępu do ksiąg, ponieważ nie umiał czytać. W 600 r. papież Grzegorz Wielki pisał do biskupa Marsylii: „(...) pochwalamy Cię za to, że zabroniłeś czci obrazów, ale ganimy, że je zniszczyłeś (...) jedną bowiem rzeczą jest czcić obrazy, a inną za sprawą malowideł pokazywać to, czemu się powinno oddawać cześć (...) malarstwo daje bowiem nieuczonym to, co lektura umiejącym czytać" (Grzegorz Wielki, *List 11,13*; PL 77, 1128).

Pierwsze świadectwa o kulcie obrazów Pana pojawiają się w VII w. w związku z dysputami teologicznymi i z soborami zajmującymi się zagadnieniem człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Szybko jednak praktyka ta została zabroniona przez ikonoklastów, i to bardziej z powodów politycznych niż teologicznych. Ostatecznie kult obrazów został przyjęty na Soborze Nicejskim (787 r.; DS 600-603).

Problem prawowitości kultu obrazów wobec starotestamentowego zakazu ich sporządzania powrócił na nowo w okresie reformacji. W 1563 r. pozorną antynomię między zakazem starotestamentowym a praktyką chrześcijańską rozstrzygnął Sobór Trydencki (DS 1822-1825), mówiąc, że gesty wyrażające cześć są skierowane do przedstawionych postaci.

Wiara, że w obrazach tkwi jakaś moc czy słabość albo że można się do nich zwracać z modlitwą czy też pokładać w nich ufność – to zgodnie z nauką Soboru postawy właściwe poganom (mówi o tym List Jeremiasza), które chrześcijanin musi odrzucić. U pogan kult odnosi się do samego bożka, u chrześcijan zaś – do rzeczywistości różnej od obrazu, a mianowicie do osoby na nim przedstawionej.

tłum. Ewa Burska

Księga Ezechiela

Jesús Asurmendi Ruiz

PIERWSZE CZYTANIE

Księga Ezechiela nigdy nie była szczególnie modna. Wywołuje ona u czytelnika mieszane uczucia fascynacji i niechęci. W celu wyjaśnienia cech osobowości proroka wysuwano przypuszczenia co do wielu chorób i zaburzeń umysłowych. Długie rozdziały księgi, pisane barokowym stylem, dziwne, symboliczne czynności, fantastyczne wizje zarówno przyciągają, jak i odpychają. Sama Księga Ezechiela ma bardzo „dwoisty" charakter. Przesłanie jej zawiera się między dwoma biegunami: bezlitosnym osądem Jerozolimy i Judy oraz zapowiedzią niezwykłej nadziei. Nigdy jeszcze historia i rzeczywistość Izraela nie zostały przedstawione w tak czarnych barwach, z tak dogłębnym i negatywnym radykalizmem. Równocześnie rzadko kiedy zdarzało się, by lud tak zrujnowany i pozbawiony wszelkich perspektyw na przyszłość (33,10-11; 37,11) otrzymywał obietnicę tak zdumiewającej nadziei.

W przypadku Ezechiela potwierdza się jedna z zasadniczych cech charakteryzujących proroka biblijnego: jego przesłanie jest przeciwne nastrojom ludu, dla którego zostało przeznaczone. Im większy optymizm, zaślepienie i swoboda cechują lud (13; 33,30-33), tym bardziej zdecydowanie prorok wskazuje na grzech i niesprawiedliwości, które domagają się sądu. Kiedy zaś dochodzi do sądu i do upadku Jerozolimy (Ez 33,21-22), rozpacz ogarnia Izrael, a prorok głosi wiarę i nadzieję (rozdz. 33-37). Podobnie jak w historii Izraela, tak i w Księdze Ezechiela istnieje „przed" i „po" upadku Jerozolimy.

Te kontrasty w przesłaniu Księgi Ezechiela bardzo odpowiadają charakterowi samego proroka. Jego życie osobiste jest nimi przesiąknięte: musi pozostać niewzruszony wobec śmierci żony i nie może dopełnić obrzędu pogrzebowego na znak innego, o wiele większego, nieszczęścia, czyli zniknięcia „radości waszych oczu, tęsknoty waszych serc" (24,21): Jerozolimy i jej świątyni. W ten sposób potwierdza się inny zasadniczy wymiar proroctwa biblijnego: przesłanie proroka i sam prorok stanowią jedno (por. małżeństwo Ozeasza, bezżenność Jeremiasza, ojcostwo Izajasza).

Osobowość proroka jest tak samo dwoista, jak dwoista okazuje się jego posługa. Nie dość, że prorok w swej posłudze ujawnia zarówno gorliwość, jak i chłód (widać to w długości opisów, w charakteryzującej je pasji, w przywiązaniu do szczegółów [por. 16,1-34; 23]), lecz jest równocześnie kapłanem i prorokiem. Kapłanem – ponieważ jest synem kapłana (1,3), człowiekiem posiadającym wiedzę (*torah*) o tym, co czyste i nieczyste, o *sacrum* i *profanum* (22,26; 44,23); wiedzę o sanktuarium przejętą od tradycji, od sług świątyni, od kapłanów żyjących przed nim. Tej tradycyjnej wiedzy, której założeniami są dogłębność i dokładność w odniesieniu do różnych przypadków; zagraża suchość i kazuistyka. Ezechiel, wzywając jednak Pana, staje się prorokiem na obczyźnie, na ziemi nieczystej. To pierwszy wstrząs, jakiego doświadcza. Staje się zatem prorokiem czasu głębokiego kryzysu, stającym w obliczu nowych, nieoczekiwanych, obecnych okoliczności. Nie ignoruje tradycji ani nią nie pogardza (przede wszystkim jest kapłanem!), ale nie powtarza jej tylko, lecz ją adaptuje (jako prorok!), aby podtrzymywać i pielęgnować obecne relacje między Bogiem a Jego ludem.

Treść tej księgi świadczy o dwubiegunowości przesłania i osobowości Ezechiela. Rozdziały 1-24, po otwierającym je, imponującym opisie powołania (1,1-3,15), zawierają bowiem wiele wyroczni i potępienia grzechu Judy i Jerozolimy oraz bliskiej kary. Rozdziały 25-32 przedstawiają to, co powszechnie nazywa się „mowami przeciw narodom", często stanowiącymi miarę oryginalności Ezechiela. Rozdziały 33-48 zapowiadają nadzieję dla Izraela i opisują jej przykłady. Ten podział księgi na trzy wielkie bloki nie oznacza, że w obecnej jej postaci nie ma już żadnych tekstów, zbudowanych według schematu „kara/nadzieja" (por. 8-11 [11,14-21]; 16 [16,59-63]; 20 (20,32-44). Nie można jednak zapominać, że księga ta jako całość, została zbudowana na podstawie trzech wielkich wizji, stanowiących jej trzon (1-3,15: ukazanie się chwały Pańskiej i powołanie proroka; 8-11: ukaranie Jerozolimy i odejście chwały Bożej; 40-48: powrót chwały Pańskiej do nowej świątyni).

Z Księgą Ezechiela wiąże się również problem jej pochodzenia i autentyczności. Istnieją na ten temat liczne hipotezy. Moshe Greenberg broni autentyczności wszystkich wyroczni Ezechiela, a także układu samej księgi, ale nie posuwa się do twierdzenia, że zawierają się w niej dokładne sformułowania samego proroka. Kwestionuje on, często zasadnie, kryteria stosowane przez egzegezę biblijną – kryteria często niepewne i będące rezultatem przyjętych z góry, nieuzasadnionych założeń. Joachim Becker przeciwnie, uważa Księgę Ezechiela za pseudoepigraf z IV i III w. przed Chr. Karl-Friedrich Pohlmann rezygnuje z odtworzenia wizerunku proroka, który ukazuje się jako postać czasów, gdy Ksiega Ezechiela przybrała – zgodnie ze schematem „zapowiedź-wypełnienie" – aktualną formę, a więc czasów po powrocie z wygnania. Najrozsądniejszą hipotezą wydaje się ta, która przypisuje prorokowi Ezechielowi nie tylko możliwe do ustalenia istnienie historyczne, lecz także zasadniczą treść jego księgi. Nie znaczy to, że w szczegółach jego wyrocznie nie zostały poprawione i uzupełnione przez jego bezpośrednich lub pośrednich uczniów do tego stopnia, że tekst chwilami staje się

niezrozumiały (przede wszystkim 1,1-3,15). Postać Ezechiela jest zbyt charakterystyczna, by mogła być jedynie tworem literackim i teologicznym, tworem o nieuchwytnych powiązaniach z historią.

Zrozumienie starożytnego tekstu wymaga szczególnego wysiłku, biorąc pod uwagę dystans kulturowy i intelektualny, który należy pokonać. Księga Ezechiela ma wiele cech szczególnych. Chętnie wykorzystuje się w niej kilka formuł. Przede wszystkim „syn człowieczy" (*ben 'adam*). Jest to formuła typowo hebrajska. Ezechiel używa jej (dziewięćdziesiąt trzy razy) z jednoznaczną intencją: w celu ukazania kontrastu między chwałą Bożą, między Panem, który mówi do proroka, a małością proroka, który jest tylko człowiekiem. Inna kluczowa formuła pojawia się tu wariantach: „ty (wy/oni) poznasz (poznacie/poznają), że Ja jestem Pan". Formuła ta pojawia się w księdze pięćdziesiąt cztery razy, najczęściej jako zakończenie wyroczni. Za każdym razem jej celem jest ukazanie związku między działaniem Boga a Jego poznaniem. Bóg proroka Ezechiela daje się poznać w swoim działaniu i przez nie.

Prawniczy, wręcz kazuistyczny, język stanowi kolejną charakterystyczną cechę Księgi Ezechiela. Występuje on przede wszystkim w rozdz. 18 i 33. Poza tym prorok chętnie stosuje formę kontrowersji; w każdym razie często pretekstem do jego wypowiedzi są słowa ludu (12,21-27; 18,1-4; 20,32; 28,2; 33,11.17.20.23; 37,11). Nie gardzi również przypowieściami i alegoriami (rozdz.15; 16; 17; 19; 23; 29; 31).

Szczególne miejsce w języku i w przesłaniu Ezechiela zajmują czynności symboliczne. Oczywiście, prorok jest człowiekiem słowa, ale gesty/czynności mogą służyć jako środek pomocniczy do wyrażenia słowa, gdyż przez analogię reprezentują samo przesłanie. W ten sposób uwidocznia się też publiczny wymiar posługi proroczej. Gesty/czynności służą nadto podkreśleniu skuteczności wypowiedzi. Kilka czynności symbolicznych można odnaleźć w rozdz. 4-5; 12,1-16; 24,1-14.15-27; 37,15-28.

Ezechiel, dla wyrażenia otrzymanego słowa, posługuje się także językiem mitycznym. Tak więc mity o pierwszym człowieku i ogrodzie rajskim są wyraźnie dostrzegalne w rozdz. 28, a w rozdz. 21 prorok posługuje się mitem o Errze (magicznym mieczu), by zapowiedzieć nadejście wojsk babilońskich.

Liczne są w Księdze Ezechiela obrazy i metafory. Zapożyczając od poprzednich proroków obraz kobiety-małżonki, w celu wyrażenia relacji między Izraelem a jego Bogiem, Ezechiel posługuje się nim kilkakrotnie, w różny sposób w rozdz. 16 i 23. Jednak szczególnie często wykorzystuje Ezechiel obraz wody, jej niezrównanej siły i przebogatej symboliki. Przede wszystkim przywołuje obraz wody używanej w rolnictwie, a więc wody zwyczajnej i nieodzownej (19), która nabiera charakteru mitycznego (31). Brak wody – pragnienie – jest obrazem kruchości życia (4,9-17). Następnie szum wody ma wskazywać na wielkość nadejścia chwały Bożej (43,2). Ezechiel mówi też o wodach oczyszczenia (36,25), które przynoszą błogosławieństwo (34,26). Wreszcie wspomina o wodzie życia, wodzie niewyczerpanej płodności (47).

Niełatwo jest wniknąć w istotę Księgi Ezechiela. Mając na uwadze tylko kilka powyższych stwierdzeń dobrze by było przeczytać, w charakterze pierwszego czytania, kilka kluczowych tekstów, co pozwoliłoby uchwycić zasadnicze cechy tej księgi oraz osobowość jej autora, i mogłoby posłużyć za ramy drugiego czytania.

Opowiadanie o powołaniu, 1,1-3,15, tekst trudny, stanowi program pierwszej części księgi i uprawomocnia misję proroka. Objawienie się chwały Bożej na obcej ziemi wskazuje na więź Boga z Jego ludem, a nie z ziemią ani ze świątynią. W przeciwieństwie do innych tego rodzaju opowiadań, nie daje ono żadnych powodów do nadziei, ale już sama misja proroka jest źródłem nadziei. Druga wielka wizja, rozdz. 8-11, zawiera wiele elementów zasadniczych dla przesłania tej księgi: prorok jako podpora i doradca wspólnoty, opis bałwochwalstwa i ukarania Jerozolimy, opuszczenie przez Boga świątyni, zapewnienie, że „Reszta" ocaleje. Trzecia wizja (20,1-31) jest wizją historii ludu, widzianą oczyma Ezechiela. Rozdział 18 usiłuje odpowiedzieć na kwestionowanie przez Izraelitów tradycyjnej teologii odpłaty i odpowiedzialności; duszpasterski wymiar misji proroka jawi się z całą jasnością. Rozdział 17 jest dobrym przykładem, w jaki sposób prorok postrzega politykę oraz kryteria, jakimi się posługuje w jej osądzie. Fragment 24,15-27 ukazuje, że zaangażowanie proroka stanowi jedno z jego życiem i staje się „czynnością symboliczną". Drugi wymiar jego posługi, będący także drugim członem jego przesłania, staje się wyraźnie widoczny w tekstach takich, jak rozdz. 37: Izrael będzie żył dzięki tchnieniu Boga. W 47,1-12 zostaje naszkicowany obraz nowego życia, które płynie z przybytku Boga Izraela.

Kontekst ogólny

1) Ramy historyczne

Księga Ezechiela podaje kilka dat, pozwalających usytuować działalność proroka i jego wyrocznie w kontekście historycznym. Daty te odnoszą się do pierwszego wygnania do Babilonu w 598/597 r. przed Chr., co wynika z 1,2. „Trzydziesty rok", podany w 1,1, jest dyskusyjny. Chodzi najprawdopodobniej o wiek Ezechiela w momencie jego powołania. Zbiega się on w czasie z piątym rokiem wygnania, 593 r. przed Chr. Ostatni tekst podający datę to 29,17, wyrocznia przeciwko Egiptowi za zapłatę dla Nabuchodonozora; podana data

odpowiada 571 r. przed Chr. Przez ponad dwadzieścia lat Ezechiel głosił słowo Pańskie. Była to epoka tragiczna.

W 612 r. przed Chr. stolica asyryjskiego imperium wpada w ręce Babilończyków i Medów. Cały Bliski Wschód pogrąża się w chaosie. W obliczu nowego podziału politycznego Egipt miał zamiar wesprzeć Asyrię, by nie dopuścić do wzrostu potęgi Babilończyków. W tym celu faraon Neko dociera aż pod Megiddo, gdzie dochodzi do bitwy z królem Judy, Jozjaszem, który nie chce, by udzielono jakiejkolwiek pomocy Asyrii. Król Jerozolimy ginie. Faraon powracając do kraju zabiera jego syna do Egiptu, a na jego miejsce ustanawia Jojakima. Nabuchodonozor wstępuje na tron Babilonu w 605 r. przed Chr. i faktycznie staje się władcą całego regionu. Jednak walki z Egiptem trwają dalej. Konfrontacja w 605 r. przed Chr. nie przynosi żadnego ostatecznego rozstrzygnięcia. Jojakim interpretuje to wydarzenie jako przejaw bezsilności Babilończyków i odmawia płacenia haraczu. Nabuchodonozor osobiście wyrusza z wojskiem i rozpoczyna oblężenie Jerozolimy pod koniec 598 r. przed Chr. Jojakim umiera podczas oblężenia. Jego syn, Jojakin, zajmuje jego miejsce i poddaje się. Wraz z elitą swego królestwa zostaje wygnany do Babilonu. Wśród wygnańców znalazł się także Ezechiel. Babilończycy ustanowili Sedecjasza nowym królem w Jerozolimie. Wspólnota żydowska została podzielona: jedna część znalazła się na wygnaniu, a druga, w tym Jeremiasz, pozostała w Judzie. Wygnańcy, podobnie jak ci, którzy pozostali w kraju, marzyli wyłącznie o powrocie wygnańców i o końcu panowania nad nimi Babilonu.

Na podstawie dat z Księgi Ezechiela można śledzić większość wydarzeń tej epoki. W 594-593 r. przed Chr., roku powołania Ezechiela jako proroka (1,2: piąty rok uprowadzenia do niewoli), w Jerozolimie Juda wraz z krajami ościennymi zawiązuje spisek przeciwko Babilonii (Jr 27). Spisek do niczego nie doprowadza i Sedecjasz musi udać się do Babilonu, by złożyć dowody lojalności. Posługa proroka ma doprowadzić do przebudzenia ludu i do jego nawrócenia (8,1: szósty rok; 592-591 przed Chr.). Jeszcze czarniejsza karta historii Izraela (rozdz. 20) zostaje zapisana rok później, 591-590; opisowi tych wydarzeń towarzyszy ten sam cel co rozdz. 8-11 i spotyka się z takim samym odzewem. Proegipska partia na dworze jerozolimskim nie ustaje w wysiłkach rozniecenia buntu przeciwko Nabuchodonozorowi (29,1-7; dziesiąty rok, 588-587). Sedecjasz nie składa haraczu. Wojska babilońskie stają pod murami Jerozolimy 15 stycznia 588 r. przed Chr. (24,1-2). Egipcjanie udzielają znikomej pomocy, ale los miasta został już przypieczętowany. Sedecjasz stara się uciec, lecz zostaje schwytany i przyprowadzony przed oblicze Nabuchodonozora, który każe wykłuć mu oczy. Sedecjasz zostaje uprowadzony do Babilonu, gdzie umiera. Nabuchodonozor zdobywa Jerozolimę. 25 sierpnia 587 r. miasto i świątynia zostają spalone. Na ten rok przypada najwięcej datowanych wyroczni księgi (26,1; 30,20; 31,1; 32,1; 33,21). Ma miejsce ponowna deportacja. Elita, której do tej pory udało się uniknąć deportacji, teraz musi dołączyć do wygnańców z 597 r. przed Chr. Babilończycy ustanawiają zarządcę, Godoliasza, z rodziny Szafana, protektorów i przyjaciół Jeremiasza, który jednak ginie z rąk ostatnich judzkich buntowników ratujących się ucieczką. Kilka lat później ludność Judy znowu zostaje przesiedlona do Babilonu, zapewne także w odwecie za bunt.

Niewiele wiadomo o życiu wygnańców w Babilonie. Osiedlani w opuszczonych osadach, aby je ponownie ożywić, korzystali z pewnej wolności. To ponowne skupienie wygnańców pozwoliło im zapewne odzyskać kontrolę nad swym życiem i stworzyć warunki społeczne i religijne, sprzyjające odrodzeniu ludu na podstawie wcześniejszych tradycji teologicznych w momencie, gdy wszystkie istniejące wcześniej instytucje przestały istnieć. Rola i wpływ Ezechiela w ramach tego ogromnego dzieła, równie ożywczego co trudnego, były z pewnością bardzo istotne.

2) Oddziaływanie Księgi Ezechiela

Ben Syrach wymienia Ezechiela wśród proroków, po Jeremiaszu (Syr 49,8-10). Literatura apokaliptyczna (biblijna i pozabiblijna) choć odcina się od przesłania Ezechiela, to jednak zapożycza wiele z jego obrazów i przedstawień.

Pośród tekstów biblijnych znalezionych w Qumran znajdują się fragmenty sześciu kopii Księgi Ezechiela, ale nie udało się zrekonstruować kompletnego jej zwoju. Księgę tę uważa się jednak wyraźnie za należącą do Pisma Świętego, gdyż cytuje się ją wraz z formułą wprowadzającą „jak zostało napisane".

Ewangelie nie cytują bezpośrednio Ezechiela. Nie ulega jednak wątpliwości, że obraz krzewu winnego z J 15,1-10 (zwłaszcza w. 6) przypomina Ez 15,1-8. Podobnie obraz dobrego pasterza (J 10,11-18) nawiązuje do Ez 34,11-16 wraz z elementami zapożyczonymi z Za 11,4-17. Można się też dopatrywać pewnego podobieństwa między Ez 47,1-12 a J 7,37-39. Ponadto Ez 37,1-14, wraz z innymi tradycyjnymi tekstami o zmartwychwstaniu umarłych, można uważać za tło Mt 28,51-53.

Szczególnie jednak Apokalipsa św. Jana, i to w sposób najbardziej swobodny, korzysta z Księgi Ezechiela, choć nie jest ona jej jedynym źródłem. Nawet akcja obu tych dzieł rozwija się podobnie. Symboliczna czynność zjedzenia przez proroka księgi jest wykorzystana w Ap 5,1, a także w 10,1-11. Do źródła, o którym mowa w

47,1-12 wyraźnie nawiązują Ap 22,1-3 oraz teksty starotestamentowe. Kilka elementów z Ezechielowego opisu nowej świątyni i nowej Jerozolimy pojawia się także w Ap 11,1 i 21,10. Nadto w Apokalipsie św. Jana odnajdujemy dość liczne, choć mniej wyraźne, aluzje do Księgi Ezechiela (Ap 4,2-11 por. Ez 1,4-28; Ap 6,8 por. Ez 14,21; Ap 11,1 por. Ez 40,3).

W literaturze rabinackiej pojawiają się dwa problemy. Z jednej strony trudność pogodzenia materiału legislacyjnego z Księgi Ezechiela z Torą (np. Ez 18 i Wj 20,5; Ez 20,25 i Kpł 18,5; Ez 44,22 i Kpł 21,14; Ez 46,13 i Lb 28,4). Kwestia była tak delikatna i skomplikowana, że brało się nawet pod uwagę usunięcie Księgi Ezechiela z kanonu. Jednak wysiłki rabina Ananiasza ben Ezechiasza, który „wziął trzysta dzbanów oliwy, zainstalował się na strychu i postanowił pozostać tam dopóty, dopóki wszystko nie zostanie wyjaśnione" pozwoliły uratować księgę (bMen). W większości problematycznych przypadków odwoływano się do tej metody uzgadniania Tory z Księgą Ezechiela. Kiedy nie udawało się znaleźć satysfakcjonującego rozwiązania, spodziewano się, że zostanie odnalezione przy powrocie Eliasza, na początku ery mesjańskiej.

Z drugiej strony istniało niebezpieczeństwo, że wizje proroka, mogą zostać wykorzystane do uzasadnienia spekulacji mistycznych i/lub ezoterycznych, które nie zawsze były akceptowane przez ortodoksyjnych rabinów. Zakazywano więc lektury Księgi Ezechiela, chociaż zakaz ten nie zawsze był ściśle przestrzegany. Ślady takich spekulacji odnajduje się w Qumran, gdzie jeden z fragmentów mówi o aniołach „wielbiących wzór tronu chwały". Nauka o *merkabah* (Boży rydwan z wizji) wywodzi się właśnie z wizji Ezechiela. Nauka ta była jedną z trzech charakteryzujących cech proroka już w Syr 49,8: „Ezechiel oglądał widzenie chwały, jakie okazał mu [Pan] na rydwanie cherubów". Niektóre elementy tych mistycznych/ezoterycznych doktryn pojawiają się czasami w literaturze rabinackiej, ale pierwsze istotne dokumenty, związane z *merkabah* powstają około IV w. po Chr., w różnych ugrupowaniach mistycznych. Kabała, która ukształtuje się pod koniec średniowiecza, wyrasta właśnie z tej doktryny. Majmonides nie lubił jednak Księgi Ezechiela ze względu na zagrożenie, jakie stwarzała.

Ojcowie Kościoła rzadko odwoływali się do Księgi Ezechiela. Jest on prorokiem, którego Ojcowie Apostolscy cytowali najrzadziej. Klemens Rzymski cytuje go cztery razy. Pośród Aleksandryjczyków jedynie Orygenes przedstawia pełny komentarz do Księgi Ezechiela, ale z dzieła tego zachowało się tylko parę fragmentów. Również Hieronim przekazał czternaście homilii Orygenesa na temat Ez 1,1-16; 13,2-17,24; 28,11-14; 44,2. Nie trzeba chyba dodawać, że Ezechielowy tekst bardzo sprzyjał aleksandryjskiej alegorii.

W zupełnie odmiennym kontekście należy rozpatrywać komentarz do Księgi Ezechiela pióra Teodoreta z Cyru, który należał do szkoły antiocheńskiej. Nie odcinając się od typologicznego wymiaru tekstu, komentarz skupia się przede wszystkim na znaczeniu tekstu we właściwym mu kontekście (Ez 37 mówi o wolności Boga, który przyprowadza swój lud z wygnania), a wizje proroka uważa jedynie za próbę wyrażenia tego, co niewyrażalne. Autorem trzeciego wielkiego komentarza, pozostającego pod wpływem Orygenesa, jest Hieronim. Wreszcie należy wspomnieć o dwudziestu dwóch homiliach Grzegorza Wielkiego. Nie chodzi w nich o komentowanie tekstu proroka, lecz o rozwinięcie, na jego podstawie, duchowego traktatu.

Niektóre jednak teksty Ezechiela, były już bardzo wcześnie swobodnie wykorzystywane. Przede wszystkim Ez 37. Tekst ten pojawia się w *Testimonia*, będących swego rodzaju antologią tekstów dotyczących jakiegoś tematu, a funkcjonujących jako „dowód z Pisma Świętego". Teksty z ST, natchnione przez Boga, służą za potwierdzenie zdań teologicznych formułowanych na podstawie NT.

Praktyka stosowania *Testimonia* wyraźnie ukazuje, w jaki sposób odczytywali Pismo Święte Ojcowie Kościoła, zwłaszcza należący do alegorycznej szkoły aleksandryjskiej. Ojcowie Kościoła związani ze szkołą antiocheńską interpretowali Pismo Święte w sposób, który bliższy jest współczesnej praktyce egzegetycznej.

W tym kontekście, a także w szerszym kontekście dzieł Ojców Kościoła w ogóle, Ez 37,1-14 doczekał się kilku interpretacji. Przede wszystkim interpretacji milenarystycznej, o korzeniach żydowskich, która zapowiadała zmartwychwstanie sprawiedliwych i ich zgromadzenie w Jerozolimie w czasie tysiącletniego królestwa mesjańskiego. Druga interpretacja, już obecna w NT (por. Mt 28,51-53), uważa, że proroctwo Ezechiela wypełniło się w zmartwychwstaniu Chrystusa. Stosowanie tego tekstu w liturgii wigilii Wielkanocy już od IV w. potwierdza istnienie tej interpretacji. W tym samym duchu Paweł Apostoł i niektórzy Ojcowie Kościoła (np. Hieronim) sądzili, że proroctwo Ezechiela ostatecznie wypełniło się w nowym Izraelu, Kościele, którego pierwocinami jest zmartwychwstanie Chrystusa. Ostatnia interpretacja, która najbardziej się rozpowszechni, upatruje w tekście Ezechiela zapowiedź zmartwychwstania sprawiedliwych i grzeszników na sąd ostateczny.

Pośród tych nielicznych tekstów Ezechiela, które były często wykorzystywane, znajduje się także Ez 47,1-12. *List Barnaby* przytacza go wśród proroctw, czytanych podczas chrztu: cudowne drzewa życia z prorockiego tekstu utożsamiane są z przyjmującymi chrzest, którzy wchodzą do wody obarczeni grzechami, a wychodzą z niej obwieszeni owocami. *List Barnaby* pod względem gatunku literackiego jest żydowskim midraszem, często występującym w pismach NT. Tekst Ezechiela został przytoczony wraz z innymi tekstami ST (Za 14,8, który jest zależny od Ezechiela; Jr 2,12-13; Iz 16,1; 33,16), co odpowiada metodom *Testimonia*, i służy opracowaniu całościowej teologii chrztu.

Inne teksty wczesnej literatury chrześcijańskiej korzystają z tej samej metody, która wywrze także wpływ na przedstawienia artystyczne i liturgię rzymską.

Ten przegląd tradycyjnych czytań z Pisma Świętego wiąże się z problemem interpretacji ST przez chrześcijan, czy to w czasach Ojców Kościoła, czy to obecnie. Z jednej strony trzeba zdawać sobie sprawę z ograniczeń każdej interpretacji, zawsze uwarunkowanej antropologią oraz mentalnością danej epoki. Z drugiej strony jest oczywiste, że absolutnym kryterium chrześcijańskiej interpretacji Pisma Świętego jest wyłącznie Jezus Chrystus, Jego dzieło, Jego śmierć i zmartwychwstanie. Opierając się więc na swoim związku z Chrystusem Zbawcą, Synem Człowieczym, chrześcijanin odczytuje ST jako świadectwo nadziei, która realizuje się przez Chrystusa i w Nim. To On rzuca światło na dawne teksty, to On pozwala usytuować je we właściwej perspektywie i odnieść je do ostatecznego wyzwolenia i definitywnego zbawienia, które także On przynosi ludzkości. Z tego punktu widzenia zupełnie uzasadnione wydaje się traktowanie Ez 37,1-14 jako świadectwa nadziei na zmartwychwstanie, która spełniła się przez Chrystusa. Tak samo oczywiste jest odwołanie się do Ez 47,1-12 w liturgii chrztu.

W związku z tym nie należy jednak zapominać, że teksty starotestamentowe powinny być traktowane jako teksty mające swój własny charakter, własny kontekst, w którym powstały, oraz odczytywane w świetle intencji ich autorów i potrzeb ich pierwotnych adresatów. Takie postępowanie wydaje się konieczne z tej racji, że chrześcijanin jeszcze nie osiągnął pełni zbawienia, która, jak na razie, wypełnia się jedynie w Chrystusie. Chrześcijanin jest rozdarty między nadzieją człowieka ST a pewnością swej wiary, która daje mu przeświadczenie, że realizacja zbawienia już rozpoczęła się w Chrystusie. A zatem każdy tekst ST zawiera te dwa aspekty.

Aktualizacja i dostosowanie do własnych potrzeb tekstów Księgi Ezechiela, jakich dokonuje chrześcijanin, będą oczywiście różne, w zależności od tego, kto będzie je czytał w łonie wspólnoty wierzących, zachowującej swą specyfikę w rozwoju życia Kościoła. W każdym razie Księga Ezechiela ofiarowuje współczesnemu człowiekowi wielkie bogactwo idei.

Strach czai się w samym wnętrzu człowieka. W dzisiejszych czasach strach ten, często nie bez powodów, przybiera formę krańcowej rozpaczy. Siła nadziei Ezechiela, w warunkach równie tragicznych jak dzisiejsze, może być zachętą dla współczesnego chrześcijanina. Nadzieja Ezechiela nie jest jednak czystym wytworem jego żywej wyobraźni, ale wyrazem Ducha Bożego. Jego nadzieja zakłada żywą i jasną wizję i świadomość realnej sytuacji, do której ma się ona odnosić. Ezechiel nie zamierza tragicznej rzeczywistości przeciwstawiać wyimaginowane twory wyobraźni, tragicznym okolicznościom – złudną ucieczkę. Ezechiel, postrzegany zarówno w zasadniczej strukturze swej księgi, jak i w różnych przejawach swej posługi, może być odczytywany przez współczesnego chrześcijanina jako ten, kim był naprawdę – jako uważny i rzetelny obserwator rzeczywistości i mąż nadziei.

Równie interesująco przedstawia się artystyczne dziedzictwo Księgi Ezechiela. Zakaz sporządzania obrazów w religii żydowskiej jest powszechnie znany. Jednak nie wszyscy go skrupulatnie przestrzegali, czego klasycznym przykładem może być synagoga z Dura Europos, miasta nad brzegiem Eufratu. Ściany tej synagogi, zbudowanej około 224 r. po Chr., zdobią liczne freski. Pośród znanych scen z ST – ofiara Abrahama, Mojżesz i wyjście z Egiptu – poczesne miejsce zajmowały sceny z Ez 34, pokrywające całą jedną ścianę budowli. Pierwsze sceny przedstawiają różne aspekty Ez 37,1-14, nadając eschatologiczną perspektywę ostatnim obrazom, przedstawiającym powrót zagubionych dziesięciu pokoleń Izraela. Dwie ostatnie sceny przedstawiają męczeństwo Ezechiela, czerpiąc inspirację, widoczną także w niektórych szczegółach scen poprzednich, z ludowych tradycji żydowskich. Jednak pewne motywy typowo hellenistyczne, np. bardzo wyraźny rozdział duszy od ciała, również zauważa się w tych freskach. Należy nadto zaznaczyć, że nic w tych malowidłach nie przywodzi na myśl chwały Bożej i tronu Bożego, a tym bardziej spekulacji mistycznych dotyczących *merkabah*. Scena cudu z wodą, którą Mojżesz wyprowadza ze skały na pustyni, jest interpretowana w nawiązaniu do Ez 47, a więc podobnie jak w niektórych tekstach rabinackich.

Jeśli chodzi o ikonografię chrześcijańską, to można wyróżnić w niej dwojakiego rodzaju przedstawienia. Pierwszy obejmuje sceny obrazujące czynności symboliczne Ezechiela, które uderzały swoją dziwnością, np. zjedzenie przez proroka zwoju (Ez 2,9).

Do drugiego, bardziej znaczącego, można zaliczyć przedstawienie wizji rydwanu, i to zarówno na freskach, jak i na gobelinach czy iluminacjach, kilka przedstawień wizji zamkniętej bramy, Ez 44,1-4. Najczęściej jednak był przedstawiany fragment Ez 37,1-11: na freskach, sarkofagach, miniaturach, obrazach. Bez wątpienia ten rodzaj przedstawień obejmuje teksty przekazujące ważne treści teologiczne, a w ostatnim przypadku (Ez 37,1-11) tekst stanowiący istotny element orędzia chrześcijańskiego, orędzia o zmartwychwstaniu Chrystusa.

Ten sam tekst stał się inspiracją wielu kompozycji muzycznych. Wystarczy przypomnieć dzieło Liszta *Ossa arida*, niektóre utwory kompozytorów izraelskich i kilka afroamerykańskich.

Wreszcie należy choć wspomnieć o wpływie Księgi Ezechiela na liturgię. Jej rola w kulcie synagogalnym jest problematyczna. Długo trwały wahania, czy teksty Ezechiela można zaliczyć do *haptarot* (tekstów prorockich czytanych podczas nabożeństw synagogalnych), i to nawet w nurcie faryzeuszowskim. Kontrowersje

wzniecał przede wszystkim rozdz. 1, ze względu na ryzyko dewiacji mistycznych, oraz rozdz. 16, ze względu na piętnowane w nim grzechy Jerozolimy i Judy. Mimo to czytanie rozdz. 1, wraz z Wj 19 i 24, było akceptowane podczas święta Pięćdziesiątnicy w bardzo ścisłym zgromadzeniu teofanicznym. To zgrupowanie tekstów, widoczne też w Ap 4,1-6, wydaje się właściwe. W istocie, wymiar teofaniczny nie tylko uwidocznia się w ten sposób z całą wyrazistością, ale także przydaje się mu funkcję służebną wobec Tory. Jest to klasyczne podejście. Nadto, dodanie czytań Ez 1 nadaje tekstom z Księgi Wyjścia szczególnej barwy. Tora zostaje w ten sposób związana z samym miejscem obecności Bożej, z Jego tronem, ważnym symbolem obecności i mocy Boga. Ponieważ zaś teofania Ezechiela ma miejsce w Babilonii, ziemi wygnania, i ma związek z Torą, otwiera też Torę na szczególne warunki, w jakich żyje lud w diasporze. Geograficzne granice zostają przekroczone i stają się uniwersalne. Ta wzajemna relacja tekstów i skutki, jakie ona powoduje, ukazuje jeden z wymiarów Pisma Świętego: teksty rzucają na siebie wzajemnie światło, udzielają sobie nawzajem odpowiedzi, zostają otwarte i przekroczone przez inne teksty. Ten sam teologiczny środek wyrazu został zastosowany w Syr 24.

Czytania przeznaczone na szabat tygodnia paschalnego to Wj 13,17, wyjście Izraelitów z Egiptu, Pwt 14,22, zasady dotyczące dziesięciny i Ez 37. Racja doboru tych tekstów jest oczywista: dawne i nowe Wyjście harmonijnie z sobą współistnieją. Zebranie tych właśnie tekstów jasno ukazuje, że istota dynamiki wiary Izraela opiera się na „bezustannym Wyjściu".

Liturgia synagogalna przewiduje w czytaniach także inne teksty z Księgi Ezechiela. Nawet jeżeli ich wybór nie dorównuje objętościowo tekstom wziętym z Księgi Izajasza, to jednak ich znaczenia nie należy lekceważyć, a bliskość do Tory okazuje się teologicznie płodna.

W lekcjonarzu rzymskim, powstałym po Soborze Watykańskim II, Księga Ezechiela zajmuje skromne, lecz znaczące miejsce. W lekcjonarzu na niedziele i święta przewiduje się we wszystkich trzech latach cyklu liturgicznego czytanie w wigilię Wielkanocy Ez 36,16-28 wraz z innymi tradycyjnymi tekstami. Można by było oczekiwać czytania Ez 37, lecz jest on zarezerwowany na wigilię Zesłania Ducha Świętego. Wybór Ez 36 jest zrozumiały: zgromadzenie ludu i oczyszczenie czystą wodą, dar nowego serca i ducha całkowicie mieszczą się w perspektywie chrześcijańskiej Paschy.

Wybór Ez 37,1-14 na wigilię Pięćdziesiątnicy uwypukla znaczące aspekty tekstu i święta. Nie podkreśla on wymiaru „zmartwychwstania", które spontanicznie można dostrzec w tekście. Raczej ukazuje, zgodnie z intencją tekstu, perspektywę odnowy ludu dzięki darowi Ducha. Jest oczywiste, że dla chrześcijanina, opierającego się na swej wierze w Chrystusa, nadzieja, którą głosi ten tekst, realizuje się w chrześcijańskiej Pięćdziesiątnicy.

Test ten ponownie czyta się w V Niedzielę Wielkiego Postu Roku A, wraz z J 11,1-45, (wskrzeszenie Łazarza). Podobieństwo rzuca się w oczy i wydaje się zupełnie zasadne, nawet jeżeli istnieje rzeczywiste ryzyko ograniczenia tekstu do wymiaru zmartwychwstania indywidualnego i pominięcia innych jego istotnych wymiarów.

Ogólnie można powiedzieć, że wybór tekstów z Księgi Ezechiela, które czyta się wraz z tekstami Ewangelii, przewidzianych na niedziele i na poszczególne dni tygodnia, jest trafny, a związki między ST i NT płodne. Wybór trzech ostatnich czytań dziewiętnastego tygodnia (lata parzyste) jest bardziej problematyczny.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-3: Tytuł i wprowadzenie

Trzy pierwsze wiersze zawierają dwa różne elementy: informacja dotycząca daty i miejsca wizji, która ma nastąpić (1-2.3b), utrzymana w pierwszej osobie liczby pojedynczej i ogólny tytuł księgi (3a), podany w trzeciej osobie liczby pojedynczej i zgodnie ze stylem innych ksiąg prorockich (Oz 1,1; Mi 1,1). Dane chronologiczne nie są jasne. Piątemu rokowi wygnania króla Jojakina odpowiada rok 593. Jeżeli chodzi o wyrażenie „rok trzydziesty" z w. 1, często przypuszczano, że odnosi się on do wieku Ezechiela. Jesteśmy w Babilonie, w kraju Chaldejczyków, niedaleko jednego z wielu kanałów irygacyjnych („nad rzeką Kebar" [*naru kabari*]), znanego z kilku tekstów z epoki perskiej. W wyniku wygnania w 597 r. przed Chr. osiedliła się grupa mieszkańców Judy. Ezechiel, jako syn kapłana Buziego, także jest kapłanem. Jednak biorąc pod uwagę jego wiek w czasie wygnania należy przyjąć, że nie mógł jeszcze wypełniać swej posługi, chociaż z myślą o niej został wykształcony. Dalsza część księgi dowodzi, jak silnie przesiąknął mentalnością kapłańską.

1,4-3.15: Opis powołania

Cel opisu powołania jest prosty i jednoznaczny: chodzi o teologiczne uwierzytelnienie swej misji. Można powiedzieć, że przyjęcie księgi przez wspólnotę wierzących wyraża jej uprawomocnienie. Opis powołania stanowi coś w rodzaju streszczenia całej księgi, jej celu i treści.

Struktura tego opisu pochodzi od gatunku literackiego „historia powołania" (Iz 6; Jr 1,4-19; por. Wj 3-4,17). Odnajdujemy w niej zasadnicze jego elementy: teofania (1,4-28); zlecenie misji (2,1-5.7; 3,4-7.10-11); zastrzeżenia powołanego – Ezechiel nie reaguje tak jak Jeremiasz, lecz Bóg uprzedza go, że nie powinien być buntownikiem podobnym do tych, do których jest posłany (2,6.8a); znak, dany przez Boga jako gwarancja (2,8b-3,3).

Prorok nie jest wezwany po imieniu. Bóg zwraca się do niego jako do „syna człowieczego", co znaczy po prostu „człowieka". Dystans między nim a Tym, który się do niego zwraca, jest więc oczywisty, co jednak w niczym nie ujmuje intymności dialogu.

Duch ukazuje się także (3,12.14; por. 8,3; 11,1.24; 37,1; 43,5). Rzadko kiedy pojawia się w przypadku innych proroków. W przypadku Ezechiela odgrywa rolę narzędzia Bożego, które umożliwia prorokowi wykonywanie jego posługi. Wyrażenie „ręka pańska" (2,9; 3,14.22; 37,1; 40,1) pełni funkcję identyczną do funkcji „ducha".

1,4-28: Wizja proroka

Księga Ezechiela została przyjęta przez wspólnotę uczniów i wierzących, którzy nie uznali jej za dzieło nietykalne i ostatecznie zamknięte. Cechy szczególne teofanii, którą ogląda prorok, stwarzały dogodną okoliczność do uzupełnień. Prorok używa wielu terminów porównawczych, co stanowi dowód (jeżeli można w ogóle tu mówić o dowodach), że nie zamierza opisywać tego, co niewymowne, ani materialnej wizji jakiegoś przedmiotu czy jakiejś osoby, lecz że po prostu dzieli się konkretnym doświadczeniem. W tym celu prorok stosuje literacką formę „wizji". Z biegiem czasu do tekstu dochodzą kolejne uściślenia i uzupełnienia, czyniąc go niejednokrotnie trudnym do zrozumienia. Nie należy więc za wszelką cenę wyciągać jakiejś nauki z każdego elementu opisu. Wszystkie elementy, dawne i późniejsze mają jeden jedyny cel: podkreślenie atrybutów bóstwa.

Niektóre elementy wizji są klasyczne dla teofanii, inne mniej. Gwałtowny wiatr, niezbyt często występujący, pojawia się jako element towarzyszący teofanii w 1 Krl 19,11; Ps 50,3. Natomiast ogień jest klasycznym elementem teofanii (Ez 1,13; 1,27: „coś, co wyglądało jak ogień"; 10,2). W opisie teofanii na Synaju (Wj 19,18) czytamy: „Góra zaś Synaj była cała spowita dymem, gdyż Pan zstąpił na nią w ogniu" (por. Wj 24,17; Kpł 9,24). W 1 Krl 18,24.38 ogień jest kryterium obecności i mocy Boga. Jednak ogień może być także znakiem kary Bożej (Lb 16,35). *Blask* także jest elementem teofanicznym, podobnie jak w Iz 9,1, a jeszcze bardziej w Iz 60,1-3. Cztery *istoty żyjące*, symbol pełni, wraz z wieloma wariantami, należą do ikonografii starożytnego Bliskiego Wschodu. Według w. 22, „podtrzymują" one coś jakby sklepienie niebieskie, w rozumieniu starożytnych stanowiące coś w rodzaju kopuły, nad którą znajdowały się wody górne i siedziba bogów.

Wszystkie te elementy przygotowują wzmiankę o czymś, co miało „kształt tronu", na którym był widoczny „jakby zarys postaci człowieka (...) taki był widok tego, co było podobne do chwały Pańskiej". Oto koniec opisu teofanicznego. Chwała Boża, niezwykle ważna w tradycji kapłańskiej, ważna jest również dla Ezechiela. Opis jej odejścia z Jerozolimy znajduje się w Ez 8-11, a opis jej powrotu w Ez 43. Chodzi o sposób mówienia o osobowej obecności Boga. Objawia się ona teraz, w Babilonie, w ziemi obcej, nieczystej. Takie stwierdzenie musiało być szokiem dla wygnańców, a tym bardziej tych, którzy pozostali w Judei. Jakże Bóg Izraela mógł objawić swoje bóstwo poza swoją świątynią i poza swoim krajem? Bóg Ezechiela nie jest Bogiem świątyni ani Bogiem ziemi, lecz Bogiem ludu.

Scena jest gotowa. Obecność Boga przy wygnańcach została potwierdzona. Wizja ta fascynowała czytelników na przestrzeni całej historii. Tron stał się nawet ulubionym elementem ikonografii chrześcijańskiej, często wykorzystywanym we freskach, rzeźbach czy iluminacjach. Jednak przede wszystkim stanowił on punkt wyjścia dla niezwykle ważnego nurtu mistyki żydowskiej: *ma'aseh merkabah.*

2,1-3,15: Misja proroka

Prorok pada na twarz. Słyszy głos, który doń mówi: „Posyłam cię do synów Izraela". Oto terminy-klucze: Bóg – wysyłający, Izrael – adresat, Ezechiel – posłaniec, most między Bogiem a synami Izraela. A zatem Bóg podejmuje inicjatywę przekazania swoich słów ludowi. Zwój, który prorok ma zjeść, ma potrójne znaczenie. Przede wszystkim gestem tym Bóg ustanawia Ezechiela prorokiem. Następnie oznacza on przyjęcie orędzia przez posłańca. Prorok stanowi jedno ze swoim orędziem. Wreszcie to, co jest napisane, to skargi, lamentacje,

krzyki. Ezechiel zatem jawi się jako posłaniec zwiastujący sąd i karę. Jednak jest również znakiem Boga, który mówi do swego ludu, nawet na wygnaniu. Bóg jest zawsze obecny przy swoim ludzie, nawet jeżeli chwilowo obecność ta manifestuje się w karze. Trzeci bowiem bohater, występujący w opisie powołania Ezechiela, a mianowicie lud, jest nazwany „ludem buntowników" czterokrotnie, aby podkreślić jego krnąbrność i zarazem ostrzec Ezechiela przed upodobnieniem się do niego (2,8). Aż do końca księgi Ezechiel będzie przedstawiał ów „lud buntowników" w najczarniejszych barwach, „buntowników, którzy Mi się sprzeciwili. Oni i przodkowie ich występowali przeciwko Mnie aż do dnia dzisiejszego" (2,3). Ten trwający od dawna bunt spowodował, że ich twarze stały się bezczelne i serca zatwardziałe (2,4). Na tym polega cały problem. Nie jest to problem porozumienia, kwestia języka, lecz kwestia opornego czoła i zatwardziałego serca (3,4-7).

Wobec uzasadnionego lęku proroka jest zatem konieczne, by wsparł go Bóg i by czoło jego stało się tak samo oporne jak ich czoła, a serce tak samo zatwardziałe jak ich serca (2,7; 3,8). Wówczas będzie mógł zanieść im przesłanie Boże, które uczynił swoim, a którego oni będą słuchać albo nie. Obecności proroka nikt jednak nie będzie mógł zanegować, tak że odpowiedzialność za wszystko, co się wydarzy, całkowicie obciąży lud buntowników (2,5; 3,10-11).

Spotkanie zakończyło się; prorok, oszołomiony doświadczeniem, które przeżył, wraca między swoich, między wygnańców, wspomagany przez ducha. Może rozpocząć swoją misję.

Historia powołania Ezechiela stała się bodźcem do różnorakich spekulacji mistycznych, opierających się na bardzo niejasnym opisie chwały Bożej i tronu Bożego. Nie on jednak stanowi centrum zainteresowania tego tekstu, lecz potwierdzenie obecności Boga pośród Jego ludu, i to niezależnie od tego, gdzie się lud znajduje, oraz dialogu, który Bóg nawiązuje. Nie ulega również wątpliwości, że Księga Ezechiela, pomimo tragicznych barw, jakimi operuje, jest tekstem budzącym nadzieję. Dość naturalny wydaje się związek między tym płomiennym tekstem Ezechiela a Ewangelią św. Jana. W J 1,14 czytamy: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas". Oto obraz zrealizowany, nadzieja spełniona przez Chrystusa i w Chrystusie. Miejscem świętym jest zgromadzenie tych, którzy przyjmują Słowo. Nie ma już świątyni, nie ma świętej przestrzeni. Miejscem Pańskim jest wspólnota wierzących, przyjmująca swego Pana. Oto nadchodzi godzina, kiedy prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu nie w tej świątyni, lecz „w Duchu i prawdzie" (J 4,23).

Zwój pełen lamentacji, który Bóg daje prorokowi do spożycia, aby stał się on częścią jego istoty, symbolicznie może być prefiguracją słowa Bożego, do którego spożywania zaprasza się chrześcijan, aby nim żyli. A jeżeli skargi i narzekania zawarte w zwoju w ustach Ezechiela miały „słodycz miodu", to tym bardziej taki smak będzie miało ostateczne Słowo. Nie znaczy to, że misja i odpowiedzialność, wynikające ze spożywania tego Słowa, będą łatwiejsze od Ezechielowych. Ikonografia chrześcijańska, która niekiedy przedstawiała proroka zjadającego zwój, nie wzięła pod uwagę tego związku.

3,16-21: Strażnik Izraela

Wydaje się, że ten krótki fragment jest w tym rozdziale nie na swoim miejscu. Tym bardziej że w Ez 33,1-20 znajduje się dłuższe rozwinięcie tego samego tematu, bardziej odpowiadające kontekstowi. Rozpoczyna on bowiem drugą fazę działalności proroka albo drugą część księgi, zawierającą przede wszystkim wyrocznie nadziei. Chodzi o inny sposób wyrażenia misji proroka. Jest on odtąd odpowiedzialny za nawrócenie swojego ludu, będąc zobowiązany do przekazania mu słów Boga dokładnie tak jak je otrzymał. Trudności towarzyszące tej misji są oczywiste. Możliwe, że przy ostatecznym redagowaniu księgi dodano ten fragment w tym właśnie miejscu, by przedstawić ogólną wizję misji Ezechiela.

3,22-27: Niemy prorok

Logika i spójność tego tekstu w stosunku do kontekstu wydaje się problematyczna. Prorok jeszcze nie otworzył ust, a już musi zachować milczenie i pozostawać w domu. Milczenie proroka wiąże się ze śmiercią jego żony (24,15-27) i z upadkiem Jerozolimy (33,22).

4-5: Oblężenie Jerozolimy

Ezechiel rozpoczyna swoją posługę trzema czynnościami symbolicznymi. Chociaż prorocy posługują się przede wszystkim słowem, to jednak wielu proroków uciekało się do czynności symbolicznych w celu wyrażania swojego orędzia. Ta szczególna metoda ma charakter wybitnie pedagogiczny. Czynność symboliczną można określić jako gest wyrażający orędzie proroka na zasadzie analogii. Małżeństwo Ozeasza z nierządnicą (Oz 1,2-9; 3,1-5), Izajasz przechadzający się nago ulicami Jerozolimy (Iz 20,1-6) albo Jeremiasz udający się z

jarzmem na karku na dwór jerozolimski (Jr 27,1-12) należą do najbardziej znanych czynności symbolicznych. Ezechiel szczególnie upodobał sobie ten środek wyrazu (Ez 4;5; 12,1-16.17-20; 21,11-12.23-29; 24,15-27; 37,15-28).

W tych dwóch rozdziałach, jak w całej Księdze Ezechiela, mamy do czynienia z czynnościami symbolicznymi oraz z różnymi relekturami i dodatkami.

4,1-3.9-17; 5,1-4: Oblężenie

Pierwsza opisana czynność jest w pełni zrozumiała, podobnie jak jej cel – jest ona znakiem dla domu Izraela. Prawie zupełnie pozbawiona jest fabuły, ponieważ jest tak oczywista. Niemniej przyciąga uwagę. Jeżeli się przyjmie, że „Jerozolima" wspomniana w w. 1, jest tylko dodatkiem, który usuwa napięcie, to sama czynność zyskuje na wymowie i sile, gdyż pierwotny czytelnik nie wiedział, o które miasto chodziło i w głębi duszy żywił nadzieję, że chodzi o Babilon.

Druga czynność symboliczna dotyczy pożywienia oblężonych (4,9-17). Najpierw podkreśla się (9-11) niepewność otrzymania pożywienia, jego niewystarczalność i fakt, że jest ono zmieszane (wbrew Panu), a następnie mówi się o nieczystości, w jakiej prorok ma spożywać swoje posiłki. Reakcja proroka, stanowiąca dodatkowe udramatyzowanie, podkreśla wstręt, jaki w kapłanie Ezechielu budzi taka nieczystość.

Podobne reakcje można obserwować także w Ewangeliach. W czasach Chrystusa troska o rytualną czystość stała się obsesją w niektórych pobożnych kręgach (Mk 7,1-23). To, co jest tylko względnym i fragmentarycznym aspektem wiary, zbyt często staje się istotą wypaczonej wiary. Takie niebezpieczeństwo zagraża i dzisiaj.

Trzecia czynność symboliczna dotyczy włosów proroka (5,1-2). I tym razem jej wymowa nie budzi wątpliwości. Nic dziwnego, że obraz ten zainspirował niektóre chrześcijańskie ikonograficzne przedstawienia proroka. Wyjaśnienie czynności jest podane w w. 5-12, a pierwsze jego zdanie uderza niczym grom. Miastem, o które chodzi, jest Jerozolima. Efekt psychologiczny został osiągnięty. Pozostaje tylko wyciągnąć wnioski z wcześniejszych czynności symbolicznych: oblężenie, warunki życia podczas oblężenia, ostateczne rozproszenie. Wyjaśnia to od razu, tłumaczy i zapowiada katastrofę: karę za grzechy Jerozolimy.

Bunt, o którym była mowa w opisie historii powołania proroka w celu scharakteryzowania Izraela, staje się konkretną rzeczywistością: Izrael zbuntował się przeciwko nakazom i prawom, które dał mu Bóg. Ezechiel szerzej omówi tę kwestię jeszcze w rozdz. 20.

Tekst podkreśla szczególną odpowiedzialność Jerozolimy, która jako miasto znajdujące się pośrodku narodów i ludów, miała do odegrania specyficzną rolę. Jerozolima, jak często zaznacza Ezechiel, ze względu na swe postępowania była odpowiedzialna za okazywanie chwały Bogu pośród innych ludów (por. 36,20.22). Ponosi więc podwójną winę.

W 5,7-17 występuje seria zdań rozpoczynających się od spójnika „dlatego" (7.8.11), zapowiadających karę i zarazem równocześnie przedstawiających kolejne racje uzasadniające jej wyznaczenie. W w. 13 po raz pierwszy spotykamy się z dobrze znanym wyrażeniem Ezechiela: „Potem poznają [wy, ty], że Ja, Pan". W kilku wariantach pojawia się ono w tekście aż pięćdziesiąt cztery razy. W większości przypadków stanowi konkluzję wyroczni albo czynności symbolicznej. Formuła wyraźnie podkreśla, że wolą proroka jest powiązanie poznania Boga Izraela z Jego działaniem. JHWH poznaje się w Jego działaniu, a celem poznania JHWH jest nawiązanie przez Niego relacji z człowiekiem. Poznanie prowadzi do dialogu.

Fragment 4,4-8 jest tekstem trudnym. Nie ulega wątpliwości, że przerywa on serię czynności symbolicznych odnoszących się do oblężenia, chociaż wykazuje z nim związek (w. 7-8). Znaczenie dat pozostaje niepewne. O ile liczba „czterdzieści" ma oczywiście znaczenie symboliczne, o tyle znaczenie drugiej liczby – różnej w tekście greckim i hebrajskim – nie jest jasne; stanowi ona prawdopodobnie aluzję do całej historii Izraela. W tekście tym pojawia się ważna idea: proroka „obciąża" się grzechem domu Izraela. Jednak trudno dopatrywać się w niej idei zastępstwa, jaka do pewnego stopnia pojawia się w Iz 52,13-53,12, ponieważ karę poniesie lud. Czyżby liczba dni/lat miała jedynie wskazywać na wielkość winy Izraela i Judy? Scena ta doczekała się kilku przedstawień w ikonografii chrześcijańskiej.

W 5,3-4 pojawia się jeszcze inna idea: „część" zostanie uratowana. Jednak nawet ona będzie musiała zostać oczyszczona. Nietrudno dopatrzyć się w tym uzupełnienia, które ma na uwadze wyjaśnienie każdego szczegółu.

6: Bałwochwalstwo i kara

Rozdział ten składa się z czterech części. *6,1-7* dotyczy bałwochwalstwa uprawianego na wyżynach. Z tego powodu prorok zwraca się do gór, do wyżyn Izraela, gdzie znajdowały się miejsca kultu. Tekst proroka zakłada i wyraża zgodę na centralizację kultu w Jerozolimie, która została wprowadzona w związku z reformą

deuteronomiczną. Na mocy tej reformy wszystkie sanktuaria, czy to na wyżynach, czy to na innych miejscach, zostały uznane za bałwochwalcze. W historii Izraela były jednak uznawane inne – oprócz jerozolimskiego (zwłaszcza gdy świątynia jerozolimska jeszcze nie istniała) – a nawet zalecano ich wznoszenie (Wj 20,24-26). Jeżeli prorok zwraca się przeciwko górom, to czyni to dlatego, że właśnie na nich znajdowały się miejsca kultu; centralnym miejscem wyroczni jest w. 3: „Oto sprowadzę na was miecz i zniszczę wasze wyżyny".

6,8-10 to kolejna mała wyrocznia, tym razem niosąca nadzieję dla tych, którzy ocaleją z zapowiedzianego nieszczęścia, dla „Reszty", którą Pan pozostawi: będą pamiętali o Panu, który oczyści ich wiarołomne serca. Poznają też Pana i uznają słuszności kary i pokuty. Trzeba zaznaczyć, że w tej krótkiej wyroczni inicjatywa należy przede wszystkim do Boga. To On pozostawia przy życiu „Resztę", On niszczy źródło grzechu, tzn. wiarołomne serce. Wyrażenie „wiarołomne serce" można uznać za klasyczne dla proroków, i to od Ozeasza poczynając (por. Oz 1-3). Chodzi po prostu o „bałwochwalcze serce" Izraela.

6,11-14 ma nieco inny charakter. Pan zachęca Ezechiela, by wykonał gest („klaskaj w dłonie"), wyrażający zwykle radość, ale tym razem towarzyszący słowom sądu, które zapowiadają, że lud dotkną trzy klasyczne narzędzia zagłady: miecz, głód i zaraza. Należy zauważyć, że po działaniu Boga już nic nie pozostanie: „I tak uśmierzę na nich mój gniew" (w. 12). Pierwsza wyrocznia także nie pozostawiała żadnych widoków na przyszłość.

7: Bliski koniec i dzień Pański

Materiał tekstowy tego rozdziału nastręcza pewne trudności. Grecki tekst Septuaginty jest krótszy i wydaje się odpowiadać wcześniejszemu i mniej od niego odbiegającemu tekstowi hebrajskiemu niż obecnemu tekstowi masoreckiemu. Pierwsza wyrocznia, następująca po formule wprowadzającej w w. 1, jest zawarta w w. 2-4. Słowem-kluczem jest w niej „koniec". Już Amos (8,1-4) miał wizję dotyczącą końca. Ezechiel podejmuje ten obraz i jego symbolikę. Nadchodzący koniec dotyczy całego kraju. Przyczyna końca jest jasna: obrzydliwości i postępowanie narodu. Pierwszy termin – „obrzydliwości" ma konotację kultową wiąże się z nieczystością rytualną. Ezechiel często go stosuje, lecz rozszerza jego znaczenie, aby objąć nim inne dziedziny życia. Natomiast drugi termin – „drogi" (postępowanie) odnosi się do życia codziennego i do stosunków między ludźmi. Bóg jeszcze raz zapowiada, że nie okaże litości.

7,5-9 stanowi nową jednostkę, w której występują trzy terminy: koniec dzień i „los" (słowo trudne do zrozumienia). W gruncie rzeczy chodzi o nawiązanie do pierwszej wyroczni oraz do wyroczni o dniu Pańskim, o której będzie mowa dalej. Słowo „los" wprowadza wymiar apokaliptyczny, który wskazuje na jakiegoś późniejszego pisarza, pozostającego pod wpływem Księgi Daniela.

7,10-27 dotyczy dnia Pańskiego, nawet jeżeli nie używa się tutaj pełnego wyrażenia; pojawia się tylko sam termin „dzień". Jego opis jest jednak podobny do innych jego opisów w ramach tego samego gatunku, w którym występują obydwa te terminy. Raz jeszcze należy cofnąć się do Amosa, aby ustalić sens pierwotnego użycia tego wyrażenia. Amos bowiem po raz pierwszy zastosował go, nadając mu sens inny od tego, jakie miało dotychczas. Amos wyprowadza czytelników z błędu; dzień Pański nie będzie dniem zwycięstwa i zbawienia, których JHWH dokona dla dobra Izraela, lecz będzie dniem sądu. Kilka lat przed Ezechielem Sofoniasz napisze wspaniały poemat o dniu Pańskim (So 1,7.14-18). Ezechiel przytacza jego fragment w 7,19b. W poemacie tym, później często zmienianym, Ezechiel używa elementów, które staną się klasyczne w opisie dnia Pańskiego. Należy dodać, że przyczyna nadejścia tego straszliwego dnia jest wyraźnie podana; pycha, przemoc, niesprawiedliwość, gwałt (w. 10-11). Kara wydaje się niezwykle surowa; Ezechiel myśli wręcz o zniszczeniu Jerozolimy i królestwa Judy. Dzień Pański ma dla Ezechiela bardzo konkretny wymiar historyczny, co nie przeszkadza, aby tekst, przez kolejne uzupełnienia, przybrał inną wymowę – eschatologiczną. Taka jest normalna ewolucja tego wyrażenia, widoczna np. w Księdze Joela.

8-11: Ukaranie Jerozolimy, odejście chwały Bożej

Wraz z tą majestatyczną wizją rozpoczyna się druga część Księgi Ezechiela. Składają się na nią różne elementy. Łatwo zauważyć odpowiedniość między początkiem 8,1-3 (przygotowanie sceny) a zakończeniem, 11,24-25 (powrót do początku i zakończenie narracji). Pewien paralelizm istnieje także między opisem grzechów Izraela, bałwochwalstwem (8,4-18) – na tle świątyni jerozolimskiej – a brakiem sprawiedliwości i życzliwości w stosunkach międzyludzkich (11,1-21). Rozdział 9 i część rozdz. 10 mówią o poleceniu karania Jerozolimy, wydanym przez Boga, oraz o jego realizacji. Należy od razu powiedzieć, że 10,1-17 (z wyjątkiem kilku fragmentów) jest tekstem, który przerywa opis kary i odejścia chwały Bożej (10,18-22; 11,22-23). Wiersze te najprawdopodobniej są późniejszym uzupełnieniem.

8,1-3a: Oto minął rok od opisu powołania. Prorok przebywa w swoim domu. Starsi wspólnoty przychodzą, by prawdopodobnie zasięgnąć rady u Pana za pośrednictwem Jego proroka (por. 14,1; 20,1). Czy dla Izraela przeznaczone są jakieś słowa nadziei? Prorok, pochwycony ręką Boga, zostaje w widzeniach Bożych przeniesiony do Jerozolimy.

8,3b-18: Zwiedzanie świątyni pod przewodnictwem Boga ma ukazać prorokowi rzeczywistość Izraela. Trasa dzieli się na cztery etapy, które odsłaniają coraz okropniejsze obrazy: „Zobaczysz jeszcze większe obrzydliwości" (8,6.13.15). Pierwszy etap prowadzi proroka do północnej bramy sanktuarium (8,3b-6). Tam, u wejścia, bożek zazdrości, a na północ od bramy jego ołtarz. Bożek ten był prawdopodobnie bóstwem opiekuńczym, co można wnosić ze znanego na starożytnym Bliskim Wschodzie zwyczaju umieszczania takich posągów bóstw przed bramami miast, świątyń i pałaców.

Drugi etap (8,7-13) jest jeszcze ważniejszy, nawet jeżeli sama trasa zwiedzania nie została dokładnie podana. Prorok widzi, jak mężowie spośród starszyzny izraelskiej (siedemdziesięciu!) oddają się praktykom bałwochwalczym, paląc kadzidła wizerunkom zwierząt wyrytym na ścianie. Warto zauważyć, że jedyna osoba wymieniona z imienia, należy do rodziny Szafana, z której wywodzili się obrońcy Jeremiasza i gorliwi wyznawcy JHWH. Zdanie, które wypowiadają bałwochwalcy, jest bardzo znaczące: „Pan nas nie widzi, Pan opuścił ten kraj!" (8,12). Zdaniem starszyzny ludu Pan już się nie liczy, czego dowodem ma być wygnanie z 597 r. przed Chr. Lepiej poszukać pomocy gdzie indziej.

Trzeci etap zwiedzania doprowadza proroka do przedsionka właściwej bramy świątyni (8,14-15). Kobiety odprawiają tam obrzędy ku czci Tammuza. To dawne bóstwo płodności i miłości przybierało różne postaci na całym starożytnym Bliskim Wschodzie. W Biblii bóstwo płodności, zwalczane przez proroków (por. Ozeasz), znane było raczej pod imieniem Baala.

W czwartym etapie obrzydliwości osiągają punkt kulminacyjny (8,16-18). Na terenie już właściwej świątyni, na „wewnętrznym dziedzińcu", gdzie pośród innych przedmiotów kultu znajduje się ołtarz ofiarny i ołtarz do palenia kadzidła, przed wejściem do Miejsca Najświętszego, dwudziestu pięciu mężów z twarzami skierowanymi ku Górze Oliwnej, ku wschodowi, oddaje pokłon wschodzącemu słońcu. Czyniąc to, odwraca się zatem plecami do przybytku Boga Izraela. Cała ich haniebność była zawarta w tej właśnie postawie. Nie dość, że oddawali się bałwochwalstwu, to jeszcze czynili to na obszarze właściwej świątyni. Ich postawa fizyczna wynika ze stanu ich ducha. Na konsekwencje nie należy długo czekać: „Również i Ja będę postępował z nimi z zapalczywością" (8,18), mówi Pan.

9,1-10,17: Rozpoczyna się realizacja kary zapowiedzianej Jerozolimie. Rozdział 9 i kilka fragmentów z rozdz. 10 opisują te wydarzenia. Pan wzywa tych, którzy w Jego imieniu będą wymierzać karę: siedmiu mężów, w tym jednego, by naznaczył tych, którzy mają być ocaleni, a sześciu do zabijania. Mężowie, wymierzający karę, idą w kierunku przeciwnym do tego, w jakim prorok zwiedzał świątynię. Pan zaczyna od tego miejsca, w którym grzech przybrał największe rozmiary: „Zbezcześćcie również świątynię (...)" Nie można powstrzymać drżenia na dźwięk głosu Boga, który wydaje rozkaz zbrukania własnego domu. Jakże wielki musi być grzech tego ludu! Jakimże musi być Bóg Izraela, jeżeli nie zależy mu na instytucjach, które powinny Mu służyć, oddawać Mu cześć, być „Jego instytucjami".

Zagłada rozpoczęta w sanktuarium kończy się ogniem, wydobywającym się ze świątyni. Ogień, który miał spalać ofiary wyrażające więź Izraela z Jego prawdziwym Bogiem, staje się narzędziem kary i zagłady ludu. Właściwa odpłata.

Prorok wstawia się za ludem (9,8), podobnie jak Amos podczas swoich dwóch pierwszych wizji (Am 7,1-6). Odpowiedź Boga podkreśla tylko przewrotność ludu. Ci jednak, których naznaczono, zostaną ocaleni. Prorok, znowu tak samo jak Amos, ukazuje ogrom przewiny i jej konsekwencję – całkowitą i ostateczną karę. W takim jednak przypadku jego prorocka misja nie miałaby sensu. Poza tym wierność i miłość, jakimi Bóg darzy Izrael, swój lud, przewyższają wszelką logikę i sprawiedliwą odpłatę za grzech Izraela.

10,18-22; 11,22-23: Po zagładzie bałwochwalców i zniszczeniu miasta chwała Pańska może opuścić świątynię i Jerozolimę. Opis odejścia jest bardzo oszczędny. Droga, którą odchodzi, ma cztery etapy, odpowiadające logice tekstu. Podobnie jak zwiedzanie świątyni miało cztery etapy i ukazywało ogrom grzechu, tak teraz chwała Pańska opuszcza świątynię oraz pomordowanych ludzi i zniszczone miasto czterema etapami. odejście chwały Pańskiej jest pewne. Tekst oczywiście nie podaje, dokąd chwała Pańska odchodzi, ale opis powołania wyraźnie wskazał miejsce Jej nowego przebywania: pośród wygnanego ludu.

11,24-25: Ezechiel zostaje odprowadzony z powrotem do zesłańców. Ta potężna wizja ukazuje dwie charakterystyczne cechy proroka. Po pierwsze, wstrętem napawa go bałwochwalstwo Izraela. Mówi o nim bezustannie, więcej niż którykolwiek prorok, i czyni zeń zasadniczy przedmiot krytyki, skierowanej przeciwko Izraelowi. W ten sposób pokazuje, że jest na wskroś kapłanem. Zarazem z taką mocą opisuje odejście chwały Bożej z „jej" świątyni (co zresztą dla kapłana powinno wydawać się nie do pomyślenia), że w tych wypowiedziach prorok bierze w nim górę nad kapłanem. Kapłan staje się prorokiem i ujawnia się otrzymana moc ducha.

11,1-21: Na ten blok składają się dwie jednostki. Jego miejsce w opisie wizji wydaje się problematyczne. Pierwszą jednostkę (w. 1-13) łatwo wydzielić, nawet jeżeli wydaje się przeładowana. Jak już zwrócono uwagę, Ezechiel mówi w niej o przywódcach ludu, którzy po pierwszej deportacji poczuli się bezpieczni w Jerozolimie i zaczęli uciskać lud. Prorocka wyrocznia ostrzega, że kocioł, czyli miasto, pełen jest trupów ciemiężycieli i że odpowiedzialnych za tyranię nic nie ochroni, że zostaną usunięci ze środka i nie unikną kary.

Epizod z w. 13 wydaje się dość zaskakujący. Wspomina się o nim prawdopodobnie w celu wzmocnienia poprzedniej wyroczni, jako dowód prawomocności słów proroka. Wymienione w nim postacie nie są znane.

Następny fragment (11,14-21) ma zupełnie inny charakter. Mówi się o dwóch grupach Judejczyków: tych, którzy pozostali w Jerozolimie między dwoma deportacjami w 597 i 587 r. przed Chr. (jeśli nie chodzi o wygnańców po 587 r.) i wygnańcach. Pierwsi czują się pewnie w Jerozolimie. Ci, którzy są na wygnaniu, cierpią wskutek winy ogółu; płacą za wszystkich. Takie przedstawienie realiów, które może wydać się zbyt uproszczone, dość dobrze odpowiada powszechnym mniemaniom, ale znaczenie wyroczni Pana jest całkowicie inne. Po odejściu chwały z Jerozolimy, co jest oczywistą zapowiedzią zagłady tych, którzy pozostali, Ezechiel wyjaśnia sens tego odejścia: to sam Pan „przez krótki czas" będzie świątynią wygnańców. Materialny charakter świętego miejsca nie ma żadnego znaczenia w relacjach Boga z Jego ludem. Niełatwo to sobie mógł wyobrazić ówczesny Izrael. Fakty pomogą to zrozumieć.

Poza tym zaskakującym stwierdzeniem po raz pierwszy w tym fragmencie pojawia się znana obietnica daru lojalnego serca, cielesnego serca i nowego ducha (w. 11,19-20). Obietnica ta zostanie powtórzona w 36,26, ale już teraz budzi się nadzieja. Przyszłość istnieje. Co więcej, w celu uzupełnienia obrazu powrót do kraju zapowiada się w drugiej osobie liczby mnogiej (w. 17-18).

12: Tobołek wygnańca – wartość i prawdziwość wyroczni

Dwie krótkie czynności symboliczne otwierają tę nową sekcję, która zakończy się w rozdz. 24, gdy prorok będzie zmuszony wykonać ponownie szczególnie bolesną czynność symboliczną: rezygnacja z okazywania żałoby po śmierci swej żony. W obu przypadkach Ezechiel jest znakiem dla domu Izraela (12,6.11; 24,24).

12, 1-12 przedstawia pierwszą czynność. Znowu tekst został zmieniony, aby dodać do niego kilka znanych szczegółów związanych z ucieczką króla Sedecjasza podczas upadku Jerozolimy (por. Jr 52,6-11; 2 Krl 25,3-7). Czynność symboliczna jest bardzo prosta. Ezechiel ma przygotować sobie rzeczy na drogę i z zasłoniętą twarzą wyjść na oczach innych z miasta jak zesłaniec. O wypełnieniu tego polecenia krótko relacjonuje w. 7. Bóg chce wiedzieć, czy ci, którzy to widzieli, zareagowali i wyjaśnia znaczenie tej czynności symbolicznej. Wiersz 11 podsumowuje całość: czynność proroka jest znakiem tego, co przydarzy się tym, którzy jeszcze nie są na wygnaniu.

Czynność symboliczna, zwana w tekście „znakiem", ma pomóc w zrozumieniu tekstu. W konsekwencji, sam prorok, który wykonuje tę czynność, staje się znakiem. Znak ten jest potrzebny, ponieważ tekst stwierdza, że lud nie chce niczego ani widzieć, ani słyszeć (w. 2); nie tyle ani widzieć, ani słyszeć proroka, ile samego Boga (3,7). Izajasz także spotkał się z taką ślepotą i głuchotą ludu (Iz 6). Sam znak jednak, który jest częścią prorockiego przesłania, kryje w sobie element nadziei: „Może to zrozumieją, choć to lud zbuntowany!" (12,3).

Sens tej czynności symbolicznej nie jest tak jasny, jak wydaje się na pierwszy rzut oka, ponieważ można by ją też odczytać jako zapowiedź powrotu wygnańców! Jednakże nie takie jest jej przesłanie, a wręcz przeciwne: ci, którzy jeszcze nie są na wygnaniu, doświadczą go.

12,17-20 opowiada o drugiej czynności symbolicznej: prorok ma jeść swój chleb z drżeniem i pić swą wodę w niepokoju i smutku. Sens tej czynności jest jasny, a powodem tej sytuacji jest bezprawie mieszkańców kraju.

Od *12,21-25* rozpoczyna się sekcja, która będzie się ciągnąć aż do końca rozdz. 13, a traktująca o problemie związanym z każdym prorokiem. Jak często się zdarza w Księdze Ezechiela, wyrocznia jest odpowiedzią na zastrzeżenie włożone w usta ludu: „Dłużą się dni, a wszystkie proroctwa zawodzą" (w. 22). Inna mała wyrocznia, *12,26-27*, zbudowana jest w taki sam sposób i jest wariantem poprzedniej. W obu przypadkach w grę wchodzi niedowiarstwo słuchaczy Ezechiela co do prawomocności, a więc i prawdziwości posługi prorockiej. Gotowi są przyjąć prawomocność wyroczni, lecz w odniesieniu do innych ludzi i innych czasów.

Zadaniem proroka nie jest jednak przepowiadanie przyszłych wydarzeń czy odgadywanie biegu historii. Funkcja proroka polega na odczytywaniu teraźniejszości w świetle wiary i przeszłości Izraela, aby ukazać mu przyszłość. Prorok jest osobą, która dla dobra sobie współczesnych, odczytuje dzień dzisiejszy. Bóg zdaje się głęboko dotknięty cyniczną reakcją Izraelitów i mówi, że podejmie natychmiastowe działanie. Jego słowo jest zawsze skuteczne. Zapowiedź kary zostanie spełniona, chyba że lud się nawróci. Zresztą nawrócenie jest celem wszystkich słów i czynności proroka.

13: Fałszywi prorocy i magia

Problem odróżnienia prawdziwych proroków od fałszywych wielokrotnie staje się tematem w Piśmie Świętym. Mimo to nie sposób wskazać na jasne i konkretne kryteria, które mogłyby pomóc w dokonaniu takiego rozróżnienia. Dyskusje z innymi prorokami jeszcze więcej miejsca zajmują w Księdze Jeremiasza. Polityczne i religijne trudności epoki spowodują, że konfrontacja staje się jeszcze ostrzejsza niż w Księdze Ezechiela.

Powrót do ziemi Izraela (w. 9) zakłada wygnanie, ale trudno powiedzieć, czy chodzi o czasy przed czy po 587 r. przed Chr. Dzięki wielu formułom występującym w tym rozdziale można go podzielić na dwie główne części: w. 1-16 i w. 17-23. Każda zaś z tych części składa się z dwóch wyroczni: w. 1-9.10-14 i w. 17-21.22-23. Wszystkie one, zbudowane są tak jak wyrocznie zapowiadające sąd, zawierają oskarżenia i wyroki. Pierwsza i trzecia są także wyroczniami zapowiadającymi „nieszczęście", co podkreśla ich negatywny charakter. Wzmacniają je dodatkowo w. 15-16, stanowiące prawdopodobnie uzupełnienie tego samego rodzaju, co inne dodatki zawarte w wyroczniach (por. w. 4.11-12); w każdym razie uzupełnienia te nie zmieniają zasadniczej wymowy wyroczni.

Pierwsza wyrocznia, 13,1-9, wymierzona jest przeciwko tym prorokom, którzy idą własną drogą, drogą łatwizny. Ich przesłanie jest więc bez znaczenia, gdyż zależy ono od autorytetu tego, kto ich posyła. Rola proroków polega na uważnym śledzeniu tego, co przydarza się ludowi. Teraz kara okazała się konieczna z powodu przewinień, które prorok powinien napiętnować. Karą, w znaczeniu dosłownym i przenośnym, jest zburzenie miasta i zagłada ludu. Fałszywi prorocy nie zrobili nic, by naprawić sytuację. Nie nakłonili ludu do nawrócenia się, które jedynie mogłoby skłonić Boga do okazania miłosierdzia. Zamiast prawdy, która może ocalić, mimo że sprawia ból, ponieważ domaga się zmiany, fałszywi prorocy głosili złudne słowa, które uspokajały. Zapowiedziana kara jest surowa: wykluczenie z ludu Bożego. Fałszywi prorocy nie będą zasiadali w radzie ludu (por. Am 3,7; 1 Krl 22,1-29; Iz 6; Jr 23,18-22), nie będą wpisani do księgi domu Izraela, nie wejdą do ziemi Izraela.

Druga wyrocznia, 13,10-14, uściśla, na czym polega iluzja, którą głosili fałszywi prorocy. Podobnie jak ci, których zwalcza Jeremiasz (Jr 6,14; 14,11-16; 23,16-17), głoszą oni pokój (Ez 13,10), podczas gdy u drzwi stoją wojna i klęska. W ten sposób pokrywają tynkiem mur, który lud źle budował i którego nawet nie dokończył. Takie postępowanie może tylko powiększyć katastrofę. Odnajdujemy tu, choć w powiązaniu z innym obrazem, to samo oskarżenie co w pierwszej wyroczni. Słowa fałszywych proroków nie odpowiadają rzeczywistości, w której żyje lud, a w konsekwencji – woli Bożej. Działanie Boga odsłoni złudzenia i pozory.

Trzecia wyrocznia, 13,17-21, jest adresowa-na do prorokiń. Nawet jeżeli rzadko pojawiają się one w Piśmie Świętym, to jednak kilka z nich można wymienić: Miriam (Wj 15,2); Debora (Sdz 4,4); Hulda (2 Krl 22,14); Noadia (Ne 6,14). Podobnie jak prorocy, prorokinie kierują się własnym nastawieniem. Co gorsza, praktykują magię (nie sposób dociec, o jakie dokładnie praktyki chodzi i jaki jest ich sens). Magia jest próbą zawładnięcia Bogiem dla własnej korzyści. Jeżeli dodatkowo chodzi o życie i śmierć, którego Panem jest tylko Bóg, to trudno o poważniejszy zarzut.

Czwarta wyrocznia, 13,22-23, nieco wyjaśnia trzecią, mówiąc o skutkach praktyk magicznych dla ludu, odwodząc go od nawrócenia.

Gwałtowność oskarżeń innych proroków przez Ezechiela ujawnia zarówno ostrość problemu, jak i trudność odróżnienia „plew od ziarna" w przypadku proroków. Jedno jest pewne: wspólnota wierzących odegrała decydującą rolę w tym rozróżnianiu. Przyjęcie jednych, a odrzucenie drugich w znacznej mierze zadecydowało o rozwiązaniu tego trudnego problemu. Na jakiej jednak podstawie dokonało się to przyjęcie? Trudno na to pytanie odpowiedzieć z całą pewnością. Zauważa się tylko zbieżność linii teologicznych obecnych w różnych prorockich księgach Pisma Świętego: wzywanie do ciągłego nawrócenia, czyli konkretnie zażarta obrona prawa i sprawiedliwości w stosunkach między ludźmi, i uznanie, że życie narodu całkowicie pochodzi od Boga Izraela, który w historii działał na rzecz swego wybranego narodu. Stanowi to oczywiście podstawę nadziei. Polityczna orientacja proroków, ich postawa wobec instytucji mogą być odmienne, a nawet przeciwstawne sobie, ale zasadnicze tematy są poruszane przez wszystkich.

W konkretnych przypadkach Izraelici nie mieli żadnego kryterium, którym mogliby się mechanicznie posłużyć, by rozstrzygnąć kwestię, kogo mają słuchać (por. Jr 28). Nie byli jednak całkowicie pozbawieni punktów odniesienia. Jak zawsze w sprawach wiary, bezpieczeństwo materialne i matematyczna ścisłość nie mają racji bytu. Ryzyko jest integralnym elementem wiary.

Rozróżnienie między profetyzmem a prorokami w dzisiejszych czasach jest tak samo trudne, jak było w czasach Ezechiela. Oczywiście, instytucjonalny Kościół musi dokonywać tego rozróżnienia. Ponieważ jednak zasadniczą cechą profetyzmu jest jego nieredukowalność do instytucji, często nie uda się uniknąć konfliktu między wymiarem instytucjonalnym Kościoła a profetyzmem.

14,1-11: Bóg i bóstwa

Budowa tego tekstu jest stosunkowo prosta. Wiersz 1 przedstawia dokładny kontekst wyroczni proroka, której pierwszą część podają w. 2-5, a którą kończy napomnienie w w. 6. Wiersze 7-10 zawierają dwa związane ze sobą elementy: reakcję Boga na bałwochwalczych Izraelitów, przychodzących po radę do proroka, oraz Jego reakcję na osobę samego proroka. Wiersz 11 stanowi dodatkowe wytłumaczenie.

Już na podstawie w. 1-3 można bez trudu przyjąć, że przywódcy wspólnoty na wygnaniu, którzy przyszli poradzić się Pana za pośrednictwem Jego proroka, oczekują słów pocieszenia. Reakcja Pana jest jednoznaczna: nie można radzić się Boga, jeżeli w sercu proszącego o radę tkwi istotna przeszkoda: bałwochwalstwo. Rada i porozumienie zakładają komunię. Nie można utrzymywać stosunków z bożkami i prosić o radę Boga. Od indywidualnego przypadku przechodzi się do domu Izraela (w. 5). Wiersze 7-8 wyraźnie powracają do indywidualnego przypadku, a w. 9-10 – do przypadku proroka, który, przemówił mimo wspomnianego wewnętrznego konfliktu proszącego o radę. Wszyscy są tak samo winni: „Wina proroka będzie taka jak tego, który się go pytał" (w. 10). Wszyscy zostaną wykluczeni z ludu. W tym momencie dochodzi do głosu znowu Ezechiel-kapłan. Posługuje się klasycznymi formułami kapłanów: najpierw przedstawienie sytuacji „ktokolwiek..." albo „każdemu..."; następnie sentencja/konkluzja: „wykluczę go z mego ludu" (w. 8). Ta ostatnia formuła znajduje się tylko w Kpł 17 i 20, w tekstach typowo kapłańskich. Kapłan bowiem jest tym, który wyjaśnia, co jest właściwe, przekazuje konkretną wiedzę o tym, co czyste i nieczyste, święte i świeckie (por. Jr 18,18; Ez 22,26). Oprócz jednak tej „mentalności" kapłańskiej, w w. 6 i 11 pojawia się perspektywa czysto prorocka: nawoływanie do nawrócenia (w. 6), ujawnienie pragnienia Boga, by być ze swoim ludem (w. 11). W Księdze Ezechiela świat kapłański i świat proroczy spotykają się jak w żadnej innej.

14,12-23: Sąd, orędownictwo i zbawienie

Używając takiego samego stylu prawniczego, co w przypadku poprzednich epizodów, słowo Pańskie zapowiada prorokowi w 14,12-20 cztery rodzaje kary i los, jaki spotka każdego indywidualnie. Grzech kraju stanowi punkt wyjścia. Bóg reaguje nań, zsyłając cztery klasyczne plagi: głód, dzikie zwierzęta, miecz i zarazę. W kraju jest trzech sprawiedliwych: Noe, Daniel i Hiob. Ich sprawiedliwość nie uratuje kraju. Tylko oni, jako sprawiedliwi, ocaleją. Solidarność pokoleń już nie obowiązuje. Każdy odpowiada za siebie. Wyrok jest jasny i trzykrotnie go podkreśla przysięga Boga „na moje życie" (w. 16.18.20). Dziwnym trafem trzy „przykładowe" osoby, trzech sprawiedliwych, nie są Izraelitami. Przykłady te z pewnością dowodzą „kultury" Ezechiela, ale także sposobu, w jaki zaciemnia on historię, by ukazać powszechność grzechu wśród ludu: w Izraelu nie ma nikogo, kto mógłby uchodzić za wzorcową postać.

Jednak w. 21-23 zawierają już inne przesłanie. Nawet jeżeli są to wiersze trudne w interpretacji, nie ulega wątpliwości, że obecna jest w nich, tak jak Ez 9,4.6.11, idea uratowanej „Reszty". Ta „Reszta" dołącza do wygnańców z pierwszej deportacji. Ich obecność usprawiedliwia nawet karę zesłaną przez Boga. W jakim sensie może to jednak być pociechą dla wygnańców? Po prostu w takim, że sprawiedliwość Boża, która właśnie objawiła się w karze, ma także inne oblicze: ocalenie.

15: Winorośl i ogień

Winorośl często występuje w ST jako symbol. Poemat Izajaszowy (Iz 5,1-7) jest z pewnością najbardziej znany i najsilniej przemawiający, ale Ozeasz (Oz 9,10;10,1) i Jeremiasz (Jr 2,21;6,9;8,13) używają jej także na oznaczenie Izraela, a Jeremiasz odnosi ją nadto do Moabu (Jr 48,32). Obraz winnej latorośli występuje także w Ez 17 i 19. Po wprowadzeniu, zawartym w w. 1, opis winorośli i pytania, nasuwające się w związku z nią, zawarte są w w. 2-5. Wiersze 6-8 odkrywają sens przypowieści o winorośli.

We wspomnianych tekstach innych proroków owoce winorośli i troska o tę wybraną roślinę służą za podstawę porównania. W Ez 15 nie mówi się ani o owocach, ani o wyborze winorośli. Autor zaskakuje czytelnika. O wartości winorośli nie decyduje jej drewno! Zresztą cóż robi winorośl wśród innych drzew w lesie? Znowu niedorzeczność. Na tym polega literacka i teologiczna sztuka proroka. Zmienia obraz, a przez to zmienia zarówno jego sens, jak i powszechnie akceptowaną teologię. Nie chodzi o owoce; horyzont jest o wiele szerszy; winorośl w lesie – Izrael/Jerozolima pośród narodów. Raz jeszcze Ezechiel świadomie zaciemnia scenerię. Izrael nie tylko nie jest wybraną winoroślą, lecz nawet ma mniejszą wartość od innych drzew, od innych narodów. Nie ma żadnej wartości.

Podwójne wrzucenie do ognia jest z pewnością aluzją do dwukrotnego wygnania.

Symbol winorośli zostanie podjęty w znanej perykopie Ewangelii Jana (15,1-10). Perspektywa zmienia się raz jeszcze. Jezus w swojej działalności przyjmuje wszystkie perspektywy starotestamentowej myśli. Poza tym, utożsamiając się z krzewem winnym, staje się źródłem dobrych owoców.

16: Historia Jerozolimy

Rozdział ten należy do najbardziej charakterystycznych rozdziałów Księgi Ezechiela. Chodzi o nazwanie grzechów, które muszą stać się powszechnie znane („Synu człowieczy, zapoznaj Jerozolimę z jej obrzydliwościami", w. 2) ze względu na sąd, którego wyrok zostanie ogłoszony na końcu (w. 35). Odwołanie się do obrazu stosunków między mężczyzną i kobietą w celu określenia relacji Boga do Jego ludu nie jest nowością w Piśmie Świętym. Pierwszy odwołuje się do niego Ozeasz (Oz 1-3), który posługuje się nim z niezrównaną siłą. Jeremiasz także go używa (Jr 2,2; 3,6-11). Ezechiel jednak i tym razem traktuje go w sposób szczególny. Zresztą ten symboliczny opis rozwija w różnych kierunkach, stając się ostatecznie całością bardzo złożoną.

Opis podstawowy – (16,1-15.21.24-25.35. 37.39-41a) – zawiera kilka scen. Pierwsza, w 1-7a, przedstawia uratowanie noworodka. Druga, 7b-13, młodą dziewczynę, która staje się kobietą i małżonką swojego wybawiciela. Trzecia scena, 15.21.24-25, poświęcona jest niewierności żony. Czwarta, w. 35.37.39-41a, dotyczy kary. Kilka czasowników, usytuowanych w miejscach strategicznych, sugeruje logiczny schemat tekstu, np. czasownik „przechodzić" (*'abar*). W w. 6 i 8 przechodzi Pan Bóg, czyli życie i miłość. To samo orzeczenie pojawia się w w. 15.21.25, lecz podmiot już jest inny: W w. 21 kobieta przeprowadza swe dzieci przez ogień (składa w ofierze), czyli jej dzieci przechodzą przez ogień; w w. 15 i 25 kobieta ofiaruje się każdemu, kto obok niej przechodzi. Trudno o silniejszy kontrast niż ten między „przechodzeniem" Boga a „przechodzeniem" kobiety. Czasownik „widzieć" (*ra'ah*) także jest ważny. W w. 6 i 8 to Bóg widzi noworodka i młodą dziewczynę. To też jest życie i miłość. W w. 37 kochankowie przychodzą, aby zobaczyć nagość kobiety. To jest kara. Czasownik „wzrastać" (*rabah*) jeszcze raz podkreśla kontrast. Bóg pozwolił dziewczynie „wzrastać". W w. 25 liczba czynów nierządnych kobiety również wzrasta. Takie same zależności i kontrasty istnieją między czasownikami „dawać" i „brać".

Nietrudno zgadnąć, o co chodzi w tym tekście. Porusza się w nim kwestię sprzeniewierzenia. Sprzeniewierzenia życia i darów, które przechodzień-wybawca ofiarował kobiecie, która z kolei, oddając się każdemu, kto obok niej przechodzi, ofiarowuje mu to, co otrzymała od swego wybawcy.

Wyjątkowość tekstu Ezechiela w stosunku do innych tekstów ukazuje się na wielu płaszczyznach. Najpierw na płaszczyźnie pochodzenia, które prorok przypisuje Jerozolimie. Prawdopodobnie sugerowane pochodzenie odpowiada prawdzie historycznej. Wyjątkowość tekstu proroka polega jednak nie tylko na tym, że jest bardziej wierny historii, lecz także i przede wszystkim na tym, że daje do zrozumienia, iż Jerozolima od samego swego początku jest obrzydliwą poganką i pozostanie nią do końca. Wychodząc z tego punktu widzenia i z całą konsekwencją (por. rozdz. 20), Ezechiel nigdy, w przeciwieństwie do Ozeasza i Jeremiasza, nie robi aluzji do jakiegoś złotego wieku z początkowego okresu kształtowania się stosunków między Bogiem a Jego ludem. Mimo otrzymanych darów prawdziwa natura Jerozolimy przeważyła – jest niewierną i perwersyjną nierządnicą.

Jest to tym bardziej bolesne, że otrzymane dary wypływają z absolutnej bezinteresowności. Jerozolima (Izrael) została stworzona z niczego; jej przeznaczeniem była śmierć. Jedynie przejście i spojrzenie Boga dało jej życie i rację bytu: miłość. Jej sprzeniewierzenie się domaga się kary.

Uzupełnienia, które wzbogaciły tę historię Jerozolimy, dowodzą silnego oddziaływania słów Ezechiela. Nie można zresztą wykluczyć, że sam Ezechiel uzupełnił swój tekst. Podobnie jak w rozdz. 23, w. 26-30 ukazują sprzeniewierzenie się kobiety w perspektywie przymierzy politycznych Judy w ostatnich latach jej istnienia. Wykorzystując obraz nierządnicy, w. 32-35 przedstawiają absurdalność sytuacji: nierządnica, która płaci za to, by móc uprawiać nierząd! Wiersze 44-58 porównują postępowanie Jerozolimy do postępowania Samarii i Sodomy. Trzeba przyznać, że porównanie jest śmiałe. Nic więc dziwnego, że ten rozdział z Księgi Ezechiela nie był odczytywany w synagogach, że chrześcijanie posługiwali się nim w polemikach przeciwko Żydom, i że, w konsekwencji, przysporzył on wielu kłopotów rabinom. Uderza w nim silny kontrast między tekstem Ezechiela a Izajaszowym poematem o Jerozolimie (Iz 40-66). Wiersze 59-63 dają nadzieję na wieczne przymierze. Jest to wyrażenie właściwe Ezechielowi, lecz znajduje się w tekstach kapłańskich, wraz z wyrażeniem „wspomnieć na przymierze" (Rdz 9,15.16) czy „ustanowić przymierze" (czasownik *qum*). Treść tego przymierza jest o wiele szersza niż w w. 8 i w gruncie rzeczy, tak jak w tekstach kapłańskich, chodzi w nim o wyłączny dar Boga, który człowiek tylko przyjmuje. Czuje się tę samą atmosferę, którą wyczuwa się w znanym tekście Jeremiasza (Jr 31,31-34), gdzie pojawia się wyrażenie „nowe przymierze". W obu przypadkach chodzi o doskonałą i ostateczną relację Boga z Jego ludem.

17: Przymierza polityczne

Niezależnie, czy w 17,1-10 mamy do czynienia z zagadką, alegorią czy parabolą, chodzi o obrazowy opis, z którego prorok w w. 11-15 wyciąga konkretną naukę. Ten gatunek cieszył się bardzo dużym powodzeniem w starożytności (Sdz 9,7-20; 14,10-20). Wiersze 16-17 krótko opisują wydarzenia historyczne. Wiersze 19-20 są wyrocznią zwiastującą bezpośredni sąd nad Sedecjaszem. Z historycznego punktu widzenia należy zaznaczyć, że król Judy został sądzony w Ribli, gdzie Nabuchodonozor założył swoją kwaterę główną, a nie w Babilonie.

Ezechiel jednak przedstawia tę historię w sposób niezręczny, chociaż sama intencja opisu wydaje się jasna; czy Ezechiel chce dać do zrozumienia swoim słuchaczom, jak bardzo są zaślepieni wobec tak oczywistych tekstów? Nawiązuje do króla Jojakina, który trafił do Babilonu jako więzień w czasie pierwszej deportacji w 597 r. przed Chr. Winoroślą, którą zasadził wielki orzeł, jest oczywiście ostatni król Jerozolimy, Sedecjasz. Nie jest istotne, czy tekst ten jest zagadką czy przypowieścią, lecz jak został on zinterpretowany przez proroka. Bóg obwinia Sedecjasza i zapowiada, że „uschnie" niczym winorośl, która skierowała swe korzenie ku innemu źródłu niż to, które dało jej życie. Istotnie, możemy powiedzieć, że Boga nie zachwyca poszukiwanie siły (por. w. 21) gdzie indziej niż w Nim (por. Iz 30,1-5; 31,1-3). Chodzi jednak jeszcze o coś więcej. Przymierza polityczne wymagały złożenia przysięgi i wzywania na świadków bóstw sprzymierzeńców. Bóg został więc „wezwany" na świadka wierności Sedecjasza. Zerwanie paktu, którego Bóg był gwarantem, zmusza Go do ukarania krzywoprzysięzcy. Prorocy postrzegają zatem działanie Boga w historii i Jego udział w życiu ludzi, w tym i w politykę, całkowicie inaczej niż w dzisiejszych czasach. Widzą oni w wydarzeniach politycznych i militarnych swej epoki bezpośrednie i natychmiastowe działanie Boga. Przy interpretowaniu tych tekstów należy brać pod uwagę tę różnicę.

Wiersze 22-23 można uznać za alegorię o wielkim drzewie i wyciągnąć z niej inną naukę. Bóg jest, oczywiście, panem historii i ludzi. Interweniuje sam, by dać życie lub śmierć, zależnie od swojej woli. Myśl ta jest bezpośrednio odniesiona do Izraela. W ten sposób alegoria o cedrze staje się wyrocznią zapowiadającą ocalenie.

„Który poniża drzewo wysokie, który drzewo niskie wywyższa" – słowa te są motywem prorockim, ukazującym właściwe miejsca człowieka przed Bogiem. Ta kluczowa idea teologiczna znajduje oczywisty wyraz w NT, zwłaszcza w *Magnificat* (Łk 1,46-55; por. także Mt 11,25-27).

18: Czyja to wina?

Powód podjętej w tym rozdziale debaty jest podany w w. 2, w którym przytacza się, aby ją odrzucić, przypowieść o odpłacie, jaka spada na dzieci za winy ojców. Charakter debaty nadaje także formę temu rozdziałowi i jest nadal widoczny w w. 19.25.29 i, pośrednio, w w. 23. Prorok odpowiada na drażliwe pytania swego ludu. Wobec klęsk następujących jedna po drugiej i w obliczu nieszczęść zapowiedzianych przez proroka nasuwa się pytanie: Kto ponosi za nie winę? Klęski zaś są tak ogromne, że nie mogły ich spowodować winy tylko jednego pokolenia.

Debata ta została podjęta w samym centrum Księgi Ezechiela. Wielokrotnie jeszcze powróci, ponieważ ci, którzy słuchają strasznych przepowiedni proroka, wciąż stają przed podobnymi pytaniami. Stawiając sobie pytania, nie są jednak w stanie wyjść poza swoją mentalność, którą można by określić jako „osobowość zbiorową" i która jako taka rozpatruje winę w kategoriach „zbiorowej odpowiedzialności". Terminy te wskazują na zależności istniejące między jednostką a wspólnotą, i odwrotnie, i obejmują wszystkie aspekty życia grupy w teraźniejszości, przeszłości i przyszłości: „Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie (...)" (Rdz 9,9).

Odpowiadając na pytanie ludu, prorok znowu używa prawniczego języka kapłanów. Rozpoczyna od przedstawienia przypadku (w. 5.10-11a.14), następnie wyjaśnia go opisując naganne postępowanie (w. 6-9a.11b-13a.15-17a), wreszcie stwierdza winę lub niewinność. Księga Kapłańska (por. m.in. Kpł 13) potwierdza tę procedurę kapłańską.

W w. 1-4 Bóg odpowiada na wątpliwość ludu oświadczając, że jest Panem życia, i wskazując na podstawową zasadę, powtórzoną w w. 20: „Umrze tylko ta osoba, która zgrzeszyła". Wiersze 5-9 przedstawiają przypadek człowieka sprawiedliwego, po czym zapada wyrok: sprawiedliwy będzie żył; wiersze 10-13 – przypadek bezbożnego syna, który umrze swoje za grzechy; 14-17 – przypadek wnuka, który nie naśladuje złego przykładu swego ojca i będzie żył. Za każdym razem, z pewnymi wariantami, opis prawej drogi polega na wyliczeniu wszystkich czynów i postaw określających sprawiedliwość lub niesprawiedliwość. Należy zauważyć, że obok grzechu bałwochwalstwa wyliczenia te dotyczą przede wszystkim dziedziny stosunków międzyludzkich, ujętych zwięźle w wyrażeniu: „przestrzegać prawa i sprawiedliwości" (w. 5).

W w. 19-20 lud nie może pogodzić się z tym, że syn nie ponosi odpowiedzialności na grzechy ojca. Prorok przypomina zasadę z w. 4 i wyjaśnia ją: każdy ponosi odpowiedzialność za swoje czyny, a następnie rozwija w

w. 21-29. Poza tym nikt nie będzie raz na zawsze naznaczony swoimi czynami, dobrymi lub złymi. Zawsze są możliwe nawrócenie i apostazja.

Wiersze 30-32 wyznaczają punkt szczytowy i cel rozdziału „dlatego" z w. 30. Dochodzimy do zasadniczego ostrzeżenia: „Odstąpcie od wszystkich waszych grzechów (...) utwórzcie sobie nowe serce i nowego ducha". Długie wyjaśnienia proroka w najczystszym kapłańskim stylu kończą się klasycznym wezwaniem prorockim: Nawracajcie się! Istnieje bowiem zasadniczy powód tego rodzaju wezwań: „Ja nie mam żadnego upodobania w śmierci – wyrocznia Pana Boga". Konkluzja sama się nasuwa: „Zatem nawróćcie się, a żyć będziecie".

Komentatorzy często zarzucali Ezechielowi, że zasadę zbiorowej odpowiedzialności zastąpił nieokiełznanym indywidualizmem, godnym najgorszych spowiedników, tzn. liczących drobiazgowo grzechy penitentów i wypytujących o szczegóły ich przewinień. Istotnie, Ezechiel silnie podkreśla odpowiedzialność indywidualną, ale nigdy nie zapomina o wspólnotowym wymiarze, ponieważ jednostki są cząstką swojego ludu, Izraela. Dowodzą tego wyraźnie rozdz. 36 i 37 oraz 40-48. Ezechiel nie wyobraża sobie w ogóle innej możliwości odnowienia ludu i jego przyszłości. Gdyby się jednak chciało rozpatrywać rozdz. 18 z punktu widzenia zasad odpłaty, to zachodzi obawa poważnego wypaczenia jego intencji. Wyraźnie tego dowodzi Księga Hioba, zaprzeczając tym zasadom.

Należy także właściwie pojąć, co Ezechiel ma na myśli, gdy mówi „żyć i umierać". Nie chodzi o fizyczne życie i śmierć, lecz o zjednoczenie z Bogiem, który daje życie, lub o porzucenie Boga, co może doprowadzić jedynie do śmierci.

19: Żale nad władcami izraelskimi

Wersety 1 i 14 nadają ton całemu rozdziałowi. Jest on skargą, żałobną lamentacją. Wyraźnie dzieli się na dwie części, w. 1-9 i 10-14. Na pierwszą składają się dwa epizody (w. 2-4 i 5-9) dotyczące dwóch lwiątek. Wiersze 4 i 9 wyjaśniają, że lwiątka przedstawiają ostatnich królów Judy. Pierwszym z nich wydaje się Joachaz, deportowany przez Neko, króla Egiptu. Drugiego trudniej jest jednoznacznie zidentyfikować. Może chodzić o Jojakima albo ostatniego króla Jerozolimy, Sedecjasza. Jeżeli lwica wyobraża królową, matkę Joachaza i Sedecjasza, to przypuszczenie to wydaje się słuszne. Jeżeli jednak wyobraża ona Judę, to wszystkie interpretacje są możliwe.

Wiersze 10-14 nawiązują do obrazu winorośli, występującego już w rozdz. 15 i 17. Może ona wyobrażać Judę i/albo jej dynastię. Obie lamentacje są pieśnią żałobną nad ostatnimi królami Judy. Ezechiel jednak, jak się wydaje, wierzy jeszcze w dynastię jako taką, uosobioną w Jojakinie, przebywającym, podobnie jak prorok, na wygnaniu w Babilonie.

20,1-31: Historia Izraela, nic tylko grzech

Wiersze 20,1-31 przedstawiają historię Izraela w kilku etapach. Wiersze 1-4 wytyczają jej ramy. Podobnie jak w 8,1 i 14,1, starszyzna wygnańców przychodzi do proroka po radę. Bóg daje pierwszą stanowczą odpowiedź: „Nie pozwolę na to, byście się mnie radzili" (w. 3). Wyrażenie to pojawia się jeszcze w w. 31, tworząc ramy tego fragmentu. Zamiast pokrzepiającej odpowiedzi starszyźnie zostaje syntetycznie przedstawiona historia ludu, do którego należy – historia mroczna, w której nie ma niczego innego prócz grzechu.

Historia podzielona jest na trzy części, ułożone według tego samego schematu, przestrzeganego z mniejszą lub większą konsekwencją: a) Grzech: „Oni zbuntowali się przeciwko Mnie" (w. 8a.13a.21a); b) reakcja Boga: „Postanowiłem więc, że zapalczywość moją wyleję na nich" (w. 8c.13c.21c); c) kontrreakcja Boga: „Sprawiłem jednak, że imię moje nie doznało zniewagi na oczach tych narodów, przed oczami których ich wyprowadziłem" (w. 9.14.22). Oczywiście, powtarzają się jeszcze inne formuły, lecz wskazany schemat wystarcza, by zrozumieć funkcjonowanie tego tekstu. Pierwszy etap, w. 5-9, przedstawia Izrael w Egipcie, pierwsze pokolenie. Drugi etap, w. 10-17, mówi o postępowaniu tego samego pokolenia, ale na pustyni, na której doświadczyli zarówno wyzwolenia spod władzy Egiptu, jak i nadania Prawa. Wiersze 18-26 odnoszą się, z pewną nieokreślonością, do drugiego pokolenia, które było świadkiem skutków buntu swoich ojców. Jednak i ono dopuszcza się nieposłuszeństwa. W tym miejscu historia zostaje przerwana; wiarołomne pokolenie zostaje rozproszone, ponieważ Bóg tym razem nie cofa groźby podanej w w. 23. Zapada wyrok, zapowiedziany przez proroka w w. 4. W w. 30 i 31 porównuje się grzechy ojców z grzechami ludzi teraz żyjących: są to takie same grzechy. A więc następująca teraz kara jest jak najbardziej zasłużona.

Historia Izraela, którą przedstawia Ezechiel, ma wiele cech szczególnych. Najpierw należy zaznaczyć, że w. 27-29, według większości komentatorów, nie należą do tej historii, gdyż pozostają w sprzeczności z w. 23-26. Ezechiel uważa historię ludu za historię nieposłuszeństwa. Oczywiście prorocy nie są wyrozumiali dla swego

ludu, ale żaden nie przedstawił historii Izraela jako łańcucha, na który składa się jedynie grzech (por. Jr 2,1-3). Zdaniem Ezechiela grzech nieposłuszeństwa zdarzył się już w Egipcie i już wtedy Bóg bliski był podjęcia decyzji o zniszczeniu swego ludu (w. 8). W żadnym innym miejscu Pisma Świętego nie znajdujemy podobnej interpretacji. Następnie, tradycje dotyczące drugiego pokolenia są różne. Nigdzie jednak nie spotyka się poglądu, że drugiemu pokoleniu Bóg nie pozwolił wejść do Ziemi Obiecanej, że rozproszył je przed wejściem do niej. Jedną z charakterystycznych cech posługi prorockiej – zauważalnej u wszystkich proroków, ale najwyraźniej u Ezechiela – jest przejmowanie tradycji teologicznych i przekształcanie ich w taki sposób, by służyły potrzebom chwili. Ezechiel niewątpliwie wiedział, że drugie pokolenie weszło do Kanaanu; on sam przecież z ziemi tej udał się na wygnanie! W jego rozumieniu Izrael jednak nigdy naprawdę nie wszedł do Ziemi Obiecanej, gdyż zawsze był niegodny i grzeszny. Znaczy to, że prorok nie zadowala się jedynie powtarzaniem otrzymanych tradycji teologicznych, lecz je ożywia i dostosowuje do swoich czasów. Tradycja ma wartość o tyle, o ile jest źródłem nowych idei i udziela odpowiedzi na współczesne dla danej epoki pytania.

Wiersze 25-26 doczekały się bardzo wielu komentarzy. Jak Bóg może ogłaszać prawa, według których nie można żyć. Wiadomo, że w swej historii Izrael znał praktyki, które z czasem okazały się negatywne. W mentalności Izraelitów tkwiła jednak jedyna przyczyna ich dalszego przestrzegania: Bóg. Z tej racji każde bolesne wydarzenie można interpretować jako pochodzącą od Boga karę. Takie tłumaczenie wydaje się najbardziej zadowalające.

Kilka razy, w. 9.14.22, Bóg wyjawia powód zaniechania kary, a mianowicie, żeby „imię moje nie doznało zniewagi". W w. 5 przypomina się, że Bóg dał poznać Izraelitom zarówno siebie, jak i swoje imię. Motywem miłosierdzia Bożego jest Jego imię. Wydaje się to dziwne. Można odnieść wrażenie, że Bóg działa dla siebie, dla swojej chwały, swego honoru, a lud Izraela jest jedynie pretekstem dla Jego działania, chociaż może czerpać z niego korzyści. Trzeba jednak wiedzieć, że danie swego imienia to „danie siebie", związanie swojego istnienia z innymi do tego stopnia, że nie może już być mowy o dwóch odmiennych losach. Jeżeli zatem Bóg mówi, że sprawia coś ze względu na swe imię, to robi to zarówno dla siebie, jak i dla swego ludu, z którego losem się nierozłącznie związał, na odwrót, postępowanie Izraela nieuchronnie dotyczy Boga.

20,32-44: Nadzieja mimo wszystko

Pojawia się następna sprzeczność. Wypowiedzi ludu, w w. 32 wyrażają jego katastrofalną sytuację, w jakiej się znalazł; przynajmniej po pierwszym wygnaniu. Pokusa wydaje się zrozumiała: włączyć w nurt życia zwycięzców i w ten sposób zyskać szansę przeżycia. Pokusa ta jednak świadczy, że doświadczenie kary niczego nie nauczyło ludu. Bóg jednak związał się z nim przymierzem i objawił mu swoje imię. Ich losy są związane na zawsze. Bóg nie może pozostać obojętny wobec zagłady swego ludu. To właśnie oznaczają słowa: „To uczynię przez wzgląd na imię moje". Bóg musi ocalić lud wbrew jemu samemu. Na horyzoncie pojawia się nadzieja nowego Wyjścia. Na „pustyni ludów" dokona się sąd, podział na sprawiedliwych i niesprawiedliwych, zostanie zawarte przymierze, i Pan Bóg będzie nad nimi królował.

21: Ogień i miecz sądu

Pierwsza część, w. 1-12, składa się z trzech odrębnych jednostek: w. 1-4; 6-10; 11-12. Dwie pierwsze części łączy wspomnienie Negebu oraz zapowiedź sądu. Reakcja proroka w w. 5 i 11-12 służy jako pomost dla pozostałej części tego fragmentu. Wszechobecny motyw miecza określa charakter całego rozdz. 21, a motyw ognia określa jego ramy, na początku (1-4) i na końcu (35-37).

Dwie wyrocznie, w. 1-4 i 6-10, łączy zapowiedź nieodwołalnego sądu. Oba obrazy są klasycznymi obrazami kary: ogień i miecz. Negeb (południe) i północ z pierwszej wyroczni oznaczają powszechność sądu. Należy tu zwrócić uwagę na reakcję Ezechiela, który sam siebie nazywa prorokiem. Przedstawia siebie jako postać zepchniętą na margines życia społecznego, postać, która wzbudza jedynie śmiech (Ez 33,30-33). Zadanie proroka polega jednak właśnie na tym, aby być świadkiem, znakiem i dowodem na przyszłość, kiedy wypełnią się zapowiedziane wydarzenia, a lud będzie musiał uznać słuszność prorockiego przesłania i jego pochodzenie od Boga: „A oni czy będą słuchać, czy też zaprzestaną (...) przecież będą wiedzieli, że prorok jest wśród nich" (Ez 2,5; por. Iz 8,16-18; 30,8). Czynność symboliczna, opisana w w. 10-11, podkreśla dramatyzm przesłania.

Wiersze 13-22 są również podwójną wyrocznią. W w. 13-17 zawiera się poemat o mieczu (14b-16) i jego zastosowanie/wytłumaczenie. Na w. 19-22 składa się zarówno czynność symboliczna („bij dłonią o dłoń"), jak i wyjaśnienie działania miecza oraz słowo zwracające się do samego miecza (w. 21). Teatralny charakter tego fragmentu jest widoczny. Miecz pojawia się jako upostaciowiony, co w otaczających kulturach bynajmniej nie było rzadkością, o czym może świadczyć np. mezopotamska epopeja o Errze. Nie wiadomo, kto jest sprawcą zguby, natomiast ofiarami są „lud" i „książęta izraelscy". Miecz jest zwykle przedstawiany jako broń Boża,

będąca na usługach ludu Bożego (Joz 5,13-15; Iz 31,8). Ezechiel jednak jeszcze raz burzy ten obraz i czyni go wyrazem sądu Bożego nad Izraelem. Miecz zwycięstwa staje się mieczem sądu. W w. 22 miecz pojawia się jako narzędzie gniewu Bożego.

W w. 23-32 wskazuje się na wykonawcę sądu Bożego i podaje bogactwo szczegółów odpowiadających ówczesnym okolicznościom. Chodzi o Nabuchodonozora, króla Babilonu. Ezechiel i Jeremiasz widzą w nim narzędzie sądu Boga nad wybranym ludem (por. Jr 27). Książę Izraela, ostatni król Jerozolimy, zostaje jednoznacznie i nieodwołalnie potępiony. Rozdział 15, a jeszcze bardziej rozdz. 17, podają rzeczywiste powody tego potępienia.

W w. 33-37 zostaje podjęty temat poematu o mieczu, tym razem w odniesieniu do Ammonitów, którzy byli jednym z możliwych celów kampanii Nabuchodonozora (w. 25). Troska o paralelizm w karaniu obu tych ludów jest być może motywem tej wyroczni. Złudne wizje i kłamstwa odpowiadają jednak raczej mieszkańcom Jerozolimy niż Ammonitom (por. rozdz. 13).

Jeszcze jeden fragment, dramatyczny, szczegółowy i pełen ruchu, poświęcony ukaraniu Izraela. Nie wchodząc w przyczyny tej kary, należy stwierdzić, że sytuacja Izraela nie może już być gorsza.

22: Krwawa Jerozolima

Ta złożona jednostka wyznacza koniec wyroczni sądu w Księdze Ezechiela. Właściwą barwą tego rozdziału jest czerwień, czerwień krwi i ognia: krwi grzechu i ognia kary.

Wiersze 1-16 stanowią pierwszą część, ale ich układ nie jest całkiem spójny. Wiersze 1-5, po zwykłych formułach wprowadzających, przedstawiają oskarżenie i karę. Przelana krew, z powodu wykroczeń w sferze społecznej i religijnej, i bałwochwalstwo to dwa główne zarzuty; nie podaje się żadnych dodatkowych szczegółów. Wszystkie przewinienia Jerozolimy zostały uznane za obrzydliwości. Termin „obrzydliwość" ma zwykle konotację kultową. W rozumieniu Ezechiela, kapłana i jego uczniów społeczne i religijne grzechy są dwoma stronami tego samego przestępstwa, którego źródłem jest bunt przeciwko Bogu. Kara, wystawienie na hańbę i pośmiewisko (w. 4-5) i rozproszenie (w. 15-16), ma wymiar międzynarodowy, tak jak grzech. Wiersze 6-12 mówią jednak szczegółowo, na czym polega grzech przelania krwi. Wszystkie wyszczególnione przypadki odnoszą się do życia społecznego, stosunków międzyludzkich. Wyrocznia staje się natarczywa przez jedenastokrotne użycie „u ciebie" (z jednym wariantem). W oczy rzuca się związek tego fragmentu z Dekalogiem, nawet jeżeli nie chodzi w tym przypadku o listę konkretnych przypadków, lecz o oskarżenia (por. Oz 4,2). Wiersz 15 podejmuje temat kary.

Wiersze 17-22 stanowią nową jednostkę, zdominowaną przez obraz wytapiania metalu. Iz 1,21-26 i Jr 6,27-30 mogły stanowić tło tego fragmentu. Gdy proces wytapiania metalu zostaje zakończony, pozostaje tylko żużel. Jak zwykle, Ezechiel daje słuchaczom/czytelnikom jednak cień nadziei.

Wiersze 23-31 powracają do poprzednich oskarżeń. Wyliczanie zarzutów ma charakter klasyczny. Urzędników, ponoszących odpowiedzialność za funkcjonowanie społecznych i religijnych instytucji, oskarża się o niewypełnianie swoich obowiązków. Iz 1,21-26, a przede wszystkim So 3,1-5 są dobrymi paralelami. Należy również zauważyć, że zarzut życia społecznego opartego na ucisku i niesprawiedliwości jest skierowany pod adresem całego ludu. Nikt nie jest wyłączony; nie ma nikogo, kto dzięki swojej sprawiedliwości mógłby ocalić innych albo siebie. Ton tego fragmentu także jest ponury.

23: Historia dwóch sióstr

Raz jeszcze Ezechiel przedstawia historię swego ludu w obrazach. W przeciwieństwie do rozdz. 16, w którym została wykorzystana alegoria „mężczyzny/kobiety", w tym rozdziale Ezechiel rozwija alegorię dwóch sióstr, mających tego samego męża. Wydaje się, że nie tylko Ozeasz (Oz 1-3), lecz także Jeremiasz (3,6-13) mają za tło tę alegorię.

Pierwsza, główna, część tego rozdziału, w. 1-27, mówi o historii królestwa Izraela i Judy w sposób szczególny. Powstaje obraz pełen gwałtu, lecz dokładny. Prorok nie szczędzi środków, by otworzyć oczy swojego ludu na okrutną rzeczywistość. Podobnie jak w rozdz. 20, perwersja dwóch sióstr rozpoczyna się już w Egipcie. Istnieje od „zawsze". Obraz ten rozwija Ezechiel w wymiarze politycznym. Wszystkie niewierności dwóch sióstr postrzega się w tej perspektywie, wraz z nieuniknioną konsekwencją, jaką pociąga za sobą każdy sojusz z obcymi mocarstwami – bałwochwalstwem. Podobnie jak w rozdz. 15, a przede wszystkim w rozdz. 17, kara jest nieunikniona, a porównanie między niewiernością polityczną a małżeńską – stosowne.

Należy zaznaczyć, że w. 27 ukazuje promyk nadziei, gdyż zapowiada, że Bóg położy kres „rozpuście i nierządowi, co się wywodzi z ziemi egipskiej". Tym razem w ciemnościach rozbłyska światłość. Wiersze 28-31

nie dodają niczego nowego, natomiast w w. 31-34 pojawia się nowy obraz: kielich przeznaczenia, który trzeba wypić; obraz ten jest logicznym przedłużeniem tekstu poprzedniego.

Dalszy ciąg rozdziału, w. 35-49, jest ponownym przytoczeniem tej samej alegorii, lecz według innego klucza. Niewierność nie ma tym razem charakteru politycznego. Rozpatruje się ją jako niewierność w porządku moralnym i przykład, którego nie wolno naśladować. W znacznym stopniu osłabia to siłę tekstu Ezechiela.

24: Koniec

Rozdział ten zawiera ostatnie wypowiedzi Ezechiela przed upadkiem Jerozolimy (jeśli nie bierzemy pod uwagę wyroczni przeciwko narodom). Wiersze 1-2 podają datę rozpoczęcia oblężenia Jerozolimy – 5 stycznia 587 r. przed Chr. W przeciwieństwie do innych dat w Księdze Ezechiela, które odnoszą się do królowania Jojakima, ta data dotyczy panowania Sedecjasza. Obraz kotła, przywołany już w 11,1-13, stanowi podstawę dwóch alegorii. Pierwsza (w. 3-5) i jej wyjaśnienie (w. 9-10) traktują o zawartości kotła, mięsie, jako przedmiocie symbolicznym. Podobnie jak w 11,3, chodzi o mieszkańców Jerozolimy, którzy zostaną wrzuceni do kotła. Jego zawartość ma wrzeć i kipieć, tak by rozgotowały się kości. Perspektywa nie jest więc optymistyczna, sąd zaś wydaje się nieunikniony.

Druga alegoria (w. 6-8) i jej wytłumaczenie (w.11-14) skupiają się na rdzy kotła, czyli obrazie krwawego miasta. Elementem wspólnym wszystkich tych fragmentów ponownie może być kolor czerwony: czerwień krwi – czerwień rdzy. W poprzedniej alegorii punktem kulminacyjnym była kara, natomiast w tej pointą jest oczyszczenie. Wiersz 13 sugeruje, że nie ma przyszłości dla Izraela „dopóki nie uśmierzę mego gniewu przeciwko tobie".

Druga część tego fragmentu, w. 15-27, dotyczy życia Ezechiela i upadku Jerozolimy. W w. 15-23 opisuje się czynność symboliczną, która tym razem nie została „przedstawiona", lecz zdarzyła się w życiu. Nagła śmierć żony stwarza okazję do takiego zachowania proroka, że jego postawa budzi zdumienie, dzięki czemu może dać wyraz swemu przesłaniu. Śmierć jego żony, „radości jego oczu", symbolizuje śmierć miasta. Nieokazywanie żałoby przez proroka zapowiada, czego Judejczycy będą musieli doświadczyć w chwili upadku ich stolicy. Nie należy mieć złudzeń. W owym czasie nie będzie miejsca na lamenty, a jedynie na uznanie swoich grzechów. Podobnie jak w przypadku Ozeasza i jego małżeństwa, tak i tu mamy przykład osobistego i całkowitego zaangażowania proroka w jego przesłanie. Prorocy przekazują otrzymane słowo całym swoim ciałem, całym swoim jestestwem, tak jak niewiasta nosi swoje dziecko w głębi swojej istoty. Wiersz 24 jednoznacznie to wyjaśnia, chociaż sens zachowania Ezechiela jest oczywisty.

Wiersze 25-27, chociaż mieszczą się w tych samych ramach, mają jednak zupełnie inny charakter i należy je odczytywać po w. 3,24-26, gdzie Bóg czyni proroka niemym. Tekst 24,25-27 zapowiada, kiedy i gdzie Ezechiel odzyska mowę. Później, w 33,21-22 wspomina się o końcu zachowania milczenia przez Ezechiela. Łatwo zrozumieć to następstwo. Kiedy rozpoczyna się oblężenie Jerozolimy, wszystko się kończy. Nie ma już miejsca na pokutę ani na prorockie przepowiednie. Nie jest to jeszcze czas głoszenia nadziei. Prorok pozostaje niemy. Po upadku Jerozolimy rozpoczyna się nowy okres, okres innego przesłania.

25-32: Wyrocznie przeciw narodom

Ponieważ wyrocznie sądu nad Izraelem zakończyły się, następują wyrocznie przeciwko narodom. Później nastanie czas na wyrocznie nadziei. Ten „teologiczny" porządek wyroczni w księgach prorockich wydaje się logiczny. Ezechiel mówi o tym wyraźnie w 28,24-26: kiedy już wszyscy otrzymają to, co im się należy, będzie można mówić o przyszłości. W innych księgach prorockich występują podobne wyrocznie, np. Am 1-2; Iz 13-23; Jr 46-51; So 2,4-14. W cywilizacjach sąsiednich spotyka się teksty i wyrocznie tego samego gatunku. W większości są to wyrocznie potępiające inne ludy. Prorok, jasnowidzący, jawi się niczym rzecznik narodowego boga, który broni „swojego" ludu przed innymi narodami. W konfliktach politycznych i militarnych wyrocznie te mogą odgrywać rolę magicznej i skutecznej gwarancji.

W księgach prorockich Pisma Świętego znajdujemy wyrocznie tego rodzaju, np. w Ez 25. Świadczą one o zakorzenieniu proroka w kulturze i mentalności religijnej jego czasów. Jednak prorocy biblijni, chociaż mają udział w tej mentalności, uczestniczą w tych wyroczniach, to jednak nie są przez nią ograniczani, gdyż ich horyzont, nawet w dziedzinie wyroczni przeciwko narodom, jest o wiele szerszy. Inne wyrocznie, np. w rozdz. 26-32, cechuje o wiele większa spójność literacka i teologiczna. Wreszcie istnieją również wyrocznie prorockie o zbawieniu innych narodów, np. Iz 19,18-25; So 3,9-10. Wyrocznie przeciwko narodom nie są zbyt często używane w liturgii ani brane pod uwagę w teologiach ST. Są one jednak elementem znaczącym dla zrozumienia i oceny posługi proroków, zakorzenionych w konkretnej i kulturze społecznej i religijnej, a czasami wychodzących daleko poza jej horyzont.

25: Przeciw narodom sąsiadującym z Judą

Serię wyroczni przeciwko narodom rozpoczyna pięć wyroczni przeciwko bliskim sąsiadom Judy na wschodzie i zachodzie: Ammonitom, Moabitom, Edomitom i Filistynom. Wszystkie cztery ludy miały częste i burzliwe kontakty z Judą i Izraelem. Dwa pierwsze łączą z Izraelem więzy szczególne, co sugeruje Rdz 19,30-38. Edom jest nawet kimś więcej, bo jest bratem (Pwt 23,8), na co wskazuje cykl Jakuba (Rdz 27-33). Jeśli chodzi o kontakty Izraela z Filistynami, to przybierały one najczęściej formę konfliktu, chociaż Dawid pracował dla nich, a niektórych Filistynów przyjął do swojej armii (1 Sm 27; 2 Sm 8,15-18).

Zarzuty są dobrze znane. W w. 6-7. 12-14 i 15-17 chodzi o radość, jaką wśród Ammonitów i Edomu wzbudziła klęska Judy i Jerozolimy, i korzyści, jakie w niej upatrywały dla siebie. Bóg występuje jako mściciel swojego ludu. Pierwsza wyrocznia przeciwko Ammonitom, w. 2-5, zawiera inny zarzut: Ammonici naigrawali się ze zbezczeszczenia świątyni, zrujnowania ziemi i domu Judy. Wiersze 8-11 zarzucają Moabitom, że potraktowali dom Judy jak każdy inny lud, a tym samym Boga JHWH – jak każdego innego boga. Kary są różnorodne, ale zawsze na pierwszym miejscu wymienia się odwrócenie sytuacji.

26-28: Przeciwko Tyrowi i Sydonowi

Czytelnik tych trzech rozdziałów jest pod wrażeniem wagi zawartych w nich wyroczni. W istocie trudno oddzielić teksty Ezechiela od dodanych do nich komentarzy. Całość zawiera wiele wyroczni sądu skierowanych przeciwko Tyrowi (26,1-6; 7-14; 15-18; 19-21; 28,1-10) i dwie lamentacje (27,1-36; 28,11-19), które zasadniczo odpowiadają normom tego gatunku literackiego. W w. 28,20-23 znajdujemy bardzo ogólną wyrocznię przeciwko starożytnemu miastu Sydonowi. Trzy ostatnie wiersze (24-26) służą za konkluzję rozdz. 25-28.

Tyr był miastem zbudowanym na wyspie, położonej bardzo blisko wybrzeża. W czasach Ezechiela stał się ośrodkiem i symbolem ekonomicznej potęgi Fenicjan. Podczas zawieruchy politycznej w tych czasach Tyr należał do koalicji antybabilońskiej, której wysłannicy przybyli również do Jerozolimy, by przyłączyła się do buntu (Jr 27,1-11). Potęga tego miasta stanowiła istotny argument dla królestwa Judy. Babilończycy jednak rozpoczęli oblężenie Tyru, które trwało trzynaście lat. Miasto wyszło z oblężenia wprawdzie bardzo osłabione, ale nie zostało ani zniszczone, ani zrabowane, wbrew temu, co mówią wyrocznie w rozdz. 26-28 (por. przede wszystkim 26,21; 27,36; 28,19). Wyrocznie Ezechiela mają odebrać Judejczykom wszelką złudną nadzieję na pomoc, której mogliby oczekiwać od Tyru. Niektóre wyrocznie, datowane na czasy po upadku Jerozolimy, wskazują nawet, że Tyr, daleki od udzielenia pomocy Jerozolimie, wykorzystał jej upadek dla swego dobra (26,2).

Innym wątkiem tych wyroczni jest potępienie pychy fenickiego miasta. Pycha ta była powodowana sukcesem handlowym, konsekwencją „mądrości" miasta. Mądrość ta znalazła wyraz zarówno w polityce, jak i w umiejętności prowadzenia przedsięwzięć handlowych, ale upajając się triumfem, dopuściła się grzechu. Pycha Tyru nabiera szczególnych barw w lamentacji w rozdz. 27 oraz w wyroczni i lamentacji w 28,1-19. Przede wszystkim w ostatnim rozdziale jednoznacznie nawiązuje się do mitologicznego tematu pierwszych ludzi, którzy uważali siebie za bogów. Tematy pierwotnej szczęśliwości i doskonałości, upadku, kary i wypędzenia z miejsca przebywania bogów są wykorzystywane przez Ezechiela w sposób bardzo swobodny. Nawiązuje się do Rdz 2-3, ale samą tematykę traktuje się nieco inaczej. Im większa pycha i pierwotna wzniosłość, tym większy upadek. Ponownie, w dość zaskakującym kontekście, będzie mowa o Tyrze jeszcze w 29,17-20.

Wiersze 28,24-26 stanowią literacką i teologiczną konkluzję rozdz. 25-28. Sąd nikogo nie ominął: dosięgnął Izrael i narody sąsiednie, winne niewłaściwego postępowania wobec ludu Bożego. Cały blok wyroczni przeciwko Egiptowi powinien zostać umieszczony przed tymi ostatnimi wersetami, żeby po nich mogły rozpocząć się wyrocznie zwiastujące nadzieję dla Izraela.

29-32: Przeciwko Egiptowi

Rozdziały 29-32 kończą blok wyroczni przeciw narodom. Można go podzielić na podstawie formuły wprowadzającej i zamykającej, co nie oznacza, że nie ma w nim żadnych podpodziałów, takich jak 29,1-16; 29,17-21; 30; 31; 32,1-16 (tekst przedstawiony jako lamentacja, chociaż w gruncie rzeczy nią nie jest); 32,17-32. W rozdziałach tych występują liczne mityczne lub quasi-mityczne symbole i obrazy i niełatwo w tym przeładowanym i pełnym powtórzeń bloku oddzielić teksty Ezechiela od tekstów jego komentatorów.

W historii Izraela i Judy Egipt zawsze zajmował miejsce szczególne. Ezechiel właśnie Egipt uznał za miejsce narodzenia swego ludu oraz miejsce, w którym lud ten zaczął buntować się przeciwko swemu Bogu (rozdz. 20). Zna on więc dobrze zarówno szczególne powiązania polityczne między obydwoma narodami, jak i zdaje sobie sprawę z fascynacji królestwem faraonów, jakiej ulegała Juda (rozdz.17; 19; 23). W tych wyroczniach zamykających serię mów przeciw narodom Ezechiel potępia arogancję, wielkość i potęgę egipską. Nie potępia Egiptu jako takiego, lecz gani zgubny wpływ, jaki wywiera on na Judę. Egipt jest pułapką i w najwyższym stopniu iluzją. Posługując się obrazem, użytym już w Iz 36,6, a mianowicie obrazem złamanej trzciny raniącej tego, który się o nią opiera, prorok jasno wyraża swoje przesłanie. Dlatego cała lawina potępień i obrazów, służących do opisania wad i ułomności Egiptu.

Należy podkreślić kontrast między tonem wyroczni przeciwko Egiptowi a tonem wyroczni przeciwko Babilonowi, a także między sposobem, w jaki Ezechiel postrzega ich wzajemne relacje. Chociaż Ezechiel wielokrotnie nazywa Babilon największym tyranem spośród narodów (30,11; 32,12), to jednak odgrywa on pozytywną rolę w planach Boga Izraela. W związku z tym 29,17-21 jest tekstem szczególnym. Jest to ostatni tekst całej Księgi Ezechiela, jeżeli wierzyć dacie podanej w 29,17. Wyrocznia Ezechiela o losie czekającym Tyr, przekazana Nabuchodonozorowi (27,1-6, wyjaśniona w 27,6-14), nie spełniła się. Tyr nie został splądrowany ani zniszczony przez Nabuchodonozora. Według 29,17-21 Egipt został wydany królowi babilońskiemu jako rekompensata za straty spowodowane odstąpieniem od oblężenia Tyru, gdyż Nabuchodonozor i jego wojsko „dla Mnie pracowali – wyrocznia Pana Boga". Jest oczywiste, że kryterium spełnienia się proroctwa nie było brane pod uwagę przy rozstrzyganiu, które pisma prorockie stanowią część Pisma Świętego. Przypadek Ezechiela nie jest przypadkiem odosobnionym (por. Am 7,7-9). Należy o tym pamiętać, żeby właściwie zrozumieć prawdziwą naturę proroków biblijnych. Prorocy nie są istotami boskimi. Są ludźmi odczytującymi wydarzenia i życie ludu oraz ukazującymi ich głęboki sens w świetle wiary Izraela. Nie ulega wątpliwości, że Egipt był dla Judy pułapką w czasie, gdy ocaleniem Judy było poddanie się Babilonowi, a tym mniej powinny budzić wątpliwości wysiłki Ezechiela, by jego lud zaufał jedynie Bogu. Chciał zapobiec bałwochwalczemu kultowi siły i władzy, do którego mogłyby doprowadzić sojusze polityczne z wielkimi mocarstwami. Prorocka jednak koncepcja mówiąca, że Bóg jest bezpośrednim sprawcą zwrotów i przewrotów w historii i leżąca u samych podstaw prorockiego przepowiadania, nie jest składnikiem wiary chrześcijańskiej.

Innym zaskakującym elementem w tym fragmencie dotyczącym Egiptu jest wyrocznia w 29,13-16. Egipt, którego spotka taki sam los, jaki spotkał Izraela, a więc rozproszenie, zostanie ponownie zjednoczony przez Boga. Nie będzie już wprawdzie wielkim mocarstwem, a tylko małym królestwem. Obietnica ta nie dorównuje wizji w Iz 19,18-25, lecz mówi o odnowie.

33: Reakcje ludu na upadek Jerozolimy. Nowa misja proroka

Pierwsza część Księgi Ezechiela (rozdz. 1-24) skupia się na wyroczniach o sądach nad Judą i Izraelem. Część druga (rozdz. 25-32) zawiera wyrocznie przeciwko narodom. Trzecia część obejmuje wyrocznie wyrażające nadzieję. Rozdział 33 otwiera drugi etap przepowiadania Ezechiela, czyli po klęsce Judy. Składa się z kilku jednostek: przypowieść o stróżu i odniesienie jej do proroka (w. 1-9); reakcja wygnańców na swoją sytuację (w. 10-11); odpowiedź Boga udzielona przez proroka (w. 12-20); notatka historyczna o upadku Jerozolimy (w. 21-22); reakcja mieszkańców Judy i odpowiedź Boga (w. 23-29); słowo Boże o postawie słuchaczy proroka i reakcja Boża na nią (w. 30-33).

Notatka historyczna (w. 21-22) podaje datę przybycia do Ezechiela zbiega z Jerozolimy, odzyskania przez proroka mowy i swobody poruszania się (por. 3,25-26a; 24,26-27). Ezechiel stał się niemy, gdy rozpoczęło się oblężenie miasta. Odzyskując mowę stał się dla wygnańców oczywistym znakiem. Jego autorytet został potwierdzony.

Misja Ezechiela została potwierdzona i odnowiona u zarania nowego, decydującego etapu historii Izraela, ale jak w pierwszej części Ezechiel był prorokiem strasznego sądu, tak teraz staje się prorokiem najbardziej szalonej i nieracjonalnej nadziei. Obrazu stróża używali już inni prorocy w celu określenia swej roli (Oz 5,8; Jr 6,17; Ha 2,1). Niewiele obrazów tak dobrze oddaje sens misji prorockiej jak obraz stróża wydarzenia i słowa Bożego. Prorok jest osobą odczytująca wydarzenie, by głosić słowo Boże, które wyjaśnia samo wydarzenie i odsłania jego sens w planach Bożych. Prorok wygląda wydarzeń i oczekuje na słowo. Obraz ten ukazuje zasadniczy aspekt misji prorockiej: potrzeba chwili. Prorok pojawia się w najtrudniejszych czasach. Czyż może być coś potrzebniejszego w momencie upadku Jerozolimy niż głos, który wyjawiłby jego sens i wytyczył drogę? Obraz ten zwraca nadto uwagę na jeszcze inny zasadniczy element misji prorockiej: jeżeli wyglądanie przez stróża wydarzeń ma sens, to z tej racji, że właśnie dzięki jego posłudze sytuacja może się zmienić i niebezpieczeństwo może zostać zażegnane. Dlatego słowem-kluczem tego rozdziału staje się „nawrócenie", nawet jeżeli nie zawsze jest ono wypowiedziane. Zmiana, możliwość życia pomimo śmiertelnego niebezpieczeństwa kryje się w szansie, która wymaga nawrócenia jako odpowiedzi: „Ja nie pragnę śmierci występnego, ale jedynie tego, aby występny

zawrócił ze swej drogi i żył! Zawróćcie, zawróćcie z waszych złych dróg! Czemuż to chcecie zginąć, domu Izraela?" (33,11)

Ezechiel w swoich wyroczniach często mówi o śmierci i życiu. Obecny moment w sposób szczególny uwypukla te dwie rzeczywistości. Tego aspektu dotyczy również reakcja ludu na wygnaniu: „Jak możemy się ocalić?" (33,11). Pytanie to jest pełne goryczy, pozbawione nadziei. Po raz pierwszy lud przyznaje się do buntu, lecz w jego skardze nie ma mowy o nawróceniu. Co więcej, w w. 17 mówi się o nadal trwającym sporze między Bogiem a Jego ludem, który uważa, że droga Boża nie jest sprawiedliwa. Prorok zaś odpowiada i wyjaśnia, że Bóg nie tylko jest sprawiedliwy, ale również hojny w darowaniu życia, jeżeli tylko Jego propozycja spotka się z odpowiedzią. Wiersze 12-20 są pokrewne z rozdz. 18. Ezechiel, co oczywiste, bierze pod uwagę przyszłość Izraela jako wspólnoty, ludu; dowodzą tego rozdz. 36; 37 i 40-48. Jednak w rozdz. 18 i 33; 12-20 (a także w w. 1-9, choć w nieco inny sposób) podkreśla znaczenie odpowiedzialności osobistej, używając prawniczego, a nawet kazuistycznego stylu, jakim zwykle posługiwali się kapłani. Ze względu na spełnianą funkcję kapłani dużą wagę przywiązywali do osobowego wymiaru postępowania wiernych. Poza tym, po upadku instytucji społecznych i religijnych szczególną uwagę należało poświęcić postępowaniu jednostki. A zatem Ezechiel naraża się na ryzyko ukazania rygorystycznego obrazu, sprzecznego z rzeczywistością: jednostki są odpowiedzialne za każdy swój czyn. Jeżeli ma miejsce zmiana postępowania, „nagromadzone" czyny sprawiedliwości nie są gwarancją życia, a nagromadzone czyny nieprawości niekoniecznie prowadzą do śmierci; liczą się tylko więź i komunia z Bogiem albo odejście i odcięcie się od Niego, źródła życia.

Druga reakcja wygnańców (w. 30-33) wobec nowej przepowiedni proroka podobna jest do poprzedniej – pobłażliwa ironia. Także w tym przypadku dostrzega się inny wymiar prorockiego przepowiadania – zawsze przeciwstawia się panującemu etosowi. Kiedy lud żyje samobójczą beztroską, wówczas prorocy zwiastują karę i nawołują do nawrócenia. Po spełnieniu się zapowiedzi kary, gdy lud znajduje się w rozpaczy, prorocy zwiastują nadzieję wbrew wszelkiej nadziei. Dowodem niezbędności proroków jest właśnie fakt, że większość z nich jest przyjmowana z ironią lub prześladowana.

Zależnie od indywidualnej sytuacji reakcja jest odmienna. Judejczycy, którzy pozostali w Jerozolimie i jej okolicach, zupełnie inaczej postrzegają rzeczywistość (w. 23-29). Ponieważ nie zostali „ukarani" wygnaniem i pozostali w kraju, roszczą sobie prawo do dawnych obietnic, szczególnie żywych w Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 1,8; 6,10; 9,5; 30,20; 34,4). Wypadki niczego ich nie nauczyły. Nie myślą o nawróceniu, w każdym razie nie więcej niż rodacy na wygnaniu.

34: Pasterze i owce. Pan Bóg dobry pasterz

Rozdział ten zajmuje ważne miejsce w Księdze Ezechiela, a także w tradycji nowotestamentowej i chrześcijańskiej. Wiersze 1-16 stanowią pierwszą część tego rozdziału, a w. 17-22 – drugą uzupełnioną krótką wyrocznią (w. 23-24) o Dawidzie, pasterzu i księciu. Wiersze 25-30 mówią o nadziei płynącej z pokojowych relacji („przymierza pokoju"). Wiersz 31 zamyka całość zasadą o ogólnym charakterze.

W pierwszej jednostce (w. 1-16) obraz pasterza odnosi się do przywódców, bez dodatkowych uściśleń. Obraz ten został już wykorzystany u Jr 23,1-2. Oba te teksty są bardzo sobie bliskie, również z punktu widzenia słownictwa, chociaż niekoniecznie dowodzi to bezpośredniej zależności literackiej. Samo zapożyczenie motywu wystarczy, by mówić o podobieństwie. Obraz pasterza był bardzo szeroko stosowany na starożytnym Bliskim Wschodzie na oznaczenie bogów i królów. Królowie mieli udział w obowiązkach pasterskich ciążących na bogach z tej racji, że byli ich pomocnikami. Izajasz posługuje się nim w odniesieniu do Cyrusa (Iz 44,28), a w tradycji o dojściu Dawida do władzy Dawid jest przedstawiony jako pasterz. Boga także nazywa się pasterzem, przede wszystkim w psalmach (Ps 23; 28; 78; 80), ale także w Rdz 49,24.

W drugiej jednostce (w. 17-22) więź między owcami służy do zilustrowania więzi między Judejczykami. Adresatami prorockiego przesłania są nie tylko przywódcy ludu.

Oskarżenia w w. 1-16 są jednoznaczne i przypominają oskarżenia Jeremiasza: starszyzna Izraela ponosi odpowiedzialność za wygnanie do Babilonu. Oskarżenia koncentrują się wokół dwóch zasadniczych punktów: pasterze dążyli do własnych korzyści, zamiast myśleć o korzyściach owiec, skazując opuszczone stado na zagładę. Tego właśnie dowodzą katastrofy polityczne i religijne. Oskarżenia w w. 17-22 dotyczą całego ludu: silni uciskają słabych; bogaci wykorzystują biednych.

Po spełnieniu się zapowiedzi kary, działanie Boga skierowane przeciwko pasterzom i osądzenie poszczególnych owiec dowodzą postawy przeciwnej postawie wobec oskarżonych. Rozproszeniu, za które odpowiedzialność ponoszą źli pasterze, dobry pasterz przeciwstawia zgromadzenie swego stada. Niesprawiedliwości popełnionej przez owce tłuste Bóg przeciwstawia obronę i sprawiedliwość ocalającą słabych. Cały tekst zakłada więc możliwą i szczęśliwą przyszłość ludu. Wiersze 11-13 i częściowo w. 27-28 stosują terminologię Księgi Wyjścia. Działanie Boga postrzega się jako rację nowego Wyjścia. Iz 40-55 w pełni wykorzystuje ten paralelizm. Szczęśliwa przyszłość jest możliwa dzięki działaniu dobrego pasterza. Nie znaczy

to, że pierwszoplanową rolę będzie odgrywał nowy Dawid; w tekście nazywa się go po prostu „księciem", chociaż w 37,15-28 jego zadanie bardziej odpowiada tradycyjnej roli króla. Pokojowa relacja („przymierze pokoju") w w. 25-30 oznacza po prostu nową sytuację dobrobytu (w najgłębszym znaczeniu tego słowa) oraz więź, jaką Bóg chce zawiązać ze swoim ludem. Dostrzegamy tu te same perspektywy, jakie pojawiły się już w znanych tekstach Jeremiasza (przede wszystkim w rozdz. 24; 31,31-34). W rozumieniu obydwu proroków relacja między Bogiem a wybranym ludem po klęsce zakłada rodzaj nowego stworzenia ludzkości. Ez 36,16-38 i 37,1-14 rozwijają ten temat.

Byłoby dziwne, gdyby obraz pasterza nie został w NT odniesiony do Chrystusa. Poza tekstami Pawłowymi znajdujemy go wszędzie: Mt 9,36; 18,12-14; Łk 15,1-7; Mk 14,27; J 10,1-30; 21,15-17 (w którym Zmartwychwstały powierza Piotrowi troskę o swoje stado); 1 P 5,1-4; Ap 20,28. Odniesienie obrazu pasterza do Chrystusa jest bardzo proste. Chrystus jest prawdziwym pasterzem, który oddaje życie, by ocalić swe owce, by mogły żyć. Obraz dobrego pasterza doczekał się szerokiego wykorzystania w ikonografii chrześcijańskiej. Dla wielu miejskich wspólnot chrześcijańskich nie ma jednak już większego znaczenia, ale prosta hermeneutyka może bez trudu ukazać jego dynamikę dla pożytku wiernych. Zresztą w obecnej sytuacji, kiedy odczuwa się wielki brak prawdziwych przywódców, a ci, którzy podają się za takich, są szarlatanami, wykorzystującymi łatwowierność ludzi, którzy nie mają żadnego punktu odniesienia, przesłanie o Dobrym Pasterzu może znaleźć zrozumienie. Fragment ten podaje również kryterium oceny „pasterzy": jest nim dobrobyt i rozwój owiec.

35-36,15: Góry Edomu i Izraela – kara i nadzieja

Podobnie jak w rozdz. 6, góry wyobrażają zamieszkujące je ludy. W tym fragmencie góra Seir symbolizuje Edom, a góry Izraela – lud Boży.

35, 1-15 stanowią blok wyroczni przeciwko Edomowi. Po formułach wprowadzających, następują w w. 1-4 wyrocznie nie podające żadnego wyraźnego motywu potępienia. Pozostała część rozdziału zawiera trzy wyrocznie potępiające z podaniem konkretnego motywu: w. 5-9.10-12a.12b-15. Edom wykorzystał katastrofę Judy i Jerozolimy i rzucił się na tych, którzy pozostali, i ich ograbił. Wrogość do Edomu jest wyczuwalna w całym Piśmie Świętym i symbolicznie przedstawiona w konflikcie między Jakubem a Ezawem (por. odpowiednie opowiadania w Księdze Rodzaju). Inne teksty mówią o Edomie z taką samą wrogością, np. Iz 34; 63,1-6; Jr 49,7-22; Lm 4,21. Dopuszczając się tego zła, Edom źle zrozumiał sytuację. Postrzegając sytuację polityczną jako rezultat wyłącznie układu sił zapomniał o Bogu (35,13). W rzeczywistości klęska Judy jest dziełem Boga w ramach Jego stosunków z wybranym ludem. Góry Izraela, chociaż wyludnione, nie są do zasiedlenia przez pierwszego lepszego przybysza. Gdyby tak było, oznaczałoby to, że Izrael nie ma przyszłości, że wszystko się skończyło.

36, 1-15, wyrocznia skierowana do gór Izraela pokazuje, że Bóg ma plany z nimi związane. Tekst ten składa się z kilku elementów, o czym wyraźnie świadczą różne formuły wprowadzające i konkluzja, ale jego centralna część nie budzi żadnych wątpliwości. Odpowiada ona rozdz. 6, wyroczni przeciwko górom Izraela, i nadaje mu postać wyroczni przeciwko górom Edomu (35,1-15). Te antyczne góry nie staną się własnością innych ludów (w. 2); zostaną znowu zamieszkane i przynoszące owoce dla „domu Izraela" (w. 8-10).

36,16-38: Nowe serce i duch Boży

Jest to jeden z najbardziej znanych tekstów Ezechiela. Z pewnością wyznacza on jeden z punktów kulminacyjnych ST. Jak zwykle, z literackiego punktu widzenia, tekst ten wydaje się przeładowany. Wiersze 33-36 i 37-38 stanowią dwie niezależne wyrocznie o ściśle określonych ramach. Dynamikę pozostałego tekstu łatwo dostrzec, jeżeli się zważy, że składa się on z trzech części.

Część pierwszą, w. *17-20*, poprzedza wprowadzenie (w. 16). Ezechiel mówił już o historii swego ludu (rozdz. 16; 20; 23). Tutaj przedstawia ją zwięźle, używając wobec niej słowa „nieczystość", które ma konotacje kultowe. Słowo to obejmuje jednak wszystkie grzechy Izraela. Następstwa są dobrze znane: wygnanie i rozproszenie pośród narodów (w. 19-20).

Część druga, *w. 21-22*, przedstawia motywy reakcji Boga, która ma się wkrótce ujawnić. Rozproszenie grzesznego ludu Bożego miedzy narodami mogło być powodem błędnego zrozumienia tej sytuacji. Istotnie, na pierwszy rzut oka Bóg może wydawać się bożkiem, który nie jest w stanie obronić swego ludu. Kara, którą Bóg wymierzył Izraelowi, może zostać zrozumiana jako Jego słabość. Bóg musi więc zareagować, by ocalić swoją cześć i swą pozycję. Jest to klasyczny argument w ST (por. Wj 32,12; Lb 14,16). Czasami służy on do wywarcia nacisku na Boga, aby zmusić Go do zmiany decyzji i uzyskać Jego przebaczenie. Często pojawia się również w psalmach, np. Ps 6,5-6; 35,22-26; 71,9-11; 109,21-29; 143,11-12.

Wiersz 22 niejednokrotnie szokuje czytelników, podobnie jak 20,1-31. Zwróciliśmy już jednak uwagę, że działanie Boże „dla świętego imienia mojego" znaczy także „z powodu domu Izraela", któremu Bóg objawił swoje imię. Los Boga i los ludu wybranego wzajemnie się splatają.

Trzecia część, *w. 23-28*, dotyczy, po wyjawieniu powodu działania Bożego, przyszłości. Na początek mówi się o zabraniu Izraela spośród narodów i przyprowadzeniu go z powrotem do „waszego kraju" (w. 24). Następnie o oczyszczeniu ludu dzięki pokropieniu go czystą wodą (w. 25); wyraźnie staje się tu widoczny kapłański rodowód Ezechiela. Wreszcie działanie Boga osiąga punkt kulminacyjny, sprawiając radykalną nowość, całkowitą przemianę ludu. Otrzymuje on serce z ciała, które ma zastąpić jego serce z kamienia. Bóg tchnie do wnętrza Izraela też nowego ducha. Serce i duch symbolizują całą osobę. Nie ma wątpliwości, że chodzi o nowe stworzenie, o ponowne stworzenie Izraela.

W tym kontekście należy przypomnieć o fragmencie 11,19-20, który jest paralelny do omawianego tekstu z kilkoma wariantami. Przede wszystkim jednak trzeba wspomnieć o fragmencie 18,30b-32, który kończy długą dyskusję o odpowiedzialności osobowej i w którym Bóg zachęca lud do nawrócenia, do pełnej odnowy wewnętrznej: „Utwórzcie sobie nowe serce i nowego ducha" (18,31). Ludzie sami muszą stać się kowalami własnego nawrócenia. Rozdział 18 został napisany, by przekonać, że jest to możliwe. W 36,26-28 stanowisko to ulega jednak zmianie. To sam Bóg tworzy na nowo człowieka, Izrael: „I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza". Inicjatywa pochodzi od Boga i do Boga należy jej urzeczywistnienie. Należy pamiętać o paraleli do Jeremiasza, dla którego sytuacja Izraela jest rozpaczliwa: „Czy Etiopczyk może zmienić swoją skórę, a lampart swoje pręgi? Tak samo czy możecie czynić dobrze wy, którzyście się nauczyli postępować przewrotnie?" (Jr 13,23) I dalej: „Grzech Judy jest zapisany żelaznym rylcem, wyryty diamentowym ostrzem na tablicy ich serc i na rogach waszych ołtarzy" (Jr 17,1). Dlatego przykazania i prawa zostaną umieszczone „po tych dniach (...) w głębi ich jestestwa" (Jr 31,31-34). Niektórzy komentatorzy oskarżali Jeremiasza o pesymistyczny pogląd na naturę ludzką. Słusznie. Ale to samo można powiedzieć o Ezechielu. Obaj prorocy dochodzą do wniosku, że ludzie sami nie są w stanie iść drogą wskazaną przez Boga, odpowiedzieć na zaproszenie do życia we wspólnocie z Nim, a więc nawrócić się. Już Ozeasz wyraźnie poruszył ten temat „Uleczę [Bóg] ich niewierność (...)" (Oz 14,5). Trzeba uznać tę oczywistą prawdę, o której mówią prorocy: nawrócenie jest dziełem Bożym. Stąd modlitwa Izraela: „O Boże, odnów nas (...)" (Ps 80,4; por. Jr 31,18).

Konsekwencje tej zmiany są oczywiste. Przede wszystkim „poznają ludy, że Ja jestem Pan" (w. 23.35.36). Cel został osiągnięty. Następnie Izrael w końcu będzie przestrzegał nakazów i przykazań Boga (w. 27). I tak dochodzimy do znanej formuły wyrażającej relację przynależności Boga i Jego ludu: „Będziecie moim ludem, a Ja będę waszym Bogiem". Wszystko inne jest naturalną konsekwencją tej wzajemnej przynależności: miasta będą zamieszkane, a kraj urodzajny. Wszystko będzie odbiciem więzi Boga z Jego ludem.

37,1-14: Ożywienie Izraela

Oto jeszcze jeden ważny i znany tekst z Księgi Ezechiela. Jego struktura jest prosta. Wiersze 1-3 są wprowadzeniem i określają kontekst całego fragmentu; przedstawiając postacie i elementy wizji. Kiedy wszystko znajduje się już na swoim miejscu, pytanie skierowane przez Boga do proroka: „Czy kości te powrócą znowu do życia?" ujawniają zasadniczy problem. Wymijająca odpowiedź proroka pozostawia otwarte drzwi inicjatywie Boga.

Część druga, w. 4-10, jest opisem czynności symbolicznej, która składa się z dwóch paralelnych i odpowiadających sobie członów: 4-8 i 9-10, czyli z dwóch poleceń Boga, skierowanych do proroka, by ten prorokował, i z dwóch opisów opowiadających o rezultacie tych proroctw. Na końcu cel zostaje osiągnięty: kości ożywają i martwi stają na nogach.

Część trzecia, w. 11-14, zawiera dwa różne elementy. Werset 11a wyjaśnia znaczenie wizji wyschniętych kości, a w. 11b-14, rozpoczynające się skargą ludu, zawierają nową wyrocznię, mającą taki sam wydźwięk (śmierć/życie), lecz odwołującą się do innego obrazu.

Cały fragment 37,1-14 tworzy odrębną jednostkę, ponieważ wszystkie jego trzy części są ze sobą ściśle związane. Poza tym formuły wprowadzająca i zamykająca, oddzielając całość od fragmentu poprzedniego i następnego, wyznaczają granice całości.

Nie ulega wątpliwości, że punkt zwrotny tego tekstu wyznacza lamentacja ludu w w. 11b, która nie tylko daje prorokowi teologiczną okazję do wygłoszenia swego proroctwa, lecz także dostarcza mu obrazu, na którym opiera się cała wizja. Wysuszone kości są wyrazem rozpaczy (por. Ps 31,11). Ezechiel, zgodnie ze swoim zwyczajem, bierze pod uwagę stan ducha swojego ludu i jego słowa, by zająć przeciwne stanowisko i przekazać swoje przesłanie. W tej drugiej fazie działalności proroka spotkaliśmy się już z taką sytuacją w 33,10 (tekst bardzo zbliżony do 20,32). Wszystkie trzy wersy, uwzględniając ich warianty, wyrażają ten sam stan ducha:

„Wyszły nasze kości/grzechy nasze ciążą na nas, minęła nasza nadzieja, już po nas" – nie pozostaje nam nic innego jak rozpłynąć się pośród narodów i zniknąć jako lud Izraela. Za każdym razem prorok reaguje.

W 37,1-14 reakcja proroka jest bardzo silna, wizja spektakularna. Nie sposób nie pomyśleć (jak już w 36,26-28) o nowym stworzeniu, nie bez racji, gdyż liczne są podobieństwa do Rdz 2. Słownictwo jest celowo tak dobrane, by zasugerować takie porównanie, a także liczne są odniesienia do tradycji teologicznych Izraela.

Czasownik „wiedzieć/poznać" pojawia się w strategicznych punktach tej jednostki. A zatem na początku w w. 3, kiedy prorok odpowiada Bogu, że tylko on, Bóg, wie, czy wysuszone kości ożyją. Na końcu fragmentu, kiedy obrazy i ich znaczenie zostaną już całkowicie odsłonięte: „poznacie, że Ja, Pan, to powiedziałem i wykonam" (w. 14). W środku, w w. 6 i 13, używa się tego czasownika w takim samym wyrażeniu jak w w. 14, wyrażeniu drogim Ezechielowi. w ten sposób została też zapewniona jedność całej tej jednostki.

W tekście używa się innego jeszcze czasownika, który jest bardzo znaczący w tradycji biblijnej „wstąpić/przybyć". W w. 5 zapowiada on cel działania Bożego: „spowoduję, że wstąpi w was [BT: „daję wam"] duch po to, abyście się stały żywe". Logicznie ten sam czasownik znajduje się w w. 9 i 10 i wreszcie w w. 12, Gdzie oznacza on powrót do ziemi Izraela.

Czasownik „porastać/wydobywać" również spełnia podwójną rolę. Służy oczywiście do opisu oblekania kości w ciało, lecz przede wszystkim, w drugim obrazie, do opisu wydobywania Izraela z grobu, ze śmierci. Hebrajski czasownik (*'alah*) jest jednym z tych, których tradycja biblijna często używa wówczas, gdy mówi o „wyjściu z Egiptu". Taka zbieżność nie może być przypadkowa. Sytuacja wygnańców w Babilonie pod wieloma względami przypomina sytuację Izraela w Egipcie. Biorąc pod uwagę teologiczne znaczenie, jakie tradycja Wyjścia nabrała w Izraelu, nie należy się dziwić, że Ezechiel określa sytuację swego ludu na wygnaniu w świetle pierwszego wyjścia.

Inną ważną rzeczywistością w tym tekście jest, bez wątpienia, *duch*. Termin hebrajski (*ruach*) ma kilka znaczeń, które wszystkie znajdujemy w tym tekście Ezechiela. W w. 5.6.8 można go tłumaczyć jako „tchnienie życia". Właśnie to tchnienie ożywia wysuszone kości. W w. 9 termin ten poprzedzony jest rodzajnikiem, w przeciwieństwie do wersetów poprzednich, i zdaje się bardziej uosobiony. Następnie, w prorockiej wypowiedzi Ezechiela, znajdujemy słowa: „Z czterech wiatrów przybądź, duchu, i powiej po tych pobitych, aby ożyli". Chodzi oczywiście o „cztery strony świata", określane na starożytnym Bliskim Wschodzie mianem „czterech wiatrów". Słowa *ruach* używa się także na określenie wiatru. Wreszcie w w. 14 mówi się o duchu Boga. Trzeba podkreślić, że na początku i końcu tego tekstu pojawia się wzmianka o duchu Boga, który ożywia sam tekst i stanowi o przyszłości ludu.

Nawet jeżeli obrazy użyte w tym tekście i jego struktura nie są dokładnie takie same jak w 36,16-38, to jednak ich perspektywa i przesłanie są identyczne. Chodzi o odnowienie Izraela. Oczywiście w omawianym tekście obraz jest o wiele bardziej czytelny, ale zarazem wyczuwa się wątpliwość co do możliwości spełnienia się obietnicy. Lud, jak tego dowodzi lamentacja w w. 11b, nie widzi takiej możliwości. Sam Bóg pyta o taką możliwość: „Czy kości te powrócą znowu do życia?" Prorok odpowiada, że jedynie Bóg to wie, ale potwierdzając wszechwiedzę Bożą, potwierdza także moc Bożą. W tej odpowiedzi Ezechiela zawiera się jeden z zasadniczych elementów wiary Izraela: lud Boży istniał i może istnieć tylko dzięki działaniu Boga i Jego łasce. Tak było z narodzeniem ludu Izraela, tak samo będzie z jego odrodzeniem. W ten sposób potwierdza się to, co zostało powiedziane w poprzednim rozdziale na temat nawrócenia. Izrael nie jest zdolny do nawrócenia się, do powrotu. Jedynie Bóg może sprawić, by Izrael powrócił do życia, do siebie, do swojej ziemi. Początek i przyszłość Izraela znajdują się w jego Bogu. Nie trzeba chyba przypominać, że tekst ten był czytany w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej jako zapowiedź zmartwychwstania zmarłych, jako jasne proroctwo o życiu po śmierci. Niemniej musimy pamiętać o pierwotnej intencji tego tekstu: odnosi się on wyłącznie do historycznego odrodzenia Izraela po jego powrocie z wygnania do Babilonu, do jego historycznego odrodzenia się jako ludu Bożego. Ani przez chwilę Ezechiel nie zakładał możliwości indywidualnego zmartwychwstania po śmierci. To właściwe rozumienie tego tekstu nie przeszkodziło, by był on odczytany jako zapowiedź indywidualnego zmartwychwstania, czego dowodzą sławne freski w synagodze w Dura Europos na brzegu Eufratu (ok. 250 lat po Chr.) i teksty wielu Ojców Kościoła. Znaczenie pism biblijnych nie jest jedno, ani jednoznaczne. Taki sposób ich odczytywania jest uzasadniony o tyle, o ile używa się danego tekstu z całą jego wspaniałą siłą wyrazu żydowskiej i chrześcijańskiej wiary, która do pewnych prawd doszła później. Korzystając jednak z takiej możliwości, nie należy zapominać o pierwotnym znaczeniu tekstu i o zachowaniu świadomości dystansu między dwoma możliwościami jego odczytania i aktu teologicznego, który umożliwia późniejszą interpretację.

Siła oddziałania 37,1-14 wyraziła się również w sztuce zachodniej, nawet XX w. Nie ulega wątpliwości, że kontekst historyczny, społeczny i religijny epoki wygnania różni się od dzisiejszego. Jednak wielu współczesnych mogłoby przyjąć za swoje własne słowa Ezechiela zawarte w 37,11b. Rozczarowanie stanem świata jest jednym z niewątpliwych faktów końca XX i początku XXI w. Myśl o samobójstwie indywidualnym lub zbiorowym nawiedza umysły wielu mężczyzn i kobiet, szczególnie młodych. Brak przyszłości i perspektyw jest codziennym doświadczeniem wielu ludzi, a często całych społeczności. Kościoły i każdy chrześcijanin indywidualnie nie mogą zadowolić się samym tylko powtarzaniem przesłania wiary: „Chrystus

zmartwychwstał". Aby przesłanie to stało się wiarygodne, musi stać się słyszalne, a tym samym musi odpowiadać na pytania i niepokoje słuchaczy. Jak przesłanie Ezechiela o zmartwychwstaniu Izraela odegrało ważną rolę w odradzaniu się Izraela jako ludu po okresie wygnania, tak samo siła jego wizji może zostać wprzęgnięta w służbę wiary chrześcijańskiej w celu odradzania się nadziei i życia ludzi współcześnie żyjących.

37,15-28: Odnowa polityczna i religijna

Ta końcowa sekcja rozdz. 37, składająca się z trzech części, jest logicznym następstwem wizji wysuszonych kości. Wiersze 15-19.22, część pierwsza, opisują i wyjaśniają czynność symboliczną i jej znaczenie. Wiersze 21.23-25, część druga, są wyrocznią o powrocie z wygnania i o jedynym królu, a wiersze 26-28 – ostatnią wyrocznią odnoszącą się do świątyni.

Opis czynności symbolicznej i wyjaśnienie jej znaczenia są proste, jeżeli uchwyci się znaczenie wyrażenia „kawałek drewna", a znaczenie to właściwie narzuca się samo. Zdumiewające, Ezechiel wykazuje wielkie zainteresowanie Królestwem Północnym i problemem powstałym wskutek politycznego podziału Izraela. Dopóki istniało Królestwo Północne, dopóty prowadziło własną politykę, tak jak czyniło to Królestwo Południowe. Amos i Ozeasz nigdy nie marzyli o zjednoczeniu obydwu królestw. Natomiast Izajasz mówi o ich zjednoczeniu, a w czasach Jeremiasza kwestia ta stała się nagląca z powodu upadku imperium asyryjskiego i otwierającej się przed Jozjaszem możliwości odzyskania terytoriów dawnego Królestwa Północnego. Okoliczności wygnania budzą wśród ludu pragnienie odnowy i skłaniają go do odwołania się do początków i wyobrażenia sobie przyszłości kształtowanej na ich wzór. Chodzi oczywiście o społeczne i polityczne odradzanie się ludu, prowadzonego znów przez króla, którego symbolizuje Dawid. Podobnie jak zjednoczenie pokoleń w jeden byt polityczny zależy od pewnego ideału, tak samo w przypadku odwołania się do Dawida nie chodzi o rzeczywisty powrót Dawida, lecz o ustanowienie króla na wzór Dawida.

Część druga, w. 21.23-25, jest wyrocznią o powrocie i jedynym władcy. Ponadto zawiera inny bardzo istotny element – oczyszczenie kraju. Już w 36,26-28 podkreśla się znaczenie oczyszczenia. Tu także wskazuje się na konieczność oczyszczenia, nawet jeżeli nie wspomina się o samych obrzędach oczyszczenia. Kulminacyjnym punktem tych wierszy jest formuła przynależności. Izrael, na nowo zamieszkujący oczyszczony kraj, będzie przestrzegał praw i przykazań.

Część ostatnia, w. 26-28, jest ponownym wyrazem nadziei Ezechiela, a zarazem streszczeniem rozdz. 37 i całej drugiej fazy posługi proroka. Obietnica trwałego przymierza i pokoju między Bogiem a Jego ludem stanowi istotę tego fragmentu. Pokój znaczący tu naturalnie więcej, niż brak wojny; chodzi o stan wszechstronnego dobrobytu. Następnie pojawia się ostatni element obietnicy odnowienia: Bóg zamieszka pośród swego ludu. Obecność Boga w Jego sanktuarium pośród Jego ludu będzie również dla narodów znakiem realności i najwyższej godności Boga Izraela. W sformułowaniach tych znowu rozpoznajemy Ezechiela kapłana i jego szkołę. Przyszłość, nadzieja zostają ubrane w szaty kultowe. Odnowa ludu zostaje wyrażona w kategoriach liturgicznych: przybytek Boga pośród Jego ludu. Inni prorocy wyobrażali sobie nadzieję w innych kategoriach, nie związanych wyraźnie z kultem. Prorok Ezechiel, uwarunkowany, co jest normalne, swoim pochodzeniem i otrzymaną formacją, w tym tekście jeszcze raz ukazuje się, podobnie jak w innych tekstach swej księgi, jako kapłan. Każdy ma właściwe sobie korzenie i ograniczenia.

W tych dwóch ostatnich wyroczniach w 37,15-28 uderza częstość występowania wyrażenia „na zawsze", związanego z każdą z obietnic: powrotu do kraju, przyrzeczonego ojcom, przestrzegania nakazów i przykazań, obrania Dawida księciem i królem wszystkich synów Izraela, a przede wszystkim pokojowej relacji między Bogiem a Jego ludem, Bogiem zamieszkującym swój przybytek pośród swego ludu. Wszystkie te obietnice zostaną spełnione „na zawsze" (*le-'olam*). Wymiar eschatologiczny (przyszłe, ostateczne i zbawcze objawienie się Boga dla dobra Jego ludu) jest niepodważalny, jak niepodważalne są granice takiej wizji. Czym innym jest bowiem nadzieja eschatologiczna leżąca u podstawy tekstów eschatologicznych, a czym innym przedstawienia, obrazy i postacie służące do jej wyrażenia. Nadzieja jest naprawdę obecna w żydowskim i chrześcijańskim Piśmie Świętym, ale różne formy, użyte do jej wyrażenia, są względne i przejściowe. Między obietnicą ustanowienia odrodzonemu ludowi króla na wzór Dawida, a Synem Dawidowym, którego chrześcijanie rozpoznają w Jezusie z Nazaretu, istnieje bezsprzeczny dystans, tak jak między przybytkiem pośród ludu, o którym mówią w. 26.27.28, a Słowem, które stało się ciałem i rozbiło swój namiot pośród ludzi. Formy językowe i instytucje wyrażające nadzieję, wiarę i misję są nieodzowne, ale też ograniczone. Nie ma chyba potrzeby więcej o tym mówić w kontekście tak pięknego tekstu Księgi Ezechiela.

38-39: Eschatologiczna wojna przeciwko narodom

Wśród dziwnych tekstów Księgi Ezechiela te dwa rozdziały zajmują miejsce szczególne. Należy od nich oddzielić część ostatnią (39,23-29), będącą streszczeniem Ezechielowych tematów nadziei i stanowiących przejście między 38,1-39,22 a rozdz. 40-48, a także przypomnieniem rozdz. 33-37. Różnorodne formuły pozwalają wyodrębnić kilka jednostek, niekoniecznie jednorodnych: 38,1-9.10-13. 14-23; 39,1-5.6-16.17-20.21-22.

Mimo wielu prób zidentyfikowania Goga należy zadowolić się uznaniem tego imienia za imię symboliczne wszystkich nieprzyjaciół Izraela; dlatego wzmianki o różnych krajach, mających reprezentować wszystkich wrogów.

Zasadniczym tematem jest rozstrzygająca bitwa między nieprzyjaciółmi Izraela a Jego Bogiem. Powrót jest pewny (38,8), ostateczny akt zbawienia, przyszłego i definitywnego. Motyw zgromadzenia narodów przeciwko ludowi Bożemu (miasto, pomazaniec) jest już klasyczny w ST (Iz 5,26-30; 8,9-10; Ps 2; 48). Może on reprezentować historyczny, konkretny lud (Iz 10,5-15). W Księdze Jeremiasza przybiera on postać „nieprzyjaciela z północy" (rozdz. 4-6). W innych tekstach nabiera kolorytu eschatologicznego (por. zwłaszcza Jl 4). Opis Boga Izraela wojownika nawiązuje do dawnych tekstów (Wj 14,14.24-25). Uczta dla ptaków i zwierząt dobrze mieści się w eschatologicznym kontekście. Całe stworzenie (por. trzęsienie ziemi w 38,19) uczestniczy w ostatecznej bitwie, ale wszystkim kieruje w rzeczywistości Bóg, choć w tekście głównymi działającymi wydają się Gog i jego sprzymierzeńcy. Gog staje się narzędziem i obiektem planu Bożego, mającego doprowadzić do ostatecznego ocalenia ludu Bożego. Idea ta nie jest nowa (por. Iz 10,5-15), lecz w Księdze Ezechiela pojawia się ona w kontekście eschatologicznym. Opis oczyszczania kraju, ciężki i nader uproszczony, zdradza kapłańskie pochodzenie.

Tego rodzaju tekstów nie można rozumieć ani odczytywać w perspektywie wiary inaczej, jak tylko w szerszym kontekście. Niezwykle silnie oddziałujące obrazy są na usługach głównej idei: Bóg ostatecznie zbawia swój lud. Należy jednak pamiętać, że w Piśmie Świętym przedstawienia zbawienia nie są jednoznaczne, zwłaszcza wtedy, gdy ma się na uwadze zbawienie lub zagładę innych narodów. Ez 38-39 i Jl 4 reprezentują eschatologię nacjonalistyczną, która wyklucza inne narody ze zbawienia. Obecne są jednak także inne trendy myślowe (por. zwłaszcza Iz 56,1-8; 66,18-23). W ST nie ma jednej eschatologii, lecz kilka, niekoniecznie zgodnych.

40-48: Nowy kraj, nowe miasto, nowa świątynia

Nie można powiedzieć, by lektura tych rozdziałów należała do przyjemnych, ale łącznie potraktowane stanowią ważny element Księgi Ezechiela. Mówią one o trzeciej wielkiej wizji Ezechiela (por. rozdz. 1-3; 8-11). Wszystkie trzy wizje tworzą strukturę tej księgi i stanowią o jej spójności. Logika ich wzajemnych powiązań wydaje się jasna: pierwsza wizja mówi o misji proroka, druga usprawiedliwia i „wykonuje" sąd nad Jerozolimą i mówi o odejściu chwały Bożej ze świątyni, ostatnia wizja, wraz z powrotem chwały Bożej, nie oznacza zwykłego odnowienia kraju, ludu i obecności chwały Bożej, lecz także – jako kontynuacja rozdz. 33-37 – konkretne spełnienie się obietnicy nowego stworzenia, zapowiedzianej przez Ezechiela.

Nie znaczy to, że rozdziały te stanowią jednorodną całość. Bynajmniej. Komentatorzy nie są jednomyślni, ale hipoteza minimalistyczna przypisuje samemu Ezechielowi trzy fragmenty: 40,1-2; 43,4-7a; 47,1.2b.8.9b.12. Najprawdopodobniej hipoteza jest najbliższa prawdy. Nie znaczy to, że inne elementy nie mają żadnej wartości, a jedynie, że ich wartość jest inna.

Czternaście lat po upadku miasta Ezechiel „w Bożym widzeniu" zostaje zaprowadzony do ziemi Izraela i postawiony na wysokiej górze, z której widzi na południu „coś jakby budowę jakiegoś miasta". Stamtąd ogląda przybycie chwały Bożej i słyszy słowa określające świątynię jako miejsce tronu Bożego (43,4-7). Wizja źródła, wypływającego ze świątyni i stającego się życiodajnym strumieniem, sprawia, że jej sceneria staje się kompletna. Bóg jest pośród swojego ludu i panuje, dobrobyt króluje; lud będzie żył. Te dwa zasadnicze tematy Ezechielowego orędzia nadziei, a mianowicie obecność Boga i życie dla Izraela, zostały połączone w tej rozległej wizji.

Ten zasadniczy zrąb tekstu został wielorako uzupełniony. Ezechiel i jego uczniowie podzielają zasadniczą ideę usunięcia wszystkiego, co mogło być powodem grzechów Izraela i doprowadziło do katastrofy, aby podkreślić prawdziwą wspólnotę między Izraelem a Bogiem. Stąd ostatnie słowo tej księgi. Kiedy wszystko to zostanie zrealizowane, wówczas zostanie też osiągnięty cel: „Pan jest tam". O ile jednak Ezechiel zadowala się wyznaczeniem głównych linii tej świetlanej przyszłości (powrót chwały Bożej i życiodajne źródło), o tyle jego uczniowie dodają szczegóły dotyczące miejsc i osób, a także normy regulujące ich więź ze źródłem życia, z *sacrum*, ze świątynią. Opisy są przepełnione dokładnymi wymiarami terytorium (a także jego podziału), zabudowań, kuchni, bram. Podaje się ścisłe normy dotyczące roli różnych osób związanych ze świątynią (z

polemicznymi uwagami, kierowanymi pod adresem lewitów, by wzmocnić władzę niektórych grup kapłańskich kosztem innych), małżeństwa kapłanów, ofiary składanej przez władcę. W ustrukturyzowaniu przestrzeni bezustannie starano się odnaleźć doskonałość, jaką upatrywano w proporcji 2/1. Poza tym im głębiej wkraczamy w przestrzeń sakralną, tym bardziej się wznosimy. Celem tego zabiegu jest wywołanie poczucia dystansu i rozdziału między sferą *sacrum* i *profanum*. Zauważa się pewne osłabienie siły wizji Ezechiela. W miarę stosowania coraz to bardziej wyrafinowanych środków wyrazu traci się z oczu główny cel i sens tej wizji. Takie ryzyko towarzyszy ludzkiemu doświadczeniu.

40-42: Nowa świątynia

Jeżeli przyjrzeć się dokładniej tym trudnym tekstom, to znajdzie się w nich nie tylko wiele informacji, lecz także godne zainteresowania tendencje i realia teologiczne. Po teofanii przedstawionej w 40,1-2, następuje długi opis nowej świątyni, 40,3-42. Na scenie pojawia się dziwna postać: „mąż, który miał wygląd, jakby był z brązu. W ręku miał on lniany sznur oraz mierniczy pręt". To on będzie przewodnikiem Ezechiela i pośrednikiem między Bogiem a prorokiem w przekazywaniu informacji i poleceń dotyczących wymiarów i urządzenia nowej świątyni. Poczynając od 44,5 do proroka mówi sam Bóg, a „mąż" nie odgrywa już znaczącej roli. Postać ta, „przewodnik/pośrednik", w późniejszych tekstach apokaliptycznych stanie się „aniołem tłumaczącym", ale same teksty Księgi Ezechiela nie mają charakteru apokaliptycznego.

Opis dotyczy planu, a nie przekroju świątyni. Plan świątyni jest dosyć prosty. Należy wyobrazić sobie duży kwadrat – symbol doskonałości – o boku około 100 m. Trzy bramy pośrodku każdego z trzech boków kwadratu, zwróconych na północ, południe i wschód, prowadzą na wielki dziedziniec. Wewnątrz, wzdłuż muru, znajduje się wiele sal, kuchnie zaś mieszczą się w czterech rogach kwadratu. Pośrodku tak zarysowanego dużego dziedzińca znajduje się drugi, otoczony murem, kwadrat o boku około 50 m. Ma on także trzy bramy. Jeżeli wejdzie się na ten wewnętrzny dziedziniec przez bramę skierowaną na wschód, na wprost Góry Oliwnej, staje się przed ołtarzem; idąc w tym samym kierunku, ku zachodowi, staje się przed drzwiami prowadzącymi do przedsionka pomieszczenia zwanego Miejsce Święte, za którym, wciąż w tym samym kierunku, znajduje się Miejsce Najświętsze.

Bramy zewnętrznego i wewnętrznego dziedzińca są podobne i przypominają typowe bramy miast na starożytnym Bliskim Wschodzie. Otwory tych bram, zaopatrzone w drzwi z dwoma skrzydłami, były węższe od przedsionków, do których prowadziły. Po obu stronach przedsionka bramy znajdowały się dwa lub trzy pomieszczenia dla straży. W Ezechielowym opisie świątyni bramy, w przypadku muru zewnętrznego, były rozbudowane po wewnętrznej stronie muru tak jak w przypadku klasycznych bram miejskich. Natomiast w przypadku dziedzińca wewnętrznego i prowadzących doń wejść, wąskie wejścia rozbudowano po zewnętrznej stronie muru. Poza tym każdy poziom budowli, znajdował się metr wyżej niż poziom poprzedni: cała świątynia metr wyżej od przestrzeni (sfery) świeckiej; dziedziniec wewnętrzny metr wyżej niż dziedziniec zewnętrzny. Za Miejscem Najświętszym znajdował się duży prostokątny budynek przeznaczony na potrzeby kapłanów.

Dokładny opis sanktuarium jest podporządkowany dwom zasadom. Po pierwsze, trosce o symetrię i proporcję, zawsze uważane za wyraz doskonałości, a w związku z tym za przymiot samego Boga. Po drugie, biorąc pod uwagę znane elementy pierwszej świątyni, wzmocnienie (np. bramy o charakterze militarnym) kontroli wejść do świątyni dowodzi troski o uniknięcie za wszelką cenę profanacji, którą Ezechiel bezustannie piętnował w czasie swojej posługi (por. rozdz. 8-11). Opisu ołtarza można by się spodziewać pod koniec rozdz. 42, lecz znajduje się on zaraz po opisie powrotu chwały Bożej w 43,1-12, w którym znowu odnajdujemy całą siłę natchnienia proroka.

43,1-12: Powrót chwały Bożej

Wiersz 3 wyjaśnia, że wizja ta jest takiego samego rodzaju, co dwie poprzednie teofanie: w czasie zniszczenia miasta i w chwili powołania Ezechiela na proroka. Przybycie chwały Bożej zostało opisane oszczędnie: szum wielu wód i blask. Chwała Boża przybywa tą samą drogą, tyle że w przeciwnym kierunku, jaką odeszła (10,19; 11,23). Chwała Boża napełnia „dom", czyli budowlę, w której mieści się Miejsce Święte i Miejsce Najświętsze albo, w szerszym znaczeniu, całą świątynię. Wydaje się, że w tym przypadku chodzi głównie o Miejsce Święte i Miejsce Najświętsze, gdzie Bóg mówi prorokowi, że przybytek ten będzie Jego miejscem zamieszkania. Nie zapomniano o ważnym szczególe „na wieki". To właśnie on stanowi sedno wypowiedzi Boga.

44: Obcy, kapłani i lewici

Wiersze 1-3 zawierają interesujące elementy: po pierwsze, tylko władca może, po złożeniu ofiary pojednania, zasiadać do uczty w bramie wschodniej dziedzińca wewnętrznego; po drugie, wyjąwszy tę sytuację, brama ta ma być zawsze zamknięta, gdyż przez nią powróciła do świątyni chwała Boża i uświęciła ją przez to w sposób szczególny. Zamknięta brama stała się jednym z tematów, choć rzadko podejmowanym, chrześcijańskiej ikonografii inspirowanej Księgą Ezechiela.

Zamkniętą bramę niektórzy teologowie interpretowali jako symbol Dziewicy Maryi i Jej dziewictwa. Pomimo urodzenia Jezusa, brama pozostała „zamknięta", a równocześnie stała się jakby *janua coeli* (bramą do nieba). W ten sposób ludowa pobożność sławiła Ją w litaniach do Matki Bożej, choć powiązanie z tekstem Ezechiela z pewnością nie było już zauważane.

Motyw zamkniętej bramy tkwi prawdopodobnie u początków innej tradycji ludowej. W ruinach świątyni z czasów Chrystusa, rozbudowanej i upiększonej przez Heroda Wielkiego, brama znajdująca się w murze okalającym świątynię, zwana Bramą Złotą, pozostaje zamknięta w oczekiwaniu na Mesjasza.

Wiersze 44,4-31 poruszają inne ważne problemy. Z jednej strony problem cudzoziemców (obcych) i przyznania im prawa wstępu do świątyni. Nieobrzezani nie mają wstępu do świątyni. Oczywiście obrzezanie było znane przed Ezechielem i wygnaniem, ale dopiero wówczas nabrało wymiaru religijnego. Od tej chwili stało się znakiem przynależności do ludu Izraela, znakiem obietnicy, danej przez Boga Jego ludowi. W w. 9 używa się dwóch znaczących wyrażeń: „obrzezany na sercu" i „obrzezany na ciele". To przede wszystkim Jeremiasz nadał obrzezaniu serca wielką moc (Jr 4,3-4; 9,24-25), ale tekst Ezechiela stał się niejako mottem judaizmu, a w czasach Chrystusa u wejścia do świątyni znajdował się napis, zabraniający wstępu wszystkim poganom, co znaczyło wszystkim nie obrzezanym. Obrzezanie było też dowodem właściwego i całkowitego nawrócenia się na judaizm. Nic więc dziwnego, że wśród „prozelitów" było więcej kobiet niż mężczyzn. Problemy związane z obrzezaniem dobrze znane są pierwszej wspólnocie chrześcijańskiej: czy trzeba być Żydem, czyli obrzezanym, żeby zostać chrześcijaninem?

Z drugiej strony porusza się kwestię dotyczącą lewitów. Pochodzenie, różnice i rozróżnienia między lewitami, kapłanami, kapłanami–lewitami, synami Sadoka, nie są do końca jasne. Wydaje się pewne, że Ezechiel bierze stronę kapłanów Jerozolimy, a nie kapłanów z innych sanktuariów, którzy zostali pozbawieni funkcji wskutek deuteronomicznej reformy i centralizacji kultu (por. 2 Krl 23,8-9), ale gani kapłanów–lewitów, których obowiązki i prawa zostały podane w Księdze Powtórzonego Prawa (18,1-8). Powód jest bardzo prosty. Kapłani ci prawdopodobnie służyli bożkom w sanktuariach innych niż sanktuarium jerozolimskie. Pomijając jednak fakt, że aż do reformy deuteronomicznej sanktuaria te były poświęcone JHWH i tak samo bezczeszczone jak świątynia jerozolimska (por. Ez 8-10), dopiero centralizacja kultu ostatecznie zdyskwalifikowała lewitów. „Lewici" zostali więc zepchnięci na pozycje podrzędne, a kapłani jerozolimscy, potomkowie Sadoka, zachowali prawdziwą władzę kapłańską. Jest rzeczą oczywistą, że redaktorzy tekstów Księgi Ezechiela należeli, tak samo jak Ezechiel do tej grupy. Nie ulega też wątpliwości, że między różnymi grupami kapłanów istniał spór. Ostatnia część tego rozdziału jest poświęcona ścisłym przepisom dotyczącym życia kapłanów.

45-46: Podział terytorium. Miejsce i rola władcy

Zaraz na początku należy zauważyć, że tekst ten już nie mówi o królu; doświadczenie królestwa okazało się tak dalece bolesne, że unika się nawet samego słowa „król" (por. rozdz. 34); mówi się o *nasi'*, („władca/książę"). Odgrywa on naturalnie pewną rolę, ale bardzo ograniczoną. Jego miejsce w kulcie i w społeczeństwie reguluje wiele norm; jego możliwości są bardzo ograniczone. To dążenie do „ograniczenia" władcy zaznaczyło się już w Księdze Powtórzonego Prawa (17,14-20). Nie jest on już kamieniem węgielnym izraelskiego społeczeństwa; jest poddany Prawu. W Księdze Ezechiela władca *de facto* uzależniony jest od kapłana, który ma bezpośredni wstęp do serca świątyni, źródła życia ludu. Zmienia się rola i miejsce instytucji. Przed wygnaniem kapłan był tylko przedstawicielem króla. Po powrocie z Babilonu władca jest podporządkowany kapłanowi. Te napięcia między różnymi instytucjami ST mogą dziś wydawać się nieistotne, ale wystarczy przeczytać historię chrześcijaństwa, aby zdać sobie sprawę, jak dalece warunkowały one relacje między wymiarem „duchowym" a wymiarem „czasowym", nawet w Kościołach powstałych w wyniku reformacji. Ileż to razy w niezliczonych konfliktach między władzą świecką a władzą religijną odwoływano się do ST, a w szczególności do Księgi Ezechiela, żeby dowieść swojej racji. Lektura i wykorzystywanie tekstów biblijnych, dotyczących kwestii związków między sferą polityczną a sferą religijną, wymaga rzetelnej hermeneutyki. Także w tej dziedzinie samo przytaczanie odnośnych tekstów nie prowadzi do niczego.

47: Rajskie źródło

Tekst ten należy do najważniejszych fragmentów Księgi Ezechiela. Mówi o źródle wody żywej w świątyni. Nawet jeżeli uzupełnienia nieco zniekształciły tekst, to jednak zachował on wielką siłę wyrazu. W tej jednostce tekstowej o wodzie wspomina się czternaście razy; dwa razy siedem; symbol pełni pomnożony przez dwa – obfitość i pełnia. Trudno byłoby znaleźć obraz lepiej opisujący nowe życie, biorące początek z obecności Boga pośród Jego ludu „na wieki". Obraz źródła wody ma swoje „przedtem" i „potem". Woda wypływająca ze świątyni płynie w kierunku południowym, mniej więcej tak jak potok Cedron, zazwyczaj zasilany wodami źródła Gichon. Jerozolima czerpała wodę z tego źródła i w jej historii źródło to nieraz odegrało istotną rolę np. przy nim Salomon został ukoronowany na króla (1 Krl 1,32-40). Teraz jego wody wypływają ze świątyni i spełniają dwie funkcje: oczyszczają Morze Martwe i pozwalają na swoich brzegach rozkwitać na pustyni rajskiemu życiu. Podwyższanie się poziomu wód i poszerzania ich koryta w miarę oddalania się od świątyni symbolizuje wzrost skuteczności ich działania. Trudno nie przywoływać tu na pamięć rozdz. 37, w którym życie przedstawia się za pomocą wprawdzie innych, ale równie silnie przemawiających obrazów.

Woda, tak samo jak ogień, ma dwoisty aspekt w religiach w ogóle, a w ST w szczególności. Potop jest wodą kary, woda z Morza Czerwonego oznacza śmierć dla Egipcjan i życie dla Izraelitów. Pod względem antropologicznym każda kultura i każda cywilizacja przyznaje wodzie miejsce naczelne. Dawne kosmogonie często czynią z niej źródło życia – pierwotny ocean, wody początków; nawet w Księdze Rodzaju „duch Boży unosił się nad wodami" (Rdz 1,2) jeszcze przed stworzeniem. Woda jest nieodzowna dla człowieka. „Chleb i woda" – to życiowe minimum, to, co zapewnia się nawet więźniom odsiadującym najsurowsze kary, co człowiek może spożywać, zachowując nawet całkowity post. Opanowanie żywiołu wodnego stworzyło cywilizację Egiptu i Mezopotamii. Obecnie kontrolowanie zasobów wód daje władzę państwom, które nią dysponują. Dostęp do wód staje się przyczyną nie kończących się konfliktów. Akwedukty będą już niedługo tak samo liczne jak rurociągi naftowe. Woda, jako życiodajna siła, jest główną troską współczesnych cywilizacji: woda zanieczyszczona, woda oczyszczona, woda jako źródło konfliktów. Woda wczoraj, dziś i jutro.

Nic więc dziwnego, że NT widział w wodzie życiodajną moc ostatecznego ocalenia, zwłaszcza w Czwartej Ewangelii, i to nie tylko w epizodzie o Samarytance (J 4), lecz także w J 7,37-39, gdzie Jezus w czasie Święta Namiotów zaprasza wszystkich, by przyszli do Niego, żeby popłynęły z nich strumienie wody żywej. Co więcej oba te teksty należy odczytywać w świetle J 2,13-22, gdzie Chrystus ukazuje się jako nowa świątynia. Obraz Ezechiela, świątynia – obecność Boga – źródło wody żywej, w pełni urzeczywistnił się w dziele i osobie Chrystusa. Czy byłoby zbytnim naciąganiem odczytywanie w tej perspektywie J 19,31-37, wody i krwi wypływających z boku Ukrzyżowanego? Czy można by sobie wyobrazić, żeby woda nie była zasadniczym elementem sakramentu inicjacji chrześcijańskiej? Cóż dziwnego w tym, że główna celebracja chrześcijańska, Wigilia Paschalna, koncentruje się właśnie na wodzie i ogniu? A co powiedzieć o poświęceniu w tym dniu wody, które tak wspaniale przedstawia „zbawczą historię wody"? Jakże nie odwołać się do praktyki liturgicznej *Aspergesme* albo *Vidi aquam* na początku Eucharystii?

Słowa z Ez 47,1-12 są głęboko zanurzone w człowieku niezmierzonych wodach duszy ludzkiej i stanowią pomost między pragnieniem człowieka, nadzieją Izraela i nowym życiem, jakie daje Chrystus, którego ukrzyżowane i chwalebne ciało staje się źródłem dla nas wszystkich.

47,13-48,35a: Podział kraju

Schodząc z tych wyżyn, tekst powraca do szarej rzeczywistości: granice kraju, podział terytoriów, czyli do tego wszystkiego, o czym była już mowa w rozdz. 45.

Trzeba dotrzeć do ostatniego zdania Księgi Ezechiela, by usłyszeć jeden z zasadniczych elementów orędzia Ezechiela: kiedy cały program zostanie zrealizowany, nazwa miasta będzie brzmiała: „Pan jest tam".

tłum. Agnieszka Kuryś

Księga Daniela
André LaCocque

PIERWSZE CZYTANIE

Wprowadzenie ogólne

Ponieważ Księga Daniela i Apokalipsa św. Jana mówią o końcu czasów, wskazując na sposoby odczytywania znaków końca w ogóle, w szczególności zaś końca współczesnych „imperiów zła", niektórzy czytelnicy uważają te księgi za najważniejsze w Biblii. Jest bardzo interesujące, że współczesne rządy totalitarne, np. rząd Japonii w czasie II wojny światowej, zakazywały na okupowanych terytoriach czytania Księgi Daniela i Apokalipsy św. Jana. Przekonanie, że w księgach tych drzemie jakaś wywrotowa siła, ma historyczne podstawy. Już w dwóch pierwszych stuleciach naszej ery kultywowanie w Palestynie literatury apokaliptycznej doprowadziło do wzniecania przez stronnictwa żydowskie krwawych powstań przeciwko Rzymowi w przekonaniu, że ogromną przewagę militarną legionów rzymskich złamią wojska anielskie. Przeświadczenie to miało katastrofalne skutki. Jerozolima została zrównana z ziemią i odbudowana jako miasto „wolne od Żydów". Palestyna na całe wieki przestała być ojczyzną Żydów, którą była od czasów króla Dawida (X w. przed Chr.). W ten sposób to, co miało obalić obce mocarstwa, stało się zagrożeniem dla samych czytelników.

Księga Daniela ma wyjątkowo złożony charakter: jest dwurodzajowa (narracyjna i apokaliptyczna), dwujęzyczna (w języku aramejskim i hebrajskim), pochodzi z dwóch okresów (z VI i z II w. przed Chr.). Opowiada historię o wielkim mędrcu natchnionym przez Boga (jakimi byli prorocy) i potrafiącym interpretować znaki czasu jak nikt przed nim (przewyższającym nawet patriarchę Józefa). Mówiąc krótko, księga, którą mamy czytać, jest bardzo niezwykła – jest to po prostu dziwna księga. Zaskakuje formą i stylem; jej sposób wysławiania jest czasami odpychający, a w najlepszym razie tajemniczy. (Jeśli chodzi o dalsze uwagi na ten temat, por. komentarz do Apokalipsy św. Jana, Pierwsze czytanie.) Rodzi to niebezpieczeństwa mylnego odczytywania. Księga Daniela A (rozdz. 1-6) zawiera opowiadania, które łatwo można zdyskredytować jako „infantylne", tj. ubogie w treść i mało wiarygodne. Księga Daniela B (rozdz. 7-12) przedstawia przepowiednie tak fantastyczne i posługujące się frazeologią tak pokrętną, że budzi to podejrzenia, iż w ten sposób pokrywa brak głębi. Nic dziwnego, że w najnowszych czasach uczeni oceniali surowo autorów apokaliptycznych, nazywając ich epigonami (marnymi naśladowcami) klasycznych proroków. Ich wizje uważano za sztuczne, a nawet sfabrykowane proroctwa *post eventum* (tj. retrospektywne). Jednakże obecnie poniechano całkowicie tego rodzaju uczonych osądów. Wizje Daniela uważa się za autentyczne przeżycia duchowe. Księgę ocenia się w jej własnych granicach, nie próbując przymierzać jej do pism innych natchnionych mężów czy innych gatunków literackich i nie wtłaczając jej do jakiegoś z góry przyjętego modelu klasycznej mądrości czy klasycznego proroctwa. Uznanie, że opowiadania w Księdze Daniela A nie są naiwne, lecz dotyczą potęg politycznych w II w. przed Chr., takich jak Antiocha IV, zwanego Epifanesem, odsłoniło ich symbolikę i dowiodło ich niezwykłej skuteczności jako „dobrej nowiny" dla uciśnionych. Jeśli chodzi o Księgę Daniela B, to rości ona sobie prawo do odsłaniania najgłębszych tajemnic wszechświata i historii powszechnej. Tajemnice te dotyczą ostatecznego znaczenia stworzenia, ostatecznego celu wszystkiego, co istnieje. Autor apokaliptyczny jest przekonany, że dotarł do końca czasów i że ma charyzmat rozumienia. Przed jego oczami zasłona okrywająca tajemnice Boskie zostaje rozdarta na dwoje, od góry do samego dołu (por. Mt 27,51).

Charakter Księgi Daniela

Proces powstawania Księgi Daniela jest złożony. Pierwsza połowa składa się z krótkich opowiadań o Danielu, żydowskim mędrcu przebywającym na dworze królewskim w Babilonie (Księga Daniela A), a druga – jest apokalipsą, w której Daniel występuje jako wizjoner (Księga Daniela B). Daty powstania A i B są bardzo różne, ale część narracyjna jest starsza od części apokaliptycznej. Tę ostatnią można datować przed 160 r. przed Chr., z możliwością kilkuletnich odchyleń w obydwie strony.

Księga Daniela B jest pierwszą w pełni dojrzałą apokalipsą w Biblii. Drugą jest Apokalipsa św. Jana w NT. W Dn 2,28.29.47, w greckim tekście Teodocjona, o Bogu mówi się, że jest *apokalupton mysteria* („odsłaniającym tajemnice"). Najlepszą definicję apokalipsy jako gatunku zaproponował John Collins: Apokalipsa jest ujętym w ramy narracyjne objawieniem „przekazanym przez pozaświatową istotę ludzkiemu odbiorcy, odsłaniającym transcendentną rzeczywistość, która ma zarówno charakter czasowy, ponieważ dotyczy eschatologicznego zbawienia, jak i przestrzenny, gdyż obejmuje inny, nadnaturalny, świat" („Semeia" 14[1979]

9). Gatunek apokaliptyczny występuje już w Iz 24-27, Ez 38-39, w Księdze Zachariasza, Jl 3; od tego czasu gatunkiem tym posługiwano się szeroko. Znajduje się apokalipsy w Iranie, Izraelu i we wszystkich krajach, do których dotarło chrześcijaństwo; data ich powstania przypada na II w. przed Chr. Żydowska i chrześcijańska literatura apokaliptyczna przeżywa szczytowy okres rozkwitu od tego czasu do II w. po Chr. Zasadniczą jej część odnajdujemy w tzw. literaturze intertestamentowej, do której należy np. etiopska *Księga Henocha*, *Druga Księga Barucha*, *Czwarta Księga Ezdrasza*. Środowiska, w których księgi te się kształtowały, były różne, natomiast treściowo bliskie były ich wywrotowe orędzia, głoszące zarówno koniec epoki z jej politycznymi reżimami ucisku, jak i koniec historii i świata. Apokalipsy nie dają żadnej nadziei zmiany na lepsze, gdyż następujące po sobie królestwa są coraz gorsze, aż osiągną dno, czyli samo zło. Wszystko zatem obróciłoby się w nicość, gdyby nie zapoczątkowanie przez Boga swego królestwa, zmiecie wszelkie historyczne reżimy. Na czele zapoczątkowanego przez Boga królestwa stoi sam Bóg albo Jego wysłaniec, który w Księdze Daniela zwie się „Synem Człowieczym" („kimś na podobieństwo człowieka").

Widzimy w tym prorockie zainteresowanie się historią. Jeśli jednak prorocy kładli nacisk na historyczne zmiany w Izraelu (powrót, nawrócenie, odwrócenie losu), eschatologia apokaliptyczna wyzbyła się nadziei, że w Izraelu mogą nastąpić zmiany na lepsze. Według literatury apokaliptycznej sama historia kryje w sobie klucz do tajemnic Boskich, prawdę o swojej ostatecznej klęsce i osiągnięciu transcendentnego celu w królestwie Bożym. Apokalipsa ma własnego bohatera, który odznacza się mądrością mantyczną (wróżbiarską). Taką idealną postacią jest Daniel. Potrafi odczytywać znaki, tłumaczyć sny, objaśniać teksty, rozszyfrowywać dziwne napisy itd. Jednym słowem Daniel rozumie tajemne orędzie Boga ukryte w stworzeniu, a zwłaszcza w biegu wydarzeń (por. 12,9).

Księga Daniela ukazuje wyjątkową syntezę historii, którą można rozpatrywać w ramach jej podziału na cztery kolejne okresy zmierzchu; wizja taka jest zadziwiająco bliska mitowi. Takie uniwersalne ujęcie idzie tak daleko, że porzuca samo pojęcie *Heilsgeschichte* („historia zbawienia"), co stanowi najbardziej znamienną jej cechę, która chociaż nie jest wyjątkowa w Biblii hebrajskiej, to jednak jest nieoczekiwana w rodzaju literackim, którego główne zainteresowanie skupia się na eschatologii (nauce o końcu czasów). Eschatologia w literaturze apokaliptycznej ma charakter kosmiczny i dlatego w sposób paradoksalny jest transhistoryczna, gdyż „koniec" następuje nie w ramach historii, lecz po niej. A zatem jest zrozumiałe, że apokalipsy były pisane i czytane jako polityczne manifesty, obiecujące uciśnionemu ludowi zapoczątkowanie królestwa Bożego, które przyniesie zarówno sąd nad siłami zła i ich unicestwienie, jak i błogosławieństwo i triumf prześladowanym.

W konsekwencji historia w Księdze Daniela ma oblicze mityczne, chociaż jest realna. Na przykład Dn 7 opisuje kolejne ludzkie królestwa jako cztery olbrzymie bestie wyłaniające się z wód (pierwotnego) oceanu i reprezentujące pierwotny chaos; pustoszą one ziemię i wzmagają nieustannie zło, które sięga nawet do samego nieba i strąca gwiazdy z wysokości (8,10). Bóg kładzie kres tym rozszalałym potwornościom, powołując trybunał oraz powierzając sąd i władzę komuś, kto wygląda „jakby postać ludzka (Syn Człowieczy)", która przychodzi wśród obłoków niebieskich – co stanowi rekapitulację tego, co mówi o bogu Baalu literatura kananejska (ugarycka). Można się zastanawiać nad ponowną adaptacją mitu, który tak zawzięcie zwalczali prorocy Izraela. Przyczyną nawiązania do niego było pojmowanie przez autorów apokaliptycznych zła jako absolutu. Należy mu się przeciwstawić bardziej niż ciału: „Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw (...) rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich" (Ef 6,12; por. Dn 10,20-11,1).

Podobnie jak w innych gatunkach biblijnych, tak i w apokalipsach patrzy się na historię jako na rzeczywistość mającą początek i koniec. Także istnienie ludzkie jest życiem mającym koniec, bez reinkarnacji, czyli ponownych narodzin, stosownie do prawa „karman". Zarówno w świecie, jak i w życiu ludzkim wydarzenia mają zawsze charakter jednorazowy i nie powtarzają się; egzystencja na tej ziemi ma swój koniec; świat nasz jest tylko chwilowy.

Księga Daniela w swej obecnej postaci wyrasta z zawieruchy pierwszego historycznego prześladowania religijnego wszczętego przez człowieka, Antiocha, którego wielu pobożnych Żydów (chasydów) uważało za ostateczne i najwyższe wcielenie zła. Z tej perspektywy jest jasne, że wizje Daniela nie są abstrakcyjnymi spekulacjami ani nie dotyczą wydarzeń, które mają nastąpić dwadzieścia dwa wieki później lecz mówią o wydarzeniach, jakie miały miejsce między 167 a 164 r. przed Chr., kiedy panujący reżim zakazał wszelkich religijnych praktyk żydowskich, kiedy obrzezanie chłopca oznaczało przeznaczenie go na śmierć, kiedy rzeczywiście ludzie w różnym wieku umierali śmiercią męczeńską, oddając cześć Bogu, a nie Cezarowi.

Dlatego czytelników Księgi Daniela nie zwodziły imiona Nabuchodonozora, Belteszassara, Dariusza czy mitologiczne postacie potworów albo hybryd zwierzęcych. Rozumieli, że chodzi o zaszyfrowane konkretne potęgi z II w. przed Chr. Im bardziej srożą się tyrani, tym bliższy jest czas wybawienia. Kiedy Potwór-Antioch wkroczy „do wspaniałego kraju" (Izraela) i będzie mnożył zwycięstwa i triumfy, kiedy wyprawi się „z wielkim gniewem, by wielu zgładzić i zgubić (...) Dojdzie do swego końca, ale nikt mu nie przyjdzie z pomocą" (Dn 11,41-45).

Jeden ucisk uderzająco przypomina drugi. Cierpienie jest w sposób tajemniczy zawsze takie samo. Zło ma dramatycznie ograniczoną skalę wyboru. W VI w. przed Chr. za panowania Nabuchodonozora, w II w. przed Chr. w czasach Antiocha czy w naszym XX w., w okresie faszyzmu, komunizmu czy rozpasanego kapitalizmu – zawsze mamy do czynienia ze wznoszeniem idoli, będących wyrazem megalomanii jakiejś obłąkanej jednostki czy zdegenerowanego systemu, i z żądaniem jednomyślnego oddania. Posąg jest ze złota, a jego wnętrze jest krematorium gotowym pochłonąć wszystkich, którzy stawiają opór, wszystkie niezależne dusze, które nie chcą się rozpłynąć w masie (por. Dn 3).

Tyrania rości sobie prawo do wiecznego trwania. Nazizm, komunizm, faszyzm – wszystkie myślały, że będą panowały przez tysiąc lat, a ofiary ideologicznych machin nie są w stanie przewidzieć końca swych nieszczęść. Wizjoner w odpowiedzi głosi bliski koniec, królestwo Boże w zasięgu ręki.

Środowisko życiowe Księgi Daniela

W świetle tego, co powiedzieliśmy, można teraz spróbować określić *Sitz in Leben* (środowisko życiowe) Księgi Daniela. Jest ona reakcją na:

a) prześladowanie Antiocha Epifanesa;
b) hellenizację Środkowego Wschodu (po podboju przez Aleksandra Wielkiego);
c) niespełnienie się wcześniejszych proroctw napawających nadzieją (według których zburzenie Jerozolimy przez Babilończyków i wygnanie Żydów miały być ostatnią karą, po której miała nastąpić radosna i chwalebna restauracja).

Zjawisko hellenizacji, proces, dzięki któremu kultura Zachodu i zachodni sposób życia rozprzestrzeniły się na Środkowym Wschodzie, zasługuje na refleksję. Zakładano nowe miasta na wzór greckiej *polis*. Bardzo popularne zawody atletyczne (rozgrywane nago), publiczne łaźnie, instytucje religijne z sakralną prostytucją obojga płci, orgiastyczne uroczystości itp. – wszystko to było dla pobożnych Żydów obrzydliwością. W życiu zaś publicznym ci, którzy bronili się przed atrakcyjnością tych form życia, uchodzili za zacofanych i prostackich. W Jerozolimie elita, czyli warstwy wyższe, była otwarta na wpływy hellenizmu i kiedy zaczęły się prześladowania, ciężar odpowiedzialności za nie spadł właśnie na nią. W 167 r. przed Chr. elita domagała się interwencji Antiocha IV przeciwko swym braciom Żydom.

Daniel uważał, że prześladowanie za panowania Antiocha jest ostatnią falą zła w historii, a hellenizacja – ostatnią próbą ludzi prawych. Na niespełnienie się proroctwa patrzył jak na znak końca czasów i nadejście transhistorycznego/anielskiego porządku.

Ogólne konteksty interpretacyjne

Pierwotne konteksty historyczne

Datę ostatecznej redakcji Księgi Daniela można dokładniej określić niż w przypadku innych ksiąg biblijnych. Zawdzięczamy to faktowi, że w kwestii tej znajdujemy pośrednią wskazówkę w samym tekście Księgi. W Dn 11 autor dokonuje przeglądu wydarzeń, które doprowadziły do współczesnych mu prześladowań za Antiocha, używając nieco niejasnego języka, ale odnosząc się bardzo wyraźnie do konkretnych faktów historycznych. Na przykład w w. 40-45, w stylu zdecydowanie kontrastującym z językową formą wcześniejszych wierszy, przepowiada koniec tyrana. W tej mierze, w jakiej proroctwo to jest proroctwem *post eventum* (retrospektywnym, przedstawiającym minione wydarzenia historyczne jako wydarzenia, które dopiero mają się zdarzyć), informacja jest historycznie ścisła. Kiedy jednak tekst odnosi się do przyszłości, przestaje być dokładny. Śmierć tyrana jest opisana według wzorca nieprzyjaciela, padającego na górach Izraela (por. Ez 39,4; por. Iz 10,5-11; 31,8-9; Ez 38-39; por. także Za 14,2; Jl 3,2; Iz 14,25). W ten sposób wiemy na pewno, że rozdz. 11 Księgi Daniela został napisany pod koniec okresu prześladowań i przed śmiercią Antiocha w 164 r. przed Chr.

Autorstwo Księgi Daniela

Księga Daniela jest pseudoepigrafem (dziełem przypisywanym rzekomemu autorowi). Pseudoepigraf jako gatunek literacki stał się bardzo popularny w okresie Drugiej Świątyni, w czasach odrzucenia aktualnie żyjących

proroków i ich orędzia (por. Za 13). Następcy proroków podtrzymywali swoje roszczenia do głoszenia objawienia, przypisując swoje utwory powszechnie znanym przywódcom duchowym z dawnych czasów.

Sprawa autorstwa Księgi Daniela wiąże się z wyraźną różnicą, jaką zauważa się między etosem obecnym w obydwu częściach tej księgi. Trudność polega nie tylko na odmienności gatunków literackich w obydwu częściach, a zatem i stylów, lecz także na ich atmosferze. Księga Daniela A przedstawia obce dwory jako zasadniczo przychylne powoływaniu Judejczyków na najwyższe stanowiska, a nawet gotowe do zadośćuczynienia w przypadku wyrządzenia krzywd i dopuszczenia się zaniedbań, natomiast Księga Daniela B ukazuje czytelnikowi bardziej zatrważające przejawy władzy w obcych królestwach, a w zasadzie prezentuje katastroficzny pogląd na wszelkie sprawowanie władzy w historii. Księga Daniela A niewątpliwie istniała dawno przed napisaniem części apokaliptycznej. Opowiadania w Księdze Daniela A należały do tradycyjnego cyklu utworów o Danielu (czy Danelu), który może sięgać folkloru kananejskiego. Jego istnienie udowodniono niedawno dzięki odkryciu wśród zwojów znad Morza Martwego tzw. *Modlitwy Nabonida* (4 QPrNab) oraz apokalipsy PseudoDaniela (4 QpsDan). Dokumenty te datuje się na I w. przed Chr., lecz odzwierciedlają one starszą tradycję. Do tego trzeba dodać greckie dodatki do Księgi Daniela, o których częściowo będziemy mówili niżej, a których opracowanie pochodzi również z tego samego okresu. Autor Księgi Daniela przepracował dostępny mu materiał i nadał mu obecny kształt, aby odnieść aluzje do problemów charakterystycznych dla II w. przed Chr., np. przepisów dotyczących pokarmów (czyli *kaszrut*) w 1,5-8; (samo-) ubóstwienia króla w 6,6-10; śmierci męczenników w 3,19-21; 6,17-23.

Konteksty kanoniczne

Księga Daniela rzuca światło na tworzenie się kanonu biblijnego. Jak widzieliśmy wyżej, księga ta należy do trzeciej części, czyli *ketubim* (pisma różne), Biblii hebrajskiej, natomiast do części drugiej, czyli *nebi'im* (prorocy), w greckim przekładzie Biblii (Septuagincie). Ta różnica w jej zaszeregowaniu odzwierciedla być może podejrzliwość faryzeuszy co do gatunku literackiego apokalipsy. Ponadto można by argumentować, że natchnienie Daniela jest pośrednie, ponieważ cytuje on swoich poprzedników: np. rozdz. 9 opiera się na Jr 25 i 29; w innym miejscu cytuje Habakuka i Deutero-Izajasza. Interesujący jest sąd wyrażony w tekście talmudycznym, np. w bSanh 94a, że Daniel zajmuje miejsce zarówno wyższe, jak i niższe niż (ostatni prorocy) Aggeusz, Zachariasz i Malachiasz, „gdyż oni byli prorokami, a on nie był prorokiem. Przewyższał ich jednak, gdyż doświadczył wizji, której oni nie doznali". Przy okazji należy zauważyć, że Daniela nie porównuje się w tym przypadku z prorokami okresu wygnania, chociaż wyraźnie sytuuje się go w Babilonie w VI w. przed Chr., lecz jedynie z prorokami okresu powygnaniowego!

Księgę Daniela należy jednak rozważać nie tylko w kontekście (mantycznej) mądrości, lecz także w kontekście późnej (z okresu Drugiej Świątyni) tradycji prorockiej. Na uwagę zasługują modyfikacje, jakie Księga Daniela wprowadza do tej tradycji. Wspominając wyżej o Dn 7, zwróciliśmy uwagę na ponowne pojawienie się mitu. Wraz z (po-)wygnaniowym orędziem prorockim o zbawieniu dokonała się w rzeczywistości eschatologizacja (projekcja w odległą przyszłość) kultowej tradycji o Syjonie-Dawidzie i ponownie został wykorzystany motyw walki z chaosem, tak wszechobecny w micie (por. Iz 43,16-18; 51,9-11; a także 8,7-8; 28,15). W koncepcjach przedwygnaniowych nieprzyjaciela uważano, w przeciwieństwie do Księgi Daniela, za bicz karzący Izraela. Wróg wspólnoty jest także wrogiem Boga – temat ten znajdujemy już np. w Iz 10, ale teraz nabiera on cech apokaliptycznych: por. Ez 38-39; Za 12-14 (Jdt 1-3).

Podobnie motyw pogańskiego władcy sięgającego nieba, by postawić swój tron ponad gwiazdami i dać w ten sposób najwyższy wyraz swej pysze (por. Dn 7), jest już obecny w Iz 14 (w. 3-15), w lamentacji głęboko przesyconej mitologią. Ponadto kultowe (i mityczne) widzenie Boga, wzorowane na Ez 1 i 43, pojawia się na nowo w Dn 7,13. Bóg jest królem królów i Daniel przyznaje quasi-hipostazie siedzącej po prawicy Przedwiecznego rolę najwyższego sędziego – na wzór wywołania anioła pełniącego podobne funkcje w Ez 8-11 i 43. Istotnie, porównania z Ez 8 są wymowne (z tych samych powodów znaczące są porównania z Ps 110). Antropomorficzna postać anielska pojawiająca się u Ezechiela, a potem u Daniela występująca jako „Syn Człowieczy", stanowi pomost między dwoma światami – niebieskim i ziemskim. Jest to podstawowe pojęcie w apokaliptyce jako gatunku literackim.

Posługiwanie się Księgą Daniela w Synagodze i Kościele

Kamieniem milowym w procesie zaliczania Księgi Daniela do kanonu jest 1 Mch 2,59-60 (mniej więcej z końca II w. przed Chr.), gdzie Matatiasz napomina swoich synów, by pamiętali o męczeństwie Chananiasza, Azariasza i Miszaela w piecu ognistym oraz Daniela w jaskini lwów (por. także 3 Mch 6,6-7, z I w. przed Chr.).

Ponadto Księgę Daniela umieszcza się na linii mającej swój początek zarówno w tzw. tekstach przedapokaliptycznych (np. Ez 38-39; Trito-Izajasz [55-66]; Księga Joela; Księga Zachariasza), jak i apokaliptycznych częściach dokumentu zwanego etiopską *Księgą Henocha* (której pewne części pochodzą z III w. przed Chr.).

Jeśli chodzi o Ewangelie, najbardziej uderzającym rysem odsłaniającym głęboki wpływ Księgi Daniela jest oczywiście wyrażenie „Syn Człowieczy", pojawiające się w ustach Jezusa. Jak dobrze wiemy, czasami trudno jest rozstrzygnąć, czy chodzi o zwykły sposób mówienia o sobie, równoznaczny z użyciem formy w pierwszej osobie liczby pojedynczej, czy o określenie ogólne oznaczające ludzkość w ogóle, czy o tytuł oznaczający niebieską postać eschatologiczną (por. zwłaszcza Mk 13, 26 i Mt 24). Jezus w niektórych miejscach mówi o „Synu Człowieczym" w sensie takiej właśnie eschatologicznej postaci (z Dn 7-8).

Dygresja I. Wpływ Księgi Daniela na Ewangelie i Apokalipsę św. Jana

Dwuznaczność wyrażenia „Syn Człowieczy" stanowiła źródło dla Markowego tematu „tajemnicy mesjańskiej" Jezusa: jako człowiek Jezus miał cierpieć i umrzeć (Mk 8,31; 9,31); jako oczekiwany pośród obłoków niebieskich miał powrócić w chwale (Mk 8,38; 13,26; 14,62). Taka sama dialektyczna koncepcja jest obecna w Ewangelii Jana, w której akcentuje się preegzystencję Jezusa i Jego eschatologiczny sąd, dokonujący się paradoksalnie już w czasie Jego ziemskiej działalności (por. zwłaszcza J 3 i 5). W Ewangelii Mateusza, w której pojęcie królestwa zajmuje miejsce centralne, Syn Człowieczy jest przedstawiany, zgodnie z Dn 7, jako królewski sędzia (Mt 13; 16; 24; 25). Syn Człowieczy, któremu podlega sąd ostateczny, jest także tematem obecnym w Ewangelii Marka (8,38; 14,62; Ap 1,7; 14,14). W tekstach tych „przyjście w obłokach" jest niejako ruchem w dół, z niebios na ziemię, a scena ma charakter eschatologiczny. Czasami jednak ruch ten odbywa się z ziemi do niebios, co może być aluzją do wniebowstąpienia Chrystusa (por. Mt 26,64; Łk 22,69; Dz 7,56).

Apokalipsa św. Jana zasługuje na specjalną uwagę. Postać „kogoś podobnego do Syna Człowieczego" jest w niej postacią anielską, odzyskując w ten sposób znaczenie, które mogło mieć pierwotnie (por. niżej komentarz do Dn 7). Jednak przez pewien rodzaj połączenia się obydwie postacie, tj. „Przedwiecznego" oraz „kogoś podobnego do Syna Człowieczego", oznaczają w Apokalipsie Chrystusa wywyższonego.

Oczywiście kilka rysów, charakterystycznych dla sposobów posługiwania się w NT Księgą Daniela, można znów znaleźć w literaturze patrystycznej, gdzie mamy cztery zastosowania wizji Daniela do osoby i posługiwania Chrystusa: 1) do Jego ludzkiej natury; 2) do Jego niebieskiego pochodzenia; 3) do Jego wniebowstąpienia; 4) do Jego ponownego przyjścia.

Jeśli chodzi o liturgię chrześcijańską, to sięga ona do Księgi Daniela w święto Chrystusa Króla Wszechświata (corocznie). Czyta się Dn 12,1-3 (o zmartwychwstaniu) w połączeniu z Mk 13,24-32 („Syn Człowieczy" posyła swych aniołów, by zgromadzili wybranych z krańców ziemi). W poprzedzającą niedzielę co trzy lata czyta się Dn 7,13-14 (intronizacja „Syna Człowieczego") wraz z J 18,33-37 („królestwo moje nie jest z tego świata [...]"). Ponadto co dwa lata Kościół przygotowuje się do tego święta rozważając Łk 21 (znaki końca czasów) w kontekście Księgi Daniela (rozdz. 1; 2; 5; 6; 7).

Aktualne znaczenie Księgi Daniela

W obydwu częściach Księgi Daniela na historię patrzy się jako na pewną całość i jako na coś powszechnego – takie jej pojmowanie musiało czekać w Europie swego triumfu aż do XVIII w. Ponadto historia jest niepowtarzalna: wydarzenia mają miejsce tylko jeden raz, rozwijają się linearnie, mają swój początek i koniec. Każde kolejne „imperium" jest gorsze od poprzedniego i dzieje się tak dopóty, dopóki zło absolutne nie osiągnie swego „wcielenia" w tyranie, jakiego świat nigdy dotąd nie doświadczył. W II w. przed Chr. na Antiocha IV Epifanesa patrzono jak na głowę „czwartego imperium" (czyli jak na czwartą bestię), która prześcignęła wszystkie poprzednie przejawy arogancji i okrucieństwa i doprowadziła Izrael do „ostatecznego" kryzysu, podstępnie zyskując nawet poparcie niektórych Izraelitów; jego potęga zła zdawała się sięgać tak daleko, że mógłby strącać z nieba gwiazdy (8,10). Taka wizja nie wydaje się czymś nieznanym w naszych dniach, ale apokalipsa głosi niezachwianą nadzieją, że Bóg zatriumfuje, jeśli nie w historii ludzkiej, to poza historią, po końcu świata.

W Księdze Daniela głosi się życiodajną prawdę, że śmierć (zarówno indywidualna, jak i zbiorowa) nie jest ostatnim słowem Boga. Dn 12 jest pierwszym biblijnym tekstem wyrażającym wiarę w zmartwychwstanie sprawiedliwych, których wierność wobec swej religii doprowadziła do męczeństwa (por. 1 Mch 1,49-64; 2 Mch 6-7), później nazwana w języku hebrajskim *kiddusz ha-Szem* („uświęcenie imienia Bożego").

Po zmartwychwstaniu następuje powszechny sąd Boży. W Dn 7 mówi się o postawieniu tronów niebieskich dla ostatecznego sądu nad ziemią. Ta idea, a także inne elementy z Dn 7, odniosły natychmiastowy i trwały sukces. Największe wrażenie robi połączenie „Przedwiecznego" z niebieską postacią ukazującą się wizjonerowi jako „ktoś podobny do syna człowieczego" (podobny do istoty ludzkiej). Ten apokaliptyczny przełom zmienił na zawsze naturę mesjańskich oczekiwań w Izraelu. Misja Jezusa jest spełnieniem tego oczekiwania.

Dzisiaj żywotność nadziei apokaliptycznych zauważa się w nadal istniejących chrześcijańskich sektach apokaliptycznych, które często bardzo fałszywie pojmują bezpośrednie znaczenie tekstów apokaliptycznych. Sekty wyznaczały datę *parusia* wbrew Mk 13,22 i raz po raz utożsamiały czwartą bestię (por. także Ap 13,18) z kolejnym tyranem XX w. Ta literalna interpretacja nie tylko okazuje się za każdym razem fałszywa, lecz także jest przeszkodą do prawdziwego zrozumienia apokalipsy. Jej orędzie jest orędziem nadziei pośród rozpaczy. Nie należy go sprowadzać do fantastycznych spekulacji.

DRUGIE CZYTANIE

1-6: Księga Daniela A

Dn 1

1,1-21: Przedstawienie Daniela i jego towarzyszy

Jest to rodzaj prologu. Staje się dla nas jasne, że cykl narracyjny o Danielu został na nowo opracowany, a postać bohatera i jego historyczne otoczenie, zmieniono w taki sposób, by przystawały do okoliczności i problemów II w. przed Chr. Na przykład wysuwa się na czoło temat *kaszrut,* przepisów dotyczących pokarmów (1,5-8).

Od samego początku akcent spoczywa na polityce. Jeńców wychowuje się na godnych zaufania dworzan służących obcemu władcy. Nawet ich dieta jest środkiem, który ma im pomóc w zmianie tożsamości narodowej, co pociąga za sobą zmianę ich imion. W ten sposób młodych Żydów zarówno się promuje, jak i degraduje; zdobywają nowy status, tracąc poprzedni. Opowiadania w Dn 1-6 należy czytać na takim właśnie tle. Jest pytaniem, czy Daniel i jego towarzysze zawiodą jako słudzy Króla znacznie potężniejszego od Nabuchodonozora. Oto dlaczego ich prośba, by mogli się nie stosować do diety królewskiej, a więc prośba dotycząca tego, co wolno jeść i pić, uprzedza czytelnika o nadciągającej konfrontacji z potężnym Babilonem. W ten sposób księga ta zaczyna się od negatywnej i złowieszczej uwagi, a skończy się na wywołaniu końcowego kataklizmu (12,9-13).

Sytuacja Judejczyków przypomina „królewskich paziów (chłopców)" na dworach hellenistycznych. Kształcenie Daniela i jego towarzyszy przed przedstawieniem ich królowi jest charakterystyczne dla przygotowań, jakim na starożytnym Bliskim Wschodzie poddawano idealnego pisarza. Ponadto, zdaniem ówczesnych Greków, wychowanie hellenistyczne (*paideia*) było w stanie przekształcić „barbarzyńcę" w Hellena. W takim środowisku pytanie o *kaszrut* mogło być przedmiotem szczególnego zainteresowania (por. 1 Mch 1,63; 2 Mch 5,27; Est 14,17 itp., zwłaszcza zaś *Księgę Jubileuszów* 2,16). „Dobry wygląd" jest często przypisywany królom (por. 1 Sm 9,2; 10,23; 16,6.12.18; Ps 45,2), a uwaga, że są „bez skazy" przypomina 2 Sm 14,25, gdzie zwrotu tego używa się w opisie Absalona, syna Dawida. Jest to wyrażenie kultowe opisujące kapłanów lub składane przez nich ofiary (Kpł 21,17-23; 22,17-25). Zauważmy, że Daniel pochodzi – według 1,3 – z rodu Dawidowego. Krótko mówiąc, mędrzec Daniel jest na dworze królewskim w środowisku sobie bliskim; jego ranga pozwala mu rozmawiać z królem twarzą w twarz.

Jest znakiem czasów, że Daniel ma dwa imiona, jedno „pogańskie" i drugie żydowskie: Belteszassar (por. 1,7) i Daniel (por. także Ez 14,14.20; 28,3; por. HenEt 6; 7; 69,2; w nawiązaniu do starożytnego bohatera kananejskiego noszącego imię Danel). Paralelę stanowi Estera, której imię żydowskie brzmi Hadassa. Daniel żyje w dwóch światach (por. rozdz. 1 i 6), ma dwa zajęcia (dworzanina i wizjonera), mówi dwoma językami (chaldejskim i aramejskim, por. 2,4), żyje też, by tak rzec, w dwu różnych epokach, w VI w. (czas wygnania babilońskiego) i w II w. (w pokoleniu, do którego są skierowane jego wizje).

Zmiana imion (w. 6) jest ważnym procesem transformacji (por. Rdz 41,45, egipska „naturalizacja" Józefa). Pochodzenie czterech imion jest problemem złożonym, ale jest jasne, że są one, jak zwykłe w świecie starożytnym, inwokacjami do bóstw. Daniel od początku zostaje umieszczony przez autora w środowisku bardzo religijnym i jego zachowanie jest zdecydowanie religijne. Rozpoczyna się konfrontacja między JHWH a bogami pogańskimi. Pełen taktu sprzeciw wobec rozporządzenia królewskiego daleki jest od oportunizmu, a imiona nadane młodzieńcom żydowskim nie „zachowały się", jeśli tak można powiedzieć, w przeciwieństwie do imienia Estery. Daniel na zawsze pozostanie w tradycji Danielem, a nie Belteszassarem!

Główny wydźwięk rozdziału ma coś z paradoksu: mądrość Judejczyków i ich użyteczność dla korony wyraźnie przewyższa odpowiednie zalety tych, których wiernopoddańczy stosunek do Nabuchodonozora jest bezwarunkowy! Paradoks taki jest oczywiście czymś podstawowym dla diaspory żydowskiej (por. historię Józefa czy Estery) i jest w istocie czymś normatywnym dla narodu żydowskiego czy dla Kościoła „w świecie". W tym przypadku wyrazem mądrości czterech Judejczyków jest ich zdolność tłumaczenia snów. Sny w rzeczywistości odgrywają ważną rolę w całej Księdze Daniela. Daniel jest wyraźnie stawiany na równi z patriarchą Józefem: obydwaj znajdują się na cudzoziemskich dworach i obydwaj uważają sny swych nieizraelskich panów za prorocze (por. Rdz 20,3-7; 31,24; Sdz 7,13-15; Mt 2,12; 27,19). Dn 1 jest autoportretem autorstwa Daniela, kogoś, kto ma przekonanie, że jest wtajemniczony w tajemnice Boga (por. także 4,6; 5,11-12).

Dn 2

2,1-49: Sen Nabuchodonozora o posągu

Ten ważny rozdział nadaje ton Księdze Daniela jako całości. Skomponowany z czterech różnych części mógł pierwotnie pochodzić z IV w., ale są w nim widoczne rewizje z II w.

2,1-12: Ironia z rozdz. 1 jest widoczna i w tym fragmencie. Jest coś wysoce szalonego w żądaniu króla, by jego sen opowiedzieli mu inni; czegoś takiego nie spotyka się w starożytnych kronikach. W grze o władzę im bardziej irracjonalne jest żądanie, tym większa jest władza żądającego. W rzeczywistości Nabuchodonozor okazuje się patologicznym megalomanem (por. w. 11: „nikt nie potrafi [...] z wyjątkiem bogów"). Zauważmy, że mędrcy króla nie spisują się dużo lepiej. Tak dalece manipulowali swoim królem, że teraz, kiedy nadszedł moment prawdy, pogubili się całkowicie. To daje autorowi sposobność do zdemaskowania zarówno jałowości ludzkiej mądrości, jak i magii, gdyż jedynie Bóg jest władcą historii i może odsłonić jej tajemnice. Wyraźna jest paralela z historią Józefa. W istocie ten rozdział Księgi Daniela jest bliski Rdz 41,8.16.24.

Wiersz 1 przedstawia niemożliwą „precyzję" chronologiczną, która kłóci się z 1,5.18. Ten brak konsekwencji jest wyraźnym znakiem, że opowiadania cyklu Daniela funkcjonowały niezależnie od czasu, kiedy ich użyto na nowo w zachowanej kompozycji.

Wiersz 4: „po aramejsku"! (BT: „języka chaldejskiego"). Słowa te mogą być oryginalne lub może to być uwaga sporządzona na marginesie, którą później włączono przez pomyłkę do tekstu. Niezależnie od tego, jak było, język opowiadania w Księdze Daniela A zmienia się w tym miejscu z hebrajskiego na aramejski. W końcu powróci do hebrajskiego, poczynając od rozdz. 8 (nie mówiąc oczywiście o greckich dodatkach). Język aramejski od VII w. stał się językiem dyplomatycznym (por. 2 Krl 18,26), dlatego wspomnienie o nim tutaj nie jest anachronizmem.

2,13-16: Decyzja króla o zgładzeniu wszystkich mędrców w swoim państwie nosi znamiona stawiania na równi władzy i szaleństwa. Decyzja taka równa się samozniszczeniu, czego licznych przykładów dostarcza XX w. (pomyślmy o Kambodży, Związku Radzieckim, Korei Północnej, Bośni, Rwandzie itp.).

Wiedza potoczna zalicza mędrców dworskich do grona magów i czarowników wysługujących się obcym dworom. Odnosiło się to już do wcześniejszych opowiadań o Mojżeszu i Aaronie (Wj 3-11). Kiedy więc lud Boży odnosi triumfy, dzieje się to właśnie na terytorium pogańskich rywali. Najpierw rzuca się w oczy nieobecność na scenie Daniela i jego towarzyszy, jakby Daniel był nieznany, a dopiero później „odkryty", tak jak w historii Zuzanny (por. niżej). Daniel i jego towarzysze dowiadują się o nadmiernych wymaganiach króla i zdają sobie sprawę z grożącego im niebezpieczeństwa, jeśli nie spełnią żądania króla. Nabuchodonozor udaje, że nie pamięta swojego nocnego widzenia. Pobiblijna tradycja żydowska uważa to zapomnienie za rzeczywiste, za pewnego rodzaju blokadę psychologiczną. Mędrcy babilońscy mówią królowi: nikt, kto nie jest bogiem (w. 11), nie potrafi „odsłonić tajemnicy królowi". W ten sposób w ostatniej części tego rozdziału Nabuchodonozor schyla głowę przed Danielem jak przed jakimś bóstwem. Taka demonstracja hołdu była od początku antycypowana i przygotowywana.

2,17-28: Bóg ujawnia Danielowi treść snu króla w wizji, która zgodnie z koncepcją apokaliptyczną przychodzi po odpowiednim przygotowaniu i modlitwie (por. Dn 9). Niepewność ustępuje, lecz znowu się pojawi, gdyż sen jest złowieszczy i opowiedzenie go królowi będzie związane z najwyższym niebezpieczeństwem. Daniel jednak sławi Boga za przezwyciężenie sytuacji bez wyjścia. Ufa, że Ten, który odsłania mu tajemnicę, będzie również Tym, który go osłoni. Mamy tu pewnego rodzaju epistomologiczną refleksję na temat objawienia – skąd ono przychodzi, komu jest udzielane i w jakim celu. W tym szczególnym przypadku Bóg uznał Daniela, męża sprawiedliwego i świątobliwego, za godnego odbiorcę. Ludzkie pośrednictwo jest konieczne, gdyż Bóg postanowił niejako pozostać poza sceną. Funkcja Izraelity na dworze sprowadza się do zadań interpretacyjnych. „Znaki" można odczytywać wszędzie, ale wszyscy babilońscy wróżbiarze potrzebują Daniela, aby im objaśnił ich znaczenie.

Źródłem wyższości duchowej Daniela nie są jego własne zdolności, lecz „Bóg Nieba" (w. 19). Ten tytuł boski, upowszechniony przez suzerenów perskich, występuje już w Rdz 24,7. Modlitwa Daniela o oświecenie kończy się w w. 23. Daje nam ona pewne wyobrażenie o żydowskich liturgiach w języku aramejskim oraz o wpływie, jaki wywarła na nie teologia deuteronomistyczna (por. zwłaszcza Dn 9, niżej).

Daniel stwierdza, że „[Bóg] zmienia okresy i czasy" (w. 21, por. 7,12); jest to polemiczna uwaga skierowana przeciw astrologii babilońskiej (a także przeciw hellenistycznemu pojęciu losu). Patrząc z takiej perspektywy wizjoner zapowiada Nabuchodonozorowi nadejście „końca dni" (por. w. 28): czas nie ma postaci cyklicznej; nie jest kołem obracającym się wokół swej osi i przynoszącym regularnie „wieczny powrót" tego samego. Trzymając się jednak takiego znaczenia terminu „koniec", ciągle jesteśmy bliscy jego klasycznego rozumienia: król ujrzał najpierw koniec imperium, a także wszystkich imperiów, ale *eschaton* zostaje opóźniony – oznacza to, że nasz tekst zajmuje miejsce między zmierzchem czasów prorockich a rodzeniem się apokaliptyki.

2,29-45 stanowi trzecią fazę toczących się wydarzeń. Daniel staje przed królem ufny, że prawda ujawnia się sama, jest niezaprzeczalna i wyzwalająca. Podobnie jak Mojżesz stający przed faraonem, Daniel zdobywa się na akt odwagi. Akcent opowiadania spoczywa jednak nie na wewnętrznych przymiotach wysłańca, lecz na wierności Boga wobec swoich sług. Treść snu zostaje wyłożona (w. 31-35). Król widział bardzo wielki posąg sporządzony z różnych materiałów. W rzeczywistości istniało wiele ogromnych posągów, które autor Księgi Daniela mógł oglądać albo o których mógł słyszeć, np. w Tebach, na Rodos, czy w Babilonie (por. Herodot, *Dzieje* 1,183). Tutaj posąg ma cztery części, zgodnie ze znanym schematem dzielenia historii na cztery imperia, które dominowały na starożytnym Bliskim Wschodzie od VI do II w. przed Chr.: Babilonię, Medię, Persję i Macedonię/Grecję, która została podzielona po śmierci Aleksandra (Seleucydzi otrzymali Syrię, a Ptolemeusze Egipt). Ten poczwórny schemat wywodzi się z dawnych czasów; mówi o nim Hezjod (VIII-VII w. przed Chr.) w *Pracach i dniach* 109-2101, Polibiusz (202-120 przed Chr.), w *Historii* (38, 22), Owidiusz (43 przed Chr.-28 po Chr.) w *Metamorfozach* (1,89-150). W Biblii por. Rdz 4,17-18; Za 1,18-21; 2,6 i w innych miejscach. W Księdze Daniela po tych strasznych imperiach nastanie pozahistoryczne królestwo Boga (nie zaś jakieś piąte imperium).

Według pewnej starej listy na pierwszym miejscu pojawia się Asyria; Daniel jednak zaczyna od Babilonu, mocarstwa, które zniszczyło świątynię oraz wygnało Daniela i jego lud, a tym samym wychodzi poza przyjętą chronologię. „Głową ze złota" jest babiloński Nabuchodonozor (2,37-38). Jest on „królem królów" (tytuł perski) i ma pod swoją władzą nawet „zwierzęta polne i ptaki powietrzne" (w. 38), co odpowiada mitowi o pierwszym człowieku (por. Ez 28). Królowie babilońscy ożywili ten mit trzymając w menażeriach dzikie zwierzęta jako symbol swojego powszechnego panowania (por. Jr 27,6 i 18,14). Imperia ludzkie zapoczątkował Nabuchodonozor i będą trwały one dalej aż do końca czasów jako jedyne pojedyncze twory skazane na zagładę. Są to wprawdzie cztery królestwa, ale w istocie sprowadzone do jednego i ogólnie zasługujące na potępienie jako bałwochwalcze.

Po Babilonie następuje Media (2,39), później Persja, a czwartym imperium/królestwem jest Grecja. Ostatnie imperium jest mocniejsze od poprzednich, które rozgromiło, ale i jego nie mające precedensu rozprzestrzenianie ma kruche podstawy. Jego stopy są częściowo z żelaza, charakterystycznego metalu dla tego imperium, a częściowo z „mulistej gliny". Podboje Aleksandra rzeczywiście miały charakter efemeryczny. Między innymi Seleucydzi w Syrii i Ptolemeusze w Egipcie zakwestionowali jego zdobycze.

Ponieważ stopy kolosa są częściowo z gliny, wystarczy mały kamień, by obalić całą budowlę. Kamień, przeciwnie, jest niezniszczalny. Istotne jest to, że kamienia „nie dotknęła (...) ręka ludzka" (w. 34; w literaturze rabinackiej kamieniem jest Mesjasz; tak również w pismach niektórych Ojców Kościoła). W Księdze Daniela działanie Boga nie zależy od ludzkiej polityki. Mały kamień staje się górą, napełnia ziemię i kruszy wszystkie imperia (w. 44-45). W rzeczywistości według w. 35 kamień staje się wielką górą (skałą) – termin ten w Piśmie Świętym stale łączy się z obecnością Boga (por. Lb 20,8; Pwt 32,4-18; Iz 8,14; 51,1).

2,46-49, część czwarta, ukazuje Nabuchodonozora padającego na twarz przed Danielem, który niespodziewanie nie protestuje. Tekst ten zgodny jest z biblijnym proroctwem: narody muszą kiedyś upaść przed Izraelem i lizać kurz z jego nóg (por. Iz 4,23; 49,23, 45,11-24). Chodzi, być może, nadto o aluzję do legendy, według której Aleksander Wielki upadł na twarz przed arcykapłanem Szymonem mówiąc: „Nie jemu się pokłoniłem, lecz Bogu, przy którym pełni on zaszczytną służbę arcykapłańską" (Ant. 11,8,5). Wielki zdobywca szokował także swoich liberalnych generałów zgadzając się, by jego orientalni poddani padali przed nim na twarz. Umożliwiło to jego następcom czynienie siebie bogami. Dn 2,46 „demitologizuje" taką praktykę każąc rzekomemu bogu Nabuchodonozorowi oddać cześć człowiekowi Danielowi.

Wiersze 48-49 mówią o wywyższeniu Daniela i jego towarzyszy. Mamy znów wyraźną paralelę z Józefem w Egipcie; przychodzi także na myśl Mardocheusz z Księgi Estery (8,1-2). Ostatnia uwaga rozdziału na temat podziału zadań między Daniela i jego trzech towarzyszy jest przygotowaniem do następnego rozdziału, w którym, co jest bardzo zaskakujące, Daniel jest nieobecny.

Dn 3

3,1-18: Nabuchodonozor wznosi złoty posąg

Daniel nie pojawia się w tej nowej konfrontacji z władzami pogańskimi. Septuaginta dodaje datę: osiemnasty rok rządów Nabuchodonozora (587 r. przed Chr.). W ten sposób wzniesienie posągu przez Babilończyków zbiega się z obchodzeniem rocznicy zburzenia Jerozolimy. W tle można rozpoznać prześladowanie w czasach Antiocha. Chociaż posąg nie jest nazwany bogiem, to jednak żądanie od ludności, aby upadła przed nim na twarz, jest w rzeczywistości domaganiem się oddawania mu czci (w oryginale występuje termin techniczny). Wydaje się, że monolityczny wygląd ogromnego posągu ma świadczyć o stałości reżimu, ale okazuje się, że posąg jest w rzeczywistości czymś innym: krematorium. Śmierć wszystko zrównuje; symbolem imperium jest urna z prochem; jego narodowym hymnem jest jedynie bez końca powtarzany slogan, którego siła przekonywania polega całkowicie na powtarzaniu go (por. w. 5.7.15).

Przesadne królewskie żądanie, by wszystkie narody oddały cześć posągowi, oraz groźba rozerwania na części każdego, kto się temu sprzeciwi, jest anachronizmem w czasach reżimu babilońskiego czy w każdym czasie poprzedzającym okres religijnych i kulturalnych szaleństw Antiocha (por. 1 Mch 1,41-53). (Jeśli chodzi o kult cesarzy, jaki został zapoczątkowany w czasach hellenistycznych w IV w. przed Chr., por. komentarz do Apokalipsy św. Jana, Pierwsze czytanie.)

Rozdział 3 jest zachętą do męczeństwa (por. 1 Mch 1,57-63; 2 Mch 6-7). Być może cudowne ocalenie młodzieńców jest zapowiedzią zmartwychwstania sprawiedliwych z rozdz. 12; tak je interpretuje wczesna sztuka chrześcijańska i żydowska tradycja literacka.

Rozdział 3, w przeciwieństwie do rozdz. 1 i 2, przedstawia bardzo odmienny stan umysłu królewskiego. Jeśli stela (a nie posąg) nie jest samym królem, to mimo to jest przejawem groteskowej pychy. Niektórzy konserwatywni uczeni sugerowali, że król chciał w ten sposób nadać kształt swemu snu z rozdz. 2. Prostym rozwiązaniem jest założenie, że tradycja ustna znała niezależne opowiadanie, które później zostało opracowane, na co wskazują terminy perskie i greckie występujące w jego obecnej postaci. Godne uwagi są greckie słowa *psalterion* i *symfonia*, które Polibiusz łączy z zamiłowaniem Antiocha do dud czy podwójnego fletu. *Kitharis* i *sambuke* są także słowami greckimi.

3,1-12: Jest to opowiadanie o biernym oporze. Młodzieńcy żydowscy, którzy w rozdz. 1 nie godzili się na dietę królewską, teraz nie chcą słuchać rozkazu królewskiego, uważając go za sprzeczny z ich podstawowym przymierzem z Bogiem. Co prawda nie dysponują siłą, która równałaby się z siłą tyrana, ale przynajmniej mogą odmówić splamienia się jego szaleństwem. Nie knują rewolucji, ale jawny, choć nieagresywny, opór zostaje uznany za niedopuszczalny, ponieważ kwestionuje samą ideologię totalitarną, która, by mogła trwać, nie może zgodzić się na żaden sprzeciw.

3,13-18: Akcja rozpoczyna się w w. 8: „Chaldejczycy", czyli mędrcy babilońscy donoszą o odmowie Żydów oddania czci posągowi; to z kolei wywołuje wybuch gniewu króla (w. 13; znany temat ludowych wyobrażeń). Nie bacząc na straszliwe groźby, zdając sobie sprawę z tego, że nikt nie może ujść z rąk absolutnego władcy, nawet bóg (w. 15), młodzieńcy trwają niezachwianie na swoim stanowisku i nie godzą się na żadną formę bałwochwalstwa. W wypowiedzi, która jest jednym z biblijnych klejnotów, stwierdzają, że niezależnie od tego, czy Bóg zechce ich ocalić czy też nie, nie zmieni to ich wierności wobec Niego. Nie oczekują żadnej zapłaty (por. Hi 1,9; 13,15, miejsce, gdzie według jednej tradycji czytamy: „Choćby mnie zabił Wszechmocny – ufam"). Król poniósł więc całkowitą klęskę; miłość Boga pokonała strach przed śmiercią.

3,19-30: Młodzieńcy w piecu ognistym

Opowiadanie przechodzi od groźby królewskiej do jej wykonania. Nabuchodonozor naśladuje swój własny wzniesiony przez siebie wizerunek! Kiedy twarz króla wykrzywia się od gniewu i piec rozpala się coraz bardziej: jedno jest przedłużeniem drugiego. Mamy w tym przypadku do czynienia z przerażającą odwrotnością Rdz 1,28, gdzie się mówi, że człowiek jest obrazem Boga. Pycha zamieniła chwałę ludzką (por. Ps 8) w grymas idola – surowy, martwy, straszny. Śmierć już wycisnęła piętno na obliczu króla i ci, nad którymi ma władzę, są trupami, których bezsensowna śmierć nie ma żadnego znaczenia.

„Piec ognia pałającego" (BW; BT: „rozpalony piec") – ten dramatyczny centralny punkt opowiadania przypomina Pwt 4,20: Wyjście było wybawieniem z „pieca do topienia żelazna" (por. także Jr 1,13-19; 29,21-22). Nabuchodonozor rozkazuje związać młodzieńców (w. 20-21), co przypomina znane „związanie" Izaaka (Rdz 22). Także teraz, podobnie jak wówczas, zamiana ofiary następuje w ostatniej chwili (w. 22). Jak wówczas anioł ukazał się Abrahamowi, tak i teraz król widzi w piecu bosko/ludzką epifanię. Postać ta jest podobna do „syna Bożego" (BW; BT: „przypomina anioła"); wyrażenie to jest paralelne do porównania w Dn 7: „jakby Syn Człowieczy". Przychodzi na myśl Daniel, chociaż wyraźnie jest nieobecny: on także jest napełniony duchem

Bożym (por. 4,5.6.15; 5,12; 6,4) i nazwany „synem człowieczym" (śmiertelnikiem) w 8,17 (BW, BT: „człowiekiem"). To prawdopodobnie tłumaczy, dlaczego Teodocjon (*Codex Chisianus*) nazywa anioła „czuwającym aniołem stróżem Danielem". W takiej interpretacji Daniel nie jest nieobecny w tym rozdziale, jak się początkowo zdawało.

W wersji greckiej zaraz po w. 23 następuje piękna Modlitwa Azariasza i Pieśń trzech młodzieńców. Są to dodatki późniejsze i pierwotnie nie miały nic wspólnego z ich obecnym kontekstem. Nie uzasadnia to pomijania tych modlitw, które wzbogaciły liturgię Kościoła. Zostały one włączone w tym miejscu do Księgi Daniela, gdyż uważano za niewłaściwe, by męczennicy szli na śmierć bez zwrócenia się słowami modlitwy do Boga.

Znamienne, wybawienie dokonuje się wewnątrz pieca, a więc nie jest wybawieniem od pieca (w. 91-93 [24-27]). Ten rys opowiadania najbardziej ujmuje, gdyż odpowiada pojęciu zbawiającego Boga, który uczestniczy w cierpieniach swych dzieci. Król odrzucił myśl o bogu zdolnym wybawić kogoś z jego rąk i nie był w stanie pojąć, że Bóg jego ofiar pójdzie z nimi do piekła, by tam ich osłonić, i przejmuje ich męczeństwo, stając się wraz z nimi ofiarą. O tym właśnie mówi Elie Wiesel w swym klasycznym dziele *Nacht*, kiedy pisze, że gdy jeden ze świadków stracenia dziecka przez powieszenie w obozie zagłady zapytał: „Gdzie jest Bóg?" autor usłyszał w sobie głos, który odpowiedział: „Tam – tam wisi On, na szubienicy (...)".

Obecność anioła w piecu zakłóciła całkowicie bieg wydarzeń zaprogramowanych przez chory umysł tyrana. Jego pojawienie się jest pojawieniem się „boga (syna Bożego)", a zostaje uznane za pojawienie się czwartego młodzieńca pośród ognia (w. 92 [24-25]). Ojcowie zaś Kościoła upatrywali w nim ścisłą paralelę z postacią nazwaną w Dn 7 „jakby Synem Człowieczym". Zasiada On w niebie po prawicy Boga i dlatego jest „jakby Syn Człowieczy". Tak Bóg odpowiedział człowiekowi, który chciał grać rolę Boga i uczynił z siebie głupca. Ponadto w opowiadaniu tym zarysowuje się inna wielka nauka Księgi Daniela B, a mianowicie nauka o zmartwychwstaniu sprawiedliwych. Proch i popiół, w które król chciał obrócić wiernych, są jak gdyby materiałem do ponownego stworzenia ludzkości.

3, 95-97 (28-30): Rozdział kończy się uznaniem przez króla cudu i zdumiewającym wyznaniem czci dla Boga Żydów, co w konsekwencji prowadzi do wydania rozporządzenia całkowicie uchylającego wcześniejsze zarządzenie. Na ten zwrot wskazuje także fakt, zgodny z logiką opowiadań ludowych (por. Księgę Estery), że ci, którzy atakowali lud Boży, płacą życiem za swoją zuchwałość. Spotyka ich los, który planowali dla innych (por. Pwt 19,18). Jest to ilustracja przeświadczenia, że prawdzie nie sposób się sprzeciwić. Nawet Nabuchodonozor musi to uznać. Księga przedstawia nam inne przykłady wspaniałych wyznań wiary znakomitych pogan, co ma wskazywać, że nadszedł czas na zaskakujące rozwiązanie historii. Coraz więcej jest znaków na niebie i ziemi: koniec jest bliski.

Wywyższenie młodzieńców żydowskich łączy koniec rozdz. 3 z zakończeniem rozdz. 2, jak gdyby te dwa opowiadania rozwijały się paralelnie.

Dn 4

4,1-34: Sen Nabuchodonozora o kosmicznym drzewie

Dn 4 jest rezultatem różnych przeplatających się z sobą (ustnych?) tradycji. Ma to odbicie w dwóch wersjach opowiadania, jakie znajdują się w tekście masoreckim (hebrajskim) i w LXX (greckim). Wersja grecka jest znacznie dłuższa niż hebrajska; pierwsza zdradza powiązania z innymi rozdziałami Księgi Daniela i być może je naśladuje (np. doksologie w 3,34 i 4,31-34 oraz w 2,20-23 i 6,27-28). W tekście greckim, rzecz dziwna, zniszczone drzewo zamienia się w bestię. W obydwu wersjach Nabuchodonozor widzi kosmiczne drzewo, które, jak w Ez 3, symbolizuje jedność między bogami i ludźmi, łącząc świat boski i ludzki wzdłuż osi świata (*axis mundi*). Drzewo przypomina posąg z rozdz. 3 i istotnie w obydwu opowiadaniach pycha króla jest oczywista i jest przyczyną jego upadku. Dlatego chociaż nie można żadnego literackiego elementu odnieść bezpośrednio do II w., ówczesny czytelnik nie miał trudności w rozpoznaniu tego szaleńca, który jak na ironię zwał się Antiochem Epifanesem.

Wśród rękopisów znad Morza Martwego *Modlitwa Nabonida* (4 QPrNab) wykazuje bardziej pierwotne rysy tego samego opowiadania. Przedstawia babilońskiego króla Nabonida złożonego ciężką chorobą przez „siedem lat w Tema(n)". Żydowski egzorcysta wzywa go do pokuty. Po odprawieniu pokuty i uzdrowieniu Nabonid dziękuje prawdziwemu Bogu i wyrzeka się bogów fałszywych. W legendzie tej zachowało się, być może, kilka elementów historycznych, gdyż według pewnego tekstu babilońskiego Nabonid przekazał panowanie swemu synowi Belszassarowi (różnemu od Belteszassara, będącego babilońskim imieniem Daniela w rozdz. 1). Dn 5 wspomina o Belszassarze (BT: Baltazarze), który w ten sposób zostaje historycznie potwierdzony. Ponieważ Biblia nigdy nie wspomina o Nabonidzie, Daniel, co jest zrozumiałe, posłużył się w zastępstwie imieniem Nabuchodonozora, *par excellence* króla pogańskiego, który zburzył Jerozolimę i świątynię.

Poprzedzający opowiadanie tekst grecki podaje datę „osiemnasty rok panowania Nabuchodonozora" (jak w 3,1 LXX; por. wyżej), czyli znowu datę zburzenia Jerozolimy (por. Jr 52,29)! W przeciwieństwie do tej profanacji król w w. 6 rozpoznaje w Danielu obecność „ducha świętych bogów" (por. Rdz 41,38). Podobnie jak w Dn 2, charyzmat ten pozwala Danielowi wytłumaczyć wizję olbrzymiego drzewa.

4,1-15: Nabuchodonozor mówi teraz w pierwszej osobie liczby pojedynczej i opowiadanie toczy się od końca do początku. Król znowu ma sen, który okazuje się ostrzeżeniem. Obecnie zobaczył *axis mundi* łączącą niebo i ziemię; według interpretacji Daniela drzewo przedstawia samego śniącego. A zatem w oczach króla potęga Babilonu urasta do siły kosmicznej – roszczenie takie znajduje poparcie w samej nazwie Babilonu, która znaczy „brama bóstwa", podobnie jak „wieża Babel" w Rdz 11 (por. tu w. 19). Jak pokazuje opowiadanie o wieży Babel, pycha prowadzi do katastrofy i król powinien o tym wiedzieć. Jego sen jest ostrzeżeniem danym przez Boga, jak w rozdz. 2. I znowu orędzie jest „już dane", lecz wymaga wyjaśnienia przez jakiegoś pośrednika, i znowu – kiedy zostaje wyjaśnione (apokalipsa) – prawda orędzia okazuje się oczywista.

4,16-24: Daniel jest przytłoczony ogromem objawienia. Jego pragnienie, by sen był inny, jest zrozumiałe, choćby przez szacunek dla króla. Przyszłość Nabuchodonozora jest ponura. Chociaż drzewo jest drzewem kosmicznym, nie przetrwa (w przeciwieństwie do prawego człowieka, który w Ps 1,3; 92,13-15 jest także porównany do drzewa). Podobnie jak w Ez 31,10-14 i Iz 6,13, drzewo Nabuchodonozora zostaje ścięte, pozostaje jedynie pień jego korzeni jako obietnica odrodzenia (? w. 12). Hieronim uważa okowy z żelaza i brązu wokół ściętego pnia za kaftan bezpieczeństwa, natomiast średniowieczny komentator żydowski Raszi sądzi, że mają one zapewnić stabilność tronu (por. w. 23). W świetle takiego np. paralelnego tekstu, jak Am 3,12, przetrwanie jest nieprawdopodobne, ale nie niemożliwe.

Możliwością tą zajmuje się Daniel, który radząc królowi, jak zmienić bieg wydarzeń, które mimo wszystko nie są zdeterminowane, mówi w. 24: „okup swe grzechy" przez uczynki miłosierdzia i jałmużnę. Uderzające, że Daniel używa w tym kontekście formy „może" (w. 24), co nam przypomina np. Jon 3,9. W perspektywie tego „może" Daniel wybiera ze snu królewskiego te elementy, które chce rozszyfrować i które mogą prowadzić do przezwyciężenia determinizmu. Ze zdziwieniem dowiadujemy się, że między historią a duszą królewską zachodzi tajemnicza odpowiedniość. Jeśli Nabuchodonozor będzie dbał o sprawiedliwość i uwolni uciemiężonych, to zmieni się nie tylko jego przeznaczenie, lecz także historia w jej uniwersalnym wymiarze.

4,25-30: Rada Daniela zostaje zlekceważona, natomiast każdy szczegół snu spełnia się na królu po upływie dwunastu miesięcy, co stanowi paralelę ze śmiercią fałszywego proroka Chananiasza w dwa miesiące po przepowiedni Jeremiasza (Jr 28,1.17). Jest to czas przeznaczany na zastanowienie się, czas brzemienny w możliwości uznania, że „Niebo sprawuje władzę" (w. 23). Jest to ważny motyw od czasów Ezechiela, który kładzie nacisk na rozpoznanie ludzkie jako na podstawę wielu działań Boga. To samo odnosi się do zawieszenia wykonania wyroku na Adamie i Ewie, którzy wbrew Rdz 2,17 nie umarli natychmiast po spożyciu zakazanego owocu. (Ludzka pycha nie jest bynajmniej nieobecna w opowiadaniu Księgi Rodzaju.) Podobnie jak Adam traci swą chwałę, Nabuchodonozor traci królestwo; w obydwu przypadkach ważną rolę odgrywają zwierzęta, mające związek z obu degradacjami.

W mowie Daniela można zauważyć zręczną i dramatyczną zamianę drugiej osoby liczby pojedynczej („jesteś ty, o królu", w. 19) na trzecią osobę („król widział", w. 20), oraz ponowny powrót do drugiej osoby (w. 22). W ten sposób mowa odpowiada doskonale alienacji króla, który w pewnym momencie staje się raczej „to" niż „ty"; zostaje całkowicie pominięty jako podmiot decyzji.

Choroba króla przypomina likantropię, czyli formę obłędu, w którym chory wyobraża sobie, że jest dzikiem zwierzęciem i który stanowi podstawę zabobonnej wiary w wilkołaki. Ta straszna choroba mogłaby oznaczać zgubę króla, gdyby nie miała wyznaczonych granic czasu – „siedem okresów czasu" (siedem lat, w. 20. 22. 29. por. 31; historyczny Nabonid miał spędzić dziesięć lat w Tema).

4,31-34: Król – jak przepowiedział Daniel – pokutuje i wyznaje, że Bóg Izraela panuje nad królami i imperiami (4,31-32). To krzepiące zakończenie zostało wypowiedziane w pierwszej osobie (w. 31). Wyznanie króla jest także, co jest ważne, powrotem do rozumu. Jak pycha była obłędem (chorobą), tak zdrowie (psychiczne) jest oddaniem czci Bogu; podkreśla to w. 33 „w tej samej chwili". Podobnie jak w epilogu Księgi Hioba, król, kiedy opamiętał się, odzyskał też władzę, która nawet wzrosła po jego wyznaniu. Jednakże w mowie królewskiej występują złowieszcze akcenty – nieoczekiwane wynoszenie własnej osoby: „mój rozum (...) mój majestat (...) mój blask" itp. Przypomina ona dokładnie chełpliwe słowa, które dopiero co były przyczyną kary.

Zanim przejdziemy do rozdz. 5, warto się przez chwilę zastanowić nad zaufaniem, jakie Daniel okazywał pogańskim władcom i ich ideom. Zastanawiające słowa czci, wkładane w usta Nabuchodonozora (3,95[28]-96[29]; 4,31-32) czy Dariusza (6,27-28), są tego rodzaju, że mogłyby je wypowiedzieć usta psalmistów. Najbardziej godne uwagi jest to, jak dane postacie wymykają się swoim stereotypom. Nabuchodonozor nie jest po prostu brutalnym burzycielem Jerozolimy, a Dariusz rzeczywiście pozostaje pod urokiem osoby Daniela. W podobny sposób Deutero-Izajasz obwołuje króla Cyrusa Pomazańcem Pana (por. 45,1-17), a w Pierwszej

Księdze Machabejskiej mówi się nawet o arcyłotrze Antiochu jako o człowieku opłakującym swe zbrodnie (por. 6,12-13).

Wraz z wygnaniem do Babilonu Izrael wyraźnie „odkrył" narody i dokonał nowej oceny niektórych ich osiągnięć. Nie wykluczano, że Bóg mógłby namaścić Cyrusa Persa i powołać go na posłańca Bożego i „Mesjasza". Ponadto autor Księgi Daniela i stronnictwo, jakie reprezentuje w Judei, są przekonani, że nieodpartość prawdy ma charakter ogólnoświatowy. Nawet zagorzali bałwochwalcy zasiadający na tronie babilońskim muszą się jej pokłonić, a to jest samo w sobie niechybnym znakiem nadchodzącego końca. Zauważa się subtelny zwrot od prorockiego „teraz, bo nie jest za późno" do apokaliptycznego „teraz albo nigdy".

Dn 5

5,1-30: Napis na ścianie

Między Baltazarem a Danielem panuje przyjazna atmosfera, ale król posuwa się dalej niż jego ojciec Nabuchodonozor (w rzeczywistości dziadek) w profanacji świętych naczyń ze świątyni jerozolimskiej (w. 2). Istnienie Baltazara, jak widzieliśmy, jest potwierdzone historycznie (raczej jako regenta niż króla). Potwierdzone zostały także historycznie doniesienia Herodota i Ksenofonta o zdobyciu miasta „bez bitwy" przez Cyrusa podczas orgii odbywającej się w pałacu królewskim. Zdarzyło się to 11 października 539 r. przed Chr.

5,1-9: W późniejszych tekstach izraelskich przedstawia się wielkich władców przeszłości jako bezustannie ucztujących (por. Est 1 i in.). Obecność na takich przyjęciach kobiet o niskim statusie społecznym nie pozostawia żadnej wątpliwości, że uczty miały orgiastyczny charakter (por. 2 Mch 6,4: Antioch IV wprowadził do personelu świątyni prostytutki świątynne). Bluźniercze posługiwanie się złupionymi naczyniami świątynnymi miesza się z wznoszeniem toastów na cześć innych bogów w w. 4. Naczynia poświęcone do wysławiania Boga służą teraz do wulgarnego zaspokajania najniższych instynktów. Obraza moralności zamienia się w znieważanie religii.

Orgiastyczną biesiadę przerywa nagle ręka nie należąca do żadnej postaci, która pisze na ścianie, ale treść napisu pozostaje tajemnicza dla mędrców, podobnie jak wcześniej było ze snami i widzeniami (w. 5). Wiersz ten wprowadza dramatyczną nutę niemal tymi samymi słowami jak 4,33: „w tej samej chwili" – jest to dodatkowe powiązanie z poprzednim rozdziałem kończącym się uwagą o pysze ludzkiej. Syn niczego się nie nauczył z lekcji ojca, a fakt ten ma podkreślać niewiedza (rzekoma?) króla, kim jest Daniel.

Scena w sali biesiadnej ma w sobie coś upiornego; można ją porównać z 1 Sm 28, z wywołaniem przez wróżkę z Endor ducha Samuela. Właściwie biesiadników zastępują teraz czarownicy, wróżbiarze, magicy itp. Scena jest przygotowana do następnej konfrontacji ludu Bożego z filarami pogaństwa (por. Mojżesz i Aaron, Józef, Daniel – zarówno w tradycjach kanonicznych, jak i pozakanonicznych [greckich]). Nie dziwi bezsilność mędrców babilońskich, tak jak w rozdz. 2 (w. 11) czy 4 (w. 4). Uderza paralela z rozdz. 2. I tym razem napis trzeba najpierw odczytać, aby móc go wyjaśnić (w. 8). Król i jego możnowładcy są bardzo zmieszani (w. 9).

5,10-16: Wskutek włączenia się do sprawy „królowej" (wdowy po Nabuchodonozorze), która zdaje się pamiętać Daniela (o Józefie w więzieniu także musiano sobie przypomnieć), Daniel zostaje przyprowadzony do pałacu królewskiego (w. 13) i uznany za męża obdarzonego szczególnymi mocami, posiadającego niezwykłego ducha (por. 2,22; 4,5-8; opowiadanie o Zuzannie). Ponownie poganinowi przypisuje się nadzwyczajny dar widzenia; królowa myli się jedynie w tym, że wierzy, iż pomoc nadejdzie od jej bogów. W każdym razie czytelnik jest uprzedzony, że napis ma niezwykły charakter, ale klucz do zagadki jest pod ręką, w następnym pokoju pałacu! Jest pod ręką, lecz król musi chcieć z niego korzystać. Początkowo jednak król odrzuca tak proste rozwiązanie; Biblia jest pełna takich przykładów ludzi, którzy przechodzą obok tego, co jest oczywiste, i szukają dalekich pozornych rozwiązań.

Król zwraca się do Daniela jak do osoby sobie nie znanej (w. 13-14), ale zdradza się, nazywając go wygnańcem z Judy, czego nie dowiedział się od swojej matki. Byłoby więc właściwe, by Daniel przypomniał Baltazarowi o jego ojcu, a pośrednio też o tym, że jego ojciec, bynajmniej nie wolny od arogancji (w. 20), powierzył mu wysokie stanowisko. To, co się przydarzyło „głowie ze złota" (2,38), może się przytrafić *a fortiori* pomniejszym członkom. Pośrednio ilustruje to stopniowe degenerowanie się historii za kolejnych rządów, co jest dobrym przygotowaniem czytelnika do Księgi Daniela B (rozdz. 7-12).

Nowe bluźnierstwo rozdrażniło Daniela; epizod ten jest w szczegółach inspirowany zbezczeszczeniem świątyni przez Antiocha IV „obrzydliwością spustoszenia". Nie ulega wątpliwości, że gniewu Daniela nie uśmierza dwuznaczna nagroda, jaką obiecuje król, „jeśli (...) [Daniel] potrafi odczytać pismo i wyjaśnić" (w. 16). Jak dobrze wiemy, opowiadania biblijne unikają analizy psychologicznej swych postaci. Czytelnik dowiaduje się o ich nastrojach i atmosferze prowadzonych przez nich rozmów za pośrednictwem rzeczywistych

skutków. O pokrętnym charakterze propozycji króla dowiadujemy się np. z odrzucenia jej przez Daniela (w. 17). Król łudzi się, że może wpłynąć na wyrocznię i odwrócić złowieszcze widzenie.

5,17-28: Daniel odczytuje napis (w. 25). Składa się on z czterech słów, przy czym pierwsze powtórzone jest dwa razy. Wydaje się, że pierwotna kolejność trzech pierwszych była aluzją do zmniejszających się jednostek wagi czy wartości monetarnej. Innymi słowy, Baltazar nie dorównuje swemu „ojcu" w chwale (*mene' = minah*), a królestwo jego zostanie podbite przez Medów i Persów (*tekel = szekel* (sykl); *parsin*). To ostatnie połączenie tłumaczy liczbę mnogą *parsin* (słowo *parsin* stanowi aliterację ze słowem *parsi*, Pers). Pierwsza jednostka, *minah*, została później wymieniona dwukrotnie, aby pojawiły się cztery słowa odpowiadające czterem królestwom w rozdz. 2 i 7. W ten sposób mamy następującą kolejność: Babilon (*minah*), Media (*mina*), Persja (*szekel* [sykl] = jedna piąta miny), podzielone cesarstwo Aleksandra (*parsin:* parę półmin lub dwie półminy, jeśli się ma na myśli Ptolemeuszy i Seleucydów). Zauważmy, że przedstawiona dysproporcja między Medami i Persami odpowiada poglądom wyrażonym w Iz 13,17; 21,2; 2 Krl 17,6; Jr 51,11. Proroctwo Izajasza stanowi także podstawę zadziwiających słów „Dariusz zaś, Med" w Dn 6,1 i 9,1, poprzedzających wyrażenie „króla perskiego, Cyrusa" w 10,1.

„Tej samej nocy" król został zabity (5,30). Nie ma wiarygodnego historycznego potwierdzenia tego morderstwa.

Dn 6

6,1-30: Jaskinia lwów

Wierni zostają cudownie ocaleni, a ich prześladowcy pożarci przez ich złe uczynki (por. Dn 3). Wczesnochrześcjańska sztuka traktowała ten rozdział jak metaforę zmartwychwstania Chrystusa i zwycięstwa życia nad śmiercią. W przeciwieństwie jednak do rozdz. 3 i 5, rozdział 6 przechodzi od publicznych aktów religijnych do prywatnych, zawiązanych z podobnymi niepokojami i uciskiem (por. 1 Mch 1,42; 2 Mch 6,6).

„Dariusz zaś, Med" (w. 1) – stwierdzenie to jest dużą historyczną gafą. Dariusz został prawdopodobnie pomylony z Cyrusem, który zdobył Babilon w 539 r. przed Chr. (to Cyrus w 538 r. przed Chr. miał sześćdziesiąt dwa lata). Tłem jest podział przez Dariusza I (522-486) imperium perskiego na satrapie. (Por. Dn 5,2; Est 1,1; 3 Ezd 3,2.)

Paralela z Esterą i Józefem jest także oczywista. Jak wówczas, tak i teraz wrogowie uciekają się do podstępnych metod (6,5). Mamy też rozdźwięk między dwu „prawami". Prawo Daniela (czyli Boga) przynosi życie, natomiast „nieodwołalne, nienaruszalne" prawo Medów i Persów (w. 9,13; por. Est) skazuje tych, którzy mu się sprzeciwiają, na śmierć w jaskini lwów (por. Ez 19,2-9). Asyryjczycy i Persowie trzymali w klatkach lwy, tak że jest to prawdopodobne. Lwy jednak przedstawiają chaos, jak świadczy o tym Ps 91,13 czy tekst qumrański 1 QH 5,6-7. W sposób symboliczny Daniel zostaje wrzucony do niższego świata.

Opowiadanie tego rozdziału jest niezwykłe. Religia żydowska służy jako pretekst do wciągnięcia Daniela w zasadzkę, męża będącego przedmiotem zazdrości ludzi równych mu rangą. Analogicznie do innej podobnej sytuacji żydowskiej diaspory opisanej w Księdze Estery, urzędnicy mobilizują cały prawny system imperium przeciw jednemu człowiekowi. Podejmują kroki schlebiające Dariuszowi, pozornie ubóstwiając go, a w rzeczywistości manipulując, aby wydał dekret, którego już później, mimo żalu, ów rzekomo „najwyższy bóg" (por. w. 7) nie jest w stanie odwołać (por. Est), ponieważ wymyka się on jego kontroli i staje się jak gdyby automatyczną rzeczywistością. W ten sposób nikt nie zbruka swych rąk niewinną krwią; machina państwowa będzie ślepo wykonywała to, co do niej należy.

Machiną tą w czasie króla Dariusza jest jaskinia lwów, a jej skuteczność może rywalizować ze współczesną technologią. Zaprogramowano pożarcie Daniela pod pretekstem, że nie jest oddany koronie – prawdziwy obraz każdego totalitarnego reżimu. W cywilizacji niestechnicyzowanej, autor myśli o dzikich bestiach lub smokach (por. Dn 7, 1-28), których jedyną funkcją jest sianie zniszczenia.

Bezwstyd ucisku państwa miesza się z brakiem winy po stronie ofiary. Daniel jedynie modlił się w zaciszu swego domu, kierując wzrok ku Jerozolimie, jak było to zwyczajem w powygnaniowym judaizmie (por. mBer 4,1; bBer 31a i in.; Dz 3,1; 10,9). Chcąc oskarżyć go o wykroczenie, szpiedzy muszą wtargnąć do jego mieszkania i szperać w najbardziej osobistych jego sprawach. Traktują Daniela przede wszystkim jako „nieczłowieka". Żądają, by jego najgłębsze myśli odpowiadały urzędowej doktrynie. Państwo-robot godzi się jedynie na istnienie obywateli-robotów.

W tym momencie nic nie jest w stanie ocalić Daniela, nawet przyjaźń królewska. W. 13 odsłania ironię perskiego „nienaruszalnego" prawa. Król wpada we własne sidła (por. Est). Musi teraz poddać próbie Daniela, wiedząc, że wystawia na próbę samego Boga (por. w. 17.20). Jeśli wybawienie Daniela oznaczałoby triumf Boga (w. 27-28), to jego śmierć oznaczałaby śmierć Boga. Wydaje się jednak, że król jest szczery w swym smutku, co zmniejsza jego winę (w. 19-25). Określa nawet Boga wymownym tytułem „Bóg żyjący", a w końcu

wypełnia prawa dotyczące fałszywych świadków podane w Pwt 19,18 (por. wyżej rozdz. 3). Zwracając się do Daniela, mówi (w przeciwieństwie do Nabuchodonozora w rozdz. 3): „Czy Bóg, któremu służysz tak wytrwale, mógł cię wybawić od lwów", mając na myśli coś w rodzaju: „W tej sytuacji jedynie Bóg mógłby zrobić coś dla ciebie". Czytelnik jednak, który może przeczytać tekst kilka razy i zna zakończenie opowiadania, widzi w słowach króla proroctwo. Podobnie jak w rozdz. 3, w którym tajemnicza osoba weszła do pieca z trzema męczennikami, także tu anioł towarzyszy Danielowi w jaskini i zamyka paszcze lwom.

Wiersz 23 wiąże subtelnie motywy lwów i pieca (por. Dn 3; por. Hbr 11,33-34) oraz łączy Daniela i jego towarzyszy z męczennikami machabejskimi, dając do zrozumienia, że Bóg jest z nimi w jaskini (w. 22), jak poprzednio był w piecu. Król „uradował się" z powodu Daniela (w. 24) i według prawa perskiego (w. 25) skazał na śmierć oszczerców razem z ich żonami i dziećmi. Paralela między 6,26-29 i 3,29-31 łagodzi szok. W ten sposób ci, którzy rzeczywiście giną, to ci, którzy zastawili sidła na Daniela; schemat taki znajdujemy także w Księdze Estery, gdzie kara rozciąga się na żony i dzieci winowajców. Motyw ten zwraca uwagę na kilka spraw. Po pierwsze, „przyjaciele" autokratów są czasami w nielepszej sytuacji niż ich wrogowie (opinię tę dramatycznie miały zweryfikować kapryśne nastroje Antiocha; por. niżej uwagi na temat 8,23-25). Po drugie, sytuacja taka jest także ostrzeżeniem dla Żydów diaspory, którzy nieustannie stykali się z niebezpieczeństwem, nawet kiedy władze były chwilowo przyjaźnie usposobione do mniejszości. Po trzecie, okrucieństwo Dariusza jest przykładem zemsty miernoty, który uświadamia sobie, że został wywiedziony w pole. Po czwarte, w ludowych opowiadaniach podobnych do naszego audytorium bez wątpienia doznaje ulgi, kiedy występni i ich nasienie zostają unicestwieni. Mimo wszystko, gdyby Daniel miał rodzinę, zostałaby ona razem z nim poddana próbie lwów.

6,26-28: Punktem kulminacyjnym opowiadania jest wydanie edyktu uznającego, że Bóg może ocalić i uwolnić tych, którzy Mu służą, i zamienić śmierć na życie – co jest właśnie orędziem żydowskiej apokalipsy! Pojawia się znów motyw nieoczekiwanej pokuty despotów i uznania przez nich, że Bóg Daniela jest prawdziwym panem nieba i ziemi. Znajdujemy się na końcu czasów; starożytne orędzie Izraela dociera teraz do krańców ziemi.

Księga Daniela A kończy się uwagą o „Persie Cyrusie", którą zaczynała się w 1, 21, tworząc w ten sposób *inclusio* pierwszych sześciu rozdziałów całej księgi. Fakt zażywania pomyślności przez Daniela nie jest z pewnością skutkiem życzliwości kolejnych królów, lecz opieki Bożej.

Bel i wąż

W Biblii greckiej dodatek zatytułowany „Bel i wąż" (BT: „Oszukańczy kult Bela" i „Opowiadanie o wężu") opowiada o Danielu, który szydzi z bożka Cyrusa „imieniem Bel". Daniel demaskuje oszustwa kapłanów, a król skazuje ich i ich rodziny na śmierć. W dalszym ciągu opowiadania Daniel zabija węża, także czczonego przez Persów. Rozgniewana ludność zmusza króla, by ukarał Daniela wrzucając go do jaskini lwów. Podobnie jednak jak w Dn 6, Daniel zostaje cudownie ocalony, karmi go nawet prorok Habakuk, wysłany w tym celu przez Boga z Palestyny. Król jest zmuszony uznać wyjątkowość Boga Daniela; spiskujący przeciw Danielowi zostają wrzuceni do jaskini lwów i natychmiast pożarci. Przeniesienie Habakuka przypomina podobne zjawisko z czasów Eliasza i Elizeusza (1 Krl 18,12; 2 Krl 5,26).

Opowiadanie to, prawdopodobnie z I w. przed Chr., dodaje niewiele do Dn 6. Bel jest epitetem Marduka, głównego boga babilońskiego (por. Jr 50,2). Tłem jest prawdopodobnie zniszczenie świątyni Bela przez Kserksesa I (486-465). Zoolatria jest jednak udokumentowana w Egipcie, a nie w Babilonie. Opowiadanie to niewątpliwie miało ukazać niemoc zarówno ożywionych, jak i nieożywionych bożków pogańskich. Na temat sarkazmu proroków w odniesieniu do bałwochwalstwa por. Iz 44-46, a religijnego ikonoklazmu – *Księgę Jubileuszów* 12.

7-12: Księga Daniela B

Dn 7

7,1-28: *Cztery bestie i Syn Człowieczy*

Wizja ta otwiera część apokaliptyczną, czyli Księgę Daniela B.

7,1-8: Na początku tego rozdziału mówi się o pierwotnym chaosie, z którego wyłaniają się potwory reprezentujące cztery imperia (por. rozdz. 2). Pierwszym imperium jest Babilon; drugim Media-niedźwiedź, powszechnie znany z okrucieństwa (por. Iz 13,17-18; 21,2-10; Oz 13,8); trzecim Persja, której cztery skrzydła i cztery głowy mogą przedstawiać czterech królów perskich znanych Biblii: Cyrusa, Artakserksesa, Kserksesa i

Dariusza III Kodomana (którego pokonał Aleksander Wielki). Pojawia się czwarta bestia, którą autorowi trudno opisać (w. 7 – bestia ta przypomina mezopotamskie zwierzęce postaci łączące cechy różnych stworzeń). Symbolizuje ona Macedonię. To czwarte imperium, a mianowicie imperium Aleksandra Wielkiego, różni się od innych tym, że przychodzi z Zachodu; jego podboje nie mają odpowiednika w historii starożytnej. „Małym rogiem" (w. 7-8) jest Antioch IV Epifanes, którego „okrutne oblicze" wspomniane jest także w 8,23, por. Iz 2,11. Na temat jego bezwstydnych ust (w. 25) por. 11,36 oraz Ps 12,3, 1 Mch 1,24-25, 2 Mch 5,17; Ap 13,5. Nie ma żadnego piątego zstąpienia (wcielenia) niegodziwości, gdyż wcielonym złem jest Antioch. W ten sposób historia tragicznie zmierza do swego kresu.

Obecną postać tego rozdziału można chyba datować na 168 r. przed Chr., czyli na okres prześladowań i profanacji świątyni. Arcykapłana Oniasza III zastąpił Jazon, którego wprowadzenie na urząd było nowym upokorzeniem wiernych. W odpowiedzi na tę parodię koronacyjną Dn 7 podsuwa inną intronizację. Autor przenosi czytelników w miejsce będące połączeniem nieba i ziemi, czyli w miejsce transcendentnego przebywania Boga (w. 9-10) i sprawowania sądów (w. 14). Oglądamy intronizację „Syna Człowieczego", niebieskiego arcykapłana/króla, albo przynajmniej kogoś, kto przybywa na obłokach nieba; to jemu powierza się „panowanie, chwałę i władzę królewską" nad wszystkimi narodami (7,14).

7,9-14: Opis tronów (w. 9) jest bardzo uzależniony od wizji „rydwanu" w Ez 1 i 10. Dominującym motywem jest ogień, przypominający teofanię w świątyni (por. np. Wj 19; Iz 6; a szczególnie Ez 8,1-11.25 na temat obecności Boga w świątyni). Uroczystość intronizacji odbywa się w czasie święta Sukkot (Święto Namiotów, wrzesień-październik: por. Kpł 23,34-36; Pwt 16,13-17). Jej punktem kulminacyjnym jest *teru'ah*/aklamacja uznająca Boga (i wyznaczonego przez Boga namiestnika) za Stwórcę/Sędziego/Zbawcę/Króla (por. Ps 47). Dn 7 interpretuje to święto eschatologicznie, jako koniec czasów (por. J 7,2.8). Z powodu związku tego święta ze stworzeniem i nowym stworzeniem było stosowne wprowadzenie przez Boga kogoś „jakby Syna Człowieczego", czyli *par exellence* człowieka. „Człowiek" ten ustanawia na nowo pierwotny czas (*Urzeit*) w (niebieskiej) świątyni na końcu czasów (*Endzeit*). Mówiąc słowami Ps 72,8.17, panuje on od morza do morza. Na uwagę zasługuje przejście od króla jerozolimskiego do transcendentnego „(Syna) Człowieka" (w. 13). Słowa użyte w kontekście w. 14 oznaczają w innych miejscach panowanie Boga (por. 3,(100)33; 6,27); np. terminu „służyły" „Człowiekowi" (w. 14) używa się na określenie służby Bogu. Ten śmiały krok naprzód w Dn 7 ma bardzo istotne znaczenie dla zrozumienia nowotestamentowego sformułowania: „Chrystus (= Mesjasz) jest Panem (= JHWH)".

To przesunięcie w mesjanistycznych oczekiwaniach Izraela najlepiej można zrozumieć na tle załamania się władzy królewskiej. Apokaliptyczne potępienie „potęg" obejmuje również Izrael, dlatego nadzieja eschatologiczna zostaje „zdemokratyzowana", a „mesjasz" staje się zbiorową osobowością ludu Bożego. Mesjasz jest „dwuwymiarowy" – zbiorowy i indywidualny.

7,15-28: W konsekwencji w trzeciej sekcji „Człowiek" zostaje utożsamiony ze „świętymi" (w w. 27 powinniśmy pojmować eschatologiczny Izrael jako już obecny w historii w osobach wiernych). Innymi słowy, Daniel dostrzegł umieszczoną tuż obok Boga transcendencję Izraela, jakąś postać, nie tylko *par exellence* ludzką, lecz także w najwyższym stopniu anielską, której personifikacją był archanioł Michał. Model takiego połączenia elementu ludzkiego i anielskiego przedstawia Ez 8-11,43. Takiemu wywyższeniu Izraela odpowiada zniszczenie „ostatniego wroga", jak powie NT. Wróg ten jest utożsamiony z Antiochem, za panowania którego trwały prześladowania od 168 do 165 r. przed Chr. – czas ten określa się w w. 25 jako „do czasu, czasów i połowy czasu", czyli „trzy lata i sześć miesięcy" (por. 4,13; 9,27; 12,7; formuła ta jest stereotypowa w Łk 4,25; Jk 5,17).

Słowo „człowiek" ma znaczenie zbiorowe: jest nim królewski/mesjański Izrael, a jego wymiar zlał się z wymiarem jednostkowym (por. Ap 12). Jego królowanie dotyczy aspektu sądu/zwycięstwa nad narodami oraz ostatecznego wywyższenia.

Dn 8

8,1-27: Wizja barana i kozła

(Bez uprzedzenia tekst powraca do języka hebrajskiego aż do końca tej księgi.) Jak w poprzednim rozdziale wspomina się o małym rogu, który wyrasta z większego rogu i niezmiernie wzrasta. Paralele z Dn 7 są liczne, ale nastrój jest bardziej ponury.

8,1-12: Wizjoner zostaje przeniesiony do Suzy, nad rzekę Ulaj w kraju Elam (por. wyżej przeniesienie Habakuka do Babilonu w opowiadaniu o „Belu i wężu"). Daniel ponownie widzi zwierzęta przedstawiające imperia: barana i kozła, w których łatwo rozpoznajemy Persję i Macedonię/Grecję. Dwa nierówne rogi barana to Persja i Media; pierwsza zwycięża drugą, ponieważ armia perska w VI i V w. przed Chr. odnosiła sukcesy we wszystkich kierunkach (Azja Mniejsza, Syria, Palestyna, Babilon, Egipt). W 480 r. przed Chr. król perski,

Kserkses, splądrował Ateny (por. Dn 11,2), ale napotkał zdecydowaną przeszkodę ze strony Aleksandra Wielkiego, symbolizowanego tu przez jednorogiego kozła. Dariusz został pokonany pod Issos w 333 r. przed Chr. (w. 7), następnie ostatecznie pod Arbelą w 331 r. przed Chr. Dn 11,3-4 robi aluzję do tych wydarzeń.

Aleksander zmarł jednak nagle w Babilonie w 323 r. przed Chr., a jego imperium zostało podzielone między czterech „diadochów" (w. 8): Ptolemeusza (Egipt), Filipa (Macedonia), Seleukosa (Syria) i Antygona (Azja Mniejsza). Wizja małego rogu skupia naszą uwagę na Syrii i jej ówczesnym przedstawicielu, perwersyjnym Antiochu IV Epifanesie (w. 9), który faktycznie prowadził kampanie „ku południowi, ku wschodowi", przeciwko Egipcjanom, Persom, Partom, a także przeciw Palestynie, „wspaniałemu krajowi". W tym miejscu, w paraleli do Dn 7, scena przenosi się z ziemi do nieba, w istocie ku transcendentnemu wymiarowi Izraela, czyli do „wojska niebieskiego" (w. 10), które Antioch „podeptał" nogami, profanując świątynię (w. 11) i obchodząc się arogancko z „Władcą wojska", tj. z arcykapłanem Oniaszem III (zamordowanym skrytobójczo w 171 r. przed Chr.). Rzucił na ziemię „prawdę" – wyrażenie to możemy zrozumieć w świetle Księgi Malachiasza (2,6), dla której prawda to *torah*. Pamiętamy, że Antioch spalił wszystkie święte księgi, jakie zdołał znaleźć (1 Mch 1,54-57), i zakazał w ogóle praktykowania żydowskiej religii. Według Hieronima Antioch jest zarówno Antychrystem, jak i typem Antychrysta.

8,13-14: W w. 13 wizjoner stawia pytanie *par excellence* apokaliptyczne: „Jak długo"? Daniel słyszy, że jeden ze „świętych" spośród „wojska niebieskiego" (8,12) mówi do drugiego świętego i ujawnia, że świątynia pozostanie skalana przez mniej więcej trzy lata i sześć miesięcy (tysiąc sto pięćdziesiąt dni). Tyle czasu będzie trwała „zgubna nieprawość"; aluzja do postawienia przez Antiocha bożka w świątyni w grudniu 167 r. przed Chr. (por. także 9,27; 11,31; 12,11; 1 Mch 1,54). Podany tu czas jest krótszy o cztery miesiące niż w 7,25, jako że rozdz. 8 został napisany po rozdz. 7, i to prawdopodobnie cztery miesiące później. Centralnym orędziem tych wierszy jest zapowiedź, że Bóg wyznaczył granicę profanacji i cierpieniu świętych. Nie należy ich jednak traktować jako podstawy do obliczania nastania końca czasu.

8,15-25: Wiersz 15 jest pokrewny Dn 7,13, gdy mówi o kimś „o wyglądzie mężczyzny". Używa się jednak raczej słowo *geber* („mąż, bohater"), a nie *'adam* („człowiek"); *geber* jest asonansem imienia nadanego tej postaci w 8,16 – „Gabriel". Po raz pierwszy w Biblii anioł został nazwany po imieniu; Gabriel stał się tradycyjnym posłańcem świata niebieskiego. Później w księdze tej podaje się również imię Michał (por. 10,13.21; 12,1). W rozdz. 8, podobnie jak w 7, akcent spoczywa na porównywaniu elementu ludzkiego i boskiego. Właśnie „ludzkim głosem" mówi do Gabriela w w. 16 inny anioł. W następnym wierszu sam Daniel jest nazwany „synem człowieczym (= śmiertelnikiem)" (BT: „człowiek"). Reakcja Daniela jest dramatyczna. Doznaje pewnego rodzaju szoku; reaguje podobnie jak Baltazar w rozdz. 5. Daniel jednak znajduje się w otoczeniu aniołów stróżów, którzy pomagają mu opanować paniczny strach.

Pwt 32,8-9 przedstawia patronalne bóstwa narodów; inne teksty mówią o boskim dworze JHWH (por. 1 Krl 22,19-24; Iz 6,1-9; Hi 1-2). Ps 82 jest dowodem ewolucji, która się tymczasem dokonała: wszyscy bogowie zostali pozbawieni swych mocy. Teraz, w ramach apokalipsy, bogowie zostali poddani reinterpretacji, tak że przeobrazili się w aniołów i stali patronami nie tylko narodów, lecz także jednostek.

Objawienie udzielone Danielowi sprowadza się do tego, że wydarzenia wizji mają charakter zdecydowanie eschatologiczny; doprowadzają historię do jej zenitu. Dlatego w. 23-25 sięgają do poezji, by wyrazić jeden z głównych motywów apokaliptycznych: zbawienie toruje sobie drogę w paroksyzmach (8,23) występków (8, 25b). Odkupienie takie jest wyłącznie dziełem Boga i nie można go przypisać mocom czy umiejętnościom ludzkim; dokona się „bez udziału ręki ludzkiej" (8,25). Na razie jednak sukces gwałciciela prawa, uciekającego się do przemocy i podstępu, jest zadziwiający (8,24-25). Zwrot „w czasie pokoju" (czy „bez ostrzeżenia"; BT: „niespodzianie") sygnalizuje jeszcze jeden element przebiegłości króla, której ilustracją jest 1 Mch 1,30. Wydarzenie to miało miejsce wiosną 167 r. przed Chr. i przyspieszyło redakcję Dn 8: Antioch podstępem zdobył zaufanie Żydów, następnie napadł na Jerozolimę i „zadał im wielką klęskę". Używając sformułowań Daniela, król „powstanie przeciw Najwyższemu Księciu" (8,25, tj. przeciw Bogu albo przedstawicielowi Boga), lecz poniesie klęskę.

8,26-27: W w. 26 Daniel otrzymuje polecenie: „widzenie okryj milczeniem" (por. 12,9). Powód tego polecenia jest trojaki: ma on wyjaśnić, jak to było możliwe, że tego rodzaju objawienie, jakoby dokonane w VI w., pozostawało w ukryciu aż do II w.; ma wykazać, jak wiarygodna jest ta wizja udzielona w czasach tak odległych od aktualnych wydarzeń; ma wreszcie zasygnalizować, że kiedy pieczęć zostanie złamana i wszystko stanie się jawne, nadejdzie koniec (częsty motyw w Apokalipsie św. Jana). Ostatnie słowa rozdziału (w w. 27) są dwuznaczne; albo znaczą, że Daniel nie mógł zrozumieć otrzymanego orędzia, albo że nikt nie może go zrozumieć (BT: „gdyż nie mogłem go zrozumieć"; BW: „a nie było, kto by wyłożył").

Dn 9

9,1-27: Proroctwo o siedemdziesięciu tygodniach

Rozdział 9 zaczyna się wyjątkowym w Księdze Daniela gatunkiem literackim – nie jest to już sen czy wizja, lecz rozważanie (przedkanonicznego) tekstu Jeremiasza (25,11-14 i 29,10).

9,1-2: Obie wyrocznie Jeremiasza przepowiedziały koniec wygnania po siedemdziesięciu latach, czyli dziesięciu cyklach szabatowych, tygodniach siedmioletnich (por. Kpł 25,2-7; a także 26,34-39). Jeremiasz oczekiwał, że powrót będzie drugim eschatologicznym Wyjściem przewyższającym pierwsze, ale opóźnianie się spełnienia tej prorockiej obietnicy wprawiało w duże zakłopotanie powracających w VI w. przed Chr. na Syjon. Aż do czasu Daniela spekulowano o przyczynach niespełnienia się jej dotąd i nienastania jeszcze ery rajskiej. Należy zwrócić uwagę, że w Księdze Daniela dokonuje się zwrot w przypisywaniu winy, którą prorocy zwykle obarczali wprost Izrael. Daniel przypisuje ją Antiochowi, cudzoziemcowi, który jest wcieleniem zła. Nadal jest miejsce na wyznanie grzechów przez Izrael, lecz pokuta przybrała niezwykły charakter, a mianowicie stając się przygotowaniem do przyjęcia tajemnic Bożych.

Podanie dokładnej daty (w. 2), kiedy po powrocie z wygnania powinno się urzeczywistnić proroctwo Jeremiasza, podkreśla konieczność otwarcia na nowo „ksiąg" (po raz pierwszy tu i w prologu Mądrości Syracha wymienionych z czcią jako Pisma) i zastanowienia się, co one naprawdę znaczą. Musi być w nich ukryta prawda, którą należy odkryć. Dn 9 uważa, że jest ona ukryta w prorockim tekście, jak poprzednio była ukryta w wizji czy w śnie. Zrozumienie tajemnicy wymaga ascetycznego przygotowania (por. Wj 34,28; Dn 10,3). To dlatego modlitwa Daniela zadomowiła się w liturgii Dnia Pojednania i przypomina inne modlitwy tego rodzaju (por. 1 Krl 8; Ezd 9,6-15; Ne 9,6-37).

9,3-19: Daniel intonuje piękną modlitwę pokutną. Data jej powstania jest sporna. Jest to mozaika cytatów z Księgi Powtórzonego Prawa i Księgi Jeremiasza, ale uaktualnionych przez autora.

9,11-14: Zburzenie świątyni przez Babilończyków w 587 r. przed Chr. (dla czytelnika z II w. zbezczeszczenie jej przez Syryjczyków w 167 r. przed Chr.) było katastrofą bez precedensu, ale dopuszczoną przez Boga, a nawet z góry zapisaną w Torze Mojżesza (por. np. Pwt 28). Zwróćmy uwagę na nowy ukuty zwrot „jak zostało napisane", który będzie tak szeroko używany w NT i w tradycji żydowskiej.

Autor w tym miejscu zapomina o fikcyjnym usytuowaniu tej księgi i przyjmuje potoczny punkt widzenia jerozolimczyków, dających upust głębokiemu oburzeniu na szyderstwa narodów, „wszystkich wokół nas" (w. 16; por. Ez 21,28-32; 25,4-7).

Modlący prosi Boga – rzecz zaskakująca – by okazał litość przez wzgląd na samego siebie (w. 17) i przebaczył Izraelowi. Słowa takie mogło podyktować jedynie głębokie uczucie miłości. Wiersz ten został nazwany *Kyrie eleison* Biblii hebrajskiej.

9,20-27: Druga część rozdziału zaczyna się od w. 20. Daniel zwraca się ku Jerozolimie (por. 9,3) w czasie składania wieczornej ofiary w świątyni. Język w. 20 jest dwuznaczny: czy Daniel modli się za świętą górę, czy (mówiąc liturgicznie lub w sensie duchowym) na górze świętej (BT: „za świętą górę"; BW: „za świętą górą")? Jeśli „na górze świętej", to orędzie do odbiorców z II w. jest jasne: istnieje świątynia, której nie zbudowały ludzkie ręce, która jest powszechna i nikt jej nie może zbezcześcić. Następnie przybywa anioł-interpretator (występujący już w rozdz. 8); ma na imię Gabriel, czyli „mąż". Przylatuje do Daniela (w. 21; por. Iz 6,2.6; Ez 1,6.14) i przynosi mu orędzie Boże. Jak zwykle w apokalipsie, wiara wiąże się ze zrozumieniem „tajemnic", znaczenia działania Boga w historii. Zrozumienie to wymaga ducha pokory, znajdującego właśnie wyraz w modlitwie pokutnej.

Modlitwy nie muszą mnożyć słów; Daniel został usłyszany od razu (w. 23) i Bóg postanowił odsłonić mu ukryte znaczenie Jr 29,10. Siedemdziesiąt lat z tekstu Jeremiasza to siedemdziesiąt siedmioletnich tygodni (w. 24), czyli jest dziesięć razy po siedem siedmioletnich cyklów szabatowych, tj. czterysta dziewięćdziesiąt lat. Ten ostateczny jubileusz jest już blisko. W rezultacie obliczenie doprowadza nas do czasów Machabeuszów. (W późniejszym odczytywaniu Księgi Daniela odczuwano konieczność nowego przeliczenia czasu spełnienia, np. do końca cesarstwa rzymskiego czy do czasów Jezusa [Mt 25,15 = Mk 13,14; 2 Tes 2,4].) Przy końcu czasów, mówi Dn 9,24, zostaną „przypieczętowane" zarówno widzenie, jak i prorok, czyli nie będzie rozziewu między głoszonym a głoszącym, lecz całkowita zbieżność w czasie (współczesność) i w orędziu (duch jest literą).

Świątynia jerozolimska zostanie wkrótce poświęcona na nowo. Od początku wygnania (tutaj w 564 r. przed Chr.) do intronizacji arcykapłana Jozuego (515 r.) upłynęło siedem tygodni (por. Ag 1,1.14; Za 3,1-5). Dodatkowe sześćdziesiąt dwa tygodnie (czterysta trzydzieści cztery lata) to albo „złe obliczenie" (Montgomery), albo „zaokrąglona liczba" (Collins) między 515 a 171 r. przed Chr., rokiem zamordowania drugiego „pomazańca", Oniasza III. Jeśli chodzi o ostatni tydzień, to jego połowa upłynie od zabójstwa Oniasza do prześladowań za Antiocha. Po pozostałej połowie tygodnia (168-165) nastąpi koniec „czasu ustalonego na spustoszenie". Temat spustoszenia pojawia się trzy razy (9,18.26.27). W w. 27 dochodzimy do szczytu, kiedy „ohyda ziejąca pustką" zapanuje w świątyni.

Jak mamy rozumieć stwierdzenie, że zostanie namaszczone (w. 24; por. Wj 30,26; 40,9) „to, co najświętsze” – czy jest to miejsce/rzecz/ ktoś? Na przykład w 1 Krn 23,13 wyrażenie to (tłumaczone tam jako „rzeczy najświętsze”) może oznaczać Aarona; wspólnota qumrańska znad Morza Martwego uważa siebie za sanktuarium (por. *Zwój Świątynny,* a także 1 Mch 1,46). Personifikacja ta doprowadziła Peszitę (syryjską wersję Biblii) do przekładu „tego, co najświętsze” przez „mesjasz” (później Hipolit odniósł to wyrażenie do „syna Bożego”). Rzeczywiście, trzeba powiedzieć, że układ tego tekstu sugeruje taką interpretację. „Siedemdziesiąt tygodni” dzieli się w w. 25-27 na trzy części, a w każdej z nich wymienia się wydarzenie związane z „mesjaszem”: w. 25 – „do Władcy-Pomazańca [mesjasza] siedem tygodni” (arcykapłan Jozue w Księdze Zachariasza); w. 26 – „a po sześćdziesięciu dwóch tygodniach Pomazaniec [mesjasz] zostanie zgładzony” (Oniasz III [i początek prześladowań, które trwały trzy i pół roku; por. Dn 11,22]); w. 24 – (faktyczna konkluzja tego fragmentu) „ustalono siedemdziesiąt tygodni (...), by (...) namaścić to, co najświętsze”, czyli najświętsze miejsce/rzecz/kogo (eschatologicznego arcykapłana, który ma przyjść).

Odliczanie czasu do końca trwa dalej w w. 27. Nawet „wielu” w Jerozolimie ulegnie demagogii Antiocha. Wszystkie ofiary zastąpi bożek ustawiony „na skrzydle” świątyni, czyli po odcięciu „rogów” ołtarza JHWH (por. Jdt 9,8). Wyrażenie „ohyda ziejąca pustką” łączy liczbę mnogą z pojedynczą (to tak jakby powiedzieć „ohydy ziejąca pustką” [sic]). Ta gramatycznie niepoprawna konstrukcja jest aluzją do liczby mnogiej rzeczownika *'Elohim* (Bóg), który rządzi czasownikiem czy przymiotnikiem w liczbie pojedynczej. Bożek Antiocha pretenduje do roli Boga Żydów, natomiast jest jedynie ohydą. Na obraz swego autora pustoszy „pustoszącego”.

Dn 10-12

Dn 10-12: Wielka wizja końcowa

Te końcowe rozdziały tworzą literacką całość. Inspirują je pieśni Sługi Pańskiego z Deutero-Izajasza. Wyrażenie „wielka wojna” (w. 1) jest niejasne, podobnie jak kilka elementów tego rozdziału. Scena w rozdz. 10 jest istotnie bardzo złożona. Ujawnienie Danielowi znaczenia wizji przez anioła o wyglądzie „męża” wymagało długiego przygotowania, ale jej zrozumienie przez Daniela jest mimo to niepełne bez interwencji Gabriela. Czwarta postać, anioł Michał, walczy w 10,13 ze zwierzchnościami i władzami (por. Ef 6,12), gdyż zamieszanie na ziemi jest odbiciem wydarzeń niebieskich.

10,1-14: Rzekomą datą wizji, „w trzecim roku [panowania] króla perskiego, Cyrusa” (w. 1), jest 538 r. przed Chr., tj. czas tak gorąco oczekiwanego odnowienia (Iz 41,14; 43,1.14; 44,6.22-24; 53,1-5). Oznacza on koniec „służby” (w Iz 40,2 używa się tego samego słowa na oznaczenie tej samej rzeczywistości). Wiersz 1b jest niemal taki sam jak w. 23 w rozdz. 9, i to pokrewieństwo wskazuje, że w 10,16-21 chodzi o anioła Gabriela. Podobnie jak w rozdz. 9 (por. 9,3), Daniel przygotowuje niby do Dnia Pojednania (10,2).

Pierwszy anioł (w. 5-9) nosi szaty kapłańskie (por. Kpł 16,4.23) i jest nazwany „pewnym człowiekiem” z tą samą dwuznacznością jak w 7,13. W tle znów rozpoznajemy Ez 1,8-12. Anioł rozmawia z Danielem i tylko on słyszy głos anioła (w. 7-8; por. Dn 5, gdzie tylko Daniel może odczytać napis). Reakcja Daniela (w. 9) przypomina scenę opisaną w rozdz. 9, lecz i w tym przypadku prośba została wysłuchana od samego początku, a jedynym powodem opóźnionej odpowiedzi (w. 12-13) był sprzeciw anioła Persji. Gabriel („pewien człowiek”) walczył z nim, lecz musiał pomóc mu Michał (to jest „syn człowieczy” z rozdz. 7, anioł opiekuńczy Izraela). „Nie bój się”, mówi anioł (tu i w w. 19): ta formuła objawienia wprowadza wyrocznię zbawienia i była używana przez kapłanów w odpowiedzi na lamentację jednostki (por. Lm 3,57).

Część główna rozpoczyna się w w. 10 od szczegółowego przeglądu historycznego, od dni panowania perskiego aż do czasów Antiocha. Wiersz 14 jest cytatem z Ha 2,2-3. Daniel ma przywilej objaśnienia tego tajemniczego tekstu prorockiego, odnoszącego się do „końca dni”. Zwróćmy uwagę na pokrewieństwo Daniela z Habakukiem, jakie widzieliśmy wyżej w dodatku o „Belu i wężu”.

10,15-21: Wiersz 15 rozpoczyna drugą fazę rozwojową opartą na takich (przed-)apokaliptycznych tekstach, jak Ez 38-39; Iz 24-27. Daniel czuje się niegodny nadchodzącego objawienia i anioł musi dotknąć jego warg, tak jak w przypadku proroka Izajasza (Iz 6,7). Począwszy od 10,20 podaje się szczegóły objawienia. Walka, zgodnie z mitycznymi wyobrażeniami, jest najpierw walką bogów (*Götterkampf*) zanim stanie się walką między narodami (*Völkerkampf*).

Dn 11: Wydarzenia, których punktem kulminacyjnym było zbezczeszczenie świątyni jerozolimskiej (pierwszy pogrom w historii) oraz wzniecenie żydowskiego buntu w czasach Machabeuszów, miały przebieg następujący. Aleksander Wielki pozostawił po swojej śmierci w 323 r. przed Chr. ogromne imperium, które jego generałowie, zwani diadochami (spadkobiercami), natychmiast uczynili przedmiotem sporów. Egipt przypadł Ptolemeuszom, a Syria, w skład której wchodziło ogromne terytorium obejmujące Babilonię i Persję, dostała się pod rządy Seleucydów (nazwa dynastii pochodzi od imienia Seleukosa I). Palestyna, terytorium buforowe

między dwoma rywalami, była przedmiotem zażartego sporu i przeszła w 198 r. przed Chr. spod władzy Ptolemeuszów pod władzę Seleucydów.

W Jerozolimie rządy na mocy otrzymanych pełnomocnictw sprawował arcykapłan. Miał zarówno władzę religijną, jak i polityczną. Doprowadziło to do ostrej rywalizacji między przodującymi rodami, czego żałosną konsekwencją było licytowanie się o stanowiska przez ludzi o wątpliwej moralności. Na przykład Jazon, brat arcykapłana Oniasza III, zaoferował za urząd arcykapłański wielką sumę pieniędzy Antiochowi IV Epifanesowi, następcy Seleukosa IV Filopatora. Za Jazona doszła do władzy na Syjonie (174-171) partia hellenizująca. W 172 r. przed Chr. Menelaos usunął Jazona ze stanowiska, proponując Antiochowi jeszcze więcej pieniędzy.

Dn 11 jest przeglądem wydarzeń w okresie między IV a II w. przed Chr. Na okres perski przypadają rządy czterech królów. Czwartym z nich, pokonanym przez Aleksandra (w. 3), jest Dariusz III Kodoman, a zatem do owej czwórki należy liczyć Cyrusa, Kserksesa, Artakserksesa i Dariusza. Persja została pokonana w latach 334-330, ale imperium Aleksandra istniało krótko. Zostało podzielone między diadochów (w. 4; por. 8,8). Aluzje w 11,5 odnoszą się do Ptolemeusza I, króla Egiptu [Południa] (323-285). Został on wyparty z Babilonu przez Seleukosa I, ale Palestyna pozostała pod władzą egipskich Ptolemeuszów aż do 198 r. przed Chr. Tekst wskazuje na Seleucydów jako na królów północy, chociaż ich imperium leżało na wschód od Palestyny. Małżeństwo Antiocha II z Bereniką, córką Ptolemeusza II, zaaranżowane w 250 r. przed Chr. ze względów politycznych, skończyło się tragiczną śmiercią obojga przez otrucie (w. 6). Ich następca, Ptolemeusz III, dokonał inwazji na syryjskie imperium Seleucydów, docierając aż do Babilonu. Wywiózł stamtąd wiele łupów, w tym także posągi bóstw (11,7-8).

Począwszy od w. 10 uwaga skupia się na Seleucydach, zwłaszcza na Antiochu III Wielkim, który podbił Palestynę w 198 r. przed Chr., spotykając się jednak z oporem Egipcjan, którzy zadali mu ciężkie straty pod Rafią (217 r. przed Chr.). Wiersz 12 opisuje uniesienie Ptolemeusza IV Filopatora po bitwie pod Rafią, lecz uniesienie to było krótkotrwałe. W 205 r. przed Chr. Antioch odbudował swoje siły (11,13). W 198 r. rozgromił pod Paneionem syna Filopatora, Ptolemeusza V, i został przyjęty przez jerozolimczyków jako wyzwoliciel (11,14; por. Ant. 12,3,3). Pomogli mu oni nawet zdobyć Sydon (11,15). Jednakże Antioch, kierując się wyrachowaniem, oferował swą córkę Kleopatrę na żonę Ptolemeuszowi V (również zwanemu Epifanesem), sądząc, że w ten sposób zdobędzie jego królestwo (11,17). „Ale (...) mu się to nie uda" – powiada tekst, gdyż Kleopatra niespodziewanie stanęła po stronie Egipcjan i zwróciła się do Rzymu po pomoc przeciw swemu ojcu, który tymczasem wysłał flotę przeciwko kontrolowanemu przez Egipt wybrzeżu Azji Mniejszej (11,18). Konsul rzymski Lucjusz Korneliusz Scypion (zwany tu „wodzem") pokonał Seleucydów pod Magnezją, a potem pod Termopilami (por. Liwiusz, *Historia* 37,39-44). Antioch III stracił życie z rąk Elamitów w czasie rabowania świątyni poświęconej Belowi (11,19). Syn jego, Seleukos IV, odziedziczywszy prawie pusty skarbiec wojenny, posłał Heliodora, by zrabował skarby świątyni jerozolimskiej, ale zamysł ten się nie powiódł (11,20; por. 2 Mch 3).

Począwszy od tego miejsca aż do końca rozdziału (11,21-45) tekst skupia się na niegodziwym uzurpatorze Seleucydzie Antiochu IV Epifanesie (175-164). Jego niegodziwe czyny „zapowiedziane" są dość dokładnie, ale zapowiedź jego ostatecznej klęski jest historycznie nieścisła. „Ten, którym wzgardzono" (w. 21) usunął Demetriusza, syna swego brata, oraz prawowitego spadkobiercę dynastii, i zagarnął tron. Pokonał Egipcjan i skrytobójczo zamordował w Jerozolimie (w 171 r. przed Chr.) kapłana Oniasza III („księcia sprzymierzonego", 11,22; por. 9,26), prawdopodobnie za kolaborację z wrogiem. Niektórzy w Jerozolimie poparli go (11,23), chociaż pod względem religijnym wzbudzał obrzydzenie u Żydów, a nawet we własnym narodzie (11,36-39). Antioch podbił Egipt (określany jako „warownie" w 11,24; por. 1 Mch 1,19). Chociaż Ptolemeusz VI skoncentrował „wielkie i potężne siły" (11,25), zdradzili go w 170 r. przed Chr. jego generałowie. Nawiązał z Antiochem kontakty polityczne, określone w Dn 11,27 jako kłamstwa. W ten sposób spełnia się plan Boga, jaki został już zapowiedziany w Ha 2,3 (por. 8,17.26; 10,14).

Tymczasem rozeszła się fałszywa pogłoska o śmierci Antiocha i dawniejszy arcykapłan Jazon ogłosił się władcą w Jerozolimie. Powracający z Egiptu Antioch ukarał miasto (11,28). Zorganizował drugą kampanię przeciw Egiptowi, ale Popiliusz Lenas, poseł rzymskiego senatu (według tekstu śródziemnomorska flota, „kittejskie okręty"), zmusił go do odwrotu. Epifanes dał upust swej wściekłości i zaatakował Jerozolimę, najprawdopodobniej zachęcony do tego przez hellenistów mieszkających w mieście („i znów zwróci uwagę na tych, co opuścili święte przymierze", 11,30 i 32; por. 1 Mch 1,11-15). Wymordował czterdzieści tysięcy ludzi i drugie tyle sprzedał znów w niewolę. Następnie zapoczątkował prześladowania religijne, zakazując praktyki obrzezania, przepisów dotyczących pokarmów, zachowywania szabatu i czytania świętych tekstów. Dn 11,29-39 odtwarza kilka etapów tej katastrofy. Wiersze te należy czytać wraz z 1 Mch 1 i 2 Mch 5. Dn 11,32 mówi o sporach wśród Żydów. Wykrystalizowały się elementy opozycyjne i one dały początek chasydom (i później faryzeuszom), walczącym przeciwko establiszmentowi (późniejszym saduceuszom).

Autor Księgi Daniela niewątpliwie należał do chasydów lub przynajmniej do odgałęzienia tych pobożnych mężów wspomnianych w 1 Mch (por. 2,42; 7,12). Są oni, mówi Dn 11,33, nie tylko mądrzy, lecz także „pouczą wielu". Są także męczennikami, o których będzie mowa w 12,1-3. „Nieliczni pospieszą im z pomocą" ze strony

Machabeuszów (11,34), a jedynym przebłaganiem jest ich męczeństwo (11,35; por. Iz 53; Ap 3,18). Są prawdziwymi zwycięzcami, chociaż nie uciekają się do środków militarnych. Ich przeciwników 11,32 określa się jako „tych (...), co przestępują przymierze"; wyrażenie to znajdujemy także w zwojach znad Morza Martwego (1 QM 1,2; por. także CD 20,26); chodzi o hellenistów. „Tych zaś, którzy go uznają", Antioch „obdarzy zaszczytem" (11,39; por. 1 Mch 1,52). Największym bluźnierstwem, jakiego dopuścił się król, było ogłoszenie się bogiem, kiedy „przeciw Bogu będzie mówił rzeczy dziwne" (11,36), gdyż zło musi dojść do szczytu, zanim dopełnieni się gniew Boży. Również odrzucenie przez króla uświęconych zwyczajem bóstw Bliskiego Wschodu, aby adaptować zachodni panteon, autor tej księgi odbiera jako rzecz oburzającą. Antioch miał porzucić Adonisa/Tammuza, „ulubieńca kobiet", na rzecz Zeusa, „boga twierdz" (w. 36-38; por. 1 Mch 1,50; 2 Mch 5,7-10; Dn 7,8.20). Świątynia jerozolimska została zamieniona na świątynię Zeusa Olimpijskiego, a jej główny ołtarz został wygładzony (ścięte zostały cztery „rogi"), by na jego powierzchni mogły być składane na ofiarę obcym bóstwom niekoszerne zwierzęta, w tym świnie. Stanowi to dla Daniela „ohydę ziejącą pustką" (Dn 9,27; 11,31; 12,11; por. 1 Mch 1,54 [„ohyda spustoszenia"].59; Ant. 12,253).

Wydarzenia przepowiedziane w 11,40-45 nie urzeczywistniły się, zwłaszcza zapowiedziana trzecia (zwycięska) kampania przeciw Egiptowi oraz podbój Libii i Etiopii (11,43). Antioch zmarł w listopadzie/grudniu w 164 r. przed Chr. w Persji, a nie „między morzem [Śródziemnym] i górą świętej wspaniałości [Syjonem]" (w. 45), w czym można widzieć inspirowaną przez Ez 39,4 wizję końca czasów. Natomiast nie wspomina się o zwycięstwach Machabeuszy, o oczyszczeniu przez nich świątyni (święto Chanuka) oraz o innych wydarzeniach. Piszący przed tymi wydarzeniami autor wierzył, że nadszedł koniec czasów. Qumrański zwój 1 QM jest opracowaniem tych eschatologicznych wierszy.

Dn 12: Wizja, która się zaczynała w rozdz. 10, osiąga punkt kulminacyjny w Dn 12. Autor Księgi Daniela został powołany, by prowadzić „wielu" ścieżkami mądrości (11,33). Dlatego przede wszystkim pisze swą księgę (12,3). On sam jest jednym z wielu pisarzy, których pełno było wśród chasydów (1 Mch 7,12), a którzy później znaleźli się we wspólnocie znad Morza Martwego. Charakterystyczne, że autor kładzie nacisk na (lewicką) czystość (1,1-17; 6,11; 10,3), gdyż prześladowania za Antiocha są zarówno sprawą duchowego oszustwa, jak i brutalności (por. 11,31-32 z 33-35). Poza tym miecz, ogień, niewola i rabunki prowadzą do duchowego oczyszczenia, obmycia i wybielenia na czas ostateczny (11,35).

Wyrazem prześladowania (od 7 grudnia 168 r. aż do 20 listopada/19 grudnia 164 r. przed Chr., daty śmierci Antiocha w Tabae w Persji) było też zbezczeszczenie świątyni jerozolimskiej, które propaganda Seleucydów „usprawiedliwiała" rozpowszechniając oszczercze wymysły o narodzie żydowskim. To właśnie wtedy po raz pierwszy oskarżono Żydów o rytualne morderstwa.

12,1-4: Pierwsze wiersze są treściowo bardzo bogate. Źródłem ich inspiracji jest Jr 30 (odnowienie Izraela): czas niepokoju dobiega końca. W II w. przed Chr. najwyraźniej odczytywano tekst Jeremiasza jako obietnicę indywidualnego zmartwychwstania, kiedy w paroksyzmach zła nadejdzie koniec w czasie śmierci (zbiorowej i indywidualnej). Ponieważ nie jest możliwe przywrócenie do życia, zanim się nie umrze, dla Daniela jest jasne, że cierpienie jest częścią zbawienia. Im większe jest utrapienie, tym bliższe zwycięstwo. Każde święte życie jest zapisane w księdze (w. 1); prawi „powstaną z prochu". Wiele pism apokryficznych odzwierciedla tę dalekosiężną intuicję (por. WnbMż 10,2; HenEt 20,5; 103,4), a NT wyraża ją w motywach powstania z martwych, życia wiecznego, przemienienia i uwielbienia.

Ponieważ wyobrażenia o zmartwychwstaniu stanowiły część mitologii Baala, Izraelici przez długi czas opierali się przyjmowaniu jakiejkolwiek nauki o pośmiertnym losie człowieka. Kiedy wyobrażenia tego rodzaju pojawiają się w Oz 13,14, są parodią wierzeń kananejskich. Tekst ten jednak interpretowano później w sensie pozytywnym (por. wczesne przekłady na grekę i łacinę, a także 1 Kor 15,55). Wyobrażenia te znów się pojawiają w „apokalipsie Izajaszowej" (Iz 26-27), a Daniel interpretuje je jako odnoszące się dosłownie do życia po śmierci (por. Iz 26,19). Taką dosłowną i konkretną interpretację obrazowych czy abstrakcyjnych sformułowań można znaleźć np. w 2 Krl 6,17, gdzie Elizeusz modli się do Boga za swojego sługę tymi słowami: „Racz otworzyć oczy jego"!

Typowa dla apokalipsy nadzieja na przezwyciężenie śmierci i ostateczne przemienienie wiernych w jasne gwiazdy znajduje w tych wierszach swój wspaniały wyraz. Jak gwiazdy trzymają się ściśle swych „torów", tak sprawiedliwi zawsze kroczyli wyznaczonymi drogami i dlatego dołączą do gwiazd i będą świecić. To skojarzenie z gwiazdami w Dn 12,3 przypomina wyrocznie Izajasza o Słudze Pańskim (52,13); jak on, tak i prawi z wizji Daniela zostaną uzdrowieni (Iz 53,10-11) i usprawiedliwią wielu (53, 11). Po zapowiedzi „nieśmiertelności" wiernych (w. 1-3), następuje zapowiedź powstania z martwych („powstaniesz") samego Daniela (w. 13), ale Daniel z VI w. przed Chr. jest zobowiązany do zachowania w tajemnicy tego objawienia, gdyż jego orędzie jest przeznaczone dla innego pokolenia (12,4.9; por. wyżej komentarz do 8,26).

Dygresja II: Zmartwychwstanie w Księdze Daniela

W Biblii śmierć jest znakiem podstawowej słabości stworzenia ludzkiego przed Bogiem. Ograniczoność ludzka jest naszym wspólnym udziałem, gdyż przed sprawiedliwością Bożą „nikt nie jest prawy". Dlatego JHWH nie jest obecny w Szeolu, miejscu zmarłych, inaczej niż w przypadku bóstw wegetacyjnych, których królestwo obejmuje także miejsce przebywania zmarłych. Dlatego Izrael nie skłaniał się do spekulowania na temat Boga życia wkraczającego w królestwo śmierci i przywracającego zmarłych z powrotem do życia, jak gdyby podlegali oni cyklicznemu „wiecznemu powrotowi" tego samego.

Takie nastawienie zostało jednak radykalnie zakwestionowane w II w. przed Chr. Przedwczesna śmierć męczenników „dla nieba" kłóciła się z określeniem śmierci jako zasłużonej kary czy jako znaku ludzkiej omylności (por. Ps 90,10). Męczeństwo ponoszą niewinni, umiłowani przez Boga. Zamiast „ratować swe życie", „tracili swe życia"! Taka śmierć wymagała odpowiedzi Boga, innej od negatywnego sądu, jaki znajdujemy np. w Rdz 3. Odpowiedzią tą jest – według Dn 12 – zmartwychwstanie prawych do życia wiecznego.

12,5-13: Epilog Księgi Daniela rozpoczyna się w 12,5. Gabriel pyta Michała (por. w. 6 z 10,5), kiedy nastąpią te ostateczne wydarzenia. Odpowiedź brzmi: za trzy czasy i połowę czasów (lat?), jak w 9,27, a więc być może tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni (jeśli każdy miesiąc ma trzydzieści dni; por. Ap 11,2-3), ale w 12,11-13 mamy dwie kolejne glosy wydłużające zwłokę od tysiąca stu pięćdziesięciu dni w 8,14 do tysiąca dwustu dziewięćdziesięciu oraz od tysiąca dwustu dziewięćdziesięciu dni (dodatkowy miesiąc może dotyczyć okresu redakcji rozdz. 10-12) do tysiąca trzystu trzydziestu pięciu dni (dodatkowe półtora miesiąca na wydanie całej księgi?). Wiersz 13 odnosi do Daniela (i jego czytelników) obietnicę Iz 26,19: „powstaniesz, by [otrzymać] swój los przy końcu dni".

Zuzanna i starcy

Grecka wersja Księgi Daniela zawiera dodatkowe opowiadanie o Zuzannie i starcach, która przedstawia Daniela jako młodzieńca obdarzonego niezwykłą mądrością i przenikliwością. Opowiadanie to – według jego rzekomej chronologii – powinno być pierwszym rozdziałem całej tej księgi. Redakcja opowiadania (w jego dwóch wersjach) przypada na okres hellenistyczny. Jest to opowiadanie o Zuzannie, wygnance judejskiej w Babilonie, fałszywie oskarżonej przez starców wspólnoty o cudzołóstwo.

Opowiadanie nie mówi o żadnym cudzie, a konfrontacja – w przeciwieństwie do Księgi Estery czy innych opowiadań w samej Księdze Daniela – rozgrywa się między Żydami. Tematem opowiadania jest moralność osobista – temat bardzo popularny w czasach hellenistycznych. Jego gatunek literacki przypomina opowiadanie o Józefie, pominąwszy to, że opowiada o kobiecie i że Zuzanna, w przeciwieństwie do Józefa, nie jest tłumaczem (snów). Obydwa jednak opowiadania charakteryzuje głęboki sceptycyzm w odniesieniu do ludzkiej natury oraz brak religijnego słownictwa.

Opowiadanie podkreśla niewinność i skromność bohaterki, która zamyka drzwi ogrodu, gdzie się kąpie (w. 17-18). Starcy, przeciwnie, są bezceremonialni; syczą: „zgódź się obcować z nami" (w. 20; por. Rdz 39,24-26). Zuzanna czuje się „złapana w pułapkę", ale zdecydowanie nie chce „zgrzeszyć wobec Pana" (w. 22-23). Oczerniona i skazana na śmierć (w. 41) powierza swój los Bogu (w. 42-43). Jej modlitwa zostaje wysłuchana (w. 44) i Daniel krzyżuje plany starców dzięki swej mądrości (w. 48-61; por. Łk 2,42-47). Epilog opowiadania jest paralelny do Księgi Daniela A lub Księgi Estery: oskarżycieli spotyka kara, jaką zamyślali dla swoich ofiar (por. Pwt 19,19).

Najwcześniejsze przytoczenie historii Zuzanny znajdujemy w pismach Ireneusza (II w.). Niezłomna niewinność bohaterki była w nauczaniu chrześcijańskim przykładem moralności.

tłum. Henryk Bednarek

Prorocy zwani „mniejszymi”
Horacio Simian-Yofre

W Syr 49,10 o „dwunastu prorokach” mówi się tak, jakby stanowili jedną księgę. Również z liczby świętych ksiąg, którą podaje *Czwarta Księga Ezdrasza* (14) i Józef Flawiusz w *Przeciw Apionowi* (1,40), wynika, że dwunastu proroków „mniejszych” stanowi pewną całość. W Talmudzie babilońskim (BB 13b-15a) czytamy, że tylko trzy linijki powinny oddzielać proroków mniejszych od siebie (zamiast czterech, jak w przypadku innych ksiąg kanonicznych), i cytuje się ich łącznie jako Księgę Dwunastu Proroków. Hieronim uściśla, że „księga dwunastu proroków” jest jedną księgą (*unum librum esse*).

Możemy zatem zakładać, że Księga Dwunastu Proroków jest owocem długiego redakcyjnego procesu, który rozpoczął się i miał swoje źródło w proroctwach Ozeasza, Amosa, Micheasza i Sofoniasza. Teksty te miałyby zostać poddane redakcyjnemu opracowaniu w kręgach deuteronomistycznych po upadku Samarii, lecz przed włączeniem do Księgi Dwunastu Proroków, aby położyć nacisk na obietnice zbawienia. Istnienie takiego zbioru wyjaśniałoby np. występowanie podobnych tytułów u tych czterech proroków, innych niż u Aggeusza i Zachariasza i nieobecnych u pozostałych sześciu proroków, czy podniesienie w Mi 1,7 tematu nierządnicy (por. Oz 1-3) i włączenie refrenu z Am 1,4.7.10.12.(14); 2,2.5 do Oz 8,14b.

Ten właśnie zbiór łącznie z innymi utworzonymi przez Aggeusza i Zachariasza, oraz stale redagowana grupa krótkich tekstów („powiedzenia prorockie” i teksty liturgiczne obecne w Księdze Nahuma, Księdze Habakuka i Księdze Malachiasza), miałyby stanowić podstawę Księgi Dwunastu Proroków. Księga Joela i Księga Abdiasza, mające częściowo charakter antologii, miałyby spełniać rolę łącznika w Księdze Dwunastu Proroków. Na tym redakcyjnym etapie powstała przeciwstawność między Oz 14,6-8 a Jl 1,10-12. Ostatnimi tekstami włączonymi do Księgi Dwunastu Proroków byłyby Księga Jonasza i Za 9-14. Za 13,9b rekapituluje Oz 2,25. Niektóre związki z Księgą Izajasza pozwalają zakładać, że ostateczna redakcja obejmowała obydwa zbiory.

tłum. Ewa Burska

Księga Ozeasza
Horacio Simian-Yofre

PIERWSZE CZYTANIE

Ogólny charakter

Po kolejnych redakcjach Księga Ozeasza przedstawia sobą literacką i strukturalną jedność, ale odzwierciedla także napięcia charakterystyczne dla myśli religijnej, które decydują o tym, że jej lektura jest szczególnie pasjonująca.

1) Struktura i treść

Księgę Ozeasza można podzielić na cztery wielkie sekcje, które poprzedza pochodzący od redaktora epigraf, czyli tytuł, sytuujący ją w dziejach Judy i Izraela (1,1), oraz epilog napisany stylem mądrościowym (14,10).

„Teologiczna biografia Ozeasza" (Oz 1-3) opowiada osobistą historię proroka, opracowaną teologicznie na podstawie niektórych ważnych tematów tej księgi.

Bóg rozkazuje prorokowi poślubić nierządnicę (Gomer), uznać jej dzieci i nadać im określone imiona (rozdz. 1). Kiedy żona go opuszcza, prorok postanawia ją ukarać (rozdz. 2), ale otrzymuje od JHWH nowe polecenie, aby ją odnalazł i sprowadził do domu (rozdz. 3). W tę osobistą historię wplecione są refleksje teologiczne: Oz 1,7; 2,1-3; 2,16-25; 3,4-5.

W części Oz 4-13 zostały zebrane „wyrocznie" proroka, ułożone w porządku tematycznym.

Rozdziały 4-7 są adresowane głównie do kapłanów JHWH z Państwa Północnego, Izraela, którzy sprawowali kult w religijnym centrum w Betel. Każda jednostka tekstu odnosi się do jednego aspektu działalności kapłanów, którą prorok poddaje surowej krytyce.

Po wyroczni utrzymanej w tonie ogólnym (Oz 4,1-3) i będącej, jak się zdaje, wstępem do całej księgi przed włączeniem do niej rozdz. 1-3, w. 4-15 obnażają nadużycia kapłanów w sprawowaniu kultu, rozdz. 5 krytykuje ich działalność na dworze oraz negatywny wpływ, jaki wywierają na polityczne życie kraju, a rozdz. 6 mówi o ujemnym wpływie ich działalności na religijne życie ludu. Rozdział 7 zawiera alegoryczny obraz stosunków między kapłanami i królewskim dworem, a także ponowną krytykę negatywnych skutków działalności kapłanów.

Rozdziały 8-10 skupiają się natomiast na złożonych relacjach między prawowitym kultem JHWH czy nieprawym kultem Baalów i cielców, wewnętrzną sytuacją kraju (rozdz. 8) i kontaktami z Asyrią i Egiptem (9,1-9), na przemian tradycyjnymi wrogami lub sprzymierzeńcami Izraela.

Począwszy od 9,10 podaje się cztery opisy aktualnej sytuacji Efraima/Izraela. Trzy z nich sięgają do starożytnej historii Izraela (zdrada w Baal-Peor – 9,10-14; postawa w Gilgal – 9,15–17 i wojna w Gibea – 10,9-15), a w 10,1-8 przepowiada się kres kultu i monarchii.

Ostatnia sekcja (Oz 11,1-14,1) jest napisana w tonie refleksyjnym i zajmuje się osobistą relacją JHWH z Efraimem. W momentach decydujących JHWH przemawia w pierwszej osobie, zmniejsza się też liczba upomnień kierowanych do adresatów.

We fragmencie Oz 11,1-9 prorok rozmyśla nad wybraniem Izraela w Egipcie i nad nauką, jaką otrzymał on na pustyni. Rozdział 12 zawiera obszerne porównanie między zachowaniem Izraela i jego przodka Jakuba. Wreszcie urywek Oz 13,1-14,1 składa się z niejednorodnych elementów i brzmi jak lamentacja JHWH z powodu definitywnie zerwanych stosunków z Izraelem.

Oz 14,2-9 zawiera upomnienie proroka kierowane do ludu (w. 2-4) i wspaniałomyślną obietnicę JHWH (w. 5-9), przeciwstawiającą się końcowym wierszom z poprzedniej sekcji (Oz 13,14). Epilog, napisany w duchu mądrościowym (14,10), jest refleksją nad całością księgi.

2) Elementy strukturalne

O jedności Księgi Ozeasza stanowią trzy elementy. Pierwszym jest głębokie przeżycie osobistej relacji i doświadczenie cierpienia, spowodowanego jej zerwaniem. Właśnie do tego doświadczenia odwoływał się prorok w swoim ujęciu relacji Boga z Jego ludem, która także może zostać ostatecznie zerwana. Drugim elementem jest znajomość problemów nękających kraj: politycznych, takich jak niezdolność królów do

poprowadzenia ludu zgodnie z zamierzeniami JHWH; polityczno-religijnych, takich jak negatywny wpływ kapłanów na życie w kraju; ściśle religijnych, takich jak brak rozeznania ludu w obliczu fałszywych czy bałwochwalczych kultów. Trzecim elementem jest odniesienie do tradycyjnej historii narodu. Prorok interpretuje sytuację obecną i wyciąga stosowne wnioski, odwołując się do historii narodu i ludowych tradycji.

Te trzy elementy nadają Księdze Ozeasza jedność, która jest może nawet większa niż w innych księgach prorockich, ponieważ działalność proroka obejmuje mniejszy odcinek czasu i została opisana we względnie krótkim tekście.

3) Cechy stylistyczne

Podobnie jak w innych księgach prorockich, tak i w Księdze Ozeasza w niektórych tekstach JHWH mówi w pierwszej osobie, inni zaś mówią o Nim w trzeciej osobie. Jednakże w sposób wyraźniejszy i częstszy, niż w innych pismach prorockich, słowo proroka odróżnia się od słowa JHWH, gdy w pierwszej osobie nawołuje, upomina, grozi czy potępia jednostkę, grupę lub też cały lud. W niewielu tekstach Ozeasz mówi o sobie w pierwszej osobie (teksty „autobiograficzne").

Brak wyraźnego adresata pozwala zaliczyć niektóre fragmenty Księgi Ozeasza do gatunku monologu, medytacji czy lamentacji, w której Bóg lub prorok zwracają się do ludu w trzeciej osobie.

Różnorodność tematów i adresatów, a także bogactwo obrazów decyduje o szczególnej żywotności i atrakcyjności Księgi Ozeasza. W zakresie słownictwa prorok posługuje się językiem zaczerpniętym ze świata przyrody. Mówi więc o kraju posuchy, świcie poranka i nocy, rosie, deszczu i wichrze z pustyni, gradzie, moszczu, oliwie i winie, lnie i wełnie, złocie i srebrze, cierniach, oście i pokrzywie, o drzewie figowym i oliwnym, o dębie, topoli, cyprysie i terebincie, o wołach i owcach, lwie i panterze, o niedźwiedzicy i jej młodych, o ptakach i gołębicy. Ozeasz zwięźle, bez upiększeń opisuje kulty orgiastyczne, świętowanie na dworze czy okropności wojny; czyni aluzję do technik czy metod, jakie stosują myśliwy lub rolnik, piekarz czy złodziej, przedstawia rozpacz człowieka opuszczonego przez żonę oraz czułość, niepewność i gniew JHWH; potrafi w jednym przysłowiu zawrzeć treść długiej rozprawy.

4) Kompozycja tekstu

Tekst Księgi Ozeasza można czytać jak jedną wielką jednostkę literacką, która niemal w całości pochodzi od autora tradycyjnie zwanego „prorokiem Ozeaszem". Słowa proroka, wypowiedziane publicznie, prawdopodobnie w stosunkowo krótkim czasie zostały zebrane przez słuchaczy, utrwalone na piśmie i ułożone w rozdz. 4 i 13 raczej według kryterium tematycznego niż chronologicznego.

Przy lekturze trzech pierwszych rozdziałów koniecznie należy wyróżnić następujące poziomy: „biograficzny", „historyczny" i „religijno-teologiczny", które zostały nałożone na siebie i tak połączone z sobą, że w końcu utworzyły aktualny tekst, co niekoniecznie musi jednak oznaczać, że pochodzą od różnych autorów. Należy też wziąć pod uwagę rolę ostatniego redaktora, który zaprowadził pewien ład w całości tekstu. Użycie pewnych formuł (obcych stylowi Ozeasza, takich jak „wyrocznia Pana" czy „i stanie się w owym dniu") wskazuje, że fragment Oz 2,18-25 został przez redaktora przerobiony tak, by tekst ten można było włączyć do całości, ale myśl, słownictwo i obrazy są spójne z treścią proroctwa.

Jeśli chodzi o Oz 13,1-19, to powtarzalność niektórych wątków myślowych, rozwijanie wcześniej użytych terminów i pewna ogólnikowość, uniemożliwiająca czytelnikowi przedstawienie sobie konkretnej sytuacji związanej z tekstem, każą przypuszczać, że tekst ten jest dziełem epigona wiernego pamięci proroka.

Ozeasz wspomina o Judzie, kiedy konieczne było podkreślenie jedności, jaka na początku łączyła Judę i Efraima (12,1), ich osobistej więzi z JHWH (6,4), ich wspólnej odpowiedzialności (10,11), ich niewierności i reakcji na nią JHWH (5,10-14) oraz nadziei na lepszy los (2,2).

Na tej podstawie można wnosić, że spośród piętnastu wzmianek o Judzie, nietypowych w tekście odnoszącym się do Samarii i Państwa Północnego, osiem należy do oryginalnego tekstu Ozeasza (2,2; 5,10.12-14; 6,4; 10,11; 12,1), a siedem jest dziełem ostatecznej redakcji, która prawdopodobnie miała miejsce w Jerozolimie po upadku Samarii (1,1.7; 4,15; 5,5; 6,11a; 8,14; 12,3).

Redaktor Judejczyk interweniuje wszędzie tam, gdzie tekst pozwala na refleksję nad aktualną sytuacją w Królestwie Judzkim, np. gdy porównuje winy narodu z przewinieniami Efraima (5,5; 8,14), nawołuje do innego postępowania (4,15), ostrzega przed karą (6,11), wyraża nadzieję na miłosierdzie (1,7) czy wreszcie gdy zarówno Judę, jak i Efraima uznaje za potomków dwuznacznej postaci Jakuba (12,3).

Od Ozeasza prawdopodobnie nie pochodzi także wzmianka o królu Dawidzie (3,5), niektóre wiersze, z trudem łączące się z całością tekstu (4,16-19 i 11,10-11), oraz fragment Oz 14,2-10, rzeczywisty epilog,

zawierający wprawdzie ulubione wyrażenia Ozeasza, ale nadający jego twardemu orędziu charakter bezwarunkowej obietnicy odbudowy Izraela.

Ogólny kontekst interpretacyjny

1) Kontekst historyczny i kulturowy

Kryzys monarchii

Znajomość kryzysu, w jakim znalazła się monarchia Izraela w drugiej połowie VIII w., jest jednym ze strukturalnych elementów proroctwa Ozeasza.

Prorok nie potępia monarchii. Niektóre teksty przepowiadają upadek króla, czy to odwołując się do faktów (1,4; 3,4), czy to wypowiadając się w sposób przenośny bądź realny (7,1; 10,7.15). Inne opisują podporządkowanie instytucji króla władzy możnych tego świata (7,3; 8,4) i rozczarowanie, jakie budzi ono w narodzie. W Oz 5,1 prorok nawołuje dwór, aby zabezpieczył się przed takimi groźbami. Oz 13,10-11 potwierdza prawo JHWH do wprowadzania na tron bądź zrzucania z niego króla.

Stosunek Ozeasza do monarchii jest łatwo zrozumiały na tle burzliwego okresu, który nastąpił po czterdziestu latach ekonomicznej i politycznej ekspansji Jeroboama II i po jego śmierci (w latach 747-746 lub 746-745). W ciągu krótkiego czasu na tronie zmieniają się kolejni władcy: po sześciu miesiącach panowania syn Jeroboama II, Zachariasz, ostatni potomek dynastii Jehu, zostaje zamordowany przez uzurpatora Szalluma, którego z kolei zabija Menachem, przywracający w królestwie stabilizację na dziesięć lat. Pewność, z jaką Ozeasz mówi o monarchii (1,4), sugeruje, że panowanie Menachema faktycznie jeszcze nie cieszyło się wielką stabilnością. „Dom Jehu" (1,4) oznaczałby aktualnie panującą dynastię, a także uzurpatorów, działających w imieniu założyciela. Prorok przedstawia koniec monarchii jako konsekwencję wojskowej klęski na równinie Jizreel (1,5).

Kult Baalów

Użycie w Oz 2,10; 13,1 słowa „baal" w liczbie pojedynczej i z rodzajnikiem pozwala przypuszczać, że za wielością baalów kryła się kusząca i ściśle określona postać Baala jako antagonistycznego bóstwa w stosunku do JHWH.

Kult Baala i jego towarzyszy pojawia się już w czasie pierwszych kontaktów Izraela z ziemią Kanaan (Lb 25,1-5), trwa w okresie sędziów (Sdz 6,25) i w czasach proroka Eliasza (1 Krl 18,16-40). Pomimo wysiłków podejmowanych zarówno w Izraelu (2 Krl 10,18-28), jak i w Judzie (2 Krl 11,18), aby wykorzenić ów kult, był on jeszcze znany w VIII w. za czasów Ozeasza, popierany przez Manassesa w VII w. (2 Krl 21,1-9), a pod koniec tego samego wieku skłonił Jozjasza do przeprowadzenia radykalnej reformy religijnej (2 Krl 23,4-20).

Teologia deuteronomistyczna interpretuje upadek Samarii jako konsekwencję tego bałwochwalczego kultu (2 Krl 17,7-18). Do kultu Baala należały ołtarze i stele (Sdz 6,25; 2 Krl 17,16), kapłani i prorocy (1 Krl 10 i 18), ofiary całopalne i ofiary biesiadne z właściwym im wystrojem, zapewne w wyjątkowych przypadkach także ofiary z ludzi (Jr 19,5; Oz 13,2?), i być może praktyka sakralnej prostytucji (Sdz 8,33; Lb 25,1).

Kult cielca

W odróżnieniu od Baala cielec prawdopodobnie nie był bożkiem, przedmiotem czci mającym zastąpić JHWH, lecz „symboliczną namiastką" obecności JHWH i aktem uprawomocniającym sanktuarium w Betel, tak jak Arka Pańska przeniesiona z Szilo do Jerozolimy uprawomocniła starożytne sanktuarium Jebusytów. Cielec, który był atrybutem i emblematem boga El w Ugarit, miałby być teraz także kojarzony z JHWH w Izraelu (por. Lb 23,22; 24,8). W Pwt 33,17 pokolenie Józefa, będące „właścicielem" sanktuarium w Betel, gdzie oddawano cześć bykowi, zostało konsekwentnie skojarzone z bykiem. (Por. także Rdz 49,24: „Byk Jakubowy" [BT: „Bóg Jakubowy"]). Jakub okazuje sie więc ściśle związany z Betel (Rdz 28,10-22; 31,13; 35,7). Określenie „Byk Jakubowy" nabiera duchowego charakteru w Ps 132,2 (BT: „Mocny Jakuba"); Iz 49,26; 60,16 (BT: „Wszechmocny Jakuba").

Aaron miałby być eponimem grupy kapłanów związanej z kultem JHWH w Betel (por. Sdz 20,26-28) i noszącej wyobrażenie byka jako swój emblemat. Grupa ta mogła być wrogo nastawiona do Sadokidów z

Jerozolimy, jedynego oficjalnego rodu kapłańskiego po wygnaniu Abiatara przez Salomona. Cielec ze świątyni w Betel miałby więc uprawomocnić kapłaństwo Izraela, Państwa Północnego, dzięki związaniu go z Aaronem i jego potomkami; prawomocność tę gwarantowała obecność Aarona obok Mojżesza w tradycji o Wyjściu.

Ozeasz prawdopodobnie mówi o „cielcach (bykach)", aby odnieść się do całego jahwistycznego kultu w tej postaci, w jakiej był sprawowany w Betel i być może w Samarii. Oz 8,5; 10,5 wskazują, że ta jahwistyczna praktyka, chociaż nie implikowała formalnego bałwochwalstwa, stała się dla Samarii bezużyteczna i teraz była bliska zaniku. Brak odniesienia do cielca (byka) czy bożków w podobnym zdaniu w Oz 10,15: „Oto co Betel uczynił dla was" (przekład autora artykułu; BT: „Tak ci uczynię domu Izraela"), potwierdza, że przedmiotem oskarżenia i potępienia jest sam kult sprawowany w Betel, a nie jego możliwe bałwochwalcze kontaminacje czy wpływy.

BAAL

Baal (*ba'lu*) jest nazwą pospolitą w języku akkadyjskim, ugaryckim, fenickim, aramejskim i hebrajskim. Pierwotnie oznacza pana, męża, właściciela czy tego, który ma jakąś cnotę, zaletę czy własność. Od zamierzchłych czasów słowo to było używane w Mezopotamii na określenie różnych bogów („*baal* [pan] takiego to a takiego miejsca"), następnie przeobraziło się w imię własne bóstwa czczonego w rozmaitych miejscach pod szczególnymi postaciami.

Baal, syn *El*, stwórcy, a także Dagona, zboża, był bogiem deszczu, urodzaju i płodności, a także wojny.

Według tekstów z Ugarit kult *Baala* obejmował obchody święta Nowego Roku, winobrania i wytłaczania moszczu (przełom września i października). W czasie tych świąt budowano na dachu świątyni pergole, urządzano sakralne uczty i, być może, recytowano mit o *Baalu*, czyli hierogamii *El*, *Atirat* i *Rmhj*, przedstawianych przez króla, królową i kapłankę. Trudniejsze do zidentyfikowania są święta poświęcenia świątyni w czasie wiosennego przesilenia, opłakiwania śmierci Baala i świętowanie jego zwycięstwa nad Motem, śmiercią, w czerwcu.

Słowo *baal* w ST, użyte w liczbie pojedynczej i mnogiej, wyraża rozmaitość miejsc, postaci i czasów jego kultu (por. *Baal-Peor*, Lb 25,3.5; Pwt 4,3; Oz 9,10; Ps 106,28; *Baal-Berit*, Sdz 8,33; *Beelzebub*, 2 Krl 1,2.6.16). Oz 2,15.19; 11,2 sugeruje wspólny i nieokreślony sens tego pojęcia.

Także imion małżonek *Baala* nie używa się w Biblii hebrajskiej w sposób jednolity. *Atirat*, małżonka *El* i matka bogów w Ugarit, w Biblii hebrajskiej pojawia się jako Aszera, małżonka Baala (por. 1 Krl 18,19; 2 Krl 23,4; Sdz 3,7). Aszerą nazywa się też kultowe przedstawienie w drewnie jakiegoś bóstwa (1 Krl 14,15; Pwt 16,21).

Na dwóch inskrypcjach z Kuntillat Adżrad Aszera zdaje się towarzyszką JHWH. Słowo *'-râ* miałoby być pospolitą nazwą wywodzącą się z określenia *'tr* („następować po"). Inskrypcja oznaczałaby zatem „JHWH i jego towarzyszkę". Słowo *-rth* można by przeto utożsamiać z ugarycką boginią Atirat, a JHWH z El albo Baalem. Tekst, najprawdopodobniej współczesny działalności Ozeasza, wyjaśnia jego żywy sprzeciw wobec synkretycznego kultu JHWH. W Księdze Ozeasza towarzyszką JHWH nie jest Aszera, lecz Izrael.

Także Asztarte jest towarzyszką Baala (Sdz 2,13; 10,6). Jej kult wprowadziły cudzoziemskie żony Salomona (1 Krl 11,1-8). W takich tekstach, jak 2 Krl 21,3; 23,13-15; 2 Krn 33,3, autorzy mylą Aszerę z Asztarte.

Anat, również małżonka Baala, w Biblii hebrajskiej nie występuje jako bogini, lecz jej imię pojawia się jedynie w nazwach miejscowości (Joz 19,38; Sdz 1,33) i osób (Sdz 3,31; 5,6).

Horacio Simian-Yofre; tłum. Ewa Burska

2) Kontekst kanoniczny

We wszystkich tradycjach tekstowych, łącznie z tradycjami Septuaginty, które obok porządku tekstu masoreckiego wprowadzają też inny porządek, zmieniający kolejność sześciu pierwszych ksiąg (Ozeasz, Amos, Micheasz, Joel, Abdiasz, Jonasz), Księga Ozeasza jest umieszczona jako pierwsza księga „proroków mniejszych". Rękopisy z Qumran poświadczają porządek tekstu masoreckiego, chociaż żaden z nich nie zawiera tekstów wszystkich proroków mniejszych.

Najnowsze badania potwierdzają świadectwo tradycji, wydobywając na jaw różnorodne związki istniejące między tekstami proroków mniejszych.

3) Intertekstualność

Ozeasz sięgnął w swoim proroctwie do różnych tradycji w dziejach Izraela, zwłaszcza do tradycji o patriarsze Jakubie (Oz 12; por. Rdz 25-33), niewierności w kraju Moab (Oz 5,1-7; por. Lb 25,1-5), bratobójczej wojnie z Beniaminitami w Gibea (Oz 5,8-15; por. 9,9; 10,9; Sdz 20-21) i o niejasnym wydarzeniu w Gilgal (9,15-17). Odwołuje się także do tematu pustyni, który dość luźno wiąże się z wydarzeniem wyjścia z Egiptu i jest przedstawiony w różny sposób.

Proroctwa Ozeasza wywarły wpływ na inne księgi ST, który przejawia się w wykorzystywanych przez nie obrazach i motywach teologicznych. Alegoria miasta-nierządnicy w Iz 1,21 może być wprawdzie niezależna od Ozeasza, ale z pewnością z jego tekstu zaczerpnął Jeremiasz metaforę JHWH jako małżonka swojego ludu i Izraela jako niewiernej żony. Obraz ten w Jr 2,2.20.25; 3,1-2.6-10 przybiera pewne warianty, lecz wciąż jest artykulacją tych samych motywów (młodzieńcza miłość, dary ziemi, niewierność i zerwanie) i wyraża się go za pomocą podobnego słownictwa. Rozdziały 16 i 23 z Księgi Ezechiela rozwijają tę metaforę w barokowy sposób, natomiast w zwięzłej formie pojawia się ponownie u Deutero-Izajasza (Iz 50,1; 54,6-8).

W Księdze Jeremiasza dostrzec można jeszcze inne wpływy Ozeasza, w tym przywiązywanie wielkiej wagi do tematu „łaskawości" (*chesed*, Jr 2,2; 9,23; 16,5; 31; 3; 33,11), fakt, że kapłani (2,8) i cały lud (4,22) nie znają JHWH, synostwo Izraela (3,19.22) i nawrócenie (3, 22–25), a także przypomnienie tradycji o Racheli (31,15-22; por. Oz 12,13).

Deuteronomista prawdopodobnie przejął od Ozeasza teologię miłości JHWH do swego ludu (*'ahab*), a także motyw poszukiwania JHWH, *darasz* („szukać", Oz 10,12). Ważniejszy jest jednak wpływ, jaki Ozeasz (i inni prorocy z VIII w.) wywarli na deuteronomiczne prawa sędziów (Pwt 16,18-20) i proroków (Pwt 18,9-22). Inna jest koncepcja monarchii w Księdze Ozeasza i w Księdze Powtórzonego Prawa (7,14-20).

Szczególne podobieństwo motywów i obrazów występuje między Oz 4,1-8 a Pieśnią nad Pieśniami, chociaż trudno ustalić między nimi jakąś relację zależności.

W NT niewiele jest cytatów z tekstu Ozeasza: 11,1 (Mt 2,15); 6,6 („miłości pragnę, nie krwawej ofiary"), Mt 9,13; 12,7; por. także Mk 12,33 (w BT cytat wg LXX: „Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary", który jest zgodny z tekstem hebrajskim) i Oz 2,1.25 (Rz 9,25-26, wybranie pogan). Literackie aluzje pojawiają się w Dz 13,10 (Oz 14,10), 1 Kor 15,55 (Oz 13,14) i Ap 6, 16; obraz ryczącego lwa (Oz 11,10) i inwokacja do gór (10,8). Jednakże wpływ Ozeasza przejawia się przede wszystkim w wielkich teologicznych metaforach: Bóg jest rolnikiem, który dba o swoje dziedzictwo (Oz 10,1; por. Mt 15,13), w alegorii wielkiej nierządnicy (Ap 17; por. Oz 2) i we wzmiance w tym kontekście o Jezabel (Izebel) (Ap 2,20; por. Oz 1) oraz w opowiadaniu o Nabocie.

4) Interpretacja autorów klasycznych

Autorami komentarzy do proroków mniejszych było czterech Ojców Kościoła: Hieronim, który swój komentarz, zaczęty wiele lat wcześniej, a obejmujący Księgę Ozeasza i cztery inne, ukończył w 406 r.; Teodor z Mopsuestii (zm. ok. 428 r.), Cyryl z Aleksandrii (zm. ok. 444 r.) i Teodoret z Cyru (zm. ok. 466 r.). Komentarz Hieronima do proroków mniejszych oscyluje między dosłowną wiernością wobec tekstu hebrajskiego a jego interpretacją mesjańską.

Szczególne zainteresowanie autorów klasycznych przyciągał fragment Oz 1-3. W swojej interpretacji stawiali sobie zwłaszcza pytanie, czy chodzi o autentyczny epizod z życia proroka i w związku z tym, jak rozumieć moralność polecenia Boskiego oraz fakt jego przyjęcia, czy też o teologiczną alegorię, której każdy termin należy interpretować symbolicznie. Augustyn (*De doctrina christiana* 3,33) twierdzi, że „każdą Boską mowę należy uznać za przenośną, jeśli w sensie dosłownym nie może się ona odnosić ani do prawości obyczajów, ani do prawdy wiary". Także w dziele Hieronima (*Commentariorum in Osee prophetam libri tres ad Pammacium*, CCSL 76,1) wyczuwa się napięcie między interpretacją dosłowną, którą autor częściowo akceptuje, a częściowo odrzuca, a alegoryczną, w świetle której Oz 1 jest prorocką mową, której znaczenie zawiera się w imionach dzieci interpretowanych historycznie i typologicznie.

W późniejszych wiekach teologowie zawsze będą optować za interpretacją alegoryczną, np. Rupert z Deutz (zm. ok. 1130 r., w *Commentariorum in duodecim prophetas minores libri XXXI*; PL 168,9nn.). Inne średniowieczne interpretacje chrześcijańskie tego tekstu starają się nadto wydobyć jego aspekt literacki i teologiczny. Andrzej od Świętego Wiktora (zm. 1175 r.) idzie za Hieronimem i nieomal ogranicza się do streszczenia jego dzieła. Stefan Langton, profesor teologii na Uniwersytecie Paryskim i arcybiskup Canterbury (zm. 1228 r.), przyjmuje w swojej interpretacji historyczność opowiedzianych w Księdze Ozeasza wydarzeń, ustala wyraźny związek między rozdz. 1 i 3 i przedstawia duchową interpretację opisanych zdarzeń. Izrael zhańbił się duchowo i cieleśnie, ale powinien się pocieszyć, ponieważ Bóg, którego symbolizuje prorok, postanowił go poślubić.

Abraham ben Meir Ibn Ezra (1092-1167) i Mojżesz ben Majmon (Majmonides, zm. 1204 r., *Przewodnik błądzących,* ks. II, rozdz. 32-46) interpretują historię Ozeasza jako widzenie. Prorockie obrazy, które pokazują się w wizji czy się w niej stają realne, nie są rzeczywistymi wydarzeniami postrzegalnymi przez zmysły.

W XIII w. fragment Oz 1-3 wzbudził zaciętą dysputę teologiczną na temat istoty moralnego zachowania. Duns Szkot (zm. 1308 r.) bronił stanowiska, że Bóg może zwalniać od zachowywania szeroko rozumianego prawa naturalnego, natomiast Tomasz z Akwinu (zm. 1274 r.), wprost przeciwnie, utrzymywał, że Bóg może nakazać jedynie to, co ze swojej natury jest dobre. Przypadek Ozeasza tłumaczy jako *dispensatio improprie*

dicta, jako wyjątek, zwolnienie od przestrzegania przykazań, które jest możliwe w niektórych szczególnych sytuacjach (*Summa theologiae,* I IIae, q. 100, art. VIII).

Marcin Luter (zm. 1546 r.) bronił pośredniego i niezbyt popularnego stanowiska egzegetycznego. Małżeństwo Ozeasza było legalne i jego dzieci były ślubne. Jednakże prorok mówi „w sensie duchowym, o duchowym nierządzie, czyli o bałwochwalstwie ludu" (*Vorrede bei dem Propheten Hosea,* 1532, WA.DB 11/2, 182).

Cornelius a Lapide (Van den Steen, zm. 1625 r.) w swoich *Commentaria in duodecim prophetas minores* (Antwerpen 1625) odrzuca interpretację Oz 1-3 jako widzenia. Fragment ten interpretuje jako fakt historyczny, chociaż odczytuje go w korzystnym świetle. W duchu interpretacji Tomasza z Akwinu Lapide sugeruje, że Ozeasz miał otrzymać rozkaz zawarcia stałego związku z Gomer, aby przez to zdemaskować bałwochwalcze postępowanie ludu Izraela.

Interpretacja Hermanna der Hardta (zm. 1746 r., *Hoseas historiae et antiquitati redditus libris XXIX pro nativa interpretandi virtute, cum dissertationibus in Raschium,* Helmstadt 1712, 67nn.; 90-91) zachowała aktualność do naszych czasów. Według niego historia Ozeasza jest zatem historią miłości proroka do kobiety, w której uczciwość wierzył, co pozwoliło mu zrozumieć miłość JHWH do ludu, który Bóg wybrał, aby Mu był wierny. Na jego „biografię" składać miałoby się siedem następujących po sobie epizodów (cztery w Oz 1; jeden w Oz 2, 2-3 i dwa w Oz 3), które odpowiadałyby następującym po sobie momentom w rzeczywistej historii proroka.

5) Zastosowanie w liturgii

W mszalnej liturgii rzymskokatolickiej czytanych jest sześć różnych perykop z Księgi Ozeasza w jedenastu różnych dniach. Oz 2,14-22 czyta się na święto św. Cecylii i w VIII Niedzielę Zwykłą Roku B; 6,1-6 w okresie Wielkiego Postu i w X Niedzielę Zwykłą Roku A; 11,1-9 na uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa Roku B; 14,2-10 w okresie Wielkiego Postu. Te same teksty oprócz Oz 6,1-6, a łącznie z 8,4-13 i 10,1-12, są czytane jako *lectio continua* w czternastym tygodniu w latach parzystych.

DRUGIE CZYTANIE

1,1

Pochodzący od redaktora tytuł księgi wymienia czterech królów Judy i tylko jednego króla izraelskiego, Jeroboama. Jego autor był zapewne mieszkańcem królestwa Judy, gdzie Księga Ozeasza otrzymała swój ostateczny kształt.

1,2-3,5

Sekcja ta stanowi złożoną i krótką całość tematyczną, opowiadającą historię Ozeasza i Gomer. Przy jej lekturze należy uwzględnić trzy komplementarne poziomy: pierwszy biograficzny i teologiczny, drugi historyczny oraz trzeci religijny.

1,2-9

Sekcja ta skupia się na historii Ozeasza, Gomer i ich dzieci. Na rozkaz JHWH Ozeasz „bierze za żonę kobietę, co uprawia nierząd" (por. Oz 2, 4.6; 4,12; 5,4), i nadaje swoim dzieciom znaczące imiona. „Jizreel", „Jehu" i wzmianka o „czynach nierządnych" są z sobą ściśle związane w historii buntu, który podniósł Jehu, namaszczony przez proroka Elizeusza (2 Krl 9-10; por. 2 Krl 9,22), aby ukarał Jorama też za grzech jego ojca, Achaba. Achab bowiem za namową swojej żony, Jezebel (Izebel), dopuścił do zabójstwa Nabota w Jizreel, chcąc przywłaszczyć sobie jego winnicę (1 Krl 21). Słowa „krwawe zbrodnie w Jizreel" oznaczają zbrodnie, za które odpowiedzialny jest „dom Jehu", którego król był współczesny Ozeaszowi. Zapowiedziana kara (słowa „złamię łuk" oznaczają militarną klęskę, por. Oz 2,20; Jr 49,35; 1 Sm 2,4; Za 9,10) spada także na „dom Izraela" (w. 4b.6b), co w kontekście dynastycznych sporów znaczy, że spada na lud, który jest gwarantem prawowitości władzy. „Równina Jizreel" była przysłowiowym polem bitwy Izraela (Sdz 6,33-35; 1 Sm 29,1-11).

Imię Lo-Ruchama („Dla której nie ma miłosierdzia”) jest aluzją do przeciwieństw istniejących między Izraelem i Judą (w. 6-7). Imię Lo–Ammi („Nie-mój-lud”) nawiązuje do formuły przymierza: „Ja będę waszym Bogiem, ty będziesz moim ludem”. To lud będzie ponosił skutki poczynań króla i własnej bierności i przemieni się w „nie-lud” JHWH.

2,1-3

Sekcja ta przerywa ciągłość argumentacji między 1,2-9 a 2,4-15 i dokonuje teologicznej reinterpretacji imion dzieci Gomer, które zyskują tym samym nowe znaczenie. Prorok przepowiada wzrost liczby ludności zagrożonej w pewnym momencie przez wojny i deportacje (obecność na izraelskim terytorium króla Tiglat-Pilesera jako skutek wojny Asyrii i Efraima przeciwko Judzie mogła dostarczyć dostatecznego powodu do takiego niepokoju), nawrócenie „nie-mego-ludu” w „dzieci żyjącego Boga” oraz ponowne połączenie Izraela i Judy pod jednym królewskim berłem. Zaczerpnięta ze świata przyrody metafora „wzrosną z ziemi” (BT: „z całego kraju się zbiorą”) oraz imię Jizreel („Bóg sieje”) stanowią potwierdzenie obietnicy.

Ponowne połączenie Izraela i Judy było, jak się zdaje, dla wielu Izraelitów przedmiotem politycznej i religijnej troski. Wzmianka o „głowie” zamiast o „królu” (2,2; por. Lb 14,4; Sdz 11,8) wyraża rozczarowanie postępowaniem ówczesnych władców i monarchią (por. 8,4; 10,3.15).

„Miejsce”, gdzie się to odbywa, podkreśla związek istniejący między miejscem zbrodni i kary (1 Krl 21,19).

2,4-15

W urywku tym powraca się do osobistej historii Ozeasza i Gomer, w której kryją się aluzje do relacji JHWH z Izraelem.

Tekst jest monologiem jakiejś osoby, proroka, który bezpośrednio zwraca się do swoich dzieci w w. 4, a później mówi o nich w w. 6. Prorok stwierdza, że nie-jest-mężem kobiety (por. 1,9) i nie-jest-ojcem jej dzieci. Wyobraża sobie trzy krótkie sytuacje, w które jest ona uwikłana (w. 7.9.14) i swoje reakcje (w. 4.7.9.15). O jej „kochankach” mówi w trzeciej osobie (w. 7.9. 12.14.15), osądza jej związki z kochankami oraz uprawiany przez kochanków kult Baalów (w. 10).

W tekście przeplatają się wątki teologiczne, kierujące uwagę czytelnika już to ku Ozeaszowi, wspominającemu Gomer, która uciekła z domu z kochankiem, już to ku JHWH, który postanawia zesłać karę na sprzeniewierzający Mu się lud.

Położenie kresu „zabawom, świętom, dniom nowiu, szabatom i uroczystym zebraniom” (w. 13) zasmuca nie tylko kobietę (por. Iz 32,9-14), lecz także naród. I ona, i on będą musieli zapłacić za „dni [święta] Baalów” (w. 15), w których biorą aktywny udział. Obrazy i wyrażenia odnoszą się zarówno do ludu, jak i kraju, ziemi czy indywidualnej osoby. Do historii związku mężczyzny i kobiety jako do symbolu dziejów relacji człowieka i Boga odwołuje się także Rdz 2-3; Jr 3,6-9; Pieśń nad Pieśniami; teksty Ezechiela oraz Deutero- i Trito-Izajasza, a także Oz 2,16-25.

2,16-24

Wiersze te łączy z 2,1-3 troska o przyszłość (Oz 2,1.18.23), wzmianka o oczekiwaniu na „dzień”, w którym spełnią się obietnice (w. 2.18. 20.23), waga przywiązywana do etymologicznych konotacji słowa Jizreel („Bóg sieje”, w. 2. 24.25) i użycie terminów „ziemia/kraj” bez bliższego określenia później ich znaczenia (w. 2.20. 23.24).

Tekst jest słowem JHWH, podejmującym motywy związane ze światem kananejskim (pustynia, w. 16,17; kult Baalów, w. 19; płodność, w. 23, 24; zaślubiny, w. 18,21-22), które prorok wraz z pojęciami właściwymi izraelskiej teologii (przymierze i wojna, w. 20) interpretuje teologicznie, aby wyrazić nowy typ relacji, jaki się zawiązuje między JHWH i Jego ludem (por. Oz 2,2b). Imiona dzieci wymienia się w w. 25.

Od niejednoznaczności w. 4-15, opisujących relacje między Gomer, ludem i ziemią, przechodzimy do jednolitego tekstu odnoszącego się do ludu i zawierającego aluzje do ziemi jako miejsca zamieszkania. Teologiczny język przymierza (w. 20), przymiotów Bożych (w. 21.22) i odnowy natury (w. 23.24) zastępuje język namiętności (w. 4-15).

Tekst 2,16-24 wskazuje na bezinteresowność miłości JHWH, który nie oczekuje żadnej zmiany w postawie swego ludu. Prowadzi On swój lud na pustynię, aby tam udzielić mu swoich darów. Słowa „przynęcić” i „mówić do serca” sugerują sytuację krzywdy i pojednania.

Pustynia nie jest w tym przypadku synonimem kary i wyschniętej ziemi (2,5), miejscem wybrania (9,10) czy też uprzywilejowanego poznania JHWH (13,5; por. w. 4), ani też miejscem Wyjścia (9,10; 13,5), hipotetycznym złotym wiekiem stosunków między JHWH i Jego ludem czy literackim i duszpasterskim motywem (por. Pnp 3,6; 8,5), lecz miejscem paradygmatycznym, dalekim od państwowego kultu Baalów, miejscem obecności JHWH, Jego mieszkaniem, a tym samym obrazem ostatecznego zbawienia, niezwiązanego z dotychczasową historią ludu.

W w. 21-22 przeciwstawia się cenę, którą Ozeasz musiał zapłacić za odzyskanie żony (3,2-3), wspaniałomyślnym darom, towarzyszącym zaślubinom JHWH: sprawiedliwości, prawu, miłości, wierności. Dary te streszczają się w „miłosierdziu", określającym strukturę osobowości i Boskich bądź ludzkich działań i implikującym gotowość oraz zdolność do pozytywnego działania zarówno w służbie własnego życia, jak i innych ludzi (por. 2,21; 4,1; 6, 4.6; 10,12; 12,7).

Ozeasz wyraża relację Boga do ludu w kategoriach osobowych. JHWH jest ojcem i małżonkiem ludu, a ich stosunki oparte są na wzajemnym poszanowaniu praw. Dlatego prorok zajmuje tak dogłębnie nieufną postawę wobec kultu. Próby poszukiwania JHWH dzięki składaniu ofiar skazane są na niepowodzenie (5,6; 6, 6; 8,13); ołtarze służą jedynie do grzechu (8,11) i dlatego zostaną zniszczone (10,2) albo zarośnięte przez chwasty (10,8; 12,12).

3,1-3

We fragmencie tym jest kontynuowany wątek z Oz 2, 4-15. Autobiograficzny styl podkreśla jeszcze dramatyzm końcowej części opowiadania o małżeństwie Ozeasza. Otrzymane przezeń polecenie, aby ponownie poszukać cudzołożnej niewiasty, która należy teraz do innego mężczyzny, sugeruje, że kobietą tą jest właśnie Gomer.

Szeroki zakres znaczeniowy słowa „cudzołożna" (tak w tekście hebrajskim, ale BT poprawia to miejsce według LXX), które obejmuje cudzołóstwo we właściwym sensie tego słowa (Oz 4,2; 7,4; por. Kpł 20,10) lub też cudzołóstwo związane z rytuałami sakralnymi (4,13-14), bałwochwalstwo (Jr 3,9) i ogólnie przewrotność ludu (Jr 9,1-2), pozwala odnieść je do Izraelitów, którzy „zwracają się do obcych bogów", jak niewierna kobieta kieruje swe serce ku innym mężczyznom (por. Pwt 29,17; 30,17; 31,18).

Przypuszczalnie biograficzne fakty uzyskują w w. 4-5 interpretację historyczno-teologiczną w formie mowy JHWH, w której przepowiada się przyszłe stosunki JHWH z Izraelem (z podobnym zabiegiem mieliśmy do czynienia w 2,1-3 w odniesieniu do 1,2-9 i w 2,16-25 w odniesieniu do 2,4-15).

Tekst sugeruje bliski koniec monarchii, wszelkiej władzy, legalnych ofiar i mniej jednoznacznie akceptowanych elementów kultu: kultowej steli, będącej także oznaką Baalów, i przedmiotów pozwalających zasięgnąć opinii bóstwa (*'epod*) oraz kultu rodzinnego (*terapim, „*posążki").

4,1-19

Rozdział ten jest ujęty w ramy dwóch zachęt do słuchania (4,1; 5,1). W w. 1-3 prorok wzywa Izraelitów, aby uzmysłowili sobie, że JHWH wiedzie z mieszkańcami kraju spór z powodu różnych postaci zła, budzących Jego gniew i wyrażonych w formie negatywnej (w. 1b) i pozytywnej (w. 2). W w. 3 mowa jest o skutkach, które ta sytuacja rodzi dla całego kraju, także dla przyrody. W tekście występują sformułowania użyte już w 2,4-3,5: „zesłać karę", „spór"; trzykrotne powtórzenie: „będą bez" (w. 1b [BT: „zaginęły"]; 3,4); pojęcia: „miłosierdzie, miłość, znajomość" (w. 1b; 2,21-22); czasownik „cudzołożyć" (w. 2a; 3,1 [BT: „łamiąc wiarę małżeńską"]); wzmianka o zwierzu polnym i powietrznym ptactwie (w. 3a; 2,2-20); trzykrotna wzmianka o „kraju, ziemi" (w. 1.3; 2,20.23.24 [w BT słowo „kraj" pojawia się dwa razy]).

Wiersze 4-14 traktują o odpowiedzialności kapłanów (w. 4.6.9; por. w. 5.7.8.10) za grzechy ludu.

W opisie relacji między JHWH i kapłanami (w. 7-10) przeważa słownictwo związane z przekroczeniem Prawa: „grzech", „nieprawość", „wina" oraz z karą: „pomścić", „odpłacić".

W w. 11-14 mówi się o rytualnej prostytucji. Wiersz 14 stanowi podsumowanie tej sytuacji: kobiety izraelskie uprawiały nierząd w ramach kultu i nie od nich Bóg zażąda zdania rachunku za swoje czyny, lecz od tych, którzy naprawdę są za to odpowiedzialni, od kapłanów („oni sami", w. 14a).

Wiersze 15-19 uzupełniają opis sytuacji kraju i ukazują odpowiedzialność kapłanów. Częściowe powtórzenie słownictwa z poprzednich wierszy, np. „uprawiać nierząd", nie pełniące zresztą żadnej konkretnej funkcji, aluzje do „bożków", do pijaństwa, do ołtarzy i brak rozwoju myśli pozwalają zakładać, że wiersze te, przynajmniej w jakiejś mierze, służyły uściśleniom akademickim.

5,1-7

Granice tego krótkiego fragmentu wyznaczają trzy czasowniki w trybie rozkazującym w w. 1 oraz jeden w w. 8, różne nazwy geograficzne i adresaci.

W Szittim, tak jak w Mispa i na Tabor, miejscach kultu, działalność kapłanów jest powodem zgorszenia ludu. „Dom Izraela" i dom królewski muszą to sobie uzmysłowić.

Dwa motywy i ich wariacje, nierząd (w. 3b. 4b.7a) i bezużyteczność kultu (w. 4a.6a.7b), oplatają się wokół centralnego twierdzenia z w. 5a: Duma Izraela (JHWH) świadczy przeciw kapłanom.

Prorok zwraca się do kapłanów i systematycznie mówi o JHWH w trzeciej osobie. Efraim i Izrael nie są tylko adresatami, lecz także postaciami, o których mówi się w trzeciej osobie.

5,8-15a

Fragment ten zawdzięcza swą jednolitość JHWH przemawiającemu w pierwszej osobie i zaznaczonej obecności adresata: „wy". Wyrażenia „dmijcie w róg" i „uderzcie na alarm" sugerują, że adresatami są kapłani, ponieważ tylko oni mogli zwoływać wspólnotę na zgromadzenia kultowe (Lb 10,4.7), uderzać na alarm (Lb 10,5-6) czy wzywać do wojny obronnej (Lb 10,9).

W w. 10,12-14 słowo „Juda" nierozerwalnie wiąże się z tekstem, który potępia zarówno postawę Judy, jak i postawę Efraima, ponieważ obaj, tak jak pokolenia Izraela w czasach sędziów, przekroczyli granice sprawiedliwości. Na Efraimie i na Judzie ciąży taka sama wina (w. 10-11), kara (w. 12.14) i odpowiedzialność (w. 13).

Nie można wykluczyć, że w sytuacji granicznego konfliktu z Judą kapłani gotowi byliby w razie potrzeby szukać pomocy w Asyrii, aby z jej pomocą pokonać braterski lud, który stał się wrogiem. Być może dlatego Ozeasz czyni aluzję do wojny przeciwko Beniaminitom, opisanej w Sdz 20.

Dla Ozeasza zbrodnią przeciwko JHWH jest także wszelkiego rodzaju przyzwolenie na niesprawiedliwe i krwawe rozwiązania.

5,15b-6,7

Połączenie 5,15b z 6,1 pozwala przyjąć, że ten sam podmiot występuje w całym tekście, a ponadto stanowi argument za hipotezą jedności tego tekstu. Urywek ten nie jest wezwaniem proroka do nawrócenia ani autentyczną deklaracją pragnień i intencji Efraima i Judy, lecz domniemaną mową ludu, wygłoszoną przez proroka w imieniu JHWH, który demaskuje oszukańcze nawrócenie swego ludu.

W w. 1-3 lud w pozytywnej formie odnosi do siebie groźby zawarte w poprzedniej mowie JHWH (5,13-51a): JHWH odchodzi, podążmy więc za Nim; JHWH rani, lecz leczy; JHWH czeka, aż lud zacznie szukać „Jego oblicza"; lud gotów jest żyć w Jego obecności („w Jego obliczu"); JHWH oczekuje, że Izrael dołoży starań, aby Go poznać, i lud zakłada, że Jego przyjście jest tak pewne jak świt poranka.

JHWH ze swej strony nawiązuje do odpowiedzi ludu (w. 4-6), aby zdemaskować jego pozorne nawrócenie. Jego wola z pewnością się objawi jak świt poranka; nie przyjdzie On jak zimowy czy wiosenny deszcz, ponieważ wierność Izraela podobna jest do chmur o świtaniu, które zapowiadają deszcz, a później się rozpierzchają. Poznanie JHWH nie nawodni ziemi, ponieważ wierność Izraela jest tak wątła jak rosa, która znika pod promieniami porannego słońca. Przeciwieństwo tej postawy znajduje wyraz w 6,6: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary".

Dopiero w 6,8-9 autor ujawnia adresata tego tekstu. Ciężko oskarżanym jest Gilead, wpływowe stronnictwo w „domu Izraela" (w. 10), którego zwolennikami są też kapłani. Tekst jest monologiem JHWH w obliczu niestałej wierności ludu i potęgi grupy stojącej u władzy.

6,8-7,16

Tekst ten składa się z czterech sekcji. Każda z nich jest zaznaczona przez wyrażenie w formie przeczącej. Odzwierciedlają one zakłóconą relację między JHWH i Jego ludem i nieadekwatną reakcję adresata tekstu: „nie biorą do serca" (7,2); „żaden... nie woła do Mnie" (7,7); „Jego nie szukają" (7,10); „nie wołają do Mnie" (7,14).

Tekst zaczyna się od gwałtownego oskarżenia, jakie prorok kieruje przeciwko konkretnym miastom i narodom (w. 8-11a), po czym następuje refleksja JHWH, który pragnie „uleczyć" Izraela (w. 1) i „pamięta" wszystkie jego występki (w. 2a). Oz 6,8-7,2 łączy się z urywkiem 7,3-7, ponieważ powtarzają się w nim słowa „wina" i „występki", i „zbrodnia" (w. 1-3). Oskarżonymi jest grupa mieszkańców Gileadu, nazwanego „miastem

przestępców". Niewykluczone, że prorok nawiązuje do spisku Pekacha przeciwko królowi Pekachiaszowi i do jego zabójstwa około 735 r., w którym brało udział także pięćdziesięciu ludzi z Gileadu (2 Krl 15,25), a być może i do wcześniejszego spisku stronnictwa z Gileadu, do którego należeli spiskowcy Szallum i Menachem, a także prawdopodobnie kapłani, przeciwko królowi Zachariaszowi, synowi Jeroboama II, zamordowanego przez Szalluma w Jibleam, „na drodze do Sychem". Prorok w żadnym razie nie mógłby mówić o tych morderstwach jak o zbrodniach mających w mniejszym lub w większym stopniu charakter osobisty.

Fragment 7,3-7 odsłania strategię grupy przedstawionej za pomocą alegorii piekarza (król), który przestaje podsycać ogień w piecu (różne wpływowe stronnictwa), a tym samym pozwala, żeby ciasto (sytuacja) się popsuło. Wiersze 8-12 opisują sytuację samego Efraima (w. 8.11). Wiersze 8 i 11 zawierają dwa porównania, których zastosowanie w praktyce pokazują odpowiednio w. 9 i 12 i które łączy oskarżenie zawarte w w. 10. Mówią one o skutkach, jakie dla ludu ma działalność inkryminowanej grupy.

Tekst kończy się lamentacją (w. 13-16), którą z poprzednią sekcją łączy odniesienie do Egiptu (w. 11.16) i ukazanie przeciwieństwa między JHWH, który próbuje pochwycić, zgromadzić lud wokół siebie (w. 12), i Efraimem, który „nie wraca" (w. 10b.16a), który „idzie" ku innemu przeznaczeniu (w. 11b), który „ucieka" (w. 13a) i który „się buntuje" (w. 13b.14b).

Z uwagi na owe relacje w. 13-16 należałoby raczej uważać za integralną część jednostki literackiej zawartej w w. 8-16, a różną od w. 3-7, które nie odnoszą się bezpośrednio do Efraima.

8,1-14

Rozdział ten traktuje o sytuacji w kraju. Jego ramy wyznaczają dwa czasowniki w trybie rozkazującym (8,1; 9,1). Składa się zaś z dwóch głównych sekcji połączonych przez w. 7. JHWH rozkazuje prorokowi przyłożyć róg do ust i mówić „jak stróż w domu Pańskim" przeciwko świątyni JHWH (w. 1-3), prawdopodobnie starożytnej świątyni w Betel, oskarżając kapłanów o złamanie przymierza (por. Oz 6,7; Joz 7,11.15; 23,6; Sdz 2,20; 2 Krl 18,20) i zarzucając im, iż nie znają woli JHWH. W w. 4-6 prorok precyzuje, na czym polega to przekroczenie przymierza, i ukazuje ścisły związek między różnymi postaciami zła, które szerzy się w Izraelu, występków, jakie Izrael popełnia, a kultem cielca. Zaimek „oni", podmiot oskarżony o „ustanowienie sobie królów i mianowanie książąt" bez wiedzy JHWH i o sporządzanie posągów ze srebra i złota (w. 4), trudno by było odnieść do ludu jako całości. Prorok ma raczej na myśli grupę rządzącą, władców czy kapłanów, która dysponuje odpowiednią siłą i środkami, aby podjąć tego rodzaju działania. Wiersz 7a zawiera metaforę nawiązującą do pracy rolnika. Zbiera on, w sensie ilościowym i jakościowym, odpowiednio do tego, co zasiał (Oz 10,1-12; Prz 22,8; Hi 4,8). Metafora ta może wyrażać myśl obydwu sekcji tekstu (w. 1-6 i 8-14), ponieważ obydwie zawierają dwa elementy: wiatr i gwałtowność huraganu. Wiatr jest znakiem roszczenia prawa do znajomości JHWH (w. 2), ustanawiania sobie królów i czynienia bożków (w. 4). Huragan zaś oznacza nieprzyjaciela (w. 3) i roztrzaskanie bożków (w. 6b). Na próżno synowie Izraela pragną dopatrzyć się dobrej woli w poczynaniach ciemięzcy (w. 9-11); wielkie jest ich rozproszenie na obcej ziemi (w. 8), ujarzmienie (w. 10), wygnanie (w. 13) i wyniszczenie (w. 14).

W w. 8-13 autor przepowiada skutki, jakie będą miały dla ludu opisane w w. 4-6 postawy. Przypomina o złamaniu przymierza (w. 11-13a) i zapowiada karę. Wiersz 14a streszcza zbrodnie Izraela. Wiersz 14b niemal w dosłownym brzmieniu odnajdujemy w Am 1,4.7.10.12; 2,2.

Tekst ten nie jest wyrocznią skierowaną do winnych, lecz refleksją proroka, ujętą jako słowo JHWH, a odnoszącą się zapewne do sytuacji z czasów Menachema. Zażegnuje on wewnętrzny kryzys polityczny, powstały po śmierci Jeroboama II, ale musi stawić czoło zewnętrznemu kryzysowi politycznemu i militarnemu i dać Tiglat-Pilaserowi tysiąc talentów srebra jako daninę (por. 2 Krl 15,19). Tekst mógł powstać czy też zostać wygłoszony w czasie, kiedy poselstwo Izraela kierowało się do Asyrii, aby zapłacić ową roczną daninę (por. w. 8-10). Ozeasz mówi o odpowiedzialności rządzących grup, królów i kapłanów w trzeciej osobie, ponieważ najpewniej nie byli oni obecni. Ale i lud nie jest całkowicie bez winy, ponieważ zezwala na taką sytuację albo też uchyla się od przejęcia inicjatywy. Dlatego Ozeasz może także mówić o jego winie i karze (w. 11-13).

9,1-17

Rozdział 9 kontynuuje temat z rozdz. 8. Słowa z 9,3b: „Efraim musi wracać do Egiptu", nawiązują do 8,13b. O ofiarach (w. 4) była już mowa w urywku 8,11-13, a „zgromadzenie" (w. 6a) było także już przedstawione jako część kary w 8,10. Wiersz 9b jest powtórzeniem 8,13b. Natomiast mowa poświęcona Izraelowi/Efraimowi z 8,8-14 przemienia się w upomnienie bezpośrednio skierowane do Izraela (9,1.5), a uwaga proroka skupia się, jak w Oz 8, nie na stosunku religii i polityki, lecz na kulcie i na prorokach.

Rozdział 9 dzieli się na dwie sekcje, których ramy wyznacza wtrącenie „narody” (w. 1.17), a które łączy temat tłoczni, płynnych ofiar (w. 2.4) i winnych gron (w. 10). Wzmianka o Baal--Peor (w. 10) może stanowić aluzję do bałwochwalstwa, o którym była mowa w w. 1a.

Wiersze 1-9 mówią o groźbie i karze i są z sobą ściśle powiązane przez powtarzanie niektórych wyrażeń. W w. 1-5 przeważa słownictwo związane ze sprawowaniem kultu: „cieszyć się i krzyczeć z radości” (w. 1; por. Kpł 23,40; Pwt 16,11.14-15), „klepisko” i „tłocznia” (w. 2; por. Pwt 16,13); „jeść, spożywać”, „pokarmy nieczyste, nieczystość” (w. 3.4); „dom Pański/dom Boga” (w. 4.8); „dzień święta /dzień Pański” (w. 5). Wiersze 6-9 charakteryzuje słownictwo związane z obecną czy przyszłą karą: „dni kar/dzień odpłaty” (w. 7), jak „wtedy w Gibea” (w. 9); „wrogość, prześladowanie” (w. 7.8); „nadchodzą dni kary”, „nawiedzać”, „wina” (w. 7.9). Ponadto: spustoszenie, pogrzebać, sidła, zatrata, grzechy. Prorok mówi o JHWH w trzeciej osobie (w. 1.3-5.8), natomiast do „Izraela” zwraca się bezpośrednio (w. 1.5) albo odwołuje się do niego.

Słowo „Izrael” mogłoby się odnosić do całego ludu (w. 1 odczytywany w świetle w. 3). Jednakże waga przywiązywana do klepiska i tłoczni w prawodawstwie dotyczącym wynagradzania lewitów (Lb 18,25-32, zwłaszcza w. 27. 30), sugeruje, że prorok ma na myśli szczególnie tych, którzy sprawują kult.

W w. 1 nie mówi się o technicznej nieczystości ofiar (temat ten pojawia się począwszy od w. 3), lecz o samym obrzędzie liturgicznym. Krytykuje istniejący kult jako taki, którego sprawowanie na obcej ziemi przydaje mu piętna prawnej nieczystości.

Ozeasz krytykuje także Izrael za nadużywanie proroctwa, które przemieniło się w ekstazę i szarlatanerię. Swoją uwagę skupia na bezradności, znajdującej wyraz w retorycznym pytaniu: „Cóż uczynicie?” (w. 5), gdy lud, pozostający na wygnaniu w Asyrii, nie będzie mógł sprawować prawowitego kultu, w jakim złożył całą swoją nadzieję. Jedyną możliwą odpowiedź mógł dać ten, który stoi na „straży swego Boga”; tylko on mógłby wskazać ludowi drogę, ale czyhają nań zastawione sidła (w. 8).

Wiersze 10-17 dzielą się również na dwie sekcje (w. 10b-14; 15-17), które poprzedza wstęp (10a), określający każdą sekcję jako mowę JHWH, i które ściśle sobie odpowiadają. Na początku każdej z nich prorok wymienia nazwę geograficzną (Baal-Peor, Gilgal), opisuje zawód, jakiego doznał JHWH z powodu zdrady popełnionej przez Izraela/Efraima w tych dwóch miejscach, oraz ważne momenty z jego dziejów, a także zapowiada różne kary.

Prorok mówi w imieniu JHWH w w. 10-13. 15-16 i w swoim własnym w w. 14.17, niejasno wstawiając się za ludem lub potwierdzając decyzje JHWH. Słowa „mój Bóg” (w. 17) stanowią przeciwwagę dla niewymienionego wyraźnie Boga „waszych przodków” (w. 10), identyfikującego adresatów.

W obu sekcjach powtarza się to samo słownictwo: Efraim, miłować (w. 11.15); urodziny, łono (w. 11.16); łono, które roni, korzenie, które nie przynoszą owocu (w. 14.16); wyrażenia emfatyczne (w. 12.16). W w. 10a i 16a występują odpowiednio przeciwstawne sobie metafory, zaczerpnięte ze świata roślinnego.

JHWH spotkał Izraela na pustyni przypadkowo, a nie wskutek długo przygotowywanego poszukiwania. Uradował się, jednakże bardzo szybko doznał zawodu. Oskarżenie o popełnienie win zawiera się w dwóch historycznych aluzjach: w aluzji do Baal-Peor, synonimu bałwochwalstwa i przekroczenia religijnych przepisów, i do Gilgal (prawdopodobnie prorok ma na myśli przewinienia polityczne). W obu sekcjach kara, przedstawiona w kategoriach jej stopniowania (w. 11-13), obrazu uschniętego drzewa i wzmianki o śmierci synów (w. 16), spada na potomstwo.

Druga sekcja wprowadza nadto ideę pustyni (w. 15) i rozproszenia (w. 17b).

Oskarżenie jest kierowane do „waszych przodków”, odpowiedzialnych za wydarzenia w Baal-Peor (w. 10) i „książąt” (w. 15). Jednakże i lud musi ponieść konsekwencje swojej przynależności do wybranego narodu. Prorok próbuje zmniejszyć jego cierpienia i stwierdza, że „ich Bóg” nie jest ostatecznie tym samym co „Bóg tamtych”.

10,1-8

Tekst ten ma strukturę koncentryczną. Wiersze 1-2 opisują dwa przełomowe momenty procesu, jakiego doświadcza lud: powiększająca się liczba ołtarzy – jako skutek ekonomicznego dobrobytu – zdeprawowała jego serce. Ekspiacja wymaga ich zburzenia, zanim jednak to nastąpi, musi doświadczyć wydarzeń opisanych w w. 3-8: niemocy króla wobec niesprawiedliwości, jaka szerzy się w kraju, i jego nieobecności; bezużyteczności kultu oddawanego cielcowi i rozpaczy z powodu jego utraty; ogólnego stanu zamętu i ostatecznego kresu monarchii.

Wiersz 8a powraca do ostatecznej sytuacji antycypowanej już w w. 2. Chwasty porosną zburzone miejsca kultu.

W w. 2 skupiają się wszystkie elementy tej perykopy, wyrażone za pomocą przeciwstawienia dwóch czasowników: „być chwiejnym/być podzielonym” (BT „być obłudnym”) z jednej strony i „płacić/pokutować” – z drugiej. Izrael jest chwiejny w swych postawach politycznych (stosunek do króla), religijnych (synkretyzm) i

polityczno-religijnych (zawieranie sojuszy przypieczętowywanych znakami religijnymi). Za swój brak zasad, zgodnie z 8,7, Efraim zapłaci utratą monarchii, swoich religijnych znaków i zniszczeniem symboli przymierza.

10,9-15

Fragment ten łączy się z tekstem poprzednim dzięki w. 15b, który podkreśla i pogłębia twierdzenie z w. 7a o zniknięciu króla.

Wiersze 9-10 stanowią prawdopodobnie aluzję do wojny pokoleń Izraela z Beniaminitami w Gibea (Sdz 20; por. Oz 5,8; 9,9). Ozeasz krytykuje żywe od tamtego czasu przeświadczenie w Izraelu, że każda wojna będzie dla niego tak łatwa jak „operacja Gibea", której w rzeczywistości nie „odczuł" na własnej skórze. Klęska, jakiej doznał Beniamin, nie była wyłącznie karą, która spotkała to pokolenie, ale także grzechem Efraima.

Zaciekła bratobójcza walka, która mogła doprowadzić do zagłady pokolenia (Sdz 21), musiała nabrać charakteru paradygmatu zarówno dla Ozeasza, jak i dla wszystkich, którzy zastanawiali się nad dawną i długotrwałą wrogością między „pokoleniami Izraela". W czasie gdy Izrael/Efraim stara się sprzymierzyć z potęgą militarną (Asyria), uznając swoją zależność i zawierając traktaty, jest całkiem prawdopodobne, że Ozeasz przepowiada powtórzenie się wydarzeń z dawnej historii: zawiązanie potężnej koalicji w celu zniszczenia Judy bądź jakiegoś innego, mniejszego królestwa.

11,1-11

Rozdział 11 składa się z dwóch nierównych sekcji. W w. 1-9 JHWH przypomina trzy następujące po sobie etapy w Jego stosunkach z Izraelem/Efraimem: miłość do Jego syna, Izraela, wyrażająca się w obrazach ojcowskiej i matczynej czułości (w. 1-4); nieuniknione cierpienie Izraela z powodu jego własnych decyzji (w. 5-7); udręka, którą przeżywa Bóg rozdarty między poczuciem sprawiedliwości a czułością; ostatecznie zwycięża w Nim miłość (w. 8-9).

Wiersze 10-11 mówią o JHWH w trzeciej osobie. Są niejako odwrotnością w. 5, mówiącego o powrocie z wygnania z Egiptu i z Asyrii; kończą się formułą „wyrocznia JHWH" (por. 2,15.23).

Wezwanie Izraela z Egiptu jako syna (w. 1) stanowi aluzję do Wyjścia (por. Wj 4,21-22). Z wezwaniem tym kontrastuje wezwanie „innych" (w. 3, „Baalów" i „bożków"), na których skupia się uwaga Izraela i którym pali kadzidła.

JHWH uczy chodzić swój lud, bierze go na ramiona, aby się o niego troszczyć i go leczyć (w. 3; por. Oz 5,13; 7,1; Jr 17,14), schyla się ku niemu, aby go nakarmić (w. 4; por. Ps 40,2), podnosi go, aby go ucałować. Jednakże Efraim nie rozpoznaje postawy JHWH („nie rozumieli", w. 3; por. 2,10; 4,6; 7,9).

JHWH pociąga swój lud „ludzkimi więzami, więzami miłości" (w. 4a), a nie więzami władzy. Przepowiedziane „wygnanie", które prorok rozpatruje na dwóch poziomach, historycznym (Asyria) i teologicznym (Egipt), jest skutkiem „zamysłów" Izraela (por. Oz 10,6; Ps 5,11), ponieważ „zawisły" one (są zależne) od jego apostazji.

Wiersze 8-9 są obrazem walki, jaką toczy JHWH z samym sobą (w. 8-9), Jego rozdarcia między bezradnym pytaniem z w. 6,4 a retorycznym pytaniem z w. 14,9, a także wyrazem wątpienia i żalu, które Go ogarniają, zanim podejmie decyzję. JHWH jest Ojcem, który musi osądzić własnego, umiłowanego syna – syna, który się buntuje (Pwt 29,22-23).

Wiersze 10-11 stanowią *anty-klimaks:* dydaktyczne powtórzenia, wieloznaczność czasownika „zlękną się (synowie morza)" (tak BW; BT tłumaczy go: „zbiegną się" [Jego synowie z zachodu]), a także niedokładność geograficznych danych (od strony morza, z zachodu) sugerują, że przynajmniej w. 10b może być nieudolną interpretacyjną glosą.

Obraz JHWH jako ryczącego lwa (por. Oz 5,14; 13,7; Am 1,2; 3,4.8), poprzedzającego grupę wygnańców, którzy powracają niczym wędrowne ptaki, pozwala przynajmniej zakładać, że redaktor był oswojony z bardzo obrazowym stylem Ozeasza. Końcowa formuła, „wyrocznia JHWH" (por. 2,15.18.23) potwierdza także hipotezę redakcyjnego opracowania.

12,1-15

W rozdziale 12 historia patriarchy Jakuba przeplata się z historią Efraima. Prorok przedstawia ją nie tylko za pomocą wyraźnych odniesień, ale również aluzji.

Wyraźnie odwołuje się do następujących epizodów: urodzin Jakuba (w. 4-5; por. Rdz 25,26; 27,36), walki z tajemniczą osobą w Penuel (por. Rdz 32,23-32) oraz spotkania z JHWH w Betel (Rdz 28,10-22a). Ucieczka

Jakuba do Aramu i jego służba w charakterze stróża stada „dla kobiety" stanowi oczywiste odniesienie do Rdz 27,43 („uchodzić") i do 29,15.20 („służyć").

Aluzje do Jakuba zaczynają się od ucieczki do Aramu (w. 1): Efraim „pasie się wiatrem" i „za wichrem wschodnim wciąż biega" (Rdz 30,31; 31,23). Wiersze 6-7 porównują historię z Betel do sytuacji Izraela. Słowa: „Pan jest imieniem" odpowiadają przedstawieniu Boga w Księdze Rodzaju: „Ja jestem Pan, Bóg Abrahama i Bóg Izaaka" (28,13; por. także w Wj 3,15 połączenie „imienia" i „tytułu"). Zdanie: „Ty zaś powróć do Boga swojego" przypomina o obietnicy, jaką JHWH dał Jakubowi (Rdz 28,15), wezwanie zaś Efraima, aby „strzegł" (w. 7b) miłości i prawa – o tym, że JHWH obiecał Jakubowi, iż będzie go strzegł (Rdz 28,15).

Wiersze 8-9 zawierają krytykę Efraima, który wykorzystuje sąsiadów i jak Jakub, zadowolony, że wzbogacił się na służbie u Labana (Rdz 30,43), wątpliwymi racjami potwierdza swoją uczciwość.

Wiersz 12 nawiązuje do przymierza między Jakubem i Labanem w Gilead (Rdz 31,44-54; por. wzmianka o kopcu kamieni, pagórku, w. 46.51.52 i etymologiczne wyjaśnienie nazwy Gilead, „Kopiec Świadectwa", w. 47-48).

Rozdział 12 stanowi pod względem literackim ścisłą tematyczną całość. Ustalona w w. 1 tożsamość Efraima z Izraelem zostaje potwierdzona w w. 14-15, łączących Efraima i dom Izraela/Izraela. Do swojej krytyki Efraima prorok pragnie włączyć także Judę (w. 1b), ponieważ jest potomkiem Jakuba i ponosi współodpowiedzialność za występki Efraima.

Wiersze 10-11 mówią o postawie JHWH wobec Efraima. JHWH odwołuje się teraz do swojego tytułu i prawa, jakie ma jako Bóg Izraela „od ziemi egipskiej" (w. 10a), aby zapewnić lud, że rychła kara (o której wiadomo dzięki licznym widzeniom danym prorokom [w. 11]), jak w czasie „Spotkania" na pustyni (w. 10b), została przewidziana w całościowym planie JHWH, który karze lud w nadziei na jego poprawę.

Historia Jakuba/Efraima mówi o kłamstwie, oszustwie i fałszu, którymi naznaczone są jego stosunki z braćmi, jego brak ufności do JHWH, jego relacje ekonomiczne i dwuznaczność jego przymierzy. Jakub zgrzeszył, popełniając oszustwo, Efraim zaś zostanie ukarany za oszustwo proroków, którzy rozgłaszali pośród ludu swoje widzenia (por. Oz 4,2; 7,3; 9,2; 10,13; 12,1).

Jakub szukał zbawienia w ucieczce do Aramu, Efraim w stosunkach ze Wschodem, co miało być dla niego karą, ale zarazem, tak jak dla Jakuba, początkiem nawrócenia.

Najpierw jednak musi zapaść wyrok (w. 15): „Pan" Efraima „odpowiedzialność za krew zwróci na niego" i zanim pozwoli mu „powrócić" do swoich siedzib, „odpłaci za zniewagę", jaką było dla Niego postępowanie Efraima (por. w. 3).

13,1-14,1

Tekst ten, którego granice wyznacza z jednej strony wzmianka o Efraimie (13,1), z drugiej zaś – o Samarii (14,1), jest jak gdyby słowem JHWH ujętym w ramy dwóch refleksji, jakie można przypisać samemu prorokowi. Występujące w nim wyrażenia, obrazy i wątki należą do proroctwa Ozeasza, chociaż tekst ten nie opisuje żadnej konkretnej sytuacji.

Nacisk, jaki prorok kładzie na materialny kult Baalów (w. 1-2), nawiązanie do słownictwa Ozeasza mimo zmiany sensu niektórych obrazów (w. 3), wprowadzenie tematu króla przeciwstawiającego się JHWH-Wybawcy oraz staranna koncentryczna kompozycja pozwalają przypuszczać, że tekst ten został pomyślany jako zakończenie księgi, które wprowadzało pewne uściślenia zasadniczo obce myśli Ozeasza, ale przede wszystkim podejmowało i pogłębiało wątek relacji Efraima i JHWH.

Tekst ten składa się z czterech sekcji. W pierwszej (w. 1-3) Efraim zostaje oskarżony o bałwochwalstwo. Druga sekcja (w. 4-9) opisuje działanie JHWH, które w przeszłości było korzystne dla ludu, a obecnie i w przyszłości jest skierowane przeciwko niemu. Pod względem stylistycznym w. 4-9 mają swoje odpowiedniki w w. 1-3, zwłaszcza w. 3 i 7 („staną się jak"/„stanę się). Każde z tych wyrażeń wprowadza dwa porównania.

Trzecia sekcja (w. 10-14) podkreśla niemoc króla, który nie jest w stanie działać dla dobra swego ludu, i mówi o tragicznej przyszłości, jaka czeka Efraima, który w takim królu położył swą ufność. Jej ramy wyznacza pytanie „gdzież/gdzie" (w.10.14b), które w w. 14a poprzedza podwójne symetrycznie zbudowane pytanie.

Czwarta sekcja (w. 15) zapowiada ostateczną karę; jej odpowiednikiem jest opis występków ludu w w. 1-3. W obu sekcjach mówi prorok we własnym imieniu i odnosi się zarówno do Efraima/Samarii, jak i do JHWH w trzeciej osobie.

W 11,8-9 prorok wyjaśnia, jak się zdaje, wewnętrzną walkę, jaką toczył z sobą JHWH, który ostatecznie skłonił się ku wspaniałomyślności i przebaczeniu, chociaż nikt nie pragnął przebaczenia ani Go o nie nie prosił.

W rozdz. 13, przygotowanym przez Oz 12,15, mówi się o nadchodzącym sądzie JHWH. Po opisie win (w. 2.6) i kar (w. 3.9.11) prorok wtrąca słowa współczucia (w. 13). Decydujący jest jednak w. 14. Pytanie JHWH: „Czy mam ich wyrwać (…) wybawić?", ma zachęcić adresatów do zainteresowania się własnym przeznaczeniem. Ale adresaci są nieobecni (pytanie postawione jest w trzeciej osobie) i werset kończy się

bolesnym stwierdzeniem (w. 14b), które w refleksyjnym stylu rozwija w. 15, a Oz 14,1 przypieczętowuje skazującym wyrokiem.

Wyjaśnienia braku spójności między rozdz. 11 i 13 można szukać w tradycji tekstów Ozeasza albo w ich kompozycji, ale w jednym i drugim przypadku musimy zgodzić się z oczywistą niespójnością tekstu końcowego.

14,2-9

Tekst ten składa się z dwóch różnych sekcji. W w. 2-4 prorok wzywa lud do nawrócenia i wypowiada „słowa", które sam lud powinien wygłosić przed JHWH. Wyznanie miłosierdzia JHWH, który przebacza każdą winę (w. 3b) i okazuje litość sierocie jako paradygmatycznej postaci bezbronnego (w. 4b), zawiera w sobie uznanie win i obietnicę dla ludu (w. 3b-4a). Słowa „owoc naszych warg" (w. 3b) są wyrazem decyzji, która zmienia bieg rzeczy i może być przyjęta przez JHWH jako zadowalające zadośćuczynienie.

Lud uznaje zbrodnie (w. 4), które Ozeasz opisał w swoim proroctwie: ufność w pomoc obcej potęgi wojskowej oraz kult oddawany bożkom (13,2).

Przedstawiając nową postawę JHWH, który odwrócił swój gniew od ludu (w. 5-9), prorok wykorzystuje i modyfikuje wyrażenia i metafory zaczerpnięte z Oz 1-13 oraz wprowadza inne o charakterze bukolicznym.

Rosa, która dotąd była symbolem niestałości i zmienności ludu (Oz 6,4; 13,3), oznacza teraz ożywczą moc JHWH, która sprawia, że Izrael rozkwitnie niczym lilie. Obrazy lasów Libanu, które sugerują głębokie zakorzenienie (Ps 104,16), siłę i wielkość (Iz 2,13; Ps 92,13), piękno i szczęście (Pnp 4,8), uzupełniają obrazy płodności i urodzaju: latorośle i drzewo oliwne (w. 7a; por. 13,15). Cień drzew w odnowionej ziemi zastępuje cień chroniący nieczyste kulty (4,13). Ziarno (por. 7,14) zostanie teraz „przywrócone" do życia (por. 6,2).

Izrael, „kwaśne winne grona" (9,10) i „wyrwany krzew winny" (10,1), teraz jest kwitnącą winnicą, a wino (które przyczyniło się do zepsucia narodu (w. 7,3-7) staje się częścią jego sławy (por. 12,6).

Pytanie w w. 9 (por. 6,4; 11,8; 13,14) sugeruje, że JHWH rozgrzesza lud, iż pomylił Go z bożkami. Pomimo tego, co prorok powiada w 13,15, i braku jakiejkolwiek oznaki zmiany postawy ludu, 14,5-9 zdaje się wyrażać nostalgię pobożnego wyznawcy JHWH, który po zburzeniu Samarii i uprowadzeniu ludu w niewolę (2 Krl 18, 11) spogląda na lud ze zrozumieniem, a na Boga z niezłomną nadzieją.

Oz 14,10 jest końcową refleksją o charakterze sapiencjalnym, która kładzie nacisk na temat „poznania" w proroctwie Ozeasza (por. 2,10; 4, 14; 5,3-4; 6,3; 7,9; 8,2.4; 9,7; 11,3; 13,4–5). Konkluzja w 14,10b przeciwstawia „proste drogi" JHWH (tylko w tym miejscu pojawia się to wyrażenie w ST), którymi kroczą sprawiedliwi, krętym ścieżkom, o których mówi proroctwo Ozeasza (2,8; 4,9; 9,8; 10,13; 12,3) i na których bezbożnicy się potykają (4,5; 5,5; 14,2).

Jedna wszakże rzecz pozostanie dla mędrca pewną trudnością: jak wyjaśnić rozbieżność między pełnym winy i krnąbrnym postępowaniem Efraima oraz częstymi twardymi słowami, wypowiedzianymi przez Ozeasza, a niezwykłymi obietnicami (14,5-9).

Mędrzec nie może jednak odrzucić możliwego rozwiązania, które kryje się w oczyszczającym do głębi miłosierdziu. Obietnice te są zrozumiałe jedynie w tajemnicy zamysłów Bożych, jako że człowiek powinien liczyć się z faktem, że tylko sprawiedliwi kroczą po drogach JHWH, a zdrajcy na nich upadają.

tłum. Ewa Burska

Księga Joela
Anna Flora Anderson i Gilberto Gorgulho

PIERWSZE CZYTANIE

Wstęp

Księga Joela ma dla współczesnego czytelnika znaczenie szczególne. W wielu miejscach świata, na obydwu półkulach, panuje bezrobocie, głód, doświadcza się wielorakich spustoszeń, a od wojen światowych towarzyszy nam odczucie życia w czasach kryzysu. To doświadczenie spustoszenia i kryzysu stanowi istotę proroctwa Joela (2,1-11).

Prorok mówi także o zniszczeniu środowiska naturalnego oraz o zachwianiu równowagi ekologicznej, a więc znowu o sprawach, które w dzisiejszym świecie mają wymiar uniwersalny. Księga Joela stawia problem zniszczenia przyrody: Czy ludzkość ma pełną władzę nad naturą? Czy nie spoczywa na niej głęboka odpowiedzialność ekologiczna?

Na całym świecie rozlega się wołanie: Gdzie jest Bóg? Kim On jest? Czy ktoś może nam pomóc uniknąć tego, co wydaje się niemal uniwersalnym spustoszeniem? Księga Joela stara się odpowiedzieć na te pytania w historycznym kontekście swoich czasów (Jl 1,15; 2,12-14). Po raz pierwszy wezwanie do zgromadzenia i podjęcia decyzji ma charakter powszechny: starcy, młodzi mężczyźni i młode kobiety, młodzież, dzieci oraz niewolnicy staną razem na Syjonie, aby spojrzeć w przyszłość i otrzymać obietnicę daru Ducha (Jl 3,1-5).

Hebrajski tekst tej księgi zawiera tylko cztery rozdziały (tak w BT, natomiast w Wlg i konsekwentnie w BW tylko trzy), ale jej duchowa i teologiczna treść jest zbyt bogata, by wielorozdziałowe komentarze mogły wyczerpać całą zawartą w niej naukę. Dobrze byłoby sięgnąć teraz po Biblię i prześledzić strukturę teologicznego kontekstu Księgi Joela, obejmującego samą istotę proroctwa Joela:

1) Ramami proroctwa są odniesienia do *pokoleń*, które je usłyszą i odpowiedzą na nie (1,3; 2,2; 4,20).

2) Duchowym kontekstem proroctwa jest *dom JHWH* (BT: „dom Pański"), zagrożony spustoszeniem i niełaską, a zarazem będący narzędziem zbawienia, czyli łaski (1,9.13.14.16; 4,18).

3) *Dzień JHWH* (BT: „dzień Pański") oznacza wezwanie do świętości i nawrócenia do Boga, który przychodzi sądzić ludzi i narody (1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14).

4) Istota teologii Księgi Joela znajduje się w 2,13-3,2. Wersety te stanowią samo sedno tego tekstu. To właśnie dlatego, że Bóg jest Tym, *kim* jest, prorok może obiecać, że po niełasce nastanie czas łaski.

Księga Joela przedstawia własne rozumienie istoty Boga (2,13). Nasz Bóg jest *„łaskawy (chanun), miłosierny (rachum), nieskory do gniewu i wielki w łaskawości (chesed)*". Werset ten, będący echem Wj 34,6, określa podstawę teologicznej wizji Księgi Joela: obecne pokolenie doznające niełaski znowu doświadczy łaski JHWH dzięki temu, że jest On w każdym czasie tym samym Bogiem. Ten, który jest miłosierny i wielki w łaskawości, obdarzy nas największym darem.

5) Darem tym jest wylanie Ducha na całą wspólnotę, na kobiety i mężczyzn, na młodzież i starców (3,1-5). To zaś oznacza zbawienie, które przyjdzie w „dniu JHWH".

Jedność Księgi Joela

Jest wiele teorii na temat jedności Księgi Joela. Fragment Jl 1,2-2,17 uważa się za zbiór uroczystych lamentacji liturgicznych, w których lud podkreślał rozmiary kryzysu narodowego. Juda została przedstawiona jako dziewica (*betulah*; 1,8) przepasana worem i opłakująca oblubieńca swej młodości.

Jl 2,18 stanowi punkt zwrotny tekstu. Wspólnota ma śmiało spojrzeć w przyszłość: spłynie na nią łaska i błogosławieństwo, czego symbolem stanie się obfitość wina, zboża i oliwy. Lud nie powinien się lękać, ale radować i weselić (2,21-23), ponieważ JHWH pragnie, by ziemia ponownie rozkwitła. Proroctwo zamykają cztery wyrocznie przeciwko obcym narodom. W Dolinie Joszafat („JHWH sądzi") spotka je odpłata (4,1-8), tzn. spotka je to, co same uczyniły Judzie.

Dziś większość komentatorów podkreśla jedność Księgi Joela, ponieważ pięć problemów teologicznych, na które wskazaliśmy wcześniej, przewija się przez wszystkie cztery rozdziały proroctwa. Jl 1-4 ma wyraźnie określoną strukturę literacką:

– na początku i na końcu pojawiają się wzmianki o pokoleniach (pięciokrotnie) oraz „domu JHWH" (pięciokrotnie);

– wyrażenie „dzień JHWH” łączy cały tekst od 1,15 do 4,14 (pięciokrotnie);
– obydwie części spaja coś, co stanowi podstawę całego tekstu, a mianowicie sama istota i tożsamość JHWH (2,13), które są źródłem największego daru, jakim obdarza On wspólnotę, tzn. wylania Ducha (3,1-5).

Część pierwszą (1,2-2,17) uważa się za opis stanu niełaski narodu, część zaś drugą (3,1-4,21) za odpowiedź Boga, którą jest łaska i zbawienie (3,4-5).

Pierwotny kontekst historyczny

Tekst Księgi Joela pozwala sądzić, że proroctwo zostało wygłoszone w Jerozolimie po reformie Nehemiasza i Ezdrasza (398 r. przed Chr.). Juda stawała się w owym czasie państwem teokratycznym, któremu przewodzili kapłani i uczeni w Prawie. Wewnątrz tej hierarchicznej społeczności znajdują się grupy prorockie, zabiegające o równość i solidarność społeczną. Proponują liturgię, w której celebruje się:

– nadejście JHWH;
– dzień JHWH;
– wylanie Ducha;
– przymierze z prorockim ludem Bożym, zapowiedziane przez Mojżesza (Lb 11,26-30).

Instytucje powygnaniowe

Proroctwo Joela zawiera kilka wskazówek świadczących o pochodzeniu z czasów powygnaniowych. Modlitwom odmawianym przez wspólnotę w świątyni przewodzą starsi i kapłani. Kapłanów nazywa się sługami JHWH lub sługami ołtarza (Jl 1,9.13; 2,17). Ofiara zwana *tamid* jest powygnaniową instytucją liturgiczną. Inne aluzje historyczne potwierdzają chronologię, którą sugeruje kult:

– zniszczenie Jerozolimy w przeszłości (4,1-3);
– świątynia została odbudowana (1,9.14.16; 2,17; 4,18);
– mury wokół miasta zostały zrekonstruowane (2,7.9);
– Jl 4,4-8 może się odnosić do zburzenia Sydonu przez Artakserksesa III w 343 r. przed Chr.

Wszystko to świadczy, że proroctwo było głoszone po reformach Nehemiasza i Ezdrasza. Reforma Ezdrasza (398 r. przed Chr.) przesądziła o nowej organizacji wspólnoty, której przewodziła hierarchia kapłanów odpowiedzialnych za składanie ofiar w świątyni oraz przestrzeganie Prawa.

Okres reformy powygnaniowej, obejmujący reorganizację liturgii, która miała zachęcać wiernych do zawierzenia historii, dobiegł końca. Joel w bardzo osobliwy sposób wzywa wspólnotę do nawrócenia: gromadzi lud na dzień pokuty i głosi wyrocznie nawiązujące do dawnych proroctw (Iz 13; Ez 36; 47). Odwoływanie się do przeszłości wyróżnia wyrocznie i opowiadanie Joela, który ponad dwadzieścia razy cytuje dawne teksty.

Intertekstualność kanoniczna

Talmud babiloński mówi o kanonie dwunastu proroków, których skompletowaniem zajmowały się wielkie postacie Synagogi. 2 Mch 2,13-15 wzmiankuje, że Nehemiasz zebrał księgi o królach, pisma proroków oraz księgi Dawida. W 190 r. przed Chr. Jezus, syn Syracha (Syr 49,10), sławi dwunastu proroków, którzy na nowo umocnili Jakuba. A zatem na początku II w. przed Chr. dwunastu proroków mniejszych stanowiło pewną całość, która się mieściła w jednym manuskrypcie.

Hieronim w komentarzu do Księgi Joela twierdzi, że kanon umieszcza Księgę Ozeasza i Księgę Joela na początku listy dwunastu proroków mniejszych. Według etymologii Hieronima „Joel” znaczy „ten, który zapoczątkowuje”. Hieronim uważa, że znaczenie imion proroków rzuca pewne światło na treść ich ksiąg. Ozeasz pisze dla Efraima, tzn. dla Izraela i Samarii. Joel pisze dla Jerozolimy i Judy. W rozumieniu Hieronima obydwaj ci prorocy stanowią wstęp do wszystkich proroctw, jakie w ciągu wieków były kierowane do Północy i Południa. Późniejsi egzegeci w Księdze Ozeasza i Księdze Joela dostrzegają także treści teologiczne, które są wprowadzeniem do zrozumienia pozostałych ksiąg proroków mniejszych. Istotą proroctwa Ozeasza jest miłosierdzie Boga oraz przymierze Boga z ludem Bożym. Joel ukazuje tego samego miłosiernego Boga, który objawia swoją miłość i sprawiedliwość w dniu JHWH, w wylaniu ducha Bożego oraz w obecności Boga pośród

ludu Bożego. Joel cytuje też proroka Amosa (Am 1,2; 9,13) w związku z dniem JHWH, z sądem nad narodami oraz z perspektywą odrodzenia.

Z racji miejsca, jakie Księga Joela zajmuje w kanonie, wpływa ona na sposób rozumienia przez nas eschatologii ksiąg prorockich, które następują po Księdze Joela: Abdiasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Sofoniasza, Zachariasza i Malachiasza.

Księga Joela w Nowym Testamencie

Księga Joela wywarła głęboki wpływ na Kościół apostolski. Dz 2,17-21 cytują Jl 3,1-5. Powołują się na ten tekst, chcąc wykazać, że proroctwo o wylaniu Ducha na całą ludzkość już się spełniło. Zdaniem Łukasza taki jest prawdziwy sens Pięćdziesiątnicy. Rz 10,13 powołuje się na Jl 3,5 w słynnym cytacie: „Albowiem każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony". Uniwersalizm wylania Ducha w Jl 3,1-5 wyjaśnia Pawłową ideę nowego stworzenia w Chrystusie (Ga 3,27-28; 6,15). Ap 9,7-9 mówi o pladze szarańczy w taki sam sposób, w jaki została ona opisana w Jl 1,6 i 2,4-5. Szarańcza przypomina konie uszykowane do boju, silne i niebezpieczne jak lwy. Zdaniem Hieronima Żydzi interpretowali cztery plagi szarańczy w sposób historyczny, widzieli w nich najeźdźcze armie Asyryjczyków, Persów, Greków oraz Rzymian. Mk 4,29 kończy przypowieść o nasieniu, które samo z siebie wydaje plon, cytatem z Jl 4, 13. Jest to przykład urzeczywistnionej już eschatologii. Ewangelia Jana powołuje się na Księgę Joela w sposób bardziej sugestywny i bezpośredni. J 4,14 mówi o wodzie żywej i źródle (= Jl 4,18) w taki sposób, że przez wodę rozumie się mądrość Bożą i Ducha (por. J 7,37-39). W swej teologii dnia JHWH Joel kładzie silny nacisk na ciemność (2,2). Ewangelia św. Jana – poczynając od Prologu (1,5), a kończąc na 8,12 i 20,1 – podkreśla teologiczne znaczenie ciemności jako wrogiego świata zła, które nie zdoła zwyciężyć Chrystusa, Światłości świata.

Historia oddziaływania

Księgę Joela cytowało i komentowało wielu Ojców Kościoła, m.in. Justyn, Klemens, Orygenes, Tertulian, Ambroży, Hieronim, Augustyn i Atanazy. Jak już widzieliśmy (por. Intertekstualność kanoniczna), Hieronim interpretuje gwałtowne ataki szarańczy w sposób alegoryczny. Fale szarańczy to cztery wielkie mocarstwa starożytne lub cztery przyczyny zamętu i umysłowego niepokoju w duszy. Zesłanie Ducha Świętego w Dniu Pięćdziesiątnicy oznacza, zdaniem Hieronima, wypełnienie proroctwa o uniwersalnym darze Ducha.

Wykorzystanie Księgi Joela w liturgii jest swoistym komentarzem do sposobu, w jaki wspólnota Kościoła rozumie orędzie tej księgi. Jej fragmenty czyta się w wigilię Zesłania Ducha Świętego (3,1-5) oraz podczas udzielania sakramentu bierzmowania. W obydwu przypadkach Kościół podkreśla naukę Joela o Duchu Bożym obecnym w świecie. Fragment Jl 2,12-18 czyta się w Środę Popielcową oraz podczas nabożeństw pokutnych. Wezwanie do pokuty czyta się corocznie na początku Wielkiego Postu.

Na terenach wiejskich na całym świecie podczas liturgii dziękczynnej za dobre zbiory pierwszym czytaniem jest fragment Jl 2,21-27. Teologia Księgi Joela o sądzie Bożym nad narodami znajduje zastosowanie w liturgii piątkowej i sobotniej dwudziestego siódmego tygodnia roku zwykłego (w latach nieparzystych). Liturgie na zakończenie roku liturgicznego mają zwykle mocny akcent eschatologiczny – wzywają wspólnotę do pokuty, ponieważ sąd Boży jest już bliski.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-2,11: Dzień spustoszenia

W centrum uwagi pierwszej części proroctwa Joela znajduje się bliskość rozstrzygającego dnia JHWH (w. 15). Lamentacja ukazuje pięć aspektów, które pozwalają nam zrozumieć tę straszliwą chwilę.

1,1-4: Plaga szarańczy

Fragment Jl 1,1-4 jest wprowadzeniem, które zostało dopisane do paralelnego tekstu Jl 2,25 i stanowi wstawkę do pierwszej części proroctwa. Plaga szarańczy zniszczyła uprawy rolne w kraju. Zagroziła urodzajności ziemi i zachwiała podstawami życia ludzi, którzy szukali bezpieczeństwa w świątyni i składanych w niej ofiarach. Muszą odnaleźć sens, jaki plaga ta ma dla ich życia jako narodu. Plaga dotknęła wszystkich

mieszkańców (1,12), wszystkie pola i zbiory (1,10-12), wszystkie stada i trzody (1,18-20). Jl 1,4 powtarza Wj 10,4-6, gdzie mówi się o pladze szarańczy, oraz Pwt 28,38-40, gdzie wygłasza się przekleństwa przeciwko tym, którzy nie słuchają słowa Bożego.

1,5-14: Wezwanie do płaczu nad spustoszeniem

Prorok wzywa teraz trzy grupy, aby wraz z nim opłakiwały spustoszenie:

– tych, co piją wino (1,5-9);
– tych, co uprawiają winnice (1,11-12);
– kapłanów, którzy używają wina podczas sprawowania kultu (1,13-14).

Pijący wino muszą się ocknąć i zrozumieć, że zniszczenie ziemi jest większym wrogiem niż dzikie zwierzęta. Nieszczęście, jakie dotknęło kraj, zostało porównane do panny młodej, której mąż zmarł i pozostawił ją bez dzieci (w. 8). W tamtych czasach kobieta bez męża i dzieci nie była bezpieczna. Nie miała, podobnie jak teraz Juda, przed sobą przyszłości. Lud nie może nawet składać ofiar z chleba i wina w świątyni, ponieważ nie było już żadnego ziarna i winogron. Boleć i rozpaczać muszą także uprawiający winnice oraz rolnicy (w. 10-12). Ziemia, która ich żywiła, została spustoszona. Nie słychać już radości z okazji zbiorów (Pwt 16,13-14).

W Jl 1,12 trzy razy został użyty ten sam czasownik, który zazwyczaj tłumaczy się jako „usychać" lub „więdnąć" (*jabasz*). W owej chwili zarówno uschły winorośle, drzewa owocowe i drzewa polne, jak i zniknęła radość z życia ludzi. Jl 1,13-14 zwraca się do kapłanów. Oni pierwsi muszą odprawić pokutę i wezwać ludzi na uroczyste zgromadzenie. Lud pogrążony w *niełasce* odnajdzie łaskę w mocy Boga.

1,15-18: Dzień Wszechmogącego

Trzecia i centralna część lamentacji opisuje dzień JHWH: dzień, który przychodzi „jako spustoszenie od Wszechmogącego" (w. 15; por. Iz 13,6). Wyrażenie to jest w języku hebrajskim grą słów: „spustoszenie" – *szod*, „Wszechmogący" – *szaddaj* (jedno z najstarszych imion Boga, użyte także w: Rdz 17,1; Rt 1,20-21; Hi 5,17).

Prorok zaczyna ten tekst (w. 15), posługując się językiem symbolicznym, aby dać wyraz prawdzie, że Bóg ma moc sądzenia i ratowania ludzi. W następnych wierszach (w. 16-18) wskazuje na drugą prawdę: lud Boży jest słaby i całkowicie zależny od Boga. Spustoszenie ziemi przez plagę szarańczy (zdarzenie naturalne) staje się wezwaniem do nawrócenia. Jeden akt spustoszenia zagroził wszystkim dziedzinom życia ludzkiego – ekonomicznej, kulturalnej, religijnej. Wśród zniszczenia i suszy, w samym środku faktycznej pustyni, lud Boży znajdzie wybawienie (w jego najpełniejszym sensie bogatego i spełnionego życia), kiedy zwróci się do Boga.

1,19-20: Modlitwa o wybawienie

Wśród spustoszenia ten psalm lamentacyjny wraca do zbiorowego „ja" psalmisty, uznając, że tylko przyjście Boga uwolni ich od śmiertelnego zagrożenia.

2,1-11: Dzień JHWH

Fragment ten wyraża główną prawdę proroctwa. Jest nią *sąd*, przez który Bóg komunikuje swoją obecność i objawia samego siebie pośród ludu, podobnie jak to uczynił w teofanii na górze Synaj (Pwt 4,11; Wj 19,16-18). Piąta część tej lamentacji opiera się na poetyckim użyciu paraleli:

– nadchodzi dzień JHWH (w. 1.11);
– ciemnościom i mrokowi (w. 2) towarzyszy zaćmienie słońca i księżyca oraz utrata przez gwiazdy swej jasności (w. 10);
– konie i rydwany (w. 4-5) przygotowują nas na szturm wojska (w. 7-9);
– między tymi paralelami znajduje się w. 6, opisujący ludzkość w obliczu tego straszliwego kryzysu.

Czytając 2,1-11, dostrzegamy, że w. 1-2, zapowiadające nadejście dnia JHWH, opierają się na So 1,15. W tekście Joela objawiają się główne symbole teofanii:

– symbole świętej wojny: trąba, krzyk wojenny, mrok;
– symbole teofanii: ciemność, chmury, w szczególności obłok, symbol obecności Boga, który nadchodzi! Według proroka dzień JHWH nie ma sobie równego w historii – jest to dzień, w którym Bóg komunikuje swoją obecność (w. 2).

Wiersze 3-9 posługują się obrazem szturmującego wojska. Obraz ten przedstawia sam akt sądu Bożego. Joel posługuje się tu klasyczną obrazowością zaczerpniętą z Na 2,11 oraz Iz 13,8. Szarańcza przez nikogo nie powstrzymywana zajmuje coraz większe połacie kraju, podobnie jak niegdyś wojska, które zniszczyły Niniwę (Na 2,4-7; 3,2-3.15-17). W taki sam sposób nadejdzie dzień JHWH, którego sile nic się nie oprze.

Końcowe wiersze (10-11) ponownie odwołują się do języka opisującego objawienie na Synaju (Wj 19,16-18). Wzmianka o głosie Boga stanowi centrum teofanii. Jest to objawienie się Boga, który przyszedł sprawować sąd. Ten głos prowadzący wojsko wyjawia, że plaga szarańczy jest znakiem dokonywania się sądu Bożego, który oznacza koniec starego okresu niesprawiedliwości oraz początek nowego świata opartego na miłosierdziu Bożym!

DZIEŃ PAŃSKI

1) Teksty

Trzy grupy tekstów odnoszą się do dnia Pańskiego.

Po pierwsze, szesnaście tekstów wspomina o *jom JHWH* („dzień Pański"): Am 5,18 (2 razy).20; Iz 13,6.9; So 1,7.14 (2 razy); Ez 13,5 (BT: „dzień Pana"); Ab 15; Ml 3,23; Jl 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14. W trzech tekstach mówi się o *jom l'JHWH* („dzień dla Pana"): Iz 2,12 (BT: „dzień Pana"); Ez 30,3 (BT: „dzień Pański"); Za 14,1.

Po drugie, kilka tekstów używa innej formuły dla wyrażenia tej samej idei: „dzień gniewu Pana" (So 1,18 [następuje po „dniu Pańskim" w 1,14]; Ez 7,19); „dzień gniewu Pańskiego" (So 2,2.3 [w kontekście „dnia Pańskiego"]; Lm 2,22; por. 1,12; 2,1.21); „dzień ofiary Pańskiej" (So 1,8 [następuje po „dniu Pańskim" w 1,7]); „dla Pana dzień pomsty" (Iz 34,8; por. 61,2; 63,4; Jr 46,10 [BT: „dzień odwetu"]); „dzień popłochu, zdeptania i rozsypki, zrządzony przez Pana, Boga Zastępów" (Iz 22,5).

Po trzecie, kilka tekstów odnosi się do tego dnia, często w kontekście wcześniejszych formuł, ale bliżej go nie określa (np. „nadejdzie dla Pana dzień" [Za 14,1], po czym następuje „w owym dniu" [w. 4.6.8.9 <BT: „wówczas">.13 <BT: „w owym czasie">.20 <BT: „wówczas">.21]). W ponad dwustu tekstach mamy wyrażenia „tego dnia" lub „w owym dniu". Można by jeszcze dodać takie zwroty jak „oto nadchodzą dni" i „w tych ostatnich dniach".

2) Co się ma tego dnia wydarzyć?

Wszystkie teksty (z wyjątkiem Lamentacji) mają charakter prorocki i mówią o dniu, w którym działa JHWH. Nigdy nie nazywa się tego dnia „dniem Elohim (Boga)", lecz zawsze „dniem JHWH (Pana)", zbawiciela Izraela. Dzień ten zatem wiąże się z historią zbawienia.

Pierwsza wzmianka o „dniu Pańskim" pojawia się w Księdze Amosa (5,18-20). Czy Amos posłużył się znanym zwrotem, czy też ukuł nowe wyrażenie, które później stało się terminem technicznym? Amos sprzeciwia się oczekiwaniom ludu. Izraelici wierzyli, że dzień ten będzie światłością; Amos zapowiada, iż będzie ciemnością. Prorok mówił o „dniu bitwy", w którym JHWH ukarze Ammonitów (Am 1,14). W wyroczniach przeciwko narodom wyrażenie „dzień Pański" często odnosi się do dnia, w którym JHWH będzie sądził wrogów Izraela (Jl 3,4; 4,14), takich jak Babilon (Iz 13,6), Egipt (Jr 46,10; Ez 30,3.9) czy Edom (Iz 34,8; Ab 15). Sąd ten z pewnością jest światłością dla Izraela. Jednakże Amos, odrzucając przeświadczenie, że JHWH w sposób bezwarunkowy był z Izraelem (5,14; 9,10), nazywa ów dzień dniem ciemności, końcem Izraela (2,16; 3,14; 6,3). „Dzień Pański" często odnosi się do sądu nad Izraelem (np. Am 5,18-20; So 1,7.14; Jl 1,15; 2,1.11). Wszystkie teksty pierwszej i drugiej grupy, a także liczne teksty z grupy trzeciej, znajdują się w wyroczniach o zgubie. Dzień ten jest teofanią JHWH, który gromi wrogów, narody lub niewiernych Izraelitów. Prorocy jednak wiedzą, że ostatnim słowem JHWH jest nadzieja. Zachariasz opisuje „dzień dla Pana" jako sąd (1,1) najpierw nad Jerozolimą (1,2), następnie nad narodami (1,3), ale mówi, że „w owym dniu" Jerozolima odzyska swą wspaniałość (1,6-21). Blisko sześćdziesiąt wyroczni zapowiada odrodzenie „w owym czasie" Izraela (Oz 2,18.20.23) lub narodów (Iz 2,2-4). Dzień Pański to dzień sądu JHWH: kary dla grzeszników i zbawienia dla sprawiedliwych.

3) Kiedy nastąpi ów dzień?

„Dzień" ten jest raczej czasowym, *historycznym* wydarzeniem, a nie wyznaczonym odcinkiem czasu. W kilku tekstach ma on związek z klęskami przeszłości: najazdem Sennacheryba w 701 r. przed Chr. (Iz 22,5), pokonaniem Egiptu w Karkemisz w 605 r. przed Chr. (Jr 46,10) czy zdobyciem Jerozolimy w 587 r. przed Chr. (Ez 13,5; Lm 2,22). Najczęściej jednak ów dzień kryje się w przyszłości, „oto dzień Pański nadchodzi" (Iz 13,9; Jl 2,1), albo nastanie wkrótce, „bliski jest dzień Pański" (Iz 13,6; So 1,7.14; Ez 30,3; Ab 15; Jl 1,15; 2,1; 4,14). Każdy z tych dni Pańskich oznacza koniec jakiegoś

okresu dla Izraela lub dla narodów (Ez 30,3) (= ograniczona eschatologia historyczna). W paru tekstach późnowygnaniowych, w swoim charakterze bardziej apokaliptycznych, „dzień Pański" ma sens *eschatologiczny* (= absolutna eschatologia kosmiczna). Ów właśnie dzień, ostateczny powszechny sąd kosmiczny, jest końcem porządku tego świata i początkiem nowego stworzenia (Jl 3-4; Za 14).

4) Geneza

Badania naukowe zdominowała drugorzędna kwestia genezy dnia Pańskiego. Dyskusja ma swe źródło w różnych obrazach zastosowanych w opisie tego dnia, ukazujących JHWH jako wojownika, króla i sędziego. Hugo Gressmann, idąc za Hermannem Gunkelem, twierdził, że dzień ten z racji użytych do jego opisu kosmicznych obrazów jest wyrazem przedprorockiej eschatologii, zapożyczonej z eschatologii babilońskiej. Tego dnia Stwórca, który zapanował nad chaosem na początku czasu, cieszy się z ostatecznego zwycięstwa nad nim. Sigmund Mowinckel i John Gray proponują genezę kultową: intronizacja JHWH podczas święta Nowego Roku. Gerhard von Rad upatruje genezę w świętej wojnie z racji zastosowania wojennych obrazów do jego opisu. Jest to dzień zwycięstwa JHWH nad wrogami. Frank M. Cross łączy teorię kultową i wojenną. F. J. Héléwa i F. C. Fensham genezę dnia Pańskiego upatrują w przymierzu. Ów dzień sprowadza na Izrael przekleństwa wojny i zmian kosmicznych, ale przekleństwa przeciwko narodom implikują błogosławieństwo dla Izraela. M. Weiss i C. Carniti sugerują, że wyrażenie to ukuł Amos, Yair Hoffmann sądzi, że pochodzi od Sofoniasza. Hans M. Barstad także jest zdania, że zwrot ten pochodzi od proroków. Podczas publicznych lamentacji w czasach kryzysu prorok ogłasza w wyroczniach przeciwko narodom, że Bóg ich osądzi owego dnia.

Walter Vogels; tłum. Sylwester Zalewski

2,12-27: Nawrócenie do miłosiernego Boga

Nawrócenie jest jedyną możliwą odpowiedzią, jaką można udzielić miłosiernemu Bogu, który przychodzi do ludzi, ofiarowując im nadzieję i obietnicę zbawienia (2,12-14.18-27).

2,12-14: Wezwanie do nawrócenia

Nawrócenie to usilna zachęta do powrotu i spotkania żywego Boga Księgi Wyjścia (w. 12; Wj 34,6-7). Oznacza ono doświadczenie JHWH, który jest łaskawy, miłosierny, nieskory do gniewu i wielki w łaskawości. Jak widać w w. 13, zewnętrznym wyrazem nawrócenia jest post, płacz i lament, które są jednak tylko znakami głębszej rzeczywistości, polegającej na zwróceniu się całym sercem do Boga. Księga Joela podejmuje tu stałe wezwanie tradycji prorockiej, obecne w Oz 6,6; Jr 4,4; Iz 58,5-7; Za 1,3. Wezwanie do nawrócenia kończy się słowami nadziei (w. 14): „Kto wie? Może znów pożałuje i pozostawi po sobie błogosławieństwo" (por. Jon 3,9).

2,15-17: Uzasadnienie zbawienia

Posługując się trybem rozkazującym („dmijcie w róg"; „zarządźcie święty post"; „ogłoście uroczyste zgromadzenie"; „zgromadźcie starców" i „zbierzcie dzieci"; „niechaj płaczą kapłani") prorok jeszcze raz wzywa na zgromadzenie liturgiczne (Jl 2,1). Zgromadzenie będzie miało charakter bardziej egalitarny niż w przeszłości. Modlitwa w w. 17 mówi jednocześnie o kryzysie i nadziei wspólnoty współczesnej Joelowi. Wspólnota ta jest dziedzictwem Boga (Pwt 4,20; 9,26.29) i nie może stać się przedmiotem zawstydzenia czy pośmiewiska między narodami. Taką samą sytuację ma się na myśli w Ml 2,17 oraz w Ps 79,8-10.

2,18-20: Wyzwolenie ludu Bożego

Wyzwolenie jest dla proroka sprawą kluczową. Bóg odpowiada na płacz ludu i błogosławi ziemię oraz uwalnia ludzi od plag. Wiersz 18 jest przypomnieniem teologii Boga zazdrosnego z Ez 36,23 i 39,25.27-28. Podobnie jak na wygnaniu, tak i teraz w Judzie Bóg nie pozwoli, aby Jego lud był pośmiewiskiem między narodami. JHWH zlituje się nad nim. To właśnie miłość, jaką Bóg darzy swój lud, stanie się źródłem jego odrodzenia (Iz 63,15; Za 8,2).

Dalszy tekst pokazuje, że błogosławieństwo, jakie Bóg zsyła na kraj, jest całkowite (w. 19-20). Wrogowie narodu tradycyjnie przychodzą z północy (Jr 1,13-15; 4,6; 6,1). Bóg najpierw uwolni ludzi od ucisku i spustoszenia, by przygotować ich na otrzymanie pełnego błogosławieństwa.

2,21-24: Wyzwolenie jest dziełem Boga

Radość ludu znalazła wyraz w psalmie pochwalnym i dziękczynnym (por. Ps 111,2.6). Prorok wzywa wszystko wokół, aby wraz z nim śpiewało hymn:

– ziemię (*adamah*) (w. 21);
– polne zwierzęta (w. 22);
– synów Syjonu, którzy uprawiają ziemię (w. 23-24).

Jesienne deszcze nadejdą według sprawiedliwości i zapewnią przyszłe zbiory (w. 23). Hieronim dopatruje się w tych wierszach mesjańskiego proroctwa o Panu Jezusie, który nadejdzie w sprawiedliwości i z pełnią zbawienia. Jednak dla rolników Judy obietnica zboża, wina i oliwy była zapowiedzią wolności (w. 24; por. Ps 84,7).

2,25-27: Zbawienie i zjednoczenie z Bogiem

Konkluzja tego fragmentu ukazuje Boga, który nieustannie powtarza cuda, jakie dokonały się w czasie Wyjścia (w. 26; por. Wj 15,11). Bóg ten zasługuje na nasze psalmy pochwalne, ponieważ zawsze jest wśród nas, dokonał cudownych rzeczy i nie ma sobie równego!

3,1-4,21: Dzień zbawienia

Księga Joela ponownie mówi o dniu JHWH w perspektywie eschatologicznej. Juda i Jerozolima zostają odnowione dzięki przyjściu Ducha, a narody zostają osądzone zgodnie z prawem odpłaty.

3,1-2: Wylanie Ducha

Księga Joela ukazuje wizję nowej wspólnoty jako społeczności, która spełnia życzenie Mojżesza: „Oby tak cały lud Pana prorokował, oby mu dał Pan swego ducha” (Lb 11,29). Dar Ducha oznacza nowe przymierze (Ez 39,29; Iz 59, 21). Duch obdarza wspólnotę darem proroctwa w snach i widzeniach (Lb 12,6; por. Dn 1,17; 2, 19.28).

3,3-5: Nadejście dnia JHWH

Dzień JHWH przychodzi pośród znaków – ognia, ciemności i krwi, które przypominają znaki i plagi, jakie wystąpiły w czasie pierwszego Wyjścia z Egiptu (Wj 7,14-24; 10,21-27). Księga Joela nadaje im nowe kosmiczne znaczenie. Prorok cytuje Ab 17, chcąc wykazać, że zbawienie znajduje się w imieniu Pana. Ci, którzy wzywają imienia Pańskiego, są ludem JHWH i zostaną zbawieni.

4,1-8: Sąd nad narodami

Odnowienie Judy i Jerozolimy, które w ciągu historii doznały wiele złego od pogan, Joel opisuje w języku eschatologicznym. Zwiększa zaś napięcie, odwołując się do języka dawnej sprawiedliwości. Wszystko, co poganie uczynili Judzie i Jerozolimie, JHWH musi i im uczynić.

Wiersze 4-5 wyraźnie wskazują na ówczesne poczynania Greków na obrzeżach Palestyny. Mieszkańców Judy i Jerozolimy sprzedawano Grekom w niewolę; handel ten kwitł w IV w. Z tego to powodu Bóg będzie sądził Fenicjan i Filistynów. To oni rozpoczęli spiralę przemocy, której początkiem był rabunek skarbów świątynnych, a uwieńczeniem sprzedaż judzkich jeńców wojennych jako niewolników. Bóg zastosuje prawo odpłaty, tak by wrogów Judy spotkało to, co sami uczynili innym!

4,9-17: Moc dnia JHWH

Wersety te opisują językiem świętej wojny walkę między mocą Boga a potęgą narodów. Wszystkie armie świata nie są w stanie zniszczyć JHWH. Joel przytacza proroctwo o rajskim pokoju (Iz 2,4; Mi 4,3), ale w tym

sensie, że nawet gdyby narody pogańskie przekuły wszystkie narzędzia rolnicze na miecze i oszczepy, to i tak nie mogłyby się przeciwstawić mocy JHWH!

Wizja Joela osiąga punkt kulminacyjny, kiedy mówi o obecności Boga wśród ludu (w. 15-17). Sugeruje, że Syjon stanie się nowym Synajem. Bóg ujawni swoje Bóstwo w wielkiej teofanii, w której potężny głos Boga zabrzmi na podobieństwo grzmotu. Posługując się językiem Księgi Amosa, ukazuje nam JHWH, który wydaje swój głos jak lew (Am 1,2), a mówiąc językiem Ps 46 zapewnia, że obecność Boga będzie obroną dla ludu Bożego.

4,18-21: Boży dar obfitej płodności

Konkluzja proroctwa składa się z trzech części i zaczyna słowami „owego dnia" (w. 18), a więc dawnym zwrotem prorockim, który zapowiada nowy i cudowny czyn Boga. Susza się skończyła i nastała obfitość wina, mleka i wody (w. 18). Ze świątyni wypłynie strumień i popłynie w stronę Doliny Akacji (określenie symboliczne). Drzewa akacjowego użyto do budowy takich świętych przedmiotów, jak przybytek i ołtarz całopalenia (Wj 26,15; 27,1). Księga Joela posługuje się tym określeniem, dając wyraz przekonaniu, że w przyszłości zostanie również uświęcony cały obszar wokół świątyni. Woda wypływająca ze świątyni, jak w Ez 47, wskazuje, że ta nowa obfitość jest darem od Boga.

Ci, którzy ciemiężyli Judę, zostaną ukarani. Egipt i Edom to przykłady tradycyjnych nieprzyjaciół ludu Bożego (w. 19). Proroctwo kończy Boże zapewnienie:

– Juda i Jerozolima będą zawsze zamieszkane;
– wina zostanie darowana;
– JHWH zamieszka z ludem na Syjonie.

tłum. Sylwester Zalewski

Księga Amosa
Rui de Menezes

PIERWSZE CZYTANIE

Ogólna charakterystyka księgi

Dlaczego czytamy tę księgę?

Chrześcijanin, którego dziś się zachęca do lektury Księgi Amosa, stawia sobie dwa pytania. Po pierwsze, dlaczego powinienem czytać wyrocznie izraelskiego proroka sprzed wieków, który przepowiada, upadek Królestwa Północnego, Izraela, skoro już tyle czasu upłynęło od spełnienia się jego proroctwa? Po drugie, dlaczego chrześcijanin, który wierzy, że „Bóg jest miłością", ma wracać do tego podżegacza wśród proroków, który w imię JHWH ma, jak się wydaje, do zaoferowania jedynie groźby i nieszczęścia? Przed pierwszym z tych pytań stawały już powygnaniowe pokolenia wierzących Izraelitów. Zdawali oni sobie sprawę, że właśnie z tej racji, iż druzgocące doświadczenie wygnania potwierdziło prawdziwość słów Amosa, mają one dla nich wciąż bardzo współczesną wymowę. Jeżeli chodzi o drugie pytanie, to – jak zobaczymy – Amos sam wstawiał się za Izraelem, kiedy JHWH groził zagładą narodu (por. 7,2.5). Nawoływał także i błagał, aby Izrael „szukał JHWH" nie w fałszywym bezpieczeństwie kultu, lecz w przemianie stylu życia, tak by mógł żyć, tzn. przetrwać grożącą mu katastrofę (por. 5,4-6.14-15). W końcu Amos głosił także nadzieję „Reszcie pokolenia Józefa" (5,15). Biorąc to wszystko pod uwagę, natchniony redaktor na nowo zinterpretował orędzie Amosa ze względu na naród, który przeżył katastrofę wygnania babilońskiego (9, 1-14). Co więcej, to, co Amos mówi o religii i kulcie, o sprawiedliwości między narodami i wewnątrz narodu, ma też olbrzymią wartość w naszych czasach.

Słowa Jana, że „Bóg jest miłością" (1 J 4,8), można rozumieć w sposób naiwny i uproszczony, ale takie pojmowanie jest oczywiście błędną ich interpretacją, ponieważ podstawą miłości jest sprawiedliwość. Bóg pozostaje tajemnicą, jest kimś, kto nie tylko grozi, że poniesiemy konsekwencje naszych decyzji życiowych, ale także ofiarowuje nam bezwarunkową miłość! W istocie, słowa Amosa mają dziś rzeczywiście ogromne znaczenie dla nas, którzy sądzimy, że możemy się rozwijać i dochodzić do dobrobytu kosztem uboższych warstw społeczeństwa.

Księga i jej autorzy

Byłoby wskazane rozpocząć lekturę tej niewielkiej księgi (liczącej 9 rozdziałów lub 146 wierszy) od fragmentu biograficznego, w którym jest mowa o sporze między Amosem, prorokiem JHWH, a Amazjaszem, oficjalnym kapłanem Jeroboama II w królewskiej świątyni w Betel (7,10-17). Fragment ten pozwala nam lepiej rozumieć proroka, którego „słowa" i „wizje" zawiera omawiana księga (1,1). Z całą siłą ukazuje napięcie istniejące między autorytetem Boga, na który powołuje się Amos, a władzą ludzką, w imieniu której przemawia Amazjasz, przedstawiciel oficjalnego kultu. Prorok jest rzecznikiem Boga. „Dlatego tak rzekł Pan" (7,17) to formuła, której używa, natomiast Amazjasz powołuje się na słowa Amosa, „gdyż tak rzekł Amos" (7,11). W czasach NT także apostołowie, będący nowotestamentowymi prorokami, nie podporządkują się Sanhedrynowi, gdy dojdzie do konfliktu między jego władzą a władzą Boga: „Rozsądźcie, czy słuszne jest w oczach Bożych bardziej słuchać was niż Boga?" (Dz 4,19). Zamykanie ust prorokom Boga przez władzę ludzką (Am 2,12) zdarza się również obecnie i tak będzie już do końca czasów.

Wraz z pojawieniem się Amosa w Betel rozpoczęła się nowa era w historii religii Izraela. Amos jest pierwszym spośród tzw. proroków piszących, tj. tych, których wyrocznie zachowały się w formie pisanej. Do czasów Amosa wyroczni proroków izraelskich można było tylko słuchać. Począwszy od Amosa możemy je czytać.

Księga Amosa, który żył w drugiej połowie VIII w. przed Chr., około 750 r., była najprawdopodobniej redagowana w różnych okresach. Uczniowie Amosa mogli zebrać mowy swego mistrza i nadać im formę pisaną, opatrując je nadto odpowiednim wstępem. Są także wyraźne ślady redakcji powygnaniowej, szczególnie w ostatnim fragmencie księgi (9,11-14). Występowanie przeciwko ołtarzom w Betel (3,14) mogłoby wskazywać na redakcję deuteronomistyczną po reformie Jozjasza. W każdym razie doksologie, umieszczone w kluczowych miejscach księgi (4,13; 5,8-9; 9,5-6), wskazują, że „księgę Amosa" bardzo wcześnie zaczęto czytać podczas uroczystości liturgicznych. Księga ta jest więc dobrym przykładem, w jaki sposób wspólnota wiary Izraela, a nie jedynie pojedyncza osoba, stała się narzędziem w przekazywaniu orędzia Bożego.

Przeszłość Amosa

Nie jesteśmy pewni, czy „Amos" to prawdziwe imię proroka, które być może jest skróconą formą od „Amasja" („JHWH obciąża" [dobrodziejstwami]) albo przydomkiem, który znaczy „ładowacz", ponieważ kładzie on „brzemię" (tzn. proroctwa o nieszczęściach) na Izraela.

W tytule tej księgi Amosa nazywa się „pasterzem", co odpowiada rzadkiemu słowu hebrajskiemu *noqed*. Zwykle jednak na oznaczenie „pasterza" używa się w języku hebrajskim słowa *ro'eh* (1,2; 3,12). Odpowiadający temu słowu termin w języku ugaryckim odnosi się do pewnego typu kapłana lub osoby oficjalnie związanej ze świątynią. Biblia hebrajska terminem tym określa Meszę, króla Moabitów, który był „hodowcą trzód", zobowiązanym do składania królowi Izraela daniny w postaci stu tysięcy owiec i wełny ze stu tysięcy baranów (2 Krl 3,4). Sam Amos wszakże nazywa siebie „hodowcą bydła" (7,14; BT: „pasterzem"). Tekst jednak dalej mówi, że JHWH wziął go „od trzody". Jest kwestią otwartą, czy wyrażenie to należy brać w sensie dosłownym, czy też jest ono po prostu ogólnie znanym zwrotem teologicznym, z jakim się spotykamy w przypadku wybrania Dawida (2 Sm 7,8). Kiedy się czyta księgę, nie odnosi się wrażenia, że Amos był niepiśmiennym pasterzem, lecz że człowiekiem doskonale zorientowanym w polityce i o szerokich poglądach. Zdaje sobie sprawę zarówno z politycznej i społecznej sytuacji krajów sąsiadujących z Izraelem (1,3-2,5), jak i z sytuacji Izraela i Judy (3,9-10; 6,1-7.13). Doskonale się orientuje w kultowych tradycjach Izraela (4,4; 5,21). Nie są mu obce tradycje mądrościowe, o czym możemy wnioskować z jego napomnień (5,4-6.14-15; 4,4), a także z licznych cech charakterystycznych dla tych tradycji (1,3-2,6). Wykazuje również dobrą znajomość takich teologicznych pojęć Izraela, jak wybranie (3,1), wyjście (9,7) oraz „dzień Pański" (5,18-20).

Amos zaprzecza, że kiedykolwiek należał do jakiegoś bractwa prorockiego. Taki zdaje się mieć sens zwrot „uczeń proroków" (7,14). Bardziej problematyczne są jego słowa, że nie jest *nabi'*, tzn. prorokiem. Albo zaprzecza, że jest prorokiem ekstatycznym czy mantycznym (kimś, kto wpada w trans, a następnie wygłasza proroctwo), albo że bierze zapłatę za wygłaszane proroctwa. Tacy prorocy zwykle zwodzili lud (por. Mi 3,5). Doskonale jednak wiemy, że w proroctwach Amosa nie ma śladu zwodzenia! Gdy Amazjasz powiada mu, by uciekał do Judy i tam jadł chleb, Amos zdaje się właśnie odpierać zarzut zwodzenia (7,12). Co więcej, sam mówi, że był zwykłym człowiekiem, troszczącym się o własne sprawy jako pasterz i ten, który nacina sykomory (7,14). Ponieważ sykomory rosną na *szepelah*, nizinach dochodzących do 350 m n.p.m., można by więc wysunąć zarzut, że w Tekoa, które leży na wysokości około 900 m n.p.m., Amos nie mógł nacinać sykomor. Amos jednak nie mówi, że nacinał sykomory w Tekoa. Należy jedynie podkreślić, że Amos wykonywał normalne zajęcie, od którego powołał go JHWH do głoszenia orędzia: „Idź, prorokuj do narodu mego, izraelskiego!" (7,15). To zaś robił z największą odwagą.

Styl literacki i cechy charakterystyczne

Styl Amosa odznacza się siłą wyrazu, jest żywy i obrazowy (6,1-7). Amos przyciąga uwagę słuchaczy stawiając im pytania (2,11; 3,3-6; 5,18-20 i in.). Ucieka się do sarkazmu (4,4-6) i gry słów, wyraźnej oczywiście tylko w języku hebrajskim, np. *gilgal galoh jigleh*, „Gilgal pójdzie do niewoli" (5,5). Lubi liczbę pięć. Mamy więc serię pięciu przestróg, udzielonych przez JHWH Izraelowi, które kończą się zwrotem „aleście do Mnie nie powrócili" (4,4-11), również powtórzonym pięciokrotnie, a następnie pięć wizji nadchodzącego końca (7,1-8,3; 9,1-4). Amos wymienia również pięć regionów, na które rozciąga się panowanie JHWH: świat podziemny, niebo, góra Karmel, głębokości morza i kraj wygnania (9,2-4). Posługuje się także liczbą siedem. Mamy zatem siedem pytań w proroctwie o charakterze dysputy (3,3-6) i siedem jednostek izraelskiego wojska (2,13-16), na które zwrócił uwagę Paul Shalom.

Budowa

W Księdze Amosa można wyróżnić następujące podstawowe elementy strukturalne:

Tytuł (1,1)
Wstęp (1,2)
Proroctwa przeciwko narodom (1,3-2,16)
Występki Izraela, szczegółowy opis (3,1-9,10)
Zakończenie (9,11-15)

Kiedy jednak przechodzi się do analizy głównej części księgi, która traktuje o Izraelu, natychmiast dostrzega się, że nie dzieli się ona już dalej na poszczególne proroctwa. Sporo jest w niej powtórzeń i cyklicznych nawrotów. Ten sam temat jest poruszany parokrotnie, np. temat sprawiedliwości społecznej (3,9-10; 4,1-7; 6,4-8) i ucisku biednych (1,6; 4,1; 5,11-12; 8,4-6). Podobnie też pojawia się kilka razy temat religijnego formalizmu i nieszczerości kultu Izraela (4,4-5; 5,4-5; 5,21-24). Niemniej orędzie Amosa wywiera w ogólności wielkie wrażenie.

Historyczny kontekst orędzia Amosa

Amos, prorok pochodzący z Tekoa, leżącego na skraju pustynnego Negebu w Królestwie Południowym, Judzie, prorokował przez krótki czas w Betel, a być może także w Samarii, podczas panowania w Izraelu Jeroboama II (783-743 przed Chr.), i to raczej pod koniec niż na początku jego rządów. Królem Judy współczesnym Jeroboamowi II był Ozjasz (Azariasz, 781-740 przed Chr.). Królowie ci nie prowadzili z sobą wojen, dzięki czemu za panowania Jeroboama Izrael przeżywał swój drugi „złoty wiek". Ważnym czynnikiem tej pomyślności była znikoma w tym czasie aktywność mocarstwowej Asyrii. Jednakże już pod koniec panowania Jeroboama Asyria zaczęła się budzić ze snu. Jeroboam odzyskał sporą część terytorium w Zajordaniu, utraconym na rzecz Damaszku (6,13). Sukces wojenny i dobrobyt w kraju lud wiązał z rozbudowanym kultem sprawowanym w świątyniach Izraela, szczególnie w Betel. Mniejsze narody sąsiedzkie, uwolnione spod wpływu mocarstwa, wzajemnie się wyzyskiwały. W samym Izraelu klasy bogatsze ciemiężyły uboższe warstwy ludności. Religia stała się alibi dla życia wyzutego z wszelkiej moralności czy doświadczania Boga. Oto obraz zła, przeciwko któremu Amos uniesie się gniewem w imieniu swego Boga, porównywanego do ryczącego lwa (1,2 [BT: „Pan z Syjonu zagrzmi"]; 3,8). Jeżeli Izrael nie usłucha JHWH, kara, mianowicie wygnanie z własnego kraju, będzie nieunikniona. Księga nigdzie nie nazywa po imieniu sprawcy wygnania, ale można przyjąć za oczywiste, że prorok ma na myśli Asyrię (chociaż nie można wykluczyć nękania ze strony Damaszku (por. 3,11, gdzie tekst hebrajski mówi o nieprzyjacielu, który już otacza kraj), a nie jakiegoś przyszłego nieprzyjaciela, jak utrzymują różne wersje.

Kontekst kanoniczny i dialog wewnątrzbiblijny

Księga Amosa jest trzecią księgą wśród tzw. dwunastu proroków mniejszych w Biblii hebrajskiej, ale drugą w Septuagincie, czyli Biblii greckiej. Oryginalny tekst hebrajski zachował się we względnie dobrym stanie i nie ma poważniejszych rozbieżności między tekstem hebrajskim a wczesnymi przekładami na język grecki, łaciński i syryjski. Ostateczna redakcja księgi umieściła wyrocznie przeciwko narodom na początku księgi, chociaż w pozostałych księgach prorockich wyrocznie takie następują po proroctwach przeciwko Izraelowi. W Księdze Sofoniasza wszakże po wstępie, mówiącym o dniu JHWH, następują najpierw proroctwa przeciwko narodom, a na końcu dopiero proroctwa przeciwko Jerozolimie.

Przykłady dialogu wewnątrzbiblijnego można dostrzec we wpływie, jaki Amos wywarł na Joela i Jeremiasza. Joel wygłosił dokładnie takie samo proroctwo, w którym mówi się o JHWH ryczącym jak lew z Syjonu (por. Am 1,2 i Jl 4,16; BT: „Pan zagrzmi z Syjonu"). Jeremiasz zaś podaje nieco inną wersję podobnego proroctwa (Jr 25,30).

Wizja powygnaniowej nadziei dla Izraela w Am 9,11-14 jest uderzająco podobna do wizji podanej w zakończeniu Księgi Joela (4,18-21). Amos i Joel mówią o górach ociekających świeżym moszczem, a także robią aluzję do zemsty na Edomie. Temat „dnia Pańskiego", który po raz pierwszy pojawił się u Amosa, został podjęty przez Sofoniasza, a w szczególności przez Joela. Pierwszy z nich kładzie większy nacisk na gniew JHWH (So 1,18 i 2,2-3), natomiast drugi podkreśla raczej aspekt ciemności i przyjmuje punkt widzenia bardziej eschatologiczny i kosmiczny (Jl 3,3-4; 2,2).

Więcej podobieństw można znaleźć w Księdze Ozeasza. Zarówno Amos, jak i Ozeasz mówią o „fałszywej wadze" (Am 8,5; Oz 12,8). „Pycha Jakuba" u Amosa (6,8) ma swój odpowiednik w „pysze Izraela" u Ozeasza (5,5). Idea sprawiedliwości zamienionej na truciznę występuje u obydwu (Am 6,12 i Oz 10,4). Wspólny jest im także sprzeciw wobec kultu w Betel i Gilgal (Oz 4,15; 5,8 [BT: Gibea]; 6,10; Am 4,4; 5,5). Betel („dom Boga") zostało nazwane Bet-Awen („dom nicości") przez obydwu (Oz 4,15 i Am 5,5 [BT: „Betel zniknie"]). Obydwaj wspominają o JHWH zsyłającym ogień na naród, by strawił jego warownie (Am 1,4.7.10.12.14; 2,2 i Oz 8,14). U obydwu jest mowa o JHWH odmieniającym losy narodu (Am 9,14 i Oz 6,11). W odniesieniu do sporej części wymienionych przykładów, w szczególności do tych, które dotyczą przyszłej nadziei, jest możliwe, że nie było ich ani u Amosa, ani u Ozeasza, lecz wprowadzili je do obydwu autorów późniejsi redaktorzy.

Deuterokanoniczna Księga Tobiasza (2,6) cytuje wprost słowa Księgi Amosa (8,10), które mówią, że JHWH zmieni pieśni Izraela w lamentacje. Cytat robi wrażenie czegoś przypadkowego, ale wydaje się bardziej

prawdopodobne, że autor przytaczając go pragnie podkreślić przesłanie Amosa, abyśmy podczas naszych świąt nie zapominali o biednych. Istotnie, ojciec Tobiasz, na którego cześć przygotowano ucztę, zwraca się do swego syna Tobiasza, aby zaprosił na nią jakiegoś ubogiego Izraelitę (por. Tb 2,1-2).

Mamy w końcu dwie wzmianki w NT, obydwie w Dziejach Apostolskich. Pierwsza pojawia się w kontekście wystąpienia Szczepana, w którym mówi o bożkach, jakie sporządził sobie Izrael (Dz 7,42-43; por. Am 5,25-27). W Dziejach Apostolskich pojawia się wyraźna aluzja do bałwochwalstwa, która w Księdze Amosa jest ukryta. Tekst Dziejów Apostolskich brzmi następująco: „Wyobrażenia, które zrobiliście, aby im cześć oddawać" (7,43). Zwróćmy uwagę, że słów tych nie ma w Septuagincie i w hebrajskim tekście Księgi Amosa. Hebrajski tekst zawiera natomiast słowa: „Wasze bożki, «gwiazdę waszego Boga», któreście sobie uczynili" (Am 5,26). Łukasz zdaje się mówić, że odmowa przyjęcia Jezusa i Jego orędzia jest równoznaczna z bałwochwalstwem. Można się także zastanawiać, czy wygnanie „poza Damaszek" w Księdze Amosa, które zmieniło się na „poza Babilon" w Dziejach Apostolskich, jest reinterpretacją na rzecz Rzymu, jak jest w przypadku Apokalipsy św. Jana i Pierwszego Listu św. Piotra, gdzie „Babilon" jest kryptonimem „Rzymu" (Ap 14,8; 17,5; 1 P 5,13).

Drugie powołanie się na Księgę Amosa znajduje się w Dz 15,16-17. Łukasz cytuje z LXX: „I odbuduję przybytek Dawida, który znajduje się w upadku. Odbuduję jego ruiny i wzniosę go, aby pozostali ludzie szukali Pana i wszystkie narody, nad którymi wzywane jest imię moje". Księga Amosa odnosiła się do Judy, które dziedziczyło „resztę Edomu i wszystkie narody, nad którymi wzywano mojego imienia" (Am 9,12). LXX zreinterpretowała partykularyzm fragmentu w hebrajskiej Księdze Amosa zachowując myśl Amosa, który odmówił Izraelowi wszelkich przywilejów. Łukasz jednak myśl tę podejmuje i odnosi ją teraz do powszechnego zbawienia w imię Jezusa.

Bliskie podobieństwa do Księgi Amosa można odnaleźć zarówno w Liście św. Jakuba i w jego surowych upomnieniach bogaczy (2,1-9; 5,1-6), jak i w przekleństwach przeciwko bogaczom zawartych w Ewangelii św. Łukasza (6,24-25), a także w przypowieściach o głupim bogaczu (Łk 12,13-21) oraz o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31).

Nawiązania patrystyczne

Komentarze do Księgi Amosa są dziełem dwóch Ojców Kościoła, Cyryla Aleksandryjskiego i Hieronima. Hieronim nie przywiązuje żadnej wagi do *sermo* czyli „elokwencji" Amosa, a jedynie do jego *scientia*, czyli „nauki". Jednak nawet pobieżna lektura Księgi Amosa pokazuje, że można w niej odnaleźć zarówno elokwencję, jak i naukę. Jan Chryzostom, który w duchu Amosa zawsze walczył o sprawy i prawa ubogich, poświęcił Amosowi fragment w swojej *Synopsie Starego i Nowego Testamentu*. Epifaniusz w swoich *Żywotach proroków* powiada, że Tekue (Tekoa) znajduje się w ziemi Zabuluna (Królestwa Północnego); myśl tę podejmą na nowo późniejsi autorzy. Hilary z Poitiers w *Homilii do Psalmu 51* (Ps 52 w Biblii hebrajskiej) Amosowy „szałas Dawidowy" (por. Am 9,11) interpretuje jako świątynię ciała Chrystusowego, które zmartwychwstało. Nawiązując do tego samego tekstu, Hieronim twierdzi, że to, co upadło w synagogach, powstanie w Kościołach i zgodnie z wersją LXX cytowanego wyżej tekstu Amosa 9,11 przekonuje, że wszystkie narody, które zapomniały Pana, zostaną nawrócone.

Zastosowanie liturgiczne

Kościół, uznając wagę i znaczenie orędzia Amosa, zatroszył się, by wierni mieli sposobność wysłuchania głównych fragmentów jego księgi. Dlatego trzynasty tydzień Roku II zawiera czytania ze wszystkich jej rozdziałów z wyjątkiem rozdz. 6, który został włączony do czytań na XXVI Niedzielę Zwykłą Roku C. Ponadto do czytań na XV i XXV Niedzielę Zwykłą Roku C włączono ponownie fragmenty z rozdz. 7 i 8. W ten sposób przypomina się chrześcijanom podstawowy wątek orędzia Amosa, a mianowicie, że rytualny kult nie może zastępować życia i że wierze w Boga musi towarzyszyć troska o ubogich.

Rola Księgi Amosa w życiu Kościoła

Przez wieki Księga Amosa była źródłem inspiracji dla tych wszystkich, którzy – poczynając od Jana Chryzostoma – zabiegali o poprawę sytuacji ubogich. W czasach nam współczesnych Księga Amosa stała się źródłem siły i światła dla wszystkich, którzy zaangażowali się w teorię i praktykę teologii wyzwolenia, szczególnie w tzw. krajach rozwijających się.

DRUGIE CZYTANIE

Wprowadzenie

Określenie i wybór poszczególnych fragmentów czy tematów zawiera w sobie element subiektywności; nie można wszakże zapominać, że nasz komentarz nie dotyczy tylko aspektu literackiego, lecz i teologicznego czy – lepiej – kerygmatycznego. Z tego względu wszędzie tam, gdzie okaże się to konieczne, będziemy wyjaśniać dany fragment w jego kontekście historycznym. Będziemy podążać bezpieczną drogą między Scyllą subiektywnej oceny autentyczności tzw. oryginalnych wyroczni Amosa a Charybdą nieracjonalnego fundamentalizmu, który bezkrytycznie przypisuje Amosowi wszystko, co się znajduje w jego księdze. W naszym komentarzu będziemy prowadzili nieustanny dialog nie z historycznym Amosem (co jest niemożliwe), lecz ze współczesnym tekstem kanonicznym, starając się na tej drodze odkryć jego znaczenie dla naszych czasów.

1,1: Tytuł

Tytuł, na który składają się dwa zdania podrzędne, jest przeładowany i nie czyta się go gładko. Mówi się w nim, że księga zawiera „słowa" Amosa, „co widział" – nie jest oczywiście jednorodną metaforą. Identyczną, równie niejednorodną metaforę znajdujemy w tytule rozdz. 2 Księgi Izajasza (2,1; BT: „Widzenie Izajasza"), ale należy pamiętać, że *dabar* w języku hebrajskim może oznaczać zarówno „słowo" lub „widzenie", jak i „wydarzenie". Również w Księdze Jeremiasza w tytule mówi się o „słowach Jeremiasza" (Jr 1,1). W większości pozostałych ksiąg prorockich przekazuje się „słowa Pana" (por. Ez 1,3; Oz 1,1; Jl 1,1; Jon 1,1; Mi 1,1; So 1,1; Za 1,1; Ml 1,1 [BT: „mowa Pana"]), ale w rzeczywistości prorocy otrzymują od Boga widzenie przyszłych wydarzeń, które z kolei głoszą ludowi Bożemu (por. Mi 3, 5-7). Wyrażenie „słowa Amosa" jest zagadkowe, ale na tym polega paradoks Pisma Świętego: są to słowa Boga w słowach ludzi.

Wymienienie Ozjasza, króla Judy, przed Jeroboamem II, królem Izraela, wskazuje, że redakcja miała miejsce w królestwie Judy. Obydwaj ci władcy, jak widzieliśmy, przyczynili się wydatnie do materialnego dobrobytu swoich królestw (por. 2 Krn 26,1-15 i 2 Krl 14,25). Mówi się, że Amos prorokował dokładnie dwa lata przed „trzęsieniem ziemi". Najwyraźniej trzęsienie to wryło się w pamięć narodu i pozostawiło po sobie niezatarty ślad na ziemi w postaci szczeliny między górą Scopus a Górą Oliwną. Nawet prorok Zachariasz wspomina je po stuleciach (Za 14,5). Również Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela* osnuł legendę wokół tego wydarzenia opowiadając, jak podczas owego trzęsienia król Ozjasz został porażony trądem.

1,2: Wstęp

Wyrocznia zachowuje styl Amosa, ale wydaje się, że umieścił ją w tym miejscu redaktor, zdaniem którego streszcza ona całe orędzie Amosa, będące ostrzeżeniem skierowanym do Izraela od JHWH, którego odważnie porównuje się do ryczącego lwa. Zapowiedziane zostało całkowite zniszczenie – od nisko położonych pastwisk aż po szczyty Karmelu.

1,3-2,16: Sprawiedliwość między narodami – wyrocznie przeciwko narodom

Dzisiejsza Księga Amosa zawiera wyrocznie przeciwko ośmiu narodom, wliczając w to Judę i Izrael. Myśl, że „naród wybrany" należy zrównać z tzw. narodami, jest czymś wyjątkowym w całej literaturze prorockiej. Izrael zawsze traktował siebie jako „lud, który mieszka osobno, a nie wlicza się do narodów" (Lb 23,9). Dla Amosa, podobnie jak kilka stuleci później dla Pawła, wszyscy zgrzeszyli i potrzebują łaski Bożej (Rz 3,23-24). W rzeczywistości winy Izraela są liczniejsze niż winy innych narodów, których listy występków się przytacza. O ile o winach pozostałych narodów mówi się w dwóch lub trzech wierszach, na wyliczenie win Izraela potrzeba aż jedenastu wierszy. Wyrażenie „z powodu trzech występków (...) i z powodu czterech (...)" jest zwrotem stereotypowym w literaturze mądrościowej (por. Prz 30,15-23; Syr 26,5) i nie należy go brać dosłownie. Wymienia się najwyżej trzy, a zwykle tylko jeden lub dwa występki każdego narodu, wyjąwszy oczywiście przypadek Izraela. Podobną skalę, od siedmiu do ośmiu, znajdujemy w słowach proroka Micheasza (Mi 5,4). Tym, na co się kładzie nacisk, jest nie tyle liczba, ile waga występków. Hebrajskim odpowiednikiem słowa „występek" jest *pesza'*, które oznacza bunt.

Rodzi się oczywiście pytanie: Dlaczego Amos pomija supermocarstwa Egiptu i Asyrii? Czy dlatego, że w owym czasie pozostawały one niby w letargu i nie odgrywały żadnej istotnej roli? Amos przede wszystkim podkreśla, że uciskające się wzajemnie narody gwałcą uznawane *ius gentium*, czyli prawo międzynarodowe; buntują się przeciwko JHWH, który jest Panem historii. Istotnie, na liście występków znajdują się okrucieństwa wojny (1,3), nieludzkie traktowanie kobiet i ludności cywilnej (1,13), łamanie umów międzynarodowych (1,9), wojna domowa (1,11) i handel niewolnikami (1,6.9). A zatem Amos nie uważa JHWH za jakiegoś boga plemiennego czy jakieś lokalne bóstwo, lecz za Tego, który sprawuje władzę nad wszystkimi narodami. Wszystkie narody są odpowiedzialne przed JHWH. Można by tu nawet mówić o absolutnym monoteizmie. Jak zobaczymy później, Amos uważał JHWH zarówno za Pana historii, jak i za Pana natury (por. 4,6-12; 9,2-4). Kiedy analizujemy wyrocznię dotyczącą Judy, dostrzegamy, że nie wykazuje ona cech charakterystycznych dla stylu Amosa oraz że jej tematem są głównie sprawy religijne i kultowe, natomiast pozostałe wyrocznie dotyczą stosunków między narodami albo sprawiedliwości społecznej. Jest bardzo prawdopodobne, że wyrocznię tę dodano w czasach powygnaniowych, kiedy już przestało istnieć Królestwo Północne, a trwała jeszcze jedynie Juda. W ten sposób chciano pokazać, że orędzie Amosa nadal zachowuje swoją aktualność.

Przypatrzmy się teraz strukturze tych wyroczni. Mimo że Amos nie trzymał się niewolniczo jakiegoś jednego układu, można wyróżnić w nich następujące elementy:

Wstęp: Tak mówi JHWH!
Imię przestępcy
Nieugięte postanowienie JHWH o karze
Stwierdzenie występku
Kara za występek
Zakończenie: Mówi JHWH!

W większości wyroczni oskarżonymi są ci, którzy kierują losami narodów, np. król i jego książęta (1,15), władca i jego książęta (2,3), wreszcie „dzierżący berło" (1,5.8). Paralelę do „dzierżącego berło" w obydwu ostatnich wyroczniach w niektórych przekładach oddaje się słowem „mieszkańcy" (lm) albo „mieszkańca" (lp; tak BT), chociaż w tekście hebrajskim występuje słowo *joszeb* w liczbie pojedynczej, które należałoby tłumaczyć jako „władca" albo, dosłownie, „zasiadający na tronie" (por. Ps 2,2). Jest również interesujące, że wszystkie wyrocznie mówią, że karą będzie zniszczenie „warowni", tj. dobrze strzeżonych pałaców królewskich (1,4.7.10.12.14; 2,2.5). W przypadku Izraela o ograbieniu warowni mówi się później (por. 3,11). Wyrocznie przeciwko Tyrowi (1,9-10) i Edomowi (1,11-12) nie mają opisanej wyżej struktury. Pomijają również odniesienia do władców. Wyrocznia przeciwko Tyrowi niemal dosłownie powtarza oskarżenie pod adresem Gazy o handel niewolnikami. Wiemy, że znacznie później Tyr uczestniczył w wywozie niewolników z Judy do Grecji (por. Ez 27,13 i Jl 4,6). Oskarżenie przeciwko Edomowi ma sens tylko wtedy, gdy odnosi się je do czasu po splądrowaniu Jerozolimy przez wojska neobabilońskie. Edomici wykazali się całkowitym brakiem człowieczeństwa ogołocając do cna Jerozolimę po odejściu najeźdźców. Wymienione powody jeszcze raz przemawiają za prawdopodobieństwem tezy, że wyrocznie te zostały dodane po latach, aby ukazać znaczenie posłannictwa Amosa w czasach późniejszych.

Wyrocznia przeciwko Izraelowi (2,6-16) zawiera streszczenie oskarżeń, które zostaną rozwinięte w głównej części księgi (3,1-9,10): ciemiężenie ubogich (2,6-7) oraz nieszczerość i obłuda kultu Izraela (2,8) połączone z odrzuceniem postępowania według nakazów JHWH, przekazanych przez proroków (2,11-12). Izrael został przedstawiony nie tylko jako grzesznik, ale także jako największy pośród wszystkich grzeszników. Karą będzie całkowity paraliż w czasie wojny, jaką wypowiedzą mu wrogowie (2,13-16). Amos opisuje łaskawość JHWH wobec Izraela, w szczególności wyprowadzenie z niewoli egipskiej i wprowadzenie do ziemi potężnych Amorytów, a także wzbudzenie proroków i nazirejczyków. Nazireat ma dla Amosa szczególną wartość, ponieważ uważa go element historii zbawienia. Nazirejczycy mogli być wojownikami poświęconymi JHWH, tzn. „sędziami", których powoływał Bóg, tak jak Samsona, dla ratowania narodu (Sdz 13). Tak rozumiany nazireat nie ma nic wspólnego z dobrowolnie składanym ślubem nazireatu; o takich ślubach wspomina się w późniejszym prawodawstwie kapłańskim zawartym w Księdze Liczb (Lb 6). Wszystkie te dobrodziejstwa Amos przeciwstawia niewdzięczności Izraela widocznej w jego występkach, wśród których pierwsze miejsce zajmuje wyzysk ubogich. Amos używa czterech synonimów na oznaczenie ubogiego: „sprawiedliwy" (lepiej „niewinny"), „potrzebujący", „biedny" (lepiej „prosty człowiek") i „cierpiący" (2,6-7; BT podaje dwa synonimy: „sprawiedliwy" i „biedny"). Wyrażenie „zepchnąć cierpiących z drogi" (2,7; BT: „ubogich kierują na bezdroża") należałoby tłumaczyć „łamać prawa cierpiących" (por. Pwt 16,19; BT: „w złą stronę kieruje słowa sprawiedliwych"). Jest godne uwagi, że Amos, wielki hodowca bydła i pasterz owiec, okazał tak wielkie zainteresowanie prawami ludzi ubogich. Zazwyczaj bogaci nie są wrażliwi na los ubogich i zapominają o ich prawach. Czyżby Amos nawrócił się po powołaniu go przez JHWH na swego proroka?

3,1-9,10: Sprawiedliwość wewnątrz narodu

Amos przechodzi następnie do tego, co się dzieje wewnątrz Izraela. Jak władcy traktują swoich poddanych? Jaki jest stosunek klas bogaczy do ubogich? Podstawą przyjętej przez Amosa koncepcji sprawiedliwości społecznej jest przymierze, o którym nigdy nie wspomina, ale je milcząco zakłada.

3,1-15: Bicie na trwogę w Samarii

Amos relatywizuje wyróżnienie Izraela, na mocy którego myśli on o sobie jako o wybranym narodzie JHWH. Amos mówi, że wybranie pociąga za sobą tylko większą odpowiedzialność i surowszą karę. Siedem retorycznych pytań w wyroczni-dyspucie (3,3-8) dowodzi, że nic nie dzieje się na mocy przypadku, lecz za sprawą decyzji JHWH. Występki Samarii, całkowite załamanie się prawa i porządku, niepohamowane ciemiężenie ubogich, za które grozi kara, grabienie łupów przechowywanych w dobrze strzeżonych pałacach – wszystko to ma być głoszone zarówno w pobliskim Aszdodzie, jak i w odległym Egipcie. Wspaniałe rezydencje bogaczy i klas rządzących, z zimowymi apartamentami po jednej stronie, a z letnimi po drugiej (por. Jr 36,22), legną w gruzach, gdy jedna ściana zwali się na drugą (3,15). Kult w Betel okaże się bezużyteczny i nie odwróci nadchodzącej kary (3,14).

4,1-13: Stopniowane ostrzeżenia i ostateczne wezwanie

Pierwsze wiersze tego rozdziału mówią o „krowach Baszanu", bogatych kobietach z klas rządzących, które uciskają i gnębią ubogich (4,1-4). Amos grozi im strasznymi konsekwencjami, których nie są w stanie odwrócić ofiary i dziesięciny składane w sanktuariach w Betel i Gilgal. Z kolei Amos przypomina słuchaczom różne ostrzeżenia, których nie szczędził im JHWH w niezbyt odległej przeszłości, takich jak głód (4,6), susza (4,7-8), zniszczenie plonów (4,9), wojna i uprowadzenie (4,10), trzęsienie ziemi (4,11; BT: „spustoszyłem was"). Wszystkie te przestrogi zostały zlekceważone. Izrael nie powrócił do JHWH, przeto nie ma On innego wyboru i musi wezwać Izrael do stawienia się przed swym Bogiem (4,12), którego późniejszy redaktor opisuje w doksologii jako Boga Stwórcę (4,13).

5,1-27: Przekreślenie fałszywego bezpieczeństwa

Jest to centralny i najdłuższy rozdział tej księgi. Zawiera praktycznie wszystkie ważne jej idee. Poruszane wcześniej tematy pojawiają się ponownie, a wśród nich ciemiężenie ubogich i potrzebujących (5,11-12), akcentowanie sprawiedliwości i prawości (5,7.15.24), odrzucenie przez JHWH kultu Izraela (5,21-25). Nową ideą zarówno tej księgi, jak i całego piśmiennictwa biblijnego jest pojęcie dnia Pańskiego (5,18-20). Izrael oczekiwał wielkiego dnia radości, w którym JHWH zniszczy jego wrogów i przyniesie zwycięstwo narodowi wybranemu. Amos odwraca tę ideę do góry nogami. Dzień Pański będzie dniem klęski, ciemności i smutku (5,18.20), krzyku na ulicach i lamentu na placach (5,16-17). Odrzucone zostają zarówno fałszywe bezpieczeństwo dnia Pańskiego, jak i nieszczery kult (5,21-24). Ważne w tym rozdziale są również upomnienia, jakie Amos wypowiada w imieniu JHWH. „Szukajcie Mnie, a żyć będziecie" (5,4), „Szukajcie Pana, a żyć będziecie" (5,6), „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli" (5,14). Czasownik „żyć" należy odczytywać jako „przeżyć" (nadciągającą katastrofę). Odpowiadać temu musi ze strony Izraela rezygnacja z kultu w Betel, Gilgal i Beer-Szebie (5,5). Ponadto Izrael musi mieć „w nienawiści zło" (5,15). Gdy Izrael zmieni swój styl życia, gdy sprawiedliwość i prawość płynąć będą na podobieństwo niewysychającego strumienia, wtedy i tylko wtedy może się pojawić jakaś nadzieja dla „Reszty pokolenia Józefa" (5,15). Z tą popularną w czasach późniejszych ideą „Reszty" spotykamy się po raz pierwszy w Księdze Amosa.

Prawie na końcu tego rozdziału znajduje się wiersz, który zbijał z tropu zarówno tłumaczy starożytnych, jak i współczesnych. Brzmi on następująco: „(...) obnosiliście Sakkuta (BT: „Sikkuta"), waszego króla, i Kajwana (BT: „Kijjuna"), wasze bożki, «gwiazdę waszego boga», któreście sobie uczynili" (5,26). Należy pamiętać, że taki przekład jest możliwy tylko dzięki zmianie samogłosek spółgłoskowego tekstu hebrajskiego. W ten sposób *sikkut* zmieniono na *Sakkut*, a *kijjun* na *Kajwan*. Sakkut i Kajwan byli babilońskimi bóstwami astralnymi. Problem polega na tym, że bóstwa astralne zostały narzucone Izraelowi jedynie w czasie panowania Asyrii, a zatem ich występowanie w Izraelu w czasach Amosa jest historycznym anachronizmem. Możliwe są dwa rozwiązania. Według pierwszego z nich tekst pochodzi od późniejszego redaktora. Drugie sprowadza się do wymawiania *sikkut* jak *sukkat*, które mogło znaczyć tyle co „namiot" lub „palankin". Następne słowo, *kijjum*,

można by pominąć, ponieważ znaczy ono tyle co „piedestał". Hebrajskie słowo *kokab*, przetłumaczone jako „gwiazdę waszego boga", można by oddać jako „gwiazdę-symbol waszego boga". Tym samym zdanie to można by przetłumaczyć następująco: „Obnosiliście palankin waszego króla (mając na myśli boga), piedestał waszego króla i gwiazdę-symbol waszego boga". Tekst hebrajski ma trojaką formę dopełniacza (waszego króla, waszego bożka, waszego boga), której brak w innych wersjach, co mogłoby wskazywać, że tekst hebrajski pochodzi od samego Amosa. Myśl jest podobna do tej, jaką znajdujemy u Ozeasza, który powiada: „On sam [cielec w Bet-Awen] zostanie zabrany do Asyrii jako danina dla Wielkiego Króla" (Oz 10,6). U Amosa wszakże sarkazm jest jeszcze mocniejszy. JHWH, Bóg Izraela, wyniósł na skrzydłach lud z Egiptu (Wj 19,4), Izrael zaś swoje bożki poniesie z sobą na wygnanie. Warto zauważyć, że obnoszenie palankinu (*palchi*) boga Witthoby jest coroczną osobliwością kultu Warkaris w indyjskim stanie Maharasztra.

6,1-14: Konsekwencje „upadku domu Józefa"

Jeszcze raz bogaczom i klasom rządzącym Syjonu oraz Samarii (6,1) JHWH grozi karą za ich rażący przepych połączony z całkowitym brakiem troski o „upadek domu Józefa" (6,6). Dostojnicy „pierwszego z narodów" (6,1), namaszczający się „najlepszymi" olejkami (6,6; w tekście hebrajskim „pierwszymi"), pójdą jako „pierwsi" na wygnanie (6,7; BT: „na czele"). Przypomina się przypowieść o bogatym człowieku i Łazarzu z Ewangelii Łukasza (16,19-31). Nie mówi się o grzechach bogaczy, a jedynie o ich braku troski o ubogich lub o upadek kraju. Tym bowiem, o co zabiegają, jest jedzenie, wino, zbytek i rozrywka (6,1-6).

7,1-9,6: Nieuchronność nadchodzącego końca – Pięć wizji

Wizja pierwsza

To mi ukazał Pan Bóg:
oto tworzy szarańczę na początku odrastania potrawu (...)
i gdy ona zjadała doszczętnie trawę na ziemi,
prosiłem:
„Panie Boże, przebacz,
jakże się ostoi Jakub?
Przecież jest taki mały".
Zmiłował się Pan nad nim:
„To się nie stanie" –
rzekł Pan.
(Am 7,1-3)

Wizja druga

To mi ukazał Pan Bóg:
Pan Bóg powołał jako narzędzie sądu ogień

i strawił Wielką Otchłań,
i strawił dział Pański.
I prosiłem:
„Panie Boże, przestań,
jakże się ostoi Jakub?
Przecież jest taki mały".
Zmiłował się Pan nad nim:
„Również i to się nie stanie" – mówi Pan Bóg.
(Am 7,4-6)

Wizja trzecia

To mi ukazał:
oto Pan stoi na murze
i w ręku Jego pion ołowiany.
I zapytał mnie Pan:
„Co widzisz, Amosie?"
Odpowiedziałem: „Pion ołowiany".
I rzekł Pan:
„Oto opuszczę pion pośrodku ludu mego, Izraela.
Już mu więcej nie przepuszczę.
Spustoszone będą wyżyny Izaaka i świątynie Izraela będą zniszczone.
Wystąpię z mieczem przeciwko domowi Jeroboama".
(Am 7,7-9)

Wizja czwarta

To mi ukazał Pan Bóg:
oto kosz dojrzałych owoców.

I zapytał:
„Co ty widzisz, Amosie?"
Odpowiedziałem: „Kosz dojrzałych owoców".
Rzekł Pan do mnie:
„Dojrzał do kary lud mój izraelski.

Nie będę już dłużej go oszczędzał.
Tego dnia pieśni dworskie zamienią się w lamenty – wyrocznia Pana Boga".
(Am 8,1-3)

W tej części księgi znajduje się pięć wizji, przy czym trzy z nich następują jedna po drugiej (7,1-9), natomiast pozostałe dwie oddzielone są zarówno od poprzednich, jak i od siebie. Powstaje zatem pytanie: Jakiego rodzaju są to wizje? Jeśli je porównamy z wizjami w Księgach Ezechiela i Proto-Zachariasza (1-8), a także z wizjami opisanymi w późniejszej literaturze apokaliptycznej, to nasuwają się takie oto spostrzeżenia. Odnosi się wrażenie, że wizje Ezechiela, w szczególności wizja chwały Pańskiej i rydwanu Bożego (Ez 1), są skutkiem pewnego doświadczenia mistycznego. Kiedy porównamy jego wizje z wizjami Amosa, mamy wrażenie, jak gdyby wizje Amosa były wizjami innego rodzaju. Możliwe, że wizja szarańczy (Am 7,1-3) oraz wizja kosza dojrzałych owoców (Am 8,1-3) mogły mieć charakter wizji naturalnych, które Amos pod natchnieniem Bożym interpretuje na korzyść Izraela. Kiedy przechodzimy do wizji „ognia", który trawi „Wielką Otchłań", tzn. kosmiczny ocean (7,4-6), oraz do wizji JHWH, wydającego polecenie zniszczenia ołtarza (9,1-4), wówczas stwierdzamy, że przypominają one wizje mistyczne. To samo dostrzegamy, kiedy porównujemy z sobą wizje Amosa, gdyż widzimy, że pierwsze dwie wizje mają budowę niemal identyczną z budową dwu następnych. Być może Amos lub jakiś późniejszy redaktor przedstawił nam coś, co można by nazwać „wizją-relacją". Kiedy przypatrujemy się wizjom Proto-Zachariasza i późniejszych autorów apokalips, odnosimy wrażenie, że są to opracowania literackie. Przypatrzmy się teraz bliżej wizjom Amosa, umieszczając obydwie pary obok siebie.

W pierwszej parze wizji, szarańczy i ognia, zapowiedziane zniszczenie jest całkowite. Na czoło wysuwa się mediacyjna funkcja proroka. Amos prosi w imieniu Izraela i JHWH ustępuje. Kontrastuje to całkowicie z nieugiętością JHWH w wyroczniach przeciwko narodom (1, 3-2,16).

Również w drugiej parze wizji, pionu ołowianego i kosza dojrzałych owoców, zapowiadane zniszczenie jest ostateczne. JHWH nie daje prorokowi żadnej szansy na podjęcie mediacji, lecz natychmiast zadaje mu pytanie. W końcu sam JHWH interpretuje wizje jako zapowiedzi końca Izraela. Aby nie było najmniejszych wątpliwości, JHWH mówi, że już dłużej nie będzie oszczędzał narodu.

Ostatnia wizja (Am 9,1-4), w której JHWH kieruje zniszczeniem świątyni, aby większość wiernych została pogrzebana pod jej rumowiskiem, a pozostali padli pod mieczem, różni się zarówno treścią, jak i formą od wizji poprzednich. Przede wszystkim Amos nawet nie zaznacza, że Pan ukazał mu wizję, lecz powiada, że to raczej on sam ujrzał Pana dokonującego całkowitego zniszczenia. Mówi, że żadna osoba i żadne miejsce nie jest wyjęte spod jurysdykcji JHWH (9,2-4). To, że ostateczne i całkowite zniszczenie ma miejsce w świątyni, gdzie zebrała się wspólnota wierzących, pozostaje w zgodzie z myślą Amosa. Cała ironia polega na tym, że Bóg, który jest przedmiotem czci, jest właśnie Tym, który sprowadza na wiernych zgubę. Amos pragnie podkreślić, że Boga Izraela nie można udobruchać czy szantażować kultem. Tym, co interesuje JHWH, jest zmiana stylu życia. Omawiany fragment redaktor trafnie zamyka ostatnią doksologią do Boga-Stwórcy (9,5-6).

9,7-8: Nie ma uprzywilejowanych przed JHWH

Fragment ten jest najczęściej cytowanym tekstem Amosa. Prorok zapewnia, że nie możemy rościć sobie prawa do bezpieczeństwa czy ochrony polegając na Bogu Wyjścia, który wybrał Izrael jako szczególny lud Boży. JHWH nie ma faworytów. Czy chodzi o Etiopczyków, Filistynów czy Aramejczyków, JHWH jest sprawcą Wyjścia każdego z tych narodów. Nie ma nic szczególnego w wyjściu Izraela z Egiptu. Amos przed wiekami antycypował słowa Pawła z Tarsu: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego” (Ga 3,28; por. Rz 10,12). Przed Bogiem wszyscy ludzie są równi, i to bez względu na ich kolor, wiarę czy kult. Jest to aktualna przestroga dla wszystkich ludów zaangażowanych w dialog między religiami, w którym powinno się okazywać szacunek członkom wszystkich wyznań religijnych jako równym partnerom przemawiającym na tej samej płaszczyźnie, ponieważ wszyscy są dziećmi tego samego Ojca. Każdy grzeszny naród spotka kara ze strony Boga (9,8). Amos akcentuje tę myśl już w wyroczniach przeciwko narodom (1,3-2,16).

9,9-10: Element nadziei w orędziu Amosa

Żywo dyskutowaną kwestią w interpretacji Księgi Amosa jest pytanie: Czy Amos zachowuje nadzieję dla Izraela? Widzieliśmy, że daje on narodowi izraelskiemu nadzieję zarówno w sposób ukryty, jak i wyraźny; czyni to w sposób ukryty przez sam fakt, iż zachęca naród, by się nawrócił, i w sposób wyraźny, jak to zaraz pokażemy. Z jednej strony, jak już mówiliśmy, w trzech napomnieniach (5,4-6.14-15) Amos zwraca się z błaganiem do swego narodu. Z drugiej strony w wizjach dotyczących ostatecznej zagłady JHWH daje się ubłagać – po prośbach Amosa o pomoc dla Izraela – w pierwszych dwóch wizjach (7,1-6), ale w ostatnich trzech (7,7-9; 8,1-3; 9,1-4) znika wszelka nadzieja. Niemniej jednak idea „Reszty pokolenia Józefa” (5,15) wyraźnie implikuje nadzieję, a teraz, pod koniec księgi, Amos mówi jeszcze wyraźniej, że kiedy JHWH pośle naród na wygnanie, tylko grzesznicy spośród ludu zginą od miecza (9,10). Amos zatem uspokaja naród: JHWH „nie zgładzi jednak zupełnie domu Jakuba” (9,8).

9,11-15: Zakończenie – Nadzieja dla powygnaniowego Izraela

Wiersze 8-10 ostatniego rozdziału Księgi Amosa były zapewne właściwym zakończeniem orędzia proroka, ale obecnie w w. 11 pojawia się nagle, jak się wydaje, nowy początek w postaci zwrotu „w tym dniu”, który ma wydźwięk eschatologiczny. Sytuacja historyczna, która znalazła odbicie w w. 11-14, wskazuje na upadek Miasta Dawidowego, czyli Jerozolimy, na wyłomy w jego murach, które JHWH teraz obiecuje zamurować (por. Iz 49,16; 44,28). „Reszta Edomu”, którą Żydzi posiądą, odnosi się do obietnicy, że Juda zdobędzie to wszystko, co pozostanie po Edomie, gdy go pokonają Babilończycy. Wiemy, że Edom został zdobyty kilka lat po zburzeniu Jerozolimy, która padła w 586 r. przed Chr. Ponownie, o czym świadczy w. 15, JHWH „zasadzi” lud na trwałe na ziemi, z której został „wyrwany”. Wszystko to zakłada wygnanie i wskazuje na czasy, które dzielą od Amosa całe stulecia.

Gdy porównujemy w. 11-15 z resztą Księgi Amosa, widzimy, że chociaż w orędziu proroka tkwi niewątpliwie promyk nadziei, to jednak całe orędzie wskazuje na nieuchronną zagładę Izraela. Wbrew temu ostatnie trzy wiersze księgi mogą powygnaniowy Izrael napawać przeogromną nadzieję. Oto za oraczem idzie żniwiarz, a za siejącym ziarno depczący winogrona. Góry i pagórki opływają słodkim winem (por. Jl 3,18). W

interpretacji Księgi Amosa ważny jest fakt, że powygnaniowa wspólnota wiary uznała za pożyteczną refleksję nad słowami Amosa, które już raz okazały się prawdziwe. Orędzie Amosa i innych proroków stale przypominało Izraelowi, że jego grzechy doprowadziły do zburzenia Jerozolimy i skazały go na wygnanie, ale także pozwoliło mu uświadomić sobie, że Bóg nie opuścił go ostatecznie, czyli zupełnie zgładził (9,8), że JHWH zawsze był gotowy przebaczyć i sprawić nowy początek. Późniejsze pokolenia mogły zatem z wiarą wyznawać: „U nas wstyd i pomieszanie, ale u Ciebie, o Panie, chwała i łaska!" (por. Dn 9,7-10). W tym właśnie duchu powygnaniowy redaktor Księgi Amosa zreinterpretował jego orędzie.

tłum. Sylwester Zalewski

Księga Abdiasza
Victor Salanga

Księga Abdiasza jest najmniej znaną księgą prorocką bądź to z powodu jej wielkości (tylko dwadzieścia jeden wierszy), bądź to z powodu jej treści (kipiący gniew!), bądź to z powodu jej języka (nacechowany przesadą!).

PIERWSZE CZYTANIE

Gatunek literacki Księgi Abdiasza nie budzi żadnych wątpliwości – jest proroctwem. W przeciwieństwie jednak do innych ksiąg prorockich rozpoczyna się niejako w środku tematu: Nie zawiera żadnej wzmianki o królach, którzy panowali w czasie działalności proroka; nie podaje miejsca, gdzie prorok przepowiadał. Jedynie zwięźle informuje, kto miał widzenie, i od razu przytacza szereg wyroczni poprzedzonych zwrotem: „Tak rzekł Pan Bóg".

Próby powiązania tego proroka z innymi osobami biblijnymi, noszącymi to samo imię, okazały się niezadowalające. Rzeczą prawie niemożliwą jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, kim był Abdiasz, gdzie przepowiadał i do kogo kierował swe słowa. Pewne jest tylko, że gniewne wyrocznie były skierowane przeciwko Edomowi, że zostały wypowiedziane przez Boga z powodu Izraela.

Kim był Edom i skąd taki gniew? Początek opowiadań o Jakubie (Rdz 25,18-34) ujawnia jego przyczyny. Rebeka, żona Izaaka, dowiaduje się od Pana, że bliźnięta, które nosi w łonie, reprezentują dwa narody: „Dwa narody są w twym łonie, dwa odrębne ludy wyjdą z twych wnętrzności; jeden będzie silniejszy od drugiego, starszy będzie sługą młodszego" (Rdz 25,23). Starszy, Ezaw, urodził się „czerwony" (hebr. *'adom*), „cały pokryty owłosieniem" (hebr. *se'ir*). Lud zatem, który reprezentuje Ezaw, nazywa się „Edom", a czasami „Seir". Tymczasem młodszy, Jakub, kupuje za „czerwoną potrawę" prawo pierworodztwa od bardzo głodnego Ezawa. To jest drugi powód kojarzenia „czerwonego" koloru z Ezawem. Później Jakub podstępem wykrada błogosławieństwo należne Ezawowi jako pierworodnemu. Ezaw, oszukany po raz drugi, postanawia zabić Jakuba. Tak zatem zrodziła się zapowiedziana przez Pana wrogość między bliźniakami, Jakubem i Ezawem. Później Jakub otrzymał nowe imię – Izrael, będące też nazwą ludu, który reprezentuje. Wrogość między bratnimi ludami, Izraelem i Edomem, nigdy nie wygasła.

Wielki gniew między bratnimi ludami wymaga, jak się wydaje, dalszego wyjaśnienia. Najpierw jednak należy zapoznać się z tekstem, czytając go fragment po fragmencie. Można wyróżnić trzy tego rodzaju fragmenty:

1) Pycha Edomu wobec Boga (1-7);
2) Wrogość Edomu wobec Izraela (8-15);
3) Zniszczenie Edomu, odnowienie Izraela, triumf Boga (16-21).

Oryginalny kontekst historyczny

Historycznym kontekstem Księgi Abdiasza może być 587 r. przed Chr., w którym Babilończycy ukarali Judę za jej bunt. W tekście znajduje się wzmianka, że Edom splądrował Jerozolimę, a nawet na rozstajach dróg mordował ocalałych zbiegów. Edom nie tylko opuścił Judę, ale stał się sprzymierzeńcem Babilonu.

Innym możliwym kontekstem Księgi Abdiasza jest migracja Edomitów po upadku Jerozolimy i zajęcie przez nich znacznych obszarów Negebu, pustynnego terenu Judy. I znowu wrogość i głębokie zranienie wzajemnych stosunków, gdyż Edom wykorzystał nieszczęście bratniego narodu. Do tej sytuacji można by odnieść skargę psalmisty: Gdyby to uczynił mój nieprzyjaciel, z pewnością bym to zniósł, lecz zrobiłeś to ty, mój bracie, moja siostro (por. Ps 55,13n.).

Abdiasz boryka się zatem z doświadczeniem gniewu i oburzenia na brata/siostrę albo bratni/siostrzany naród, który stał się wrogiem. Obydwa wyżej opisane wydarzenia, upadek Jerozolimy i okupacja ziemi judzkiej, stały się – jak się przypuszcza – powodem powstania wielu tekstów, w których ukształtowało się tego rodzaju rozumienie „Edomu". Zawód, jakiego w 587 r. doznała Juda, znalazł wyraz w kulcie w formie potępienia Edomu. „Edom" stał się tematem kultowym, a później prorockim i literackim. „Edom" jest nie tylko szczególnym wrogiem Judy, lecz nabiera w literaturze rysów typu czy symbolu, reprezentującego wszystkie narody wrogie Judzie!

Ab 1-14.15b(21), wraz z dodatkiem 15a.16-18, odzwierciedla tę ewolucję. Autor, jak się wydaje, zapożyczył wyrocznię przeciwko Edomowi, typicznemu wrogowi Izraela, z Jr 49,7-22 i przekształcił ją w stylu Ez 25-26; 35-36, tzn. sądu mającego na uwadze szczególny rodzaj czynów. Jeremiaszowe spojrzenie na zarozumiałość Edomu, który w końcu okryje się wstydem, zostaje połączone z Ezechielowym zaakcentowaniem szczególnych przestępstw, jakich dopuścił się w dniu upadku Izraela Edom, przedstawiciel narodów. Dla porównania warto przeczytać wspomniane fragmenty z Księgi Jeremiasza i Księgi Ezechiela.

Pozostałe wiersze, 19-20, pochodzą od redaktorów zbioru „proroków mniejszych", znanego też jako Księga Dwunastu Proroków. Proponowana data powstania tekstu tego zbioru w obecnej formie to koniec okresu wygnania.

Kontekst kanoniczny

Utwory, zawarte w Księdze Psalmów, zostały podzielone na pięć ksiąg – rezultat pracy redakcyjnej, mającej na celu upodobnienie ich pod względem formalnym do pięciu ksiąg Mojżeszowych. Ta praca redakcyjna miała pokazać, że Księga Psalmów ma takie samo centralne znaczenie jak Pentateuch. Coś podobnego dostrzega się w Księdze Dwunastu Proroków. Nie liczbą, ale treścią i pozycją Księga Dwunastu Proroków bardzo przypomina główne księgi prorockie – Izajasza, Jeremiasza i Ezechiela. Owych dwanaście ksiąg, potraktowanych jako całość, omawia te same tematy prorockie – grzech, sąd, odrodzenie. Pierwszych sześć – Ozeasz, Joel, Amos, Abdiasz, Jonasz i Micheasz – koncentruje się przede wszystkim na przymierzu i grzechu, nie kwestionując, że wprawdzie każdy podlega sądowi, ale i każdy może doznać odnowy. Trzy następne – Nahum, Habakuk i Sofoniasz – skupiają uwagę zasadniczo na przymierzu i powszechnej naturze kary. Ostatnie trzy – Aggeusz, Zachariasz i Malachiasz – zainteresowane są głównie przymierzem i powszechną odnową.

Temat grzechu rozwija się następująco: Ozeasz oświadcza, że Izrael jest niewierny. Joel powtarza tę myśl i ponadto wskazuje na grzech narodów. Amos bardziej szczegółowo omawia grzech narodów. Pod koniec swej księgi Amos obiecuje, że Izrael posiądzie „resztę Edomu" (9,12). Abdiasz podejmuje tę ideę i oskarża Edom, reprezentanta pogan. Jonasz przypomina Edomitów, którzy stali z boku, oczekiwali upadku sąsiada i nie okazali żadnego współczucia; prorok ten zatem dopuścił się grzechu, a jeśli uważa się go za przedstawiciela narodu, to grzech popełnił także Izrael. Micheasz podsumowuje poprzednie idee i przygotowuje przejście do kary i pokuty. W ostatecznej redakcji Księgi Dwunastu Proroków poszczególne księgi zostały tak z sobą powiązane, że jednym głosem mówią o podstawowych tematach prorockich – tych samych, o których mówią wielcy prorocy: Izajasz, Jeremiasz i Ezechiel.

Interpretacja patrystyczna

Ojcowie greccy, Teodor z Mopsuestii (350?-428), Cyryl Aleksandryjski (ok. 350-444) i Teodoret z Cyru (393-466), napisali komentarze do Księgi Abdiasza, natomiast Hezychiusz (zm. 450 r.) jedynie wyszczególnia tematy (*capita*). Teodor, Cyryl i Teodoret śledzą w swych komentarzach gniew Izraela na Edom aż do samych jego początków – rywalizacji bliźniąt, Ezawa i Jakuba. Teodoret mówi, że rywalizacja ta przerodziła się w rodzaj „wrodzonej nienawiści" (łac. *insitum odium*; gr. *oikeian dusmeneian* – PG 81,1710). Hezychiusz jednak w ogóle nie wspomina o Edomie. Odnosi się do niego jak do diabła i mówi, co „on i ci, którzy pod jego władzą pozostają w błędzie i słabości, wycierpią od apostołów" (PG 9,1351-1354).

Ta interpretacja, postrzegająca „Ezawa" jako swoje tło czy podstawę, a „Edom" jako uosobienie diabła, wydaje się kontynuować rozwój, o którym była mowa wcześniej. „Edom" staje się nie tylko typem czy symbolem wroga, lecz uosobionym diabłem. Kryje się w tym godna uwagi intuicja, że Edom reprezentuje każdy błąd i każdą słabość czy zło i że tego rodzaju zła nie można zaakceptować. Podobnie gniew, o którym mowa w tekście, wskazuje na siłę i gwałtowność, z jaką należy przeciwstawiać się tego rodzaju złu.

Ojcowie łacińscy, Hieronim (345-420) i Augustyn (354-430), żyli w czasie, gdy chrześcijaństwo stało się swego rodzaju religią państwową imperium rzymskiego. Hieronim odnosi się najpierw do tych, którzy szydzą z prawdy Kościoła, a następnie do cielesnych pragnień, które – tak jak Edomici – opanowują duszę. Hieronim zatem poszerza znaczenie słowa „Edom", przenosząc je do dziedziny teologii i duchowości. W każdym razie „Edom" postrzega się jako grzech, a słuszny gniew jako właściwą na niego odpowiedź.

Augustyn (*O Państwie Bożym* 18,31) także przedstawia Idumejczyków jako złoczyńców. („Idumea" jest greckim odpowiednikiem „Edomu"; Herod Wielki był Idumejczykiem.) Augustyn przez „Idumejczyków" rozumie narody, które potrzebują zbawienia. Chociaż zbawienie złoczyńców nie jest tematem Księgi Abdiasza, to myśl ta ujawnia jednak chyba właściwą ewolucję interpretacji Księgi Abdiasza: wroga się unicestwia, czyniąc sobie z niego przyjaciela.

Czytanie liturgiczne

Bardzo wymowny jest fakt, że Księgi Abdiasza w ogóle się nie czyta w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego. Czyżby jej nieobecność, wskazywała na lęk części tej wspólnoty przed przynoszeniem przed Boga gniewnych uczuć i uraz, które dręczą poszczególnych ludzi i całe grupy społeczne? Czyżby jej nieobecność dowodziła lęku przed przedstawieniem Bogu zła, które powoduje takie negatywne skutki? Księga Abdiasza ukazuje drogę wyrażenia wielkiego gniewu z powodu złego czynu w ramach modlitwy i kultu. Można tak postąpić i tak się faktycznie dzieje właśnie dlatego, że dokonuje się to w kontekście relacji z Bogiem. Gabinety teraupetyczne nie mogą być jedynym miejscem, gdzie można by mówić o gniewie i urazach, a sale kongresów nie mogą być jedynym miejscem zwalczania zła. Można też uczciwie stanąć wobec nich podczas modlitwy i kultu. Co więcej, modlitwa i kult są jedną z niewielu skutecznych i sensownych dróg krytyki niesprawiedliwości w systemach dyktatorskich.

Współczesne znaczenie

Tekst Księgi Abdiasza i jej patrystyczne interpretacje ukazują bardzo interesujący rozwój, jeśli chodzi o rozumienie Edomu. Najpierw Edom jest bratem/bratnim narodem, który stał się wrogiem, później, w kontekście kultu i redakcji literackiej – typem albo symbolem wszystkich wrogich narodów Judy, wreszcie, u Ojców greckich – uosobionym złem, diabłem.

Księga Abdiasza, mówiąc o bardzo wielkim gniewie i głębokiej urazie Judy, którym towarzyszą mściwe słowa potępienia i groźby unicestwienia, ukazuje przede wszystkim bezmiar zła, którego mogą się dopuścić ludzie, także czy zwłaszcza wobec swych krewnych i swej rasy. Księga Abdiasza mówi także o bezsilnym gniewie i słusznym sprzeciwie tych, którzy boleśnie doświadczają tego rodzaju zła, a także o podobnych uczuciach tych, którzy dowiadują się o takich bolesnych doznaniach. Uświadomienie sobie, że Juda znajdowała się wówczas w takim położeniu, że nie była w stanie „unicestwić" żadnego wroga, pozwala przyjąć, iż tego rodzaju uczucia były właśnie i jej udziałem. Od 598 r. przed Chr. aż do powstania obecnego państwa izraelskiego naród żydowski nie miał armii ani żadnej władzy politycznej. Księga Abdiasza zachęca nas do znienawidzenia zła (nie bacząc, kim jest jego sprawca – krewny czy obcy) i – niezależnie, jak może to być zniechęcające w czasie znoszenia cierpienia – zawierzenia, że Bóg przywróci pomyślność i dokona zbawienia za sprawą sprzeciwu Chrystusa wobec zła, za który zapłacił tak wysoką cenę. Wydaje się, że tą myślą należałoby zakończyć tę część, jako że i przegląd interpretacji zamknęliśmy przypomnieniem myśli Augustyna, oczekującego faktycznego zbawienia złoczyńców. Szerzej ten temat omawia artykuł *Przemoc i zło w Piśmie Świętym*.

DRUGIE CZYTANIE

1-7: Chełpliwość Edomu przed JHWH

3-4: Wzmianki o „wysokości". Uwagi o życiu w jaskiniach skalnych (hebr. *sela'*), siedzibie na wysokości, wzbijaniu się w górę jak orzeł, gniazdowaniu między gwiazdami mogą odnosić się do faktycznego opisu Sela, edomickiego miasta utożsamianego z Petrą, zbudowaną na skalnym masywie czerwonego piaskowca, który wznosi się do około 1200 m n.p.m. (na terenie dzisiejszej Jordanii). Słowo „wysokość" ma jednak – oprócz sensu geograficznego – także sens symboliczny: wyraża pychę. Należy zwrócić uwagę na ruch „w górę" i „w dół", przywodzący na myśl opowiadanie o budowie wieży Babel (Rdz 11,1-9), na urągania królowi Babilonu (Iz 14,12-15) i księciu Tyru (Ez 28,2-9; 31,1-4). To nie człowiek wznosi się w górę, lecz Bóg schodzi na ziemię. A jeśli w ogóle człowiek może się wznieść, to dzieje się tak tylko z racji zaproszenia Boga; por. Wj 3,7-8; 19,11.18.20; Lb 11, 17.25; 2 Sm 22,10; Iz 31,4; 63,19; Ps 18,10; 144, 5; Ne 9,13.

5-7: Wzmianka o sojusznikach i sprzymierzeńcach Edomu odnosi się do Babilończyków. Mamy tu do czynienia z ironią: Edom nie uświadamiał sobie w dostateczny sposób („nie ma on roztropności" – 7d), że naród, który wspiera przeciwko Judzie, jest narodem czyhającym i na jego zgubę. Nabonid, Babilończyk, prawdopodobnie był sprawcą upadku Edomu w 552 r. przed Chr.

8-15: Wrogość Edomu do Izraela

Wyrażenia „ów dzień” w w. 8 i „dzień Pański” w w. 15 są wstawkami. Słowem wiodącym całego tego fragmentu jest słowo „dzień”, które występuje w nim dwanaście razy. Jego wielokrotne powtórzenie podkreśla działanie prawa odwetu, które ściśle zostanie wyegzekwowane w dniu Pańskim. W wyroczni tej wyrażenie „dzień Pański” metaforycznie oznacza dzień, który JHWH wyznaczył na swoją interwencję, dzień, w którym spełni się to, co obiecał, i dzień, od którego nikt nie ucieknie.

8-9: Elementem łączącym ten fragment z fragmentem poprzednim jest słowo „zrozumienie” (7d i 8c); Teman jest nazwą miejsca w Edomie, które uważa się za siedzibę mądrości.

10: Dla proroków gwałt (hebr. *hamas*) jest jednym z głównych grzechów Izraela i jego sąsiadów: Ez 28,16; Iz 53,9; 60,18; Jr 6,7; 20,8; 22,3; Ez 7,23; 45,9; Jl 4,19; Am 3,10; Mi 6,12.

11-14: Preferowanie w przekładzie konstrukcji „nie + czasownik”, mającej dać wyraz wyobrażeniu o natychmiastowym, nagłym upadku Jerozolimy, zamiast „nie powinieneś + czasownik”, sugeruje, że Edom w czasie upadku Jerozolimy tak się właśnie zachował. Wierszy tych nie należy traktować jako historycznej relacji, lecz jako poetycki opis. Słowa ostrzeżenia, kierowane do Edomu, nawiązują do starotestamentowej tradycji mądrościowej: „Nie ciesz się z upadku wroga, nie raduj się w duszy z jego potknięcia” (Prz 24,11).

15b: Wiersz ten, akceptujący prawo odwetu, wyraźnie kontrastuje z nauką Jezusa (Mt 5) i Pawła (Rz 12).

16-21: Odnowa Izraela

16: „Pijaństwo”, obrazowo przedstawiane jako zataczanie się i chwianie z powodu wypicia zbyt dużej ilości napojów alkoholowych, odnosi się do tych, którzy doznali klęski wskutek karzącego gniewu Bożego: por. Ps 107,27; Lm 4,21; Iz 19,14; 29,9; 51,21; Jr 13,13; 23,9; 25,27; Ez 23,33; Na 3,11; Ap 17,2.

17-18: Myśl, że „góra Syjon” (Jerozolima) okaże się, mimo upadku, zwycięska, wywodzi się z podobnych przekonań teologii Jerozolimy: JHWH na wieki wybrał sobie Syjon na mieszkanie (Ps 132,13-14; 1 Krl 8,30-35; Ps 48,2-3) i wybrał dom Dawida, by panował na wieki (2 Sm 7,4-16; 23,5). Najczęstszym określeniem Edomu w Księdze Abdiasza jest „góra Ezawa” (por. w. 8.9.19.21.

19: Gramatyka tego wiersza jest bardzo złożona, ale wymowa jest następująca: trzy południowe regiony (Negeb, Szefela i Beniamin) wezmą w posiadanie wygnańcy z Królestwa Południowego, a trzy północne obszary (Efraim, Samaria i Gilead) – wygnańcy „z domu Józefa”, dawnego Królestwa Północnego.

20: „Halah” (w BT nie wymienione) jest regionem w Mezopotamii, prawdopodobnie obszarem Niniwy, dokąd Tiglat-Pileser II zesłał niektórych Izraelitów w 734 r. „Sarepta” jest nazwą miasta w Fenicji (por. 1 Krl 17,9-10). „Sefarad” jest nazwą innego miasta, do którego zostali deportowani mieszkańcy Jerozolimy – prawdopodobnie chodzi o Sardes w Azji Mniejszej albo jakiś region w Medii. Należy zauważyć, że obszary odzyskane przez dawniejsze Królestwa Północne i Południowe znajdują się poza ich dawniejszymi granicami.

21: W wierszu tym decydujące znaczenie mają dwa słowa: „zbawca” albo „wybawca” (hebr. *moszia‘* ; BT: „ocaleni”) i „sądzić” (hebr. *szpt*), chociaż niektóre przekłady mają „rządzić”. Normalną działalnością wybawcy jest sądzić, por. Sdz 3,9-10.15; Iz 19,20; 2 Krl 13,5. Ponieważ w przekładach używa się raczej czasownika „sądzić”, a nie „rządzić”, wydaje się, że chodzi o sąd albo o wypełnienie się tego, co zostało zapowiedziane, niż o rzeczywistość bardziej radykalną, a mianowicie jakieś wydarzenie eschatologiczne. Rezultatem sądu sprawowanego przez wybawcę „będzie dla Pana królestwo”, tzn. królestwo (Edomu) będzie, po jego ukaraniu, dla Pana.

tłum. Paweł Pachciarek

Księga Jonasza
Erik Eynikel

Księga Jonasza jest wyjątkowa w literaturze prorockiej. Żadna inna księga kanonu prorockiego nie zawiera tak rozbudowanego opowiadania prorockiego i zarazem tak krótkiej mowy prorockiej (tylko pięć słów!). Wyjątkowi są również słuchacze (mieszkańcy Niniwy) Jonasza. Wielu proroków, np. Jeremiasz, występowało przeciwko poganom, a jedynie w Księdze Jonasza mówi się o poganach, których nie potępiono, lecz dano im szansę nawrócenia. Powodem, dla którego Księgę Jonasza zaliczono do Proroków (a nie np. do literatury mądrościowej), jest pojednanie, o którym zasadniczo traktuje (w liturgii żydowskiej księgę tę czyta się w święto Jom Kippur).

PIERWSZE CZYTANIE

Chcąc zrozumieć Księgę Jonasza, należy koniecznie wziąć pod uwagę powołanie się na proroka Jonasza w 2 Krl 14,25-27. Mówi się tam, że Jonasz zwrócił się do Jeroboama II (787-747) z orędziem ocalenia nie dlatego, że król ten był prawy (przeciwnie: „Czynił on to, co jest złe w oczach Pańskich"), lecz dlatego, iż Bóg ulitował się nad Izraelem („Pan widział niezmiernie gorzką niedolę Izraela"). Jonasz jest jednocześnie prorokiem zwiastującym zgubę wrogowi Izraela, ponieważ terytoria odzyskane przez Jeroboama oznaczają stratę dla Aramejczyków. W tym znaczeniu Jonasz, o którym wspomina 2 Krl 14,25, jest rzeczywiście jednym z proroków głosicieli, i można go porównywać z Samuelem, Natanem, Gadem i Eliaszem, których proroctwa charakteryzowała bezwarunkowość i nieodwołalność. Według nich nawrócenie nie zmienia niczego: wykonanie wyroku może zostać zawieszone, ale nie odwołane (np. 1 Krl 21,27-29).

Na podstawie wspomnianego fragmentu 2 Krl 14,25 można by oczekiwać, że Jonasz z Księgi Jonasza będzie postępował tak, jak postępował Jonasz z Drugiej Księgi Królewskiej, ale tak nie jest. W Księdze Jonasza nie jest wspaniałym prorokiem głoszącym Izraelowi zbawienie, lecz człowiekiem upartym, który próbuje uwolnić się od zleconej mu misji prorockiej. Powinniśmy jednak pamiętać, że historyczny Jonasz z 2 Krl 14 nie jest Jonaszem z Księgi Jonasza. Związek z Jonaszem z 2 Krl 14,25 ma charakter *literacki*, a nie historyczny. Księga Jonasza powstała po upływie dłuższego czasu od panowania Jeroboama II. Świadczą o tym występujące w Księdze Jonasza historyczne nieścisłości. Niniwa, o której mówi się w tej księdze, była już nazwą legendarną, natomiast w czasach Jeroboama II nie była jeszcze stolicą Asyryjczyków. Co więcej, historycznie rzecz biorąc, króla Aszszuru nigdy nie nazywano „królem Niniwy" (3,6), ale zawsze „królem Aszszuru", nawet wtedy gdy rezydował w Niniwie. Ponadto, dystans między najodleglejszymi punktami granic Niniwy nigdy nie wynosił więcej niż pięć kilometrów, a zatem Niniwa nie mogła być miastem rozległym „na trzy dni drogi" (3,3). Poza tym język, który dowodzi czasu powstania księgi, zawiera takie zwroty aramejskie, jak „Bóg nieba" (1,9) czy też „dostojnicy", oznaczający urzędników królewskich. Wpływy te pojawiły się w okresie panowania perskiego po wygnaniu. Był to czas odbudowy drugiej świątyni oraz religijnego odrodzenia Judy za czasów Ezdrasza i Nehemiasza, którzy przyczynili się do oczyszczenia religii z synkretycznych naleciałości. Ów partykularyzm miał daleko idące konsekwencje: unieważniono małżeństwa mieszane (Ezd 9-10; Ne 8-10), nie dopuszczono też ludów sąsiednich, szczególnie Samarytan, do współpracy przy odbudowie świątyni (Ez 4,2-3). Nic dziwnego, że polityka ta doprowadziła do powstania opozycji i literatury protestu: Księga Rut i Księga Jonasza sprzeciwiały się partykularyzmowi, a Księga Hioba i później Księga Koheleta zwracały się przeciwko ówczesnej sztywnej interpretacji nauczania mądrościowego. Cała ta literatura protestu była publikowana pod pseudonimami. Zapożyczając jednak z 2 Krl 14,25 imię dla swego bohatera od proroka głoszącego zbawienie, autor Księgi Jonasza stawia czytelnika przed pytaniem: Jakie orędzie zbawienia zaoferuje Jonasz Izraelowi tym razem?

Księga Jonasza składa się z dwóch głównych części, z których każda zawiera opowiadanie (rozdz. 1 i 3) oraz komentarz (rozdz. 2 i 4).

Jeżeli uznamy Jonasza za główną postać tej księgi (i rzeczywiście nią jest), to w jej budowie możemy wyróżnić dwa szeregi, z których każdy zawiera trzy sceny:

1-1 Jonasz zostaje posłany do pogan, ale świadomie staje się nieposłuszny (1,1-3)	2-1 Jonasz zostaje posłany do pogan i wywiązuje się z zadania (3,1-3)
1-2 Poganie stają przed Jonaszem: nawrócenie żeglarzy (1,4-16)	2-2 Poganie stają przed Jonaszem: nawrócenie mieszkańców Niniwy (3,4-10)
1-3 Jonasz staje przed Bogiem; lamentacja (2,1-6), która przechodzi w pochwałę (2,7-9) i kończy się jego zbawieniem (2,10)	2-3 Jonasz staje przed Bogiem; lamentacja (4,1-3), która przechodzi w kolejną lamentację (4,8) i kończy się napomnieniem (4,11)

Egzegeci toczą między sobą spory na temat gatunku literackiego Księgi Jonasza. Najlepszym pomysłem jest nazwanie jej przypowieścią. Wprawdzie wyjątkowo długo porównywano ją z przypowieściami NT, ale Księga Jonasza nigdy nie miała fazy ustnej, tak jak miały ją inne przypowieści biblijne. Najwłaściwszą analogią do Księgi Jonasza jest przypowieść o synu marnotrawnym w Łk 15,11-31, ponieważ pytanie: „Czy przyjmujesz swego nawróconego brata?" jest także pytaniem stawianym przez tę księgę. Temat ten rozwiniemy szerzej w dalszej części komentarza.

DRUGIE CZYTANIE

I. Nieposłuszeństwo Jonasza

1-1 Jonasz zostaje posłany do pogan (1,1-3)

Bóg powołuje Jonasza, aby poszedł do Niniwy. Powołanie to daje się porównać z powołaniem innych proroków: Ozeasza, Joela, Micheasza i Sofoniasza, ale jeszcze bliższe jest formule, w jakiej Eliaszowi została zlecona misja od Boga (1 Krl 17,8; 18,1; 19,9; 21,17.28). Formuła ta jednak została wprowadzona dopiero po przedstawieniu Eliasza czytelnikom, natomiast w Jon 1,1 prorok nie został jeszcze nam przedstawiony, tak że samą formułę powołania należałoby interpretować jako odesłanie do 2 Krl 14,25.

W imieniu Jonasza kryje się istotna treść tej księgi: „Jonasz, syn Amittaja" znaczy tyle, co Jonasz, syn „prawdomównego". Jak zobaczymy, Jonasz zmaga się z prawdomównością Boga z racji własnej koncepcji, jaka powinna być prawdomówność Boża. Słowo hebrajskie *jonah* znaczy „gołąb"; Izrael został porównany w Oz 7,11 do „gołębia naiwnego i głupiego" (por. Oz 11,11; Ps 74,18-19). Jonasz uosabia tę stronę Izraela, która zasługuje na litość. Otóż gołąb ten zostaje posłany przez Pana z orędziem, które ma dwa możliwe znaczenia: albo „upomnij Niniwę, że jej nieprawość dotarła przed moje oblicze", albo „upomnij (...), *albowiem* jej nieprawość (...)". W pierwszym znaczeniu w. 2b odnosi się do tego, *co* Jonasz musi głosić w Niniwie; w drugim znaczeniu – *dlaczego* musi upomnieć Niniwę. Ponieważ niejasność jest charakterystyczną cechą tej księgi, możemy przyjąć, że obydwa znaczenia są istotne dla naszej lektury. Jonasz, „gołąb" (symbol pokoju), został posłany z orędziem pokoju do Niniwy, którą w Na 3,1 nazywa się „miastem krwawym", oraz do króla asyryjskiego, którego Ozeasz nazywa „królem wojny" (Oz 5,13 [BT: „wielkim królem"]). Nic więc dziwnego, że Jonasz ucieka do Tarszisz, dokładnie w przeciwnym kierunku. Podróż okrętem w obydwie strony do Tarszisz mogła trwać trzy lata (1 Krl 10,22); Jonasz nie zamierzał więc szybko udać się do Niniwy! W Księdze Izajasza czytamy, że Pan mówi o Tarszisz, iż znalazła się wśród narodów, „które nie słyszały mojej sławy ani nie widziały mojej chwały" (66, 19). Ucieczka do Tarszisz zamiast udania się do Niniwy nie wydaje się bynajmniej tak wspaniałym wyborem, pominąwszy oczywiście fakt, że Asyria i Niniwa były *symbolami* zła (Oz 9,1-6; 11,1-5; Iz 7,17-20; Jr 50,17). Jonasz jednak nie ucieka od mieszkańców Niniwy, ale od Boga (por. w. 3b).

1-2 Poganie stają przed Jonaszem (1,4-16)

1,4-6: Żeglarze dość szybko zauważyli, że Jonasz ucieka przed swoim Bogiem: „Pan zesłał na morze gwałtowny wiatr (...), tak że okrętowi groziło rozbicie". Żeglarze, poganie, z których każdy modli się do swego bóstwa, są jednak wyrozumiali. Nie mają uprzedzeń do obcokrajowca Jonasza (wbrew złej reputacji żeglarzy, por. Ez 27,9.27.29), przeciwnie – okazują mu szacunek, a właściwie Bogu Jonasza. Ich wiara wyraźnie wzrasta. Najpierw są przerażeni burzą, ale później odczuwają coraz większą bojaźń Bożą, lękają się Boga Jonasza. Nawracają się nawet do Pana i proszą, aby ten Bóg nie obciążył ich winą za krew niewinną (nie potępiają Jonasza), a w końcu składają Panu ofiarę i czynią śluby. Żeglarze zachowują się tak, jak później postąpią mieszkańcy Niniwy. Dowódca żeglarzy jest odpowiednikiem króla Niniwy. Wzywa wszystkich (nie wyłączając Jonasza): „Wstań, wołaj do Boga twego", posługując się słowami przypominającymi słowa Pana, gdy wzywał Jonasza, aby udał się do Niniwy. Dowódca wciela się w rolę proroka. Okręt jest miniaturą Niniwy.

1,7-16: Jonasz, który poszedł spać (por. Mk 4,35-41), na wezwanie dowódcy żeglarzy, by się modlił do swego Boga, zareagował w sposób fatalistyczny. Odpowiadając na pytanie żeglarzy (w. 8), wypowiada swoje *credo*: czczę „Pana, Boga nieba, który stworzył morze i ląd" – gdzież zatem mógłby się ukryć – i dopowiada: „Weźcie mnie i rzućcie w morze". Jonasz opamiętał się dopiero we wnętrznościach wielkiej ryby (potwór pierwotnego morza, symbol świata podziemnego, o którym mówi Iz 27,1 oraz mity pozabiblijne).

1-3 Jonasz staje przed Bogiem (2,1-10)

Jonasz znajduje się w tej rozpaczliwej sytuacji przez trzy dni i trzy noce. Liczba trzy określa w Biblii pełną miarę, a w odniesieniu do cierpienia (Wj 15,22; 1 Sm 30,12) i śmierci (Łk 24,12; J 11,17) „trzy dni" znaczy tyle, co „aż do ostatniego tchu". Jeśli więc Jezus wstaje z grobu po trzech dniach, to jest to możliwe tylko za sprawą Boga (Mt 12,40; por. Oz 6,1-2).

Ojcowie Kościoła wielokrotnie powoływali się w swych pismach na Księgę Jonasza. Niemal we wszystkich przypadkach dotyczy to fragmentu o przebywaniu we wnętrznościach ryby, np. Augustyn, *O państwie Bożym* 18,30: „Jonasz przepowiedział Chrystusa (...) o Jego śmierci i zmartwychwstaniu wołał swoim głosem. Po cóż bowiem dostał się do brzucha potwora (...), jeśli nie po to, aby stać się znakiem zapowiednim Chrystusa, mającego w trzecim dniu wrócić (...)?" (tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 2, s. 350). Dlatego wielu egzegetów stawia znak równości między „znakiem Jonasza" w Mt 12,40 (cytującego Jon 2,1) oraz 16,4 a zmartwychwstaniem Jezusa. Jest również możliwe, że „znak Jonasza" oznacza akt skruchy, ponieważ w Łk 11,30 odnosi on do całego przepowiadania Jonasza (i Jezusa).

Jonasz znajduje się rzeczywiście w sytuacji „ostatniego tchu". I dopiero gdy jest pogrążony w najgłębszym nieszczęściu, kieruje swoją lamentację do Boga. Typową cechą lamentacji w Psałterzu jest przejście od wołania o pomoc do dziękczynienia, tak jakby sytuacja uległa radykalnej poprawie w czasie odmawiania modlitwy (zawierającej w sobie wyrocznię oraz akt wiary; Ps 22 jest najbardziej znanym tego przykładem). To nagłe przejście od lamentacji do dziękczynienia można najlepiej wytłumaczyć, zakładając, że suplikanci po przedstawieniu sytuacji, po wezwaniu pomocy, po wyrażeniu ufności nagle przechodzą do dziękczynienia, ponieważ są pewni, iż Bóg nie opuści ich w nieszczęściu (por. J 11,42; Jezus dziękuje Bogu *przed* wezwaniem Łazarza do wyjścia z grobu). Bardziej problematyczny jest fakt, że słowa psalmu, jakimi modli się Jonasz, nie odpowiadają w pełni jego położeniu. Słownictwo odbiega od kontekstu, podobnie jak poetyka oraz postawa Jonasza (uległa).Wzmianka o świętym przybytku jest nie na miejscu we wnętrznościach ryby. Skłania to niektórych komentatorów do pomijania w. 2-10 jako późniejszego dodatku. Nie jest to jednak konieczne. Być może psalm już istniał i autor Księgi Jonasza mógł po niego sięgnąć, nie zwracając uwagi na wspomniane niedostatki, ponieważ wyrażał on częściową przemianę duchową Jonasza. Jonasz nie będzie już uciekał przed Bogiem; będzie Go szukał i złoży Mu śluby. Nie jest pewne, na czym te śluby polegają; być może dotyczą udania się do Niniwy; to właśnie Jonasz robi, gdy ryba wyrzuca go na ląd. Pod innym względem Jonasz się jednak nie zmienił. W psalmie przeciwstawia siebie „czcicielom próżnych marności", którzy opuszczają „Łaskawego dla nich". Nie zmieniła się jego opinia o poganach. Stanie się to jeszcze jaśniejsze w drugiej części opowiadania.

II. Jonasz spełnia polecenie

2-1 Jonasz posłany do pogan (3,1-3)

Opowiadanie zaczyna się takimi samymi słowami jak rozdz. 1. Niniwa jest miastem bardzo rozległym (dosłownie „rozległym dla Boga"). Wielkie miasta mają w Biblii złą sławę: miasta zbudowane przez Nimroda, m.in. Niniwa, (Rdz 10,11-12), Babel (Rdz 11,4) oraz Sodoma i Gomora (Rdz 13,10). Według Księgi Jonasza Niniwa jest największa z nich wszystkich: „na trzy dni drogi" – wyrażenie to musi się odnosić do drogi łączącej w linii prostej najodleglejsze krańce jej granic. Zepsucie w Niniwie musiało sięgać szczytu. Jonasz wchodzi do miasta, ale nie idzie do centrum. Udaje się tylko na odległość jednego dnia drogi i tam po raz pierwszy i ostatni występuje jako prorok: „Jeszcze czterdzieści dni, a Niniwa zostanie zburzona". W języku hebrajskim fraza ta liczy tylko pięć słów, i to słów bardzo wieloznacznych. Mogą znaczyć: za czterdzieści dni Niniwa zostanie zniszczona. Słowo oznaczające zniszczenie zostało użyte w tym sensie w odniesieniu do Sodomy i Gomory (Rdz 19,21.25.29). W innych jednak miejscach (Wj 14,5; 1 Sm 10,9) jest użyte w sensie „zmienić się". Liczba czterdzieści w odniesieniu do czasu również jest w Biblii wieloznaczna: często ma konotację negatywną (Goliat stawał do walki z Izraelitami przez czterdzieści dni – 1 Sm 17,16; w czasie potopu deszcz padał przez czterdzieści dni – Rdz 7,4 itd.), ale w wielu innych miejscach oznacza okres przejściowy do lepszych czasów. W

Pwt 9,18-19 Mojżesz leżał przed Panem czterdzieści dni, poszcząc i modląc się za lud w obawie, że Bóg go wytępi. Mieszkańcy Niniwy zrozumieli orędzie Jonasza jako wezwanie do skruchy i przemiany. Jonasza jednak nurtują inne myśli. Chociaż w końcu wypełnia misję prorocką, robi to w minimalnym zakresie: nie wszedł do miasta dalej niż do jego przedmieść; ogłosił swoje orędzie tylko raz i ograniczył je do niezbędnego minimum. Nie powiedział ani jednego słowa, że „nieprawość jej [Niniwy] dotarła przed (...) oblicze [Pana]" (1,1); nie wspomniał nawet o Bogu, a tylko o zburzeniu. Nie ulega wątpliwości, że Jonasz ma nadzieję, iż jego słowa nie będą miały żadnego skutku, iż mieszkańcy Niniwy dalej będą trwali przy swoich nieprawościach i spłoną tak, jak mieszkańcy Sodomy. Cóż za błędna kalkulacja!

2-2 Poganie stają przed Jonaszem (3,4-10)

Mieszkańcy Niniwy od razu zrozumieli, że Jonasz przekazał im orędzie od Boga, chociaż nie wiedzieli, który bóg im zagroził (nigdy bowiem, podobnie jak żeglarze, nie używali słowa „Pan", a tylko Bóg – „Elohim"). Podobnie jak żeglarze, mieszkańcy Niniwy mają także proroka – swojego króla. Wciela się on w rolę Jonasza i ogłasza post oraz pokutę dla całego miasta, łącznie ze zwierzętami. Mieszkańcy Niniwy są posłuszni woli króla nie dlatego, iż są pewni, że Bóg jeszcze raz przemyśli decyzję o zburzeniu Niniwy. Absolutnie nie dlatego, ale robią wszystko, co mogą, nawet rzeczy absurdalne (obleczenie zwierząt w wory), aby zmienić postanowienie Boga. Jonasz jednak wiedział, że mieszkańcy Niniwy mają szansę zbawienia, jeśli się nawrócą (por. 4,2-3), ale nie przekazał im tej informacji w swojej wyroczni, ponieważ absolutnie nie chciał, aby to zrobili. Chciał, aby zostali ukarani.

Król i mieszkańcy Niniwy posłużyli się niemal dosłownie takimi samymi słowami, jakich użył Joel (Jl 2,12-14). Joel był prorokiem okresu powygnaniowego, a więc czasu, kiedy powstała Księga Jonasza. Wydaje się, że mieszkańcy Niniwy lepiej zrozumieli cel proroctwa niż Jonasz, który trwał przy nieodwracalności przedklasycznego proroctwa zguby.

2-3 Jonasz staje przed Bogiem (4,1-11)

4,1-3: Kiedy Bóg zmienia swoje postanowienie, Jonasz ponownie zaczyna lamentować. Tłumaczy, dlaczego uciekał do Tarszisz. Wiedział, że gdy mieszkańcy Niniwy zdadzą sobie sprawę ze swego losu, nawrócą się i zostaną ocaleni. Ironiczną wymowę ma fakt, że Jonasz w swej lamentacji wymienia pięć przymiotów Boga, z powodu których wysławia się Boga w Wj 34,6-7 i prosi się Go o miłosierdzie w Jl 2,13. Jonasz ma własne zdanie o zbawczym działaniu przymiotów Boga. Chce umrzeć, ponieważ jego wyrocznia się nie spełni: jest fałszywym prorokiem (Pwt 18,21-22). Jego postawa jest groteskowa w świetle lęku przed śmiercią, jaki przeżywał we wnętrznościach ryby. Jeremiasz (32,16-25) i Eliasz (1 Krl 19,4) także pragnęli śmierci, kiedy nie mogli sprostać zadaniu prorockiemu. W porównaniu z nimi Jonasz reaguje przesadnie i kieruje się odmiennym motywem. Jeremiasz i Eliasz skarżyli się, że ich działalność prorocka okazała się nieskuteczna, ponieważ Izraelici nie okazali posłuszeństwa ich słowom. Jonasz pragnie śmierci, ponieważ jego misja jest skuteczna oraz z powodu Boga.

4,4-5: Bóg jednak nie mści się na Jonaszu. Bóg, jak zawsze, jest miłosierny (4,2): Pan spokojnie pyta Jonasza, czy ma powód do gniewu. Ale Jonasz nie chce odpowiedzieć. Trwa w swoim uporze, opuszcza Niniwę i czeka w szałasie na to, co się stanie z miastem. Wielu komentatorów umieszcza 4,5-9 przed 3,10, ponieważ nie ma już żadnego powodu, by nadal czekać poza miastem na to, co może się z nim stać. Jeżeli jednak pamiętamy, że Jonasz jest literacko powiązany z prorokami przedklasycznymi, to możemy zrozumieć jego postawę jako zgodną z tą tradycją, nawet jeśli zdaje on sobie sprawę, że Bóg już ją porzucił. Jonasz gotowy jest czekać przez czterdzieści dni, ponieważ proroctwo jest proroctwem.

4,6-9: Bóg jest dobrym pedagogiem. Jeżeli nie skutkują słowa, to przemówić mogą czyny. Pan sprawił, że nad Jonaszem wyrósł krzew rycynusowy, który osłonił go przed słońcem i ujął mu goryczy. Uwolnienie od goryczy jest następstwem wyrośnięcia krzewu. Jonasz cieszy się z cienia, jaki daje mu krzew; gorycz zmienia się w uczucie zadowolenia. Niniwa zdaje się już go wcale nie obchodzić. Bogu to jednak nie wystarcza, bo nie chce, aby Jonasz zapomniał o Niniwie, ale by ją zaakceptował. Bóg zatem zsyła robaczka, aby uszkodził krzew, a nadto zsyła gorący wiatr (symbol Bożego gniewu – Wj 10,13; Iz 27,8 oraz Jon 1,4.13). Jonasz powraca do stanu, w jakim znajdował się na początku tego rozdziału: przepełnia go gniew nie z powodu Niniwy, lecz z powodu rozczulania się nad samym sobą. Przekonuje nas o tym jego reakcja na pytanie Boga w w. 9. Wcześniej Jonasz nie odpowiedział na podobne pytanie (w. 4). Teraz nie może się powstrzymać i wybucha: „Słusznie gniewam się śmiertelnie".

4,10-11: Cierpliwość jednak Boga nie ma granic. Wydarzenie z krzewem staje się przypowieścią. Bogu jest żal mieszkańców Niniwy, tak jak Jonaszowi żal jest krzewu. Słowo „żałować" użyte zostało gdzie indziej na

określenie współczucia (Boga lub jakiegoś człowieka) okazywanego ludziom niższego stanu, a w jeszcze innym miejscu na określenie troski o sprzęty (Rdz 45,20). Jonasz uważał krzew za swoją własność, chociaż został mu podarowany. Czy Bóg nie powinien troszczyć się o mieszkańców Niniwy, którzy – jak daje do zrozumienia tekst – są nie tylko stworzeniami Bożymi, ale są nadto bardziej podobni do Izraelitów, niż sądzi Jonasz? W mieście znajduje się „więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi" (użyto tu słowa *'adam* [„rodzaj ludzki"], aby wskazać związek ze stworzeniem). Tekst hebrajski nie posługuje się jednak zwykłym systemem liczbowym i nie mówi „sto dwadzieścia tysięcy", lecz używa zawiłej formuły, jak gdyby autor chciał powiedzieć „dwanaście pokoleń (jak Izrael) dziesięciu tysięcy" (najwyższa liczba w języku hebrajskim). W Koh 10,2 „prawa strona" wiąże się z tym, co dobre, a „lewa strona" z tym, co złe. Jeżeli mieszkańcy Niniwy nie widzą różnicy między dobrem a złem, to czy mogą ponosić odpowiedzialność za swoją nieprawość (1,2), gdy nikt im tego nie powiedział? Kto inny, jeśli nie prorok, ma im to powiedzieć? Bóg prosi Jonasza, aby się zastanowił nad tymi pytaniami. Opowiadanie pozostawia nas bez odpowiedzi. Odpowiedzi musi udzielić sam czytelnik.

ZASADNICZY TEMAT KSIĘGI JONASZA

Główną postacią Księgi Jonasza nie jest Niniwa, lecz Jonasz reprezentujący Izrael. Czy Izrael jest gotów zaakceptować pogan, czy też ulegnie uprzedzeniom? O tym, że ta przemiana zakłada nowe spojrzenie na rolę prorocką, możemy się przekonać na kilka sposobów: najbardziej humorystycznie wygląda zachowanie żeglarzy w zestawieniu z zachowaniem Jonasza czy spostrzeżenie, że zwierzęta i rośliny natychmiast wykonują swoje zadania, natomiast Jonasz nie chce do końca uznać orędzia Boga. Pouczające jest też powołanie się na Eliasza (szczególnie 1 Krl 19).

1 Krl 19: Jest wiele tematycznych podobieństw między Księgą Jonasza a 1 Krl 19: ucieczka, pragnienie śmierci, rozmowa z Panem, krzew, jeden dzień drogi, czterdzieści dni. Najważniejsze jednak elementy są różne: Eliasz nie ucieka przed Panem, ale przed Izebel, aby ratować życie; Jonasz zaś ucieka przed Panem i właśnie z tego powodu jego życie znalazło się w niebezpieczeństwie! Eliasz, pokrzepiony przez anioła i odrodzony dzięki doświadczeniu na górze Horeb, kontynuuje swoje zadanie. Jonasz także doświadczył Pana: Jak zareaguje? To sprawa otwarta.

Wj 14: Wiele daje do myślenia porównanie z Wj 14,12, gdzie Izraelici występują z oskarżeniem przeciwko Mojżeszowi. „Czyż nie mówiliśmy ci wyraźnie w Egipcie?" (por. Jon 4,2); „lepiej bowiem nam było służyć im, niż umierać na tej pustyni" (analogia do Jon 4,3); „gwałtowny wiatr wschodni" (Wj 14,21) ocalający Izraelitów ma swój odpowiednik w Jon 1,4.13; 4,8. Izrael w Wj 14 oraz Jonasz (Izrael!) zostają poddani próbie. Izrael wolałby raczej żyć w Egipcie niż umierać na pustyni; Jonasz wolałby raczej umrzeć na pustyni niż żyć z Bogiem. Postawę Izraela na pustyni można starać się zrozumieć w kategoriach psychicznego załamania, ale Jonasz buntuje się przeciwko podstawowej koncepcji wiary Izraela.

Łk 15,11-30: Na koniec musimy rozważyć intertekstualny związek Jon 3-4 z przypowieścią o synu marnotrawnym. Obydwie przypowieści mówią o relacji: Bóg – prawi – nawróceni. Obydwie wykazują też wiele podobieństw wewnętrznych: nawróceni podejmują ryzyko, chociaż nie mają pewności, że otrzymają przebaczenie; nawróceni nie byli niesprawiedliwi wobec prawych, ale wobec Boga; prawi zajmują „postawę legalistyczną", ale osobisty związek nawróconych z Bogiem przekracza wszelkie legalistyczne żądanie kary; Bóg łagodnie upomina, ale ostatecznie sprawa pozostaje otwarta. Obydwie przypowieści zachęcają czytelnika do kierowania się w życiu współczuciem, a nie bezdusznym legalizmem. Jaki jest nasz wybór?

tłum. Sylwester Zalewski

Księga Micheasza
Jan Holman

PIERWSZE CZYTANIE

I. Prorok Micheasz

Imię *mik-ka-ja(hu)* („któż jak JHWH") występuje jedenaście razy w ST. Najlepiej znaną postacią o tym imieniu jest prorok Micheasz, który urodził się około 750 r. przed Chr., a pochodził z Moreszet Gat (Tell al-Gudada), filistyńskiego miasta, położonego w dzisiejszej strefie Gazy. Micheasz jest znany w historii jako prorok wieśniaków. Powstał w obronie ludności wiejskiej przeciwko elicie Jerozolimy. Owa klasa rządząca czyniła wieśniaków niewolnikami, gdy nie byli w stanie spłacić swych długów. W ostrych i śmiałych słowach Micheasz mówi wyzyskiwaczom prawdę w oczy. Należą oni, jego zdaniem, do tych, którzy jedzą ciało ludu i skórę z niego zdzierają, i kości mu łamią i tną na kawałki, jak w garnku, jak mięso w środku kotła (por. Mi 3,2-3). Micheasz jest jednak kimś więcej niż tylko jednym z ówczesnych krytyków społeczeństwa. Jego najważniejszym zadaniem jest wytknięcie grzechu swemu ludowi (Mi 3,8). Micheasz znajduje się w trudnym położeniu. Jego przeciwnicy są bardzo potężni, a przede wszystkim mają szeroką wiedzą teologiczną. Słowa Micheasza musiały jednak wywrzeć wielkie wrażenie. Poruszyły nawet króla Ezechiasza (727-698/97 przed Chr.) (Jr 26,18-19). Jeszcze sto lat po wystąpieniu Micheasza lud w Jerozolimie pamiętał jego orędzie. Resztę życia Micheasza okrywa tajemnica.

II. Czasy Micheasza

Mi 1,13-16, punkt kulminacyjny rozdziału pierwszego, zdaje się potwierdzać opinię, że Micheasz rozpoczął swoją działalność prorocką w Lakisz (Tell ed-Duwejr) kilka lat przed upadkiem Samarii (722 r. przed Chr.). Lakisz było strategicznie ważną twierdzą królów Judy, leżącą na nizinie Szefela przy drodze wiodącej do Egiptu. Mniej więcej dziesięć lat później Micheasz starł się z wpływowymi obywatelami Jerozolimy. Czas działalności Micheasza zbiega się z ekspansjonistyczną polityką Asyrii. Tiglat-Pileser III (745-727 przed Chr.) ma zamiar ujarzmić cały zachodni świat semicki. Podbite ludy stają się mieszkańcami marionetkowych państw. W przypadku buntu państwa-wasale zostają sprowadzone do roli minikrólestwa, zarządzanego przez władcę życzliwie usposobionego wobec Asyrii. Poszczególne części takiego królestwa stają się prowincjami asyryjskimi. Klasa rządząca zostaje deportowana do innych regionów Asyrii. Jeśli mimo tych wszystkich środków władca-wasal podejmuje ryzyko ponownego buntu, całe minikrólestwo zostaje ostatecznie włączone do Asyrii. Wszystko to przypomina, co Azja, Afryka i Europa musiały wycierpieć ze strony Japonii, faszystowskich Włoch i nazistowskich Niemiec w czasie II wojny światowej.

III. Księga Micheasza

1) Układ

Obecnie dość powszechnie akceptuje się podział Księgi Micheasza na rozdz. 1-5 i 6-7. Przyjmuje się, że rozdz. 6-7 nie są dziełem Micheasza z Moreszet, lecz imiennika pochodzącego z północy Izraela (A. S. van der Woude), albo uważa się je za redakcyjnie opracowany zbiór tekstów pochodzących z czasów powygnaniowych (538 r. przed Chr.) (B. Renaud). Konsekwencją tego jest rozróżnianie przez egzegetów Proto- (Pierwszego) i Deutero- (Drugiego) Micheasza. Tak więc obecna Księga Micheasza przekazuje nam dwa odrębne konteksty historyczne tego orędzia prorockiego. Należy jeszcze zwrócić uwagę na trzeci kontekst, a mianowicie kontekst ostatecznej redakcji Księgi Micheasza. Przyjęcie powyższego podziału ma znaczenie nie tylko akademickie. Może on wyostrzyć nasze spojrzenie na obecność indywidualnych cech teologicznych i innych specyficznych różnic w orędziu każdej z części Księgi Micheasza, które w przeciwnym razie mogłyby ujść naszej uwadze. Konkretnie, w trakcie uwzględniającego niuanse opisu teologicznego łatwiej dostrzec syntezę teologii Księgi Micheasza, gdy zwraca się uwagę na obydwa konteksty historyczne prorockiego przepowiadania, zapisanego w tej księdze. Natomiast kontekst ostatecznej redakcji Księgi Micheasza może stać się oczywisty w drugim czytaniu, w którym wskażemy np. na świadome pomijanie miejscowości, żeby księga mogła zachować swoje znaczenie dla czytelników żyjących na każdym miejscu i w każdym czasie w przyszłości.

Jest w istocie kilka ważnych powodów przemawiających za przyjęciem obecnego podziału. Najbardziej oczywiste są następujące:

a) W Księdze Micheasza zauważa się międzytekstowe związki zarówno z Księgą Izajasza, wywodzącą się z południa (Juda), jak i z Księgą Ozeasza, pochodzącą z północy (Izrael). Te podobieństwa są subtelnie rozproszone w Mi 1-5, jeśli chodzi o związki z Księgą Izajasza, i w Mi 6-7, jeśli chodzi o zgodność z Księgą Ozeasza.

b) Zwracając uwagę na odniesienia geograficzne, także dostrzega się odmienne ich rozmieszczenie w Mi 1-5 i 6-7. O Jerozolimie (7 razy) i górze Syjon (9 razy) mówi się tylko w Mi 1-5. Północne miejscowości, takie jak Gilgal (Mi 6,5), Baszan, Gilead (7,14) i Karmel, wymienia się w Mi 6-7.

c) Pierwszy wiersz Księgi Micheasza wydaje się zakładać podział, który znajduje wyraz w dwóch paralelnych zdaniach: „Słowo JHWH (BT: Pańskie) (a) skierowane do Micheasza z Moreszet (...) (b) to, co widział o Samarii i Jeruzalem". Bardziej szczegółowo traktuje się na ten temat w drugim czytaniu podczas omawiania 1,1.

2) Orędzie Księgi Micheasza

Zasadnicza różnica między Micheaszem a jego przeciwnikami polega na sposobie, w jaki odnoszą się do tradycji o JHWH. Ściśle mówiąc, przeciwnicy Micheasza nie są nieortodoksyjni ani nie zaprzeczają żadnej prawdzie religijnej. To raczej sposób, w jaki obchodzą się z dziedzictwem religijnym Izraela, różni ich od Micheasza. Przeciwnicy Micheasza uczynili z objawionej prawdy Bożej statyczną, apersonalną, ahistoryczną ideologię, rodzaj tymczasowej religii, dającej się zastosować na ich własną korzyść w każdy sposób, w każdym czasie i w każdym miejscu. Micheasz zaś jest przekonany, że słowo Boga ma swój własny czas i swoje własne miejsce. Na przykład, przeciwnicy Micheasza mówiąc: „Czyż Pan nie jest wśród nas?" (Mi 3,11), powołują się na słowa Ps 46,8: „Pan Zastępów jest z nami, Bóg Jakuba jest dla nas obroną". Zdaniem Micheasza, egoistyczni władcy Jerozolimy nie mają prawa posługiwać się tego rodzaju tekstami, aby ukryć swoje niemoralne postępowanie.

3) Synteza teologii Księgi Micheasza

Poniższe streszczenie zachowuje układ rozdziałów Księgi Micheasza. Polecam pierwszą, pobieżną lekturę Księgi Micheasza uwzględniającą poniżej wyszczególnione tematy. Może okazać się praktyczne skopiowanie planu, podanego niżej w punkcie *Struktura literacka Księgi Micheasza*. Można zapisać go na jednej stronie, tak żeby był bardziej przejrzysty, i użyć go jako przewodnika, żeby zapoznać się z Księgą Micheasza jako całością. W czasie lektury można zaznaczyć główny podział tego planu w swojej własnej Biblii.

a) Teofania (Mi 1,2-5)

Micheaszowi jest znana dawna izraelska tradycja o teofanii. Składają się na nią trzy elementy: 1) przyjście Boga; 2) kosmiczne zdarzenia, będące reakcją na przyjście Boga; 3) zbawcza interwencja Boga. Micheasz zmienia jednak ten tradycyjny model teofanii, zastępując element zbawczy sądem Bożym.

b) Krytyka społeczna (Mi 2,1-5.8-9)

Społeczna krytyka Micheasza zwraca się głównie przeciwko nadużywaniu władzy przez rządzących ze względu na korzyści materialne, a zwłaszcza przeciwko pozbawianiu wieśniaków ziemi i domów. „Sprawiedliwość" (*miszpat*) jest w tym kontekście pojęciem głównym. Micheasz ogranicza się do słów oskarżenia i sądu. Nie zachęca do pełnienia sprawiedliwości ani nie wzywa do pokuty. Grzechy przywódców staną się powodem całkowitej zagłady Jerozolimy. W przyszłości, tak jak ją widzi Micheasz, wieśniacy Judy („mój lud") odzyskają ziemię, z której zostali wywłaszczeni.

c) Prawo odpłaty (ius talionis) (Mi 2,1-5; 3,5-7)

Według prawa odpłaty, dobre i złe czyny pociągają za sobą nagrodę lub karę. Zły czyn przynosi swemu sprawcy zgubę, a dobry – dobrodziejstwo. Przekleństwa spadają na głowę przeklinającego. Czyń dobrze i bądź dobry. Ps 7,17 daje następujący wyraz tej zasadzie: „Jego złość obróci się na jego głowę, a jego gwałt spadnie mu na ciemię". Micheasz podziela tę tradycyjną wiarę w rozpoznawalny związek między tym, co ktoś czyni, a

tym, co mu się przytrafia. Przestępstwo przestaje skutkować dopiero wtedy, gdy odpłata za zło dogoni sprawcę. Odpłata nie jest nowym czynem przychodzącym skądkolwiek, lecz owocem samego grzechu.

d) Prawdziwi i fałszywi prorocy (Mi 3)

Micheasz jest wyraźnym przeciwieństwem proroków związanych z kapłaństwem i klasą rządzącą. Przepowiadanie fałszywych proroków opierało się na tradycji o Syjonie, która w ich opinii automatycznie gwarantowała bezpieczeństwo Jerozolimie i jej mieszkańcom. Chodzi w tym przypadku właśnie o religijny, pobudzany nadprzyrodzonym egoizmem, automatyzm, który czyni ich fałszywymi prorokami. Odrzucają oni przepowiednię Micheasza o zgubie Jerozolimy, widząc w niej niegodziwość, zaprzeczającą jednemu z ich najdroższych przekonań religijnych.

e) Tradycja o Syjonie (Mi 3,12 i rozdz. 4)

Micheasza interesuje Jerozolima i religijna tradycja o Syjonie. Nazwa „Syjon" jest w Biblii synonimem Jerozolimy jako miejsca przebywania Boga. Syjon jest miastem, które JHWH wybrał na swoje miejsce zamieszkania. JHWH umieścił w nim swoje imię, by w nim trwale przebywało (Pwt 12,5) – starotestamentowa zapowiedź „realnej obecności" Boga w Eucharystii. Współczesnych Micheaszowi szokuje jego przeświadczenie, że Jerozolima nie tylko dostanie się w ręce wrogów, lecz zostanie także zburzona. Przyczyną zburzenia będzie jej skorumpowana klasa rządzących. Nie ma żadnej nadziei na przetrwanie Świętego Miasta. Micheasz odrzuca każdą próbę szukania schronienia na Syjonie, która powołuje się na fakt, że jest na nim obecny Bóg. Syjon nie jest niewrażliwy na ciosy. Wszelkie pokładanie zaufania w Syjonie, któremu nie towarzyszy postępowanie moralne, jest przejawem religijnej próżności.

f) Mesjanizm (Mi 5,1-5)

Chrześcijanie nieraz błędnie przyjmują, że Mesjasz (tj. Pomazaniec, hebr. *Masziach*, gr. *Christos*) zajmuje centralną pozycję w ST. Należy wskazać na kilka czynników relatywizujących pojęcie mesjasza. Po pierwsze, ST nie zna żadnego jednoznacznego i prostego pojęcia mesjasza. Termin „mesjasz" zawsze jest związany z przydawką. Najbardziej znane jest wyrażenie „Pomazaniec Pański". Po drugie, mesjasz jest drugorzędną postacią w starotestamentowych oczekiwaniach Izraela na zbawienie. Większe zainteresowanie wzbudza zbawczy *czas* niż *osoba* przynosząca zbawienie. Izrael żywi nadzieję, że kiedyś nastanie era pomyślności, którą zapoczątkują prawdziwe rządy JHWH jako władcy. Innymi słowy, Izrael wypatruje nastania panowania Boga. Jeżeli Izrael oczekuje jakiejś postaci mesjańskiej, to oczekiwanie to stanowi jedynie szczególny przypadek eschatologii izraelskiej. Po trzecie, innym relatywizującym czynnikiem jest oczekiwanie nie na jednego, lecz na dwóch mesjaszy, królewskiego i kapłańskiego (Za 4,14 i Qumran). A zatem mamy do czynienia z wielorakością oczekiwań mesjańskich w Izraelu. Nie wyszczególnimy tu wszystkich możliwych starotestamentowych znaczeń słowa „mesjasz", ale przed wygnaniem babilońskim (587-537 przed Chr.) słowo to oznaczało aktualnie panującego króla z domu Dawidowego. Historia deuteronomiczna (tzn. księgi od Joz do 2 Krl włącznie) używa słowa „mesjasz" w odniesieniu do każdego przeszłego, obecnego i przyszłego króla z domu Dawidowego. Uwaga ta ma tu pewne znaczenie, ponieważ Księga Micheasza podlegała, jak się przypuszcza, procesowi deuteronomicznej redakcji. Starotestamentowe oczekiwanie mesjańskie w swej pierwotnej formie sięga reakcji proroków, np. Izajasza i Micheasza, na niewierność królów z domu Dawidowego wobec JHWH. Z jednej strony, prorocy ci przywiązywali wagę do wiary w obietnicę Bożą, daną – zgodnie ze słowami Natana (2 Sm 7,16) – domowi Dawidowemu, a z drugiej – byli przeświadczeni o upadku dynastii Dawidowej, która zawiodła. Micheasz oczekuje dnia zguby dla królów Judy, ale zarazem jest przekonany, że JHWH dotrzyma obietnicy. Jego oczekiwanie mesjańskie nie jest rezultatem rozczarowania władzą królewską w Jerozolimie, lecz owocem jego niezachwianej wiary w wierność JHWH wobec obietnicy danej dynastii Dawidowej. Obecny dom Dawida znik-nie z Jerozolimy, ale via Betlejem, rodzinne miasto Dawida, JHWH rozpocznie wszystko od nowa: „A ty Betlejem Efrata, najmniejsze jesteś wśród plemion judzkich! Z ciebie mi wyjdzie Ten, który będzie władał w Izraelu, a pochodzenie Jego od początku, od dni wieczności" (Mi 5,1).

Ogólnie możemy powiedzieć, że teksty starotestamentowe, na które NT wskazuje jako na zapowiedzi przyjścia Jezusa Mesjasza, są w rzeczywistości relekturami chrześcijańskimi (por. niżej nasz komentarz do Mi 5,1-3; 6,9; 7,11), zgodnymi z metodą egzegetyczną ogólnie przyjmowaną przez Żydów i chrześcijan we wczesnym okresie chrześcijaństwa i znaną ze źródeł wspólnoty qumrańskiej (ok. 100 r. przed Chr.) jako *peszer*. Metoda ta polega na dostosowywaniu tekstów starotestamentowych do aktualnej sytuacji czytelnika. Interpretacja ta może całkowicie odbiegać od pierwotnej intencji autora. Z teologicznego punktu widzenia, nie

ma nic złego w relekturze ST i NT jako jednej księgi przez wspólnotę wiernych, która uważa, w sensie metaforycznym, Jezusa Chrystusa za ostatecznego jej redaktora.

g) Teologia Deutero-Micheasza (rozdz. 6 i 7)

Rozpatrując relacje teologiczne między Deutero-Micheaszem (rozdz. 6-7) a Proto-Micheaszem (rozdz. 1-5), dostrzega się zarówno podobieństwa, jak i różnice. Niektórzy nazywają Deutero-Micheasza rapsodią na tematy poruszone przez Proto-Micheasza. I tak, na przykład, krytyce społecznej w Mi 2,1-5.8-9 i Mi 3,1-5.10-12, odpowiada krytyka społeczna w Mi 6,10-12 i 7,2-6. W Deutero-Micheaszu nie wspomina się o kłamstwach i niesprawiedliwościach pewnych tylko grup, np. kapłanów i proroków, o czym mówi Proto-Micheasz. Zasięg nagany Deutero-Micheasza wydaje się szerszy: „*Wszyscy* bez wyjątku na krew czyhają, *jeden na drugiego* sieć nastawia" (Mi 7,2). O prawie odwetu mówi się w Mi 6,13-16. Ciemność, o której wspomina się w Mi 3,6, wzmiankuje się też w Mi 7,8, ale dodaje: „Pan jest światłością moją". W końcu, prawo odwetu zostaje przezwyciężone przez niewzruszoną miłość Boga i Jego miłosierdzie (Mi 7,18-19).

Tematów takich, jak teofania, prawdziwi i fałszywi prorocy, mesjanizm i tradycja o Syjonie, już się nie podejmuje. Deutero-Micheasz zachowuje jednak własny charakter teologiczny w ramach Księgi Micheasza z racji wprowadzenia kilku nowych tematów. Rozdz. 6-7 przypominają o teologii deuteronomicznej, wywodzącej się z Królestwa Północnego, Izraela. Teologia ta, którą Księga Micheasza dzieli z prorokiem Ozeaszem, współczesnym Micheaszowi, jest znana ze swego zainteresowania przymierzem i krytyką bałwochwalstwa, podejmowaną właśnie w kontekście przymierza (Mi 6,16), skupieniu uwagi na historii zbawienia (Mi 6,3-5; 7,15), np. Wyjściu, zajęciu Ziemi Obiecanej, wezwaniu do życia zgodnego z wymaganiami wynikającymi z przymierza (Mi 6,8). Odniesienia na końcu rozdz. 7 do winy ludu oraz do niewzruszonej miłości i niezawodnego miłosierdzia JHWH są także charakterystyczne dla teologii Księgi Powtórzonego Prawa. Teologia Syjonu, wywodząca się z Królestwa Południowego, Judy, albo poprzedzające ją pokrewne idee, tak typowe dla Księgi Izajasza, leżą u podstaw życia religijnego w Proto-Micheaszu (rozdz. 1-5). Wspólnota życia z JHWH, która opiera się na przymierzu i której towarzyszy żywa pamięć o różnorodności dawnych tradycji izraelskich, tak jak zostały one przedstawione w Księdze Powtórzonego Prawa, wydaje się charakterystyczna dla Deutero-Micheasza (rozdz. 6-7). Tak więc dwojaka orientacja duchowa odpowiada głównemu podziałowi Księgi Micheasza i leży u jego podstaw.

4) Księga Micheasza i jej kanoniczny kontekst

Podobieństwo między Księgą Izajasza i Księgą Micheasza jest faktem dobrze znanym. Obydwie posługują się zwrotem „w owym dniu" jako głównym środkiem redakcyjnym (Mi 4,6; 5,9; 7,12 i Iz 7,18-25; 22,8-25). Mają wspólne wyrażenia, takie jak „odtąd i aż na zawsze" (Mi 4,7; Iz 9,6 [BT: „odtąd i na wieki"]; 59,21 [BT: „odtąd i na zawsze"]), „bo usta Pana Zastępów przemówiły" (Mi 4,4; Iz 1,20 [BT: „Albowiem usta Pańskie wyrzekły"]; 40,5 [BT: „bo usta Pańskie to powiedziały"]; 58,14 [BT: „albowiem usta Pańskie to wyrzekły"]), „będzie królował Pan (...) na górze Syjon" (Mi 4,7; Iz 24,23 [BT: „zakróluje Pan Zastępów na górze Syjon"], jedyne w ST). Także między treścią Księgi Izajasza a treścią Księgi Micheasza zachodzą ścisłe związki. Na przykład społeczna krytyka Micheasza w znacznym stopniu przypomina krytykę, którą przeprowadza Izajasz (por. teksty dotyczące wywłaszczania z ziemi w Mi 2,1-5 i Iz 5, 8-10). Przyjmuje się, że Izajasz jest nieco wcześniejszy od Micheasza. Nie ma jednak żadnych podstaw do przyjmowania między nimi relacji „nauczyciel–uczeń". Wydaje się raczej, że podobieństwa te świadczą o bardziej lub mniej wspólnej sytuacji egzystencjalnej, w jakiej żyli obydwaj prorocy o wspólnych tradycjach religijnych. Niektórzy nawet twierdzą, że redaktorem i Księgi Izajasza, i Księgi Micheasza była ta sama osoba.

Z tego właśnie powodu interesujące i pożyteczne jest zwrócenie uwagi na zachodzące między nimi różnice. Teofania dla Izajasza ma charakter zbawczy, natomiast zdaniem Micheasza przynosi ona zagładę. Jeśli chodzi o Syjon, Izajasz zapowiada jego upadek z powodu grzechów ludu, natomiast Micheasz przepowiada jego całkowite zniszczenie z powodu skorumpowanej klasy rządzącej. Zarówno Izajasz, jak i Micheasz sprzeciwiają się prorokom Jerozolimy; ale Izajasz rozróżnia między „prorokami" (*nebi'im*) a „widzącymi" (*chozim*), uważając samego siebie za „widzącego". Izajasz włącza proroków do ludu, natomiast Micheasz uważa, że stanowią osobną grupę. Przeciwnicy Izajasza nie odrzucają jego przepowiadania o zgubie, lecz propozycję zbawienia dzięki wierności. Micheasz zaś spotyka się ze sprzeciwem z powodu orędzia o sądzie Bożym. Micheasz nie nawołuje do pokuty, tak jak czyni to Izajasz. Micheasz, w przeciwieństwie do Izajasza, przedstawia krytykę społeczną w ostrych kategoriach oskarżenia i sądu. Wreszcie, wizja przyszłości, jaką przedstawia Micheasz, nie odnosi się tylko do Jerozolimy, lecz do całego kraju.

Różnice między Izajaszem a Micheaszem są również widoczne u ich spadkobierców. Jeremiasz wydaje się iść za Micheaszem pod wieloma względami, natomiast Chananiasz, przeciwnik Jeremiasza, tkwi bardziej w

tradycji Izajaszowej, zwłaszcza w kwestii przyszłości Syjonu. Jeremiasz, podobnie jak Micheasz, przepowiadał zniszczenie Jerozolimy (Jr 9, 11). Micheasz nazywał przepowiadanie fałszywych proroków głoszeniem oszustw czy kłamstw, tak jak Jeremiasz (Jr 6,14; 8,11; 14, 13-16; 23,26). Do fałszywego bezpieczeństwa religijnego, o jakim zapewniali przeciwnicy Micheasza, nawiązuje Jeremiasz, czyniąc je ważnym tematem swego przepowiadania (Jr 5,12-13; 8,19).

IV. Księga Micheasza w Nowym Testamencie

Przeanalizujemy co najmniej cztery teksty Micheasza przytoczone w NT, dwa z nich w formie cytatów, a dwa w formie aluzji. Mt 2,6 jest cytatem Mi 5,1: „A ty, Betlejem, ziemio Judy, nie jesteś zgoła najlichsze spośród głównych miast Judy, albowiem z ciebie wyjdzie władca, który będzie pasterzem ludu mego, Izraela". Bóg nie działa według ludzkich norm i kalkulacji. Posiadanie władzy nie zapewnia bezpieczeństwa. Prości i pokorni znajdują upodobanie u Boga. Zacytowanie Mi 5,1 w Mt 2,6 pozwala dostrzec, że ze względu na misję, wyznaczoną przez Boga, chytry i lubieżny król Dawid i jego następcy aż do Ezechiasza prowadzili życie, którego znaczenie znacznie przerastało ich zdolność pojmowania. Poza tym pozwala też zrozumieć, że misja Jezusa polega na prowadzeniu ludzi do wielkości i, ostatecznie, do powszechnej pomyślności, pojmowanej w kategoriach cielesnego zmartwychwstania. Mt 10, 21.35-36 [Mk 13,12; Łk 12,53] jest echem Mi 7,6: „Bo syn znieważa ojca, córka powstaje przeciw swej matce, synowa przeciw swej teściowej: nieprzyjaciółmi człowieka są jego domownicy". Należy zwrócić uwagę na różnicę między znaczeniem tego tekstu w Księdze Micheasza a znaczeniem aluzji do niego w Ewangeliach. Micheasz ma na myśli skutek niewierności ludu Bożego wobec JHWH. Ewangeliści wskazują, że życie według słowa Bożego może stać się powodem zniewag i samotności. To jest „koszt, jaki się płaci za bycie uczniem [Jezusa]" (Bonhoeffer). Mt 23,23 nawiązuje do Mi 6,8: „Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre. I czegóż żąda Pan od ciebie, jeśli nie pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości i pokornego obcowania z Bogiem twoim?" Jest to synteza Kazania na Górze wskazująca, na co powinniśmy kłaść główny akcent w naszym życiu. Magnificat (Łk 1,55.72-72) i Rz 15,8 odsyłają do Mi 7,20: „Okażesz wierność Jakubowi, Abrahamowi łaskawość, co poprzysiągłeś przodkom naszym od najdawniejszych czasów". Zapewnienia o wierności Boga i Jego łaskawości są ostatnimi słowami Księgi Micheasza i pierwszymi w NT. Bóg jest stały. Oprócz tych tekstów znajduje się w NT około piętnastu mniej wyraźnych aluzji do Księgi Micheasza.

V. Księga Micheasza w lekcjonarzu ekumenicznym

W lekcjonarzu ekumenicznym i w tekstach liturgicznych przewidzianych do czytania podczas liturgii eucharystycznej, a zrewidowanych po Soborze Watykańskim II, uwzględnia się siedem perykop z Księgi Micheasza. Ich porządek odpowiada kolejności rozdziałów w Księdze Micheasza.

Mi 2,1-5 czyta się w sobotę XV Tygodnia w Roku II. W Mszy w czasie wojny lub rozruchów wykorzystuje się Mi 4,1-4. Dosłowny sens owych dwóch czytań jest taki sam dla słuchaczy proroka Micheasza i dla tych, którzy słuchają ich podczas obecnie sprawowanej liturgii. Jeśli chodzi o Mi 5,1-4, tekst czytany w IV Niedzielę Adwentu Roku C, w święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny (8 września) i jako jeden z tekstów wspólnych o Najświętszej Maryi Pannie poza Okresem Wielkanocnym, sytuacja jest zupełnie odmienna. Micheasz wciąż spogląda w przyszłość w nadziei nadejścia idealnego władcy, którego nie sposób dokładnie umiejscowić w historii, natomiast liturgia chrześcijańska spogląda z wdzięcznością w przeszłość i odczytuje ten tekst oczyma wiary, która wie, że Jezus z Nazaretu, Syn Boży i Syn Maryi, Tej, która poczęła i zrodziła syna (por. Mi 5,2), już spełnił oczekiwania Micheasza, a nawet oczekiwania całej ludzkości. Tekstu Mi 6,1-4.6-8 słuchamy w poniedziałek XVI Tygodnia w Roku II. Nie jest w tym przypadku potrzebna żadna nowa interpretacja. Wezwanie do moralnego postępowania, będącego odpowiedzią na dobroć Bożą, postępowania, którego nie mogą zastąpić obrzędy kultowe, ma taki sam sens dzisiaj, jaki miał, gdy wypowiadał je prorok Micheasz. To samo odnosi się do Mi 6,6-8, tekstu, który czyta się wśród tekstów wspólnych o świętych mężczyznach i o świętych kobietach. Ostatnie teksty, Mi 7,7-9 jako dowolne czytanie na Tydzień IV Wielkiego Postu i Mi 7,7-14.18-20 na sobotę w Tygodniu II w Wielkim Poście i na wtorek XVI Tygodnia Roku II, są aktualne tak samo dla nas, jak były w czasach, w których były głoszone lub pisane. Wspólną myślą, przewijającą się przez wszystkie te czytania, wydaje się wieczna prawda: „W Bogu mamy ufność" mimo ludzkich niedociągnięć.

Specjalnie należy wspomnieć o znanych *Improperia* w liturgii Wielkiego Piątku, śpiewanych w czasie adoracji krzyża świętego („Ludu mój, cóżem ci uczynił? Czym ci się uprzykrzyłem? Odpowiedz Mi!"). Mi 6,3-5 zdaje się tu nawiązywać do Iz 5,1-8 i do trishagionu („Święty, święty, święty [...]"). Przez całą historię liturgii chrześcijańskiej aż do czasów współczesnych lud Boży zachował żywą świadomość swej niewdzięczności za czułość Boga, wyśpiewując słowami Micheasza skargi Boga. Jesteśmy zachęcani do rozważania tragedii

ustawicznej niewdzięczności i przewrotności Izraela, aby zrozumieć, że i w naszym życiu kryje się owa tragedia, a przede wszystkim dostrzec potrzebę nawrócenia.

VI. Struktura literacka Księgi Micheasza

Poniżej przedstawiamy zarys Księgi Micheasza oparty na pewnych wskazówkach literackich, takich jak powtarzanie się słów (np. tryb rozkazujący w lm „słuchajcie" w 1,2; 3,1; 3,9 [BT: „Słuchajcież"]; 6,1-2; 6,9) i charakter poszczególnych rozdziałów. Piętą Achillesową tego hipotetycznego podziału jest Mi 2,12-13. Wersy te brzmią bardzo optymistycznie, ale niewykluczone, że mają charakter sardonicznego żartu podsumowującego przepowiadanie fałszywych proroków. Z tym zastrzeżeniem przedstawiamy następujący dyptyk, w którym na przemian wskazuje się na zgubę i zbawienie.

Część I. Rozdziały 1-5: Bóg objawia się (teofania), karze i uzdrawia
- A. Orędzie o zgubie w obecnej sytuacji: rozdz. 1-3
  - 1) Rozdział 1: Teofania, jej powód i konsekwencje
    - – tytuł: w. 1
    - – wezwanie do narodów: w. 2
    - – Pan zstępuje: w. 3
    - – reakcja stworzenia: w. 4
    - – powód teofanii, grzech Samarii i Jerozolimy: w. 5
    - – konsekwencje dla Samarii: w. 6-7
    - – konsekwencje dla Judy: w. 8-16
  - 2) Rozdział 2: Oskarżenie i dyskusja
    - – oskarżenie przeciwko właścicielom ziemskim: w. 1-5
    - – oskarżenie przeciwko fałszywym prorokom: w. 6-13
  - 3) Rozdział 3: Oskarżenie i dyskusja
    - – oskarżenie przeciwko przywódcom ludu: w. 1-4
    - – oskarżenie przeciwko fałszywym prorokom: w. 5-8
    - – oskarżenie przeciwko przywódcom, kapłanom i prorokom: w. 9-14
- B. Orędzie o zbawieniu w formie utopii: rozdz. 4-5
  - 1) Rozdział 4: Królestwo pokoju zamiast obecnej niedoli
    - – wizja pokoju: w. 1-5
    - – Jeruzalem w niedoli oczekujące wybawienia: w. 6-14
  - 2) Rozdział 5: Mesjasz i Jego królestwo
    - – nie z Jeruzalem (por. 4,8), lecz z Betlejem: w. 1-3
    - – nie skorumpowany (por. rozdz. 3), ale przynoszący pomyślność: w. 4-8
    - – wymagane jest jednak oczyszczenie ludu: w. 9-14

Część II. Rozdziały 6-7: Bóg wytacza proces sądowy
- A. Orędzie o zgubie w obecnej sytuacji: rozdz. 6-7,6
  - 1) Rozdział 6: oskarżenie i potępienie
    - – skarga: w. 1-2
    - – oskarżenie o niewdzięczność: w. 3-5
    - – praktyki kultowe nie przynoszą pomocy; sprawiedliwość tak: w. 6-8
    - – oskarżenie o oszustwo: w. 9-12
    - – sąd Boży: w. 13-16
  - 2) Rozdział 7,1-6: Niesprawiedliwość i kara
    - – skarga: w. 1-4a
    - – dzień nawiedzenia JHWH: w. 4b
    - – nie polegaj na ludzie: w. 5-6
- B. Orędzie o zbawieniu w formie utopii: rozdz. 7,7-20
  - 1) Rozdział 7,7-13: optymistyczna wizja przyszłości
    - – wiara w przyszłość: w. 7-8
    - – Wyznanie grzechów i akt nadziei: w. 9
    - – upokorzenie wrogów: w. 10
    - – hymn o przebaczeniu i wierności Boga: w. 18-20.

DRUGIE CZYTANIE

1,1: Tytuł

Pierwszy wiersz Księgi Micheasza zdaje się zakładać jej podział, na który wskazują paralelne zdania względne: „Słowo JHWH (BT: Pańskie) (a) skierowane do Micheasza z Moreszet... (b) to, co widział o Samarii i Jeruzalem". Budowa ta jest wyjątkowa, biorąc pod uwagę początek ksiąg proroków biblijnych. Wprawdzie Księga Amosa również rozpoczyna się dwoma zdaniami względnymi, ale nie tworzą one paralelizmu. Panuje powszechna zgoda, że wydarzenia przedstawione w Mi 1-5 miały miejsce za panowania króla Ezechiasza (727-698 przed Chr.). Wzmianka w pierwszym wierszu Księgi Micheasza o dwóch poprzednich królach, Jotamie (739-733 przed Chr.) i Achazie (733-727 przed Chr.) może pochodzić od ostatniego redaktora. Wyrażeniem: „Słowo JHWH (BT: Pańskie)" zdradza, że tkwi w tradycji deuteronomistycznej. Powód wzmianki o Jotamie i Achazie mógł być taki, że nieznany imiennik Micheasza z Moreszet, który działał w Królestwie Północnym i od którego pochodzi Mi 6-7, przepowiadał w czasach Jotama i Achaza, panujących w Królestwie Południowym (A.S. van der Woude). Czasy te z grubsza odpowiadają rządom Pekachiasza (742-740 przed Chr.) i Pekacha (740-731 przed Chr.) w Królestwie Północnym. W ten sposób końcowy redaktor obecnej Księgi Micheasza mógł podać okres panowania północnych królów, Pekachiasza i Pekacha, odwołując się do chronologii południowych królów, Jotama i Achaza. Z tej to racji czytamy w obecnej Biblii, że Micheasz z Moreszet działał również jako prorok w czasach Jotama i Achaza, chociaż historycznie biorąc jest to prawda tylko w odniesieniu do jego nieznanego równieśnika-proroka w Królestwie Północnym. Nie dysponujemy niezbitym dowodem takiej ewolucji tekstu, ale teoria ta przedstawia godne zaufania i spójne wyjaśnienie tego zaskakującego i jedynego w swoim rodzaju tytułu Księgi Micheasza.

1,2-7: Micheasz korzysta z dwóch tradycyjnych form literackich. W kontekście typowego *proroctwa przeciwko obcym ludom* Micheasz opisuje przyjście JHWH wraz z towarzyszącemu mu kosmicznymi zjawiskami (*teofania*). Podobnie jak Am 1,2, Mi 1,3 mówi o teofanii na początku proroctwa przeciwko narodom. Gatunek literacki tego typu proroctw, kończących się sądem nad Judą i Izraelem, zawiera element zaskoczenia. Można w tym dostrzec pewien zabieg literacki, mający zwrócić uwagę słuchaczy. Każdy jest bowiem gotów przystać na słowa proroka, który niespodziewanie kieruje strzały krytyki w stronę swych aktualnych słuchaczy. Teofania, zwykle wykorzystywana w celu zapowiedzenia zbawczej interwencji Boga, zawiera tym razem również element zaskoczenia. Zapowiada Boga, który przyjdzie, żeby ukarać, a nie ocalić, swój lud.

1,8-16: Fragment ten jest bardzo zagadkowy z powodu wielu przykładów gry słów, której sens nie jest już dla nas uchwytny. W pierwszej części (w. 8-12) lamentacja została wyrażona za pomocą charakterystycznej terminologii, mającej na uwadze drugą osobę liczby mnogiej. Druga część (w. 13-16) jest zapowiedzią zguby, skierowaną do drugiej osoby liczby pojedynczej. Nazwy miejscowości, jakie wymienia tekst, i ich lokalizacje w większości przypadków nie są nam już znane, za wyjątkiem wiosek w sąsiedztwie Lakisz, które wymienia się w w. 13-16. Wzmianka o Jeruzalem w w. 9 i 12 może zakładać, że tajemnicze nazwy miejscowości w w. 1-11 odnoszą się do wiosek wokół Jerozolimy. Jeśli chodzi o wypełnienie się proroctwa Micheasza, to Samaria upadła w 722 r. przed Chr., ale Asyryjczycy nie posunęli się dalej, żeby zdobyć Jerozolimę. Jerozolima upadła nieco później niż sto lat po wystąpieniu Micheasza. A zatem Micheasz miał rację, dostrzegając związek między grzesznością rządzącej klasy Świętego Miasta a jego zburzeniem, ale pomylił się co do czasu.

2,1-5: Ten fragment jest klasyczną prorocką zapowiedzią zguby z powodu niesprawiedliwości społecznej; zapowiedź ta zarazem (a) opisuje sytuację (w. 2), (b) przekazuje słowa JHWH (w. 3) i (c) obwieszcza karę (w. 4). Wiersz 4 jest wyraźnym przykładem zastosowania prawa odwetu. Bezlitośni właściciele ziemscy zostają pozbawieni właśnie tego, z czego ograbili biednych wieśniaków: prawa do własności ziemi. A oznaczało to po prostu pozbawienie środków utrzymania. Własność ziemska, niezależnie od tego, jak był kawałek ziemi, który się posiadało, dawała tytuł do praw cywilnych i religijnych w społeczeństwie izraelskim. Skorumpowana elita utraci prawo do uczestnictwa w zgromadzeniu ludu Bożego. Przydzielenie ziemi, o którym tu mowa, ma im przypomnieć, że prawdziwym właścicielem ziemi jest sam Bóg.

2,6-13: W tym fragmencie Micheasz mówi o reakcji przeciwników (2,6-7a) na jego krytykę społeczną (por. 2,1-5). Jednak obietnice Boże, odpowiada Micheasz, nie działają automatycznie, a więc bez względu na postępowanie ludzi. Słowa Micheasza są zbawienne dla tych, którzy żyją zgodnie z przykazaniami Boga (w. 7). Przeciwnicy Micheasza jednak tak nie postępują, lecz depczą prawa, jakie Bóg przyznał słabszym członkom społeczności Izraela (kobietom i dzieciom). Micheasz wzywa swych przeciwników do opuszczenia Ziemi Świętej, którą zbezcześcili niemoralnym postępowaniem (w. 10). Micheasz, podobnie jak Luter, mówi: „Tu jestem, nie mogę (czynić) inaczej" (w. 11). Następnie Micheasz przedstawia parodię proroctwa o zbawieniu „tego (godnego pogardy) ludu", tzn. proroctwa, którego chcieliby słuchać zwolennicy jego przeciwników (w. 12-13). Te dwa wiersze brzmią jak dobra wieść, ale zdradliwie usypiają słuchaczy.

3,1-12: Rozdział ten pod względem literackim jest tekstem dobrze ułożonym. Pełniąc funkcję tekstu rozgraniczającego, jest bardzo pomocny w dostrzeżeniu struktury Księgi Micheasza. Mimo zwięzłości zawiera fundamentalną krytykę różnych grup rządzących w Jerozolimie i Judzie. Można wyróżnić trzy wyraźnie odrębne

fragmenty (w. 1-4; 5-8; 9-12), w których zauważa się ciągłość tematyczną, spójność metafor, paralelizm w rozwijaniu myśli, to samo słownictwo. Mówią one o klasie rządzącej w ogólności (w. 1-4) i o fałszywych prorokach w szczególności (w. 5-8), a następnie o przywódcach ludu, kapłanach i prorokach jako jednej grupie (w. 9-12). Jest to zrozumiałe, ponieważ urzędowi prorocy i kapłani byli urzędnikami państwowymi i rzecznikami skorumpowanych władców. Micheasz przeciwstawia swoje proroctwo o zgubie („Potem rzekłem") ich proroctwu o zbawieniu, które zostało przytoczone dopiero co, na końcu rozdziału drugiego. W przeciwieństwie do tych podejrzanych „dobrych wieści" Micheasz utrzymuje, że niemoralność przywódców stanie się powodem upadku Jerozolimy. Istotna różnica między fałszywymi prorokami a Micheaszem polega na tym, że ich proroctwa są powodowane ich własnym interesem, natomiast Micheasz jest kierowany duchem JHWH. Może to również okazać się użytecznym kryterium odróżniania prawdziwych proroków od fałszywych w innych częściach Biblii, a nawet w czasach współczesnych. Zapowiedź zburzenia Jerozolimy (w. 12) musiała brzmieć jak zwykłe bluźnierstwo w uszach przeciwników Micheasza. Zapowiedź ta, w większym stopniu niż krytyka społeczna przedstawiona przez Micheasza (2,1-5), wywołała gwałtowną polemikę z oficjalnymi sługami religii, o której mowa w następnym rozdziale.

Z rozdz. 4-5 wiąże się jednak pewna trudność, która polega na tym, że nie sposób z całą pewnością rozstrzygnąć, kto mówi: Micheasz czy jego przeciwnicy. Prostym sposobem rozwiązania tej kwestii jest odpowiedź na pytanie, czy dany tekst jest pomyślny dla Jerozolimy (przeciwnicy) czy nie (Micheasz). Rozwiązaniu temu można jednak postawić zarzut, że krytyczna postawa Micheasza nie wyklucza z góry, iż nie może się on w ogóle pozytywnie wypowiadać na tematy stanowiące przedmiot dyskusji. Współczesna analiza tzw. syntaksy narracyjnej sugeruje, że w Mi 4,1-9 mówią przeciwnicy Micheasza, w Mi 4,10 – Micheasz, a w Mi 4,11-13 znów, jak się przypuszcza, jego przeciwnicy. Fragment 4,14-5,3 przypisuje się Micheaszowi. Wiersze 4-5 uznaje się za słowa przeciwników, w. 6 – Micheasza, a w. 7-8 znów za opinię przeciwników i, w końcu, w. 9-14 za słowa wypowiedziane przez Micheasza.

Rozdział 4: Obecny tekst otwiera dyskusję na trzy tematy: (1) przyszłość świątyni w Jerozolimie (4,1-5.9-13), (2) przyszłość ludu Bożego (4,4-5), (3) ponowne zjednoczenie królestwa pod rządami władcy z domu Dawidowego (4,6-8). Przeważnie pozytywne wyrocznie są przemieszane z proroctwami o upadku Jerozolimy (4, 10) i o upokorzeniu króla Dawidowego (4,14). W przeciwieństwie do swych przeciwników Micheasz twierdzi, że lud Boży musi przejść przez głębiny całej nędzy, zanim dostąpi zbawienia.

4,2-5: Fragment ten jest tekstem paralelnym do Iz 2,2-4, a więc do tekstu mówiącego o pielgrzymce narodów na Syjon. Nadal nie wiadomo, kto od kogo zapożyczył albo czy redaktorzy obydwu ksiąg czerpali ze wspólnego źródła. Natomiast wiadomo, że do ustanowienia pokoju między narodami są nieodzowne wysiłek i poświęcenie ludzi, a mimo to jest on ostatecznie darem Boga. Chrześcijanom zaangażowanym w chwalebne, skuteczne i odśrodkowo oddziałujące dzieło misyjne warto zwrócić uwagę, że w tym przypadku jesteśmy świadkami dośrodkowego, powodowanego atrakcyjnością, ruchu narodów ku Izraelowi. Spostrzeżenie to każe postawić pytanie, czy my, chrześcijanie, jesteśmy świadomi ważności bycia na tyle atrakcyjnymi, żeby wśród stojących na zewnątrz wywołać podobny dośrodkowy ruch w kierunku orędzia chrześcijańskiego.

4,6-14: Perykopa ta rozpoczyna się opisem podobnego, dośrodkowego ruchu – powrotu na Syjon – wywołanego wśród ludu Bożego i będącego jakby echem pielgrzymki narodów (w. 6-8). Po zapowiedzi zguby, zakładającej wygnanie i ostateczne uwolnienie (w. 9-10), porusza się dobrze znany temat – niezwyciężalność Syjonu – w kontekście wrogich narodów. Jeżeli Asyryjczycy zebrali się przeciwko Jerozolimie, to Tym, który ich zgromadził, jest sam JHWH, aby doznali swego unicestwienia. Zanim jednak to nastąpi, Izrael musi doświadczyć upokorzenia w haniebnym losie swego króla (w. 14).

5,1-3: Bóg rozpocznie wszystko od nowa, wyznaczając ponownie Betlejem na miejsce narodzenia przyszłego króla. Podobnie jak Dawid, przyszły władca będzie pochodził z nieznacznego miasta, Betlejem. Bóg woli, by to, co pokorne i niskie, było u początku realizacji Jego planów zbawczych. Nie wiemy, czy Micheasz miał na myśli jakiegoś konkretnego potomka Dawida. Zasadnicza i pełna nadziei postawa Micheasza w tej nocy ciemności duchowej wciąż nas inspiruje. Dla chrześcijan ten szczególny tekst jest jednak bardziej znaczący, jeśli odnosi się go do Jezusa z Nazaretu. Chrześcijanie traktują bowiem ST i NT jako *jedną* księgę źródłową swej wiary i czytają całą Biblię w świetle paschału, symbolu zmartwychwstałego Pana, Jezusa Chrystusa. Na tej podstawie czują się upoważnieni do wypełnienia tekstów starotestamentowych treścią wskazującą bezpośrednio na Jezusa. (Na temat tej nowotestamentowej relektury mesjańskiej por. *Mesjanizm* i *Księga Micheasza* w *Nowym Testamencie*, kwestie omówione w Pierwszym czytaniu, oraz poniżej zamieszczony komentarz do Mi 6,9 i 7,11.) JHWH wyda ich, tzn. mieszkańców Jerozolimy, Asyryjczykom, którzy uprowadzą ich na wygnanie, gdzie pozostaną do czasu, gdy matka przyszłego króla go porodzi (w. 2). Jego bracia i siostry, dobrzy wygnańcy, powrócą do domu, aby jako ponownie zjednoczony lud prowadzić życie pod przewodnictwem nowego króla.

5,4-8: Przyszły namaszczony władca zapewni pokój, zawiązując z nieokreśloną liczbą („siedmiu [...] ośmiu" jest tzw. liczbą schodową) partnerów koalicję przeciwko najeźdźcom. Lud Jakuba, czyli cały naród wybrany, będzie błogosławieństwem dla świata. Jak rosa zesłana z góry na wyschniętą ziemię, tak źródłem tego błogosławieństwa dla narodów ostatecznie nie będą ludzie, lecz Bóg, w którym lud pokłada ufność.

5,9-14: Lud Boży musi się nauczyć żyć, nie polegając na swoich własnych militarnych i religijnych środkach przeżycia. Broń zaczepna (konie, rydwany) i budowle obronne (obwarowane miasta, wały) nie będą miały żadnego znaczenia. Jeśli chodzi o nieuchwytne, wrogie moce duchowe, bezcelowe okaże się uciekanie do praktyk magicznych, takich jak czary oraz oddawanie czci idolom i symbolom fallicznym („stele"), żeby nad nimi zapanować. Pan je unicestwi w czasie procesu całkowitego oczyszczenia, któremu lud Boży musi się poddać, ponieważ jest on koniecznym warunkiem zbawienia.

6,1-8: Deutero-Micheasz rozpoczyna dialogiem między Bogiem a ludem. Użyta forma retoryczna opiera się na strukturze umów, zawieranych przez ludy na starożytnym Bliskim Wschodzie. Umowy te, zawierane między suzerenem a wasalami, miały typową budowę. Po przedstawieniu suzerena, zawierającym na początku pełny wykaz jego tytułów, przechodzi się do zwięzłego przeglądu dotychczasowych związków suzerena z wasalem, tzw. *prologu historycznego*, wyliczającego dobrodziejstwa, jakie suzeren okazał wasalowi, i przypadki nielojalności wasala. Po czym następuje *zasadnicza deklaracja* wierności wobec suzerena, obowiązująca wasala we wszystkich okolicznościach. Kolejnym elementem jest wyszczególnienie *specyficznych warunków* umowy. Zostaje dodane wezwanie do świadków, zwykle bogów obydwu partnerów przymierza. Wyliczenie *przekleństw*, których spełnienia należy oczekiwać w przypadku złamania umowy, i *błogosławieństw*, których należy się spodziewać w przypadku zachowania przymierza, zamyka formalną strukturę umowy. Elementy strukturalne tego rodzaju umów suzerena z wasalami można w omawianym tekście rozpoznać w wezwaniu świadków, wyliczeniu dobrodziejstw, jakie Bóg okazał wobec ludu w historii, oraz w przypomnieniu o moralnym postępowaniu jako wdzięcznej odpowiedzi na dobroć Bożą. O przekleństwach będzie mowa w następnej perykopie (6,9-16). Przypomina to deuteronomistyczne kazanie, znane z Księgi Powtórzonego Prawa i z historii deuteromonistycznej (Joz, Sdz, 1-2 Sm, 1-2 Krl).

W stylu skargi prorok wzywa góry na świadka sądu Bożego (w. 1-2). Od świadka nie oczekuje się dostarczenia jakichś informacji, tak jak w kryminalnym przypadku sądowym, lecz ma on przydać aktowi zawierania umowy uroczystego charakteru, tak jak podczas zawierania związku małżeńskiego. Następnie Bóg wzywa lud, żeby udzielił odpowiedzi na pytanie, czy On, Bóg, uczynił mu cokolwiek złego, co mogłoby stworzyć okazję zakwestionowania dobrych rzeczy, jakich dokonał wobec niego w historii (w. 3). To znane pytanie, z którym Bóg zwraca się do swego ludu, jest stale obecne w liturgii chrześcijańskiej, od samego początku do teraz. Znane jest jako *Improperia* („zniewagi") wielkopiątkowe. JHWH wymienia główne fakty historii ocalenia podczas Wyjścia i zajmowania Ziemi Świętej (w. 4-5). W odpowiedzi lud pyta, co powinno być jego pierwszym obowiązkiem wobec Boga po doznaniu wszystkich tych dobrodziejstw. Praktyki kultowe nie wydają się tak istotne w porównaniu z właściwym postępowaniem moralnym, które znajduje wyraz w czynieniu sprawiedliwości i wierności (w. 6-8). Porównaj także komentarz do *Improperia* podany wyżej, w Pierwszym czytaniu, w punkcie zatytułowanym *Księga Micheasza w lekcjonarzu ekumenicznym*.

6,9-16: Tę samą perykopę najlepiej czytać w kontekście wcześniej przytoczonych elementów umowy o przymierze (w. 1-8), a więc jako tekst, na który składają się przekleństwa i ich uzasadnienia. Wiersze 9-12 przedstawiają powody, jakimi kierował się Bóg, wypowiadając przekleństwa wyrażone w w. 13-16. Miastem wspomnianym w w. 9 nie była pierwotnie Jerozolima, lecz Samaria. Sugeruje to 6,16, gdzie wzmiankuje się północnych królów, Omriego i Achaba, którzy panowali w Samarii. Nazwa Samarii mogła zostać pominięta, aby stworzyć wolną przestrzeń dla relektury, tzn. nadać tekstowi taką postać, by można go było odnieść do późniejszych pokoleń czytelników żyjących w podobnej sytuacji. Każdy może wypełnić brak tej nazwy, umieszczając w tekście nazwę własnego miejsca zamieszkania. Wiersze 13-16 przedstawiają przekleństwa jako „przekleństwa daremności" (w. 14-15), dobrze znane z aluzji do przymierza w Pwt 28,20-33 i Oz 4,10; 8,7; 9,12-16. Karą będzie całkowita daremność.

7,1-6: Fragment ten jest lamentacją, pełniącą funkcję ciemnego tła dla następującego po niej jasnego orędzia zbawienia, przekazanego w formie utopii w 7,7-20. W w. 1-4a prorok – jak widzieliśmy, nie musi nim być koniecznie Micheasz z Moreszet – skarży się z powodu swej samotności, tak jak Jeremiasz (Jr 5,1-6; 9,1-8). Wiersz 2 wprowadza temat „czyhania, czatowania na kogoś", który powraca w w. 4, będącym odwetem za w. 2. Niegodziwi w Izraelu czyhają, aby zniszczyć swoich sąsiadów (w. 2). Wrogowie zaś ludu również czyhają na niego, oczekując jego upadku (w.4). Będzie to dzień, w którym JHWH nawiedzi (w negatywnym sensie) swój lud. Skompromitowanych przywódców słusznie przyrównuje się do ciernia i płotu kolczastego. Jeśli ich dotkniesz, skaleczą cię. Wniosek jest oczywisty: może ci się przytrafić, że w odwecie za własną niewierność, nie będziesz już mógł ufać swojemu sąsiadowi, a nawet najbliższym krewnym (w. 6). Jezus podejmuje tę myśl w Mt 10,35-36; Łk 12,53, ale dostrzega się pewną różnicę. Ewangelie nie mają, tak jak Micheasz, na uwadze kary, będącej odwetem za brak wierności wobec Boga, lecz możliwe konsekwencje radykalnego naśladowania Jezusa. Być może naśladowanie Chrystusa będzie wymagało poświęcenia naturalnych więzów. Może to być „koszt, jaki się płaci za bycie uczniem [Jezusa]" (Bonhoefer).

7,7-13: W porównaniu z poprzednim ciemnym tłem, nie pozwalającym dostrzec żadnych jasnych perspektyw (7,1-6), następujący fragment (w. 7-20), w którym prorok również „czyha", tzn. z całą ufnością wypatruje Boga, przybiera zupełnie odmienny charakter (por. negatywne wyczekiwanie, czyhanie w w. 2 i 4). Przedstawiana utopia zwraca uwagę z powodu domieszki negatywnych elementów życia, co nadaje tej wizji przyszłości

realistyczny rys, dobrze rozpoznawalny przez większość z nas. Niezmącona szczęśliwość rzadko się zdarza na tym świecie. Prorok wydaje się jeszcze przygnębiony niedawnym nieszczęściem. Wiersz 8 wzmiankuje jakąś anonimową nieprzyjaciółkę. Ponownie wspomina się o niej w w. 10, dodając, że okryje się wstydem. W w. 12 okazuje się, że chodzi o Asyrię. W w. 11 znajdujemy odniesienie do anonimowego miejsca, którego mury zostaną odbudowane. Tekst nie zakłada, że musi chodzić koniecznie o miasto. Mury mogą być murami winnicy albo jakiejś innej własności prywatnej. Nie można jednak kategorycznie wykluczyć, że chodzi jednak o miasto. Nazwy Baszan i Gilead w w. 14 sugerują, że powinniśmy myśleć o jakimś miejscu (rejon, miasto) na północy Izraela, albo że prawdopodobnie chodzi po prostu o przypomnienie dawnych dni. Początkowo w. 11-13 wskazywały raczej na wroga wzmiankowanego w w. 8, czyli na Asyrię, którą w odwecie spotka ten sam los, jaki Asyria zgotowała Izraelowi. Powinno się pamiętać, że Asyria zaanektowała większość Królestwa Północnego, Izraela. Tylko Efraim ocalał. Tak więc w. 11-13 opisują upokorzenie wroga, które przepowiada się w w. 10. Po wydaniu obecnego tekstu Deutero-Micheasza wraz z Proto-Micheaszem (rozdz. 1-5) w formie obecnej Księgi Micheasza, przywiązującej wielką wagę do Jerozolimy, stała się możliwa interpretacja, która przyjmuje, że anonimowe miejsce, wspomniane w w. 11, jest Jerozolimą. Pokazuje to, jak dokonuje się relektura (por. 6,9) w samej Biblii.

7,14-20: Jest to piękny końcowy psalm, składający się z modlitwy o przywrócenie dobrych dawnych dni ze względu na lud Boży (w. 14-17) i z hymnu o wierności i łaskawości Boga (w. 18-20). W obydwu częściach mamy do czynienia z techniką *chiaroscuro*, wykorzystującą przeciwstawne, pozytywne i negatywne, elementy. Jeśli chodzi o modlitwę (w. 14-17), pomyślność ludu Bożego (w. 14-15) zakłada oczywiście poniżenie i upokorzenie wrogów Boga (w. 16-17). Są to dwie strony medalu. Hymn (w. 18-20) mówi o odpuszczeniu przez Boga naszych występków i starciu przez Niego naszych nieprawości (w. 18a i 19) i zarazem zachwyca się stałym miłosierdziem i łaskawością Boga (w. 18a i 19). Znowu mamy do czynienia z dwoma stronami medalu. To ostatnie wezwanie do nieporównywalności Boga z racji Jego typowych cech („Któryż Bóg podobny Tobie”, *miel kamoka*, w. 18) pełni z jednej strony funkcję manipulacyjnego motywu, mającego zapewnić wysłuchanie modlitwy (w. 14-17), a z drugiej strony – podpisu proroka Micheasza (*mik-ka-jahu*, „Któż jak JHWH”) pod całą Księgą Micheasza. W końcu (w. 20) prorok łączy motywację do modlitwy (wierność i łaskawość Boga) z przypomnieniem o obietnicach Bożych, danych patriarchowi Abrahamowi i Jakubowi „od najdawniejszych czasów”, w. 14). W Księdze Ozeasza, Księdze Powtórzonego Prawa i w literaturze deuteronomistycznej (Joz – 2 Krl) miłosierdzie Boga i Jego wierność ściśle łączy się z przymierzem zawartym z patriarchami. Znowu Deutero-Micheasz ukazuje podstawę swej duchowości: jest członkiem wspólnoty, która swe życie opiera na przymierzu z JHWH. Ważną rolę w tym przymierzu odgrywają obietnice ziemi i licznego potomstwa. Były one bardzo aktualne w dniach, gdy terytorium ludu Bożego zagrażało przyłączenie do Asyrii, a ludowi unicestwienie na wygnaniu. Są one więc także aktualne dla nas, ludu Bożego, który dostrzega zagrożenie swej wspólnoty religijnej w napięciach i niepewnościach wewnętrznych oraz we wrogości z zewnątrz. Ostatnie słowo, z jakim Księga Micheasza zwraca się do nas, brzmi: „W Bogu pokładamy ufność”.

tłum. Paweł Pachciarek

Księga Nahuma
Santiago Ausín

PIERWSZE CZYTANIE

Nahum zaczyna swoją księgę w nowy, by nie rzec, nowatorski sposób: „Wyrok na Niniwę. Księga widzenia Nahuma z Elkosz". Brakuje wzmianki o „słowie" czy „słowach Pańskich skierowanych do (...)", która pojawia się w tytułach wcześniejszych ksiąg prorockich.

Widzenie – czyli poetycki, szczegółowy i żywy opis upadku Niniwy, stolicy Asyrii za panowania Sennacheryba – ma zabarwienie eschatologiczne, skoro zapowiada ostateczny sąd Boga nad nieprzyjaciółmi.

Księga widzenia: fakt spisania tekstu oznacza nie ile, że nie mógłby być wcześniej ogłoszony, ile że – tak jak w przypadku Jeremiasza (por. Jr 30,2; 32,16) – gwarantuje jego wierne wypełnienie.

Wyrok (*massa'*) przeciwko Niniwie podobny jest do innych wyroków przeciwko narodom. Używając słowa *massa'*, prorok podkreśla, że moc Pana dosięga wszystkie ludy i że zagłada pogan powinna być nauką dla Izraela, który także musi zapłacić za swoje grzechy.

Pierwotny kontekst historyczny

Tę kanoniczną księgę rozpoczyna hymn o bardzo kunsztownej budowie, który sławi najwyższą moc i sprawiedliwość Pana (1,2-8). Począwszy od zeszłego stulecia datę napisania Księgi Nahuma zaczęto ustalać na podstawie dwóch przesłanek. Po pierwsze, z uwagi na zastosowany przez proroka gatunek literacki, ponieważ hymn jest psalmem alfabetycznym, czyli akrostychem (każda strofa zaczyna się od kolejnej litery alfabetu hebrajskiego). Po drugie, z uwagi na treść, która jest wyrazem refleksji, nadającej teologiczny sens pozostałym częściom tej księgi. Wydaje się rzeczą pewną, że inne wyroki czy wyrocznie zostały zredagowane w VII w. przed Chr., dokładniej po roku 662, w którym zostało zdobyte egipskie miasto, Teby (w 3,8 – No-Amon) i przed rokiem 612, w którym władca imperium neobabilońskiego zdobył Niniwę. Bardzo sugestywny opis zdobycia miasta (2,1-11) i okrucieństwa agresorów (3,1-3) dowodzi, że były to sprawy bliskie autorowi. Natomiast fakt, że nie dodał on żadnych konkretnych szczegółów dotyczących miasta, pozwala domniemywać, że wyrocznie te nie zostały spisane *post eventum*. Ponadto trzy lata po upadku Niniwy, kiedy król Jozjasz zginął z rąk Egipcjan, wielkim wrogiem Judejczyków stała się Babilonia, dlatego świętowanie upadku Niniwy nie miało już większego sensu. A zatem, rozumując logicznie, możemy przyjąć, że Księga Nahuma została zredagowana nieco przed 612 r., prawdopodobnie w tym czasie, kiedy śmierć Assurbanipala (632 r. przed Chr.) rozbudziła nacjonalistyczne uczucia Żydów. Wyrocznie te stanowiły ważny wkład w religijną i polityczną reformę, która została ukończona około 622 r. przed Chr.

Gdyby początkowy psalm powstał dwa wieki później, trzeba by było założyć, że deuteronomistyczny redaktor uaktualnił stare przepowiednie przeciwko Niniwie, interpretując je jak gdyby były zwrócone przeciwko Babilonii, potężnemu w owym czasie ciemiężcy. Hymn akrostychiczny (1,2-8) nadałby wówczas słowom Nahuma bardziej ogólny sens, który łatwo można by odnieść do każdej sytuacji politycznego ucisku.

Wyjaśnienie to jest kuszące, jednak trudno się z nim zgodzić, ponieważ zarówno słownictwo, jak i styl początkowego psalmu przypominają inne części tej księgi. Jedność i spójność całości łatwiej przeto wyjaśnić, zakładając, że księga ta ma jednego autora i została napisana w jednym czasie.

Wcześniej komentowana oryginalność tytułu (1,1) wskazuje, że Nahum nie napisał tradycyjnej księgi prorockiej, lecz że posłużył się szczególnym gatunkiem literackim, prorocko-mądrościowym, który można określić jako „prorocką dysputę". Polega ona na tym, że święty autor stawia sobie za cel usunięcie wątpliwości i odparcie zarzutów odnoszących się do jakiejś konkretnej kwestii. W tym przypadku chodzi o najwyższą władzę Boga, kwestionowaną zarówno przez Judejczyków, którzy nie potrafią pogodzić jej istnienia ze świetnością Niniwy, jak i przez samych mieszkańców Niniwy, którzy wydają się naigrywać z Boga, widząc bezkarność swoich zbrodni. Odpowiedź jest tyleż miażdżąca siłą swej argumentacji, co poetycka: bliska zagłada wielkiej stolicy jest wyłącznym czynem Pana, który, unicestwiając Niniwę, a wybawiając naród wybrany, dokonuje aktu sprawiedliwości.

Początkowy schemat Księgi Nahuma obejmowałby przeto trzy części, które łatwo dają się i dzisiaj wyróżnić. Jedynie tytuł (1,1) jest późniejszy:

I. Hymn i teofania sławiąca moc Boga nad Jego wrogami (1,2-10).

II. Wyjaśnienie skierowane do Judy, aby w upadku Niniwy widziała wyłącznie dzieło Boga i aby świętowała swoje wybranie (1,11-2,1).

III. Wyjaśnienie skierowane do mieszkańców Niniwy, aby oni także zrozumieli, że zdobycie i spustoszenie stolicy jest wyłącznie przejawem działania Pana (2,2-3,19).

Kontekst kanoniczny

Księga Nahuma zajmuje siódme miejsce w zbiorze proroków mniejszych, i to zarówno w rękopisach hebrajskich, jak w greckich (w tych ostatnich odmienny jest jedynie porządek pierwszych sześciu ksiąg). Zajmowanie przez cały czas tego samego miejsca wskazuje na bardzo starą tradycję, odzwierciedlającą co najmniej fakt, że Księga Nahuma zapoczątkowuje księgi najpóźniejsze, które podejmują odmienną tematykę, akcentującą sąd Boży i wykazującą wpływy eschatologiczne.

Istnieje oczywisty związek między Na 2,1 a Iz 52,1.7, ale starszy jest tekst Nahuma: wyszukane wyrażenia lepiej pasują do autora z VII w. niż do Deutero-Izajasza; w tekście Nahuma opis zwiastuna jest dużo skromniejszy; w tym samym rozdziale Deutero-Izajasza prorok wymienia, obok Egiptu i Babilonii, także jako ciemiężcę Asyrię (por. Iz 52,4), tak że zwiastun pokoju staje się już banałem, powszechnie używanym symbolem, przywoływanym w trzech klasycznych sytuacjach ucisku. Nie pozostaje nam przeto nic innego, jak stwierdzić, że tekst Izajasza opiera się na Nahumie i że jest to pierwsze tego rodzaju uaktualnienie zbawczego orędzia Nahuma odniesionego do okoliczności wygnania i ucisku, jakiego Izraelici doświadczyli pod panowaniem babilońskim. Natomiast zarówno Rz 10,15, jak i Mk 16,15-16 są cytatami z Izajasza (52,7), a nie Nahuma.

Aluzja do szarańczy w Jl 1,4 i jej późniejsze wyjaśnienie (Jl 2,4-9) mogły mieć coś wspólnego z Na 3,15. Wyraźniejszy jest wpływ Nahuma na Księgę Tobiasza (14,12-15), która z radością wspomina o upadku Niniwy jako wypełnieniu proroctwa. Jest to pierwsza nacjonalistyczna interpretacja Księgi Nahuma. Tę samą, nacjonalistyczną w swej wymowie radość dostrzega się w *Dawnych dziejach Izraela* (10,11,3) Józefa Flawiusza, który ironicznie komentuje: „Trzeba jednak zaznaczyć, że dokładnie wypełniły się one [prorocze zapowiedzi o losie Niniwy] po upływie stu piętnastu lat" (Józef Flawiusz umieszcza Nahuma w VIII w., za panowania Jotama, syna Ozjasza).

W Qumran znaleziono fragmenty komentarza do Księgi Nahuma (4 QpNa), będącego jej uaktualnieniem. Ów *peszer* ma wielkie znaczenie historyczne, ponieważ wspomina o Demetriuszu II Akairosie (Eukairosie) i o jego walce z Aleksandrem Janneuszem (Jannajosem) około 88 r. przed Chr. Tradycja odczytywania tego tekstu w nacjonalistycznym duchu była żywa wśród Żydów jeszcze w czasach wielkich teologów średniowiecznych, takich jak Dawid Kimchi (zm. 1235 r.).

W NT nie ma cytatów z Księgi Nahuma, być może z powodu nacjonalistycznego wydźwięku ówczesnych jej komentarzy. Nie jest ona także wykorzystywana w liturgii chrześcijańskiej. W pismach patrystycznych jest najmniej cytowanym dziełem, tuż po Księdze Aggeusza i Księdze Abdiasza. Komentarze patrystyczne kładą nacisk na potęgę Boga i na Jego sprawiedliwość. Hieronim, komentując orędzie Nahuma, mówi o nim jako pocieszycielu („Nahum interpretatur consolator"), ponieważ sprawiedliwość Boża dosięga wszystkich („Sciendum autem est... quidquid nunc adversus Ninivem dicitur, de mundo figuraliter praedicari", PL 25,1231). Później, Julian, biskup Toledo (VII w.) rozróżnia w swoim komentarzu cztery średniowieczne znaczenia proroctwa Nahuma, ponieważ mówi ono „historialiter de Ninive; allegorice de desolatione mundi; mystice de reparatione per Christum generis humani; moraliter de restitutione in pristina dignitate" (PL 96,706).

Jeśli chodzi o Greków, to dopiero Teofilakt (XI w.) napisał *Expositio* o Księdze Nahuma. Swoje dzieło poświęcił przede wszystkim zagadnieniu powszechności sprawiedliwości Bożej: „Wszystkich śmiertelników naucza, że jakoż Bóg jest sprawiedliwy, nikogo nie pozostawia na marginesie swojej Opatrzności, lecz na każdego nakłada karę zgodną z jego zasługami" (PG 126,969).

DRUGIE CZYTANIE

1,1: Tytuł

W nagłówku autor przedstawia wyrocznie jako pewną jedność: „*massa'*, księga, widzenie" – to trzy aspekty tego samego literackiego utworu.

Dokładna identyfikacja Elkosz, miasta, z którego pochodził Nahum, nastręcza trudności. Pośród wiosek na północy kraju nie ma ani jednej, której nazwa czy etymologia byłaby do niego zbliżona. Nie wydaje się także prawdopodobne, aby Nahum był w jednej z grup Izraelitów uprowadzonych przez Sennacheryba. Zdaje się

raczej rzeczą pewną, że prorok pochodził z Judy, choć i w tym przypadku nie możemy podać żadnych bliższych danych.

1,2-10: Hymn i teofania

Alfabetycznie ułożony poemat (w. 2-8) ma wszystkie charakterystyczne cechy hymnu czy psalmu pochwalnego: imiesłowy (w. 2a) określają osobę Pana, a niekiedy w czasie przeszłym niedokonanym (w BT w czasie teraźniejszym) wskazują na Jego szczególne działanie (3b-4). Chwalba wyrażona w formie opisowej zostaje uzupełniona przez chwalbę wyrażoną w formie narracyjnej.

Fragment ten składa się z trzech sekcji rozmieszczonych koncentrycznie: pierwsza (w. 2-3a) przedstawia Pana jako „zazdrosnego i mszczącego się"; temat „gniewu Bożego" stale powraca w ST (por. Wj 20,1; Ps 2,12; 60,3; 79,11 itp.) jako przejaw najwyższej władzy Boga i Jego transcendentnej sprawiedliwości. Druga sekcja (w. 3b-6) opisuje teofanię: objawieniu Boga towarzyszą niezwykłe zjawiska: burza, wicher, chmury (w. 3b-4; por. Wj 19,16-25; Iz 6,1-10); Jego obecność wstrząsa bytami nieożywionymi i mieszkańcami, którzy zadają sobie retoryczne pytanie, jaką postawę powinni przyjąć (w. 6). W ostatniej sekcji autor powraca do początkowego tematu (w. 7-8), a mianowicie do opisu atrybutów Boga, podkreślając tym razem Jego dobroć, miłosierdzie, gotowość do obrony. Niemniej jednak na końcu ponownie kładzie nacisk na moc Boga, który może wygubić nieprzyjaciół.

Hymn kończy uwaga o charakterze mądrościowym (w. 9-10), będąca przejawem wspomnianego „stylu dysputy". Retoryczne pytanie: „Cóż myślicie wy o Panu?" (BT: „Cóż – knujecie zło przeciwko Panu?") i następujące potem wyjaśnienie pozwalają zakładać, że Juda i Niniwa wątpiły w najwyższą władzę Boga, wyrażoną w hymnie. Brak działania ze strony Boga można by interpretować jako Jego niemoc. Wiersze te, pisane w drugiej osobie liczby mnogiej, są zatem skierowane do ogółu słuchaczy, zarówno do Izraelitów, jak i do mieszkańców Niniwy, a przy późniejszych relekturach do wszystkich, którzy wysuwają podobny zarzut.

1,11-2,1: Wyjaśnienie o charakterze mądrościowym, skierowane do Judy

Adresata tej sekcji określa zaimek w rodzaju żeńskim w liczbie pojedynczej (w. 11-13 [BT: „ciebie", „tobie"]); chodzi zatem o Judę albo Niniwę. Mało jest jednak prawdopodobne, aby prorok raz upominał Niniwę (1,11.14; 2,1c-2; 2,3b), a innym razem Judę (1,12-13; 2,1ab; 2,3a), ponieważ trudno zakładać tego rodzaju zabieg literacki u proroka z VII w. Jeszcze mniej prawdopodobne wydaje się, aby zbawcze wyrocznie z w. 12.13 i obietnica zwiastuna pokoju (2,1ab) były skierowane do Niniwy. Wydaje się raczej, że adresatem wszystkich tych wyroczni jest Juda.

Interpretacja w. 11 przestaje nastręczać trudności, kiedy zrozumiemy, że wiersz ten, tak jak w. 9, jest upomnieniem skierowanym do Judejczyków, którym brakuje wiary; możliwe, że prorok przypomina słuchaczom o ataku Sennacheryba, który nie zdołał zająć Jerozolimy, jak powiada 2 Krl 18-19, i wyrzuca im ich zwątpienie, mówiąc, że „z ciebie (Jerozolimy) wyszedł (Bóg sprawił, że wyszedł) ten, który umyślił zło przeciw Panu (Sennacheryb), doradca Beliala (Asyrii [BT: „planujący nikczemne zamiary"])".

Do Judy adresowany jest także w. 14, zapowiadający śmierć króla Asyrii, którą na końcu księgi wspomina lamentacja (3,18-19). Jego gramatyczna forma, druga osoba rodzaju męskiego (BT: „tobie"), wskazuje, że wyrocznia skierowana jest do króla Asyrii. Niemniej jednak możemy tu mieć do czynienia z pewnym zabiegiem retorycznym, dzięki któremu prorok chciał nadać większą moc zbawczemu orędziu. Mówi on wprost o Boskiej decyzji zgładzenia asyryjskiego monarchy.

Reasumując, sekcja ta jest zbawczą wyrocznią skierowaną do Judy, aby utwierdzić jej wiarę w potęgę Bożą, ponieważ Pan, który już raz sprawił, że wróg Izraelitów, Sennacheryb uciekł (w. 11), ostatecznie zerwie okowy narzucone im przez Asyrię (w. 12-13). Wszyscy dobrze znają decyzję Bożą o zgładzeniu asyryjskiego władcy i jego potomstwa (w. 14). Na końcu zwiastun pokoju wzywa wszystkich do obchodzenia obrzędów świątecznych (2,1).

2,2-3,19: Wyjaśnienie skierowane do Niniwy

Prorok, zachowując styl dysputy, upomina teraz mieszkańców Niniwy. Zaczyna (3,2-3) od sapiencjalnego oskarżenia, wyrzucając Niniwie brak wiary w potęgę Bożą: tylko Bóg pozwala powstać babilońskiemu najeźdźcy (w. 2), ponieważ tylko On ma zamiar odbudować swoją winnicę, Izraela (w. 3). Tym samym doświadczenie szturmu i upadku może być dla Niniwy lekcją, ponieważ jej mieszkańcy uznają, że ich nieszczęście jest dziełem Boga.

Opis upadku Niniwy ma niezwykle poetycki charakter; nie jest to bynajmniej sucha i chłodna relacja, lecz w każdym „pociągnięciu pędzla" przejawia się emocjonalny stan autora; wyraża on swoje umiarkowane zadowolenie, podziw i radość, oddając dokładnie kolejne chwile szturmu i zniszczenia miasta:

a) *Szturm* (2,4-14) jest opisany za pomocą obrazowych, nerwowych pociągnięć pióra, które streszczają się w sekwencji „pustkowie i bezludzie, i zniszczenie" (2,11).

b) *Oskarżenie Niniwy o zbrodnie* (3,1-7) osiąga kulminacyjny punkt w sądzie Bożym: „Oto Ja przeciw tobie!" (w. 5); obraz kobiety wystawionej na kpiny swoich rodaków ma wielką poetycką siłę.

c) *Porównanie z Tebami* (3,8-15a [BT: „No–Amon"]) spełnia funkcję ilustracyjną: jeśli strategiczne położenie tego miasta okazało się bezużyteczne, to i Niniwie na nic się zdadzą jej warownie. W fakcie, że zwycięzcę (Niniwę) spotyka ten sam los co zwyciężonego (Teby), przejawia się ironia losu, co prorok szczególnie podkreśla.

d) *Nieprzeliczone wojsko asyryjskie* (3,15b-17): tak liczni i na pozór tak dobrze zorganizowani urzędnicy asyryjscy są jak szarańcza i koniki polne, które w obliczu najmniejszej przeciwności znikają i „nie wiadomo, gdzie ich miejsce" (w. 17).

e) *Lamentacja* z powodu śmierci władcy Niniwy (w. 18-19) jest poetycką satyrą o wielkiej wymowie. Wszyscy, którzy zobaczą czy dowiedzą się o tym fakcie, odczują ulgę, ponieważ wreszcie ciemięzca doświadczył ucisku.

Lektura Księgi Nahuma utwierdza czytelnika w przekonaniu, że tylko Bóg i tylko On kieruje dziejami, tak że nikt nie jest w stanie poważnie przeciwstawić się Jego planom. Nahum nie jest ani radykalnym nacjonalistą, ani prorokiem przepowiadającym pomyślność i dobrobyt, lecz mistrzem, który w wielkim poetyckim natchnieniu uczy o najwyższej władzy Boga, o Jego nieodwołalnym sądzie i ostatecznym zbawieniu.

tłum. Ewa Burska

Księga Habakuka
José María Abrego

Ogólna charakterystyka

Księgę Habakuka otacza mgiełka tajemnicy: dziwne imię, niewyraźnie zarysowana postać proroka, niejasny tekst, niezwykła księga. Niemniej jednak warto ją przeczytać. Jest ona bowiem nadal interesująca dlatego, że skupia się na niezrozumiałym milczeniu Boga wobec cierpienia niewinnego i niesprawiedliwości na skalę międzynarodową. Na jej korzyść przemawia także to, że jest krótka.

Hebrajski rdzeń *chbk* znaczy „obejmować", ale imię proroka wywodzi się z akkadyjskiego słowa oznaczającego roślinę (Noth). Grecy mówili *hambakum* albo dlatego, że mieli trudności z wymówieniem tego wyrazu, albo dlatego, że dysponowali jego starszą formą. Nie znamy imienia proroka ani miejsca jego urodzenia. Brakuje wystarczających dowodów, aby utożsamiać go z Habakukiem cytowanym w greckim rękopisie (syr 88) w tytule apokryficznej legendy o *Belu i wężu*: *O proroctwach Habakuka, syna Jezusa z pokolenia Lewiego* (tekst paralelny do Dn 14). Utożsamienie Habakuka z synem Szunemitki (2 Krl 4,8-37), które znajdujemy w legendzie żydowskiej, opiera się na tym, że „objęła" ona swego syna. Jest ono jednak pozbawione wszelkiej wartości krytycznej.

Słowo *massa',* rozpoczynające księgę, to termin techniczny utożsamiany zwykle z wyrocznią przeciwko obcemu ludowi. Identycznie zaczyna się Księga Nahuma, a następnie Księga Malachiasza. Księga Zachariasza wykorzystuje to pojęcie w tytule dwóch sekcji rozmieszczonych strategicznie – w środku (rozdz. 9) i przy końcu (rozdz. 12) księgi. I rzeczywiście Księga Nahuma i Księga Habakuka stanowią razem pewną całość. Być może wiąże się z tym dyskusja dotycząca kultowego pochodzenia proroctwa Habakuka. Czy był on kapłanem sprawującym kult? Potwierdzeń nie brakuje. Najbardziej oczywistym jest psalm w rozdz. 3, i to zarówno dlatego, że ma on cechy hymnu, jak i z uwagi na muzyczne wskazówki wtrącone w tekst (3,3.9.13) lub zamieszczone na końcu (3,19). Zgodnie z opinią niektórych komentatorów także dwa pierwsze rozdziały opierają się na tekście liturgicznym, przeznaczonym na dzień pokuty. Lamentacja, modlitwa, bezpośrednia mowa Boga, wygłoszona za pośrednictwem sprawującego kult – to zwyczajowe elementy starożytnej liturgii Izraela. Podobnie jak w przypadku Księgi Nahuma problem na ogół polega na tym, czy owe liturgiczne elementy uniezależniły się i przybrały formę wyroczni czy, na odwrót, niektóre prorockie przepowiednie zostały opracowane na użytek kultowy. W każdym razie autentyczność Księgi Nahuma budzi poważne wątpliwości, ponieważ zawiera wyłącznie przepowiednie o wybawieniu Judy.

Określenie *nabi* w Ha 1,1 nie jest argumentem przemawiającym na korzyść kultowego pochodzenia Księgi Habakuka, chociaż nie pojawia się ono w tytułach ksiąg proroków, którzy mogli być Habakukowi współcześni (tych, których działalność przypada na okres między epoką Jozjasza a wydarzeniami związanymi z upadkiem królestwa Judy). I rzeczywiście nie znajdujemy go w tytułach Księgi Sofoniasza, Księgi Nahuma czy Księgi Jeremiasza, chociaż Jeremiasza zwykle nazywano *nabi.*

Interpretacja Księgi Habakuka wywoływała liczne dyskusje, ale niezależnie od nich na użytek pierwszego czytania łatwo można wyróżnić w niej dwie części: Ha 1-2 i Ha 3. Pierwszą dzieli się zazwyczaj na dialog między prorokiem i Bogiem (1,2-2,5) i na serię pięciu „biada" (2,6b-20). W bardziej szczegółowym drugim czytaniu zachowamy ten zasadniczy podział, ale ukażemy także dynamikę tej księgi i jej sens wyłaniający się z jej literackiego charakteru.

PIERWSZE CZYTANIE

Część pierwsza (rozdz. 1-2)

Dialog wprowadzający (1,2-2,5)

Tekst dwóch pierwszych rozdziałów zazwyczaj interpretuje się jako dialog między prorokiem i Panem. Składa się on z dwóch lamentacji Habakuka (1,2-4; 1,12-17) i dwóch wtrąconych odpowiedzi JHWH (1,5-11; 2,1-5). Układ tekstu rodzi napięcie między problemem postawionym przez Habakuka a treścią odpowiedzi Boga.

Biada (2,6-20)

Wielokrotne „biada” (2,6-20) tematycznie łączy się z sekcją wcześniejszą, stanowiąc swego rodzaju satyryczny kuplet, który zaintonują wszystkie ludy przeciwko niepohamowanemu chciwcowi i pyszałkowi. W obecnym tekście możemy wyróżnić słowa, wyznaczające strukturę tego fragmentu:

Biada!	w.	6	9	12	15	19
Czyż nie? (= *ha-lo*)		7		13		18
Ponieważ (= *ki*)		8	11	14	17	
(w BT w w. 14 „albowiem”, a w. 17 „z powodu”)						

W sensie tematycznym każde z owych „biada” daje wyraz napięciu między osobą, do której odnosi się początkowa wypowiedź, a społecznością międzynarodową, do której kieruje się jej wyjaśnienie. Jest to satyra, w której chciwiec, złodziej i despota, rozpustnik i bałwochwalca mogą równie dobrze oznaczać konkretne osoby jak całe grupy społeczne czy królestwa. Kolejne wyjaśnienia mówią o złupieniu narodów (w. 8), ich wytraceniu (w. 10), o ludach, które pracują dla ognia (w. 13), o gwałtach popełnianych w krajach, miastach i wioskach (w. 17). A zatem przedmiot tego kupletu pozostaje dwuznaczny: nie wiemy, czy chodzi o osobę czy państwo. I ta niejednoznaczność punktu odniesienia stanowi o bogactwie aktualnego tekstu, niezależnie od tego, czy historycznie efekt ten został osiągnięty w wyniku kolejnych redakcji czy też przez przypadek.

Ostatnie „biada” (w. 18-20) wyróżnia się z uwagi zarówno na język, jak i treść. Autor mówiąc o bałwochwalstwie, używa sformułowań typowych dla epoki powygnaniowej („nicość”, „dzieło rąk ludzkich” itp.). Wzmianka o niemych idolach jest – na zasadzie przeciwieństwa – okazją do uroczystego wezwania, aby cały świat zamilkł w obliczu prawdziwego Boga (w. 20). A zatem dwa pierwsze rozdziały tworzą jednostkę literacką, której ramy wyznacza owa semantyczna przemiana: początkowa skarga, iż Bóg milczy wobec niesprawiedliwości, przemienia się w nakaz uświęconego milczenia wobec Pana w Jego świątyni. W tych ramach szczególnego wydźwięku nabiera zarówno słowo wypowiedziane przez Pana, jak uważne i baczne oczekiwanie proroka, który zapisuje widzenie.

Część druga

Końcowy psalm (rozdz. 3)

Z powodu adnotacji muzycznych (pauz) oraz wstępu i noty umieszczonej na końcu najłatwiejszą do zidentyfikowania jednostką literacką w Księdze Habakuka jest psalm (Ha 3). Przynależność tego fragmentu do księgi była przedmiotem licznych dyskusji. W komentarzu do Ksiegi Habakuka znalezionym w Qumran (1QpHab) nie ma tego rozdziału. Nie dowodzi to jednak jeszcze niczego, ponieważ nie byłoby niczym dziwnym, gdyby ta końcowa część uległa zniszczeniu. Tak czy inaczej ma ona sens. Sławi interwencje, jakie Bóg podjął na korzyść swego ludu. W kontekście jedności całej księgi chodzi o ostateczne działanie Boga, zapowiadane w widzeniu wcześniejszym (2,2-5). Żywiołowe klęski są scenerią, w której dokonuje się teofania Boga wojownika, przybywającego „w celu ocalenia swego ludu, w celu wybawienia Twego pomazańca” (3,13). Początkowemu wezwaniu odpowiada na końcu chwalba i ufność.

Podstawowe dane do interpretacji hermeneutycznej

Pierwotny kontekst historyczny

Nie wiemy, na jaki okres przypada działalność Habakuka. W samej księdze mówi się o „ludzie dzikim a gwałtownym, który przemierza ziemie rozległe” (1,6), opisanym jako zachłanny rybak (1,14-17); tekst masorecki identyfikuje go z Babilończykami (1,6), ale może też chodzić o glossę. Opis odpowiada dokładnie historycznej pamięci, jaką pozostawił po sobie ten najeźdźca. Natomiast wzmianka o czasach, w których nie ma sprawiedliwości, pozwala umieścić Habakuka w czasach Jojakina (609-597; Swenney łączy Habakuka z latami zaniechania reformy deuteronomistycznej). Żadna z tych hipotez nie jest prawdopodobna. Różni autorzy identyfikowali najeźdźców z mieszkańcami państw kolejno następujących po sobie, a więc z Asyryjczykami, Egipcjanami, Arabami, Persami, Grekami i z dynastią Seleucydów. W eschatologicznej interpretacji Księgi

Habakuka historyczny profil wrogiego ludu rozmywa się w mglistym obrazie mitycznego nieprzyjaciela. Chociaż wszelkie wysiłki, zmierzające do historycznego usytuowania orędzia Habakuka, są godne pochwały, to jednak problem zła – także na arenie międzynarodowej – wykracza poza określony moment historyczny. Tekst Habakuka jest otwarty na wielorakie odniesienia.

Kontekst kanoniczny

Do tekstu Habakuka dość często nawiązuje się zarówno w ST, jak i w NT, a także w literaturze żydowskiej, głównie z powodu jego eschatologicznego odczytania. W Księdze Daniela znajdujemy wzmiankę o proroku („W Judei zaś był prorok Habakuk”, Dn 14,33-39) w opowiadaniu o cudownym nakarmieniu Daniela w jamie lwów. Na początku wymieniliśmy tytuł, który czasami poprzedza ów midrasz. Księga Habakuka tkwi korzeniami w ST. Powinniśmy tu wspomnieć przede wszystkim o cytatach z innych tekstów prorockich: fragment Ha 2,13-14 jest prawie dosłownym powtórzeniem Jr 51,58 i Iz 11,9. Rozmaici komentatorzy zwracają uwagę na stosowanie gatunku „lamentacja” (zwłaszcza Ha 1, 2-4) czy też podobieństwo Ha 3 do niektórych psalmów, czy zbieżność słownictwa i obrazów z innymi księgami prorockimi. Na specjalną uwagę zasługuje duplikat Ha 3 w LXX, który został także włączony do zbioru *Ody Salomona* (trzecia). Jednak największy wpływ tekst Księgi Habakuka wywarł na późniejszą myśl eschatologiczną. Dowodzi tego cytowana przez nas wzmianka o jego osobie w Księdze Daniela, komentarz Księgi Habakuka odnaleziony w Qumran i znaczenie, jakie do tej profetycznej księgi przywiązują targumy.

W NT Księga Habakuka jest stosunkowo często cytowana; zasadniczo jednak odniesienia ograniczają się do fragmentu Ha 2,3-4. Odnajdujemy go w Rz 1,17, Ga 3,11 i Hbr 10,37-38 (zgodnie zresztą z wersją grecką). Paweł wykorzystuje go, aby podkreślić zbawczą wartość wiary w przeciwieństwie do wierności Prawu, co jest rozróżnieniem obcym myśli Habakuka. W okresie reformacji tekst ten nabrał takiej wagi, że przypisywano go raczej Pawłowi niż Habakukowi. Zgodnie z Dz 13,41 Paweł cytuje Ha 1,5 w mowie do Antiocheńczyków na potwierdzenie niewiarygodnego orędzia o zmartwychwstaniu. Czytelnik Księgi Habakuka znajdzie echa zawartych w niej proroctw w 2 Tes 2,1-12 czy w 2 P 3,8-9. Nie możemy też nie wspomnieć, że Łk 19,40 należy traktować jako echo Ha 2,11 (por. Goyo Ruiz). W okresie patrystycznym na Księgę Habakuka powołuje się *Pierwszy list Klemensa,* Hieronim zaś jest autorem wspaniałego komentarza do niej.

Wykorzystywanie w liturgii

Prorok Habakuk nie przyciąga zbytniej uwagi posoborowego zgromadzenia liturgicznego. Tylko dwukrotnie są przewidziane czytania z jego księgi, i to wyłącznie Ha 2,4 z jego klasyczną interpretacją, że sprawiedliwy żyje z wiarą. W osiemnastą sobotę Okresu Zwykłego w latach parzystych czyta się fragment 1,12-2,4. W XXVII Niedzielę Zwykłą roku C pierwsze czytanie wzięte jest z Ha 1,2-3; 2,2-4. W pierwszym przypadku uderza skromność wyboru: tylko te wiersze są przewidziane na liturgiczne czytania z Księgi Habakuka jako *lectio continua*. W drugim przypadku wybór tekstu został podyktowany jego odpowiedniością z czytaną w tym dniu Ewangelią (Łk 17,5-10): „Gdybyście mieli wiarę (...)”. Sam Habakuk jako taki nie jest przedmiotem zbytniego zainteresowania.

Aktualne znaczenie

Zagadnienie zła jest podstawowym problemem wiary monoteistycznej. Politeizm ma tę przewagę, że może przypisać zło jakiejś negatywnej boskości. W religii etycznej, która nie ma tylko charakteru kultowego, niesprawiedliwość (czy to społeczna, czy międzynarodowa), uderza także w Boga. Dlaczego dopuszcza On cierpienie niewinnego? Twierdzenie, że to Pan rządzi historią, dla wierzącego nie podlega kwestii. Niemniej jednak z chwilą, kiedy zaczyna się nad tym twierdzeniem zastanawiać, uświadamia sobie jego zuchwałość. Czyż Pan rządzi historią w naszych czasach? Po której stoi stronie? Jeśli do tego dodamy, że Pan zazwyczaj wybiera ubogich i prześladowanych, to okazuje się, że twierdzenie to wcale nie jest oczywiste. Z tej słabej pozycji powinniśmy rozważać Księgę Habakuka. W codziennym języku niektóre przysłowia („Bóg pisze prostymi literami po krzywych liniach”; „Nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło”) służą rozstrzyganiu drobnych sprzeczności. Ale wielkie historyczne sprzeczności pozostają. Niekiedy wprowadzamy pojęcie „czasu”, aby odwlec rozwiązanie problemu: pozostawiamy je „na koniec”. Wydaje się, że taką taktykę przyjął Habakuk, i to bynajmniej nie z naiwności nie podejmuje żadnej próby logicznego uzasadnienia problemu, kładąc nacisk wyłącznie na pewność własnego przeświadczenia.

Prorok musi przezwyciężyć szereg przeszkód w swoim wyznaniu wiary. Po pierwsze odkrywa sytuację niesprawiedliwości, w której „bezbożnik" gnębi „uczciwego". Jest to sprzeczne z jego wiarą i dlatego wzywa Boga. Bóg zapowiada, że obcy naród będzie dyktował prawa. Problem przechodzi z płaszczyzny społecznej czy indywidualnej na historyczną płaszczyznę polityki międzynarodowej, ale pozostaje nie rozstrzygnięty: Bóg przestaje mówić. Widzenie z w. 2,3-4 dostarcza rozwiązania: należy oczekiwać z wiarą na historyczne działanie Pana na rzecz swego ludu. Logika nie przydaje się na nic; pomocne mogą okazać się jedynie historyczne fakty, które utwierdzają nadzieję. Krzyż Jezusa Chrystusa jest szczytowym przejawem trudności, jaką przedstawia sobą ów problem i jego rozwiązanie.

DRUGIE CZYTANIE

Niemożliwe jest rozstrzygnięcie wszystkich problemów, jakie na przestrzeni dziejów pojawiły się w związku z egzegezą Księgi Habakuka. Nie podejmujemy się rozwikłania kwestii dotyczącej *historii redakcji.* Krytyka dostarcza wielu hipotez, lecz żadnej pewności. Niejasny pozostaje pierwotny historyczny przedmiot, do którego odnoszą się wypowiedzi Księgi Habakuka, ponieważ nie możemy z całą pewnością zidentyfikować „uczciwego" i „bezbożnika" (1,4. 13) ani tych, którzy kryją się za przeciwstawieniem „człowiek pyszny"/„sprawiedliwy" (2,4). Niejednoznaczna pozostaje interpretacja niektórych zdań, takich jak „wyrok sądowy ulega wypaczeniu" czy „straciła Tora moc swoją" (1,4). Przedmiotem dyskusji jest sens 2,4. Niepodobna powiedzieć, czy w *rozumieniu Habakuka* historyczną klęskę polityczną, która stała się udziałem Judy pod panowaniem Babilończyków, można interpretować jako karę Bożą czy w tym sensie, że zmieniające się międzynarodowe uwarunkowania doprowadziły do społecznego rozkładu ludu, który uważał siebie za wybrany. Pozostawmy na boku to, co niemożliwe, jako nieosiągalne, i stwierdźmy, co następuje: tekst proroka Habakuka w tej postaci, w jakiej zachował się do naszych czasów, został przyjęty przez wspólnotę wiernych (Żydów i chrześcijan) jako objawiony, czyli jako podstawa rzeczywistego doświadczenia zbawienia.

Chcąc czytać Księgę Habakuka z większym zrozumieniem, należy zwrócić uwagę na gramatyczne i syntaktyczne szczegóły, które mogą posłużyć jako wskazówki pozwalające uchwycić tematykę i strukturę orędzia Habakuka (por. Sweeney).

1,2-4: Lamentacja proroka

Czasowniki w pierwszej osobie wskazują na proroka jako podmiot. Kontekst prawniczy jest oczywisty. Habakuk uskarża się przed Bogiem, Sędzią najwyższym, z pozycji strony słabszej. Na swoje wołanie nie otrzymuje odpowiedzi. W opisie tego, co dzieje się wokół niego, przeważa słownictwo używane też w innych tekstach prorockich: „ucisk", „nieprawość", „przemoc", „spory", „waśnie". Taka rzeczywistość prowadzi do wypaczenia sprawiedliwości (w. 3-4). „Uczciwego" gnębi bezbożny; w ten sposób depcze się prawo, Tora traci moc. Z syntaktycznego punktu widzenia należy zwrócić uwagę na początkowe pytanie, opis sytuacji i jej konsekwencje (*'al ken,* w. 4).

1,5-11: Odpowiedź Pana

Czasownik użyty w trybie rozkazującym w liczbie mnogiej wskazuje na zmianę podmiotu; teraz mówi Bóg. Grupa adresatów (lm) pozostaje anonimowa; możemy zakładać, że Bóg kieruje swoje słowa do Habakuka i tych, których prorok reprezentuje. Związek z poprzednią sekcją uwidocznia się w użyciu czasownika „patrzeć" (w. 3.5), w wyrażeniu „ustanowić prawo" (użytym w sensie twierdzącym w w. 7 i dwukrotnie w sensie przeczącym w w. 4 [BT zachowuje sens, chociaż nie samo wyrażenie]), wzmianka o przemocy (w. 9.3 [BT w w. 9 „pełni żądzy mordu"]).

Pan wzywa lud, aby spojrzał z szerszej, międzynarodowej, perspektywy i podziwiał Jego niesłychane historyczne dzieło: powoła naród, który przyjdzie i przemocą narzuci swoje prawo. Nie twierdzi się, że naród ten jest narzędziem kary za wcześniejsze przewinienia, lecz po prostu narodem, będącym sprawcą ucisku. Porównania, odwołujące się do zwierząt, podkreślają jego zręczność; jego stanowczy charakter wyraża się w spojrzeniu (w. 9). W bardzo lapidarnej formie autor mówi o ubóstwieniu przez ów naród swej siły (w. 11).

1,12-17: Replika proroka

Sekcję tę rozpoczyna nowe pytanie. Adresatem z pewnością jest Pan (w. 12). Możemy założyć, że podmiotem w liczbie pojedynczej jest prorok. Niemałe zbieżności, jakie istnieją między tą sekcją a sekcją początkową, skłaniają do przyjęcia hipotezy, że chodzi o literackie wtrącenie: obie sekcje mają podobną strukturę syntaktyczną (pytanie, opis sytuacji, wyjaśnienie konsekwencji – dwukrotne czy trzykrotne użycie wyrażenia *'al ken*), podobne słownictwo („patrzeć", zło, w obu na początku wymienione jest imię Pana – w. 2.12), przewaga bezbożnego nad uczciwym. Nie może więc dziwić, że wobec tylu podobieństw próbowano połączyć obie sekcje, a dzielący je fragment uznać za redaktorską interpolację. Jednakże tekst w tej postaci, w jakiej do nas dotarł, skłania nas raczej do utożsamienia bezbożnego ciemięzcy z narodem, agresorem, powołanym przez Pana. Zaimek w liczbie pojedynczej można także odnieść do króla, którego funkcja odpowiada roli opisanej w w. 12. To zaś pozwala nam postawić hipotezę, że nie może chodzić o Jojakina.

Sprzeczność między istnieniem Boga i niesprawiedliwości wynika ze świętości i wieczności Boga. Wyrażenie w w. 12 „nie pomrzemy" należy pojmować jako „nie umierasz" (tak BT) czy „nieśmiertelny". Jest to jedna z owych *tikkune soperim,* czyli celowych poprawek uczonych w Piśmie, mających rozwiać najmniejszą nawet wątpliwość popełnienia bluźnierstwa w przypadku przymiotów przypisywanych Bogu.

W pierwszym rozdziale, czytanym jako całość, opis niesprawiedliwości i różnych form ucisku jest ujęty w ramy gwałtów popełnianych przez naród (w. 7.11) powołany przez Pana (jako kara?, jako zwykły historyczny bieg wypadków?).

2,1-5: Opowiadanie o widzeniu

Czasowniki w pierwszej osobie liczby pojedynczej wskazują na Habakuka, który jako podmiot oczekuje na odpowiedź Boga. Początek następnej sekcji wyznacza nowe pytanie (w. 6). Analogicznie do pierwszej części rozdziału pierwszego zostają sobie przeciwstawione „sprawiedliwy" i „nieprawy" (w. 4), choć tym razem przed sprawiedliwym otwiera się perspektywa przyszłości. Prorok ponownie zwraca się do Pana, lecz już się nie uskarża, tylko czeka na odpowiedź. Zwłoka nie umniejsza jego pewności.

W tej sekcji mamy dwa pola semantyczne, które się wzajemnie przenikają: pole czasu – naleganie, pośpiech wobec zwłoki, oczekiwanie, i pole trwania – pewność w obliczu klęski. O ile czas nagli i trzeba mieć jasną i szybką orientację w sytuacji, o tyle widzenie się opóźnia i prorok czeka. W czasie mogłoby się zrodzić wątpienie, lecz o tym autor nie wspomina. Mówi o chciwości i pysze w obliczu pewności spełnienia się obietnic Bożych. Widzenie przeciwstawia człowieka cierpliwego i uczciwego pyszałkowi (w. 4). Nieoczekiwanie wszystkie ludy i narody gromadzą się wokół owego niepohamowanego chciwca (w. 5).

2,6-20: Wielokrotne „biada"

Wiersz 6 stanowi kontynuację perspektywy narracyjnej. Zgromadzenie ludów, którego celem miały zapewne być działania wojenne (w. 5), przemienia się w satyryczny chór. Prorok wykorzystuje jego śpiew, aby wyjaśnić widzenie na konkretnych przypadkach. Zaimki, od których zaczyna się każde z owych „biada" (w BT z wyjątkiem drugiego), mają swoje odniesienie w w. 5 („grabieżca" i „człowiek pyszny" [BT: „bogactwo oszukuje"]). Abstrahujemy teraz od w. 18-20, które różnią się zarówno pod względem struktury, jak i tematyki (bałwochwalstwo zamiast sprawiedliwości). Wskazywaliśmy już na podstawową strukturę kompozycji tego fragmentu: Biada + imiesłów (w BT: osobowa forma czasownika z wyjątkiem drugiego „biada", gdzie występuje forma imiesłowowa) i wyjaśnienie kary (*ki*). W ostatnim urywku bezbożny działa na płaszczyźnie międzynarodowej. I rzeczywiście powtórzenie „z powodu rozlewu krwi ludzkiej i gwałtów dokonanych w kraju przeciwko miastu i jego mieszkańcom" (w. 8.17) zawiera w sobie cztery pierwsze „biada". Poza dosłownymi cytatami z Jr 51,58 i Iz 11,9, odpowiednio w w. 13-14, w sekcji tej jest wiele odniesień do innych tekstów prorockich. W innym sensie ideę z w. 11 podejmuje Łk 19,40. Orędzie nie jest trudne: skąpstwo rodzi wielu wrogów; pycha złodzieja rujnuje także jego dom; kto sprawuje władzę, uciekając się do przemocy, ten sprzeciwia się uznaniu chwały Bożej; rozpustnik syci się obelgami. Każdy czytelnik może sobie ułożyć własne błogosławieństwa.

Wiersze 18-20 mają odmienną strukturę i wprowadzają temat bałwochwalstwa. Krytyczne odczytanie tego fragmentu uświadamia nam, że wiele innych tekstów prorockich rozważa niesprawiedliwość jako bałwochwalstwo z jego bogami, kultem, wiernymi (J. L. Sicre, *Los dioses olvidados,* Madrid 1979). Bałwochwalca kryje w sobie owego pysznego człowieka opisanego przez proroka. Obecność Pana, który z wysokości swojej świątyni zaprowadzi na ziemi sprawiedliwość, skłania do zachowania świętego milczenia o wymowie eschatologicznej. Przeciwstawia się ono wołaniu proroka zapisanemu na początku księgi (1,2) i

nadaje pozytywny sens jego oczekiwaniu, o którym wspomina początek tego rozdziału. W rozdziale 2 miejsce czuwania proroka i świątynia Pana są niby budowle, które przetrwają, w przeciwieństwie do gniazd nieprawnie wysoko zbudowanych, do kamieni i belek z budowli wołających o sprawiedliwość czy też miast utopionych we krwi. Z perspektywy całości tych dwóch rozdziałów pozorny brak reakcji Boga na niesprawiedliwość przemienia się w święte milczenie wobec spełnienia się Jego wyroków.

3: Psalm Habakuka

Nowy tytuł sygnalizuje nowy rodzaj literacki (uwaga dla kierownika chóru, koniec fragmentu). Ta jednostka tematyczna jest ujęta w ramy dwukrotnego wezwania imienia Pana (w. 2.18-19). Trzykrotne liturgiczne zaznaczenie pauzy (w. 3.9.13) skłania do poszukiwania trójelementowej struktury, lecz nie ma ona, jak się zdaje, wpływu na sens (może w przypadku pieśni). Natomiast znaczący jest fakt, że raz tylko użyte słowo „Bóg" (w. 3) zapoczątkowuje opis w trzeciej osobie Jego teofanii; użycie zaś (w. 8) słowa „Pan" wprowadza wezwanie bezpośrednio skierowane do Boga (w drugiej osobie); począwszy od w. 16 czasowniki w pierwszej osobie i zaimki wskazują, że tekst ponownie skupia się na reakcji proroka. Proponujemy przeto następujący podział literacki: a) inwokacja (w. 2); b) opis teofanii (w. 3-7); c) żywiołowe klęski towarzyszące teofanii (w. 8-15); d) reakcja proroka (w. 16-19). W pierwszej i czwartej części chodzi o relację między Bogiem i prorokiem; w środkowych – między Bogiem i ziemią (pięciokrotne użycie słowa „byłeś"). Całość włożona jest w usta modlącego się proroka, który woła, opisuje, wzywa i reaguje.

a) Wiersz 2: Prorok jest pod wrażeniem – wysłuchał orędzia i ujrzał dzieło Boże. W obliczu przerażenia błaga o litość. Wyrażenie „gdy czas nadejdzie" umieszcza działanie Boże w ramach historii, odczytanej częściowo z perspektywy eschatologicznej.

b) Prorok opisuje pojawienie się Pana, czemu towarzyszą kosmiczne zjawiska: na dwóch przeciwległych biegunach sytuują się światło i gorączka śmiertelna, chwała i zaraza. W wymiarze wertykalnym światło promieniuje z Jego rąk (różne postaci nieba), a gorączka idzie śladem Jego stóp. Jego wystąpienie wywołuje powszechne trzęsienie ziemi i unicestwia wszelką moc (ludy, góry, Madian).

c) Teofania przeobraża się w straszną ulewę, pioruny i błyskawice. Wielkie świecące ciała (słońce i księżyc) zatrzymują się wobec takiego blasku chwały. Ale gniew Pana skierowany jest tylko przeciwko wrogom; jedynie bezbożny zostanie unicestwiony w tym zamęcie; dla narodu wybranego i jego pomazańca obecność Pana oznacza zbawienie. W w. 15 pobrzmiewają echa pierwszego zbawienia, z czasów Wyjścia.

d) Widzenie to porusza proroka od stóp do głów (wnętrzności, usta, stopy) z powodu tego, co w nim nieoczekiwane: utrapienia, które nadchodzą na ciemięzcę. Wiersz 17 mógł zostać dodany z okazji jakiegoś święta rolniczego, lecz w obecnym kontekście służy utwierdzeniu nadziei proroka. Historia potwierdzi jego ufność w Panu. Nawet jeśli przyroda zginie, on będzie się radował.

Prorok, który na początku wołał do Pana, nauczył się czekać. Weseli się z powodu ostatecznego zbawienia. Z literackiego punktu widzenia krótki tekst Habakuka zawiera wiersze o wielkiej sile i wyrazie. Z teologicznego zaś skłania on do wyjścia poza wąskie granice indywidualizmu religijnego i do zaprowadzenia etyki religijnej w perspektywie historycznej i na płaszczyźnie międzynarodowej.

tłum. Ewa Burska

Księga Sofoniasza
Walter Vogels

PIERWSZE CZYTANIE

I. Ogólna charakterystyka księgi

Niektórzy nie mogą spokojnie przeczytać książki do końca. Po przeczytaniu początku sięgają do końca, chcąc zobaczyć, jak potoczą się sprawy. Księga Sofoniasza nadaje się do takiego czytania. Początkowe słowa: „Słowo Pańskie" (1,1) i ostatnie: „mówi Pan" (3,20) tworzą prostą inkluzję. Cała Księga została ukazana jako słowo Boga. Początek mówi o straszliwym zniszczeniu (1,2-4): „usunę" (w. 2-3 [3 razy]); „wytępię" w. 3. 4 [2 razy]); „wyciągnę rękę przeciwko" (w. 4), ale koniec opisuje wspaniałą odnowę (3,18-20): „zabiorę (...) niedolę" (w. 18); „zachowam" (w. 19); „zgromadzę" (w. 19.20); „przywiodę" (w. 20); „odmienię wasz los" (w. 20). Kontrast ten jest nawet silniejszy w tekście hebrajskim. Na początku Bóg „gromadzi" (*sp*), aby usunąć (1,2), na końcu „gromadzi" (*sp*), aby zachować (3,18). Kara spada na całą „powierzchnię ziemi" (1,2), na całe „oblicze ziemi" (1,3), ale również na Jerozolimę (1,4). Tak samo będzie ze zbawieniem: Izrael dozna sławy „na całej ziemi" (3,19), „u wszystkich narodów ziemi" (3,20). Księga Sofoniasza łączy uniwersalizm z wybraniem.

Kara Boża odpowiada postępowaniu ludzi. Księga Sofoniasza opisuje grzechy narodów i Judy oraz ukazuje nam ich serca, cytując ich słowa. Mieszkaniec Jerozolimy mówi: „Nie uczyni Pan dobrze i źle nie uczyni" (1,12). Księga pokazuje, na czym polega ich błąd. Bóg bowiem może zniszczyć i uratować. Asyria, jeden z narodów, mówi: „Ja, i nikt więcej" (2,15). Księga również pokazuje, w czym błądzą narody. Bóg wszak upokarza ludzką pychę. Możliwość odbudowy po zniszczeniu opiera się na wierze Sofoniasza w „resztę", której zalety opisuje. Zagłada i zbawienie dokonają się „w dniu Pańskim", który jest bliski.

Piękną cechą tej księgi jest powtórzenie słów i zwrotów, a także sposób, w jaki Sofoniasz uwypukla dany problem, posługując się w tym celu różnorodnym słownictwem i obrazami. Lubuje się w poczwórnym opisie (1,3.4-6; 3,3-4), ponieważ czwórka symbolizuje całość.

II. Ogólne konteksty interpretacji

1) Pierwotne konteksty historyczne

Sofoniasz prorokował za czasów judzkiego króla Jozjasza, panującego w latach 640-609 przed Chr. (1,1). Przerwał trwające trzy czwarte wieku milczenie prorockie, jakie zapanowało po Izajaszu i Micheaszu (koniec VIII w.). Wkrótce potem pojawili się Jeremiasz, Nahum i Habakuk. Reforma Jozjasza z 622 r. przed Chr. (2 Krl 22-23) była zwrócona przeciwko synkretyzmowi panującemu w czasach jego poprzedników – Manassesa i Amona (2 Krl 21). Ponieważ Sofoniasz potępia idololatrię w Jerozolimie, prorokował przed reformą Jozjasza, być może ją przygotowując. Sofoniasz rozpoczął swą działalność około 630 r. przed Chr. w Jerozolimie, którą dobrze znał (1,10-11).

Okres ten był również burzliwy na międzynarodowej scenie politycznej. Asyria, która opanowała starożytny Bliski Wschód na ponad stulecie i zniszczyła w 721 r. przed Chr. Królestwo Północne, począwszy od 621 r. zaczęła się chylić ku upadkowi, by ostatecznie zniknąć ze sceny wraz z upadkiem Niniwy w 612 r. (2,13). Jej miejsce zajął Babilon, który stał się potęgą światową.

Sofoniasz był świadkiem głębokich reform religijnych w Judzie i drastycznych zmian w sytuacji międzynarodowej. Fakt ten tłumaczy, dlaczego łączy on uniwersalizm z wybraniem.

2) Konteksty kanoniczne

We wszystkich wersjach ST Księga Sofoniasza jest dziewiąta w zbiorze dwunastu proroków mniejszych, po Księdze Habakuka i przed Księgą Aggeusza. Księga Sofoniasza porusza wspólne wszystkim proroctwom tematy – grzech ludzi, sąd Boży, współczucie Boga znajdujące wyraz w odnowie.

3) Intertekstualność kanoniczna

Księga Sofoniasza wykazuje silne związki z poprzedzającymi ją księgami proroków. Uderzające są podobieństwa z Księgą Amosa, np. „dzień Pański" jest dniem „ciemności" (1,14-18; por. Am 5,18-20). Podobnie jak Izajasz, Sofoniasz sądzi, że dzień ten jest bliski (1,7.14; por. Iz 13,6).

Księga Sofoniasza zainspirowała niektórych następców proroka. Joel cytuje z Księgi Sofoniasza fragment opisu dnia Pańskiego (1,15; por. Jl 2,2). Niektóre fragmenty NT cytują Księgę Sofoniasza lub odwołują się do niej. O ciemności dnia Pańskiego mówi się w chwili śmierci Jezusa (Mt 27,45; Mk 15,33). Autorzy NT, podobnie jak Sofoniasz, przepowiadają powszechny sąd Boży i odnoszą go do sądu eschatologicznego, kiedy ubodzy w duchu osiągną królestwo niebieskie (Mt 5,3).

4) Interpretacja patrystyczna

NT i piśmiennictwo patrystyczne rzadko cytują Księgę Sofoniasza. Weszła ona w obieg myśli chrześcijańskiej dzięki *Komentarzowi do Listu do Rzymian* Orygenesa (początek III w. po Chr.), w którym podkreśla wielki gniew dnia Pańskiego. W czasach Orygenesa (połowa III w.) i na początku IV w. po Chr. dwaj afrykańscy apologeci, Arnobiusz i Laktancjusz, nawiązali do tematu gniewu Bożego z Księgi Sofoniasza; Laktancjusz napisał traktat przeciwko epikurejskiej teorii bóstwa pozbawionego uczuć.

5) Zastosowanie liturgiczne

Chociaż Księga Sofoniasza nie odgrywała poważniejszej roli w judaizmie czy we wczesnym Kościele, fragment dotyczący dnia Pańskiego (1,14-18) głęboko oddziałał na chrześcijaństwo. Pewien franciszkanin (prawdopodobnie Tomasz z Celano (1255 r.) napisał poemat oparty na Wulgacie: *Dies irae, dies illa*, który od XIV w. do 1969 r. służył jako sekwencja w Mszach żałobnych. Pieśń *Libera me, Domine*, śpiewana jako ostatnie polecenie zmarłego Bogu w Mszach żałobnych, była także inspirowana Księgą Sofoniasza. Obecnie, kiedy surowe pojęcie dnia Pańskiego straciło swą popularność, w czytaniach, szczególnie w okresie Adwentu, pojawiają się inne teksty z Księgi Sofoniasza, wybrane głównie z 3,9-20, zawierające obietnicę zbawienia.

6) Zastosowanie w ciągu historii

Wezwanie do nawrócenia, które „może" prowadzi do zbawienia (2,3), jest podstawą nauki Lutra o *sola gratia* i *desperatio fiducialis*.

DRUGIE CZYTANIE

1,1: Tytuł

Trzyelementowy tytuł przypomina tytuł Księgi Ozeasza i Księgi Micheasza, a częściowo również Księgi Joela: 1) *Orędziem* jest „słowo Pańskie". 2) *Informacja o proroku* zawiera jego imię, Sofoniasz, które jest dość pospolite (por. Jr 29,29; 52,24 [BT: Sefaniasz]; Za 6,10.14), a znaczy „JHWH chroni, ukrywa, strzeże" albo „Safon (bóstwo kananejskie) jest JHWH". Jak zawsze podaje się jego genealogię, choć czymś niezwykłym jest wymienienie czterech pokoleń. Ponieważ jest on „synem Kusziego", jego ojciec był zapewne Kuszytą, Etiopczykiem. Pozostałe imiona, wszystkie typowo hebrajskie, dodano zapewne w celu wykazania, że Sofoniasz był prawdziwym Izraelitą. Ostatnie imię, „Ezechiasz", było też imieniem króla Judy (716-687 przed Chr.). Bez względu na to, jakie było dokładnie pochodzenie Sofoniasza, czytelnik łączy go z obcokrajowcami i rodziną królewską. Jego przesłanie istotnie mówi o uniwersalizmie i wybraniu, zogniskowanych wokół Jerozolimy, której królem jest Pan. 3) *Kontekstem historycznym* są „dni Jozjasza". Jozjasza, którego wspomina się jako doskonałego władcę ze względu na przeprowadzoną przez niego reformę, ale który był „synem Amona", króla znacznie mniej doskonałego, bo tolerującego bałwochwalstwo. Wymienione trzy elementy tytułu zarazem wskazują na Sofoniasza jako pośrednika.

1,2-18: Chaos w dniu Pańskim (I)

A. *Powszechne zniszczenie (1,2-3).* Sofoniasz kładzie nacisk na straszliwe zniszczenie: „usunę” (3 razy), „wytępię” „wszystko” „z oblicza ziemi” (*’adamah*) (2 razy, jako wtrącenie). Postanowienie Boga przywodzi na myśl potop, kiedy to Bóg zgładził wszystko „z powierzchni ziemi” (Rdz 6,7; 7,4; 8,8), chociaż później obiecał, że „już nigdy” tego nie zrobi (Rdz 8,21). Podobnie jak niegodziwość ludzi była przyczyną potopu (Rdz 6,5), tak teraz przyczyną są „grzesznicy”, termin będący odpowiednikiem i synonimem „rodzaju ludzkiego” (*’adam*). Zniszczenie dokonuje się w porządku odwrotnym niż stworzenie (Rdz 1, 20-28) – rozpoczyna się od „człowieka” (*’adam*), który utracił władzę nad światem, następnie dotyka bydła, które zamieszkuje ziemię razem z ludźmi, i „ptactwa powietrznego”, a na końcu „ryb morskich”. Wszystkie żywe stworzenia i wszystkie miejsca ulegają zagładzie, popadając w chaos. Stworzenie trwało siedem dni, zagłada w „dniu Pańskim” dokona się w ciągu jednego dnia.

B. *Zagłada Judy (1,4-6).* Ponieważ Noe, człowiek prawy, przeżył potop (Rdz 6, 8-9) i Bóg mógł oszczędzić sprawiedliwych w Sodomie (Rdz 18,23), narodowi wybranemu może się wydawać, że i tym razem nic mu nie grozi. Nic błędniejszego! „Juda” i „wszyscy mieszkańcy Jeruzalem” doświadczą losu reszty ludzkości: Bóg ich „wytępi” (ten sam czasownik). Ich grzech polega na idololatrii (w. 4-5), synkretyzmie (w. 5) i obojętności wobec Pana (w. 6). Księga wymienia czterech bogów czterech narodów, ilustrujących cztery aspekty bóstwa: „Baala”, kananejskiego boga płodności; „wojsko niebieskie”, mezopotamską astrolatrię; „Pana”, izraelskiego Boga Wyjścia i przymierza; „Milkoma” (rdzeń *mlk* – „królować”), czczonego przez Ammonitów boga życia politycznego. Boga nie można dzielić: Pan wyczerpuje wszystkie wymienione aspekty.

C. *Milczenie w dniu Pańskim (1,7).* Kto został wezwany do zachowania milczenia – mieszkańcy Jeruzalem (w. 4-6) i/czy cała ludzkość (w. 2-3)? Księga przytacza dwa powody nakazu milczenia. Należy zamilknąć w obliczu mocy Boga i Jego sądu, „gdyż (*ki*) bliski jest dzień”, trzeba też zachować milczenie liturgiczne podczas składania ofiary, „bo (*ki*) już przygotował Pan ofiarę”. Stawiamy sobie pytanie, tak jak Izaak (Rdz 22,7-8), gdzie jest zwierzę ofiarne. Tekst mówi dalej, że ofiarowana zostanie Juda. Bóg „poświęcił” zaproszonych, oddzielił ich i oczyścił. Czy są nimi narody, które będą świadkami sądu nad Judą?

Przedstawiamy teraz szerzej owe dwa powody zachowania milczenia: najpierw ofiarę Judy, a następnie bliskość dnia, który dotyczy całego świata. Nadaje to części I (1,2-18) chiastyczną strukturę, której środkiem jest w. 7:

A. świat (2-3)
  B. Juda (4-6)
    C. MILCZENIE (7)
  B’. Juda (8-13)
A’. świat (14-18)

B’. *Dzień dla Jerozolimy (1,8-13).* W trzech fragmentach tej sekcji, opisującej rzeź ofiarną (por. w. 7b), krytyka Jerozolimy skupia się na trzech grupach ludzi. Dominującą rolę odgrywa tu czasownik „nawiedzę”, oczywiście, aby wymierzyć karę (w. 8.9.12 – tak BW, natomiast BT tłumaczy „ześlę”).

„W dniu zaś ofiary Pańskiej (...)” (w. 8-9): pierwszą grupę stanowią książęta i synowie królewscy, przywódcy polityczni (sam król został pominięty). Ubierają się w szaty cudzoziemskie, przyjmują obce zwyczaje, by stać się ludźmi „nowoczesnymi”, przystosowanymi do tego świata. Niektórzy z nich „butnie wstępują na próg”, co może znaczyć, że jako wyznawcy obcych religii przeskakują przez próg z obawy przed złymi duchami (1 Sm 5,5) lub że jako sprawcy społecznej niesprawiedliwości plądrują domy ubogich. Inni napełniają pałac królewski gwałtem i oszustwem, co zawsze prowadzi do samozagłady.

„Owego dnia (...)” (w. 10-11): drugą grupę stanowią kupcy z różnych części Jerozolimy, skupiający w swoich rękach władzę ekonomiczną. Ich „wołanie”, „lament” i „trzask wielki” (zwróćmy uwagę na *crescendo*) będzie wyraźnie słyszalne w ciszy owego dnia.

„Wówczas (...)” (w. 12-13): trzecią grupę tworzą ci, którzy są zadowoleni z siebie i niezdolni do przemiany. Ich słowa o tym, czego Bóg nie może zrobić, kontrastują z tym, co mówi Bóg: „przeszukam (...). Ześlę karę”. Nie będą się cieszyli swoimi domami i winnicami, symbolami dobrego życia (Pwt 28,30.39), które uważają za gwarancję swego bezpieczeństwa.

A’. *Dzień dla świata (1,14-18).* Tekst przypomina hymn zapowiadający, że „wielki dzień” jest „bliski” (w. 14; por. w. 7a). Opisuje ów straszny dzień (w. 15-16a), ucisk i utrapienie, które *odczujemy*, całkowitą ruinę, spustoszenie i ciemność, które ujrzymy, i krzyk wojenny, który usłyszymy w milczeniu (w. 7). Dzień ów jest odwrotnością stworzenia, powrotem do bezładu i ciemności (Rdz 1,2). Słowo „dzień” powtarza się siedem razy, jak gdyby dzieło siedmiu dni stworzenia miało być unicestwione w ciągu jednego dnia. Tekst konkretyzuje, co Bóg uczyni tego dnia rodzajowi ludzkiemu (*’adam*), kiedy ani „srebro”, ani „złoto”, tak potężne w naszym świecie (por. w. 11.13), nie zdołają ich ocalić (w. 16b-18a). Hymn kończy się słowami o „zagładzie” (w. 18b) „całej ziemi” i „wszystkich mieszkańców ziemi”.

2,1-3: Upomnienie 1 – Szukajcie Pana

Księga Sofoniasza kieruje naglące *żądanie* (w. 1) do „narodu bez wstydu" (czyli do narodu, który „nie wzdycha [do Pana]"), aby „się zebrał" i „zgromadził". Uniwersalistyczna perspektywa poprzedzającego wiersza (1,18) ulega ograniczeniu. Tylko jeden naród, już nie „wszyscy mieszkańcy ziemi", ma się zgromadzić w jednym ograniczonym miejscu, a nie na „całej ziemi". Powód (w. 2): musi to zrobić szybko, „zanim" (3 razy) nadejdzie „dzień gniewu Pańskiego" (2 razy), który jest bliski (1,7.14). *Co należy robić* (w. 3): naród ten, określony jako „wszyscy pokorni ziemi", ma zrobić to, czego nie zrobiła Juda (1,6), a mianowicie ma „szukać (3 razy) Pana", tzn. „szukać sprawiedliwości i pokory". „Pokora" (2 razy) jest ważna, ponieważ wspomniane w w. 3 „może" otwiera perspektywę ukrycia się w „dzień gniewu Pańskiego" (po raz trzeci).

Pouczenie to stanowi pewien pomost. Zamyka część I, która mówi o całkowitej zagładzie (1,2-8), i rozpoczyna część II, w której czytelnik spodziewa się znaleźć odpowiedź, czy owo „może" stanie się faktem.

2,4-3,7: Sąd i nadzieja w dniu Pańskim (II)

Sofoniasz powraca do powszechnego sądu w dniu Pańskim. Podobnie jak Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel i Amos, Sofoniasz wygłasza mowy przeciwko kilku narodom, aby na koniec, tak jak Amos (Am 1-2), skierować mowę przeciwko Judzie.

A. *Mowa przeciwko Filistynom (2,4-7)* dotyczy Zachodu. Opis zniszczenia miast i mieszkańców (w. 4-5) pełen jest asonansów zagubionych w przekładzie. Księga Sofoniasza sugeruje, że wspomniane miasta doznają tego, co oznaczają ich nazwy. Czasowniki wskazują na rosnącą skalę zniszczenia. R. Gordis interpretuje to następująco: „Istotnie Gaza będzie opuszczona (na podobieństwo zaręczonej kobiety), Aszkelon w pustynię się obróci (jak porzucona kobieta), Aszdod w południe wypędzą (jak rozwiedzioną kobietę), Ekron zaś będzie zburzony (jak niepłodna kobieta)". Nie podaje się przyczyny sądu, ale na podstawie kontekstu można wnosić, że Filistynom brak było koniecznej pokory (por. 2,3), by uniknąć tego dnia. Zamieszkane przez nich tereny dostaną się w ręce „reszty z domu Judy" (w. 6-7). A zatem jest reszta, nie tylko „może", lecz pewność. Pełne spokoju obrazy pasących się stad kontrastują z wojennymi obrazami dnia Pańskiego. Istnieje reszta, „bo nawiedzi ich Pan, Bóg ich", nie po to, by ich karać, jak w czasie poprzedniego nawiedzenia (por. 1,8.9.12), lecz by „odmienić ich los". Istnieje powód, aby szukać Pana (2,1-3), „bo (*ki*)" istnieje sąd (w. 4), lecz także nadzieja „bo (*ki*)" (w. 7b).

B. *Mowa przeciwko Moabowi i Ammonowi (2,8-10)* dotyczy Wschodu. Jak na ironię te dwa narody, sięgające swymi początkami kazirodczego związku Lota i jego dwóch córek, którzy uniknęli zagłady Sodomy i Gomory (Rdz. 19,30-38), spotka taki sam los, jak owe dwa miasta (Rdz 19, 24-25). Narody te grzeszą pychą, która doprowadziła je do znieważenia ludu Bożego, a tym samym Boga. Ich ziemie także przypadną reszcie ludu Bożego.

Intermezzo (2,10) w środku mowy przeciwko narodom. Odnosi się ono do wszystkich. Bóg, poniżając narody, chce ich całkowitej zagłady, ponieważ – jak w przypadku Judy (2,7.9) – istnieje nadzieja. Narody w końcu będą „oddawać pokłon" Panu.

C. *Mowa przeciwko Kuszytom (2,12)*, czyli Etiopczykom, dotyczy Południa.

D. *Mowa przeciwko Asyrii (2,13-15)* dotyczy Północy, kierunku, z którym wiążą się największe obawy (Jr 1,15), ponieważ Asyria jest rzeczywistym wrogiem. Pan „wyciągnie (...) rękę" przeciwko niej, tak jak przeciwko Judzie (1,4). Zniszczenie Asyrii jest największe. Nie zostanie zmieniona w pastwisko (por. 2,6-7), lecz w pustkowie, a dzikie zwierzęta „będą się wylegiwać w jej obrębie". Powodem zniszczenia jest pycha Asyrii, jej pewność siebie i kult dla samej siebie wyrażający się w przeświadczeniu, że sama jest Bogiem (podobnie jak później Babilon – Iz 47, 8.10). Asyria będzie w całkowitej pogardzie (por. 1 Krl 9,8). Grzechem tych wszystkich narodów jest pycha (por. Rdz 11,1-9).

E. *Mowa przeciwko Judzie (3,1-7)*. Po mowach przeciwko narodom ogłaszających sąd powszechny Sofoniasz zwraca się do Judy, o której mówił w części I. Asyria została nazwana „wrzaskliwym miastem" (2,15), natomiast „miasto" Jerozolima charakteryzuje się trzema cechami (w. 1), które w następnych wierszach są rozwinięte bardziej szczegółowo (w. 3-4). Nie jest ona już oblubienicą Pana, lecz miastem „buntowniczym" (por. w. 4a), nie jest już poświęcona, lecz miastem „splugawionym" (por. w. 4b), nie jest już miejscem, gdzie przestrzega się sprawiedliwości, lecz miastem, które „stosuje ucisk" (por. w. 3). Jerozolima odrzuca cztery rzeczy: nie słucha, nie przyjmuje ostrzeżenia, nie ufa i „nie przybliża się do swego Boga", czyli nie oddaje czci Bogu (w. 2; por. 1,6.12), nawet gdy dzień Pański jest „bliski" (1,7.14). Książęta „pośród niego [miasta]" (ten sam rdzeń co w słowie „bliski"), sędziowie, prorocy i kapłani, cztery grupy przywódców odpowiedzialnych za życie polityczne, religijne i za wymiar sprawiedliwości, postępują wbrew temu, czego domagają się ich funkcje (w. 3-4). Mimo takiego zepsucia Pan nie opuścił miasta. JHWH jest „pośród niego", „sprawiedliwy" i wierny jak codzienny wschód słońca (por. Rdz 8,22) (w. 5, który wylicza cztery czynności Boga). Pan posługiwał się wieloma sposobami, aby „nawiedzić" Judę (por. 1,8.9.12; 2,7): słowem Bożym głoszonym przez proroków (w.

2,4), Prawem (w. 4), codziennym świtaniem (w. 5), historią (w. 6). Dlatego Bóg mówił z nadzieją: „Bój się Mnie jednak, przyjmij pouczenie!”. Wszystko na próżno, ponieważ naród wciąż myśli, że Bóg nic nie robi i jest nieobecny (1,12). Grzech Judy jest cięższy.

3,8-9: Upomnienie 2 – Oczekujcie na Pana

Upomnienie 1 (2,1-3) jest punktem zwrotnym między częścią I i II. Upomnienie 2 spełnia podobną funkcję. Po wyliczeniu bezskutecznych wysiłków Boga, aby nawrócić Judę, tekst przechodzi do „przeto...”, które normalnie zapowiada karę. Tym jednak razem fragment ten jest zagadkowym połączeniem zagłady i zbawienia. Ludzie zostają wezwani, aby „oczekiwali” na Pana w dniu Pańskim – czasownik ten często jest synonimem „nadziei” (Iz 8,17; Ps 33,20). W pierwszym upomnieniu wzywa się jeden naród, by „zgromadził się” (2,1), w drugim mówi się, że Bóg postanowił „zgromadzić narody”. Czasownik „zgromadzić się” jest niejasny; może oznaczać zniszczenie (1,2) lub zbawienie (3,19-20). W tym przypadku Bóg gromadzi narody, aby wylać na nie „zapalczywość gniewu”, jak wcześniej prorokował przeciwko jednemu narodowi (2,2). Dlatego dzień ten jest dniem zagłady, „bo (*ki*)” (w. 8 [2 razy]). Wiersz 8 kończy się powtórzeniem konkluzji części I (1,18): „Bo ogień mej żarliwości pochłonie całą ziemię”. W pierwszym jednak przypadku konkluzja ta mogłaby oznaczać faktyczny koniec („zagłada – zaiste straszna”), natomiast w drugim niespodziewanie przechodzi ona do drugiego „bowiem (*ki*)” (w. 9), które mówi o zbawieniu.

3,9-20: Zbawienie w dniu Pańskim (III)

Część III rozwija antycypowany w części II temat zbawienia Jerozolimy (2,7=3,13.20) i narodów (2,11=3,9).

A. *Pierwsza obietnica zbawienia (3,9-13)*. Nagła zmiana w tekście ujawnia prawdziwy zamiar Boga. Bóg przynosi zbawienie przez zniszczenie – najpierw narodów, „wtedy bowiem (*ki*)” (w. 9-10), następnie Jerozolimy, „wtedy bowiem (*ki*)” (w. 11-13). Obydwa fragmenty łączy ze sobą umieszczony między nimi zwrot „w dniu tym” (w. 11). Cały paragraf przechodzi od tego, co uniwersalne, do Judy, podobnie jak wtedy, gdy Sofoniasz opisywał sąd w dniu Pańskim. Słowa o oczyszczeniu narodów są odwrotnością opowiadania o wieży Babel (Rdz 11,1-9). Narody, nazwane „Córą z moimi rozproszonymi”, ponieważ zostały „rozproszone” (Rdz 11,4.8.9), będą mówiły tym samym „językiem” (wargami), bo ich „wargi” zostaną oczyszczone (Iz 6,5-7). Nie będą dłużej mówiły we własnym imieniu, lecz będą wzywali „imienia” Pana, i nie będą już rozproszeni, lecz będą działali „jednomyślnie”. Następnie mówi się o oczyszczeniu Jerozolimy. Nie musi ona dłużej „odczuwać wstydu” (Rdz 2, 25). Pan usunie „w dniu tym” (por. 3,8) „spośród ciebie” wszystkich ogarniętych pychą, która jest prawdziwym grzechem (w. 11). Pokorna (2,3) „reszta” (2,7.9), która – podobnie jak narody – będzie pokładać nadzieję w „imieniu” Pana (Rdz 4, 26; 12,8), pozostanie „pośród ciebie” (w. 12). Podobnie jak Pan, który zawsze pozostawał „pośród niego” (3,5) jako jedyny sprawiedliwy, tak i nowy lud nie będzie już czynił niesprawiedliwości. Będzie postępował całkowicie inaczej niż postępują obecnie mieszkańcy Jerozolimy (3,1-4). Ten nowy styl życia, streszczony w trzech rzeczach, których nie będą czynić, zapewni im trzy podstawowe potrzeby ludzkie: pożywienie, spokój i bezpieczeństwo (w. 13).

B. *Wezwanie do radości (3,14-15)*. Formułuje się cztery wezwania do radości (w. 14) z czterech powodów (w. 15). Jednym z nich jest fakt, że Jerozolima nie będzie się musiała obawiać nieprzyjaciół. Bóg usunie wewnętrznych wrogów, którzy doprowadzili do jej zniszczenia (pierwsza obietnica zbawienia – 3,11-13), oraz wrogów zewnętrznych, którzy skazali naród na wygnanie (druga obietnica zbawienia – 3,19-20).

B’. *Wezwanie do ufności (3,16-18a)*. Wezwania do radości i ufności zostały skierowane zarówno do Jerozolimy, nazywanej „Córą Syjońską” i „Córą Jeruzalem”, jak i narodów nazwanych „Córą z moimi rozproszonymi” (3,10). Obydwa wezwania mają budowę chiazmu, a łączy je z sobą, jak w poprzednim fragmencie (w. 11), mieszczący się dokładnie w środku zwrot „owego dnia” (w. 16).

a) *Wyśpiewuj... podnieś radosny okrzyk* (w. 14)
  b) Pan... *usunął twego nieprzyjaciela* (w. 15a,b)
    c) Pan jest *pośród ciebie* (w. 15c)
      d) nie będziesz już *bała się* złego (w. 15d)
        e) OWEGO DNIA (w. 16a)
      d’) Nie *bój się* (w. 16b)
    c’) Pan... jest *pośród ciebie* (w. 17a)
  b’) Mocarz – On *zbawi* (w. 17b)
a’) Pan uniesie się *weselem* nad tobą... *wzniesie okrzyk radości* (w. 17c,e)

Sofoniasz wzywa Jerozolimę do radości i opisuje, w jaki sposób Pan, nazwany „Królem" (w. 15) i „twoim Bogiem" (w.17), unosi się weselem nad Jerozolimą. Przymierze zostało odnowione. „(Bóg) będzie milczeć (LXX „odnowi swą miłość" [tak BT]) w (Bożej) miłości" (w. 17). Bóg nie znajduje słów, aby wyrazić głębię swej miłości. Milczenie „owego dnia" kontrastuje z okrzykiem wojennym tegoż dnia (1,16).

A'. *Druga obietnica zbawienia (3,18b-20)*. Pierwsza obietnica zbawienia mówi, że „w dniu tym" Jerozolima *nie będzie się wstydzić* (w. 11a) i zostanie oczyszczona i *zaludniona* przez resztę (w. 11b-13). Druga obietnica zawiera dwa podobne elementy. „Owego dnia" (3 razy) Pan zniszczy nieprzyjaciół Jerozolimy; „Mocarz" (3,17) „zbawi" wygnańców. Bóg „odmieni ich los" (por. 2,7) i *zaludni* Jerozolimę ludem, który Asyryjczycy skazali na wygnanie po zdobyciu Królestwa Północnego. Księga Sofoniasza wyraża nadzieję Jozjasza, że jego reforma zjednoczy Północ i Południe. W ten sposób *zostanie usunięty wstyd* Jerozolimy, a co więcej – Pan da jej „imię i chwałę u wszystkich narodów ziemi" (2 razy; por. Rdz 12,2; Wj 19,5). Tekst ponownie zmienia perspektywę – od perspektywy Jerozolimy do perspektywy uniwersalnej.

tłum. Sylwester Zalewski

Księga Aggeusza
José Loza Vera

PIERWSZE CZYTANIE

Wstęp

Księga Aggeusza, dziesiąta w zbiorze proroków mniejszych, jest krótka i niemal monotematyczna: prorok mówi o konieczności szybkiej odbudowy świątyni dla Judy i Jerozolimy. Po edykcie Cyrusa, króla perskiego (538 r. przed Chr.), część ludności judzkiej, uprowadzonej przez Nabuchodonozora, mogła powrócić do kraju. Kiedy Aggeusz rozpoczynał swoją działalność prorocką, zaledwie zdołano odbudować ołtarz ofiarny. Ten nieznaczny postęp w pracach był częściowo spowodowany opozycją jej sąsiadów (por. Ezd 1-6).

Niewiele wiemy o Aggeuszu, a i te wiadomości, które o nim mamy, zawdzięczamy wyłącznie jego księdze, chociaż w opowiadaniu o początkowym okresie po powrocie z wygnania Ezdrasz potwierdza rolę, jaką Aggeusz wraz z Zachariaszem odegrali przy odbudowie świątyni (por. 5,1). Jest jedyną osobą w Biblii, ktora nosi imię Chaggaj („moje święto"). (Aggeusz jest formą jego imienia występującą w Wlg.)

Aggeusz głosił słowo Pana w szczególnym czasie i miejscu. Często korzystał z formuł profetycznych. Niektóre spotykamy we wstępie, np.: „przyszło słowo Pańskie" (1,1.3; 2,1.10.20 [BT: „Pan skierował te słowa"]). Słowo Boże jest wydarzeniem, które dokonuje się w stosownym czasie i które zostaje „wypowiedziane" przez konkretną osobę i w określonym momencie. Zanim wysłuchamy proroka, już wiemy, kto go natchnął do głoszenia słowa. Inne formuły spotykamy w samych wyroczniach: „Tak mówi Pan Zastępów", lub: „Powiadał"/„powiedział" (1,2.5.7.8; 2,6-7.11 [BT czasownik tylko w czasie teraźniejszym]), czy: „Wyrocznia Pana" bądź „Wyrocznia Pana Zastępów" (1,9.13; 2,4 [trzy razy]. 8.9 [dwa razy]. 14.17.23 [dwa razy]). Formuły te tworzą właściwą perspektywę, aby zrozumieć przepowiadanie Aggeusza. Nie głosi on słowa od siebie; jest to słowo JHWH skierowane w konkretnym momencie do mieszkańców Judy i Jerozolimy. A skoro jest to „głos" JHWH, jest rzeczą zrozumiałą, dlaczego Aggeusz wzywa lud do słuchania. W słowach Aggeusza słyszymy głos samego Boga, który go wysłał, aby mówił w Jego imieniu (1,12).

Aggeusz przemawia do przywódców Judy i w ogóle do całej ludności. Na początku zwraca się do Zorobabela, namiestnika Judy, i do Jozuego, arcykapłana (1,1). Można jednak zakładać (w. 12), że wśród słuchaczy była już obecna „Reszta ludu". Do namiestnika, arcykapłana i ludu skierowane są także słowa proroka w 2,1-9 (por. w. 2) i prawdopodobnie w w. 15-18. W 2,10-14 prorok zasięga rady kapłanów w kwestii prawa religijnego. Nie jest to sprawa prywatna, z otrzymanej bowiem odpowiedzi prorok wyciąga naukę dla całej wspólnoty. Ostatnia sekcja (2,20-23) jest wyrocznią skierowaną do namiestnika Zorobabela.

Pod względem redakcyjnym Księga Aggeusza stanowi jednolitą całość: wyrocznie są poprzedzone słowami osoby, która mówi w trzeciej osobie i wprowadza Aggeusza, proroka JHWH. To rozróżnienie między słowami proroka a tym, który je wprowadza ma wskazywać, że Pan skierował do Aggeusza swoje słowo w określonym momencie historycznym. Dzień ten jest sytuowany w drugim roku panowania Dariusza. Poza owym rozróżnieniem między słowami proroka a elementem, który je wprowadza, zauważa się niekiedy elementy, które wskazują na relekturę czy też aktualizację słów proroka w późniejszych okolicznościach w życiu ludu Bożego i w odpowiedzi na inne jego potrzeby.

Chronologia księgi, zawarta we wprowadzeniu do każdego wystąpienia Aggeusza, wskazuje, że jego prorocka misja trwała niewiele ponad trzy miesiące: od pierwszego dnia szóstego miesiąca do osiemnastego (BT: „dwudziestego czwartego") dnia dziewiątego miesiąca drugiego roku panowania Dariusza, króla perskiego. Ujmując te dane w kategoriach chronologii absolutnej, przepowiadanie Aggeusza trwało od 29 sierpnia do 18 grudnia 520 r. przed Chr., chociaż w zależności od przyjętej rachuby czasu wszystko mogło się wydarzyć kilka miesięcy wcześniej.

Komentarze patrystyczne i średniowieczne

Ponieważ prorockie teksty z Biblii hebrajskiej czytano na zgromadzeniach liturgicznych już w II w. po Chr. (por. np. świadectwo Justyna, *Apologia* 1,67), przeto homilie poprzedziły komentarze do nich. Także już apologeci, zwłaszcza Ireneusz, odwoływali się do tekstów proroków, aby wykazać jedność Bożej ekonomii zbawienia (tj. ciągłości między Biblią hebrajską i chrześcijańską). Jednak dopiero Orygenes jako pierwszy, o ile nam wiadomo, napisał komentarze do dwunastu proroków mniejszych (por. Euzebiusz, Hist. eccl. 6,32,2), które się wszakże nie zachowały.

Pierwszy pełny i zachowany komentarz do Księgi Aggeusza pochodzi od Teodoreta z Mopsuestii (ok. 350-438), który napisał komentarz do wszystkich proroków mniejszych (PG 66, 124-643); posługiwał się metodą ściśle „antiocheńską", przywiązującą wagę do sensu dosłownego i historycznego i unikającą wszelkich aplikacji mesjańskich. Natomiast Cyryl Aleksandryjski (zm. 444 r.) w swoim komentarzu do proroków mniejszych (PG 71,9-72,364) szeroko korzysta z metody typologicznej i interpretuje większość proroctw w sensie chrystologicznym. Teodoret z Cyru (ok. 393-466), chociaż nie wywodzący się ze szkoły antiocheńskiej, w swoim komentarzu do proroków mniejszych (PG 81,1545-1988) zwraca uwagę nie tylko na sens dosłowny, lecz używa także metody alegorycznej i typologicznej oraz uznaje interpretację mesjańską wielu proroctw.

Jeśli chodzi o Ojców łacińskich, Hieronim (ok. 342-420) napisał krótki, prawdopodobnie już w 393 r. (gdy zaczynał tłumaczyć Biblię z hebrajskiego), komentarz do Księgi Aggeusza (po komentarzach do Księgi Nahuma, Księgi Micheasza, Księgi Habakuka i Księgi Sofoniasza), ale ukończył swój komentarz do wszystkich proroków mniejszych dopiero w 406 r. (PL 25,815-1578; por. wydanie krytyczne CCL 73-76[1963-1970]). Hieronim w swoim komentarzu podaje przekład z tekstu hebrajskiego i greckiego tekstu Septuaginty, ale po przeanalizowaniu kwestii związanych z tekstem opiera swoją interpretacje duchową na Septuagincie, odwołując się do swoich greckich poprzedników (zwłaszcza Orygenesa).

Z ważnych średniowiecznych komentatorów proroków mniejszych, w tym Księgi Aggeusza, należałoby wymienić Alberta Wielkiego (ok. 1200-1280), a z czasów późniejszych Denisa van Leeuwena, czyli Denisa Ryckela (1402-1471).

DRUGIE CZYTANIE

Komentarz

1,1-14(15a): Czas budowania

Z wprowadzenia do pierwszego wystąpienia Aggeusza, jak i do pozostałych w tej księdze wynika, że słowo JHWH jest wydarzeniem, które dokonuje się w stosownym czasie. Jest to słowo zapośredniczone; dociera do adresata za pośrednictwem proroka. Wprowadzenie wymienia tylko namiestnika Zorobabela i arcykapłana Jozuego, ale w. 12 (por. w. 2) uściśla, że Aggeusz mówił do całego ludu i że uczynił to publicznie. Wyrażenie „a także cała Reszta ludu" dowodzi, że Izrael po katastrofie, jaką było wygnanie do Babilonii, ma świadomość, że jest Resztą Izraela, zapowiedzianą i obiecaną przez Boga, zwłaszcza w wyroczniach Izajasza i jego szkoły. Wzmianka o namiestniku i arcykapłanie jest ważna. Chociaż nie sprawują oni autonomicznej władzy (w tym czasie Judea była poddana Persom), to jednak cieszą się autorytetem, co miało decydujące znaczenie dla powodzenia całego przedsięwzięcia. Jeśli arcykapłan powinien być w szczególny sposób zaangażowany w odbudowę świątyni, to dla namiestnika Zorobabela przeznaczona była specjalna obietnica (2,20-23).

Punktem wyjścia wyroczni są słowa, które wypowiada lud na temat budowy świątyni Pana: jeszcze nie nadszedł czas jej odbudowy (w. 2). Prorok próbuje wydobyć lud ze stanu owego bezwładu. Nie wylicza szczegółowo zewnętrznych racji, które mogłyby pobudzić Judejczyków do działania; podkreśla jedynie fakt, że nic nie usprawiedliwia żadnej zwłoki i każde opóźnienie podjęcia się tego zadania działa na ich niekorzyść. Lud zamieszkuje już w „domach wyłożonych płytami", natomiast „dom Pański" wciąż leży w gruzach (w. 4; por. 9). Chcąc zdać sobie sprawę ze znaczenia różnicy między domami ludu a domem Pańskim należy pamiętać, że pomimo prorockiej krytyki kultu czy takich tekstów, jak 1 Krl 8,27, przez całą Biblię hebrajską przewija się myśl, że to sam Bóg wybrał świątynię jako miejsce zamieszkania dla swego imienia; w niej sobie upodobał i z wysokości swojej świątyni objawia swoją chwałę i błogosławi swój lud (por. zwłaszcza Ps 132,13-16). O tym właśnie, tylko w krótszej formie, mówi w. 8: „(...) w nim sobie upodobałem i doznałem czci".

Tekst Aggeusza staje się lepiej zrozumiały w świetle Ps 132. Prorok nawołuje do natężenia uwagi i prosi o chwilę refleksji: „Rozważcie tylko, jak się wam wiedzie" (w. 5 i 7). Rzuca wyzwanie i wylicza fakty, które tłumaczą ich sytuację. Fakty zostają wyliczone w dwóch seriach (w. 6 i 9). Wyliczanie to rozdzielają dwa wiersze, aby uświadomić wszystkim wniosek, jaki się z niego narzuca: lud musi postarać się o materiały i natychmiast przystąpić do odbudowy świątyni.

Jaki związek zachodzi między brakiem materiałów a poleceniem odbudowy świątyni? Liche plony to nie skutek złego losu, lecz działania JHWH. „Ja" aktywnej woli JHWH pobrzmiewa w kolejnych wierszach: „rozproszyłem" (w. 9), „sprowadziłem suszę" (w. 11). Słowo proroka nakłania do poszukiwania głębszej przyczyny „dlaczego tak się dzieje" (w. 9), dlaczego Judę dotykają te nieszczęścia. Odpowiedź brzmi: „Z powodu mego domu, który leży w gruzach" (w. 9). Błogosławieństwo JHWH nie towarzyszy ludowi właśnie dlatego, że świątynia leży w gruzach. Wszystko się jednak zmieni, kiedy zostanie odbudowana.

Reakcja Zorobabela, Jozuego i ludu jest pozytywna: są przejęci pełnym szacunku lękiem przed Panem (w. 12). Aggeusz zachęca ich do działania w przeświadczeniu i pewności, że JHWH będzie ich wspomagał: „Ja jestem z wami" (w. 13). Odbudowa niebawem się rozpocznie (w. 14). Tutaj jednak pojawia się pewien problem: czy początek w. 15 należy interpretować jako dokładną wskazówkę chronologiczną dotyczącą rozpoczęcia prac, które zostałyby podjęte dwudziestego czwartego dnia szóstego miesiąca, czy też jako wiersz, który odnosi się do innego miejsca i wprowadza inny temat? Komentatorzy opowiadają się często za tą drugą możliwością, twierdząc, że podaną datę powinno się odnieść do w. 15-19 z rozdz. 2, które zostały umieszczone w niewłaściwym miejscu. Z perspektywy jednak końcowego tekstu w. 15 może być jedynie traktowany jako zakończenie 1,1-14. Aggeusz przemówił i chociaż przekonał władze i lud, to jednak musiał jeszcze upłynąć jakiś czas, aby zapadła decyzja i zostały zaplanowane prace.

1,15b-2,9: Świątynia i chwała JHWH

Problemem, przed którym staje krytyka, jest związek w. 5 z kontekstem. Jeżeli wyrażenie „zgodnie ze słowem (BT: „przymierzem"), które zawarłem" jest dopełnieniem czasownika „pracować (BT: „do pracy")" z poprzedniego wiersza, to mamy do czynienia z wezwaniem do przestrzegania Prawa danego przez JHWH. Jednak tematyczny związek z orędziem tej księgi nie jest w tym przypadku oczywisty. Wydaje się, że lepiej byłoby rozważyć możliwość, że co najmniej początek tego wiersza został dodany. Wiersz 5 wydaje się nie zgadzać z w. 4 ani z tym fragmentem, który zawiera słowa o pomocy i zachęcie w związku z pracami odbudowy świątyni.

W trakcie lektury Księgi Aggeusza możemy doznać wrażenia, że jej akcja się nie rozwija; że stale podkreśla się raczej to, o czym już była mowa. Tematycznie rzecz biorąc, nasze wrażenie nie jest prawdziwe. Skąd przeto owo stałe naleganie? Otóż w Judei żyli jeszcze ci, którzy widzieli chwałę świątyni Salomona zburzonej przez Babilończyków. A ponieważ pamięć zwykle idealizuje przeszłość, każde porównanie obecnych czasów z przeszłą chwałą musi wypadać na korzyść przeszłości. Słowa tych, którzy zatem pamiętali dawną świątynię: „Chwała tej świątyni jest nieporównywalna z dawną" (por. w. 3 [BT: „Czy ktoś (...) widział ten dom w jego dawnej chwale? A jak się (...) teraz przedstawia? (...) jakby go w ogóle nie było?"]), mogły zniechęcić budowniczych.

A zatem Aggeusz staje przed niełatwym zadaniem interwencji działania Bożego, zachęcając lud do porównania chwały dawnej świątyni Salomona z chwałą obecnego domu Pańskiego (w. 3). Dla Aggeusza, wypowiadającego słowa zachęty, jest rzeczą ważną, aby sąd o świątyni, która od niedawna jest odbudowywana, nie był korzystny. To prawda, że chwały świątyni powyganiowej nie można porównać z chwałą świątyni Salomona, lecz prorok może przekazać ludowi Bożą obietnicę wielkiej zmiany, jaka nastąpi: JHWH napełni chwałą również nową świątynię (w. 7), a co więcej „przyszła chwała tego domu będzie większa od dawnej" (w. 9).

Termin „chwała" jest kluczowy i powtarza się trzykrotnie. W w. 3 i 9 porównanie chwały świątyni Salomona z chwałą obecnego domu Pańskiego jest przejmujące, ale prorok obwieszcza, że znaczenie nowej świątyni się zmieni. W w. 7 podaje się przyczynę tej zmiany: JHWH napełni chwałą nową świątynię nie tylko dlatego, że napłyną do niej kosztowności z wszystkich narodów – choć jest to element najbardziej widoczny – ale też dlatego, iż On sam w niej zamieszka. Świątynia jest miejscem przebywania Jego chwały (por. Wj 40,34-35; 1 Krl 8,11).

Zapowiedziana zmiana stanowi też uzasadnienie kontynuowania prac (w. 4). Prorok kieruje to samo słowo „zachęty" do Zorobabela, Jozuego i do ludu. Nie ma już miejsca na przygnębienie, ponieważ towarzyszy im JHWH. Zachodzi nawet tajemnicza równoznaczność między „Ja jestem z wami" a obecnością „ducha" JHWH, którą inny późny prorok uzna za dar *par excellence* w czasach ostatecznych (Jl 3,1-2), a Łukasz ewangelista dostrzeże jej urzeczywistnienie w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,17-21 cytują J1 3,1-5).

Pierwszą oznaką korzystnej dla Judy zmiany będzie wyjątkowa interwencja Boga. Opisuje się ją jako kosmiczną katastrofę: „Ja poruszę niebiosa i ziemię, morze i ląd" (w. 6). Język Aggeusza przypomina opisy znaków zapowiadających koniec czasów w literaturze apokaliptycznej, która rozwinie się w przyszłości. Również inne narody doświadczą potężnej interwencji JHWH i udadzą się do Jerozolimy ze swymi bogactwami (w. 6-7) – idea wyrażona wiele razy w Biblii hebrajskiej (Ps 72,10). Przybyciu jednak do Jerozolimy daje się wyraz także w bardziej uniwersalistycznej perspektywie (Iz 2,2-4; 56,6-8; Mi 4,1-3; Za 8,20-23).

Od początku w. 5 uznał ktoś za właściwe podkreślenie innego aspektu. Nie chodziłoby już tylko o zachętę ludu do pracy (taki był sens tego fragmentu aż do końca w. 4), ale także o praktyczne zastosowanie wymogów przymierza zawartego przez JHWH z Izraelem w czasach Wyjścia. Jedną rzeczą jest zachęcanie do pracy, a inną wymaganie wierności Prawu. Ta druga nie łączy się bezpośrednio z tematem Księgi Aggeusza.

2,10-14: Porada, odpowiedź i konsekwencje

W tym fragmencie nie mamy do czynienia z mową wygłoszoną do słuchaczy i dyskusją z nimi, lecz z relacją z narady, którą na polecenie Boga Aggeusz przeprowadził z kapłanami (w. 11), chociaż narada ta mogła poprzedzać publiczną wypowiedź (w. 14). Dlaczego Aggeusz miałby się radzić kapłanów? Dlatego że byli oni depozytariuszami Tory, która oprócz tego, że była „Prawem", była nadto księgą „pouczeń" w sprawach związanych z kultem świątynnym i religijnymi praktykami niż „prawem" w ścisłym tego słowa znaczeniu (por. Jr 18,18). Aggeusz stawia dwa pytania odnoszące się do konsekwencji kontaktu z rzeczą poświęconą (jest to „mięso poświęcone", które pochodzi z „ofiary pokoju" albo „biesiadnej") i z rzeczą nieczystą, przede wszystkim ze zwłokami (por. Kpł 22,4). Odpowiedzi pozwolą na ustalenie różnicy: kontakt z rzeczą poświęconą nie uświęca, natomiast z rzeczą nieczystą sprowadza nieczystość (w. 12-13).

Aggeusz tak naprawdę nie podaje przyczyny owej różnicy. Ważny jest wniosek, który wyraźnie formułuje (w. 14): JHWH uznaje za nieczyste wszystko, co lud przynosi Mu w ofierze (określenie „ten lud", podobnie jak w innych księgach ST, ma wydźwięk pejoratywny). Dlaczego? Dlatego, że dotykał tego lud, który sam jest nieczysty. Nieczystość ofiarującego udziela się ofierze.

1,15a-2,15-19: Przyrzeczone błogosławieństwo

Wielu krytyków uważa, że początek 1,15, który jest niekompletny, pierwotnie łączył się z wyrocznią 2,15-19, tak że dwudziesty czwarty dzień szóstego miesiąca byłby datą drugiego wystąpienia Aggeusza. Możliwe, że w. 17, który w dużej mierze nawiązuje do Am 4,8, został dodany, chociaż w związku z tym rodzą się trudne do rozstrzygnięcia problemy tekstowe. Gdyby bowiem został on umieszczony bezpośrednio po w. 14, tłumaczyłby nieczystość ofiar ludu. W miejscu zaś, w którym się znajduje, przerywa logiczny wywód. Wprawdzie wyjaśnia, dlaczego Bóg odmawia Judzie swego błogosławieństwa, ale podaje różne przyczyny tego stanu rzeczy: z powodu braku prawdziwej świątyni lub z powodu grzechu ludu.

Pod względem tematycznym fragment ten bardzo przypomina pierwsze wystąpienie Aggeusza: prorok przedstawia skutki braku błogosławieństwa Bożego w życiu ludu i wielokrotnie nawołuje do refleksji (w. 15 i 18; por. 1,5.7). Z obu fragmentów jasno wynika, że zbiory są liche, a nadzieje płonne. Jednakże inny jest w nich punkt widzenia. Teraz nie chodzi o znalezienie przyczyny takiej sytuacji; ważna jest pewność radykalnej zmiany: błogosławieństwo Boże będzie towarzyszyło Judzie. Pewność ta przebija ze słów proroka, że to właśnie data rozpoczęcia odbudowy będzie ostateczną granicą zmiany: jest „zanim" (w. 15-16) i „potem" czy dokładniej „czasy obecne i przyszłe" (w. 18-19 [BT: „czasy obecne i minione"]).

2,20-23: Obietnica dana Zorobabelowi

Według 2,10-14 wyrocznia do Zorobabela została skierowana dwudziestego czwartego dnia dziewiątego miesiąca. W części początkowej używa się tych samych czy też uzupełniających wyrażeń, jak w 2,6-7. Prorok zwięźlej opisuje kosmiczną katastrofę (w. 21), za to bardziej szczegółowo rozwija motyw unicestwienia potęgi królestw (w. 22). JHWH niszczy potęgę wojskową, zwracając jednych przeciwko drugim, „brat polegnie od miecza brata". Daleko odeszliśmy od wzajemnej zgody na rezygnację z użycia broni (por. Iz 2,4; Mi 4,3).

Jest to etap wstępny, przygotowujący przyszłą odbudowę ludu wybranego („ów dzień"), o której prorok nie tyle mówi, ile pozwala się jej domyślać. Jego słowa odnoszą się do Zorobabela. Chociaż nazwanie kogoś „sługą Pańskim" jest częstsze, to jednak wyrażenie „sługa mój" świadczy o bardziej intymnym związku. Spontanicznie nasuwa się porównanie z Deutero-Izajaszem; w jego tekstach odnosimy to wyrażenie do tajemniczego „Sługi Pańskiego" (Iz 42,1; 49,3; 52,13; 53,11) czy do całego Izraela (Iz 41,8-9; 42,19; 44,1-2.21; 45,4). Niektóre fragmenty, dotyczące Izraela, wiążą to określenie z wybraniem ludu (41,8; 44,1-2), tak jak w Księdze Aggeusza, ale tu konkretnie chodzi o wybranie jednej osoby. Uzasadniony jest przeto wniosek, że fragment ten mówi o misji w służbie ludu Bożego (por. Jr 1,5, choć Jeremiasz nie wspomina wyraźnie o wybraniu).

Mniej oczywiste okazuje się porównanie osoby z sygnetem, nawet jeżeli jest to pierścień JHWH. Sygnet potwierdza wiarygodność dokumentów; jest pieczęcią (por. 1 Krl 21,8). Noszono go na szyi (por. Rdz 38,18) albo na palcu jako pierścień (por. Jr 22,24). Wiele wyjaśnia fragment z Księgi Jeremiasza, chociaż akcenty są w nim rozłożone inaczej: ktoś jest niczym pierścień, który ściąga się z palca, aby go odrzucić; natomiast Zorobabel jest wybrany i jego przeznaczeniem jest być pieczęcią. Czy jest to zapowiedź odbudowy dynastii Dawidowej w osobie Zorobabela? To dziwne, że prorok nie wspomina o tym, iż był on księciem, potomkiem Dawida. Ważna jest moc JHWH, a nie potęga monarchy czy dynastii. Niezależnie jednak od tego, czy restauracja monarchii została potwierdzona, czy też nie, jedno nie ulega wątpliwości: Zorobabel jest poddanym; będzie tylko znakiem absolutnej i powszechnej władzy JHWH.

My, chrześcijanie, w miarę rozwoju objawienia nauczyliśmy się patrzeć na rzeczy w odmienny sposób. Nasze przyjęcie żywego Boga i nasze oddawanie Mu czci w „Duchu i prawdzie” (J 4, 24) nie jest już uwarunkowane określonym miejscem czy wybudowaną na nim świątynią (por. J 4, 21). Ponieważ Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (por. J, 14), jesteśmy głęboko przekonani, że Ojciec udzielił nam swego ostatecznego błogosławieństwa w Jezusie Chrystusie, a także o tym, że Jego błogosławieństwo jest czymś lepszym od dobrych zbiorów czy powodzenia naszych zamiarów i przedsięwzięć. Jest to błogosławieństwo duchowe: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa; On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie” (Ef 1,3). Nie oznacza to, że Bóg jest nieobecny, że nie bierze udziału w tym, co nam się przydarza tu i teraz. Po prostu po przyjściu Chrystusa nie możemy już traktować tego, co nam się przydarza, jako nagrody czy kary, jako nieomylnego znaku błogosławieństwa Bożego czy też jego braku: „Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania” (1 Kor 15,19).

tłum. Ewa Burska

Księga Zachariasza
Pablo R. Andiñach

PIERWSZE CZYTANIE

Charakterystyczne cechy Księgi

W Księdze Zachariasza możemy wyróżnić dwie sekcje, których cechy wskazują, że powstały one w różnym czasie i zostały napisane przez różnych autorów. Rozdziały 1-8 obejmują cykl ośmiu wizji i – na zasadzie wtrąceń – niektóre wyrocznie. Pod względem stylistycznym przypominają pełne obrazów, metafor i symboli proroctwa Ezechiela. Zachariasz otrzymuje widzenia w nocy. Towarzyszy mu w nich anioł, który zadając mu retoryczne pytania i prowadząc z nim dialog, wyjaśnia ich sens. Między aniołem a niebieskimi sferami istnieje szczególna relacja i tekst przedstawia go jako pośrednika miedzy prorokiem a rzeczywistością Bożą. Autor wysławia kapłana Jozuego i Zorobabela na różne sposoby i za pomocą różnorodnych symboli. W tle zaś każdej prorockiej wypowiedzi kryje się znaczący fakt historyczny, jakim jest odbudowa świątyni. Na podstawie cech literackich i historycznych danych można z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że rozdz. 1-8 są starsze od pozostałych części tej księgi. Jest całkiem możliwe, że były głoszone i spisane przez samego proroka Zachariasza.

Rozdziały 9-14 stanowią zbiór tekstów, z których wiele to wyrocznie i maksymy. Od tekstów z pierwszej części Księgi Zachariasza różni je przede wszystkim styl. W rozdz. 9-14 autor nie wspomina o Zachariaszu, nie mówi o wizjach ani o postaci anioła, nie podaje daty głoszenia orędzia i – fakt być może najbardziej znaczący – nie wspomina o odbudowie świątyni ani o Jozuem i Zorobabelu, postaciach tak ważnych w początkowych rozdziałach. Sekcja ta dzieli się z kolei na dwie części (rozdz. 9-11 i 12-14), zaznaczonych za pomocą wprowadzających tytułów w 9,1 i 12,1. Każda z części modyfikuje wcześniej spisane orędzie, wprowadzając do niego nowe pobudzające do refleksji oraz wydobywając właściwe dla niej akcenty teologiczne.

Rozdziały 9-14 (zwane niekiedy Drugim Zachariaszem) są historycznie późniejsze i być może zostały spisane przez kilku autorów. Nic o nich nie wiemy, pozostają nieznani i – jak dotąd – nie potrafimy zrekonstruować ich dzieł. Niewykluczone, że właśnie dlatego końcowa redakcja tej księgi przypisała rozdz. 9-14 Pierwszemu Zachariaszowi, a pozostały materiał podzieliła na dwie, wspomniane już części. Uważna lektura ostatecznej wersji dzieła prowadzi do wniosku, że sekcje te są relekturą starszych tekstów z rozdz. 1-8, której celem była modyfikacja ich sensu i taka ich transpozycja, dzięki której byłyby bardziej czytelne w nowym kontekście społecznym i religijnym. Ponadto niektóre tematy powtarzają się w obu częściach i tworzą pewną semantyczną ciągłość. W obu częściach autor ogłasza Jerozolimę miejscem czci JHWH dla wszystkich narodów (1,12-16; 9,8-12); wzywa do powszechnego królestwa otwartego dla wszystkich ludów (8,20-23; 14,16-19); uznaje oczyszczające działanie Boga we wspólnocie (5,1-11; 13,1-2).

Minął już czas odbudowy i radość z ponownego zamieszkania w ziemi przodków. Dawno minęły dni wesela, kiedy przywrócono kult i ofiary na górze Syjon. Pokolenie powracających z wygnania zeszło ze sceny. Teraz przed społecznością stoją inne wyzwania i problemy, które domagają się słowa proroka. Wiara Izraela poszukuje zatem nowych horyzontów teologicznych, które pomogą mu zrozumieć rzeczywistość i działanie jego Boga. Księga Zachariasza, charakteryzująca się zwięzłym stylem i nieco enigmatycznymi obrazami, ma być odpowiedzią na to poszukiwanie.

Kontekst historyczny i literacki

Historyczna epoka i sytuacja

Zachariasz, którego imię znaczy „JHWH pamięta", głosi swe proroctwo w latach 520-518 przed Chr. (por. 1,1.7; 7,1). Możliwe, że czas jego prorockiej działalności skończył się już przed poświęceniem drugiej świątyni w 515 r. przed Chr. (por. Ezd 6,15), ponieważ nie wymienia się go w związku z tym wydarzeniem. Niemniej jednak kontekst odbudowy świątyni i ponownego poświęcenia życia ludu naznaczył przepowiadanie i orędzie zawarte w tej księdze. O proroku Zachariaszu wspomina Ezdrasz (5,1 i 6,14), w obu przypadkach łącząc go z prorokiem Aggeuszem i z odbudową domu Bożego. Trudniej ustalić, czy wzmianka w Księdze Nehemiasza (12,16) o kapłanie z rodu Iddo, zwanego Zachariaszem, odnosi się do tego samego proroka, chociaż fakt, że jakiś prorok-kapłan przejawiał tak wielką żarliwość o świątynię i sąd Boży pogłębia możliwy związek między nimi.

Nietrudno umieścić w ogólnym kontekście rozdz. 1-8. Sprawa się komplikuje w przypadku drugiej części tej księgi. Jeśli chodzi o pierwszą część, musimy pamiętać, że kiedy w 539 r. przed Chr. Persowie pod wodzą Cyrusa podbili imperium neobabilońskie, zmienili politykę wobec podbitych narodów. Cyrus zezwolił im na powrót do ojczyzny, na przywrócenie ich religijnych władz oraz lokalnych kultów. Mówiąc ogólnie, przyjął tolerancyjną postawę wobec narodów-wasali i w ten sposób udało mu się pozyskać wśród podbitych narodów część społeczeństwa dla swej polityki. Widać to jasno w takich tekstach jak Ezd 1,2; 5,13; 6,14. Z uwagi na szczególne znaczenie przyjęcia powracających z powrotem do wspólnoty Cyrus przeznaczył nawet pewne fundusze na odbudowę świątyni i zakup przedmiotów potrzebnych do służby Bożej, które padły łupem Nabuchodonozora (2 Krl 25,13-17). Jednak z upływem czasu i pojawieniem się całej masy problemów – przede wszystkim opozycji Samarytan (Ezd 4,1a) – opadła pierwsza radość z powrotu i nadzieja na natychmiastowe odzyskanie niezależności politycznej. Znajduje to odbicie w przeciąganiu się odbudowy świątyni, a także w narastaniu wśród ludu obawy, że cel ten nigdy nie zostanie osiągnięty. Poza tym radość z powrotu coraz częściej zaczynały przesłaniać ciemne chmury w obliczu twardej codziennej rzeczywistości. Zamieszkiwali ziemię, ale nie mogli cieszyć się z jej owoców; plony, które zbierali, były przeznaczone dla królów perskich; mogli czcić Boga, ale ich ciała oraz wszystkie dobra pozostawały w niewoli. Teksty takie jak Ne 9,36 dają dostateczny wyraz tej sytuacji. W życiu ludu zaczyna dominować poczucie braku nadziei i jasnej wizji przyszłości. Żaden znak na ziemi i na niebie nie zapowiada zmiany tej, jak się wydaje, trwałej sytuacji politycznej czy powrotu lepszego życia i sprawiedliwości. W takim społecznym i teologicznym kontekście jest usytuowane przepowiadanie Za 1-8. Jego ulubionymi tematami – podobnie jak proroka Aggeusza – jest odbudowa świątyni oraz głoszenie nadziei na ostateczne działanie Boga, gdy zechce On zaprowadzić sprawiedliwość i zbawić swój lud.

Rozdziały 9-11 zawierają pewne wskazówki historyczne, które pomogą nam je umieścić w czasie. Wzmianka o Grekach (9,13) zdaje się wskazywać na epokę po kampanii Aleksandra Wielkiego (332 r. przed Chr.), chociaż nie możemy tego stwierdzić z całą pewnością. Jednak w 10,10-11 wymienia się Egipt i Asyrię, kraje, do których Żydzi zostali uprowadzeni w niewolę, co zdaje się wskazywać na VIII-VII w. przed Chr., a więc na czasy, kiedy Asyria wciąż była jeszcze tworem politycznym. Musimy pamiętać, że częste używanie tych nazw w odniesieniu do hellenistycznych władców z III w., którzy swoje polityczne stolice mieli zarówno w Mezopotamii, jak i w delcie Nilu, było wówczas powszechną praktyką.

Zupełnie inną perspektywę otwiera przed nami analiza pewnych danych teologicznych i literackich. (1) Materiał zawarty w rozdz. 9-14 nie wykazuje żadnej zwartej struktury literackiej i tematycznej. Ma sens, kiedy się go czyta jako ciąg dalszy rozdz. 1-8. (2) Z literackiego punktu widzenia materiał ten bardziej przypomina zbiór powiedzeń i wyroczni różnych autorów niż jednolite dzieło. (3) Przywiązanie wielkiej wagi teologicznej do eschatologii i dnia Pańskiego, jako dnia, w którym Bóg będzie walczył w obronie Izraela, charakteryzuje też inne powygnaniowe księgi prorockie i łączy ten materiał z literaturą apokaliptyczną, rozwijającą się w III w. Na tej podstawie możemy twierdzić, że epoka, opisana w rozdz. 9-14, rozciąga się od końca IV w. do końca III w. przed Chr. Jest to okres cechujący się w Judzie długą stabilizacją polityczną pod rządami Lagidów mających swą stolicę w Egipcie i pewnego spokoju teologicznego, kiedy to zamilkły głosy proroków, a zaczęła wzrastać mesjańska nadzieja i rozwijać się język apokaliptyczny jako forma wyrazu nowej, społecznej i teologicznej, rzeczywistości.

Miejsce w kanonie

Księga Zachariasza należy do zbioru dwunastu proroków, zwanych czasami „mniejszymi", w celu odróżnienia od proroków „większych". Rozróżnienie to dotyczy długości ksiąg, a nie jest oceną wartości ich treści. Księga Zachariasza została umieszczona przed Księgą Malachiasza, ostatnią z ksiąg prorockich. Musimy wszakże zauważyć, że miejsce to nie odpowiada chronologicznemu porządkowi, w jakim księgi powstawały. Choć działalność Zachariasza przypada na epokę późną, to jednak nie ulega wątpliwości, że Księga Abdiasza, Księga Joela i Księga Jonasza zostały napisane po Za 1-8. A Księga Daniela jest nawet późniejsza od rozdz. 9-14.

Jest interesujące, że Za 9,1 i 12,1 zaczyna się tak jak Ml 1,1 („Wyrok. Słowo Pana" [BT tekst Ml 1,1 brzmi: „Wyrok. Mowa Pana"]) i że następstwo tych trzech jednostek literackich odpowiada pewnym związkom tematycznym. Pozwala to zakładać, że pierwotnie Księga Malachiasza stanowiła ostatnią część Za 1-8 i że w późniejszym czasie mogły zostać interpolowane do tego korpusu rozdz. 9-14. Proces mógłby się zakończyć, gdy tekst Księgi Malachiasza został oddzielony od podstawowej Księgi Zachariasza, aby powstał zbiór dwunastu ksiąg: jest to bowiem liczba mająca szczególne znaczenie w symbolice żydowskiej. Niemniej jednak do dzisiaj nie dysponujemy żadnym tekstem, który mógłby potwierdzić to założenie.

Księga Zachariasza w Starym i Nowym Testamencie

Na początku Księgi Zachariasza przypomina się o dawnych prorokach (1,4-6, por. 7,7). Pragnie się bowiem pokazać, że jego orędzie mieści się w tradycji tych klasyków wiary w Izraelu. Widać to wyraźnie w licznych tekstach. Prorok nawołuje do ucieczki z Babilonii (2,10; por. Iz 48,20; Jr 50,8; 51,6). W jednej z wizji ogląda człowieka, który przemierza miasto, aby je odbudować (2,10; 2,5-6; por. Ez 40-42; Jr 31,38-39). W innym tekście zapowiada przyjście sługi, zwanego Odrośla (3,8; por. 6,12; por. Jr 23,5). Podobnie jak Joel, zapowiada eschatologiczną bitwę na końcu czasów, w której „wszystkie ludy" zostaną zgromadzone i zniszczone przez JHWH (14,2a; por. J1 4,2.12). Mówi o źródle, które wytryśnie i w którego wodzie lud będzie mógł się oczyścić (13,1; por. Ez 47). Równie liczne są w jego księdze aluzje do Prawa (3,7 odwołuje się do Pwt 6); o obietnicy zesłania deszczu przypomina w. 10,1 (por. Pwt 11,14). Nie brak też odniesień do Księgi Psalmów (9,10; por. Ps 72,8) i Księgi Hioba (3,1-2; por. Hi 1,6a). Wszystkie te wzmianki są częścią Zachariaszowego programu odbudowy, pojętej nie tylko w sensie odbudowy świątyni, ale także konieczności powrotu do wiary i odwołania się do historycznej pamięci ludu.

Wiele urywków z Księgi Zachariasza stanowiło natchnienie dla autorów NT. W największym stopniu korzystał z niej autor Apokalipsy. Odwołuje się on do obrazu koni (1,8; 6,2-3; por. Ap 6,2-4; 19,11), do mierzenia miasta (2,5; por. Ap 11,1). Wspomina również o oskarżycielu, który poddaje próbie Jozuego (3,1; por. Ap 12,10). Zachariasz w 4,11 mówi o oliwkach i świeczniku, które ponownie odnajdujemy w Apokalipsie (11,4). O prawdopodobnym związku między tymi dwoma tekstami świadczą też wzmianki o świetle i wodzie (14,7-8; por. Ap 21,25; 22,1.5). Inne zbieżności nie są tak oczywiste i można je tłumaczyć faktem, że obie księgi powstały w tym samym językowym i literackim środowisku, z którego czerpały swoje obrazy.

W Ewangeliach Księga Zachariasza jest cytowana w zasadniczych tekstach odnoszących się do życia Jezusa. Opisując wjazd Jezusa do Jerozolimy Mateusz (21,5) i Jan (12,15) cytują dosłownie Za 9,9, sytuując posługę Jezusa w kontekście opowiadania o Mesjaszu przynoszącym pokój i wyrzekającym się przemocy. Mówiąc o zakupie pola za trzydzieści srebrników Mateusz (27,9) odwołuje się do Za 11,12-13 (ewangelista co prawda wskazuje na Jeremiasza jako autora cytatu [32,6-15], ale z pewnością się myli; prawdopodobnie dlatego, że cytuje z pamięci). Jan (19,37) opisując scenę, w której rzymski żołnierz przebija włócznią bok zmarłego na krzyżu Jezusa powołuje się na Za 12,10, aby przywołać prorocki obraz tego, którego przebili (Jozjasza). Ponadto na Za 8,16 („Bądźcie prawdomówni...") powołuje się Paweł w Ef 4,25 w kontekście wezwania do odpowiedniego postępowania człowieka, który stał się nowym człowiekiem w Chrystusie, a Za 14,5 jest cytowany w 1 Tes 3,13.

Księga Zachariasza w pismach Ojców Apostolskich

Na Księgę Zachariasza często powołują się Ojcowie Apostolscy, choć nie przyczynili się oni w jakiś znaczący sposób do jej zrozumienia. Najstarszą wzmiankę spotykamy w końcowym upomnieniu w *Didache* (26, 7), gdzie przytacza się cytat z Za 14,5, sławiący zbawionych, którzy będą towarzyszyć Panu w dniu ostatnim. Ten sam tekst cytuje NT (1 Tes 3,13). W *Liście Barnaby* 5,12 – jego celem była polemika z rabinackim judaizmem w II w. – obraz owieczek, które zadają rany swemu pasterzowi (Za 13,6-7), symbolizuje naród żydowski, odrzucający Jezusa Chrystusa. We fragmencie 2,8 autor przytacza swobodny cytat z Za 8,17 w kontekście wezwania do porzucenia rytuałów właściwych dla judaizmu i do sprawiedliwego życia, odrzucając jego wszelki występek i kłamstwo. Pewne aluzje, choć o fragmentarycznym charakterze, spotykamy w *Pasterzu* Hermasa (por. użycie kolorów u Hermasa 1, 10 i Za 1,8; 6,2).

Wykorzystywanie w liturgii chrześcijańskiej

W porównaniu z NT, gdzie tekst Zachariasza jest często cytowany, w obecnej liturgii chrześcijańskiej niewiele jest czytań z tej księgi. Lekcjonarz ekumeniczny przewiduje czytania tekstów Zachariasza na trzy niedziele: na Niedzielę Palmową i VII Niedzielę roku kościelnego – Za 9,9-10, a na V Niedzielę tego samego czasu – Za 12,7-10 (jako aluzja do obrony, jaką Bóg daje swojemu ludowi). Jest oczywiste, że czytania te ratują od zapomnienia jedynie tekst mesjański i że bardziej powszechne wykorzystywanie tej księgi w liturgii niedzielnej znacznie by ją przybliżyło wiernym i pozwoliło im poznać jej orędzie.

Orędzie Zachariasza

W swojej aktualnej postaci Księga Zachariasza zawiera orędzie, które w wyniku uważnej lektury okazuje się jasne i proste. W swym podstawowym przesłaniu prorok pragnie nam powiedzieć, że kiedy ludzkość traci nadzieję na zbudowanie lepszego i sprawiedliwszego świata, zawsze powinna pamiętać, że Bóg nadal mówi i działa, aby budzić nowe oczekiwania i wizje przyszłości i w ten sposób umożliwić zapanowanie sprawiedliwości i pokoju.

Po optymistycznej euforii w rozdz. 1-8, wynikającej z faktu odbudowy świątyni i ustanowienia nowych zwierzchników w Izraelu, następują rozdz. 9-11, zawierające bardzo ostrą krytykę przywódców Jerozolimy. Utracili oni bowiem zaufanie ludu i zostali usunięci (11,8). Historyczne fakty przemawiają przeciwko potomkom Jozuego i Zorobabela, którzy sprawowali rządy ze świątynnego wzgórza. Ich prestiż upadł. Teraz nazwani są złymi pasterzami (10,3; 11,3.17). Jednakże Zachariasz nie ogranicza się tylko do przepowiadania klęsk i do krytyki: nadejdzie bowiem Mesjasz (9,9-10), pokorny i ubogi i będzie rządził nie jak źli pasterze, lecz głosząc sprawiedliwość i pokój. Rozdziały 9-11 aktualizują tekst i nadają mu nowy sens w ówczesnej sytuacji Izraela.

Rozdziały 12-14 jeszcze dalej rozwijają orędzie Zachariasza. Kolejny raz lud okazał się niewierny. W jego łonie szerzy się bałwochwalstwo, a w jego sercu obumiera nadzieja (13,2). Pojawiają się prorocy, którzy okłamują lud (13,3-6). Orędzie musi przeto podjąć kwestię oczyszczenia i ponownego poświęcenia ludu. Na końcu księgi prorok zapowiada dzień Pana (rozdz. 14), w którym wszystkie narody zostaną zgromadzone, a Bóg ocali i zbawi wiernych. Niesprawiedliwość i ucisk, które musieli wycierpieć, nie są ostatnim słowem, jakie ma Bóg dla swego ludu i dla całej ludzkości. W zawiłym, lecz zrozumiałym języku Zachariasz wzywa, abyśmy z ufnością wyglądali ostatecznego zwycięstwa sprawiedliwości.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-6

Wiersze te są wstępem do 1,7-8,23. Czytamy w nich, że w drugim roku panowania Dariusza (518 r. przed Chr.) Pan skierował słowo do Zachariasza. Prorok zaczyna od przypomnienia epoki przodków i ich buntów. Dawni prorocy nawoływali lud do nawrócenia, ale nie usłuchał on ich głosu. W tym fragmencie na pierwszy plan wysuwają się trzy elementy: 1) Zachariasz z całą mocą wzywa lud, aby nie odrzucał, tak jak jego przodkowie, słowa Bożego. 2) Umieszcza siebie w tradycji wielkich proroków głoszących słowo Boże. W swoim orędziu nawiązuje do ducha tych proroków sprzed wygnania, którzy starali się skorygować postępowanie ludzi. 3) Tragedia wygnania była konsekwencją postawy ludu, który nie usłuchał orędzia Boga (w. 6).

Wizje

Fragment 1,7-6,15 zawiera osiem wizji i – na zasadzie wtrącenia – kilka wyroczni. Są to sceny, które prorok ogląda w nocy i których poszczególne elementy nabierają wartości symbolu. JHWH zawsze działa przez pośredników-aniołów, a jeden z nich rozmawia z Zachariaszem – nawiązuje z nim kontakt, prowadzi go i wyjaśnia różne sytuacje, w jakich prorok się znalazł. Czwarta wizja (3,1-7) różni się od pozostałych strukturą literacką, co pozwala wnosić, że nie należała do pierwotnego ich zbioru. Jeśli na moment pozostawimy ją na boku, zobaczymy, że siedem pozostałych jest ułożonych w porządku koncentrycznym: wizje pierwsza i druga (1,7-2,4), podobnie jak szósta i siódma (5,5-6,8), zwiastują karę, jaka spotka cudzoziemców, i potępiają bałwochwalstwo. Wizja trzecia (2,5-9) i piąta (5,1-4) mówią o odbudowie i oczyszczeniu narodu. Wreszcie centralna wizja (4,1-10) wskazuje na świecznik i dwóch namaszczonych (Zorobabela i Jozuego) jako autorów tej odbudowy. Do tego schematu doszła później czwarta wizja, odnosząca się do szat Jozuego (3,1-10) i podkreślająca znaczenie jego postaci, i wysławiająca jego rolę jako arcykapłana w teraźniejszości i przyszłości Izraela. Dlatego zapewne zmiana w. 6,11 (por. poniżej).

1,7-17: Jeźdźcy

Po nowym wstępie – pozwala to zakładać, że fragment 1,1-6 został włączony do tekstu w drugiej redakcji – znajdujemy opis pierwszej wizji. Przedstawia ona jeźdźców, którzy obiegają ziemię. Są to wysłannicy Boga, którzy mają obserwować ziemię i przekazywać Bogu, czy panuje na niej pokój. Autor mówi o pokoju, jaki panował w cesarstwie w czasach Dariusza. Niemniej jednak upokorzenie Jerozolimy i Judy trwało. Prorok

interpretuje ten fakt powiadając, że już przed siedemdziesięciu laty gniew JHWH zaciążył nad Jego ludem. Jego słowa odnoszą się do okresu od zburzenia świątyni (587 r. przed Chr.), kiedy nie było możliwości sprawowania kultu ofiarnego, czy kultu JHWH, jak za czasów Pierwszej Świątyni. Wzmianka o siedemdziesięciu latach pozwala nam przeto usytuować opisane wydarzenie w 517 r. przed Chr., na dwa lata przed poświęceniem drugiej świątyni w Jerozolimie. Anioł, który jest rozmówcą proroka, błaga JHWH o zmiłowanie nad Jego miastem i ziemią. Na odpowiedź Boga nie trzeba długo czekać: odtąd znowu będzie darzył swój lud miłością. Gniew przeciwko Jerozolimie zwróci się teraz przeciwko tym narodom sąsiadującym z Judą, które prawdopodobnie nie pozwoliły na całkowite zniszczenie swoich miejsc kultu. Wizję kończy zapowiedź odbudowy świątyni i przyrzeczenie, że Jerozolima ponownie stanie się miastem wybranym. JHWH nie zapomniał o swoim ludzie.

2,1-4: Rogi

Następna wizja ukazuje cztery rogi. We wszystkich kulturach starożytnego Wschodu rogi symbolizują władzę. Władza polityczna wznosi się ponad ludy i je przygniata. W przypadku Judy, Izraela i Jerozolimy, które autor wymienia, rogi stanowią aluzję do narodów, które rozproszyły ludność żydowską. Może tu chodzić o Chaldejczyków, którzy uprowadzili klasy rządzące do Babilonii, ale także o Persów czy Greków, którzy stosowali politykę przesiedlania całych grup podbitej ludności, aby w ten sposób zapobiec wybuchom buntów (J1 4,2.6). Rogi mają jednak także drugie znaczenie. Oznaczają też cztery rogi ołtarzy, na których spalano ofiary, w tym przypadku ołtarze cudzoziemskich narodów. Ołtarze były ciosane w kamieniu, a ich krańce wznosi się na kształt rogów byka, bóstwa popularnego we wszystkich kulturach w starożytnym świecie biblijnym. Wzmianka o rogach może się odnosić zarówno do narodów, które rozproszyły Izraela, jak i do bałwochwalstwa praktykowanego przez jego przodków (1,4-5). To grzech bałwochwalstwa sprawił, że zgubili oni drogę, którą szli jako naród wybrany. W obydwu przypadkach zadaniem czterech rzemieślników jest zniszczenie wrogów, którzy upokorzyli Izraela.

2,5-9: Mierniczy

W trzeciej wizji prorok widzi człowieka ze sznurem mierniczym (Ez 40-42). Mierzy on miasto, aby je odbudować. Jest to wizja błogosławieństwa i nadziei, zapowiadająca, że zadanie to już zostało wykonane i że niedługo miasto znowu będzie zamieszkane jak dawniej. Pełne będzie ludzi i zwierząt i tym razem sam JHWH niczym mur ognisty będzie go bronić przed każdym niebezpieczeństwem.

2,10-17: Wezwanie do powrotu

Orędzie to wzywa wygnańców do powrotu do ziemi Judy. Skierowane jest do tych, którzy mieszkają w Babilonii i z jakiegoś powodu nie wrócili dotąd z wygnania. Pozostali tam, ponieważ – jak wynika z wizji – sam Pan rozproszył ich po całej ziemi. Z tej perspektywy teologicznej wygnanie interpretowane jest jako skutek grzechów ludu. Fakt ten nie podważa jednak konieczności potępienia niesprawiedliwości i agresywności narodów, które podbiły Izrael i zabrały mu jego dziedzictwo. A więc teraz, kiedy nadszedł czas, aby Izrael zgromadził się na nowo, sam JHWH wzywa go do powrotu do ziemi ojców.

Możliwe, że nie wszyscy Żydzi wierzyli, że miasto i świątynia zostaną odbudowane, że zostanie przywrócony kult i odrodzi się społeczeństwo Judy. Sytuacja pierwszych repatriantów nie przedstawiała się dobrze z ekonomicznego, a może także politycznego punktu widzenia. Wielu Żydów, którzy już od dwóch pokoleń zamieszkiwali nad brzegami Eufratu, uznało, że bezpieczniej będzie pozostać na wygnaniu niż powrócić do ziemi przodków, która miała teraz nowych panów i która czeka na podjęcie wielkiego trudu odbudowy. Zapowiedź powszechnej władzy JHWH („liczne narody przyznają się do Pana”, w. 15) ma na celu pomniejszenie władzy bogów babilońskich, którzy rywalizowali z Bogiem Żydów o władzę nad wszechświatem. W panteonie religii babilońskiej wielu bogów i herosów cieszyło się większym prestiżem niż bohaterowie religii izraelskiej i wielu Żydów pozostawało pod wrażeniem ideologicznej siły religii imperium. Należało przeto raz jeszcze podkreślić władzę i wyłączność wyboru Jerozolimy jako miejsca zamieszkania i kultu.

3,1-7: Arcykapłan Jozue

Celem tej wizji jest wysławianie arcykapłana Jozuego. Jej odmienna od pozostałych struktura literacka i językowa sugeruje, że nie była ona integralną częścią tekstu pierwotnego i została dodana później. Przedstawia Jozuego stojącego przed aniołem Pańskim, który reprezentuje niebiański trybunał. Obok arcykapłana stoi jego przeciwnik, szatan, który go oskarża (Hi 1,6). Jednak anioł Pański karci szatana, nie pozwalając mu na dalsze oskarżanie Jozuego i raz jeszcze zapowiadając wybór Jerozolimy. Może to sugerować, że oskarżenie wiązało się w jakiś sposób z rolą Jerozolimy w nowym Izraelu. Niewykluczone, że istniały grupy, które z Babilonii kwestionowały status miasta jako miejsca świętego i siedziby świątyni. W tym kontekście szatan przedstawiałby tych, którzy wątpili w możliwość odbudowy i – na planie teologicznym – w prawomocność wyboru JHWH.

Dla Izraela czas sądu się skończył, a zaczął się nowy czas pomyślności. Zmianę tę symbolizują szaty kapłana: autor powiada, że Jozue był ubrany w brudne szaty, wyobrażające pełną nieszczęść przeszłość i czas sądu nad ludem. Teraz nosi szaty odświętne, będące symbolem początku nowych czasów. Ponadto włożono mu na głowę czysty zawój, wskazujący na najwyższą władzę kapłańską, która została mu przyznana na mocy wyboru. Na końcu prorok stwierdza, że Jozue będzie rządził świątynią, czyli że będzie arcykapłanem. Jeśli pierwsze wiersze odzwierciedlają spór między tymi, którzy wierzyli w odbudowę świątyni, i tymi, którzy w nią wątpili, to końcowe są wyrazem narastającego napięcia między różnymi lokalnymi grupami, które w obliczu zbliżającej się odbudowy świątyni oraz przywrócenia składania ofiar i celebrowania świąt religijnych, zaczynają mówić o możliwości dziedziczenia urzędu kapłańskiego.

3,8-10: Sługa imieniem „Odrośl”

Zaraz po zatwierdzeniu Jozuego jako arcykapłana mówi się o zesłaniu sługi zwanego „Odroślą” (por. 6,12). W Jr 23,5-6 określa się go jako potomka Dawida, który będzie rządził sprawiedliwie i zapewni bezpieczeństwo Izraela oraz Judy. Te same konotacje występują w Iz 4,2. Imię jest symboliczne w tym sensie, że chociaż dynastia Dawida została wykorzeniona, to jednak wyrośnie na nowo w postaci owego posłańca Bożego. Imię to może także skrywać krytykę pod adresem nieprawego przywództwa pragnącego sprawować rządy w tym nowym okresie odbudowy. W tym sensie zapowiedź zesłania „Odrośli” oznacza zachowanie ciągłości dynastii Dawida jako jedynej prawowitej linii. Przypuszczenie to potwierdza się nieco dalej, w urywku 6,12-13, dzięki paraleli z Salomonem, który był zarazem budowniczym świątyni i królem.

Trudno zidentyfikować tę postać. Niewykluczone, że imieniem tym określano Zorobabela, który z jakiegoś powodu – być może śmierci – nie zdołał urzeczywistnić tych planów. To pewne, że semantyczny związek był bardziej bezpośredni w czasach, kiedy orędzie było głoszone po raz pierwszy. Jednakże we wzmiance tej wyraża się przeświadczenie, że JHWH powinien powołać takiego króla, który odbuduje świątynię i będzie sprawował sprawiedliwe rządy. Chociaż nie wiemy, czy „Odrośl” była konkretną osobą czy też idealnym wzorem, to jednak jest oczywiste, że w rozwoju wiary Izraela obraz oczekiwanego Mesjasza wywodzi się z obrazu „Odrośli”.

W dalszej części wyroczni porównuje się odbudowaną świątynię do kamienia o siedmiu oczach. Oczy zawsze były symbolami sprawiedliwości Bożej, ponieważ dzięki nim JHWH wszystko widzi i wszystko wie, a tym samym może wydawać słuszne wyroki. Jeśli w łonie judaizmu, zarówno w diasporze, jak i w samej Judzie, toczyły się spory, to uznanie sprawiedliwości i słuszności sądów JHWH pozwoliło ustalić kryterium rozstrzygania tego rodzaju konfliktów. I chociaż możemy sobie wyobrazić, jaki czyniono użytek teologiczny z woli Bożej, nie powinniśmy zapominać, że w tym czasie zachowanie tożsamości żydowskiej zależało od jasnego określenia przywództwa i miejsca, na którym stanie świątynia.

4,1-14: Świecznik i oliwki

Celem tej wizji jest wzmocnienie wizerunku Jozuego i Zorobabela. Świecznik z siedmioma lampami z obu stron otaczają gałęzie oliwne. Ten sam tekst wyjaśnia, że siedem lamp przedstawia oczy JHWH, które przypatrują się całej ziemi, tak że nic nie zostaje poza Jego wzrokiem i w ten sposób może się urzeczywistniać na ziemi sprawiedliwość Boża. Oliwki zaś to dwaj pomazańcy. Jozue jest nim jako arcykapłan, Zorobabel zaś jako namaszczony na króla sprawuje władzę polityczną. Fakt, że stają przed samym Bogiem, sytuuje ich na szczycie w hierarchii społecznej i wyznacza im do odegrania główną rolę w nowej wspólnocie żydowskiej.

Wizja zawiera trzy aluzje do Zorobabela. Z jednej strony powiada się, że JHWH zwraca się do niego bezpośrednio, bez pośrednictwa proroka. Chodzi o obietnicę udzielenia mu Ducha Bożego, który da mu siłę, aby mógł do końca doprowadzić plan Boży. Następnie mamy enigmatyczną aluzję do góry, która przed Zorobabelem zostanie zniwelowana i wygładzona. Niewykluczone, że aluzja ta odnosiła się do góry Garizim,

która wznosiła się jako groźba bałwochwalstwa ze strony Samarii. Mogła także wskazywać na gruzy świątyni, która zostanie odbudowana pod przewodnictwem Zorobabela. Na końcu anioł ponownie zwraca się do Zachariasza, zapowiadając, że jak Zorobabel rozpoczął odbudowę świątyni kładąc fundamenty, tak też doprowadzi ją do końca.

5,1-4: Latający zwój

Zwój jest nieomal tak wielki jak fasada świątyni (1 Krl 6,3). Jest symbolem Prawa Bożego, które każe ścigać złodzieja i krzywoprzysiężcę, aby wymierzyć im karę; w ten sposób wskazuje się na potrzebę oczyszczenia ludu w przeddzień ponownego poświęcenia świątyni. W tej wizji potępienie grzechów ludu łączy się z wolą Boga, aby odbudować zdrowe społeczeństwo.

5,5-11: Kobieta i bezbożność

Autor kontynuuje temat oczyszczenia wspólnoty, co jest okazją do podjęcia wątku bałwochwalstwa. Prorok widzi dzban („miarę"), w środku którego siedzi kobieta zwana bezbożnością (w języku hebrajskim słowo to oznacza także bałwochwalstwo). Następnie pojawiają się dwie kobiety ze skrzydłami, które zabierają dzban i unoszą go do Babilonii, gdzie zostanie złożony. Zwróćmy uwagę na te dwa symbole. Po pierwsze, bałwochwalstwo zostaje odesłane do Babilonii, do kraju, z którego się wywodzi i z którego przybywają powracający z wygnania Żydzi, prawdopodobnie przynoszący z sobą różne bałwochwalcze i synkretyczne formy kultu. Nowa wspólnota powinna odrzucić zauroczenie kultami babilońskimi; dlatego prorok apeluje, aby pozostawić w Babilonii wszelkie praktyki, które nie należą do religii wyznawców JHWH. Tekst zaznacza, że w Babilonii zostanie wybudowana świątynia, w której złożą ów dzban. W kontekście budowy własnej świątyni w Jerozolimie powygnaniowa wspólnota stwierdza, że wszelka postać bałwochwalstwa zostanie odesłana tam, skąd się wywodzi, i w ten sposób nie będzie w Jerozolimie miejsca dla żadnej religijnej formy obcej wierze Izraela.

Po drugie, jest znaczące, że bezbożność została przedstawiona pod postacią kobiety. Może tekst nawiązuje do potępienia jakiejś konkretnej bogini babilońskiej lub, po prostu, ma na myśli cudzoziemskie kobiety, które wraz z wygnańcami przybywały do Jerozolimy. W obu przypadkach siedząca w dzbanie kobieta uosabia groźbę utraty przez naród żydowski tożsamości kulturowej i religijnej. Znana jest niechęć przywódców powygnaniowej wspólnoty do cudzoziemek, uważanych za źródło dewiacji i wszelkiego zła (M1 2,11-12; Ezd 9-10). Nie wydaje się jednak, aby intencją autora było ukazanie związku między występkiem a pierwiastkiem żeńskim, skoro to właśnie kobiety odnoszą bezbożność do Babilonii. Skrzydła symbolizują ich świętość.

6,1-8: Rydwany

Wizja ta jest paralelna do pierwszej (1,7-17). Tym razem rydwany ruszyły, aby ukarać narody, ale tekst wspomina tylko o „kraju północnym". Jest to aluzja do Babilonii (Jr 3,18; 4,6; 6,1.22; Ez 38,6; Jl 2,20), utożsamianej z występkiem i bałwochwalstwem, tak jak w poprzedniej wizji. Jej wpływ był tak silny we wspólnocie wygnaniowej, że każdy symbol wyrażający karę kojarzył się z tym krajem. Nie możemy zapominać, że jeszcze w czasach odrodzenia się Izraela istniała w Babilonii wspólnota żydowska, którą co jakiś czas wzywano do powrotu. Nieskuteczność tego rodzaju apeli prawdopodobnie należy tłumaczyć tym, że Żydzi wiedli w niej ustabilizowane życie, natomiast sytuacja w Jerozolimie nie zapewniała ani stabilizacji, ani dobrobytu.

6,9-15: Koronacja Jozuego

Wyrocznia ta, w której mówi się o koronacji kapłana Jozuego, zamyka cykl wizji (1,7-6,8). Tekst jest niejasny. Mamy wrażenie, że korona była przeznaczona dla Zorobabela, ale w jakimś momencie zmieniono imię tego, który otrzymywał godność królewską, na imię arcykapłana. Mogło się tak stać z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że kapłaństwo Jerozolimy stawało się coraz większą siłą i przejęło władzę w drugim etapie restauracji, a po drugie dlatego, że Zorobabel, który położył wielkie zasługi w czasie odbudowy świątyni, w tajemniczy sposób znika z kart historii i nic nie wiadomo o jego dalszych losach. Jego imię mogło zostać zastąpione, aby odwrócić uwagę od niego, a skupić ją na nowym przywódcy.

Tekst powiada, że korona została sporządzona ze srebra i złota, ofiarowanego przez osoby, o których nic więcej nie wiemy i których nawet imiona nie są wymienione w pozostałych księgach ST. Korona miała uwieńczyć głowę Jozuego i stanowić wyraz obietnicy, że Bóg ześle męża imieniem „Odrośl", którego zadaniem będzie odbudowanie świątyni (3,8). Prorok wzywa także tych, którzy są daleko (w Babilonii), aby powrócili do kraju. Wszystkie te wydarzenia będą znakiem, że JHWH interesuje się jeszcze swoim ludem i mówi do niego przez proroków.

7,1-3: Post

Tekst odnosi się do sytuacji, która zaistniała w czwartym roku panowania Dariusza, dwa lata po wizjach (520 r. przed Chr.). Wobec bliskiej perspektywy odbudowy świątyni zrodziło się pytanie, czy Żydzi powinni pościć w piątym miesiącu, jak to dotąd czynili na pamiątkę jej zburzenia (2 Krl 25,8). Obszernej odpowiedzi udziela fragment 8,18-19, gdzie mówi się, że nie tylko ten post, ale także pozostałe dni żałoby przemienią się teraz w świętowanie radości.

7,4-14: Grzechy przeszłości

Dalej omawia się temat postów. Mówi o poście w siódmym miesiącu, zachowanym na pamiątkę śmierci Godoliasza, rządcy Judy w czasach wygnania (2 Krl 25,25). Wzmianka o siedemdziesięciu latach odnosi się do okresu od zburzenia świątyni przez Nabuchodonozora aż do czasów opisanych w księdze. Zachariasz pokazuje, że ten obowiązkowy post został złamany, ponieważ nie odpowiada wymogom sprawiedliwości, jakiej Bóg żąda od swego ludu. Przypomina dawnych proroków, którzy mówili ojcom obecnych Izraelitów o konieczności sprawiedliwości i miłości. Aluzja do sprawiedliwego traktowania wdowy, sieroty, cudzoziemca i ubogiego przyjaciela zdaje się wskazywać, że w nowym powygnaniowym Izraelu rodziły się już postawy niesprawiedliwości i nietolerancji wobec tych grup.

8,1-17: Zbawienie dla Jerozolimy

Ta długa wyrocznia niejako równoważy oskarżenie z poprzedniego rozdziału. Jeśli tam prorok mówił o grzechach i o karze, jaką JHWH zesłał na swój lud, tutaj skupia się na błogosławieństwie, jakiego Bóg udziela temu samemu ludowi. Głosi, że Jerozolima znowu będzie wiernym miastem, a góra – świętym miejscem, na którym zamieszka Bóg. Wbrew rozpaczy, jaką budzi opustoszałe i na wpół zrujnowane miasto, Zachariasz zapowiada, że znowu będzie ono tętnić życiem, a place zaroją się od starców i dzieci. Wiersz 7 mówi o powrocie z Babilonii tych, którzy nadal w niej przebywają. W tym jednak przypadku nie stanie się tak za sprawą łaskawości królów perskich, lecz wskutek działania JHWH. Sam Bóg udziela tego błogosławieństwa, toteż powrót jest interpretowany jako dzieło JHWH zbawiającego tych, którzy przebywają na wygnaniu. Nie wszyscy powrócili z wygnania, a zatem prorok obwieszcza wolę JHWH, aby cały lud zgromadził się wokół świątyni. To ponowne spotkanie jest nie tylko aktem historycznej restauracji, lecz także formą aktualizacji dawnego przymierza. Wiersz 8 nawiązuje do przymierza z Sychem (Joz 24), kiedy Izraelczycy dobrowolnie zgodzili się, żeby być ludem wybranym przez JHWH w zamian za wierność Jego słowom i prawom.

Od w. 9 tekst pisany jest prozą. Błogosławieństwo koncentruje się teraz na samej świątyni. W jej odbudowie krył się cały sens życia i zapowiadał czas chwały. Prorok głosi, że jeśli pierwszy okres odbudowy był bardzo ciężki dla ludu, to teraz JHWH daje Izraelowi czas pokoju. Bliska obecność świątyni przyspiesza nastanie nowych czasów. Zachariasz ukazuje kilka obrazów typowych dla okresu szczęśliwości: płodność ziemi, deszcz. Zmiana losu z przekleństwa na błogosławieństwo staje się rzeczywistością już dostrzeganą. Zbawienie jest blisko. Stwierdzają to w. 14-15. Na końcu wyroczni autor ponownie podkreśla moralne wymogi wynikające z faktu bycia ludem Bożym. U podstaw poprawnej relacji z Bogiem leżą prawda i sprawiedliwość.

8,18-19: Odpowiedź dotycząca kwestii postu

Ta krótka przepowiednia jest odpowiedzią na pytanie postawione w 7,3. Autor rozszerza ją na cztery posty, mające przywodzić na pamięć klęski związane ze zburzeniem Jerozolimy i początkiem wygnania. Post z dziesiątego miesiąca przypomina o początku oblężenia miasta, z czwartego zaś miesiąca – o zrobieniu wyłomu w murze, co w konsekwencji doprowadziło do klęski oraz śmierci króla i jego synów (2 Krl 1-4). Odbudowa świątyni zakłada zmianę postawy u ludu. Izrael nie będzie już musiał pościć z powodu nieszczęść, które go

spotkały w przeszłości, nadchodzi bowiem czas wesela, jako że Bóg udziela dzisiaj ludowi swego błogosławieństwa i pozwala mu się odrodzić. Przy końcu wyroczni prorok powraca do wątku etycznego: tym, co stanowi o tożsamości nowej wspólnoty, powstałej wokół drugiej świątyni, są prawda i pokój.

8,20-23: Zbliżające się zbawienie

Wyrocznia ta kończy część Za 1-8, zwaną „Pierwszym Zachariaszem". W tym słowie zbawienia prorok kładzie nacisk na ponadnarodowy charakter Boga Izraela. Zapowiada, że inne ludy odkryją moc i wzniosłość Boga JHWH i przybędą do Jerozolimy, aby oddać Mu cześć i stać się częścią narodu wybranego. Niewykluczone, że przybędą do Jerozolimy, aby prosić o przebaczenie za swoje grzechy i winy, zwłaszcza wyrządzone Izraelowi. Skończy się czas pogardy i kpin; cudzoziemcy zapragną połączyć się z ludem Bożym. Żydzi staną się przeto ludem, który zgromadzi wokół siebie narody i dzięki któremu wszystkie narody poznają prawdziwego Boga. Fakt, że zgromadzą się wszystkie narody, mówiące wszystkimi językami, pozwala zakładać, że chodzi o aktualizację opowiadania o wieży Babel (Rdz 11,1-9). Narody rozproszyły się z powodu różnych języków, teraz na wezwanie JHWH z powrotem się zgromadzą w nowej świątyni.

„Pierwszy Zachariasz" kończy się orędziem, że Bóg ma pewien plan wobec wszystkich narodów. Izrael będzie ludem, który wezwie wszystkie narody, świątynia zaś miejscem, do którego będą przybywać one z wszystkich stron. Płacz z powodu zburzenia domu Bożego przemienia się w słowo nadziei.

9,1-10: Wyrocznia przeciwko narodom

Nowy tytuł („Wyrok. Słowo Pana...") zapoczątkowuje drugą część księgi. Odnosi się ona do innej epoki i kto inny jest jej autorem (por. wyżej). Zaczyna się wyrocznią skierowaną przeciwko narodom, które otaczają Izraela. Narody te zostaną zniszczone i doświadczą tragedii, ponieważ JHWH zamieszka w świątyni, aby ją chronić. Ta wzmianka o ochronie świątyni i o powstrzymaniu agresorów (w. 8) sugeruje, że narody podległe teraz sądowi już działały przeciwko Izraelowi, być może sprzymierzając się z cudzoziemskimi wojskami w czasach okupacji. Należy jednak zauważyć, że Izrael w swoich dziejach nigdy nie odniósł tak miażdżącego zwycięstwa nad wszystkimi swoimi sąsiadami, jak to sugeruje tekst, co pozwala zakładać, że wyrocznia daje wyraz niedawnym działaniom jakichś cudzoziemskich wojsk – być może inwazji Aleksandra w 33 r. przed Chr. – w wyniku których ziemie wrogów Izraela zostały obrócone w perzynę, co prorok interpretuje jako akt Bożej sprawiedliwości. wynagradzający Izraelowi doznane krzywdy.

9,9-10: Pokorny Mesjasz

Po zapowiedzeniu klęski, jaka spotka cudzoziemskie narody, które w różnych czasach występowały przeciwko Izraelowi, prorok przechodzi do obietnicy, że nadejdzie czas chwały dla Syjonu i Jerozolimy. W czasach, gdy upadła monarchia, a niewielką część władzy politycznej, jaka pozostała wspólnocie w okresie hellenistycznym, przejęli kapłani, zapowiedź nadejścia króla można interpretować jako krytykę tych grup, które sprawowały kontrolę nad świątynią i miały wpływ na polityczne stosunki z władzą centralną. Przypuszczenie to potwierdza nadto zawarta w tekście charakterystyka przyszłego króla. Wyróżniającymi się cechami jego osoby i misji są sprawiedliwość oraz pokój. Jego nadejściu będzie towarzyszyła atmosfera pokory i skromności. Nie był to bynajmniej typowy obraz starożytnych władców, a być może także przywódców religijnych. Wyraźnie kontrastuje z informacjami o historycznej władzy królewskiej, dla której luksus i przepych były częścią manifestacji siły (1 Krl 10,14-29; Jr 17, 15; 22,4). Król, który ma przyjść, jedzie na osiołku. Jest to aluzja do dawnego zwyczaju (wspomina o nim także 1 Krl 1,33.38, opowiadając o namaszczeniu Salomona), który wyrażał pokorę króla wobec ludu (Sdz 10,4).

Oczekiwany król zaprowadzi królestwo pokoju, czego oznaką jest zniszczenie rogów Efraima (symbolu władzy i bałwochwalstwa [BT: „rydwany w Efraimie"]) i koni w Jerozolimie (symbol siły militarnej). Broń zostanie zniszczona i w ten sposób narody będą się cieszyć wiecznym pokojem. Królestwo, które opisuje prorok, obejmuje ziemie rozciągające się od Morza Śródziemnego do Morza Martwego i od Eufratu aż po pustynię na południu. Są to granice idealne, nigdy bowiem w swojej historii Izrael nie władał takim terytorium.

Cały tekst tej wyroczni przenika perspektywa mesjańska. Ci, którzy słuchają wyroczni, pragną zapowiadanego pokoju i oczekują sprawiedliwości, którą ma ze sobą przynieść król. Wyrocznia jest słowem nadziei w czasach, kiedy nie było żadnych realnych szans na przywrócenie monarchii Dawidowej i kiedy w pamięci ludu zatarła się już radość z powrotu i odbudowy świątyni. W jakimś sensie świątynia przeobraziła się w nowe centrum władzy, obcej interesom narodu, i dlatego stała się przedmiotem zainteresowania proroka oraz

wspólnoty słuchającej jego słów. W tym kontekście trudno powiedzieć, czy tekst odnosi się do jakiejś konkretnej osoby, czy też od początku był pojmowany w sensie mesjańskim. Możemy jedynie stwierdzić, że już w II i w I w. przed Chr. był interpretowany jako tekst mesjański.

9,11-17: Wezwanie do więźniów

Autor, jak się zdaje, nie dostrzega sprzeczności między wyrocznią z wcześniejszego fragmentu, mówiącą o Mesjaszu przynoszącym pokój, a słowami zagrzewającymi do wojny i zemsty. Proroctwo rozwija się na dwóch planach. Na pierwszym planie jest ono wezwaniem do uwięzionych. Zapewne wzmianka o cysternie, służącej jako więzienie, nie jest tylko metaforą, ponieważ, jak wiemy, często takie było jej przeznaczenie. Ta dość powszechna praktyka utrudnia określenie, do jakiego narodu odnoszą się słowa proroka. Niewykluczone, że chodzi o jakiś epizod związany z Lagidami, którzy mieli swoją stolicę w Egipcie, a którzy po rozpadzie państwa Aleksandra Wielkiego (319 r. przed Chr.) rządzili Izraelem aż do 200 r. przed Chr.

Drugi plan tworzy wezwanie do wojny przeciwko Jawanowi (w. 13). Tak określano Grecję. Stosunki z Grecją zawsze były dla Izraela niekorzystne, a długo niegojącym się ranom towarzyszyło pragnienie zemsty (Jl 4,6). Grecja była znana z handlu niewolnikami (Ez 27,23) i z przymierzy zawieranych z wrogami Izraela. Gdybyśmy nawet założyli, że Juda była w jakiejś mierze zdolna do podjęcia działań wojennych, to jednak wojna na taką skalę absolutnie przekraczała jej możliwości.

10,1-2: Wróżbici

Prorok krytykuje tych, którzy uprawiają wróżbiarstwo i oszukują ludzi. Praktyka ta została już potępiona w innych księgach (Kpł 19,31; 20,6; 1 Sm 15,23; Ml 3,5) i uważano, że jest sprzeczna z wiarą w JHWH (Ez 21,26). Temat trzody bez pasterza uprzedza krytykę w 11,4a. Szukaniu rady u wróżbitów prorok przeciwstawia ufność pokładaną w Bogu.

10,3-11,3: Przeciwko pasterzom

Prorok kieruje ostrą krytykę przeciwko pasterzom (w ten sposób określano przywódców wspólnoty). Zapowiada powrót wszystkich, którzy mieszkają w Egipcie i w Asyrii (z pewnością są to nazwy klasyczne, określające terytoria Lagidów i Seleucydów). Nawiązuje do Wyjścia, przypominając przejście przez Morze Czerwone, do którego dołącza epizod wyschnięcia Nilu. Podobnie jak wtedy, tak i teraz dokonają się godne uwielbienia czyny JHWH, które uwieńczą działanie Boga dla dobra swego ludu. Wyrocznia kończy się nowym oskarżeniem pasterzy, którzy zostaną usunięci. W ten sposób dochodzimy do następnego urywka.

11,4-17: Dwa kije pasterskie

W tej wyroczni prorok zawarł ostrą krytykę przywódców wspólnoty. Prawdopodobnie należy ich identyfikować z kapłanami, chociaż w literaturze starożytnej obraz pasterza odnosi się raczej do króla (Jr 22,1-3; Ez 34). Może z wyjątkiem Dawida (Ps 78,70-72) i, co dziwniejsze, cudzoziemskiego króla, jakim był Cyrus (Iz 44, 28), ST posługuje się obrazem pasterza, aby poddać krytyce wyłącznie poczynania królów (Jr 2,8;10,21). Tylko JHWH jest prawdziwym pasterzem (Ps 23; Iz 40,11). Niemniej jednak mamy też do czynienia z pozytywnym obrazem w zapowiedzi powołania przez samego Boga nowych pasterzy, mających zastąpić tych, którzy sprzeniewierzyli się swej misji (Jr 3, 15; Ez 34,23).

Tekst posługuje się obrazem owieczek, aby oskarżyć część przywódców ludu o handel niewolnikami, którzy uprawiali ten proceder tak bezwstydnie, że nawet dziękowali Bogu za zdobyte w ten sposób bogactwa. Zarazem prorok ujawnia bogactwa rządzącej klasy osiągnięte niezgodnie z prawem i nieludzkimi środkami. Mówi o trzech pasterzach, których autorytet upadł tak nisko, że z łatwością zostali usunięci. Nie wiemy, kogo konkretnie miał na myśli, ale z pewnością chodziło o religijnych i świeckich przywódców zamieszanych w handel niewolnikami.

W swoim opowiadaniu prorok przedstawia wiele aktów symbolicznych. Laski pasterskie mają szczególne znaczenie. Nazywają się „Łaskawość" i „Zjednoczenie". Laska jest narzędziem, którym posługuje się pasterz, prowadząc swoje stado. Złamanie laski o imieniu Łaskawość oznacza zerwanie związków między Izraelem a narodami ościennymi. Związki te miały teologiczne uzasadnienie w fakcie, że Bóg Izraela, jest Bogiem wszystkich ludów, ale fakt ten został wykorzystany do usprawiedliwienia handlu niewolnikami. Podważenie

religijnej prawomocności tych związków odsłaniało zarazem okrutny charakter tego rodzaju interesów prowadzonych przez przywódców. Teraz prorok opisuje swój drugi symboliczny gest: żąda zapłaty. Dostaje trzydzieści srebrników, co odpowiada kwocie otrzymywanej za niewolnika (Wj 21,32). Jeśli więc kwota ofiarowana prorokowi stanowi wartość jednego z młodzieńców sprzedanych przez nikczemników za granicę, symbol ten nabiera tym bardziej gorzkiej wymowy: chcą zapłacić prorokowi JHWH pieniędzmi pochodzącymi z handlu niewolnikami. Skromna zapłata i nieprawe pochodzenie pieniędzy wyraźnie świadczą o złej woli przywódców i o odrzuceniu przez nich słowa Bożego, jakie przekazywał prorok.

Następnie łamie laskę „Zjednoczenie". Niewykluczone, że mamy tu do czynienia ze świadectwem ostatecznego zerwania między Judą i Samarią. Jednakże końcowe słowa raczej dowodzą, że zerwanie to symbolizuje wewnętrzny podział w łonie izraelskiej wspólnoty. Możliwe, że Samaria była wmieszana w handel niewolnikami albo odgrywała rolę pośrednika z innymi narodami. Prorok, zapowiadając zerwanie między Judą i Samarią, podkreśla, że jedność nie może opierać się na niesprawiedliwości i okrucieństwie.

Wyrocznia kończy się zapowiedzią ostatecznego aktu potępienia i kary dla przywódców, którzy nie potrafili obronić ludu. JHWH wyznaczy nowego pasterza, ale nie w celu błogosławieństwa, lecz by doprowadził do ruiny interesy przywódców i zniszczył ich życie.

12,1-13,6: Oczyszczenie Jerozolimy

Podobnie jak w 9,1 wtrącenie nowego tytułu („Wyrok. Słowo Pana...") zapoczątkowuje nową i ostatnią sekcję księgi o charakterze na wskroś eschatologicznym z uwagi na sposób narracji, daleki od wszelkich odniesień historycznych. Prorok w swoim zamyśle pragnie mówić o tym, co się zdarzy w „owym dniu". Formuła ta została użyta siedemnaście razy i ona też zamyka księgę (14,21b).

Pierwszą część należy pojmować jako wyrocznię wygłaszaną w sytuacji społecznego i politycznego bezruchu. Izrael jest przeświadczony, że nie da się nic zrobić, co mogłoby odmienić jego los. W jakimś sensie teksty te są wyrazem poczucia beznadziei, jaka opanowała lud. W tym kontekście prorok zapowiada bitwę, w której sam Bóg zbawi Izrael i uwolni go od przemocy. Bezpośrednie działanie Boga skupia się na obronie Jerozolimy i Judy, które w tym okresie były jedynymi uznawanymi bytami politycznymi.

Wzmianka o „tym, którego przebili" jest enigmatyczna i trudno rozstrzygnąć, kogo prorok miał na myśli. Tekst sugeruje śmierć z nieznanych rąk szanowanej przez wszystkich osoby. Boleść z tego powodu miała być wielka i porównywalna z płaczem nad pierworodnym. Wiersz 11 zawiera aluzję do równiny Megiddo, co przywodzi na myśl śmierć króla Jozjasza (2 Krl 23,29), autora reformy religijnej, polegającej na oczyszczeniu Jerozolimy przez usunięcie bożków i zniszczenie pogańskich ołtarzy (2 Krl 22-23). Niemniej jednak Zachariasz z pewnością ma na uwadze jakąś postać sobie współczesną, prawdopodobnie jakiegoś przywódcę, który zamierzał przeprowadzić reformę podobną do reformy Jozjasza. Zważywszy zaś, że problem bałwochwalstwa stał się aktualny również w czasach Zachariasza, niewykluczone, że obydwie historie zostały z sobą połączone. Fakt, że aluzja do śmierci tej osoby sąsiaduje z zapowiedzią wytryśnięcia w Jerozolimie źródła (13,1), którego wody obmywają wszystkich z grzechu, wskazuje, że być może jej śmierć – bądź życie – nie została w pierwszym momencie zrozumiana przez własnych braci, lecz dopiero później i po jej zgładzeniu. Można by nawet pomyśleć, że „ten, którego przebili" został odrzucony i pozostawiony swojemu losowi aż do utraty życia. Nie ma co więcej na ten temat spekulować. Jedno jest jednak pewne, że materiał ten posłużył ewangeliście Janowi (19,37) do związania tego obrazu z obrazem Chrystusa, przybitego do krzyża i przebitego włócznią Rzymianina.

Fragment ten kończą mocne słowa skierowane przeciwko prorokom. W tym czasie proroctwo zostało zdyskredytowane z trzech powodów: po pierwsze dlatego, że wielu Żydów sądziło, iż klasyczni prorocy się pomylili, skoro nie sprawdziły się ich obietnice dobrobytu i wyzwolenia; po drugie z tej racji, że przywódcy (pasterze z 11,4-17) niewątpliwie byli bardzo związani z instytucją proroctwa, skompromitowaną do tego stopnia, że rodzice powinni raczej zabić własnych synów, gdyby próbowali oni głosić kłamstwa w imię Pana (13,3). Wreszcie tekst (13,2) ukazuje związek między prorokami a bałwochwalstwem. Niewykluczone, że w postawie proroków zaczynał już się przejawiać wpływ kultury hellenistycznej, tak widoczny w następnych stuleciach, a mianowicie interpretowanie w stylu greckim wyroczni pochodzących od bogów obcych wierze w JHWH.

To potępienie i nieomal zakaz prorokowania znajdzie swoją przeciwwagę w literaturze prorockiej w słowach Jl 3,1-5, które zapowiadały nadejście czasów, kiedy prorocy na powrót będą głosić przepowiednie za sprawą Ducha Świętego, przekraczając tym samym granice tradycyjnych wyroczni prorockich.

13,7-9: Nowa wyrocznia przeciwko pasterzowi

Prorok kontynuuje krytykę przywódców wspólnoty (por. 10,3; 11,3; 8,17). W kontekście tym wspomina o „Mężu", który jest bliski Bogu (w.7), prawdopodobnie arcykapłanie czy ważnej w tym czasie postaci politycznej. Przeciwko pasterzowi i owemu innemu przywódcy zwraca się całe odium oskarżenia i miecz, ale w tym przypadku karę przenosi się na płaszczyznę eschatologiczną i nawołuje do sądu, wskutek którego tylko trzecia część ludu ocaleje i uzna w JHWH swego Boga, dwie zaś pozostałe zostaną zniszczone. Można zatem przypuszczać, że w owym czasie przewiny i bałwochwalstwo bujnie się pleniły w łonie wspólnoty, przywódcy zaś zyskali poparcie znacznej części ludności. Dlatego wyrocznia zdaje się wysławiać wartość tej trzeciej, uratowanej, części, ponieważ od tego momentu będzie ona stanowić wierną Resztę. Ci, którzy przeżyją, zostaną poddani próbie jak srebro i złoto i w ten sposób oczyszczeni staną się nowymi przedstawicielami ludu Bożego.

14,1-21: Koniec czasów

Ostatni rozdział ma najbardziej eschatologiczny charakter z całej księgi. Tworzą go obrazy i symbole, które nie zawsze możemy zidentyfikować, ale które mają ukazać sposób, w jaki JHWH dokona swego ostatecznego dzieła. W w. 1-5 wzywa się wszystkie ludy do walki przeciwko Jerozolimie, do jej zdobycia i zniszczenia. Zapowiada się nie tylko zburzenie domów, ale także zhańbienie kobiet i uprowadzenie w niewolę połowy ludności jako wyraz najgorszej formy agresji. Jest to jednak wezwanie mylące: ludność Jerozolimy zostanie zgładzona za sprawą samego JHWH. Mówią o tym Ez 38-39 i Jl 4,9-14. Sąd spadnie także na Żydów, ale nie wszyscy zginą, ponieważ JHWH, powiada się, zstąpi na Górę Oliwną, czyli naprzeciw świątyni, i tam przyjmie tę część, która zostanie ocalona. W opisie pełnym symbolicznych obrazów mówi się, że Góra Oliwna podzieli się na dwie części, a powstałą w ten sposób doliną uciekną uratowani, tworząc zastęp świętych JHWH. Dalej mamy zapowiedź źródła wody żywej (źródlana woda używana była w rytuałach oczyszczenia), która wypływając ze świątyni pokryje całą ziemię. Wszystko to zdarzy się w owym ostatecznym dniu, kiedy zniknie różnica między dniem i nocą, a góry zamienią się w równiny. Tylko Bóg zna okoliczności tych wydarzeń i dopóki On działa, Jerozolima będzie zamieszkiwana w spokoju. Słowo kary dla tych, którzy porzucili swą wiarę dla bożków, miesza się w tych wyroczniach ze słowem pochwały i nadziei dla wiernych.

Wiersze 12-21 zapowiadają, po pierwsze, zgładzenie nieprzyjaciół Jerozolimy, a po drugie cześć dla ocalonych. Chodzi o Żydów z diaspory, którzy nie zostaną wygubieni razem z ludami, wśród których zamieszkali, i którzy będą mogli swobodnie udać się do Jerozolimy. Wiersze 17-19 mówią o klęskach, jakie dotkną tych, którzy mogąc oddać pokłon Panu w Jerozolimie, nie uczynią tego. Bogactwa narodów dodadzą miastu splendoru. Jest to subtelna, ale konkretna aluzja do bogactw, jakie powstały dzięki pracy ludu, choć korzystały z nich kolejne rządy obcych mocarstw. W pierwszym okresie przerażenie ogarnie narody i nawet zwierzęta poznają, co to nieszczęście i śmierć. Ale kiedy minie czas wojny, ocaleni z diaspory zwrócą się ku JHWH i udadzą się do Jerozolimy, aby oddać Mu hołd z okazji Święta Namiotów. Nawiązywało ono do intronizacji JHWH w świątyni i – spośród innych świąt pielgrzymkowych – było najtłumniej obchodzone w Jerozolimie. W słowach proroka kryje się zapewne krytyka tych grup ludności diaspory, których religia stała się synkretyczna lub bałwochwalcza. Obchody Święta Namiotów łączy się z uznaniem wyłączności sanktuarium w Jerozolimie i jego Boga. Końcowe orędzie zapowiada, że JHWH nie zapomniał o swoim ludzie i gromadzi go, aby go zbawić oraz obdarzyć pokojem i dobrobytem.

tłum. Ewa Burska

Księga Malachiasza
Adrian Graffy

PIERWSZE CZYTANIE

Ogólna charakterystyka

Najbardziej rzucającą się w oczy cechą Księgi Malachiasza jest jej jedyna w swoim rodzaju forma literacka, często zwana „dysputą". Po tytule, tj. po 1,1, następuje sześć dysput, a księga kończy się dwoma dodatkami w 3,22-24. Każda dysputa zaczyna się od wypowiedzi JHWH lub proroka. Następnie lud pyta o wyjaśnienie tych wypowiedzi. Wyjaśnienie zostaje udzielone. W tę dydaktyczną strukturę prorok wplata słowa napomnień i osądów wobec powszechnych nadużyć lub słowa zachęty, również miłości.

Konteksty interpretacyjne

Pierwotny kontekst historyczny

Tworzywo Księgi Malachiasza datuje się na okres po odbudowie drugiej świątyni w 515 r. przed Chr. Początkowy entuzjazm zaniknął, pojawiły się nadużycia. Termin użyty na określenie „namiestnika" w 1,8 (*pechah*) także wskazuje na okres perski (por. Ag 1,1). Te same nadużycia, które piętnował Malachiasz, później wytknie Nehemiasz. Kapłani zaniedbują swe obowiązki składania ofiar i nauczania ludu (1,6-2,9). W Księdze Nehemiasza 13,28-31 zaznacza się świadomość nadużyć kapłańskich. Ml 2,10-16, a także Ne 13,23-27 wytykają małżeństwa z cudzoziemskimi kobietami. Ml 3,6-12 ujawnia, że nie są płacone dziesięciny. Podobną sytuację widzimy w Ne 13,10-13. Dalszą wskazówką, która przemawia za połową V w. przed Chr. jako datą powstania tej księgi, może być wzmianka o zniszczeniu Edomu w 1,4. Edomici w tym czasie byli uciskani przez plemiona arabskie. Pierwotny entuzjazm wywołany powrotem z wygnania i odbudową ustąpił atmosferze zmęczenia i znudzenia. Czy naprawdę warto podejmować trud dążenia drogami Pańskimi (3,14)?

Księga Malachiasza w Nowym Testamencie

Zarówno Paweł w Liście do Rzymian, jak i trzej synoptycy umieszczają teksty z Księgi Malachiasza w nowym kontekście. Paweł w Rz 9 pisze o wolnym wyborze Izraela przez Boga, wyborze, który nie był wynikiem zasługi ludzkiej. W takim właśnie kontekście Rz 9,13 cytuje Ml 1,2-3: „Jakuba umiłowałem, a Ezawa miałem w nienawiści". Paweł wykazuje, że jak Bóg nie musi z racji pierworództwa Ezawa uczynić go dziedzicem obietnicy, tak też nie jest zobowiązany do ograniczenia zbawienia do potomków Abrahama. O wolności Boga świadczy w NT fakt ofiarowania zbawienia zarówno Żydom, jak i poganom. Paweł umieszcza stwierdzenie Malachiasza o wolności Boga w kontekście ofiarowanego zbawienia w Chrystusie.

Teksty z Księgi Malachiasza dotyczące przyjścia posłańca użyte są przez synoptyków w odniesieniu do Jana Chrzciciela. Mk 1,2 przytacza Ml 3,1 i Iz 40,3, opisując posłanie Jana. Mt (3,3) i Łk (3,4) pomijają tekst Malachiasza, przytaczając samego Izajasza (Iz 40). Marek przenosi powołanie się proroka na tego, kto przygotowuje do dnia Pańskiego, na Janową misję przygotowywania na przyjście Mesjasza. Tęsknoty proroków wypełniają się w nieoczekiwany sposób. Marek, przytaczając Malachiasza, wskazuje na eschatologiczny wymiar przyjścia Jezusa w celu głoszenia królestwa Bożego.

Mateusz i Łukasz sięgają później w swych ewangeliach do Ml 3,1. Kiedy wysłańcy uwięzionego Jana Chrzciciela odeszli od Jezusa, Jezus w gorących słowach mówił do ludu o Janie jako posłańcu przygotowującym drogę (Mt 11,10 i Łk 7,27). Ci dwaj ewangeliści utrzymują, że sam Jezus potwierdził eschatologiczną misję Jana.

Jawne utożsamienie posłańca z Eliaszem w Ml 3,23 pozwala Jezusowi w Mt 11,14 określić Jana jako powracającego Eliasza. Jeszcze raz posłaniec Boży staje się zwiastunem Mesjasza. Podobnie kiedy po przemienieniu uczniowie pytają Jezusa o powrót Eliasza przed końcem świata, Jezus stwierdza, że Eliasz przyszedł „i uczynili mu tak, jak chcieli" (Mk 9,13 i Mt 17,12).

Chociaż Łukasz pomija pytanie uczniów po przemienieniu, on także utożsamia Jana Chrzciciela z tym, który ma przyjść przed dniem Pańskim, wypełniając zapowiedź w Ml 3,23. W Łk 1,17 słowa włożone w usta Gabriela zapowiadają, że Jan pójdzie przed Panem „w duchu i mocy Eliasza, żeby serca ojców nakłonić ku dzieciom".

Łukasz wskazuje na istotną naturę misji Jana przed nadejściem końca. Słowa w *Benedictus* powtarzają tę samą myśl (Łk 1,76). Każdy ewangelista zatem uważa, że słowa Malachiasza spełniły się w kluczowym uczestnictwie Jana Chrzciciela w przygotowanie przyjścia Mesjasza.

W Ml 3,1-2 Pan przychodzi do świątyni, by przynieść sąd i oczyszczenie. Warto zastanowić się, czy ten tekst mógł mieć wpływ na przekazy o oczyszczeniu świątyni przez Jezusa, jakie znajdujemy w Mk 11,15-19 i w J 2,13-22.

Księga Malachiasza w pismach patrystycznych

Didache (rozdz.14) kończy słowa o Eucharystii, adaptując Ml 1,11 i 14: „Mówi bowiem Pan: »W każdym miejscu i czasie składajcie mi ofiarę czystą, jako że król wielki jestem, a imię moje przedziwne między narodami«" (*Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s.50). Autor wyjaśnia, że ofiarą czystą jest Eucharystia. Justyn (*Dialog z Żydem Tryfonem*, rozdz. 28 i 41) utożsamia ofiary nie nadające się do przyjęcia i ofiary czyste w Ml 1,11-12 z kultem żydowskim i chrześcijańską Eucharystią. Zdaniem Justyna tekst mówi o odrzuceniu judaizmu i zapowiada chrześcijańską Eucharystię. Ireneusz (Adv. haer. 4,17, 5-6) w podobny sposób posługuje się Ml 1,10-11. Również według Ireneusza w tekście tym przewiduje się koniec ofiar żydowskich. Cyryl Jerozolimski (Cat. 18,25) powołuje się na Ml 1,10-11, kiedy mówi o odrzuceniu „kościoła" Judei i zastąpieniu go Kościołem „katolickim".

Kolejny ważny przykład chrześcijańskiej interpretacji Księgi Malachiasza można znaleźć w patrystycznych komentarzach do 3,1. Według Hieronima (In Mal. 3) posłańcem z w.1 jest Jan Chrzciciel, a Panem przychodzącym do świątyni jest Zbawiciel. Cyryl Jerozolimski (Cat. 15,2) upatrywał w tym samym wierszu odniesienia do dwóch przyjść Chrystusa. „Pan" przybywający do swej świątyni stanowi odniesienie do pierwszego przyjścia, natomiast przybycie „posłańca przymierza" jest odniesieniem do drugiego przyjścia, co jest związane prawdopodobnie ze wzmianką o sądzie w 3,3 i 5.

Księga Malachiasza w liturgii

Tekstów proroka Malachiasza używa się w dwóch niedzielnych czytaniach mszalnych. Ml 1,14-2,2.8-10 czyta się w XXXI Niedzielę Zwykłą Roku A. Niestety zagubiono tu strukturę dysputy. W XXXIII Niedzielę Zwykłą Roku C czyta się mały fragment szóstej dysputy, 3,19-20. Ml 3,13-20 czyta się w czwartek w trzydziestym siódmym tygodniu Roku I. Podział tekstu w oficjum czytań w Liturgii Godzin (piątek dwudziestego ósmego tygodnia) także zarzucił strukturę Księgi Malachiasza. Ml 3,1-4 jest pierwszym czytaniem w święto Ofiarowania Pańskiego, a 23 grudnia dodaje się jeszcze do tego tekstu w pierwszym czytaniu w. 23-24.

W liturgii przed Soborem Watykańskim II w większym zakresie używano tekstów prorockich w śpiewanych częściach Mszy św. Ml 1,11 występował w Tractus Mszy św. wotywnej o Najświętszym Sakramencie. Ml 2,6 użyty był w Antyfonie na wejście w święto św. Ireneusza (3 lipca). Ślady takiego używania odnajdujemy w dalszym ciągu w zreformowanej liturgii. Antyfona na wejście w Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego i Invitatorium w Liturgii Godzin na święto Ofiarowania Pańskiego mają pewien związek z Ml 3,1. Responsorium drugie w oficjum czytań w dniu wspomnienia św. Dominika (8 sierpnia) używa Ml 2,6.

Najbardziej eksponowane użycie tekstu Malachiasza (1,11) występuje teraz w trzeciej Modlitwie Eucharystycznej: „nieustannie gromadzisz lud swój, aby na całej ziemi składał Tobie ofiarę czystą".

Historia oddziaływania Księgi Malachiasza

Sobór Trydencki posługiwał się w dużym za-kresie Ml 1,11 w odniesieniu do Eucharystii (*Nauka o Najświętszej Ofierze Mszy Świętej*, rozdz. 1). Ten sam wiersz cytuje Sobór Watykański II (*Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, 17) w kontekście misyjnej działalności Kościoła. Budowanie Kościoła dokonuje się nade wszystko przez Eucharystię. Sobór Watykański II w *Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów* powołuje się w przypisie na Ml 2,7, mówiąc o roli kapłanów w przekazywaniu orędzia Bożego (4). *Katechizm Kościoła Katolickiego* (2643) mówi o Eucharystii słowami wziętymi z Ml 1,11.

Przykładem znaczącego i szeroko znanego sięgnięcia do Księgi Malachiasza jest oratorium Händla *Mesjasz*. W części pierwszej recitativum *Mówi Pan* łączy słowa z Ag 2,6-7 z Ml 3,1. Po tym następuje aria *Ale kto przetrwa dzień Jego nadejścia?* korzystająca z Ml 3,2, wyjąwszy słowa „jak ług farbiarzy". W końcu chór śpiewa *I oczyści*, posługując się fragmentem tekstu Ml 3,3.

DRUGIE CZYTANIE

1,1: Tytuł

Księga Malachiasza zaczyna się nagle, na sposób „staccato". Pierwsze jej słowa przypominają Za 9,1 i 12,1, które rozpoczynają odnośne części Księgi Zachariasza. Tutaj jednakże rozpoczynają coś nowego, mianowicie dysputy Malachiaszowe. Do ludu zamieszkującego teraz Judę zwraca się Malachiasz jako do „Izraela", ponieważ stanowi Resztę ludu Bożego. W żydowskim i chrześcijańskim sposobie użycia słowa *Mal'aki* traktowane było jak imię własne, jednakże słowo to znaczy po prostu „mój posłaniec". Warto tu zauważyć, że prorok Aggeusz nazwany jest w Ag 1,13 *malak* („posłaniec"). Imię naszego proroka jest nieznane.

1,2-5: Pierwsza dysputa – „Umiłowałem was"

Pierwsze zdanie JHWH brzmi „Miłuję was". Chociaż często tłumaczy się je w czasie przeszłym (BT: „Umiłowałem was"), zwykłym znaczeniem czasu przeszłego dokonanego takich słów jak *'ahab* jest czas teraźniejszy. Inne stwierdzenia o zawsze obecnej miłości Boga można znaleźć w Jr 31,3 i Iz 43,4; w obydwu wypadkach Bóg zapewnia o swojej miłości wygnańców. Słowa te rozbrzmiewają tu, przerywając milczenie Boga. Lud prosi następnie o wyjaśnienie „W czym się przejawia, że nas umiłowałeś?" Prorok odpowiada, że Bóg wybrał miłość do Jakuba, a nienawiść do Ezawa. Nienawiść Izraela do Edomitów, według tradycji potomków Ezawa, usprawiedliwiona jest oskarżeniem Edomu o wykorzystanie upadku Judy (por. Ps 137,7; Ez 35,5 oraz Ab 10-11). Nasz tekst skupia uwagę na czymś, co jest jakby nowym zniszczeniem Edomu przyjmowanym jako dowód nienawiści ze strony Boga.

Język przypomina niby echo groźby przeciwko Edomowi w Iz 34,13 i Ez 35,3. Niesamowity obraz szakali wśród ruin pojawia się znów w Jr 9,10; 10,22 i 49,33. Prorok posuwa się dalej do stwierdzenia, że Bóg zniweczy wszelką próbę odbudowania Edomu (w. 4.) Nowe nazwy Edomu podkreślają gniew Boga na bratobójczą niegodziwość Edomu. To, co przydarza się Edomowi, powinno oświecić Izrael. Jak to często ma miejsce u Ezechiela, procesy zachodzące w historii pozwalają ludowi poznać Boga. Lud wzniesie okrzyk: „Potężnym okazał się Pan poza granicami Izraela". Hebrajskie wyrażenie *me'al le* znaczy „ponad" czy „nad", jak w Rdz 1,7 i Ez 1,25. Podkreślona jest tu miłość Boga do Jakuba/Izraela, a nie moc Boża poza granicami Izraela.

1,6-2,9: Druga dysputa – „Mówi Pan Zastępów do was, o kapłani: Lekceważycie imię moje"

W tej dłuższej dyspucie są napiętnowani kapłani. Zdanie otwierające wypowiada znowu JHWH. Zamiast zwracać się do Boga z należną czcią i bojaźnią jako do „Ojca" i „Pana", wy, kapłani, „lekceważycie imię moje". JHWH przywróci należne miejsce imieniu Bożemu (por. Ez 36,22).

Kapłani proszą dwukrotnie o wyjaśnienie (w. 6-7) i uwaga jest skierowana na kult ofiarny. Dawniejsi prorocy uważali, że błąd w ofiarach ludu polegał na zaniedbywaniu odpowiedzialności społecznej (por. Iz 1,11-17). Nasz prorok widzi błąd w tym, że kapłani odnoszą się do przepisów kultu lekceważąco, składając na ofiarę nie nadające się do tego zwierzęta – ślepe, kulawe i chore (por. Kpł 22,17-30). Takich zwierząt nigdy by nie można ofiarować perskiemu namiestnikowi (w. 8). Prorok wtrąca krótko swój głos w w. 9, doradzając przeproszenie Boga, a JHWH wyraża rozczarowanie, żądając zamknięcia drzwi świątyni dla zapobieżenia takiemu kultowi (w. 10). Prorocy często mówili o niezadowoleniu Boga z ofiar (Am 5,22 i Jr 14,12), ale wyrażano nadzieję, że Bóg uzna je za godne przyjęcia, kiedy Jerozolima i jej świątynia będą odbudowane (Ez 20,40-41; 43,27). Nadzieje te okazały się chyba złudne.

W Ml 1,11 horyzont uległ w sposób dramatyczny poszerzeniu. Zwrot „od wschodu słońca aż do jego zachodu" może mieć zarówno czasowe znaczenie „przez cały dzień", jak i przestrzenne „ze wschodu na zachód". Równie szerokie znaczeniowo jest podobne wyrażenie w Ps 113,3. Lecz jakie znaczenie nadaje mu prorok? Czy ma na myśli cześć Bożą w diasporze żydowskiej żyjącej daleko w Babilonie i Egipcie? Czy też wyraża tu śmiałą myśl, że prawdziwy Bóg przyjmuje cześć od pogan i że oni, w przeciwieństwie do kapłanów, czczą imię Boże? Czy mamy tu coś jeszcze bardziej zadziwiającego niż opowiadanie Księgi Jonasza o przyjęciu przez Boga pokuty Asyryjczyków? Czy też troska proroka o czystość kultu żydowskiego nie dopuszcza takiej myśli?

Wiersze 12-13 powtarzają oskarżenia przeciw kapłanom, podkreślając kontrast między tym, co ma miejsce „między narodami", a co się dzieje w sercu judaizmu, gdzie kapłani uważają składanie ofiar za przykry ciężar. Wiersz 14 wyśmiewa hipokryzję człowieka ślubującego ofiarę, „oszusta", który zostawia zdrowych samców w stadzie i składa na ofiarę zwierzę ułomne. Na końcu wspomina się ponownie o czci imienia Bożego między narodami. „Ja jestem potężnym Królem" – mówi JHWH (por. Iz 43,15 i 44,6). Podczas gdy Ps 99,3 wzywa

narody do czczenia imienia JHWH, nasz prorok zdaje się mówić, że one już to czynią; to poza Izraelem imię Boże doznaje czci.

W Ml 2,1-9 mamy dalsze oskarżenie skierowane przeciw kapłanom: ich nauczanie ludu wielu sprowadziło z dobrej drogi (w. 8). JHWH powtarza pierwsze zalecenie, aby oddawano chwałę imieniu Bożemu. (Por. 2,2 z 1,6. W niektórych przekładach Biblii występują tu dwa różne słowa: „chwała" i „cześć". W hebrajskim mamy tu to samo słowo *kabod*). JHWH grozi, że przeklnie kapłanów i ich błogosławieństwa. Błogosławieństwa kapłanów, udzielane na wzór kapłańskiego błogosławieństwa Aarona w Lb 6,22-27, stają się przekleństwami. Ponieważ kapłani nie szanują pouczeń JHWH, uczyni On ich błogosławieństwa bezużytecznymi. Ponieważ umniejszają swoje kapłaństwo, zostaje ono umniejszone. Nagana rozciąga się na całą linię kapłańską. (Nie ma tu potrzeby zamieniać *zera'* [potomstwo] na *zeroa'* [ramię]). Prorok oznajmia, że Bóg skala kapłanów nieczystościami ofiar (por. troskę Ezechiela o czystość w Ez 4,12-15).

Kapłani stali się bezużyteczni zarówno w udzielaniu błogosławieństw, jak i w składaniu ofiar. JHWH konkluduje: „Wyrzucę was sprzed mego oblicza" (BT: „Rzucę wam mierzwę w twarz... i położę was na niej"). Następnie przypomniane jest „przymierze z Lewim". Wydaje się, że chodzi tu zarówno o kapłanów, jak i o podporządkowanych kapłanom lewitów, jednakże prorok nie mówi wyraźnie o „lewitach". W Lb 25,12-13 Bóg obiecuje „przymierze pokoju" kapłanowi Pinchasowi. Tu także akcent pada na starożytne cenne początki kapłaństwa.

W podobnym duchu do Malachiasza Nehemiasz narzeka w swej reformatorskiej misji do Jerozolimy na splamienie kapłaństwa i „przymierza z kapłaństwem i lewitami" (Ne 13,29). Kapłaństwo według przymierza wymagało nabożnej czci. Tutaj znowu mamy powtórzony początkowy żal JHWH, że kapłani nie okazują żadnej czci i bojaźni (1,6). Ml 2,6-7 przedstawia ideał nauczania kapłańskiego. Mając *torah* prawdy na ustach, kapłani winni nauczać dróg dobra, odwracając wielu od zła. Kapłan w rzeczywistości jest posłańcem (znów mamy tu słowo *malak*) Pana Zastępów. Nie bacząc na swe wysokie powołanie, kapłani uczynili *torah* przeszkodą i zerwali przymierze. Podobnie kapłani, do których zwracał się przed wiekami Ozeasz, odrzucili znajomość *torah* i zapomnieli *torah* Boga (Oz 4,6). Skoro jednak zlekceważyli innych, sami będą zlekceważeni (w. 9). Potomkowie Lewiego, mając powierzone sobie nauczanie i składanie ofiar (Pwt 33,10), nie sprostali żadnemu z tych zadań.

2,10-16: Trzecia dysputa – Juda popełnił zdradę, biorąc za żonę córkę obcego boga

Trzecia dysputa rozpoczyna się dłuższą wypowiedzią wstępną (w. 10-13) proroka. Prośba ludu o objaśnienie pojawia się dopiero w w. 14. Prorok odpowiada retorycznym pytaniem, wskazując, że Bóg jest ojcem wszystkich ludzi i że powinno istnieć między nimi zaufanie. Następne przymierze zostało znieważone, „przymierze naszych przodków". Juda popełnił czyn wstrętny: miejsce święte zostało zbezczeszczone i „córka obcego boga" została wzięta za żonę. Zakłada się tu, że poślubienie pogańskich kobiet splamiło miasto święte, podobnie jak dla Ez 44,7 obecność nieobrzezanych cudzoziemców zbezcześciła miejsce święte. Chociaż Abraham, Mojżesz i Dawid mogli mieć żony cudzoziemki, Pwt 7,3-4 zakazuje małżeństw z poganami ze względu na niebezpieczeństwo oddawania czci obcym bogom (por. przypadek Salomona w 1 Krl 11,1-13). Nehemiasz i Ezdrasz będą walczyli przeciw mieszanym małżeństwom, potwierdzając w ten sposób stanowisko naszego proroka (por. Ne 13,23-27 i Ezd 9-10). Nasz prorok mówi w dalszym ciągu: „Człowiekowi, który tak czyni, niech Pan wytraci z namiotów Jakuba [każdego] świadka i obrońcę, a także każdego, który [za niego] przynosi ofiarę dla Pana Zastępów". Człowiek, który oddala swą żonę, by poślubić cudzoziemkę, będzie pozbawiony poparcia wspólnoty. Drugie oskarżenie proroka uwydatnia hipokryzję takich ludzi, którzy przychodzą z płaczem do świątyni i lamentują nad nieprzychylnością Boga (w. 13). Prośba ludu o wyjaśnienie upoważnia proroka do wypowiedzenia podstawowego zarzutu: JHWH jest świadkiem (Rdz 31, 50), że postąpiłeś zdradliwie z żoną swej młodości (por. Prz 5,18.). Kluczowym punktem jest złe traktowanie kobiety, która była „towarzyszką" (w tekście hebrajskim „związana z tobą"), „żoną twojego przymierza". Chociaż Boże przymierze miłości pozostaje w mocy (1,2-5), zarówno kapłani (2,8), jak i mężowie (2,10 i 14) złamali przymierze zawarte z Bogiem.

Wiersza 15 nie sposób zadowalająco przetłumaczyć i większość wersji poprawia tekst hebrajski. Przekład dosłowny niepoprawionego tekstu hebrajskiego oddaje być może najlepiej jego sens: „Nikt, kto ma znak ducha, nie uczynił tego. A czego ten ktoś pragnie? Potomstwa Bożego". Wiersz 16 także nastręcza problemy. Stwierdzenie „nienawidzę rozwodów", jakie znajdujemy w wielu przekładach, opiera się na poprawionym tekście hebrajskim, ale pasuje do kontekstu w przeciwieństwie do starożytnych tekstów Septuaginty i Wulgaty, które sankcjonują, jak to się wydaje, rozwód. Tekst wyraźnie przeciwstawia się oddaleniu „żony młodości twojej", które w końcu oddaje się jako „pokrycie gwałtu swoją szatą" (por. Ps 73,6). Oddalenie żony wyraźnie nazywa się zatem aktem gwałtu przeciw kobietom. Rozwód jest nie tylko zdradą zaufania.

2,17-3,5: Czwarta dysputa – „Uprzykrzyliście się Panu swoimi mowami”

Czwarta dysputa, podobnie jak trzecia, rozpoczyna się wstępnym stwierdzeniem proroka, które jest powtórzeniem Iz 43,24 („występkami twoimi Mnie zamęczasz”). Następuje prośba o wyjaśnienie i prorok odpowiada słowami czy myślami ludu. „Dlaczego niegodziwym wiedzie się dobrze?” Ten sam temat rozważa szeroko Ps 37 i 73. Wydaje się, że dobro nie spotyka się z żadną nagrodą. Ludzie wołają do sprawiedliwego Boga o interwencję. Odpowiedzią Boga jest najpierw wysłanie posłańca (*malak*). Nie jest on, podobnie jak *malaki* prorok, nazwany po imieniu, a nawet jest jeszcze bardziej tajemniczy. Bóg obiecał w Wj 23,20 wysłać przed Izraelitami posłańca, by ich strzegł na ich drodze. Ten posłaniec ma „przygotować drogę przede Mną”, przygotować drogę na przyjście JHWH. Jego rola jest taka sama jak proroka w Iz 40,3, który przygotowuje drogę przed wyzwalającą interwencją Boga na końcu wygnania. Rodzi się pokusa uważania tego *malak* za identycznego z prorokiem Malachiaszem. Jednakże podobnie jak w wypadku sługi w Deutero-Izajaszu lepiej jest nie czynić tego utożsamienia i pozostawić kwestię otwartą.

Przyjście Pana ma być nagłe. Podobnie jak Bóg powracający w Ez 43,1-9, by odbudować świątynię, Pan przychodzi, by dokonać dzieła oczyszczenia. Pan został dalej nazwany *malak berit* („posłaniec przymierza”). Jest to być może odniesienie do „przymierza z Lewim” (2,4-5), gdyż Pan ma oczyścić synów Lewiego (3,3). Może to jednak odnosić się do przymierza zawartego między Bogiem i Izraelem i odnowionego, kiedy Pan przyjdzie oczyścić świątynię. Malachiasz mógłby w ten sposób podjąć jeden z wielkich tematów przywrócenia proroctwa (por. Jr 31,31-34; Ez 37,26 i Iz 54,10).

Użycie słowa *malak* w Księdze Malachiasza:

1,1 „Mowa Pana do Izraela za pośrednictwem Malachiasza”;
2,7 „Jest on [kapłan] wysłannikiem Pana Zastępów”;
3,1a „Oto Ja wyślę wysłannika mego” (BT: „anioła mego”);
3,1b „przybędzie (...) wysłaniec Przymierza” (BT: „Anioł Przymierza”).

Oczekiwane przyjście stanowi niespodziewane wyzwanie (3,2). Mają to ilustrować dwa obrazy oczyszczenia. Pan będzie jak „ogień złotnika”. Obrazu oczyszczania metalu używa się zwykle w odniesieniu do sądu Bożego (por. Jr 9,6; Iz 48,10 i Za 13,9). Pan jest także jak „ług farbiarzy” (BW: „ziele wałkarza”). Dokonując oczyszczenia, Pan będzie naśladował pracę folusznika (wałkarza), który ugniata i tłucze tkaninę, by ją oczyścić i zmiękczyć. Oczyszczenie, którego Izrael nie mógł dostąpić, obmywając siebie (Jr 2,22), stanie się jego udziałem dzięki przyjściu Pana. To przyjście jest dramatyczne, lecz Pan przychodzi, by oczyścić, a nie by zniszczyć.

Wiersz 3 wysuwa na czoło kapłański ideał „oczyszczenia”, występujący często w Księdze Kapłańskiej (np. 13,6 i 16,19). Oczyszczonymi mają być „synowie Lewiego”, spełniający obowiązki kapłanów i lewitów. Oczyszczeni będą składali ofiary „sprawiedliwe”. Haniebne lekceważenie praw kultu opisane w 1,6-14 ustanie. Ofiary Judy i Jerozolimy będą teraz miłe JHWH.

Końcowy wiersz tej dysputy zaspokaja w pełni narzekania ludu w 2,17, gdyż JHWH przybywa sądzić wszelkiego rodzaju złoczyńców. Uprawianie czarów było zakazane prawem zarówno w przepisach przymierza (Wj 22,17), jak i w kodeksie deuteronomistycznym (Pwt 18,10). Osądzenie cudzołożników potwierdza ponownie obronę przez proroka wierności wzajemnej małżonków (2,11.14). Przepisy dotyczące świętości w Księdze Kapłańskiej zawierają zakaz przysięgania fałszywie na imię JHWH (Kpł 19,12). W swej wielkiej mowie przeciw świątyni Jeremiasz wymienia niektóre z tych wykroczeń (Jr 7,9). Końcowa grupa czyniących zło odzwierciedla społeczne prawodawstwo kodeksu deuteronomistycznego (por. Pwt 24, zwłaszcza w. 14 i 17). Ci, którzy uciskają najemników, wdowy, sieroty i cudzoziemców, będą osądzeni. Wszyscy oni, podobnie jak kapłani (1,6), nie okazują bojaźni Pańskiej.

3,6-12: Piąta dysputa – „Nawróćcie się do Mnie, a Ja zwrócę się znowu ku wam”

Podobnie jak dysputy pierwsza i druga, również dysputa piąta zaczyna się słowami JHWH. Bóg nie zmienił swego stosunku do ludu Bożego. Przywodzi to na myśl pierwsze słowa Księgi Malachiasza: Bóg w dalszym ciągu kocha ten lud. Mimo swych niedoskonałości lud trwa. Podobnie jak Jeremiasz (2,5; 7,25-26; 11,7-8; 16,11), Malachiasz przypomina długą historię grzechu. Zachariasz także nawiązuje do grzechów przodków i tak samo nawołuje do pokuty (Za 1,2-3). Następuje spodziewana prośba o wyjaśnienie i prorok przedstawia szczegółowe oskarżenie. Lud oszukuje Boga. W jaki sposób? W dziesięcinach i ofiarach. Przepisy prawne Pięcioksięgu dotyczące dziesięcin są skomplikowane (por. Kpł 27; Lb 18; Pwt 14). Izraelici mieli płacić dziesiątą część zbiorów i dochodów na utrzymanie kapłanów i lewitów. Dziesięcina ta miała być ofiarą dla Pana. Reformatorskie starania podjęte przez Nehemiasza dowodzą, że dziesięciny nie były odpowiednio przestrzegane (por. Ne 10,36-40; 12,44; 13,10-12). Bóg przeklął lud, ponieważ Go oszukuje w dziesięcinach i ofiarach.

Rozwiązaniem, jakie Bóg przedkłada, jest przyniesienie całej dziesięciny do Jego spichlerza. Księga Nehemiasza także wymienia spichlerz na dziesięciny i ofiary (zwłaszcza 10, 38). Bóg zachęca lud do podjęcia tej próby i sprawdzenia, czy nie zleje na nich swych darów. W Ag 1 obiecuje się błogosławieństwo ziemi i plonów, jeżeli świątynia zostanie odbudowana. Trzymając się podobnego wzorca składania dziesięcin, Bóg obiecuje otworzyć upusty niebieskie, by zlać obfite błogosławieństwa. O „upustach" tych jest mowa w opisie otwarcia się ich dla ulewnego deszczu potopu w Rdz 7,11 i z okazji końca suszy w 2 Krl 7,2.19. JHWH „zgromi szkodnika polnego", prawdopodobnie szarańczę. (Jl 1,2-12 opisuje plagę szarańczy, przy czym w w. 4 klasyfikuje ją według rodzaju zniszczeń.) Po takim przeobrażeniu otaczające narody poznają, że Bóg błogosławi lud Judy. Radość zastąpi rozpacz jak w poemacie sławiącym Syjon w Iz 64 (zwłaszcza w. 4). U Ezechiela wizja kraju jako nowego Edenu, budzącego zdumienie narodów, staje się rzeczywistością (por. Ez 36,29-30.35-36).

3,13-21: Szósta dysputa – „Bardzo przykre stały się wasze mowy przeciwko Mnie"

Końcowa dysputa również rozpoczyna się otwierającą ją wypowiedzią JHWH. Bóg, który zaczynał słowami „umiłowałem was", teraz wyraża ból z powodu ciężkich oskarżeń ludu. Mamy tu podobieństwo do otwierającego dysputę stwierdzenia proroka w trzeciej dyspucie (2,17): „Uprzykrzyliście się Panu swymi mowami". Jak zwykle następuje prośba o wyjaśnienie. Podobnie jak psalmista w Ps 73,13, lud uważa, że nie ma sensu służyć Bogu. Jakie ma znaczenie – pyta lud – trzymanie się przykazań Bożych? Spełnianie tych przykazań, jak obiecywała Księga Powtórzonego Prawa, miało prowadzić do wszelkich pomyślności (por. powtarzane parę razy obietnice w Pwt 11). Lud żywi wątpliwości. Dlaczego mają chodzić „smutni" przed Panem? Wyrażenie to sugeruje ciemności i zgubę, używa się go w kontekście nieszczęścia (Hi 30,28), choroby (Ps 38,7-8), prześladowania (Ps 42,10 oraz Ps 43,2). Ludzie uważają przestrzeganie Prawa za podobnie smutny obowiązek. Zazdroszczą niegodziwym pławiącym się w dostatkach (por. Ps 73,3 i Jr 12,1).

Wiersz 16 nie ukrywa, że czczący Pana byli zaniepokojeni takimi stwierdzeniami (przeciwnie w Septuagincie, gdzie czytamy: „Oto, co mówili bojący się Pana"). Bóg, który jest pełen uwagi i zrozumienia, okazuje czułą troskę. Bóg ukazany jest jako rozumiejący problem, przed którym stają ludzie patrzący na pomyślność niegodziwych. Bóg jest przejęty troską o swoich i ukaraniem niegodziwych. Dla zapisania tych, którzy się boją Boga, istnieje Księga Wspomnień. W Ps 69,29 psalmista modli się, by jego wrogowie zostali wymazani z księgi żyjących. Ten sam obraz księgi Bożej występował w Wj 32,32-33, a w Dn 7,10 księgi zostają otwarte w wizji nadchodzącego sądu (por. także Ap 20,12). W Księdze Malachiasza akcent spoczywa tu nie tyle na sądzie, ile na trosce Boga o tych, którzy się Go boją. Będą oni „własnością" Boga – wyrażenie to używane jest często w kontekście wyboru przez Boga ludu przymierza (Wj 19,5; Pwt 7,6; 14,2; 26,18; Ps 135,4). W dniu, który Bóg uczynił (wyrażenie pojawiające się znowu w Ps 118,24 w tonie radosnym), ci, którzy boją się Boga, będą potraktowani litościwie jako dzieci Boże. Ps 103,13 mówi podobnie. Ojciec wie, że „dzieci, które są posłuszne", potrzebują zrozumienia (por. Mt 21, 28-30). Takie potraktowanie pozwoli ludziom zobaczyć prawdziwe postępowanie Boga i odrzucić fałszywe pojęcia z w. 14-15.

Los występnych i sprawiedliwych staje się jaśniejszy w 3,19-21 (wiersze te Septuaginta i Wulgata oznaczają jako 4,1-3). Ton zmienia się gwałtownie i mówi o spaleniu występnych ogniem. Karę ognia zapowiadają inni prorocy, jak widzimy w So 1,18 i Ab 18, ale Malachiasz posługuje się bardziej szczegółowym obrazem pieca (piekarskiego), który spotykamy znów w kontekście zniszczenia nieprzyjaciół w Ps 21,10. Pyszni i krzywdziciele, ci, których uważano za szczęśliwych (w. 15), staną się słomą na spalenie (por. Iz 5,24). Przeciwnie zaś dla tych, którzy boją się imienia JHWH, wzejdzie słońce sprawiedliwości. Ps 84,12 mówi o JHWH jako o słońcu i tarczy dla sprawiedliwych, ale ten opis słońca z niosącymi uzdrowienie promieniami (czy skrzydłami) jest czymś wyjątkowym w Księdze Malachiasza (choć przypominającym obrazy słońcaboga z sąsiednich kultur). Znowu widzimy czułość troskliwego Boga, a radość objawia się żywiołowością cieląt wybiegających w podskokach z zagród. Uzdrowienie przez Boga wywołało podobną reakcję w wypadku chromego w Iz 35,6. Końcowym tonem tej dyskusji jest zdeptanie grzeszników. Podobnie jak ukarany pyszny król Tyru w Ez 28,18, oni także leżą powaleni i podeptani.

3,22-24: Dodatki

Ostatnie wiersze zawierają dwa dodatki dotyczące Mojżesza i Eliasza. Jakiś późniejszy legalista skupia uwagę na *torah*, ale nie na *torah* kapłanów, lecz Mojżesza. Używając języka wyraźnie przypominającego Księgę Powtórzonego Prawa, w. 22 wzywa do pamiętania o wszystkich ustawach i zarządzeniach. Wiersze 23-24 z kolei przypominają o Eliaszu. Wiersze te odpowiadają na pytanie o tożsamość *malak*, który poprzedza Pana w 3,1. Jest to najwcześniejszy tekst poświadczający rozważania o powrocie Eliasza przed końcem czasów, co znajdujemy także w Syr 48,10. Druga część w. 23 jest identyczna z Jl 3,4. Odnosi się wrażenie, że ostateczny redaktor dwunastu proroków ma tu swój udział. Rola Eliasza polega na doprowadzeniu do pojednania ojców i

synów, „abym nie przyszedł i nie poraził ziemi [izraelskiej] przekleństwem”. Do takiej eschatologicznej konkluzji dochodzi w końcu Malachiasz na równi z dwunastu prorokami.

tłum. Henryk Bednarek

W kanonie Septuaginty, przyjętym w Kościele prawosławnym, znajdują się ponadto *Trzecia Księga Ezdrasza* i *Trzecia Księga Machabejska*. Umieszczenie ich omówienia w niniejszym komentarzu tłumaczy się jego ekumenicznym charakterem.

Trzecia Księga Ezdrasza, zwana w Septuagincie Drugą Księgą Ezdrasza

Henryk Paprocki

PIERWSZE CZYTANIE

Niekanoniczna *Trzecia Księga Ezdrasza*, zwana w Septuagincie *Drugą Księgą Ezdrasza* (rozpoczynającą się słowami: „Jozjasz spełnił Paschę w Jerozolimie"), a w kodeksach syryjskich *Pierwszą Księgą Ezdrasza*, opowiada o wydarzeniach wcześniejszych niż kanoniczna Księga Ezdrasza. Wulgata określa ją jako *Trzecią Księgę Ezdrasza*, gdyż zna *Pierwszą Księgę Ezdrasza* i *Drugą Księgę Ezdrasza* (czyli Księgę Nehemiasza). W Septuagincie niekiedy nosi też tytuł *Drugi Ezdrasz Kapłan*, co wskazuje, że Ezdrasz był kapłanem. Augustyn nazywa ją *Drugim Ezdraszem* (*De doctrina christiana* 2,8). Często jest nazywana nadto „grecką księgą Ezdrasza", w odróżnieniu od kanonicznej Księgi Ezdrasza, napisanej w języku hebrajskim, i od *Apokalipsy Ezdrasza*, zwanej *Czwartą Księgą Ezdrasza* i dzielącej się dodatkowo na trzy księgi, tak że ogółem wymienia się sześć ksiąg związanych z imieniem Ezdrasza.

Trudno określić czas powstania *Trzeciej Księgi Ezdrasza*. Pierwszą wzmiankę o tej księdze spotykamy u Józefa Flawiusza (Ant. 10-11), który w swoim przedstawieniu historii kilku ostatnich wieków idzie za *Trzecią Księgą Ezdrasza*. Dlatego można przypuszczać, że księga ta powstała nie później niż na początku I w. po Chr.; raczej pod koniec I w. przed Chr. Za jej autora uważa się zhellenizowanego Żyda mieszkającego w Palestynie lub w Egipcie. Na Egipt wskazują pewne osobliwości języka greckiego i sformułowanie „jestem gotów pływać po morzu i po rzekach" (4,23).

Trzecia Księga Ezdrasza zaczyna się opowiadaniem o uroczystym świętowaniu Paschy za króla Jozjasza, w osiemnastym roku jego panowania, oraz zarysem późniejszej historii królestwa judzkiego, do czasów wygnania babilońskiego. Od rozdz. 2 omawia się jeszcze późniejszy okres historii narodu żydowskiego, od powrotu z wygnania do reformy Ezdrasza. W rozdz. 3 znajduje się wtrącone opowiadanie o sporze trzech strażników króla Dariusza i zwycięstwie w tym sporze Zorobabela. W pozostałych częściach *Trzecia Księga Ezdrasza* z niewielkimi zmianami powtarza treść ksiąg kanonicznych: Drugiej Księgi Kronik, Księgi Ezdrasza i Księgi Nehemiasza. Nie wiadomo, jakim tekstem posługiwał się autor przy pisaniu tych części. Być może posługiwał się tekstem hebrajskim albo też greckim przekładem. Hebraizmy wskazują raczej na korzystanie z tekstu hebrajskiego, ale zarazem dostrzega się podobieństwo do tekstu Septuaginty, a w niektórych fragmentach odejście od oryginału hebrajskiego. Nie można wykluczyć hipotezy, że autor korzystał i z oryginału hebrajskiego, i z przekładów na język grecki. *Trzecia Księga Ezdrasza* jest więc kompilacją i z wyjątkiem epizodu sporu trzech strażników króla Dariusza w zasadzie powtarza tekst innych ksiąg kanonicznych, a mianowicie:

3 Ezd 1,1-2, 5 powtarza 2 Krn 35-36
3 Ezd 2,1-14 powtarza Ezd 1,1-11
3 Ezd 2,16-31 powtarza Ezd 4,6-24
3 Ezd 5,7-70 powtarza Ezd 2,1-4,5
3 Ezd 6,1-7,15 powtarza Ezd 5-6
3 Ezd 8,1-9,36 powtarza Ezd 7-10
3 Ezd 9,37-55 powtarza Ne 8,1-13

Trzecia Księga Ezdrasza może być czytana niezależnie od kanonicznych ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza bądź łącznie z nimi. Można też ograniczyć jej lekturę wyłącznie do fragmentu mówiącego o sporze trzech strażników króla Dariusza (3,1-4,63), gdyż jedynie ten fragment *Trzeciej Księgi Ezdrasza* jest oryginalny.

Ogólny kontekst interpretacyjny

Pierwotny kontekst historyczny

Trzecia Księga Ezdrasza w tej postaci, w jakiej dotarła do nas, jest więc kompilacją z trzech różnych kanonicznych ksiąg biblijnych. Nie ma też charakteru zakończonej księgi i, być może, brakuje nadto początku księgi, w którym mógłby znajdować się pełny opis panowania Jozjasza. Autor, prawdopodobnie mieszkający w Egipcie, dokonał kompilacji z kilku ksiąg biblijnych w tym jedynie celu, aby zamieścić w *Trzeciej Księdze Ezdrasza* historię sporu trzech strażników króla Dariusza. Spór ten pozwolił bowiem zabłysnąć Zorobabelowi i tłumaczy jego pojawienie się na scenie historii.

Kontekst kanoniczny

Józef Flawiusz odnosił się do tej księgi z zaufaniem, ale niekiedy odchodził od jej tekstu. Pisarze chrześcijańscy często odwoływali się do *Trzeciej Księgi Ezdrasza*, np. Klemens Aleksandryjski (*Stromata* 1,21), Orygenes (*Homilia* 11, *Commentarius in Joannem*), Cyprian (*Epistula* 74,9), Augustyn (*De Civitate Dei* 18,36; *De doctrina christiana* 2,8). Większość Ojców Kościoła, za wyjątkiem Hieronima (*Praefatio in versionem libri Esrae*), uważała tę księgę za kanoniczną albo przynajmniej darzyła ją wielkim szacunkiem, zwłaszcza epizod o sporze strażników, ale mimo to nie pojawia się ona we wszystkich spisach ksiąg kanonicznych. Jedynie Augustyn przyznawał jej sens mesjańsko-proroczy, zwłaszcza ze względu na mowę o prawdzie (4,34-40), natomiast Hieronim uważał ją za apokryf. Sobór Trydencki nie uznał *Trzeciej Księgi Ezdrasza* za kanoniczną, opierając się na opinii Hieronima; odrzucił ją także Marcin Luter. Natomiast na Wschodzie kanon 85 w *Osiemdziesięciu pięciu kanonach apostolskich*, kanon 60 synodu w Laodycei, *List 39* Atanazego Wielkiego i *List* Amfilocha do Seleucjusza wymieniają *Trzecią Księgę Ezdrasza* jako kanoniczną. Prawdopodobnie w tym przypadku zadecydowała jej zgodność z innymi kanonicznymi księgami, a także walory dydaktyczne sporu trzech strażników króla Dariusza.

Od *Trzeciej Księgi Ezdrasza* koniecznie należy odróżnić *Piątą Księgę Ezdrasza* (zaczynającą się słowami: „W trzydziestym roku po zburzeniu miasta"), czyli apokryf zawierający siedem wizji danych Salatielowi, zwanemu też Ezdraszem. Wizje te poruszają temat grzechu, losu Izraela i jego cierpień, przeznaczenia Izraela (pod koniec tej wizji podane są znaki poprzedzające koniec świata), opis sądu ostatecznego oraz losu sprawiedliwych i grzeszników, żałobę matki po śmierci jedynaka i jej przekształcenie w chwalebne miasto, alegorię przyszłej historii, Mesjasza i rozkaz podyktowania dziewięćdziesięciu czterech ksiąg. Ta apokryficzna księga powstała około 100 r., prawdopodobnie w Palestynie. Zachowała się w przekładach na liczne języki (syryjski, etiopski, arabski, ormiański, łaciński, staro-cerkiewno-słowiański), ale nigdy nie występowała w Septuagincie (przekł. na pol.: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. i wstępy R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 375-404).

Użycie w Kościele

Żaden fragment *Trzeciej Księgi Ezdrasza* nigdy nie był czytany ani też komentowany w Kościele. Żaden też z Ojców Kościoła nie napisał do niej komentarza, pominąwszy komentarze do fragmentu dotyczącego sporu trzech strażników króla Dariusza. Również teologia nie sięgała bezpośrednio do tej księgi, z wyjątkiem tego właśnie epizodu.

Znaczenie w dzisiejszych czasach

Trzecia Księga Ezdrasza jest cennym świadectwem procesu formowania się judaizmu i ksiąg świętych w różnych grupach, które przetrwały do czasów NT. Ponadto ukazuje prawdziwe wartości ludzkiej egzystencji w opowiadaniu o sporze trzech strażników króla Dariusza.

DRUGIE CZYTANIE

Część I

1,1-58: Od trzynastego roku rządów Jozjasza do niewoli

Ta część w całości zależna jest od innych ksiąg kanonicznych ST. Opowiadanie o sprawowaniu Paschy przez Jozjasza (1,1-22) zależne jest od 2 Krn 35,1-19; mówi o wspaniałych obchodach święta Paschy – na ofiarę złożono 37 600 owiec i kozłów oraz 4000 cielców. Opowiadanie o wojnie z Egiptem i o śmierci Jozjasza (1,23-33) zależne jest od 2 Krn 35,20-27; faraon Neko wyruszył na bój nad Eufratem, ale Jozjasz wyszedł przeciwko niemu. Faraon nie chciał z nim walczyć, ale Jozjasz doprowadził do walki na równinie Megiddo. Ciężko ranny Jozjasz został zawieziony do Jerozolimy, gdzie zmarł i został pochowany w grobowcach przodków. Opowiadanie o następcach Jozjasza i zniszczeniu Jerozolimy (1,24-58) jest powtórzeniem 2 Krn 36,1-21; donosi o ostatnich latach przed wygnaniem babilońskim, o rządach Joachaza i Jojakima, Jechoniasza i Sedecjasza, o wojnie z Nabuchodonozorem i o uprowadzeniu narodu do niewoli.

Część II

2,1-30: Odbudowa świątyni

Również ta część *Trzeciej Księgi Ezdrasza* jest kompilacją. Mówi ona o dekrecie Cyrusa (2,1-7) pozwalającym na powrót do ziemi Izraela i odbudowę świątyni, powtarzając 2 Krn 36,22-23 i Ezd 1,1-11. Podaje informacje o powrocie zrabowanych naczyń świątynnych (2,8-15), powtarzając przy tym Ezd 1,1-11, oraz o przerwaniu prac przy odbudowie aż do wstąpienia na tron Dariusza (2,16-30), powtarzając Ezd 4,6-24.

Część III

3,1-4,63: Spór trzech strażników. Zorobabel ulubieńcem króla

Jedyny samodzielny fragment *Trzeciej Księgi Ezdrasza* to właśnie historia sporu strażników króla Dariusza.

3,1-12: Spór trzech strażników

Po wspaniałej uczcie, wydanej przez króla Dariusza dla wszystkich wielmożów państwa, król udał się na spoczynek, natomiast jego trzej strażnicy zaczęli się zastanawiać, co jest najsilniejsze na świecie. Zwycięzcę czekały wspaniałe nagrody, a decyzję miał podjąć sam król. Strażnicy zapieczętowali swoje słowa i położyli pod wezgłowiem króla. Jeden ze strażników napisał: „Najsilniejsze jest wino”, drugi: „Najsilniejszy jest król”, a trzeci: „Najsilniejsze są kobiety, a wszystko zwycięża prawda”.

3,13-24: Odpowiedź pierwszego strażnika

Po przebudzeniu się król zapoznał się z opiniami strażników. Zgromadził swój dwór i wezwał samych strażników.

Pierwszy ze strażników wygłosił apoteozę wina, które zaciemnia rozum wszystkich pijących je ludzi. Wino sprawia, że rozum króla i sieroty, biednego i bogatego, staje się jakby jednym rozumem. Pod wpływem wina człowiek staje się wesoły, nie czuje smutku i nie poczuwa się do żadnego obowiązku, wino zmusza wszystkich do mówienia o swoich talentach. Pijący zapomina o przyjaźni i chwyta za miecz. Po wytrzeźwieniu nie pamięta, co uczynił. Czyż więc wino nie jest najsilniejsze?

4,1-12: Odpowiedź drugiego strażnika

Drugi ze strażników zaczął mówić o sile króla. Król rządzi ziemią i morzem, i wszystkimi ludźmi; król rozkazuje i wszyscy go słuchają. Gdy pośle swą armię na wrogów, jego wojsko niszczy góry, mury, baszty,

zabija i samo ginie; gdy zwycięży, wszystko przynosi królowi. Rolnicy także przynoszą swoje plony królowi. Jedynie to, co rozkaże król, jest wykonywane. Czyż więc król nie jest najsilniejszy?

4,13-40: Odpowiedź trzeciego strażnika

Trzeci ze strażników, Zorobabel, stwierdził, że najsilniejsze są kobiety, gdyż to one rodzą królów i wszystkich ludzi. Mężczyźni nie mogą istnieć bez kobiet; gotowi są wszystko przekazać kobietom – i srebro, i złoto; porzucić rodziców i przyjaciół; wszystko, co zdobędą, oddają kobietom. Wielu mężczyzn straciło rozum z powodu kobiet, wielu zgrzeszyło. Kobieta może uderzyć nawet króla – Zorobabel widział takie zdarzenie. Czyż więc kobiety nie są najsilniejsze?

Jednak od wszystkiego na ziemi silniejsza jest prawda, gdyż wszyscy zginą, a jedynie prawda będzie trwać na wieki. Królowie przemijają, kobiety przemijają, prawda trwa.

4,41-46: Prośba Zorobabela

Zorobabel wygrał więc pojedynek i król zapytał go, jaka jest prośba, którą mógłby spełnić. Zorobabel poprosił, aby król wspomniał na swoje słowo i pozwolił odbudować Jerozolimę.

4,47-63: Dekret Dariusza

Dariusz pozwolił Żydom udać się do Jerozolimy i odbudować świątynię. Wziął także na swe utrzymanie lewitów do dnia ukończenia odbudowy świątyni. Ponadto oddał wszystkie naczynia świątynne. Zorobabel udał się do Babilonu i wszystkim swoim braciom przekazał decyzję króla.

Część IV

5,1-70: Prace przy odbudowie

W tej części opisuje się powrót Izraelitów z wygnania i podaje listę powracających (5,1-46); temu fragmentowi odpowiada Ezd 2,1-70; *Trzecia Księga Ezdrasza* mówi, że z wygnania powróciło 42 360 osób powyżej dwunastego roku życia, 7 347 niewolników i niewolnic, 245 śpiewaków i psalmistów; dokładne obliczenia dają jednak liczbę 33 934 (Ezd podaje 29 818, Ne – 31 101). Opisuje się także odbudowę ołtarza i założenie fundamentów świątyni (5,47-64); ten fragment *Trzeciej Księgi Ezdrasza* jest w całości zależny od Ezd 3,1-4,1. Intrygi wrogów doprowadziły jednak do przerwania praca przy odbudowie (5,65-70); fragment zależny od Ezd 4,2-5.

Część V

6,1-7,15: Zakończenie prac przy odbudowie świątyni

Prorocy Aggeusz i Zachariasz pomagają Zorobabelowi w realizacji planów odbudowy świątyni (6,1-6); fragment zależny od Ezd 5,1-5. Donos do Dariusza (6,7-22) – fragment zależny od Ezd 5,6-17 – spowodował odszukanie dawnych dokumentów i wydanie nowego dekretu Dariusza (6,23-34); fragment zależny od Ezd 6,1-15. Po zakończeniu odbudowy świątyni poświęcono ją i obchodzono święto Paschy (7,1-15); fragment zależny od Ezd 6,16-22.

Część VI

8,1-9,55: Powrót Ezdrasza i jego reformy

Ezdrasz wraz z dużą grupą wygnańców powrócił do Jerozolimy (8,1-64) – fragment zależny od Ezd 7,1-8, 36 – gdzie zajął się sprawą nieprawych małżeństw (8,65-9,36); fragment zależny od Ezd 8,37-10,44. Przeprowadził także reformę religijną (9,37-55); ten fragment jest zależny od Ne 8,1-13.

Trzecia Księga Machabejska
Henryk Paprocki

PIERWSZE CZYTANIE

Księgę tę nazywa się *Trzecią Księgą Machabejską* z uwagi na miejsce, jakie zajmuje w starożytnych kodeksach i w Septuagincie. Niemniej jednak, jeśli chodzi o treść, geografię i chronologię, nie jest kontynuacją Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej. *Trzecia Księga Machabejska* jest apokryfem i znalazła się w Septuagincie (tzw. kanon aleksandryjski) jako księga godna szacunku. Nigdy jednak nie zyskała statusu księgi kanonicznej, chociaż kanon 85 w *Osiemdziesięciu pięciu kanonach apostolskich* wymienia ją jako księgę kanoniczną.

Nie jest znany ani czas i miejsce napisania tej księgi, ani jej autor. Księga powstała raczej po 164 r. przed Chr., gdyż wspomina o wydarzeniach z Księgi Daniela, i nie później niż początek I w. przed Chr. Pewne cechy języka greckiego wskazują, że jej autorem był zapewne Żyd mieszkający w Egipcie. Poza kanonami apostolskimi wspomina o niej kilku pisarzy kościelnych. Żaden jednak jej fragment nie jest zacytowany w NT.

Treścią *Trzeciej Księgi Machabejskiej* jest wydarzenie, które prawdopodobnie miało miejsce w Egipcie za rządów Ptolemeusza IV Filopatora (221-204) i groziło Żydom, mieszkającym w Egipcie, całkowitą zagładą (co przypomina opowiadanie z Księgi Estery).

Negatywnym bohaterem *Trzeciej Księgi Machabejskiej* jest Ptolemeusz IV Filopator, którego ironiczny przydomek wskazuje, że zabił swoich rodziców (przydomek ten pojawia się jednak także na monetach, co świadczy, że miał on nie tylko ironiczny sens). Żoną Ptolemeusza była jego siostra Arsinoe, którą Liwiusz nazywał Kleopatrą, a Justyn – Eurydyką.

Punktem wyjściowym wydarzeń jest nieudana próba zamachu na króla (1,1-3) oraz jego zwycięstwo nad Antiochem III Wielkim (1,4-5). Po złożeniu ofiary w świątyni jerozolimskiej król zapragnął „wejść do Świętego Świętych" (1,6-13), co spotkało się z ostrym protestem Żydów (1,14-25). Arcykapłan Szymon zwrócił się w modlitwie do Boga o uratowanie świątyni (2,1-15). Król nagle zachorował (2,16-18) i powrócił do Egiptu, gdzie ogłosił Żydów „niewolnikami" i nakazał wypalać na ich ciele „znak Dionizosa", czyli wizerunek liścia bluszczu (2,19-22). Zdecydowana większość Żydów nie chciała poddać się temu zabiegowi (2,23-24), co spowodowało wzmożenie prześladowań, ale równocześnie pojawiły się oznaki pomocy, jakiej niektórzy Grecy zaczęli im udzielać (3,1-7). Ostatecznie król wydał dekret o zgładzeniu w całym królestwie wszystkich Żydów (3,8-22), co wywołało radość pogan (4,1-9). Żydów w całym państwie zaczęto spisywać, aby zgładzić ich w określonym dniu, ale z powodu braku papirusu i trzciny spisy te nie mogły zostać sporządzone (4,10-16). Pomimo tego w określonym dniu pięćset rozwścieczonych słoni miało zaatakować grupę Żydów (5,1-5). Sam król kilkakrotnie w niezrozumiały sposób zmieniał swoje decyzje (5,6-23), a w kulminacyjnym momencie wydarzył się cud i rozjuszone słonie nagle rzuciły się na żołnierzy (5,24-6,19). Spowodowało to opamiętanie się króla, który zmienił swój stosunek do Żydów (6,20-37); nowy edykt królewski brał Żydów pod opiekę i zarazem przewidywał kary dla apostatów (7,1-13). Ku uczczeniu tego wydarzenia ustanowiono odrębne święto (7,14-20).

Już w Drugiej Księdze Machabejskiej listy skierowane do Żydów mieszkających w Egipcie (1,1-2,18) mają umocnić ich więź z Żydami w Jerozolimie, a przede wszystkim dodać odwagi Żydom w Egipcie i rozbudzić ich ufność, gdyż znaleźli się w trudnej sytuacji po śmierci Ptolemeusza VI Filometora (180-145 przed Chr.) i wstąpieniu na tron Ptolemeusza VII Euergetesa II Fyskona (145-116 przed Chr.), który rozpętał prześladowania Żydów. Można powiedzieć, że w pewnym sensie *Trzecia Księga Machabejska* jest odpowiedzią na te listy: Żydzi w Egipcie nie tylko dochowali wierności Torze, ale z pomocą Bożą odnieśli zwycięstwo nad pogańskim królem.

Trzecią Księgę Machabejską można czytać niezależnie od Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej albo bezpośrednio po Drugiej Księdze Machabejskiej, albo też, wybierając niektóre jej reprezentatywne fragmenty, jak modlitwę arcykapłana Szymona (2,1-15) albo modlitwę starca Eleazara (6,1-14).

Ogólny kontekst interpretacyjny

Pierwotny kontekst historyczny

Trzecia Księga Machabejska w tej postaci, w jakiej dotarła do nas, opisuje wydarzenia, jakie rzekomo miały miejsce za rządów Ptolemeusza IV Filopatora, a więc w III w. przed Chr. Wydarzenia w wersji *Trzeciej Księgi Machabejskiej* budzą pewne wątpliwości, jeśli chodzi o skalę prześladowań. Autorowi księgi chodziło o

podkreślenie roli Żydów i faktu, że znajdują się oni pod szczególną opieką Boga. Wątpliwości budzi też skierowanie na Żydów pięćset słoni, gdyż Ptolemeusz II Filadelfos miał ich pod koniec panowania trzysta, a sam Ptolemeusz Filopator podczas bitwy dysponował siedemdziesięcioma trzema słoniami. Użycie greckiego spójnika *de* na początku księgi wskazuje, że opowiadanie to jest kontynuacją jakiejś innej księgi, lub że brakuje w niej kilku pierwszych wierszy, a nawet rozdziałów.

Wydarzenie omawiane w *Trzeciej Księdze Machabejskiej* miało w rzeczywistości miejsce za rządów Ptolemeusza VII Fyskona. Józef Flawiusz wspomina to wydarzenie, ale mówi o zupełnie innych jego przyczynach: „Ptolemeusz o przydomku Fyskon po śmierci swego brata Ptolemeusza Filometora (180-145 przed Chr.) wyruszył z Cyreny, aby wygnać z królestwa Kleopatrę i dzieci zmarłego króla, a samemu bezprawnie tron posiąść. Z tego to powodu Oniasz (Żyd, który kiedyś uratował Aleksandrię) wszczął wojnę z nim w obronie Kleopatry i w krytycznej chwili bynajmniej nie złamał wierności względem swoich królów. Słuszność zaś jego postępowania w wyraźny sposób poświadczył sam Bóg. Gdy bowiem Ptolemeusz Fyskon nie miał odwagi zmierzyć się z wojskiem Oniasza, kazał pochwycić wszystkich Żydów znajdujących się w mieście wraz z dziećmi i kobietami i rzucić nagich i związanych przed słonie, skazując ich na śmierć przez stratowanie. W tym celu upoił same zwierzęta, lecz stało się przeciwnie, niż był zamyślił. Słonie bowiem ominęły Żydów znajdujących się przed nimi i rzuciwszy się na jego (Fyskona) przyjaciół, wielu z nich zabiły. Po tym wydarzeniu Ptolemeuszowi ukazała się straszna zjawa, która zabroniła mu czynić krzywdę owym ludziom. (…) Stąd też Żydzi osiedleni w Aleksandrii słusznie święcą, jak wiadomo, ten dzień dlatego, że Bóg wyraźnie okazał, iż zasłużyli sobie na ocalenie” (*Przeciw Apionowi* 2,5, w: Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, przekł., wstęp i komentarz J. Radożycki, wyd. 2, Warszawa 1996, 72).

Autor *Trzeciej Księgi Machabejskiej* skupia jednak uwagę nie na ścisłości dat i imion władców, ale na uwypukleniu działania Boga, który kieruje wydarzeniami. W okresie hellenistycznym pisarze często stosowali formę narracji zwaną sympatycznym stylem pisania historii, która miała zadowolić i przekonać czytelnika. *Trzecia Księga Machabejska* ma zbudować czytelnika i umocnić go w wierze dzięki ukazaniu wspaniałego przykładu ludzi broniących sprawy Boga.

Kontekst kanoniczny

Trzecia Księga Machabejska jest, oczywiście, apokryfem, ale występującym w aleksandryjskim kanonie Biblii. Z tego powodu w wydaniach Septuaginty i od niej zależnych (w Biblii staro-cerkiewno-słowiańskiej) jest umieszczana na końcu, po Drugiej Księdze Machabejskiej.

Ze starożytnych źródeł odnoszących się do kanonu biblijnego jedynie kanon 85 w *Osiemdziesięciu pięciu kanonach apostolskich* wymienia *Trzecią Księgę Machabejską* jako kanoniczną.

Trzecia Księga Machabejska, chociaż jest apokryfem, pozwala poznać sytuację Żydów w Egipcie w stanie zagrożenia. Księga buduje czytelnika swoją wymową.

Użycie w Kościele

Żaden fragment *Trzeciej Księgi Machabejskiej* nigdy nie był czytany ani komentowany w Kościele. Żaden też Ojciec Kościoła nie napisał do niej komentarza. Również teologia nie sięgała bezpośrednio do tej księgi, jedynie w powiązaniu z danymi przekazanymi przez Józefa Flawiusza na temat prześladowań Żydów w Egipcie za rządów Ptolemeusza Fyskona.

Znaczenie w dzisiejszych czasach

Trzecia Księga Machabejska jest cennym świadectwem o losach Żydów w Egipcie, a także procesu formowania się judaizmu w różnych grupach, które przetrwały do czasów NT. Ponadto ukazuje prawdziwe wartości ludzkiej egzystencji, a więc wierność Bogu i Jego przykazaniom, nawet za cenę własnego życia.

DRUGIE CZYTANIE

Część I

1,1-3: Nieudana próba zamachu na króla

Kiedy Ptolemeusz Filopator wraz z Arsinoe wyruszył (ok. 217 r. przed Chr.) przeciwko zbuntowanemu Antiochowi III Wielkiemu, pewien nieznany bliżej Teodotos postanowił zabić króla, aby nie dopuścić do wojny. Jednak jeden ze strażników króla, Żyd Dosyteusz, umieścił w namiocie kogoś innego i tym samym uratował życie króla. Ironią losu jest, że królewski zbawca był Żydem, gdyż fakt ten nie miał żadnego wpływu na późniejsze decyzje króla. Sam zaś Dosyteusz w okresie prześladowań zdradził judaizm.

1,4-5: Zwycięstwo nad Antiochem III Wielkim

Filopator odniósł druzgocące zwycięstwo nad zbuntowanym Antiochem, m.in. dzięki błaganiom Arsinoe, która z płaczem chodziła za wojskami prosząc o odwagę i obiecując każdemu żołnierzowi po dwie miny złota.

1,6-13: Niegodny zamysł króla

Po odniesionym zwycięstwie Filopator odwiedzał pobliskie miasta. Kiedy delegacja Żydów z Jerozolimy przybyła do króla z darami, Ptolemeusz udał się do Jerozolimy, złożył Bogu ofiarę i dziękczynienie. Zafascynowany pięknem świątyni postanowił wejść do Świętego Świętych. Ten fragment *Trzeciej Księgi Machabejskiej* jest wyraźnie zapożyczony z Drugiej Księgi Machabejskiej (3,7-40), kiedy to wielkorządca Heliodor chciał z rozkazu króla zabrać ze świątyni depozyty wdów i sierot.

1,14-25: Ostry protest Żydów

Kapłani upadli przed ołtarzem (por. 2 Mch 3,15) i błagali Boga o pomoc. Całe miasto ogarnęła trwoga (por. 2 Mch 3,18-23). Wszyscy modlili się gorąco o interwencję Najwyższego. Jednak Filopator w zdecydowany sposób dążył do zrealizowania swego zamiaru.

2,1-15: Modlitwa arcykapłana Szymona

W tej dramatycznej chwili arcykapłan Szymon upadł na kolana przed Świętym Świętych i w długiej modlitwie przedstawił Bogu Jego opiekę nad narodem wybranym, prosząc o opiekę nad świątynią. Chodzi w tym przypadku o arcykapłana Szymona II, syna Oniasza (219-199 przed Chr.), o przydomku Sprawiedliwy; wspomina o nim Syr 50,1.

2,16-18: Nagła choroba króla

W odpowiedzi na modlitwę arcykapłana jakaś niezwykła moc zaczęła rzucać królem, tak że został całkowicie pozbawiony sił i padł bez życia na ziemię. Słudzy szybko wynieśli króla, który po odzyskaniu po pewnym czasie sił powrócił do Egiptu pełen nienawiści do Żydów. Opowiadanie to jest także wyraźnie zależne od 2 Mch 3,25-29. Jeśli jednak Heliodor nawrócił się i złożył ofiarę Bogu (2 Mch 3,35), to Filopator postanowił zemścić się na Żydach.

2,19-22: Decyzje króla przeciwko Żydom

Filopator wydał edykt nakazujący wszystkim składanie ofiar pogańskich, natomiast Żydów, którzy takich ofiar nie składali, uznał za niewolników, których ciała należy znaczyć znakiem Dionizosa (wizerunkiem liścia bluszczu wypalanym na ciele). Dionizos był bogiem rodzinnym Ptolemeuszów. Żydzi, którzy nie chcieli poddać się temu nakazowi, mieli być zabijani. W tym fragmencie *Trzeciej Księgi Machabejskiej* widać wyraźną

zależność od 1 Mch 1,41-43, od dekretu Antiocha IV Epifanesa: „Wszyscy mają być jednym narodem i niech każdy zarzuci swoje obyczaje".

2,23-24: Sprzeciw ludu

Niektórzy Żydzi poddali się edyktowi króla, ale zdecydowana ich większość odrzuciła decyzję króla i nie zapisywała się na listy. Równocześnie odnosiła się z pogardą do renegatów, unikając z nimi wszelkich kontaktów. W tej części *Trzecia Księga Machabejska* również jest zależna od 1 Mch 1,42-43.

Część II

3,1-7: Pomoc pogan

Tymczasem król postanowił nie tylko zamienić Żydów w niewolników, ale nadto powziął zamiar, żeby zabić ich wszystkich. Jako pretekst podano, że Żydzi nie wypełniają obowiązków wobec państwa. Oskarżenie to było bezpodstawne, gdyż Żydzi dobrze wywiązywali się ze swych powinności i cieszyli się szacunkiem u Greków. Wielu Greków starało się pomóc Żydom, przeważnie w ten sposób, że ich ukrywali.

3,8-22: Decyzja o likwidacji Żydów

Filopator wydał specjalny edykt nakazujący zgromadzenie w Aleksandrii Żydów na hipodromie w celu ich stracenia. Równocześnie król karze za pomoc okazywaną Żydom i nagradza zdrajców.

4,1-9: Radość pogan i ból Żydów

Wszędzie, gdzie dotarła wiadomość o tej decyzji króla, poganie przygotowywali uczty i wyrażali swoją radość z powodu likwidacji Żydów. Z każdego miasta wypędzano Żydów i dostarczano ich do miasta Skedia, położonego około 120 stadiów od Aleksandrii. Stamtąd dostarczano na hipodrom w Aleksandrii. Hipodrom ten znajdował się przed wschodnią bramą miasta. Widząc tragiczny los Żydów nawet niektórzy ich wrogowie zaczęli okazywać im współczucie.

4,10-16: Trudności spisu

Król dowiedział się o kontaktach Żydów zgromadzonych na hipodromie z mieszkańcami Aleksandrii i postanowił spisać wszystkich Żydów w celu ich likwidacji. Pisarze bardzo się spieszyli, ale nie mogli zakończyć pracy w ciągu czterdziestu dni, gdyż brakowało papirusu i trzciny.

Część III

5,1-5: Hermon i słonie

Król rozgniewany tą niespodziewaną przeszkodą wezwał opiekuna słoni Hermona i rozkazał mu, aby pięćset słoni zostało nakarmionych narkotykami, a następnie wyprowadzonych na Żydów w hipodromie. Hermon wykonał rozkaz królewski.

5,6-23: Szaleństwo króla

Tymczasem król zapadł w głęboki sen i zupełnie zapomniał o swoich decyzjach. Uratowani Żydzi oddali chwałę Bogu. Wszystko to się powtórzyło, co wywołało zdziwienie w otoczeniu króla. Niezrozumiałe zachowanie się władcy wyglądało na szaleństwo.

5,24-6,14: Nowa decyzja króla

Król wydał decyzję, aby bez względu na okoliczności następnego dnia słonie ponownie skierowano na Żydów. Polecenie króla zostało wykonane. Król z całym orszakiem wyruszył do hipodromu. Kiedy Żydzi ujrzeli tumany pyłu, wzniecone przez pędzące słonie i idące za nimi wojsko i lud, zaczęli płakać, całować się na pożegnanie i wołać do Boga o pomoc. Starzec Eleazar modlił się o cud uratowania ludu (6,1-14).

6,15-19: Cud Boży

Gdy tylko Eleazar skończył modlitwę, słonie dotarły do hipodromu, a z nieba zstąpili dwaj aniołowie (widzieli ich wszyscy oprócz Żydów). Wtedy słonie zawróciły się i zaatakowały wojsko, siejąc śmierć.

6,20-37: Opamiętanie się króla

Gniew króla przerodził się we współczucie, kazał uwolnić Żydów z więzów oraz podawać im przez siedem dni wino i pokarm. Żydzi sławili swego Boga za cudowne ocalenie.

7,1-13: Nowy edykt króla

Filopator pozwolił Żydom powrócić do domów i otoczył ich opieką. Na prośbę Żydów zgodził się także ukarać renegatów śmiercią. Zabito ponad trzystu mężczyzn.

7,14-26: Ustanowienie święta

Ku uczczeniu tych wydarzeń ustanowiono specjalne święto. Żydzi wszędzie zyskali szacunek i poważanie, co wraz z bogactwem było nagrodą za ich wierność Bogu.

Okres międzytestamentowy i narodziny apokaliptyki
Paul D. Hanson

Wstęp

W niniejszym artykule zostanie przedstawiona historia okresu od końca monarchii Dawidowej w 586 r. przed Chr. do pojawienia się chrześcijaństwa w okresie rzymskim. Przyjęta w nim perspektywa jest perspektywą teologiczną, a dokładniej chrześcijańską. Szanując w pełni integralność ST i jego własne prawa jako świadka objawienia Bożego i autentyczności wiary żydowskiej – zarówno przed erą chrześcijańską, jak i później, w postaci judaizmu rabinackiego – autor zwróci uwagę na problemy i kwestie, które jako tło mają szczególne znaczenie dla zrozumienia początków chrześcijaństwa.

Ponieważ NT w znacznej mierze odnosi życie Jezusa do proroctw biblijnych, zadaniem naszym będzie prześledzenie rozwoju tradycji prorockiej oraz różnych sposobów jej interpretacji, zorientowanych bądź bardziej historycznie, bądź bardziej apokaliptycznie. Podobnie, ponieważ tytuł „Mesjasz" odgrywał główną rolę we wczesnych próbach wyjaśnienia znaczenia życia Jezusa, zwrócimy uwagę na sposoby, w jakie żydowską ideę pomazańca (*masziach*) Bożego rozumiały i stosowały różne wspólnoty w okresie, o którym mowa. Ponieważ terminy ogólne, takie jak „mesjasz" czy „królestwo Boże", a zwłaszcza specyficzne określenia jak „Sługa Boży" i „Syn Człowieczy" nie rozwijały się w próżni, musimy przedstawić społeczne, polityczne i historyczne uwarunkowania, w których kształtowała się wiara Izraela.

Cel, jaki stawiamy sobie w niniejszym artykule, jest następujący: kiedy przystępujemy do studiowania NT, powinniśmy w wystarczającym stopniu posiąść wiedzę o jego *milieu*, aby zrozumieć teologiczne znaczenie roszczeń wczesnego Kościoła, że Jezus Chrystus wypełnił Prawo i Proroków i zapoczątkował długo oczekiwane królestwo Boże. Powinniśmy zauważyć linie kontynuacji, punkty i miejsca rewizji, przypadki wyboru między różnymi alternatywami oraz nowe punkty wyjścia. Głębsze zrozumienie długiej, często intrygującej historii, prowadzącej do naszego Pana, spotęguje cud zdarzenia zaistniałego w „pełni czasów", ukazania się Emmanuela, Boga z nami, mieszkającego wśród ludzi nie po to, by Mu służono, lecz aby służył, a nawet umierającego za tych, których umiłował, z posłuszeństwem i wiernością sprawiedliwego Sługi Bożego.

Punkt zwrotny: wygnanie

Wygnanie (586-538 r. przed Chr.), czyli uprowadzenie do Babilonu przywódców wspólnoty żydowskiej i znacznej części ludności, stanowi krytyczny moment w historii biblijnej. Nic później nie było już dokładnie takie samo w żydowskim widzeniu świata, w sposobie wyrażania wiary, tworzenia instytucji, kultywowaniu żydowskich tradycji i obyczajów.

Wpływ wydarzeń tego czasu był tak znaczny, że musiał spowodować zmiany. Świątynia została złupiona i zniszczona przez wojska wyznające obcych bogów. Czy w tej sytuacji można było jeszcze podnosić kwestię specjalnego statusu JHWH? Ziemię Izraela, obiecaną przodkom i przekazaną Hebrajczykom, okupowali Babilończycy. Co oznaczało to dla idei ludu wybranego przez Boga? Król z dynastii Dawidowej został upokorzony i uprowadzony jako jeniec. Czy można było jeszcze ocalić ideę wiecznego przymierza Boga z Dawidem?

Uraz, który został spowodowany podbojem babilońskim i który wstrząsnął podstawami egzystencji narodu miał bardziej subtelne, długotrwałe i tym samym niszczące konsekwencje. Lud był zmuszony „śpiewać pieśń Pańską w obcej krainie" (Ps 137). Musiał wznosić swoje hymny na cześć najwyższej mocy i nieskończonej łaski Boga w cieniu majestatycznych świątyń pogańskich i pośród zgiełku procesji urządzanych przez pogan dla swych bogów, którzy byli opiekunami zwycięskich wojsk. Niewątpliwie wielu doznawało pokusy, by pójść za tymi, którzy dochodzili do pozornie logicznego wniosku, że wydarzenia zdyskredytowały JHWH. Zwrócić się do Tammuza (Ez 8,14), do królowej nieba (Jr 44,17), przyłączyć się do procesji na cześć Bela czy Nego (Iz 46,1); zwycięstwo należy się bogom nowej imperialnej władzy!

Ze względu na historyczną orientację wiary biblijnej, wydarzeń, nawet katastrofalnych wydarzeń, nie można było zignorować; należało zrozumieć ich sens w świetle woli Bożej. W przypadku podboju babilońskiego wnioskiem narzucającym się wierzącemu była nie klęska JHWH, ale upadek błędnej koncepcji Boga. Chcąc w najprostszy sposób scharakteryzować znaczenie wygnania dla biblijnej wiary, należałoby powiedzieć, że zadało ono śmiertelny cios flirtowi Izraela z religią imperialną.

Religia imperialna zrównuje bóstwo z władzą i przedmiotem zainteresowania tronu. Łączy religię z racją elity. Usprawiedliwia ucisk i wyzysk zwykłego ludu, odwołując się do szczególnego związku między bóstwem a ludźmi piastującymi władzę, opartym na porządku stworzenia. W okresie poprzedzającym kryzys wspólnotę żydowską pociągały przeciwne siły religii imperialnej oraz tradycyjnych wierzeń i wartości religijnych, które od

czasów plemiennych zachowywali prorocy. Z jednej strony były „drogi króla" (por. 1 Sm 8,11), uzasadniające roszczenia króla do władzy nad życiem poddanych, a z drugiej – „prawa Mojżesza", będące wyrazem współczucia Boga w bezstronnym wymierzaniu sprawiedliwości w imieniu całego ludu.

Co legło w gruzach w ogniu babilońskiego zniszczenia? Odpowiedź zależała od obranej perspektywy. Z punktu widzenia starożytnej bliskowschodniej ideologii królewskiej można było wnosić, że JHWH, opiekun dynastii Dawida, został zdyskredytowany. Z punktu widzenia ideologii świątyni można było argumentować, że JHWH, którego dom legł w gruzach, okazał się słabszy niż Marduk. Z punktu widzenia jednak tradycyjnej wiary w JHWH zachowywanej przez proroków, zdyskredytowaniu uległo bałwochwalcze wypaczenie wiary, które zastąpiło prawdziwe bezpieczeństwo, oparte na ufności Bogu, fałszywą pewnością, opartą na instytucjach ludzkich. Ponad sto lat wcześniej Izajasz głosił (Iz 30,15-16):

Albowiem tak mówi Pan Bóg, Święty Izraela:
W nawróceniu i spokoju jest wasze ocalenie, w ciszy i ufności leży wasza siła.
Ale wyście tego nie chcieli!
Owszem, powiedzieliście: „Nie, bo na koniach uciekniemy!"
– Dobrze, uciekniecie! –
„I na szybkich wozach pomkniemy!" –
Dobrze, szybcy będą ci, którzy pogonią za wami!

Z perspektywy relatywizacji wszelkich instytucji wobec jedynej Rzeczywistości godnej zaufania Deutero-Izajasz interpretował doznane właśnie nieszczęście jako oczyszczające wydarzenie (Iz 42,24):

Kto wydał Jakuba na rabunek i Izraela – łupieżcom?
Czyż nie przeciw Panu myśmy zgrzeszyli i nie chcieli postępować Jego drogami ani słuchać Jego Prawa?

Deutero-Izajasz przedstawiając taką interpretację jednoznacznie podziela tradycję klasycznego profetyzmu. Tylko z jednego punktu widzenia można zrozumieć sens doświadczenia ludzkiego, czy to na płaszczyźnie jednostki czy narodu; a mianowicie z punktu widzenia wiary w jednego Boga, wobec którego wszyscy inni pretendenci do bycia Bogiem okazują się bożkami. Zmian, jakim uległa wiara biblijna w okresie Drugiej Świątyni (515 r. przed Chr. – 70 r. po Chr.), nie można zrozumieć bez uwzględnienia, dokonanego przez wspólnotę wygnaniową, ponownego potwierdzenia tej zasady pierwszego przykazania.

Już w orędziu Deutero-Izajasza można dostrzec oczyszczające skutki skrupulatnego badania wiary prorockiej w kontekście niejednoznaczności doświadczenia ludzkiego. Zaleca się te aspekty tradycji, które przeszły pomyślnie próbę wiary („wspomnijcie rzeczy minione", 46,9; por. 44,21), natomiast tradycje i instytucje, które odwracały uwagę od „rzeczy nowej" jako postanowionej przez prawdziwego Boga, należy puścić w niepamięć:

Nie wspominajcie wydarzeń minionych, nie rozstrząsajcie w myśli dawnych rzeczy.
Oto ja dokonuję rzeczy nowej: pojawia się właśnie. Czyż jej nie poznajecie?
(Iz 43,18-19)

Teologiczny proces rozróżniania nakreślony przez Deutero-Izajasza jest pełen niebezpieczeństw. Pozwolenie na „przesiewanie" tradycji religijnej w celu określenia, co zasługuje na pamięć, a o czym można zapomnieć, wskrzesza widmo wysoce arbitralnego procesu powstawania Pisma Świętego, odzwierciedlającego jedynie ludzkie pragnienia. Istotnie, taki subiektywizm pustoszył wspólnoty religijne i wprowadzał w błąd ludzi wierzących wszystkich czasów. Religia jednak pozbawiona tego rodzaju procesu rozróżniania zostaje jednak obarczona spuścizną interpretacji, mogącej przyćmić jej istotne prawdy. Co zatem chroni proces teologicznego rozróżniania przed przewrotnością ludzką? Jedynie wierność proroka i wspólnoty prorockiej wobec jedynej Rzeczywistości, Emmanuela – Boga, którego znają dzięki świadectwu przodków i który jednocześnie prowadzi ich i poucza na drodze miłosierdzia i sprawiedliwości.

Sąd uczniów, którzy zachowali słowa Deutero-Izajasza, został potwierdzony przez mędrców, którzy włączyli jego słowa do Pisma Świętego jako część Księgi Izajasza: wszedł on w poczet proroków jako objawiciel woli Bożej i jako ten, który ma prawo rozróżniać między tym, co wieczne, a tym, co przemijające. Oto niektóre opinie Deutero-Izajasza, które były przekazywane, aby ubogacić lud Boży wszystkich późniejszych wieków:

1) Jeśli chodzi o przymierze Boga z domem Dawida, obecnie na pozór zdyskredytowane wskutek podboju babilońskiego:

Zawrę z wami wieczyste przymierze: są to niezawodne łaski dla Dawida (Iz 55,3b).

Przymierze Boga z ludem, zebranym spośród narodów ziemi, aby służył miłosiernemu celowi Boga, nie zostało odwołane. To oczywiste. Dawid został wybrany jako pasterz tego ludu, a nie jako ktoś, kto miałby zostać z niego

wyłączony i cieszyć się specjalnymi względami i przywilejami. Deutero-Izajasz potwierdzając na nowo wieczne przymierze Boga z całym ludem, przekreślał tym samym przymierze zniekształcone przez królów, którzy postrzegali swój urząd w kategoriach szczególnych uprawnień.

2) Jeśli chodzi o nieprzerwaną ważność urzędu mesjasza (namaszczonego): Deutero–Izajasz przywracał właściwe funkcjonowanie tego urzędu, pozbawiając go mistycznego dostojeństwa monarchii absolutnej i sprowadzając go do jego kontekstu historycznego: „Tak mówi Pan o swym pomazańcu (*masziach*) Cyrusie (...)" (Iz 45,1a). Godność i tytuł pomazańca Pańskiego nie przysługują komuś z racji powiązań rodowych, ale zależą od wierności dochowywanej zamiarom Boga. Wolność Boga w zakresie wyznaczenia pomazańca nie jest ograniczona instytucjami ludzkimi, takimi jak dynastie królewskie. Deutero-Izajasz w sposób dramatyczny na nowo potwierdza wolność Boga, ogłaszając, że Bóg wyznaczył obcokrajowca na urząd formalnie piastowany przez potomków Dawida i Sadoka. Bóg wezwał Persa, Cyrusa, by wygnanemu ludowi zwrócił jego ziemię.

3) Jeśli chodzi o tego, kto sprawi, że oczyszczona wspólnota JHWH znów stanie się wierna swemu Bogu, Deutero-Izajasz wprowadził postać Sługi Pańskiego (42,1):

> Oto mój Sługa, którego podtrzymuję. Wybrany mój, w którym mam upodobanie.
> Sprawiłem, że Duch mój na Nim spoczął; On przyniesie narodom Prawo.

Jak w przeszłości Bóg zwykł był wybierać królów, kapłanów i proroków, aby rządzili, prowadzili i napominali, tak teraz wybrał kogoś, kogo nazywa się Sługą. Charakterystyka Sługi odsłania – bez wątpienia świadomie i celowo – jakby wiele jego twarzy. Powołany, aby Izraela na nowo uczynić ludem wiernym, zaświadczyć o woli Bożej wobec narodów, aby cierpieć i ponieść śmierć czyniąc zadość za grzech ludu, Sługa czyni więcej, niż wskazywałby na to biograficzny szkic konkretnej osoby czy grupy. Sługa ponownie zwraca uwagę na naturę pośredników, którymi posługuje się Bóg, by móc zrealizować swój zbawczy plan na ziemi. Pokornie solidaryzują się oni ze zwykłym ludem, polegają na Bogu w poszukiwaniu mocy i orientacji, są posłuszni aż do śmierci. Obraz Sługi pojawia się w miejscu, w którym kończy się Deutero-Izajaszowa krytyka bałwochwalczych instytucji i zostaje przywrócony jednoznaczny obraz tego, co właściwie znaczy być ludem Bożym.

Deutero-Izajasz nie był jedynym prorokiem, który z ostatnich doświadczeń oczyszczenia ludu przez Boga odważnie wyprowadzał poczucie wyrazistej orientacji. Również Jeremiasz odwracał uwagę od czysto ludzkich budowli i ambicji, kierując ją ponownie ku sercu człowieka, będącego podstawą nowego zbawczego działania Bożego (Jr 31, 31-34). Ezechiel piętnował zgubne bałwochwalstwo Izraela i wskazywał na oczyszczającą świętość Boga jako źródło oczyszczenia (Ez 8-11). Wierni kapłani zdwajali wysiłki, aby rozjaśnić istotę Prawa światłem miłości bliźniego (Pwt 6,5; Kpł 19,18) i troski o biednych i obcych (Kpł 25), i by zaspokoić niezastąpioną ludzką potrzebę pokuty za grzechy (Kpł 16-17). Hiob podkreślał znaczenie rzetelnego stawiania pytań, będącego elementem autentycznej wiary, nawet gdyby dotyczyło głównych zasad tradycji przodków, i utrwalał w zbiorowej świadomości tajemnicę Boga jako jedynej trwałej Rzeczywistości pośród niepewności życia.

Sondowanie i stawianie pytań w reakcji na nieznane wcześniej doświadczenia, które charakteryzowały okres wygnania, stworzyły atmosferę sprzyjającą znacznemu rozwojowi teologicznemu i zmianom, jakie przyniosły następne stulecia. Ci, którzy usiłowali przystosować tradycyjną wiarę do dramatycznie innego świata, uzyskali w ten sposób pogłębiony wgląd w rzeczywistość i niezwykle wymowne obrazy. Przystosowanie to zostało wzbogacone o nowe elementy. Wygnańcy żyli w kontekście struktur politycznych, społecznych i ekonomicznych, określonych przez ich zewnętrznych wrogów, natomiast ci, którzy wrócili, stanęli przed koniecznością przełożenia wiary na konkretne instytucje społeczności autonomicznej w sprawach religii, zwyczajów etnicznych i lokalnej władzy, ale związanej międzynarodową polityką nowych, imperialnych władców, Persów. W tym przełożeniu zarysowały się różnice między grupami oferującymi rywalizujące z sobą interpretacje, co jest zjawiskiem wymagającym szczególnej uwagi od każdego, kto stara się zrozumieć okres Drugiej Świątyni. Ukształtowane właśnie wtedy tradycje znajdą bowiem kontynuatorów we wpływowych ugrupowaniach okresu perskiego i hellenistycznego, aż po czasy pierwszych rabinów i wczesnego chrześcijaństwa.

Wspólnota żydowska w procesie restauracji: okres perski

Upadek siejącego postrach imperium nowobabilońskiego miał charakter tak samo nagły jak jego powstanie. Deutero-Izajasz zinterpretował z punktu widzenia wiary w JHWH zwycięstwo Cyrusa nad Babilończykami i jego edykt zezwalający Żydom na powrót do ojczyzny jako realizację celów Bożych. W następstwie tej decyzji w latach 538-520 przed Chr. zanotowano niezwykły wzrost liczby mieszkańców Judy. Przywódcy wspólnoty znaleźli się pod szczególną presją przywrócenia organizacji religijnej, politycznej i ekonomicznej.

Łatwo domyślić się, że ci, którzy dzierżyli ster władzy przed narodową katastrofą, wzięli inicjatywę we własne ręce, opierając swe wysiłki na planach, które zaczęły nabierać kształtu już w Babilonie. Chodziło

zwłaszcza o sadokitów, wśród których wielkim autorytetem cieszył się prorok Ezechiel. Jeśli nawet uważał, że upadek narodu został spowodowany bałwochwalczym odrzuceniem świętości Boga, to jednak proponował struktury reorganizacyjne, które zapewniłyby świętość w kraju, umożliwiając powrót doń chwały Bożej. Oznaczało to przede wszystkim odbudowę świątyni (por. Ez 40-48), w której sadokiccy kapłani nadzorowaliby święte obrzędy. Lewici zostali im wyraźnie podporządkowani jako niższe duchowieństwo. Chociaż w planie Ezechiela zostało przewidziane miejsce dla bliźniaczego brata sadokickiego kapłaństwa, księcia na wzór Dawida, było to miejsce drugorzędne, świadomie oddalone od centrum.

Nietrudno wyobrazić sobie ogrom zadań stojących przed przywódcami. Wokół, jak okiem sięgnąć, ruiny i zgliszcza, infrastruktura ekonomiczna kraju została zniszczona. Morale było niskie. Pierwsze wysiłki zmierzające do odbudowy świątyni – instytucji łączącej w żywotny sposób funkcje ekonomiczne, polityczne i religijne – nie powiodły się. Księga Aggeusza ukazuje sytuację z 520 r.: głód, brak artykułów pierwszej potrzeby, kryzys gospodarczy połączony z gwałtowną inflacją. Tylko zespolone wysiłki trzech głównych „urzędów" wpisanych tradycyjnie w kulturę żydowską – kapłaństwa, monarchii i profetyzmu – były w stanie przełamać impas i zaowocować wzniesieniem skromnej świątyni.

Brak splendoru zewnętrznego miała rekompensować podana przez Aggeusza i Zachariasza interpretacja ostatnich wydarzeń:

> Bo tak mówi Pan Zastępów: Jeszcze raz, [a jest to] jedna chwila, a Ja poruszę niebiosa i ziemię, morze i ląd. Poruszę wszystkie narody, tak że napłyną kosztowności wszystkich narodów, i napełnię chwałą ten dom, mówi Pan Zastępów (Ag 2,6-7). (...) W tym dniu – wyrocznia Pana Zastępów – wezmę ciebie, sługo mój, Zorobabelu, synu Szealtiela (...) i uczynię z ciebie jakby sygnet, bo sobie upodobałem w tobie (Ag 2,23).

Anioł-interpretator w jednej z Zachariaszowych nocnych wizji wyjaśnia, że „dwie oliwki z prawej i z lewej strony świecznika", „to są dwaj pomazańcy, którzy stoją przed Panem całego świata", czyli Zorobabel i Jozue (por. Za 4,11.14).

To, czego dokonano wspólnymi siłami, było znaczące, zważywszy przeszkody, jakie należało pokonać. Tradycyjne struktury mogły znowu gwarantować bezpieczeństwo wspólnocie żydowskiej w jej nowej sytuacji, a mianowicie narodu uzależnionego od Persów. Wznowiono kult Boga Izraela, Torze przywrócono rolę moralnego przewodnika ludu, podjęto wysiłki, aby zapewnić stabilność ekonomiczną. Jednak struktury społeczne, oparte na planie Ezechiela, okazały się kruche.

Zdaniem niektórych sadokicko-Dawidowa restauracja pominęła wiele istotnych elementów. Inny wizjoner kreślił plany odbudowy, w której „cały twój lud będzie ludem sprawiedliwych (...) wy zaś będziecie nazywani kapłanami Pana" (Iz 60,21; 61,6). Obraz ten, inspirowany – jak mogłoby się wydawać – Deutero-Izajaszowym ponownym rozpoznaniem w Izraelu narodu, będącego niby Sługa Pański, i nawiązujący do bardzo dawnego ideału (Wj 19,5-6) podtrzymuje w znacznym sensie inkluzywny ideał ludu. Zwraca się on być może przeciwko żywej wciąż pamięci o nadużyciach w zakresie wykluczenia i przyznawania szczególnych przywilejów, które dotknęły dawne instytucje Izraela i przyczyniły się do samozadowolenia, zmierzchu i ostatecznie upadku.

Konflikt, który w podobnej formie wybuchnie w następnych pokoleniach, powstał między grupą dominującą w łonie wspólnoty a dysydentami zepchniętymi na margines. Program ugrupowania dominującego miał za sobą długą historię, sięgającą korzeniami epoki Dawida i oscylującą wokół pojęcia rozległego imperium, którego ośrodkiem jest świątynia jerozolimska, i dwutorowymi rządami, tzn. Dawidowego króla i sadokickiego kapłana, cieszących się poparciem lojalnych proroków. Podział narodu na rywalizujące z sobą królestwa był krokiem wstecz, który starali się naprawić już królowie-reformatorzy, tacy jak Ezechiasz i Jozjasz. Jeden naród, jedna świątynia – był jasnym, chociaż złudnym, celem programu królewskiego. Jan Hirkan I powrócił do niego pod koniec I w. przed Chr. Można, jak się wydaje, w sposób pewny, przypuszczać, że taki sam plan przyświecał już Zorobabelowi w ostatnim trzydziestoleciu VI w. przed Chr.

Jednak cel odbudowy państwa Dawida, sięgającego od Eufratu po Potok Egipski, wymknął się Zorobabelowi, tak jak Ezechiaszowi i Jozjaszowi. Możemy jedynie domyślać się powodów, opierając nasze refleksje na zwodniczych odrobinach świadectwa. Niektóre fragmenty tzw. Trito-Izajasza wyraźnie wskazują, że wysiłki sadokicko-Dawidowej koalicji zmierzające do odbudowania świątyni napotkały silny sprzeciw (Iz 66,1-5). W podzielonej wspólnocie wspaniałe wizje szkoły Izajasza i Ezechiela, okazywały się zawodne. Świątynię odbudowano, ale według krytyków urzędujący kapłani sadokiccy dbali bardziej o zysk własny i przyjemność niż o zachowanie świętości, mogącej zapewnić upodobanie i obecność Boga (Ml 1-2). Jeśli chodzi o króla, to wydaje się, że jego Dawidowe aspiracje wzbudziły podejrzenia Persji, że podległy jej naród przekracza właściwe granice; w każdym razie wydaje się to sensownym wyjaśnieniem zniknięcia Zorobabela z tradycji (a nawet z tekstu; por. Za 6,9-15).

W V w. przed Chr. wspólnota żydowska walczyła o zachowanie swej tożsamości religijnej w rozległym imperium pogańskim i w sytuacji wewnętrznej dalekiej od ideału. Odeszły w niepamięć – przynajmniej na razie – uniwersalne wizje Izraela jako światła dla narodów (Iz 49,6) i narodów niosących swoje ofiary, aby uwielbić JHWH w Jerozolimie (Iz 8,7). Aktualną rzeczywistością był Izrael zagrożony od wewnątrz przez małżeństwa

mieszane i zobowiązany do zachowania dobrych stosunków z Persją na warunkach perskich (por. Ne 10,28-31). Była to sytuacja, która miała powtórzyć się jeszcze niejeden raz w późniejszej historii żydowskiej, a spuściźnie Ezdrasza i Nehemiasza przypadło zadanie przygotowania ludu na przetrwanie w tak bardzo niesprzyjających warunkach.

Najważniejszym skarbem, jaki przekazali potomności, była definitywna, ostateczna wersja Tory Mojżesza. W rezultacie pierwsze pięć ksiąg Biblii stało się pod przywództwem Ezdrasza kartą wspólnoty żydowskiej i kamieniem węgielnym judaizmu na całą przyszłość. Ezdrasz jako pisarz zapoczątkował w narodzie żydowskim urząd, który miał przetrwać urząd najwyższego kapłana i króla, a w okresie rzymskim stać się stróżem tradycji żydowskiej i przewodnikiem ku zmieniającej się wciąż przyszłości. Przyjmując Torę i rozszerzając ją dzięki interpretacji uwzględniającej nowe sytuacje (Ne 8,7-8), Ezdrasz określił jedną z najważniejszych funkcji pisarza i jego następców, rabinów, jako że właśnie w okresie perskim ma swe korzenie ruch faryzeuszy kultywujących tradycję prawa ustnego, która, w postaci skodyfikowanej w Misznie i Talmudzie, została uznana, obok Tory, za normatywne prawo judaizmu. Podobnie jednak jak dysydenckie głosy w VI w. zwracały uwagę na fakt, że duchowa spuścizna Izraela obejmuje znacznie więcej, niż może ogarnąć program reformatorski Zorobabela i Jozuego, tak w V i IV w. przed Chr. pojawiły się również głosy zwracające uwagę na tematy prorockie, które rozwijały bardziej uniwersalne i eschatologiczne aspekty wiary przodków. Ton nadawał ostatni głos prorocki usłyszany w ST (Ml 1,11):

> Albowiem od wschodu słońca aż do jego zachodu wielkie będzie imię moje między narodami, a na każdym miejscu dar kadzielny będzie składany imieniu memu i ofiara czysta. Albowiem wielkie będzie imię moje między narodami – mówi Pan Zastępów.

Głos ten znalazł także wyraz w idyllicznym opowiadaniu, które przodków Dawida łączyło z Moabitami (Rt 4,17-22), w opowiadaniu o zrzędliwym proroku, który na próżno usiłował przeszkodzić miłosiernemu zamiarowi Bożemu ocalenia pogańskich Niniwitów od zniszczenia (Księga Jonasza), oraz w słowach widzącego, przepowiadających nadejście czasu, w którym Bóg wyleje Ducha Bożego na wszelkie ciało (Jl 3,1).

Obecność różnych tradycji w pismach biblijnych powstałych w okresie perskim doprowadziła niektórych uczonych do wyodrębnienia dwóch nurtów religijnych: charakterystyczną cechą jednego była orientacja eschatologiczna, a drugiego koncentrowanie uwagi na Prawie. Szczegółowa analiza odpowiednich materiałów nie potwierdza takiego radykalnego podziału. Wyłaniający się z nich obraz ukazuje raczej ogromną rozmaitość oraz obecność perspektyw i motywów możliwych do przyjęcia przez kolejne ugrupowania, którym wydawały się one wzniosłe i przydatne. Dlatego w szerszym sensie można mówić o kontynuacji, którą można np. dostrzec w fakcie, że niektóre motywy eschatologiczne i mesjańskie, powstałe w VI w. przed Chr., zostały podjęte i odniesione do nowych sytuacji w II w. przed Chr. Podobnie niektóre cechy programu reformatorskiego Ezdrasza stały się znamieniem judaizmu faryzeuszów w okresie rzymskim, a pierwsi uczniowie Jezusa interpretując życie i orędzie swego Mistrza, odwoływali się do takich motywów, jak Sługa JHWH czy podjęta przez Boga inicjatywa w celu zbawienia pogan. Rozmaitość tradycji, której nie da się sprowadzić do zwykłego dualistycznego pojmowania okresu Drugiej Świątyni, stanowi klucz do zrozumienia wielorakich możliwości interpretacyjnych obecnych w późnej biblijnej i wczesnej pobiblijnej religii – możliwości, które stały się elementami konstrukcyjnymi wspólnot – zarówno żydowskiej, jak i chrześcijańskiej – wyrosłych z korzeni ukrytych w Biblii hebrajskiej.

Wspólnota żydowska walczy o zachowanie swojej tożsamości: okres hellenistyczny

Zażarta walka między Grekami a Persami o kontrolę nad wschodnią częścią basenu Morza Śródziemnego została rozstrzygnięta na korzyść Greków dzięki błyskawicznym podbojom Aleksandra Wielkiego w latach 332-322 przed Chr. Kultura hellenistyczna, która zaistniała za sprawą takiego obrotu wydarzeń, okazała się zupełnie inna od kultury perskiej, w ramach której Żydzi żyli niemal od dwóch stuleci. Persowie na ogół pozwalali Żydom żyć według ich własnych zwyczajów religijnych i społecznych, natomiast władcami hellenistycznymi powodowało – z różnym stopniem gorliwości – pragnienie szerzenia tego, co było – według ich mniemania – wyższą kulturą, mająca stać się podstawą nowego ładu świata. Podbite narody na ogół były otwarte na hellenizację, w której widziano środek osobistego awansu, dzięki karierze w administracji państwowej, handlu czy wojsku. Punktem wyjścia było opanowanie języka greckiego, co często wiązało się z przyjęciem niektórych aspektów religii i stylu życia macedońskich nauczycieli.

Żydzi w Palestynie i w diasporze nie pozostawali obojętni na ten wpływ. W III w. przed Chr., kiedy Palestyna pozostawała pod kontrolą Ptolemeuszy, sprawujących władzę z Egiptu, Żydom – zarówno w ojczystym kraju, jak i w Egipcie – wolno było żyć zgodnie z Torą, jak za czasów perskich. Macedończycy niejednokrotnie okazywali szacunek prawom i obyczajom Abrahama i Mojżesza, a apologeci żydowscy rzadko kiedy rezygnowali z okazji, aby wskazać na więzi łączące swoich przodków z bohaterami greckimi i wykazać

wyższość monoteizmu mozaistycznego nad politeizmem pogańskim. Idee hellenistyczne wywierały duży wpływ na myśl żydowską częściowo dlatego, że wzajemne stosunki były w zasadzie wolne od napięć. W Egipcie, gdzie żydowscy członkowie społeczności pozostawili po sobie więcej świadectw niż w większości innych części diaspory, spotykamy Żydów, którzy przyjmują imiona greckie, starają się zdobyć klasyczne wykształcenie, jakim chlubią się ich władcy, i dochodzą do ważnych stanowisk w handlu i administracji. Chociaż zdarzają się przypadki, że Żydzi całkowicie porzucają tradycję swoich przodków obierając nowy styl życia, to jednak o wiele częściej podejmowano wysiłki, by przystosować religię Mojżesza do kultury greckiej. Właśnie w tym środowisku w III w. przed Chr. powstała Septuaginta, przekład Biblii hebrajskiej na język grecki, oraz wiele pobożnych opowiadań i pism historycznych rozwijających tematykę żydowską w stylu greckim. Zwłaszcza w Aleksandrii rozwijała się i kwitła elita żydowska, kultywująca tradycję żydowsko-hellenistyczną, której najwspanialszym owocem stały się w I w. po Chr. dzieła Filona.

Godnym uwagi przypadkiem rodziny żydowskiej, która uzyskała rozgłos w służbie Ptolemeuszy, jest rodzina Tobiasza, dowódcy Ammanitis, położonej na wschód od Jordanu. W archiwum gromadzącym korespondencję, a należącym do niejakiego Zenona, który służył u Apoloniusza, aleksandryjskiego ministra finansów, odnajdujemy listy Tobiasza, wysyłane nie tylko do ministra finansów, ale do samego króla. W ustroju, który chciał ściśle kontrolować aktywność handlową wszystkich uzależnionych krajów, Tobiasz pełnił ważną służbę, zapewniając siłą oddziału wojskowego, którym dowodził, bezpieczeństwo w strategicznym obszarze graniczącym z królestwem Nabatejczyków. Stojąc na czele tej placówki Tobiasz utrzymywał też wpływowe związki z Jerozolimą, po pierwsze dzięki poślubieniu siostry najwyższego kapłana Oniasza II, po drugie dzięki synowi swemu Józefowi i wnukowi Hirkanowi, którzy kontynuowali rodzinną tradycję służenia hellenistycznym władcom, w zamian za wspaniałomyślnie przyznaną im część zebranych przez nich podatków (Ant. 12,4).

Chociaż sama Jerozolima nie przedstawiała dla władców hellenistycznych specjalnego znaczenia, miasto zachowało przywódczą rolę dla rozproszonej w świecie wspólnoty żydowskiej. Z całej diaspory płynęły od wiernych składki na świątynię, a od Jerozolimy oczekiwano rozstrzygnięć w kwestiach prawnych. Mimo iż hellenistyczny ruch reformatorski miał zagorzałych zwolenników w Jerozolimie, zwłaszcza w kręgach popierających Ptolemeuszów, były też grupy podzielające bardziej tradycyjne rozumienie judaizmu i zdecydowanie przeciwstawiające się uległości wobec obcych władców. Okazało się to w połowie III w. przed Chr., kiedy najwyższy kapłan Oniasz II odmówił przesłania Ptolemeuszom wyznaczonego trybutu, najwyraźniej w geście sprzeciwu wobec wpływów hellenizacyjnych z Egiptu. W dowód swej lojalności reprezentowana przez Józefa, syna Tobiasza, frakcja proptolemejska śpiesznie przekazała cały trybut do Egiptu.

Ze względu na strategiczne znaczenie Jerozolimy w życiu Żydów z wszystkich krajów oraz z uwagi na obecność w tym mieście zarówno ugrupowań tradycyjnych jak i hellenizujących, Miasto Święte musiało znaleźć się w samym oku cyklonu z chwilą dojścia przez siły walczące o pobożność Żydów do newralgicznego punktu. Bój bowiem toczył się o samo określenie istotnych elementów wiary żydowskiej, a sprawa ta była zbyt złożona, by można ją było sprowadzać do prostego utożsamienia tradycjonalistów z prawdziwymi Żydami, a Żydów ulegających hellenizacji z apostatami. Postępowi Żydzi w Jerozolimie, podobnie jak w Egipcie, byli dumni z przeniesienia swoich rodzimych tradycji do języka, jakim posługiwał się świat hellenistyczny, i oczywiście nie dostrzegali żadnej zdrady w tym zbliżeniu się myśli Mojżeszowej i myśli greckiej. Księga Koheleta, pochodząca ze znacznie wcześniejszego okresu, pokazuje, jak można było połączyć obce idee z tematami rodzimymi, by znalazły uznanie we wspólnocie. Bardziej jeszcze pouczająca jest Księga Syracha, napisana około 190 r. przed Chr. po hebrajsku w ojczyźnie Żydów i odzwierciedlająca znaczne wpływy greckie, a później przetłumaczona na język grecki przez wnuka autora, by służyła intelektualnie aktywnej wspólnocie Żydów w Egipcie, i w całym tym procesie zachowująca głęboki szacunek dla Tory Mojżeszowej, dla długiego łańcucha przywództwa religijnego w historii Izraela, dla autorytatywnej roli najwyższego kapłana i powagi nowych nauczycieli mądrości (później zwanych rabinami).

Wśród Żydów, którzy nauczyli się języka greckiego i zasmakowali w literaturze i filozofii hellenistycznej, byli ludzie postępowi, usiłujący wykazać, że religia Mojżeszowa nie kłóci się z myślą grecką, ale streszcza to, co w niej było najcenniejsze, i wskazuje na jej źródło i jej ostateczny zamiar, ale tak samo szczerzy byli przywódcy, jak najwyżsi kapłani Oniasz II, Szymon Sprawiedliwy i Oniasz III, którzy obawiali się, że nowe zwyczaje greckie podważają samą istotę wiary przodków.

Tragiczny konflikt, rozdzierający wspólnotę żydowską w II w. przed Chr., miał więc głębokie korzenie w samej wspólnocie, ale bezpośrednie jego przyczyny wiązały się ściślej ze światową polityką owego czasu. Na przełomie II i III w. przed Chr. mieszkańcy Jerozolimy zostali wciągnięci w nie kończące się walki o kontrolę nad Palestyną między Seleucydami i Ptolemeuszami, czyli między częścią syryjską i częścią egipską dawnego imperium Aleksandra. W ostatnich dziesięcioleciach III w. przed Chr. losy Palestyny ważyły się; Ptolemeusze walczyli o zachowanie kontroli nad krajem, odpierając agresywne poczynania Antiocha III Wielkiego. Ponieważ najbardziej chciwymi poplecznikami Ptolemeuszów byli ludzie czerpiący największe korzyści z łączenia interesów żydowskich i hellenistycznych (przykładem może być historia rodziny Tobiadów), było naturalne, że ci, którzy szukali ocalenia tradycji przed asymilacją hellenistycznych wartości, dostrzegali swój najlepszy interes w opowiedzeniu się za Seleucydami. Dla nich Antioch III był wybawicielem, a jego zwycięstwo nad Scopasem,

dowódcą Ptolemeusza V, w bitwie pod Paneas w 200-199 przed Chr., było prawdziwym darem Boga. Antioch III docenił poparcie najwyższego kapłana, Szymona Sprawiedliwego, i innych członków ugrupowania opowiadającego się za Seleucydami, udzielając pomocy świątyni i aprobując polubowną politykę prowadzoną niegdyś, w czasach Ezdrasza, przez władcę perskiego, a kontynuowaną przez Aleksandra i Ptolemeuszy w III w. przed Chr., a mianowicie politykę przyznającą Żydom szczególne pozwolenie na życie zgodne z „prawami przodków", czyli z Torą Mojżeszową.

Mimo iż następca Antiocha Wielkiego, Seleukos IV, z początku realizował politykę ojca, niebawem sprawy przybrały inny obrót. Król, głęboko zobowiązany wobec Rzymian po zawarciu traktatu w Apamea (188 r. przed Chr.), zapoczątkował praktykę napadów na świątynię, co w następnych dwóch dziesięcioleciach miało stać się nieomal zwyczajem. Sprawy pogorszyły się wraz z objęciem tronu przez Antiocha IV Epifanesa w 175 r. przed Chr. Coraz więcej mieszkańców Jerozolimy zaczęło uświadamiać sobie, że mocarstwo, które obiecywało zwiększyć bezpieczeństwo wspólnoty żydowskiej, zamierza przypuścić najostrzejszy atak na wiarę żydowską od podboju babilońskiego. Dezintegracji sytuacji w Judei sprzyjały czynniki zarówno wewnętrzne, jak i międzynarodowe. Oportunistyczne grupy ulegające hellenizacji ponownie skupiły uwagę na osobie nowego króla, z którym wiązały nadzieję na poparcie swych interesów, i przekonały go, aby zmienił tradycyjną politykę zezwalającą pobożnym Żydom na przestrzeganie przykazań Tory. Jazon, którego greckie imię dobrze odzwierciedla jego kulturową orientację, nabył urząd najwyższego kapłana od króla Seleucydów, zastępując na tym stanowisku swego brata Oniasza III. Pod jego przywództwem status Jerozolimy uległ zmianie: z miasta żydowskiego przeobraziła się ona w grecką *polis*, nazywaną teraz Antiochia, co oznaczało głośne zwycięstwo skrajnych zwolenników kultury hellenistycznej i bolesne upokorzenie dla Żydów tradycyjnych (2 Mch 4,7-17). Jerozolima znalazła się więc w granicach imperium światowego obok takich miast jak Aleksandria i Antiochia! Był to olbrzymi krok naprzód dla tych, którzy postulowali pełne upodobnienie się do kultury hellenistycznej we wszystkich jego aspektach, włącznie z gimnazjami, kultem państwowym, nauczaniem młodzieży żydowskiej filozofii i literatury greckiej, finansowanym ze skarbca świątynnego.

Jak gdyby mało było jeszcze wszystkim, oprócz najbardziej głośnych zwolenników kultury hellenistycznej, dowodów, że atakowana jest wiara przodków, szybko nastąpiły nowe wydarzenia, które jeszcze bardziej wzmogły kryzys. W 171 r. przed Chr. Menelaos, radykalny zwolennik kultury hellenistycznej, nie mający dziedzicznych związków z rodziną najwyższego kapłana, wymanewrował Jazona i nabył stanowisko najwyższego kapłana za cenę, która zmusiła go do zajęcia aktywów świątyni i dotkliwego podniesienia podatków płaconych przez ludność żydowską. Jak gdyby nie dość było wstydu i upokorzenia, sam Antioch, wracając po stoczonej w Egipcie bitwie, wszedł do świątyni i zrabował wielkie mnóstwo srebra i złota, w tym naczynia do składania ofiar. Momentem krytycznym buntu był 167 r. przed Chr., gdy mury Jerozolimy zrównano z ziemią i dokończono transformacji miasta w grecką *polis* wznosząc Akrę, cytadelę, w której przebywali przywódcy stronnictwa opowiadającego się za hellenizacją oraz ich obcy sojusznicy. Niedługo potem Antioch wydał dekret zakazujący zachowywania szabatu i świąt żydowskich, zabraniający obrzezania i nakazujący spalenie zwojów Tory. Zamiast dotychczasowych świętych ofiar składano teraz na ołtarzu świnię, a świątynię oddano Zeusowi Olimpijskiemu, którego posąg miał się stać przedmiotem kultu (2 Mch 6,1-6).

Trudno wyobrazić sobie bardziej dotkliwy atak na samą istotę wiary żydowskiej. Zwróciliśmy już uwagę na bogatą rozmaitość tradycji charakteryzującej okres perski i hellenistyczny: temat ściśle określonej tożsamości żydowskiej był w niej rozwijany obok tematu powszechnej władzy Boga, a skrupulatnemu objaśnianiu Tory Mojżeszowej towarzyszyły próby przekładu myśli żydowskiej na pojęcia greckie, tęsknota za powrotem rządów Dawida – ruchy pobożności ludowej, uznaniu dla najwyższych kapłanów – wzrastający autorytet mądrych nauczycieli. Jeśli chodzi o Antiocha IV oraz jego zwolenników, na uwagę zasługuje fakt, że przypuścili frontalny atak na wszystkie te tradycje, przyczyniając się do silnego zespolenia skądinąd zasadniczo różnych elementów wspólnoty żydowskiej w zdeterminowany ruch oporu.

Wspólny niemal wszystkim ówczesnym żydowskim grupom religijnym był głęboki szacunek dla Tory. Pomimo różnic w szczegółach interpretacyjnych i postawie wobec zwolenników filozofii greckiej, Torę darzono czcią jako szczególny dar Boga dla Izraela. Tożsamość żydowska była związana z Prawem Mojżeszowym i niezależnie od tego, co działo się w świecie powstających i upadających potęg, niezmienna pozostawała jedna prawda, a mianowicie: prawda o więzi Izraela z jedynym prawdziwym Bogiem na zasadzie posłuszeństwa Torze. Dlatego bez względu na to, na jakie prawa powoływali się obcy władcy, traktujący naród żydowski jako wasala, nie mógł się znaleźć wśród nich nakaz anulowania żydowskiego prawa do bycia posłusznym Prawu Bożemu.

Perłą w koronie Tory było przykazanie oddawania czci tylko jednemu Bogu – JHWH. Na podstawie tego przykazania rozwinął się kult świątynny oraz przeświadczenie, że bezpieczeństwo Izraela opiera się na niewidzialnej obecności Boga w tym świętym sanktuarium. Teraz ołtarz, na którym składano należne ofiary Bogu, dźwigał odrażającą żertwę świętokradczą, a w miejscu zarezerwowanym dla świętego Boga pysznił się pogański bożek. Miejsce stróża właściwego kultu, najwyższego kapłana sadokickiego, zajął człowiek, któremu brakowało zarówno kapłańskiego rodowodu, jak i odwagi moralnej, by przeciwstawić się ograbieniu świątyni.

Tradycje, podkreślające uniwersalne Boże rządy pokoju i sprawiedliwości również zostały pogwałcone. Z Jeruzalem/Syjonu, według tych dawnych tradycji, Bóg skieruje do narodów słowo swej nauki, w następstwie czego „naród przeciwko narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny" (Iz 2,2-4). Prowadzony przez swego pasterza, Dawida, naród będzie się cieszył przymierzem pokoju zarówno ze zwierzętami w kraju, jak i z ościennymi narodami (Ez 34,23-31; por. Jr 33,14-26 i Iz 65,17-25). Ta tęsknota za brzaskiem szczęśliwych czasów, kiedy to Izrael będzie mieszkał bezpiecznie, sprawiedliwie prowadzony przez swojego króla, była teraz konfrontowana z osobą kapłana-apostaty i bezwzględnością władców pogańskich. Tym samym uwagę przykuwał motyw związany zarówno z tradycją królewską, jak i późniejszą eschatologią prorocką: zanim nastanie świt szczęśliwego wieku sprawiedliwi doznają straszliwych prześladowań ze strony obcych narodów i izraelskich apostatów (por. np. Ps 2; Ez 38-39; Za 12). Motyw ten łączono z wątkiem kojarzonym zwłaszcza z Jeremiaszem, a mianowicie, że Bóg poddał Izraela na siedemdziesiąt lat pod władzę obcego zwycięzcy, karząc go w ten sposób za jego grzech (Jr 25,11-12; 29, 10). Obydwa te motywy wytworzyły atmosferę, w której wszyscy doznający pod władzą Antiocha cierpień stawiali niecierpliwe pytania. Czy czas kary osiągnął już moment szczytowy? Czy bliskie jest ocalenie Boże? Jeżeli tak, to czy Bóg podejmie bezpośrednie działanie? A może będzie działał przez pośrednika? Czy ten, kto przyniesie ocalenie Boże wyjdzie z domu Dawida? Czy wierzący zostaną wezwani, aby przyłączyć się do walki?

Powstanie zapoczątkowane przez Machabeuszy (Matatiasza i jego synów; por. 1 Mch 2) dawało na te pytania odpowiedź, która skonsolidowała różne nurty interpretacyjne w jedną siłę opozycyjną. Zgodnie z rozpowszechnionym szeroko wnioskiem Bóg wzbudził obrońcę wiary i wszyscy bojący się Boga i respektujący Torę zostali wezwani, aby przyłączyć się do świętej wojny. Historię powstania machabejskiego i jego zdumiewających sukcesów, które doprowadziły do oczyszczenia świątyni w 164 r. przed Chr. i przywrócenia warunków umożliwiających okazywanie szacunku Torze i jej przestrzegania, można odtworzyć na podstawie danych z drugiej części Księgi Daniela, części HenEt oraz *Testamentu Mojżesza*, a zwłaszcza 1 i 2 Mch, a więc tematów, które pochodzą od autorów reprezentujących przeciwstawne punkty widzenia, i tym samym stanowiących szczególne wyzwanie dla wszystkich, którzy chcą przedstawić historyczny opis tego powstania. Ograniczymy się jedynie do uwag mających znaczenie dla problematyki apokaliptycznej i mesjańskiej.

Rozdziały 7-12 Księgi Daniela odzwierciedlają trzyletni kryzys, od zbezczeszczenia świątyni do jej rededykacji. Pokazują one, jak interpretowano prześladowanie i w jaki sposób próbowano wesprzeć wysiłek Machabeuszów opierając się na tradycji prorockiej. Na przykład wyrażenie „siedemdziesiąt lat" z Jr 25,12 interpretowano w ten sposób, że oznacza ono, iż czas obecny jest momentem przejścia od postanowionego przez Boga czasu kary do zapoczątkowania sprawiedliwego królestwa (Dn 9). Tematy biblijne wzbogacano motywami pochodzącymi z kultów ościennych, takimi jak wizja niebiańskiej koregencji Starodawnego i Syna Człowieczego (7,9-14) czy pojęcie następstwa czterech królestw tego świata (7,17). Ostateczna projekcja apokaliptycznego rozwiązania jest w najwyższym stopniu twórcza, tajemnicza w swej wieloznaczności i brzemienna w sugestie dla przyszłej refleksji teologicznej. Jest wielce prawdopodobne, że interpretacja współczesnych wydarzeń, jaką znajdujemy w Dn 7-12, stanowi owoc przemyśleń środowiska żarliwych obrońców Tory, ludzi zwanych przez machabejskich autorów asydejczykami. Oceniając walkę z Antiochem i jego hellenizującymi poplecznikami w kategoriach świętej wojny, usprawiedliwiali oni obronę zbrojną w szabat jako konieczny element ich pełnego udziału w militarnych działaniach Judy. Dla nich obecny konflikt był czymś więcej niż tylko konfliktem historycznym między Żydami i Syryjczykami; był on eschatologiczną walką między zastępami światła a zastępami ciemności. Pole bitewne było polem, które tak wcześniej opisywał Zachariasz: „Wtenczas nadciągnie Pan, mój Bóg, i z Nim wszyscy święci" (Za 14,5). Oni zaś sami tak opisywali straszliwy ostatni róg czwartej Bestii:

> (...) róg ten rozpoczął wojnę ze świętymi, i zwyciężał ich, aż przybył Przedwieczny i sąd zasiadł, a władzę dano świętym Najwyższego, i aż nadszedł czas, by święci otrzymali królestwo (Dn 7,21-22).

Strategia Machabeuszy początkowo przynosiła sukcesy. Zawodowe wojska Seleucydów poniosły klęskę; powstańcy odnieśli wiele błyskawicznie następujących po sobie i oszałamiających zwycięstw. W końcu odzyskano kontrolę nad Jerozolimą i pod koniec 164 r. przed Chr. dokonano oczyszczenia i rededykacji świątyni (dokładnie trzy lata po profanacji); wydarzenie to celebrowano odtąd w święto Chanuka.

Eschatologiczne tło, na którym rozpatrywano te wydarzenia, było powodem wielu pytań stawianych w związku ze zwycięstwem machabejskim przez tych, którzy poszukiwali zrozumienia historii ludzkiej w odniesieniu do woli Bożej. Czy wynik ostatnich wojen wskazuje, że Bóg postanowił wreszcie, po długim oczekiwaniu, pomścić upokorzenie Izraela? Czy zwycięstwo Machabeuszy nad przeważającymi siłami wroga dowiodło, że Bóg wyposażył synów Matatiasza w prerogatywy królewskie długo łączone z domem Dawida, mimo że nie byli oni jego bezpośrednimi potomkami? Czy ci, którzy pozostali wierni Torze w dobie prześladowań, otrzymają teraz nagrodę w królestwie nieprzemijającego pokoju opisywanym wcześniej przez proroków? Czy będzie to transcendentne królestwo zastrzeżone dla wiernych męczenników (Dn 12,1-4)? A może królestwem ziemskim, w którym zostaną podniesione terytorialne roszczenia Dawida?

Bracia Judy, Jonatan i Szymon, kolejni przywódcy państwa, oczywiście stali się gorliwymi zwolennikami poglądu, który interpretował ostatnie wydarzenia jako znaki przywrócenia pod ich przywództwem historycznego królestwo Dawida i tym samym spełnienia obietnic danych przez Boga Izraelowi. Trzymając się tej polityczno-realistycznej eschatologii zaakceptowali oni przypisanie im atrybutów kapłańskich i królewskich, co dostarczyło doczesnej osnowy tradycjom mesjańskim. W 152 r. przed Chr. Jonatan przyjął tytuł najwyższego kapłana. Szymon posunął o krok dalej tę interpretację, łącząc we własnej osobie urząd najwyższego kapłana z władzą polityczną (por. 1 Mch 14, 41-45). Chociaż tajemnicze słowa „aż powstanie wiarogodny prorok" odsyłają do eschatologii przyszłej, jest jasne, że tymczasem Szymona uważano za przedstawiciela Boga w dziele przywrócenia Izraelowi chwały z czasów Dawida i Salomona.

Za czasów Jana Hirkana, Arystobula i Aleksandra Janneusza realizowano z rozmachem politykę podboju i strategicznych sojuszy z Seleucydami i Rzymianami, niewątpliwie wciąż w ramach marzeń o złotym wieku Dawida i Salomona. Monety bite przez tych królów judzkich oraz tytuły, jakie przyjęli, nie pozostawiają cienia wątpliwości co do ich imperialistycznych zamiarów, ale przyjemności tego świata (i wyuzdanie), których pragnienie rosło wraz z podbojami, budziły w umysłach wielu bardzo poważne pytanie: Czy trajektoria interpretacyjna Hasmoneuszy i ich następców (w tym autora 1 Mch), jednoznaczne kojarzenie sukcesów potomków Machabeuszy z wolą Bożą, nadaje właściwy kierunek historii żydowskiej? Czy może stanowi kłamliwe świadectwo, grożące tym, że lud przestaje dostrzegać swoje prawdziwe powołanie ludu Bożego oraz prawdziwy charakter królestwa Bożego jako panowania nie imperialnego podboju i ziemskiego zbytku, ale sprawiedliwości, miłosierdzia, wiernego świadczenia w imieniu Tory Bożej wobec narodów, czy nawet dobrowolnego ponoszenia cierpienia dla sprawiedliwości?

Roszczenia Hasmoneuszy otwarcie odrzucali już w czasach Jonatana i Szymona niektórzy pobożni (*asidim*), którzy mniej więcej dziesięć lat wcześniej przyłączyli się do wojska Judy w przekonaniu, że świętokradztwa Antiocha IV są niczym innym jak wezwaniem do świętej wojny. Tendencje sekularyzacyjne Hasmoneuszy w coraz większym stopniu stawały się obce ludziom czującym wstręt do idei narodu żydowskiego, gorliwie naśladującego postępowanie świata pogańskiego. Głęboko obraźliwe dla niektórych było podniesione po raz pierwszy przez Jonatana, a zrealizowane przez Szymona roszczenie do godności najwyższego kapłana. Do tych roszczeń Szymon dodał nadto roszczenia królewskie. Niektórzy pobożni skłonni byli zerwać z nowymi władzami w Jerozolimie, kiedy otrzymali na nowo zachętę i wsparcie ze strony sadokickich kapłanów, pozbawionych urzędu przez hasmonejskich zwycięzców. Jeden z nich – w pismach znad Morza Martwego nazywany Nauczycielem Sprawiedliwości – został przywódcą zdeterminowanej grupy dysydentów jerozolimskich, którzy zbiegli na Pustynię Judzką, znajdując schronienie na jej wschodnim krańcu (Qumran). Kultywowali tam alternatywną wizję planu Boga względem Izraela, we wspólnocie zabiegającej o dochowanie absolutnej wierności Torze w każdym szczególe i w ten sposób zachowanie świętości, stanowiącej konieczny warunek obecności Boga. Odrzuciwszy kapłańskie i królewskie roszczenia Hasmoneuszy, oczekiwali Bożego czynu, dzięki któremu zostanie przywrócone zwierzchnictwo nad świątynią prawowitej rodzinie kapłańskiej Sadoka, a władza królewska dana w tym dniu oczyszczenia i usprawiedliwienia wybrańcowi Boga, Mesjaszowi. Mesjanizm, który zrodził się z tych oczekiwań, znalazł formalny wyraz w zdaniu: „namaszczony kapłan i namaszczony Izraela" (1 QSa 2,17-22). Idea ta nawiązuje do określenia, jakie pod koniec VI w. przed Chr. odniósł do księcia Dawidowego i kapłana sadokickiego Jozuego prorok Zachariasz, pisząc: „To są dwaj pomazańcy" (dosł. „dwaj synowie oliwki", Za 4,14). Wspólnota qumrańska oczekiwała przyjścia namaszczonego króla i namaszczonego kapłana, którzy będą przeciwieństwem zepsutych i egoistycznych i których władanie położy ostateczny koniec fałszywym rządom w Jerozolimie, pozwoli powrócić wiernym do swego miasta z nową świątynią wzniesioną na miejscu dawnej, splugawionej fałszywą ofiarą, i zapewni udział w uczcie eschatologicznej. Inny tekst z Qumran, nawiązujący do tradycji, którą odnajdujemy w Jr 33,14-15, Za 3,8 i Za 6,12, wyraźnie łączy oczekiwanego króla z domem Dawida: „(...) na końcu dni wyrośnie różdżka (*semach*) Dawida" (4 QFlor 1,11). Zanim jednak nastanie wiek mesjański, powołaniem wiernych – sakralnie zorganizowanych na swym pustkowiu tak, jak wcześniej zorganizowany był na pustyni obóz Izraela pod wodzą Mojżesza – było zachowanie samych siebie jak świętą, niesprofanowaną świątynię oraz utrzymanie ładu społecznego zapowiadającego przyszłe królestwo Izraela.

Chociaż trudno jest chronologicznie uporządkować pisma sekty z Qumran, prawdopodobne wydaje się, że wzmożona wojowniczość przywódców jerozolimskich, połączona z ich prorzymską polityką i pogłębiającym się zepsuciem moralnym, kreśliły coraz bardziej pesymistyczne perspektywy. Zniechęcenie bez wątpienia pogłębiało jeszcze opóźnianie się oczekiwanego przybycia mesjasza królewskiego i mesjasza kapłańskiego. Niektórzy pobożni ulegli radykalnie dualistycznemu sposobowi myślenia. Ramy doczesne określała tradycja historiograficzna kultywowana w nieco wcześniejszych grupach pokrewnych (por. Apokalipsa Zwierzęca i Apokalipsa Tygodni w HenEt i *Księga Jubileuszy*). Według tej tradycji druga świątynia od samego początku była zbezczeszczona i podlegała sądowi Bożemu. Królowie hasmonejscy, poddani ocenie w ramach tej tradycji pod względem rytualnym na pewno nie kontynuowali – pomimo odniesionych sukcesów militarnych i kontroli nad świątynią – dziedzictwa Dawida, lecz przyspieszali kulminację ery gniewu, która skończy się, kiedy Bóg zniszczy zbezczeszczoną świątynię i jej grzeszne miasto w akcie oczyszczenia, które zapoczątkuje ostateczną erę

świętości. Gdy nastanie dzień gniewu, pobożni z Qumran powinni być gotowi do przyłączenia się do walki. Kultywowanie świętości na drodze posłuszeństwa i obrzędów rytualnych przejęło dodatkowo dawną funkcję zachowywania czystości wymaganej do prowadzenia świętej wojny, a zgodnie z jej regułami od tych, którzy przygotowywali się wraz z aniołami do boju, wymagano ściśle rytualnej świętości, łącznie z dochowaniem celibatu, który, jak sądzą niektórzy, stał się trwałym znakiem wyróżniającym wspólnoty z Qumran. Gotowość bojową utrzymywano także dzięki przygotowywaniu odpowiedniego arsenału uświęconej broni i kultywowaniu doskonałej nienawiści do wszystkich nieprzyjaciół Boga. Ta strategia świętej wojny, przesiąknięta dualizmem i skrajnie apokaliptyczną wizją świata, została szczegółowo przedstawiona w traktacie *Wojna synów Światła z synami Ciemności*. Dopiero po szturmie na zastępy Ciemności i wojsko narodów oraz po straszliwych cierpieniach Bóg ostatecznie wynagrodzi wybranych, którzy będą odtąd żyć w swoim błogosławionym królestwie, prowadzeni przez dwóch mesjaszy.

Próbę zrozumienia właściwej natury mesjanizmu i eschatologii wspólnoty z Qumran komplikuje różnorodność tradycji, tajemniczy język, który miał być zrozumiały tylko dla wtajemniczonych, mocno zarchaizowany i bogaty w metafory. Opis walki ostatecznej, nawiązujący do Ez 38-39, przeładowany jest motywami mitologicznymi, które zdają się sugerować, że przewidywaną odnowę łączy się z całkowitą transcendencją tego świata. Podobnie, opisy uczty mesjańskiej zawierają elementy, które sugerują, że będzie ona miała miejsce w niebie. Niemniej jednak to ogólne wyrażenie, jakie sprawiają pisma sekty, odsyła do wspólnoty, która myśli o odzyskaniu kontroli nad historyczną Jerozolimą. Błogosławione królestwo, rządzone przez króla i kapłana, wydaje się królestwem, które powstanie na ziemi oczyszczonej od wszelkiego zła i zamieszkanej wyłącznie przez wybranych członków wspólnoty przymierza. Nie oznacza to kwestionowania wielu tematów, które wskazują na postawę bardziej zorientowaną na tamten świat, a więc pokrewną tej, jaką odnajdujemy w ostatnim rozdziale Księgi Daniela. W samej rzeczy daremnie szukalibyśmy w literaturze żydowskiej dwóch ostatnich stuleci przed Chr. spójnej wizji przyszłości. Charakteryzuje ją raczej duża różnorodność eschatologicznych, apokaliptycznych i mesjańskich perspektyw. Ogólnie jednak mówiąc, uwarunkowania doczesne, jakie mogliśmy zauważyć u podstaw rozmaitych eschatologicznych motywów w Qumran, dominowały w myśleniu większości grup żydowskich. Z całą pewnością dotyczy to eschatologii piśmiennictwa rabinackiego następnych stuleci, w którym modelem przyszłego świata nie jest niebo z tamtego świata, ale posłuszny naród, uległy swemu Dawidowemu królowi, w znacznym stopniu taki, o jakim mówi 1 Krl 4-5.

Z tego, co wyżej powiedziano, można, jak się wydaje, wyciągnąć wniosek, że większość grup żydowskich okresu hellenistycznego zgadzała się z historyczną orientacją hasmonejskiej interpretacji tradycji żydowskiej. Przyjmowano, że Bóg sprawuje swoje rządy nad Izraelem za pośrednictwem namaszczonego króla. Uważano za pewne, że w świątyni jerozolimskiej składana jest ofiara pod przywództwem namaszczonych kapłanów. Dysydenci różnili się z Hasmoneuszami w kwestii pochodzenia kapłanów i króla, charakteru ich stosunku do władców tego świata oraz moralnego charakteru ich władzy, ocenianego w świetle zasad standardów Tory.

Jak pokazuje przykład wspólnoty z Qumran, krytyka – nawet potępienie – Hasmoneuszy sięga niemal samych początków tej dynastii. Ostatni potomkowie tej linii nie mogli już być potulni wobec poszukujących dowodów, że zarówno roszczenia kapłańskie Hasmoneuszy, jak i ich pretensje do władzy królewskiej są bezprawne. Rywalizujące roszczenia Hirkana i Arystobula oraz krwawa wojna domowa, która rozgorzała w latach 67-64 przed Chr. – wraz z historią pijaństwa, rozpusty i nierozważnej dyplomacji międzynarodowej, która stała się trwałym elementem dworu hasmonejskiego – spowodowały, że dowódca rzymski i przyszły cesarz Pompejusz zaczął postrzegać szerzący się w Judzie chaos jako zagrożenie dla bezpieczeństwa Rzymu na tym obszarze. Cierpliwość Rzymu wyczerpała się. W 63 r. przed Chr. Pompejusz wkroczył z wojskiem do Judei, zdemontował monarchię żydowską opartą na rządach Hasmoneuszy, czyniąc z narodu żydowskiego w jeszcze większym stopniu wasala Rzymu.

Narodowi żydowskiemu spełnienie prorockich obietnic odnowy Izraela wydawało się bardziej odległe niż kiedykolwiek od czasów podboju Jerozolimy przez Babilończyków. Pytania, jakie zadawali sobie wówczas wygnańcy, stanęły na nowo przed Żydami okresu wczesnorzymskiego. Czy Bóg opuścił Izraela? Czy był bezradny wobec większych od Niego potęg? A może było jakieś trzecie wyjaśnienie?

Napisane w kontekście dokonanego przez Pompejusza podboju *Psalmy Salomona* oferują trzecie rozwiązanie i tym samym przybliżają nam w znaczący sposób eschatologiczne poglądy przynajmniej jednej z grup żydowskich w okresie bezpośrednio poprzedzającym narodziny Jezusa z Nazaretu. Klęskę narodu, która na pewno nie była dowodem porzucenia Izraela przez Boga czy zapomnienia przez Niego o swych obietnicach, należałoby przypisać wprost zarozumiałości i niedowiarstwu Hasmoneuszy. Od czasów Arystobula (104-103 przed Chr.) sami desygnowali siebie na królów, a od czasów Szymona, jak widzieliśmy, rościli sobie prawo do godności kapłańskiej. W tym kryła się przyczyna upokarzającej klęski zadanej narodowi przez wojska Pompejusza:

Dumnie ustanowili królestwo z powodu swej pychy;
sprofanowali tron Dawida dumnie podnosząc krzyk.
Ale Ty, o Boże, powaliłeś ich i wykorzeniłeś ich potomstwo z ziemi.
Dlatego powstał przeciw nim człowiek obcy naszemu plemieniu (PsSal 17,6-7).

Model, który przyjęto, by zinterpretować nieszczęście, odpowiada modelowi, jakim posługiwali się prorocy klasyczni. Mieszkańcy Jerozolimy pozostają w niewoli grzechu, od króla do zwykłych obywateli:

Bo nie było pośród nich nikogo, kto by czynił prawość czy sprawiedliwość:
od przywódców do najzwyklejszych ludzi, /byli/ we wszelkiego rodzaju grzechach:
Król był przestępcą, a sędzia nieposłusznym; /a/ ludzie grzesznikami (PsSal 17,19b-20)

A zatem w odpowiedzi na grzech Izraela Bóg wydał sprawiedliwy sąd, posługując się znanymi dobrze środkami, a mianowicie obcą potęgą jako narzędziem gniewu. A gdy sąd się dokonał, z czym Izrael mógłby jeszcze wiązać swą nadzieję na przyszłość?

Odpowiedź *Psalmów Salomona* odwołuje się wprost do przymierza Dawidowego:

Spójrz, Panie, i wzbudź dla nich króla, syna Dawida, aby panował nad Twym sługą Izraelem
w czasie, który Ty znasz, o Boże (PsSal 17,21).

Król Dawidowy, któremu w w. 32 przyznaje się tytuł „Mesjasz Pański", przywróci w kraju sprawiedliwość i zapewni Izraelowi zaszczytne miejsce wśród narodów, wszystko na chwałę Bożą. Najwyraźniej w celu jednoznacznego odróżnienia bezlitosnych metod Hasmoneuszy od sprawiedliwych rządów przyszłego Króla Mesjasza, broń, którą będzie się on posługiwał, nazywa się „słowem jego ust" (17,24). *Psalmy Salomona* rzucają istotne światło na kwestię eschatologicznego i mesjańskiego tła posługi Jezusa i rozwoju najwcześniejszego chrześcijaństwa, ponieważ ukazują najstarsze jednoznaczne ujęcie myśli mesjańskiej, związanej dynastią Dawidową, chociaż zarazem ujawniają jej głębokie zakorzenienie w profetyzmie biblijnym i prawdopodobny jej związek z tematyką bardziej pośrednio wyrażoną w Qumran.

Drugie ważne świadectwo myśli mesjańskiej po podboju Pompejusza można znaleźć w *Podobieństwach Henocha*, na które składają się rozdz. 37-71 etiopskiej Księgi Henocha; jest to jedyna część tego pseudoepigraficznego dzieła nie poświadczona w Qumran. Na podstawie dowodów tekstowych i tematycznych rozdziały te można datować na początek I w. po Chr. *Podobieństwa* budzą duże zainteresowanie uczonych z powodu rozwiniętego w nich tematu Syna Człowieczego, postaci, o której mówi się również jako o Wybranym, a dwa razy jako o Mesjaszu Pańskim. Tłem politycznym jest życie Żydów jako narodu pod obcym panowaniem. O wybranym Synu Człowieczym mówi się, że był przy Panu Duchów przed stworzeniem. Fakt, że był On „ukryty w obecności Pana" (48,6), wskazuje, że kiedy nastanie kres czasu, zostanie objawiony. W rzeczy samej jego rolę bardzo szeroko opisuje się w wydarzeniach ostatecznych. Jemu przypadnie obowiązek osądzenia Azazela (jednego z upadłych aniołów, według HenEt 8-10 zwodziciela i prześladowcy ludzi) oraz zastępów upadłych aniołów (rozdz. 55), a także „królów, rządców, dostojników i wielmożów", których wyda aniołom, aby wymierzyli im karę (rozdz. 62). Interesujacym elementem zbieżnym z rozdz. 17 *Psalmów Salomona* jest wzmianka o narzędziu sądu: „Słowo jego ust sprawi, że grzesznicy (...)" (62,2). Innym interesującym motywem jest fakt, że za jego sprawą (dotyczy to zarówno „Wybrańca", jak i „jego Mesjasza"), jako tego, który ma władzę nad bogatymi w kruszce górami, znikną metale: żelazo, brąz, ołów i cyna, wykorzystywane do produkcji broni (rozdz. 52). Mimo iż narody w ostatecznym desperackim akcie przypuszczą atak na Wybrańca i dotkną go wielkim cierpieniem, wpadną – zgodnie ze starożytnym schematem mitycznym, utrwalonym w Ps 2 i Za 12 – w panikę, gdy zbliżą się do Jerozolimy (56,5-8). Po dokonaniu sądu Wybrany będzie cieszył się wiecznym życiem pośród błogosławieństw Pana Duchów i z Synem Człowieczym (62,13-16).

Obraz wybranego Syna Człowieczego/Mesjasza w *Podobieństwach* powstał pod wpływem tradycji tak zróżnicowanych jak psalmy kanoniczne, proroctwo biblijne, Dn 7 i HenEt 14-17. Dlatego nie dziwi, że jego wizerunek jest ostatecznie mało spójny. Na przykład, w 47,3 i 60,2 sam Pan zasiada na tronie jako sędzia, natomiast w 61,8 (i prawdopodobnie w 62,2, mimo iż problem tekstowy zaciemnia treść tego fragmentu), Pan „posadził Wybranego na tronie chwały; i będzie sądził wszystkie czyny świętych w niebie (...)". Wreszcie, w 71,14, dokonuje się zaskakującego utożsamienia Henocha i Wybranego.

Starożytności Biblijne, historia biblijna od Adama do śmierci Saula przedstawiona przez Pseudo-Filona, choć napisane w tym samym mniej więcej czasie co *Podobieństwa* Henocha, odzwierciedlają inną eschatologię, Żydów pozostających pod panowaniem Rzymian, Pseudo-Filon poucza, przypominając, co wydarzyło się w czasach minionych: „Teraz wiemy, że Pan postanowił ocalić swój lud; On nie potrzebuje wielu, potrzebuje jedynie świętych" (BibAnt 27,14). Obierając punkt widzenia eschatologii, w której nie ma miejsca dla politycznego Mesjasza, Pseudo-Filon skupia uwagę na tym, co ma miejsce po śmierci oraz co wydarzy się w

czasie i po nawiedzeniu przez Boga. Jego wizja eschatologiczna, ukazując sprawiedliwych, którzy żyć będą wiecznie, „jak gwiazdy na niebie" (BibAnt 33,5), przypomina Dn 12.

Historyk żydowski Józef Flawiusz dodaje ważną informację dotyczącą poglądów eschatologicznych/ mesjańskich z początków I w. po Chr. Można ją streścić następująco: Saduceusze, którzy przyjmowali tylko Pięcioksiąg Mojżesza, nie dawali wiary żadnym naukom eschatologicznym. Faryzeusze, podobnie jak sam Józef Flawiusz, na ogół sceptycznie traktowali polityczne poczynania grup wzywających do powstania przeciw Rzymowi i często skupiających się wokół domniemanych mesjaszy, takich jak Juda, syn Ezechiasza, Szymon i Atronges. Faryzeizm był niewątpliwie szerokim ruchem, obejmującym całą gamę eschatologicznych interpretacji i różniącym się w udzielaniu rozmaitych odpowiedzi na konkretne uwarunkowania historyczne i polityczne, czego dowiodło uznanie przez rabina Akibę Szymona Bar Kochby za mesjasza podczas drugiego powstania żydowskiego (132-135 po Chr.). Tak duża rozmaitość w granicach jednego stronnictwa nie zaskakuje, jeśli uwzględni się wspólne korzenie faryzeuszy i esseńczyków, sięgające burzliwych wydarzeń z początku II w. przed Chr.

Józef Flawiusz nie sympatyzował z politycznymi ekstremistami swoich czasów, zelotami i sykaryjczykami. Ich wołanie o odzyskanie kraju dla Żydów oraz akty gwałtu, do których się uciekali, były – jego zdaniem – etapami na drodze do nieszczęsnych wydarzeń, które pogrążyły ostatecznie wspólnotę żydowską w otchłani niewypowiedzianych cierpień. Historycznie rzecz biorąc, zelotów i sykaryjczyków uważać można za stronników odmiany mesjanizmu politycznego, utrzymującego, że Bóg wzywa naród żydowski do działań zbrojnych w celu przywrócenia niezależności i pomyślności czasów Dawida. Józef Flawiusz, niewątpliwie podzielając postawę większości faryzeuszów, postrzegał ich wysiłki jako samobójstwo. Stanowisko przeciwne mesjanizmowi politycznemu, które przybrało normatywny charakter wśród rabinów, umocniło się po nieudanej próbie Bar Kochby i jego zwolenników odzyskania wolności w drugim powstaniu żydowskim w latach 132-135 (pisma rabinackie zwykle piszą jego imię Bar Kosiba (syn kłamstwa).

Idee eschatologiczne i mesjańskie w posługiwaniu Jezusa

Pomijając saduceuszy, wydaje się oczywiste, że w niektórych środowiskach żydowskich z czasów Jezusa żywa była nadzieja, iż Bóg przez Mesjasza podejmie określone działania zmierzające do odnowy Izraela. Cztery podstawowe elementy podsycały tę nadzieję: 1) Pamięć o czasach Dawida, zwłaszcza w formie wyidealizowanej, jaką odnajdujemy w 1 Krl 4-5; 2) Tradycja o przymierzu Boga z domem Dawida, dochodząca do głosu, w 2 Sm 7 i Ps 89; 3) Obietnice prorockie, zarówno odnoszące się wprost do odrodzonego (*redivivus*) Dawida (Jr 23,5-6; 33,14-26; Ez 34,23-24; 37,15-28), jak i w sposób bardziej ogólny rozwijające ideę eschatologicznego czasu pokoju (Iz 2,2-4); 4) Upokorzenie i trudy, które były codziennością dla Żydów żyjących pod panowaniem Rzymu.

Konkretnie był to okres intensywnego fermentu politycznego, i czas omawiania i formułowania rozmaitych wizji eschatologicznych i mesjańskich. Nie ulega wątpliwości, że wędrowni nauczyciele, podejmujący eschatologiczny temat bliskiego nastania królestwa Bożego, tak jak czynił to Jezus, musieli skupiać na sobie uwagę zarówno potencjalnych zwolenników, jak i krytyków. Ze względu na napiętą sytuację polityczną żywe było oczekiwane zwłaszcza na wojowniczego przywódcę mesjanicznego, który mógłby zjednoczyć opór Żydów przeciw Rzymianom i zmobilizować do buntu, któremu towarzyszyłoby wzywanie Boga na pomoc.

Dlatego znamienne jest prawdopodobieństwo, będące rezultatem krytycznej lektury Ewangelii, że Jezus chciał zdystansować swój ruch do wojowniczych grup mesjańskich. Chociaż relacja o nakarmieniu pięciu tysięcy w J 6,1-5 odzwierciedla już znaczny stopień interpretacji teologicznej, jej zakończenie wydobywa temat, który, jak się wydaje, zakłada się w synoptycznej wersji relacji (Mt 14,21; Mk 6,44) i przystaje do sytuacji Jezusa karmiącego głodnych, i tym samym przywołuje na pamięć tradycyjne obrazy uczty mesjańskiej: „Gdy więc Jezus poznał, że mieli przyjść i porwać Go, aby Go obwołać królem, sam usunął się znów na górę" (J 6,15). Dla poddanego politycznej agitacji ludu galilejskiego była to naturalna odpowiedź na działalność proroka/nauczyciela, który autorytatywnie wykładał Pisma, miał moc uzdrawiania i potrafił zaspokoić głód zarówno fizyczny, jak i duchowy. Ta interpretacyjna tradycja, doskonale świadoma atmosfery politycznej, w jakiej toczyło się życie Jezusa, była w stanie zrozumieć, że tłum zgromadzony wokół Jezusa chciał ogłosić Go swoim Mesjaszem, rozumiejąc przez ten tytuł tego, kogo Bóg Izraela posłał, by poprowadził lud do walki przeciwko obcemu okupantowi i ciemiężycielowi. Wydaje się wielce prawdopodobne, że jakiś uczeń, taki jak Piotr, który towarzyszył Jezusowi w Jego posłudze miłosierdzia, słuchał Jego orędzia o królestwie Bożym i był świadkiem Jego uzdrowień, mógł w końcu zdobyć się na wyznanie: „Ty jesteś Mesjaszem" i że Jezus obawiając się, że niespokojny tłum niewłaściwie zrozumie to wyznanie, przykazał Piotrowi, aby nikomu o tym nie mówił (Mt 16,13-20; Mk 8,27-30; Łk 9,18-20). Równie wielce prawdopodobna jest relacja o Janie Chrzcicielu, który wysłał do Jezusa swoich uczniów z pytaniem: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?" (Mt 11,3; Łk 7,19). Wydaje się całkowicie możliwe, że autorów Ewangelii i wykorzystane przez nich źródła poprzedzili uczniowie, którzy wyprowadzili ze słów i czynów Jezusa inne rysy mesjańskie.

Trudno sobie wyobrazić, jaką wielką rzeszę zwolenników zgromadziłaby wokół Jezusa Jego publiczna deklaracja: „To Ja jestem tym długo oczekiwanym Mesjaszem, przyszedłem, aby poprowadzić was do walki z Rzymianami". Brak tego rodzaju bezpośredniej deklaracji w tradycji synoptycznej jest niezawodną wskazówką, że Jezus unikał takiej wyraźnej identyfikacji, ponieważ gdyby kiedykolwiek zgłosił roszczenia do tytułu mesjańskiego, późniejsi interpretatorzy z pewnością niejednokrotnie by je szczegółowo omówili. Faktycznie, jedyne bezpośrednio mesjańskie roszczenie przypisane Jezusowi znajduje się w ostatniej i najbardziej teologicznej Ewangelii, a mianowicie w J 4,26 („Jestem nim Ja"). Jest prawdopodobne, że chcąc odpowiedzieć twierdząco na pytanie, czy jest Mesjaszem, Jezus nie mógł posunąć się dalej niż w dwuznacznej odpowiedzi danej Piłatowi: „Tyś powiedział" (Mt 27,11; Mk 15,2; Łk 23,3; por. też Mt 26,64; Mk 14,62).

Fakt, że główną winą, która zdecydowała o skazaniu Jezusa, była wina wypisana na krzyżu: „Król Żydów", oraz sposób egzekucji (ukrzyżowanie) wskazują, że Rzymianie dopatrzyli się w Nim zagrożenia, jakie upatrywali w nurcie mesjanizmu politycznego. Powstaje zatem pytanie: Co skłoniło Jezusa do podjęcia działań, które rozbudziło w umysłach zarówno Jego zwolenników, jak i wrogów skojarzenia z Mesjaszem żydowskim i co spowodowało, że powstrzymał się On przed wyrażeniem zgody na tę identyfikację i na jej wykorzystanie?

Zwyczajna odpowiedź, że Jezus – podobnie jak większość faryzeuszów tamtych czasów – obawiał się tragicznych skutków takiego kroku, wydaje się niewystarczająca. Nie był On przecież człowiekiem, który lękałby się konfrontacji, nawet prowadzącej do śmierci. Odpowiedź na sformułowane wyżej pytanie jest bardziej złożona. Wymaga starannego rozważenia tradycji, która w sposób najbardziej bezpośredni określiła kształt i kierunek posługi Jezusa, a mianowicie tradycji prorockiej, zwłaszcza odniesionej przez Deutero-Izajasza do sytuacji Żydów pozostających pod panowaniem babilońskim. Zachowując w pełni ideę absolutnej władzy Boga, Deutero-Izajasz zmodyfikował i rozszerzył wizję planów Boga wobec Izraela w świetle zniszczenia królestwa Dawidowego przez Babilończyków. Bóg „przyniesie narodom Prawo" (Iz 42,1), aby Jego „zbawienie dotarło aż do krańców ziemi" (49,6). Już nie tylko twór historyczny, Izrael, ale całe stworzenie doświadczy zbawczej mocy Boga. Jeżeli chodzi o ludzkie pośrednictwo, którym posłuży się Bóg, aby zrealizować swe cele, władza królewska odegra pewną rolę o tyle, że perski władca Cyrus przywróci Izraelowi wolność polityczną (44, 25-45, 7). Jednak o wiele ważniejsze w tej wizji eschatologicznej było pośrednictwo Sługi – postaci zarówno kolektywnej, pojmowanej jako całość wiernych Izraela, jak i jednostkowej, pojmowanej jako przywódca, który cierpliwie i posłusznie realizuje cele Boże. Przez Sługę Bóg przywróci narodowi i krajowi świetność, zgodnie z obietnicami łączonymi w tradycji Tory z posłuszeństwem, a zebranymi w opisie roku jubileuszowego (Kpł 25). Wyzwolenie jeńców, przywrócenie zdrowia chorym, danie nadziei dotkniętym nędzą, udzielenie przebaczenia cierpiącym pod ciężarem grzechu – wszystko to składało się na naprawę wszechświata – dzieła, do którego został powołany Sługa; po dziś dzień w judaizmie dzieło to nazywa się *tikkun 'olam*, czyli „naprawa świata" (por. Łk 4,16-30).

Szczególne zainteresowanie Deutero-Izajasza celem, który przyświeca Bogu, spowodowało relatywizację popularnych tradycji i instytucji, niejednokrotnie utożsamianych przez wielu z rzeczywistością Bożą, w tym instytucji najważniejszej, a teraz poważnie zakwestionowanej, czyli królestwa mesjańskiego. Przymierze zawarte przez Boga z Dawidem i niezachwiane obietnice z nim związane zostały teraz rozciągnięte na wspólnotę wierzących. Tym samym powiernikiem Boga nie był już odtąd majestatyczny król, ale pokorny, posłuszny Sługa, który został wyposażony w ducha Bożego, aby „zaniósł sprawiedliwość narodom" (por. Iz 42,1) i zapoczątkował królestwo sprawiedliwości i pokoju oczekiwane przez proroków (np. Am 9,11-15; Iz 2,2-4). Pan namaścił Sługę, aby „głosił dobrą nowinę ubogim" (Iz 61,1). Sługa, „Namaszczony", był Mesjaszem z definicji – Mesjaszem *par excellence* (czasownik hebr. *maszach* tłumaczy się jako „namaszczony olejem").

Posługa Jezusa była kontynuacją prorockiej wizji odnowy. Podobnie jak wizja Deutero-Izajasza, przekracza ona nacjonalizm mesjanizmu politycznego. Brak zgody Jezusa na kojarzenie Jego ruchu z wojującymi rewolucjonistami nie był jednak spowodowany spirytualizacją w sensie deprecjacji struktur społecznych i politycznych realiów. Kryła się raczej za nim wizja panowania Boga odrzucająca powiązania z takimi czy innymi ideologiami politycznymi, aby pozostać otwartą i móc ogarnąć wszystkich. Panowanie Boga przekraczało bariery wzniesione przez ludzi, dlatego Jezus mógł zwracać się z tym wezwaniem do Judejczyków, Samarytan, Galilejczyków, do setnika rzymskiego, celnika, rybaka, trędowatego, faryzeusza i cudzołożnicy: „Przyjdźcie na ucztę!" (por. Mt 22,1-10; Łk 14,16-24 z Iz 55,1-2). Panowanie to, obejmujące całe stworzenie, niosło wyzwolenie opętanym, zdrowie chorym, niewidomym przejrzenie, więźniom wolność, grzesznikom przebaczenie. Rozległość eschatologicznej wizji Jezusa polega na tym, że Jego słowa i czyny wykraczają poza granice każdego konkretnego programu politycznego czy społecznego. Jezus przedstawia się jako walczący po stronie Boga, aby oderwać stworzenie od owych złych mocy, które usiłują sprowadzić stworzenie, uczynione przez Boga jako „dobre", na poziom moralnego chaosu. W zadaniu tym Jezus akceptował współudział każdej jednostki i grupy zaangażowanej w sprawiedliwość królestwa Bożego (Łk 9,45-50; Mk 9,38-40). Misja ta nie wymagała jednak anielskich wojowników (Mt 26,53), ani nawet wojowników ludzkich; współczujący Sługa gromadził wokół siebie inne sługi – cichych, pokornych pomocników Pana Niebios. Poszli oni, tak jak sam Jezus, naprawiać i leczyć, a głębokie znaczenie ich posługi ujawnia się w Jego reakcji na ich relację o odniesionych sukcesach: „Widziałem szatana, spadającego z nieba jak błyskawica" (Łk 10,18). Dokądkolwiek

udał się Jezus i Jego uczniowie, stworzenie zmącone przez zło odzyskiwało swoją harmonię przez słowo, dotyk, znak czy akty samoofiary. W tym kontekście staje się oczywista prośba Jezusa do Ojca niebieskiego, która znalazła wyraz w słowach: „Niech przyjdzie królestwo Twoje; niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak w niebie" (Mt 6,10).

Posługa Jezusa, wierna tradycji prorockiej, urzeczywistniała określoną wizję eschatologicz-ną, którą inspirowała niezłomna wiara w Boży zamiar przywrócenia stworzeniu jego pierwotnego piękna i harmonii i która wiązała się ze świadomością, że przeciwne temu zło może zawładnąć ludźmi i uczynić ich bezwolnymi więźniami. Środki ludzkie okazały się niewystarczające, aby pokonać potęgę zła. Tylko moc Boża mogła wyrzucać demony, oddalać choroby i przebaczać grzechy, a była to moc, którą w przekonaniu Jezusa Bóg Mu powierzył, by następnie przekazał ją swym uczniom jako pośrednikom Boga w dziele uzdrawiania i zbawiania. Wersja Łukaszowa rozesłania uczniów wyraźnie łączy ich dzieło z panowaniem Bożym: „Jeśli do jakiego miasta wejdziecie i przyjmą was, jedzcie, co wam podadzą; uzdrawiajcie chorych, którzy tam są, i mówcie im: Przybliżyło się do was królestwo Boże" (Łk 10,8-9).

Królestwo Boże to stworzenie przywrócone do stanu harmonii i piękna, jakie zamierzył Bóg. Taka była wizja eschatologiczna, w którą zaangażował się Jezus. Korzenie jej były tak stare, jak wyzwolenie Izraela z Egiptu, kiedy to Bóg podjął odpowiednie działania, aby zgromadzić w jedno szczególną swoją własność, „królestwo kapłanów i lud święty" (Wj 19,5-6). Korzenie tej wizji sięgały Tory, przewodniczki ludu Bożego ku sprawiedliwości, dzięki której mógł on świadczyć o miłosierdziu Boga i Jego sprawiedliwości w świecie. Czerpała ona pokarm z przebłysku odnowy, jaką znalazła w roku jubileuszowym, a ukierunkowanie zawdzięczała niezmordowanym wysiłkom izraelskich proroków, zmierzających do odnowy błogosławieństwa przymierza dzięki skrusze i posłuszeństwu. Ostatecznie wizja ta została sformułowana w syntetycznym opisie misji Sługi, pochodzącym z kręgu Deutero-Izajasza i włożonym przez ewangelistę Łukasza w usta Jezusa (Łk 4, 16-21). Opis ten zawarty w Iz 61,1-3, brzmi następująco (fragment):

> Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił.
> Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim, by opatrywać rany serc złamanych,
> by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę;
> aby obwieszczać rok łaski Pańskiej, i dzień pomsty naszego Boga;
> aby pocieszać wszystkich zasmuconych (...).

W środowisku Deutero-Izajasza, mimo cierpień i upokorzeń doznawanych pod rządami pogan, ujmowano przebłysk Mesjasza Bożego („Namaszczonego") nie w kategoriach szczególnego splendoru monarchy politycznego, ale w obrazie postaci namaszczonej i upełnomocnionej przez Boga do wiernej służby w dziele uzdrowienia stworzenia. Była to, jak się wydaje, tradycja eschatologiczna i mesjańska, na którą powoływał się Jezus, proklamując królestwo Boże. Dlatego odrzucenie przez Jezusa ówczesnego mesjanizmu politycznego nie było negatywną odpowiedzią na strategię, co do której obawiał się, że może doprowadzić do katastrofy, ale wynikało z Jego przywiązania do alternatywnej wizji ustanowienia Bożego królestwa sprawiedliwości i pokoju. Miejsce główne w tej wizji zajmowała postać Sługi, którego tradycja pojmowała zarówno jako niezłomną wspólnotę, jak i wiernego przywódcę, namaszczonego przez Boga, obdarzonego Duchem Bożym, gotowego cierpieć, by zagubionych przyprowadzić z powrotem do Bożego królestwa pokoju i harmonii. Zachowana przez Łukasza wersja Błogosławieństw wyraża alternatywną wizję eschatologiczną, ujętą przez Jezusa z piękną prostotą:

> Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże.
> Błogosławieni wy, którzy teraz głodujecie, albowiem będziecie nasyceni.
> Błogosławieni wy, którzy teraz płaczecie, albowiem śmiać się będziecie (Łk 6,20-21).

Eschatologia zawarta w tych prostych błogosławieństwach sięga pieśni Anny (1 Sm 2,2-8) i obejmuje wszystkie żyjące stworzenia, łącznie z najpokorniejszymi wieśniakami. Jej wpływ na społeczeństwo ma potencjalnie znacznie większą siłę przeobrażającą niż wpływ takiej czy innej ideologii politycznej, ponieważ nie uznaje ona żadnych stronniczych ograniczeń i zwraca się do człowieka w tym, co stanowi jego najbardziej podstawową płaszczyznę (por. Mt 25,31-46), i dociera do każdego zakątka świata, bo jej przedstawicielami nie są królowie i cesarze, ale zwyczajni ludzie odpowiedzialni przed Bogiem. Jest to eschatologia, która może wywołać sprzeciw rządów i władz doczesnych, takich jak starożytny Rzym, spowodowany odmową okazania bezwzględnego posłuszeństwa władzy ziemskiej (jak w Apokalipsie św. Jana). Z powodu zaś zaślepienia na alternatywne wartości królestwa Bożego, władcy ziemscy często traktowali misję pomazańca, a mianowicie głoszenie dobrej nowiny o królestwie Bożym, jako zagrożenie dla swego doczesnego panowania. W kontekście polityki rzymskiej jest całkowicie zrozumiałe, że Jezus został skazany jako polityczny wróg Rzymu.

Poza tym zaślepienie na rzeczywistość królestwa Bożego nie ograniczało się do Rzymian. W kontakcie z Żydami Jezus przeżywał prawdziwie dręczący dylemat. Wielu z nich, jak tego dowodzą tradycje żydowskie,

wyglądało mesjasza w ramach tradycji o królu Dawidzie, tzn. mesjaszu, który pokona Rzym i przywróci polityczną niezależność Izraela. Jezus jednak pojmował swoje namaszczenie (czyli swój mesjanizm) nie jako pełnomocnictwo związane z potęgą militarną, ale jako powierzenie ducha uzdrawiania i pojednania. Został namaszczony jako Sługa Pański, a nie jako przywódca, który polega na mieczu. Dzięki czynom łaski stworzenie Boże zostaje wyzwolone z niewoli grzechu, uwolnione od choroby, biedy i rozpaczy. Niewątpliwie łagodność i cierpliwość niewiele miały wspólnego z zarzewiem gniewu, jaki żywił tłum wobec rzymskiego okupanta. W jaki sposób Jezus chciał wpłynąć na swych zbuntowanych słuchaczy, by ich ustrzec przed myleniem Jego posłannictwa z posłannictwem popularnych mesjaszy politycznych? Ewangeliści Mateusz, Marek i Łukasz dają wiarogodną odpowiedź na to pytanie, gdy przedstawiają Jezusa jako Tego, który przyszedł, aby przywrócić panowanie Boże i okazywać czyny miłosierdzia, i zarazem wyjaśnić najbliższym „tajemnice królestwa niebieskiego" (Mk 4,10-12; Mt 13,10-11; Łk 8,9-10), tzn. istotne elementy, które różnią je od królestw tej ziemi, w tym także od królestwa żydowskiego, oczekiwanego przez rodaków Jezusa.

Ewangeliści przedstawiają swoje wizerunki Jezusa w odniesieniu do głębokiej ironii wpisanej już w samą naturę Deutero-Izajaszowego Sługi Pańskiego: Bóg wybrał przedstawiciela, przez którego dokona się od dawna oczekiwana odnowa, ale nie jest nim wyglądany przez lud król-wojownik, lecz pokorny Sługa, dzięki którego wiernej służbie nawet w obliczu cierpienia zostanie przywrócone panowanie Boga. Ironię tę rozwija się za pomocą kilku wątków tematycznych: Jezus ma ducha Bożego, ale zostaje odrzucony i zelżony przez piastunów ludzkiej władzy; Jezus ma władzę odpuszczania grzechów, ale ponosi śmierć z rąk grzeszników; Jezus jest Mesjaszem Bożym, ale umiera jako przeklęty. Chociaż charakter mesjanizmu i eschatologii, które określały życie Jezusa oraz interpretację rozwijaną przez wczesnych uczniów, należy ustalić przede wszystkim na podstawie źródeł NT, powyższy szkic z całą pewnością pokazuje, że obecność w obrębie tradycji żydowskiej alternatywnego mesjanizmu i eschatologii, wywodzących się z tradycji prorockiej (por. też Jr 31,31), pogłębia nasze zrozumienie ironicznych aspektów ukrzyżowanego Mesjasza i tajemnicy zbawczego zamysłu Boga.

Eschatologiczne i mesjańskie idee najwcześniejszego chrześcijaństwa

Podobnie jak Jezus odwoływał się do eschatologicznych i mesjańskich tradycji, powszechnie panujących w Jego czasach, tak również Jego własne życie w znacznym stopniu przyczyniło się do odpowiedniego ukształtowania tradycji przyjętej we wczesnym Kościele. Uczniowie, usiłując wyjaśnić znaczenie życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa, trzymali się wzorca ciągłości i zmiany, co jest charakterystyczne dla wiary biblijnej w każdym czasie. Niewątpliwie, w Ewangeliach słowa Jezusa i warstwy interpretacji tych słów są tak z sobą splecione, że ich rozdzielenie jest niemal niemożliwe. Jak wyżej, nader często pojawiały się słowa w rodzaju „być może" i „prawdopodobnie", tak będą one obecne i w tej części, w której staramy się ustalić wpływ chrystofanii po ukrzyżowaniu na eschatologiczne i mesjańskie idee pierwszych pokoleń chrześcijan.

Jak zauważyliśmy, Jezus postrzegał swoją posługę na tle tradycji prorockiej, z której wyłonił się wygnaniowy obraz Sługi Pańskiego. Stwierdziliśmy również, że Jego widzenie przyszłej odnowy w kategoriach panowania Bożego doprowadziło do złączenia z nią pojęć pokrewnych tytułowi „Mesjasz", co z kolei stwarzało potrzebę odróżnienia Jezusowego rozumienia królestwa Bożego od popularnych pojęć politycznych. W czasach Jezusa w spekulacjach eschatologicznych funkcjonowało także, jak widzieliśmy w ramach naszego komentarza do *Podobieństw* w HenEt 37-71, określenie „Syn Człowieczy". Czy zatem tytuł ten był również obecny w refleksjach Jezusa nad przyszłością?

Jest to jedno z najbardziej złożonych zagadnień w biblistyce NT. Określenie to często występuje w Ewangeliach, zawsze w słowach przypisywanych Jezusowi. Choć często łączy się Jezusa z Synem Człowieczym, w niektórych przypadkach tożsamość Syna Człowieczego nie jest oczywista (Łk 12,39-40 par.; Łk 17,22-37 par.). Kojarzenie w NT Syna Człowieczego z sądem nad grzesznikami, który przyjdzie nagle i przyniesie usprawiedliwienie sprawiedliwym, harmonizuje z obrazem w HenEt. Podobnie jak w przypadku zastosowania terminu „mesjasz" w Ewangeliach, tak i tutaj do głosu dochodzi pewna ironia: Ten, który przyjdzie w chwale, aby dokonać powszechnego sądu, jest Tym samym, który musiał wiele cierpieć od potęg tego świata, a w końcu poniósł śmierć na krzyżu. Nie sposób rozstrzygnąć, dlaczego Jezus wyraźnie włączył ten obraz do nauczania o swoim własnym posłannictwie (chociaż określenie „Syn Człowieczy" pojawia się niemal wyłącznie w ustach Jezusa). Jasne jest tylko, że tematy łączące się w tradycji o Synu Człowieczym okazały się wielce przydatne uczniom w wysiłkach zrozumienia ironicznych elementów *implicite* zawartych w historii ich Pana.

Pytania dotyczące obrazu Syna Człowieczego wiążą się zatem z obrazem cierpiącego Sługi. Właściwie jest pewne, że Jezus ze swej perspektywy prorockiej postrzegał swoją posługę jako złączoną z posłannictwem powszechnego uzdrawiania i odnowy, która znalazła wyraz w Księdze Izajasza, i że brał pod uwagę nieuchronność posłuszeństwa królestwu Bożemu prowadzącego do cierpień, a może nawet do gwałtownej śmierci, natomiast trudno mieć pewność co do tego, jak dalece i w jakich szczegółach rola Izajaszowego Sługi ukształtowała Jego rozumienie posługi. Czy Jezus uważał siebie za Tego, który oddaje życie „jako okup za wielu" (Iz 53,12; por. Mt 20,28; Mk 10,45)? Słowa skierowane przez Jezusa do uczniów w nocy, gdy został

wydany, tak jak zostały zachowane w Ewangeliach Kościoła – „to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów" (Mt 26,28; por. Mk 14,24) – wskazują, że postrzegał On nadchodzącą śmierć jako formę pojednania odpowiadającego woli Bożej objawionej w Księdze Izajasza. Tak czy inaczej, dla uczniów po zmartwychwstaniu związek ten był oczywisty. Cierpienie i śmierć ich Pana nie były po prostu tragiczną historią o dzielnym człowieku, ale stanowiły istotną część składową Bożego planu odkupienia. Jest nieprawdopodobne, żeby Jezus przeoczył zasadniczy punkt tego planu, a mianowicie, że niewinne cierpienie ma moc odkupieńczą.

W fakcie zmartwychwstania Bóg dał jasny dowód, że posłuszeństwo Jezusa nie pozostało daremne, a Paweł przyznał, że wydarzenie to w znaczący sposób skorygowało jego rozumienie żydowskiego dziedzictwa religijnego (Ga 1,23). Był nawet gotów uzależnić wiarygodność całego swojego posługiwania od tej wiary: „(...) jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara" (1 Kor 15,14). Głoszony przez proroctwo jako Ten, na którego „Pan zwalił (…) winy za wszystkich", „zacny mój Sługa [który] usprawiedliwi wielu" (Iz 53,6.11), przyszedł i dokonał pojednania, które otwarło przed ludzkością nową epokę. Dzięki wierze w to, czego dokonał Bóg w Jezusie, wierzący otrzymali w darze sprawiedliwość uzyskaną przez Abrahama, czyli sprawiedliwość, przez którą Bóg przywraca doskonałość dzieciom Bożym (Rz 4,23-25). Eschatologiczna wizja powszechnego odkupienia, dostrzeżona niejasno przez Deutero-Izajasza, a urzeczywistniona przez Jezusa, który rozciągnął dobrą nowinę o łasce Boga na wszystkich, Żydów, Samarytan czy Rzymian, została przedstawiona wyraźnie przez Pawła, który implikacjom Ewangelii nadał charakter programu misyjnego dla młodego Kościoła. W przekonaniu Pawła nie można było dłużej trzymać w tajemnicy prawdy, że Jezus jest Chrystusem, Mesjaszem Bożym. Jednocześnie Paweł zachował, a częściowo uwydatnił, ironię *implicite* wpisaną w życie Jezusa w ujęciu ewangelistów, a mianowicie, że Mesjasz *ten* nie był wojennym zwycięzcą mesjanizmu politycznego, ale cierpiącym Mesjaszem powszechnego królestwa, zrodzonego przez mądrość Bożą jako alternatywa destrukcyjnych królestw tego świata (por. 1 Kor 1-4).

Eschatologia i mesjanizm chrześcijański, osnute wokół idei Sługi Pańskiego posłusznego aż po cierpienie i śmierć, stały się więc głównym tematem przepowiadania Kościoła (1 Kor 1,17-25). Łukasz wskazuje na Iz 53 jako na fragment, dzięki któremu Filip był w stanie wytłumaczyć dworskiemu urzędnikowi królowej etiopskiej „dobrą nowinę o Jezusie" (Dz 8,27-39), a w czasach autora Pierwszego Listu św. Piotra obraz cierpiącego Sługi można było uznać za podstawę praktycznego napomnienia (1 P 2,21-25).

Tradycja prorocka była zatem pomocna – nie tylko dla Jezusa, ale i dla wczesnego Kościoła – jako środek kształtowania eschatologii zgodnie z nurtem, który odrzucał mesjanizm polityczny, a zarazem unikał orędzia gnostycyzmu, które odrzucało świat. Odnowa, której podjął się Bóg i którą postanowił zrealizować przez Jezusa, nie była oderwana od życia na tym świecie, ale nie była też porządkiem politycznym ustalonym przez władców tego świata. Była znacznie rozleglejsza w czasie i w przestrzeni, będąc zarówno powszechna, jak i wieczna, a pozostająca do jej dyspozycji moc nie była konwencjonalną mocą militarną, lecz alternatywną (postrzeganą jako głupstwo przez ten świat) mocą wytrwałości, cierpienia, miłości.

Biblijne tematy eschatologiczne i mesjańskie i Kościół współczesny

Wyzwanie, przed którym stoi współczesny Kościół, poszukujący swego samorozumienia i walczący o określenie swego posłannictwa w świecie w świetle biblijnych tematów eschatologicznych i mesjańskich, przypomina wyzwanie, jakie zauważyć można we wszystkich formach odwoływania się do Biblii w każdej dziedzinie wysiłków ludzkich: Biblia przedstawia wielką różnorodność obrazów, refleksji i motywów na każdy temat. W dziedzinie eschatologii i mesjanizmu mieliśmy możność dostrzec obszerny repertuar, sięgający od obrazu odrodzonego państwa Dawida po obraz przyjścia nadprzyrodzonego Sędziego, obraz Sługi, przez którego cierpienie Bóg realizuje cele powszechnego Bożego królestwa sprawiedliwości i miłosierdzia. Jeżeli Biblię i jej późniejsze tradycje interpretacyjne traktuje się abstrakcyjnie jako zestaw obrazów przydatnych do dowolnego stosowania według takich czy innych ludzkich preferencji, to indywidualne bądź grupowe zwrócenie się do Biblii może zawsze znaleźć stosowny obraz czy motyw odpowiadający konkretnej sytuacji. Szuka ktoś biblijnego uzasadnienia nacjonalistycznego programu partyjnego? Obraz Mesjasza politycznego może doskonale odpowiadać temu celowi. Szuka ktoś uzasadnienia antykulturalnego programu reformy społecznej? Obraz zagniewanego eschatologicznego Sędziego, objawiającego się jako Syn Człowieczy, może zaradzić tej potrzebie.

Dla chrześcijan jednak Biblia nie musi być takim nieuporządkowanym magazynem obrazów. Jest ona raczej świadectwem stwórczej i zbawczej aktywności Boga w określonych środowiskach, zawsze mającej na celu wierną realizację planów Bożych. Rozmaite tematy eschatologiczne i mesjańskie, podobnie jak wszystkie inne, zostały przekazane Kościołowi za pośrednictwem Tego, który zrealizował stwórcze, zbawcze cele Boga i tym samym autorytatywnie wyjaśnił, w jaki sposób tradycyjne tematy i obrazy przyczyniają się do naszego rozumienia powołania Kościoła jako dalszego ciągu powołania Chrystusa, wybranego i namaszczonego Sługi Bożego. Wierne zastosowanie jakiegoś eschatologicznego tematu czy obrazu stanowi kontynuację Chrystusowej

posługi uzdrawiania i odkupienia. Niewłaściwe zastosowanie sprzeciwia się tej posłudze. Kościół przez wieki czerpał z Biblii eschatologiczne obrazy, które służyły realizacji doczesnych celów kosztem Bożego planu przywrócenia stworzenia do stanu doskonałości zamierzonej przez Boga. W imię zwycięskiego Chrystusa popierano roszczenia nacjonalistyczne. W imię Syna Człowieczego gwałcono prawa słabych. W imieniu Mesjasza wojska dokonywały podbojów, które nie służyły przecież chwale Boga, lecz chwale ludzi. Jest tylko jeden przewodnik wskazujący, jak właściwie stosować biblijne tematy mesjańskie i eschatologiczne, a jest to Ten, który przyszedł na świat nie w pałacu, ale w ubogiej szopie (Łk 2), który przestawał nie z królami i książętami, lecz ze zwykłymi ludźmi pracy, który powiedział: „Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9,13 // Mk 2,17 // Łk 5,32).

tłum. Bogusław Widła

KOMENTARZ
DO NOWEGO TESTAMENTU

Wprowadzenie do Ewangelii

Duszpasterze przekonają się, że Ewangelie Kościoła są ich godnymi zaufania przyjaciółmi w pracy duszpasterskiej. Te powszechnie znane opowiadania ewangelijne zawierają relacje o Jezusie, przekazujące nam Jego naukę i czyny. Owe opowiadania, w kontekście losów Jezusa, inspirują i przemieniają wszystkich, którzy mają uszy do słuchania, oraz wynoszą świętych i męczenników do chwały Bożej.

Znaczenie terminu „ewangelia”
Philip L. Shuler

Greckim odpowiednikiem słowa „ewangelia” jest to *euangelion*, co znaczy „dobra nowina”. *Euangelizomai* jest formą czasownikową, która znaczy „proklamować” czy „głosić ewangelię”. Termin „ewangelia” początkowo odnosił się do „zapłaty” udzielonej posłańcowi, który dostarczył daną wiadomość lub informację, i szybko zaczął się utożsamiać z samą wiadomością. W tekstach pochodzących ze świata grecko-rzymskiego, z Septuagintą włącznie, rzeczownik ten występuje najczęściej w liczbie mnogiej i, jak wynika ze świadectw, używany był w rytuałach kultowych związanych z ofiarami dziękczynnymi za dobre wieści. Rzeczownik ten pojawia się także w tekstach hellenistycznych związanych z kultem cesarza. Cesarza czczono jako boga, a dzień jego narodzin świętowano jako *euangelion*, to znaczy jako początek dobrych nowin dla świata. Nastała nowa era i zmieniło się także widzenie świata. Podczas gdy takie użycie terminu „ewangelia” było znane i znaczące w kontekście grecko-rzymskim, we wczesnych wspólnotach chrześcijańskich równie znaczące było użycie wyrażenia „głoszenie dobrej nowiny”, które pojawia się, na przykład, w Iz 52,7 czy 61,1, gdzie dobra czy radosna nowina wiąże się z głoszeniem nowiny o zbawieniu i jest adresowana do ubogich. Nie ma w tym nic dziwnego zatem, że wczesne chrześcijaństwo zaczęło używać tego terminu w formie zarówno rzeczownikowej, jak czasownikowej w odniesieniu do dobrej nowiny głoszonej przez chrześcijan z coraz większym powodzeniem światu grecko-rzymskiemu; tą nowiną było świadectwo, że w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa działał Bóg, przynosząc ostateczne zbawienie każdemu, zarówno Żydom, jak i poganom.

Listy Pawła są najwcześniejszymi pismami w NT, w których *euangelion* odnosi się bezpośrednio do Bożego aktu zbawienia w Chrystusie. Paweł używa tego terminu w sensie absolutnym: Ewangelia jest pełna i nie wymaga żadnych upiększeń ani merytorycznych uzupełnień. Jest tylko jedna i nie może być żadnej innej (Ga 1,7). Pochodzi od Boga i została objawiona Pawłowi przez Boga (a nie przez ludzkiego pośrednika). Autorytet Pawła jako apostoła jest ugruntowany w Ewangelii, którą on uznaje za Ewangelię o Bogu i „Jego Synu”, Jezusie Chrystusie (Rz 1,1-5). Tą Ewangelią, na którą Paweł odpowiedział i w imię której teraz działa, jest opowiadanie o Jezusie Chrystusie (Flp 2,6-11); obejmuje także Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie (wywyższenie). Treść Ewangelii wykazuje uderzające podobieństwo do prorockiej wyroczni o Cierpiącym Słudze w Iz 53. Ewangelia ta jest całkowicie wystarczająca do zbawienia i jest dobrowolnym darem łaski Bożej, przyjmowanym w wierze, która znajduje pełny wyraz w uczynkach każdego wierzącego. Apostoł Paweł został posłany, aby głosić Ewangelię o Jezusie Chrystusie poganom (wszystkim narodom). Tak więc jest to także Ewangelia dla nieobrzezanych (Ga 2,7). Dobra nowina Ewangelii polega na tym, że zarówno Żydzi, jak poganie mogą podzielać radość zbawienia przez wiarę w Jezusa Chrystusa.

W Kościele termin „ewangelia” przyjmuje charakter literacki w odniesieniu do pierwszych czterech ksiąg kanonu NT: Ewangelia według Mateusza, Marka, Łukasza i Jana. (Por. artykuł *Kanon Ewangelii Kościoła*, niżej.) W owych księgach dobra nowina jest przedstawiona w formie opowiadania o Jezusie Chrystusie łącznie z opowiadaniem o Jego narodzinach (i innymi tradycjami przygotowującymi czytelnika do przyszłych wydarzeń), działalności, śmierci i zmartwychwstaniu. Chociaż Marek jest jedynym autorem, który wyraźnie nazywa swoje opowiadanie o Jezusie Ewangelią (Mk 1,1), termin ten stał się uznanym kanonicznym określeniem wszystkich czterech relacji NT o Jezusie, tak samo jak kilku innych niekanonicznych pism, które przedstawiają tradycje odnoszące się do Jezusa (np. *Ewangelia Tomasza, Ewangelia Prawdy, Ewangelia Piotra*). Termin „ewangelia” zatem odnosi się do dobrej nowiny o zbawieniu przez Jezusa Chrystusa, tak jak w listach Pawła; odnosi się także do pewnego typu literatury otoczonej szacunkiem w różnych wspólnotach chrześcijańskich. Literatura ta może zawierać opowiadanie o Jezusie Chrystusie, przedstawiane w formie narracyjnej „biografii” (np. Ewangelie kanoniczne: por. artykuł *Ewangelia jako gatunek literacki*); albo może też przyjąć formę tradycji przedstawionych jako powiedzenia Jezusa (jak w *Ewangelii Tomasza* i *Ewangelii Prawdy*: por. artykuł o księgach znalezionych w Nag Hammadi, niżej); albo może jeszcze przedstawiać materiał uporządkowany tematycznie wokół konkretnych wydarzeń z życia Jezusa (np. *Ewangelia dzieciństwa Tomasza*). Najwyraźniej dynamiczny charakter Ewangelii o Jezusie Chrystusie, głoszonej przez Pawła i innych wczesnych ewangelistów chrześcijańskich, określił warunki, w jakich termin „ewangelia” stał się literackim określeniem owych ksiąg zawierających opowiadanie czy tradycje dotyczące opowiadania o Jezusie Chrystusie.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Problem synoptyczny
David L. Dungan i John S. Kloppenborg

Dlaczego napisano Ewangelie?

O ile wiemy, Jezus nie pozostawił po sobie żadnych pism. Będące w naszej dyspozycji Ewangelie są dziełem wczesnochrześcijańskich pisarzy, którzy starali się utrwalić na piśmie relacje o życiu i nauce Jezusa, tak żeby były one zrozumiałe i znaczące dla określonych wspólnot kościelnych w I w. Po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa niektórzy spośród Jego wyznawców głosili Ewangelię w Jerozolimie i jej okolicach, inni zaś udali się do odległych krajów. Po pewnym czasie, w różnych okolicznościach, niektórzy chrześcijanie utrwalili na piśmie to, co przekazali z nauki i czynów Jezusa, i w ten sposób słowa i czyny Jezusa stały się częścią obszernego zbioru zinterpretowanej tradycji, znanej jako „Ewangelia: dobra nowina" (por. wyżej artykuł *Znaczenie terminu „ewangelia"*).

Ewangelia Mateusza stanowi zwarty zbiór nauki i czynów Pana, uporządkowany w ramach zasadniczo biograficznych. Jej godną uwagi cechą jest przeszło sześćdziesiąt odniesień do Biblii hebrajskiej, które mają potwierdzić, że Jezus z Nazaretu rzeczywiście wypełnił starannie wybraną serię proroctw dotyczących od dawna oczekiwanego Mesjasza, Syna Dawida.

Marek napisał Ewangelię, która jest podobna w ogólnych zarysach do Ewangelii Mateusza, chociaż jest znacznie krótsza. Marek przedstawia Jezusa nie tyle jako mówcę wygłaszającego długie kazania, ile jako uzdrowiciela, egzorcystę i cudotwórcę. Interesujący jest fakt, że Jezus Marka nie jest rozumiany nawet przez Jego uczniów, którzy opuszczają Go przed Jego śmiercią. Dopiero, zgodnie z proroctwem, po zmartwychwstaniu uczniowie mają ponownie połączyć się z Jezusem (chociaż Marek właściwie nie opisuje tego ponownego zjednoczenia).

Ewangelia Łukasza jest pierwszą częścią dwuczęściowego dzieła opisującego życie i działalność Zbawiciela; druga część dzieła opisuje rozprzestrzenienie się i rozwój Kościoła poza Palestyną. Ewangelia ta mogła być napisana częściowo jako odpowiedź na stracenie apostoła Pawła w Rzymie (tradycyjnie datowane na okres panowania Nerona). Wydaje się jednak, że jej powstanie mogło być także reakcją na straszliwe zniszczenie Jerozolimy w 70 r. Autor Ewangelii Łukasza był przekonany, że wydarzenie to zostało wyraźnie przepowiedziane przez Jezusa.

Ewangelia Jana w istotny sposób różni się od pierwszych trzech (synoptycznych) Ewangelii, i to nie tylko pod względem doboru i układu opowiadań, ale także w swojej ogólnej tonacji. Jezus Janowy mówi wzniosłym, świadomie symbolicznym czy alegorycznym językiem, a większa część orędzia Jana skupia się raczej na tożsamości Jezusa jako Syna Bożego, posłanego z nieba, niż na nauce etycznej czy zaleceniach dotyczących życia czy misji Kościoła.

Przedstawione tu zapisy Chrystusowego świadectwa danego Bogu przyjęły formę czterech opowiadań biograficznych. Są one podobne do siebie pod wieloma najważniejszymi względami, niemniej jednak każde z nich w uderzający sposób zachowuje swoisty i jedyny w swoim rodzaju charakter. Każde powstało z inspiracji żywej obecności Chrystusa w konkretnej wspólnocie wiary; każde jest świadome swojej historycznej łączności z samym Jezusem. W ten sposób Kościół otrzymał cztery narracyjne teksty Ewangelii o Jezusie Chrystusie. (Por. artykuł *Kanon Ewangelii Kościoła,* niżej).

Orygenes, podał następujące piękne wytłumaczenia napisania owych Ewangelii.

> Przypuśćmy, że niektórzy ludzie [np. apostołowie] w duchu swoim oglądają Boga [w Jezusie Chrystusie], słyszą Jego słowa skierowane do świętych i kontemplują Jego obecność, kiedy przebywa wśród nich, ukazując się im w określonych momentach ich rozwoju; przypuśćmy, że wielu jest ludzi, którzy w różnych miejscach otrzymują od Niego dobrodziejstwa, a każdy z osobna opowiada o Bogu, o Jego słowach oraz o Jego ukazywaniu się świętym to, co ogląda duchem swoim; tak tedy jeden mówi o tym, co w określonym miejscu Bóg powiedział do sprawiedliwego i co mu uczynił, drugi opowiada o proroctwach udzielonych komu innemu i o sprawach, które się spełniły, a inny chce nas pouczyć o jakiejś trzeciej sprawie, różnej niźli dwie wymienione wyżej; przypuśćmy dalej, że istnieje ktoś czwarty, kto w pewnym zakresie robi to samo, co trzej pozostali. Ci czterej zatem powinni zgadzać się między sobą w zakresie pewnych [podstawowych] spraw udzielanych im przez Ducha, a w innych sprawach powinni się nieco różnić (*Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. Stanisław Kalinkowski, PSP 28, n. 1, X, IV, s. 223).

Tak więc Kościół otrzymał nie jeden, ale cztery portrety Jezusa Chrystusa. „Jezus w zakresie swych atrybutów jest istotą wieloraką; jest tedy rzeczą prawdopodobną, że ewangeliści, spisując Ewangelie, mieli na myśli różne znaczenia owych atrybutów, niekiedy jednak w pewnej mierze mówili o innych jego cechach, które są jednakowe" (*tamże*, X, V, s. 225).

Ale cztery Ewangelie? Dlaczego nie jedna?

Od najwcześniejszych czasów niezgodności między Ewangeliami były powodem niewybrednej krytyki Ewangelii ze strony przeciwników Kościoła. Doprowadziło to do sytuacji, w której owe Ewangelie stały się nawet źródłem zamieszania wewnątrz samego Kościoła. Przeciwnicy chrześcijaństwa wykorzystali owe niezgodności jako dowód, że Ewangelie opierają na pogłoskach i nie sprawdzonych doniesieniach. Do ulubionych przedmiotów krytyki należała genealogia Chrystusa w Ewangelii Mateusza, która znacznie różni się od genealogii w Ewangelii Łukasza. Uczeni wczesnochrześcijańscy dość często posługiwali się w swoich polemicznych pismach przeciw adwersarzom spoza Kościoła harmoniami Ewangelii, które miały ograniczyć do minimum owe różnice. *Diatessaron* Tacjana, który opierał się prawdopodobnie na wcześniejszej greckiej harmonii przygotowanej przez jego nauczyciela, Justyna Męczennika, działającego w Rzymie w połowie II w., jest najlepiej znanym przykładem tego rodzaju dzieła we wczesnym Kościele, ale harmonie były powszechnie sporządzane w późnym średniowieczu i w czasach współczesnych jeszcze do połowy XX w.; można je znaleźć w misyjnej literaturze wczesnego chrześcijaństwa anglosaskiego, średniowiecznego chrześcijaństwa perskiego i współczesnego chrześcijaństwa chińskiego.

Wyjaśnienia podawane przez Ojców Kościoła z II i III w., dlaczego Bóg spowodował napisanie i kanonizację czterech autorytatywnych Ewangelii, są pouczające. Najwcześniejsze z takich wyjaśnień podał Ireneusz z Lyonu (ok. 140 – ok. 200):

> Nie jest możliwe, żeby liczba Ewangelii była mniejsza ani większa niż jest. Są bowiem cztery strefy świata, w którym żyjemy, i cztery główne wiatry, natomiast Kościół rozproszony jest po całym świecie (...) jest rzeczą stosowną, żeby miał cztery filary napełniające tchnieniem nieśmiertelności wszystkie strony świata i wciąż na nowo ożywiające ludzi (Adv. haer. 3,9).

Przekładając to na nasz język, moglibyśmy powiedzieć, że ponieważ lud Boży miał być powołany do życia w wielu różnych środowiskach kulturalnych na ziemi, Bóg dał Kościołowi już na samym początku chrześcijaństwa cztery *różne pod względem kulturalnym portrety* Zbawiciela. Ewangelia Mateusza ma charakter głęboko hebrajski, natomiast Ewangelia Łukasza jest nasycona takimi akcentami literackimi, które mogły znaleźć uznanie w oczach adresatów greckich. Ewangelia Marka skupia się na Jezusowej władzy uzdrawiania, przebaczania i nauczania oraz na Jego odwadze w obliczu śmierci, tak aby mogła być wzorem dla tych, którzy chcieli Go poznać. Ewangelia Jana, być może napisana w Efezie czy Antiochii, zwraca się do społeczności żydowsko-chrześcijańskiej, która znalazła się w głębokim konflikcie z innymi Żydami w kwestii tożsamości i znaczenia Jezusa z Nazaretu.

Ewangelie, rozważane z tego punktu widzenia, uczą harmonii między wieloma kulturami, istniejącej i chronionej już na samym początku NT, pełnią rolę drogowskazu, który miał prowadzić chrześcijan wszystkich pokoleń.

Ojciec Kościoła, Augustyn, sugerował inną odpowiedź na pytanie, dlaczego Bóg chciał, żeby Kościół miał cztery Ewangelie. Zauważył on, jak bardzo Ewangelie różnią się między sobą co do swojego centralnego „wizerunku" czy portretu Chrystusa. Mateusz, jak mówi, „rozpoczyna od Wcielenia Pana, zgodnie z Jego królewskim pochodzeniem" (*O zgodności ewangelistów*, tłum. Jan Sulowski, PSP 1, I, 2,4, s. 19). Marek pełnił rolę królewskiego dworzanina, ponieważ „idąc w jego [Mateusza] ślady niczym sługa, zdaje się dokonywać skrótu jego Ewangelii (...) z Mateuszem podaje bardzo liczne rzeczy wspólne" (*tamże*). „Łukasz natomiast ukazuje się jako zainteresowany kapłańskim pochodzeniem Pana oraz Jego osobą" (*tamże*). Marek był niekiedy rozumiany jako łączący królewską funkcję Jezusa z Ewangelii Mateusza z Jego kapłańską funkcją z Ewangelii Łukasza (tak Augustyn, *O zgodności ewangelistów* I, 4,10,11). Portrety Jezusa w Ewangeliach Mateusza, Marka i Łukasza są na ogół podobniejsze do siebie nawzajem niż do portretu Jezusa w Ewangelii Jana, która stanowi osobną kategorię. Według Augustyna dzieje się tak dlatego, że tamci trzej ewangeliści starają się przedstawić Chrystusa według ciała, to znaczy w terminach ziemskich, Jan natomiast

> troszczył się przede wszystkim o to, żeby bóstwo Pana, dzięki któremu jest równy Ojcu, ukazać w swojej Ewangelii (...). Dlatego też o wiele wyżej niż pozostali trzej wznosi się do tego stopnia, że tamtych widzisz niejako chodzących po ziemi z Chrystusem Człowiekiem, on natomiast przebija chmurę okrywającą całą ziemię i dociera do samego jasnego nieba. Stąd też bardzo przenikliwym umysłem i niezwykle potężnym ujrzał na początku Słowo, Boga u Boga, przez które wszystko się stało (*O zgodności ewangelistów* I, 4,7).

Do powyższych uwag możemy dodać jeszcze jedną myśl, do której często nawiązywali teolodzy zarówno starożytni, jak i współcześni. Dzięki czterem różnym relacjom otrzymaliśmy bardziej wiarogodną historyczną i teologiczną podstawę naszej wiary, niż gdybyśmy otrzymali tylko jedną Ewangelię. Cztery różne, chociaż podobne relacje, umożliwiają każdemu chrześcijaninowi udzielić Chrystusowi własnej, osobistej odpowiedzi na Jego wezwanie. Autor każdej z Ewangelii przekazał wspólną tradycję na swój własny sposób, tak aby trafić do

umysłów określonej grupy odbiorców, do której świadomie kierował swoje przesłanie. Różnorodność widoczna w Ewangeliach nie podważa „prawdy" Ewangelii. Przeciwnie, świadczy o tym, jak dalece można było orędzie Jezusa przystosować do zmiennych, historycznych i kulturalnych okoliczności, nie tracąc nic z istotnych treści i wartości wiary. Ta adaptacyjność pozostała nadal cechą orędzia Jezusa także w czasach obecnych.

Podobieństwa są zrozumiałe, ale jak wytłumaczyć różnice?

Założywszy głębokie przekonanie panujące od najwcześniejszych czasów, że wszystkie Ewangelie głoszą jedną, świętą prawdę o Jezusie Chrystusie, chrześcijanie najczęściej starali się uzgodnić ze sobą wiele różnic występujących w opowiadaniach ewangelijnych. Wielu Ojców Kościoła (z wyjątkiem Orygenesa i jego ucznia, Euzebiusza) próbowało zminimalizować rozbieżności między czterema Ewangeliami, uzgadniając ze sobą różniące się szczegóły w ich tekstach. Dwa najlepiej znane przykłady takiego ujęcia stanowią *Diatessaron* Tacjana (Syryjczyka, schyłek II w.) i *O zgodności ewangelistów* (*De consensu evangelistarum*, napisane ok. 405 r.) Augustyna, który pieczołowicie starał się odtworzyć to, co uważał za oryginalną, pełną chronologię życia i działalności Jezusa Chrystusa. Ujęcie Augustyna było precedensem w ortodoksyjnym chrześcijaństwie zachodnim, zarówno rzymskokatolickim, jak i protestanckim, i stanowi wzór powszechnie naśladowany do dnia dzisiejszego.

Ujęcie radykalnie odmienne od wyżej przedstawionego przyjmuje jedną z Ewangelii za podstawę i pomija inne w tych miejscach, w których się od niej różnią. Chociaż to ujęcie rzadko znajduje wyraźne poparcie, są nawet dzisiaj uczeni, którzy w rzeczywistości opierają prawie wszystko na Ewangelii Jana czy Marka, nie biorąc pod uwagę pozostałych Ewangelii.

Jest lepszy sposób. Po reformacji chrześcijanie, zarówno rzymskokatolicy, jak protestanci, przekonali się, że historyczna wiedza, kiedy i kto napisał Ewangelie, byłaby bardzo pomocna w ich właściwej interpretacji. Przede wszystkim, gdybyśmy znali pierwotny układ dzieła i mieli prawdziwy obraz tego, jak autor każdej z Ewangelii korzystał z tradycji albo odchodził od tradycji zawartej w Ewangeliach napisanych przez jego poprzednika(ów), moglibyśmy mieć pojęcie o tym, w jaki sposób sam autor rozumiał tradycję ewangelijną. Byłaby to bezcenna pomoc w naszym rozumieniu procesu rozwijania się tradycji ewangelijnej. Jeżeli chrześcijanie będą mogli dowiedzieć się czegoś o rzeczywistym środowisku życiowym i sytuacji każdego z autorów biblijnych, to wtedy zacznie odsłaniać się przed nimi obraz wzrastania i rozwijania się wczesnego Kościoła, przeszkód, które napotykał na tej drodze i które przezwyciężał, skutków zetknięcia się z wieloma różnymi kwestiami, do których potrafił się przystosować, nie tracąc rdzenia i istoty zbawczego słowa Bożego.

Jakie są poglądy dzisiejszych uczonych na powstanie Ewangelii?

Badanie procesu powstania i kwestii autorstwa Ewangelii ma w istocie rzeczy charakter czysto historyczny i podejmowane jest z przekonaniem, że im większa znajomość konkretnych okoliczności, w jakich Ewangelie powstawały, tym lepsze ich zrozumienie i trafniejsza interpretacja. Prawdą jest oczywiście, że geniusz i artyzm Ewangelii widoczny jest niezależnie od tego, czy zna się jej autora, czy jej pierwotny cel, tak samo jak dzieła sztuki, literatury czy muzyki zachowują swoją wartość, nawet jeżeli sam artysta pozostaje nieznany. Niemniej jednak z teologicznego punktu widzenia charakter chrześcijaństwa jako wiary historycznej z jej podstawowym przekonaniem, że Bóg działał i nadal działa w historii za pośrednictwem historycznie uwarunkowanych ludzkich czynników, podkreśla znaczenie historycznego zakotwiczenia jego fundacyjnych dokumentów. Jan Paweł II stwierdził: „Kościół Chrystusowy odnosi się z ogromną powagą do realizmu tajemnicy Wcielenia i dlatego właśnie przywiązuje tak dużą wagę do historyczno-krytycznego sposobu interpretowania Biblii. Metody tej – wbrew zwolennikom egzegezy mistycznej – moi poprzednicy nie tylko nie odrzucają, ale, przeciwnie, jej stosowanie bardzo usilnie zalecają" (Jan Paweł II, *Przemówienie w setną rocznicę ogłoszenia encykliki* Providentissimus Deus *i w pięćdziesiątą rocznicę encykliki* Divino afflante Spiritu, w: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Pallottinum 1994, tłum. bp Kazimierz Romaniuk, s. 12).

Wyraźne uznanie historycznego charakteru Ewangelii ma daleko idące konsekwencje dla rozważań o ich powstaniu i autorstwie, ponieważ z jednej strony zakłada, że powstanie i przekaz Ewangelii były procesem złożonym, wielowymiarowym (historycznym, społecznym, kulturowym, psychologicznym, technicznym), i w związku z tym nie mieszczącym się w uproszczonych i jednowymiarowych interpretacjach. Z drugiej zaś strony takie stanowisko zakłada, że, tak jak we wszystkich przedsięwzięciach historycznych, historyczne badanie Ewangelii jest ograniczone naturą samych świadectw. Chociaż dobrze byłoby poznać ponad wszelką wątpliwość tożsamość autorów biblijnych oraz dokładny zakres i okoliczności ich pracy literackiej, taka wiedza jest mało prawdopodobna, mając na uwadze ubóstwo danych.

Nadążając za głównym nurtem nauk biblijnych XX w., Papieska Komisja Biblijna, starając się opracować pewien model rozumienia tradycji Jezusa, zaproponowała w 1964 r. trzyetapową procedurę (Instrukcja o

historycznej prawdzie Ewangelii). Jest to model heurystyczny i, chociaż z założenia nie powinien być stosowany w sposób sztywny i mechaniczny, jest nader użyteczny. Komisja w całym dokumencie podkreśla, że wszystkie teksty w Ewangeliach muszą być rozważane w kontekście zwyczajów językowych i oczekiwań różnych adresatów z wczesnego okresu chrześcijaństwa, do których skierowane były Ewangelie. Tak więc na pierwszej płaszczyźnie, na płaszczyźnie Jezusa i Jego najbliższych uczniów we wczesnej rzymskiej Palestynie, Jezus posługiwał się „sposobami myślenia i wykładu popularnymi w ówczesnym świecie" (par. 15,VII). Uczniowie natomiast po Wielkanocy posługiwali się powiedzeniami i opowiadaniami Jezusa zgodnie z bezpośrednimi potrzebami głoszenia słowa i innymi praktykami duszpasterskimi, przystosowując je do potrzeb umysłowości swoich słuchaczy w różnych miejscach świata śródziemnomorskiego. Na trzecim etapie, etapie ewangelistów, tradycja Jezusa nadal ulegała selekcji, uporządkowaniu i adaptacji w zależności od określonych sytuacji kościelnych, na które ewangeliści odpowiadali w swoim orędziu.

Ten systematyczny pogląd na rozwój tradycji Jezusa, podkreśla Komisja, nie naraża na szwank jej ostatecznej prawdy czy wartości; przeciwnie, ponieważ Ewangelie (i Pismo Święte w ogóle) są wyrazami wiary różnych wspólnot kościelnych, a ich odbiór jako Pisma Świętego jest kwestią ich jednomyślności, różne kościelne „relektury" tradycji Jezusa stanowią integralne części Ewangelii jako Pisma Świętego.

Dokładniejszy opis ewolucji i historii „relektur" tradycji Jezusa, które Komisja omówiła w terminach ogólnych, wymaga określenia wzajemnych związków między Ewangeliami.

Badacze Ewangelii synoptycznych, reprezentujący różne tendencje naukowe, bez zastrzeżeń podzielają pogląd, że Ewangelie synoptyczne są ze sobą związane pod względem literackim. Pogląd ten opiera się na wyraźnej zgodności między tymi Ewangeliami zarówno pod względem słownictwa różnych perykop, jak i kolejności, w jakiej zostały one umieszczone w tekście. Zgodność ta dotyczy na przykład opowiadań o uzdrowieniu paralityka (Mt 9,1-8; Mk 2,1-12; Łk 5,17-26), o powołaniu Lewiego/Mateusza (Mt 9,9-13; Mk 2,13-26; Łk 5,27-32) i o postach (Mt 9,14-17; Mk 2,18-22; Łk 5,33-39), nawet jeżeli nie ma wyraźnego powiązania między nimi czy też koniecznej potrzeby umieszczania ich w tej kolejności. Podobnie, często występuje niemal dosłownie zgodność w odtwarzaniu powiedzeń (np. Mt 3,7-10//Łk 3,7-9; Mt 12,41-42//Łk 11,31-32); taką zgodność trudno wytłumaczyć zwykłym odwołaniem się do tradycji ustnej.

Problem synoptyczny

W tym punkcie jednomyślność nie jest tak powszechna, ponieważ są różne podstawowe sposoby rozumienia literackich związków między Ewangeliami, a zwłaszcza kierunków wzajemnej zależności między nimi. Niemniej jednak rozwiązania problemu synoptycznego, czyli problemu literackich związków między Ewangeliami, wychodzą od następujących danych:

Ewangelie synoptyczne wykazują określoną konfigurację zgodności i niezgodności w powiedzeniach i opowiadaniach, które przekazują.

a) Jest wiele szczegółów, w których wszystkie trzy wykazują zgodność, zarówno co do słownictwa perykop, jak i ich układu w tekście.

b) Kiedy dwie Ewangelie wykazują zgodność, wyłania się pewien charakterystyczny schemat: istnieje wiele takich przypadków, w których Mateusz i Marek są zgodni pod względem słownictwa i/albo pod względem miejsca perykop w tekście, ale w których Łukasz używa nieco odmiennego słownictwa; w innych natomiast przypadkach Marek i Łukasz są ze sobą zgodni (co do słownictwa i/albo układu), ale różnią się od Mateusza. Znacznie rzadziej jednak Mateusz i Łukasz są zgodni ze sobą co do słownictwa, ale różnią się od Marka, i tylko w jednym przypadku perykopa, która występuje we wszystkich trzech Ewangeliach, znajduje się relatywnie w tym samym miejscu u Mateusza i Łukasza, ale w innym u Marka (chodzi o oczyszczenie świątyni).

W XIX w. szeroko dyskutowano trzy różne teorie. Według pierwszej, Ewangelie były rezultatem złożonego procesu tradycji ustnej, w którym dochodziło do znacznego „krzyżowania gatunków", i który ostatecznie, w ciągu pierwszych dziesięcioleci chrześcijaństwa, doprowadził do wyłonienia się czterech Ewangelii. Drugi pogląd głosi, że najpierw została napisana Ewangelia Mateusza. Zgodnie także z tą teorią, Ewangelia Łukasza była rewizją przystosowującą żydowską Ewangelię Mateusza do zakładanych przez Pawła Kościołów dla nawróconych pogan. Ewangelię Marka napisał Marek, współpracownik Piotra, jako pewnego rodzaju pomost między Mateuszem (Ewangelią dla Żydów) a Łukaszem (Ewangelią dla nieobrzezanych). Ten pogląd jest dzisiaj znany jako hipoteza dwóch Ewangelii.

Według trzeciej opinii, najpierw, pod koniec lat sześćdziesiątych I w., została napisana Ewangelia Marka. Ewangelie Mateusza i Łukasza były niezależnymi rewizjami Marka i zawierały ponadto wiele powiedzeń Jezusa z obecnie zaginionego źródła, nazywanego źródłem „Q" (od niemieckiego słowa oznaczającego źródło, *Quelle*). Pogląd ten znany jest dzisiaj jako hipoteza dwóch źródeł albo hipoteza dwóch dokumentów.

Omówienie tej teorii będzie podane niżej. Trzeba powiedzieć, że *wszystkie* sposoby wyjaśnienia procesu kompozycji Ewangelii są *hipotezami* – to znaczy modelami heurystycznymi, które ułatwiają nam wyobrażenie sobie tego procesu. Żadna z aktualnie głoszonych hipotez nie jest „udowodniona" ponad wszelką wątpliwość i

każda ma swoje zalety i wady. Rozważmy główne racje przemawiające za słusznością hipotezy dwóch Ewangelii.

Hipoteza dwóch Ewangelii

Nazwa „hipoteza dwóch Ewangelii" wywodzi się z założenia, że Ewangelia Marka opiera się na dwóch wcześniejszych Ewangeliach – Mateusza i Łukasza. Punktem wyjścia tej hipotezy jest twierdzenie, że Ewangelia najbardziej żydowska – Mateusza – była najwcześniej napisaną Ewangelią, która utrwaliła na piśmie „dobrą nowinę" głoszoną przez apostołów jerozolimskich. Jednym z jej zadań było ukazanie spełnienia się Prawa i Proroków w działalności Jezusa.

Według tej hipotezy, Ewangelia Łukasza była drugą napisaną Ewangelią, ponieważ Ewangelia Mateusza była bardzo trudna do zrozumienia na szerszej, międzynarodowej arenie misyjnej, na której Paweł zakładał swoje Kościoły. Wydaje się, że Łukasz, najprawdopodobniej współpracownik apostoła Pawła, przygotował rewizję Ewangelii Mateusza, przystosowując ją do warunków Kościołów powstających w środowisku pogańskim i dołączając do tej zrewidowanej wersji sporo nowego materiału (por. Łk 1,1-4).

Ewangelia Marka, jako trzecia, miała przyczynić się do szybszego rozprzestrzenienia się Ewangelii o Jezusie Chrystusie, zgodnie z zasadniczym porozumieniem między Pawłem a „filarami Kościoła", osiągniętym na soborze w Jerozolimie (Ga 2). Historyczne potwierdzenie tego „koncyliarnego" poglądu można znaleźć w sytuacji Kościoła po śmierci Piotra i Pawła. Za życia obaj prowadzili swoje oddzielne misje, Piotr wśród obrzezanych, Paweł wśród nieobrzezanych (Ga 2). Po ich śmierci istniała możliwość pogłębienia się tego podziału. Takiej tendencji Marek przeciwstawia ideę połączenia dwóch odgałęzień chrześcijaństwa – żydowskiego i pogańskiego. Marek realizuje swój zamysł, wykorzystując wspólny materiał znajdujący się w Ewangeliach Mateusza i Łukasza oraz dodając, w małym zakresie, inny materiał.

Wreszcie, Ewangelia Jana powstała najpóźniej i wydaje się, że jest w znacznym stopniu, choć nie w pełni, niezależna od pozostałych trzech.

Jakie argumenty podtrzymują tę hipotezę?

Po pierwsze, wnikliwa analiza Ewangelii odkrywa istnienie ścisłej korelacji między treścią i układem opowiadań w Ewangeliach Mateusza, Marka i Łukasza, natomiast tylko niewielki stopień korelacji występuje zarówno w treści, jak i w układzie opowiadań między tymi trzema Ewangeliami a Ewangelią Jana. To ścisłe podobieństwo między trzema Ewangeliami nie powinno być niczym zaskakującym, ponieważ znaczy to, że ewangeliści, każdy odpowiedzialny za własną Ewangelię, starali się koordynować swoje wysiłki ze swoim poprzednikiem (poprzednikami); obraz takiej apostolskiej współpracy można zobaczyć w relacji Pawła w Ga 2,1-10.

Po drugie, założywszy, że ruch związany z Jezusem miał pochodzenie żydowskie, nasuwa się słuszny i naturalny wniosek, żeby tę najbardziej żydowską z Ewangelii uznać za podstawową dla rozwoju wiary chrześcijańskiej, wiążącą zarówno Prawo, jak Proroków z objawieniem Bożym w Jezusie Chrystusie. Belgijski uczony Eduard Massaux w obszernym studium na temat cytowania Ewangelii w chrześcijańskich pismach pierwszych dwóch stuleci odkrył, że Ewangelia Mateusza była cytowana znacznie częściej niż inne Ewangelie, przy czym na drugim miejscu wymienia Ewangelię Łukasza, na trzecim Jana, natomiast, według niego, Ewangelia Marka, w swej obecnej, najkrótszej formie, nie była cytowana prawie w ogóle. To spostrzeżenie potwierdza nasz pogląd, że Ewangelię Mateusza od początku uważano za pierwszą Ewangelię Kościoła.

Po trzecie, analizując grecki tekst Ewangelii, odkrywamy wiele oznak świadczących, że późniejsi autorzy skrupulatnie korzystali z wcześniejszych Ewangelii: ulubione zwroty językowe Mateusza ponownie pojawiają się u Łukasza i Marka, ale nie na odwrót. To samo dotyczy Ewangelii Łukasza: ulubione słowa i sformułowania Łukasza mogą pojawić się u Marka, ale nie u Mateusza, zgodnie z założeniem, że Ewangelia Łukasza powstała jako druga. I wreszcie, charakterystyczne dla Marka słowa i konstrukcje gramatyczne nie pojawiają się ani u Mateusza, ani u Łukasza, zgodnie z założeniem, że jego Ewangelia została napisana jako ostatnia. Ewangelia Jana zawiera tylko nieliczne opowiadania występujące w pozostałych trzech, a język i styl Jana są specyficzne tylko dla niego.

Po czwarte, świadectwo Ojców Kościoła potwierdza hipotezę, że Ewangelie Mateusza i Łukasza zostały napisane w pierwszej kolejności. Na przykład, według Euzebiusza (Hist. eccl. 6,14,5-7), Klemens Aleksandryjski przekazał w swoich *Hypotyposeis* (*Zarysach*) tradycję pochodzącą od najwcześniejszych starszych (prezbiterów) i dotyczącą porządku Ewangelii: „Najpierw miały zostać napisane Ewangelie, zawierające rodowody" (POK 3, tłum. A. Lisiecki, s. 268). Tak więc Ewangelie Mateusza i Łukasza z genealogiami zostałyby napisane przed tymi, które nie mają rodowodów. Należałyby do nich nie tylko skrócone

formy owych wcześniejszych Ewangelii, jak Marcjonowa wersja Ewangelii Łukasza, ale także kanoniczne Ewangelie Marka i Jana.

I wreszcie, istnieje w Ewangeliach wyraźna korelacja zgodności co do porządku i języka, co wskazuje na fakt, że Marek korzystał zarówno z Ewangelii Mateusza, jak i Łukasza (Farmer, 217).

Na czym polega podstawowa słabość hipotezy dwóch Ewangelii?

Wyraźny brak zgodności w ogólnym układzie materiału między Mateuszem a Łukaszem stanowi najpoważniejszą trudność w akceptacji hipotezy dwóch Ewangelii. Tę trudność analizuje wydana przez Allana McNicola w 1996 r. książka *Beyond the „Q" Impasse: Lukes Use of Matthew*. Jej celem jest próba usunięcia nie tylko tej trudności, ale także głównej przyczyny uzasadniającej wprowadzenie hipotetycznego źródła „Q".

Jakie są korzyści tej teorii dla głoszenia słowa i działalności duszpasterskiej?

Po pierwsze, w przeciwieństwie do innych spekulatywnych schematów ta interpretacja Ewangelii pozostaje w kręgu samych pism kanonicznych i stara się je zrozumieć bez uciekania się do źródeł hipotetycznych. Jest to bardzo ważne, ponieważ dzięki temu uczeni i duszpasterze wychodzą z tego samego punktu. Kiedy natomiast uczeni, nie podając przekonujących racji, przyjmują za punkt wyjścia dla interpretacji Ewangelii złożoną i enigmatyczną teorię, mogą tylko wprawić w zakłopotanie najbardziej inteligentnych świeckich czytelników, ponieważ owa teoria wymaga korzystania z hipotetycznych tekstów, o których pewne pojęcie mają tylko sami uczeni.

Po drugie, czytając *całą* Biblię jako świadectwo słowa Bożego, każdy ksiądz czy duszpasterz parafialny powinien szukać wskazówek i znaków, gdzie sami pisarze biblijni cytowali wcześniejsze księgi czy stwierdzenia. Uważny czytelnik będzie zdawał sobie sprawę z prawdziwego dialogu toczącego się na stronicach samej Biblii Świętej. Hipoteza dwóch Ewangelii zwraca uwagę na ten fakt. Z jednej strony trzeba uważnie czytać ST, z drugiej zaś Ewangelię Mateusza. Fragmenty ze ST są wyraźnie cytowane w Ewangelii Mateusza, niekiedy przez samego Jezusa, przeszło sześćdziesiąt razy. Ewangelia ta jest niejako wielkim pomostem między Prawem i Prorokami a Dobrą Nowiną o Bogu w Jezusie Chrystusie. Żadne inne ujęcie Ewangelii nie ukazuje tego doniosłego faktu w sposób tak wyrazisty i jednoznaczny.

I wreszcie, te dwie wielkie Ewangelie, Mateusza i Łukasza, zawierają najłatwiej zapadające w pamięć fragmenty dotyczące uprzywilejowanej pozycji ubogich i troski o sprawiedliwość i dobro ludzkości w planach Boga. Według hipotezy dwóch dokumentów najbardziej wymowne spośród tych fragmentów (np. Mt 25,31-46; Łk 4,16-19) nie występują w Ewangelii Marka i w źródle „Q".

Hipoteza dwóch źródeł

Jako rozwiązanie problemu synoptycznego najczęściej podaje się hipotezę dwóch źródeł. W wielkim skrócie hipoteza ta sugeruje, że spośród trzech Ewangelii synoptycznych Ewangelia Marka jest najwcześniejsza i że Mateusz i Łukasz niezależnie od siebie wykorzystali Ewangelię Marka jako ramę dla swoich Ewangelii. Ponieważ jednak Ewangelie Mateusza i Łukasza zawierają pewną część materiału, która jest wspólna dla obu relacji, ale której nie ma w Ewangelii Marka – na przykład znaczna część Kazania na Górze i „biada" przeciw faryzeuszom – należy założyć istnienie drugiego źródła, z którego Mateusz i Łukasz czerpali swój materiał. □ródło to, z braku lepszej nazwy, określono jako źródło „Q" (niem. *Quelle* – „źródło").

Hipoteza dwóch źródeł proponuje następujące wytłumaczenie podstawowych danych.

a) Ponieważ, według tej hipotezy, Mateusz i Łukasz korzystają z Ewangelii Marka jako swojego głównego narracyjnego źródła, często w swoich tekstach naśladują słownictwo i porządek Marka i stąd ich zgodność z Markiem.

b) Ponieważ Mateusz i Łukasz korzystali z Ewangelii Marka niezależnie od siebie i jeden nie znał Ewangelii drugiego, istnieje małe prawdopodobieństwo, żeby ich teksty były zgodne ze sobą w przypadku, kiedy jeden z nich (np. Mateusz) zmieniał kolejność czy słownictwo perykop. Kiedy Mateusz i Łukasz zmieniali kolejność czy słownictwo w tekście Marka, wtedy zwykle ich Ewangelie nie są ze sobą zgodne. Odnosi się to bez wyjątku do kolejności perykop, ale istnieje wiele przypadków, kiedy Mateusz i Łukasz są zgodni ze sobą pod względem językowym, ale jednocześnie różnią się od Marka („zgodności drugorzędne"). Wiele takich zgodności ma prawdopodobnie charakter przypadkowy, wynikający stąd, że Mateusz i Łukasz poprawiali styl Marka, niekiedy w ten sam sposób. Jest jednak kilka przypadków zgodności, których nie da się tak łatwo wytłumaczyć. Stanowią one najpoważniejszą trudność dla hipotezy dwóch źródeł.

c) Brak zgodności między Mateuszem a Łukaszem w materiale przed Mk 1,1 i po Mk 16,8 tłumaczy się tym, że obaj korzystali z Ewangelii Marka jako podstawowego narracyjnego schematu, ale obaj chcieli także włączyć do swoich relacji opowiadania o narodzeniu Jezusa i o Jego ukazywaniach się. Ponieważ jednak u Marka nie ma ani pierwszego, ani drugiego wątku, Mateusz i Łukasz sięgnęli do innych (ustnych i pisanych) źródeł, przypuszczalnie rozpowszechnionych w ich własnych wspólnotach.

d) Niemal całkowity brak zgodności pod względem układu treści w „podwójnej tradycji" wynika z faktu, że Mateusz i Łukasz niezależnie od siebie łączyli tekst Marka ze źródłem Q; i ponieważ Mateusz nie znał Ewangelii Łukasza, nie mógł naśladować Łukasza w jego sposobie łączenia Marka ze źródłem Q (i na odwrót). Tak więc, na przykład, Mateusz umieścił Kazanie na Górze (zaczerpnięte w większej części ze źródła Q) w miejscu paralelnym z Mk 1,21 (albo, być może, 1,39, zależnie od zasady zestawiającej ze sobą obie Ewangelie), natomiast Łukasz umieścił swoje krótsze kazanie na równinie w miejscu paralelnym z Mk 3,19. Łukaszowe biada przeciw faryzeuszom odpowiada Mk 10,1; Mateuszowe biada pojawia się w kontekście odpowiadającym Mk 12,37b40. Chociaż między Mateuszem a Łukaszem występuje ścisła zgodność pod względem języka materiału podwójnej tradycji (Q; ponieważ obaj korzystali z dokumentu pisanego), w praktyce nigdy nie ma między nimi zgodności co do sposobu, w jaki ów materiał łączyli z tekstem Marka, co dokładnie odpowiada założeniu, że Mateusz i Łukasz pracowali niezależnie od siebie. Z drugiej strony, ponieważ materiał ze źródła Q miał ustalony porządek, jak na przykład opowiadanie o słudze setnika, które następuje po Kazaniu na Górze, Mateusz i Łukasz (pod wpływem układu tekstu w źródle Q) umieścili owe perykopy w tej samej względnej kolejności, chociaż Kazanie na Górze i perykopa o uzdrowieniu sługi setnika znajduje się u nich na zupełnie różnych miejscach w porównaniu z ogólnym układem Ewangelii Marka.

Na czym polega główna słabość hipotezy dwóch źródeł?

Ponieważ, według hipotezy dwóch źródeł, Mateusz i Łukasz pracowali niezależnie od siebie, w ich Ewangeliach w zasadzie nie powinno być miejsc zgodnych ze sobą nawzajem, a niezgodnych z odpowiednimi miejscami w Ewangelii Marka. Zbieżności językowe między Ewangeliami Mateusza i Łukasza, a niezgodne z Markiem („zgodności drugorzędne" – *minor agreements*) uważa się więc za podstawową trudność, której hipoteza dwóch źródeł nie potrafi przekonująco wyjaśnić. Podstawową pracą na temat „zgodności drugorzędnych" jest: Frans Neirynck, *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark: With Cumultative List.*

Jakie są konsekwencje tej hipotezy?

Konsekwencje hipotezy dwóch dokumentów dla zrozumienia procesu powstawania Ewangelii synoptycznych są daleko idące.

1) Ewangelia Marka jest najwcześniejsza i najkrótsza z trzech Ewangelii synoptycznych. Jej raczej chropowaty styl charakteryzuje się nadmiernym użyciem pewnych słów („zaraz", „znowu"), rozwlekłością, posługiwaniem się *praesens historicum* i przesadnym dramatyzmem w opisywaniu wydarzeń. Żadna z tych cech nie musi świadczyć o oryginalności tekstu Marka, ale przy założeniu, że Ewangelia została napisana jako pierwsza, łatwo zrozumieć, dlaczego Mateusz i Łukasz w różny sposób eliminowali czy modyfikowali wiele z tych cech. Ewangelia Marka zawiera też sporo niefortunnych sformułowań (Mk 6,5-6: „I [Jezus] *nie mógł* tam zdziałać żadnego cudu, jedynie na kilku chorych położył ręce i uzdrowił ich. Dziwił się też ich niedowiarstwu" [kursywa dodana]) i błędów historycznych (Mk 2,26: „[...] za Abiatara, najwyższego kapłana" [w rzeczywistości epizod, do którego nawiązuje Marek, rozegrał się w czasie, kiedy kapłanem był Achimelek, a nie Abiatar]).

Oprócz hipotez dwóch Ewangelii i dwóch źródeł współcześni uczeni starają się obronić jeszcze cztery inne hipotezy.

Hipotezę wielu źródeł wysunął MarieEmile Boismard. Zakłada ona istnienie kilku wcześniejszych źródeł i pewnego tekstu proto-Markowego, który powstał z połączenia wcześniejszych hipotetycznych źródeł „Mateuszowego" i „Łukaszowego". W ten sposób hipoteza ta próbuje uzasadnić pogląd, że Ewangelia Marka powstała jako trzecia i łączyła ze sobą dwie wcześniejsze Ewangelie, Mateusza i Łukasza.

Następną hipotezę, Austina Farrera, podtrzymuje dzisiaj Michael Goulder. Przyjmuje ona, że Ewangelie zostały napisane w kolejności Marek–Mateusz–Łukasz, przy czym Mateusz korzystał z Marka, a Łukasz połączył obie najwcześniejsze Ewangelie. Hipoteza Austina Farrera, podobnie jak hipoteza dwóch Ewangelii, zakłada, że trzecia Ewangelia opiera się na dwóch wcześniejszych, z których druga korzystała z pierwszej. Hipoteza ta w zasadzie może być słusznie nazwana hipotezą „dwóch Ewangelii", ponieważ suponuje, że trzecia

Ewangelia opiera się raczej na obu wcześniejszych Ewangeliach niż na źródłach, do których należy hipotetyczny dokument „Q".

Trzecią hipotezą jest hipoteza drugiego wydania Marka (Deutero-Markus), której obrońcą jest głównie Albert Fuchs. Według tej hipotezy kanoniczna Ewangelia Marka została zrewidowana przez nieznanego autora; rewizję tę skopiowali niezależnie od siebie Mateusz i Łukasz, co tłumaczyłoby, dlaczego Mateusz i Łukasz niekiedy są ze sobą zgodni i jednocześnie nie zgadzają się z kanoniczną Ewangelią Marka.

I wreszcie jest jeszcze tradycyjna augustyńska hipoteza, która zakłada taką kolejność powstania Ewangelii: Mateusz–Marek–Łukasz. Podobnie jak hipotezy dwóch Ewangelii i Austina Farrera, hipoteza augustyńska utrzymuje, że drugi ewangelista korzystał z pierwszej napisanej Ewangelii i że trzeci ewangelista korzystał z obu wcześniejszych Ewangelii. Tę hipotezę także słusznie można nazwać hipotezą „dwóch Ewangelii". *Wyd.*

2) Zarówno Mateusz, jak i Łukasz przepracowali tekst Marka, poprawiając jego styl, opuszczając fragmenty, które mogły być źle zrozumiane albo które były problematyczne pod względem teologicznym, i korygując błędy historyczne. Na przykład Mateusz zmienia Mk 6,5-6 na: „I [Jezus] *niewiele* zdziałał tam cudów, z powodu ich niedowiarstwa" (Mt 13,58, kursywa dodana), a obaj ewangeliści, Mateusz i Łukasz, całkowicie pomijają odniesienie do Abiatara.

3) Mateusz i Łukasz (niezależnie od siebie) uzupełniali relację Marka, sięgając do wspólnych materiałów (głównie powiedzeń) ze źródła Q oraz z innych opowiadań i powiedzeń rozpowszechnionych w ich własnych wspólnotach. Jeżeli chodzi o Mateusza, to uzupełnił on fragmenty dotyczące uczniów (krytykowanych u Marka) i rodziny Jezusa, podkreślając godność Jezusa (podając inne tytuły i wyznania chrystologiczne oraz sformułowania wyrażające uprzednią wiedzę Jezusa) i role Jezusa jako interpretatora Tory, jako tego, który był wierny Prawu, i tego, którego służba była spełnieniem eschatologicznych nadziei zawartych w Biblii hebrajskiej. Łukasz także podkreśla ciągłość między działalnością Jezusa a Biblią hebrajską (cytując różne teksty ze ST dla uzupełnienia cytatów ze ST w Ewangelii Marka), ale redagując swoją relację, stara się także ukazać ciągłość Ewangelii z działalnością apostołów i Pawła, opisaną w Dziejach Apostolskich.

Hipoteza dwóch źródeł nie zakłada z konieczności, że to wszystko, co Mateusz i Łukasz dodali do Ewangelii Marka, było drugorzędnym tworem ewangelistów. Przeciwnie, zwykle przyjmuje się, że wiele powiedzeń (np. Mt 10,5-6.23; Łk 17,20-21) i opowiadań (np. Mt 20,1-15; Łk 15,11-32; 16,1-8) stanowi starożytny i prawdopodobnie autentyczny materiał, który nie znalazł się ani w Ewangelii Marka, ani w źródle Q, ale który przetrwał i zachował się w tradycji wspólnot Mateusza i Łukasza. Zgodnie z zasadami krytyki redakcji, krytycy, którzy przyjmują hipotezę dwóch dokumentów, zwykle zakładają, że znaczna część różnic między Ewangeliami wynika z faktu, że Ewangelie były początkowo adresowane do różnych wspólnot kościelnych. Niemniej jednak hipoteza dwóch dokumentów sugeruje też pewien teologiczny rozwój od raczej prostej Markowej chrystologii, przedstawiającej Jezusa głównie jako nie rozpoznanego cudotwórcę skazanego na śmierć przez Piłata (zgodnie z planem Bożym), do bardziej złożonej chrystologii, która przedstawia Jezusa jako interpretatora i nauczyciela Tory, prawdziwego pasterza Izraela i założyciela/przywódcę Kościoła (Mateusz), i od ukazania raczej negatywnego obrazu uczniów i rodziny Jezusa w relacji Marka do skonstruowania historii zbawienia mającej swój początek w Biblii hebrajskiej i obejmującej Jana Chrzciciela (i jego rodziców), rodzinę Jezusa, Jego uczniów („apostołów") i wspólnotę powielkanocną, łącznie z Pawłem (jak w relacji Łukasza).

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Zbiór z Nag Hammadi
Frederik Wisse

W grudniu 1945 r. rolnik, kopiąc w górnej warstwie gleby, około dziewięciu kilometrów od ruin klasztoru Św. Pachomiusza w Górnym Egipcie, odkrył duży dzban z trzydziestoma kodeksami papirusowymi oprawionymi w skórę. Dwanaście spośród nich – i osiem kartek z trzynastego, które już w starożytności zostały włożone między okładki *Kodeksu VI* – znalazło się w posiadaniu antykwariuszy w Kairze. Kodeks znany dzisiaj jako *Kodeks I* został podarowany sławnemu psychiatrze, C. G. Jungowi z Zurychu, ale obecnie, razem z innymi kodeksami, znajduje się w Muzeum Koptyjskim w Kairze. Znalezisko zostało nazwane kodeksami z Nag Hammadi od miejscowości położonej najbliżej miejsca ich odkrycia.

Niektóre kodeksy, jak na przykład II i VII, znajdują się w doskonałym stanie, inne natomiast, jak IV, IX, X, i XII, zachowały się tylko we fragmentach. Każdy z kodeksów zawiera od jednego do ośmiu oddzielnych tekstów; zachowały się części co najmniej pięćdziesięciu dwóch traktatów. Wziąwszy pod uwagę cztery dublety i jeden potrójny traktat, zbiór reprezentuje czterdzieści sześć różnych tekstów, napisanych w języku koptyjskim, ale wszystkie w przekładzie z greckiego. Więcej niż połowa traktatów to teksty gnostyckie, ale jest także sporo heterodoksyjnych pism chrześcijańskich oraz pewna liczba tekstów pogańskich. Oprócz raczej nieporadnego przekładu *Państwa* Platona 588b-189b (VI, 5) tylko *Sentencje Sekstusa* (XII,1) i dwa spośród traktatów hermetycznych (VI,7 i 8) były znane już poprzednio. Wśród papirusów z Oxyrhynchos, znalezionych pod koniec XIX w., znajdują się trzy fragmenty reprezentujące trzy różne greckie rękopisy *Ewangelii Tomasza* i jeden grecki fragment *Sophia Jezusa Chrystusa*, ale ich tożsamość nie była znana aż do odkrycia w Nag Hammadi.

Faksymilowe wydanie (reprodukcje) kodeksów opublikowano w dwunastu tomach (James M. Robinson i in., *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices* [Leiden: Brill 1972-1984]). Wydanie czternastotomowe, zawierające także teksty paralelne z *Codex Berolinensis* 8501, z angielskim przekładem, wstępem, przypisami i indeksami, zostało ukończone w 1995 r. (*The Coptic Gnostic Library, Nag Hammadi Studies*, Leiden). Ten sam zespół opublikował tłumaczenia wszystkich traktatów w jednym tomie (James M. Robinson [wyd.], *The Nag Hammadi Library in English*, wyd. 3. popr., Leiden: Brill i San Francisco: Harper and Row 1988). Dalsza bibliografia w: David M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969, Nag Hammadi Studies 1*, Leiden 1971, oraz coroczna odtąd *Bibliographia Gnostica: Supplementum* w „Novum Testamentum".

Większość traktatów z Nag Hammadi nie daje się sklasyfikować według kryteriów ortodoksji chrześcijańskiej i określonych grup gnostyckich. Częściowo wynika to stąd, że linia podziału między wczesnym chrześcijaństwem a gnostycyzmem nie była wyraźna, tak samo jak linia między gnostycyzmem a średnim platonizmem. Ponadto wydaje się, że większość traktatów z Nag Hammadi nie powstała wewnątrz wyraźnie zdeklarowanych grup czy sekt, ale jest dziełem autorów żyjących w środowisku synkretystycznym. Oprócz fragmentu z *Państwa* Platona, trzech tekstów hermetycznych (gnostycyzm pogański): *Dialog o Ósmym i Dziewiątym* (VI,6 [albo *Ogdoada i Enneada*: PSP 20, *Teksty z Nag-Hammadi*, Warszawa 1979, s. 34, tłum. Albertyna Dembska i Wincenty Myszor]), *Modlitwa dziękczynna* (VI,7) i *Asklepios* 21-29 (VI,8) oraz enigmatycznego tekstu pogańskiego: *Grzmot, doskonały umysł* (VI,2) można wyróżnić następujące ogólne kategorie:

1) Szesnaście heterodoksyjnych tekstów chrześcijańskich, napisanych najprawdopodobniej przed ustaleniem się granic ortodoksji chrześcijańskiej albo poza tymi granicami i podobnych w formie i treści do już wcześniej znanych chrześcijańskich apokryfów czy pseudoepigrafów. Mają one na ogół zabarwienie ascetyczne lub ezoteryczne, natomiast elementy gnostyckie, jeżeli w ogóle występują, nie rzucają się w oczy albo są stosunkowo nieliczne: *Modlitwa Pawła Apostoła* (I,1), *Apokryficzny list Jakuba* (I,2), *Ewangelia Prawdy* (I,3; XII,2), *Wypowiedź o zmartwychwstaniu* (I,4), *Ewangelia Tomasza* (II,2), *Egzegeza o duszy* (II,6), *Księga Tomasza Atlety* (II,7), *Dialog Zbawcy* (III,5), *Apokalipsa Pawła* (V,2), *(Pierwsza) Apokalipsa Jakuba* (V,3), *(Druga) Apokalipsa Jakuba* (V,4), *Dzieje Piotra i Dwunastu Apostołów* (VI,1), *Autentyczna nauka* (VI,3), *Nauki Sylwana* (VII,4), *Sentencje Sekstusa* (XII,1) i prawdopodobnie także *Fragmenty* (XII,3).

2) Dziesięć chrześcijańskich tekstów gnostyckich, z których następujące cztery wydają się pochodzenia walentyniańskiego: *Potrójny traktat [Tractatus tripartitus]* (I,5), *Ewangelia Filipa* (II,3), *Wyjaśnienie gnozy* (XI,1) i *Wyjaśnienie walentyniańskie* [albo *Jezus Demiurg*, PSP 20] (XI,2). Innych sześciu tekstów nie można łączyć z jakąś określoną grupą gnostycką, znaną z pism Ojców Kościoła. Kilka z nich wyraźnie nie zgadza się z ortodoksyjnym stanowiskiem chrześcijańskim w różnych kwestiach i wydaje się zapożyczać pewne elementy od gnostycyzmu mitologicznego: *Myśl naszej wielkiej mocy* (VI,4), *Druga nauka wielkiego Seta* (VII,2), *Apokalipsa Piotra* (VII,3), *List Piotra do Filipa* (VIII,2), *Melchizedek* (IX,1) i *Świadectwo prawdy* (IX,3).

3) Piętnaście tekstów reprezentuje gnostycyzm mitologiczny, od utworów z ważnymi elementami chrześcijańskimi do utworów, które tylko częściowo mają charakter chrześcijański albo w których w ogóle brak chrześcijańskich tematów i chrześcijańskiej terminologii. Chociaż wydaje się, że wszystkie zapożyczały idee od średniego platonizmu albo od neoplatonizmu, wpływy myśli platońskiej najwyraźniej widoczne są w tekstach

pozbawionych elementów chrześcijańskich. Do najbardziej znanych w tej grupie należy pięć tak zwanych tekstów setiańsko-gnostyckich, które, chociaż bardzo różnią się między sobą co do treści, mają wspólny panteon postaci i tematów mitologicznych i na ogół przedstawiają swoją naukę w kategoriach chrześcijańskich: *Apokryf Jana* (II,1; III,1; IV,1), najważniejszy tekst w tej podgrupie, *Hipostaza archontów* (II,4), *Ewangelia Egipcjan* (III,2; IV,2), *Sophia Jezusa Chrystusa* (III,4), która jest schrystianizowaną i rozszerzoną wersją tekstów: *List Eugnostosa, Błogosławionego i Potrójna Protennoia* (XIII,1).

Druga podgrupa dziesięciu pism nie wykazuje żadnych albo tylko niewielkie wpływy chrześcijańskie, ale ma charakter eklektyczny i korzysta z wielu tradycji: setiańsko-gnostyckich, żydowskich, manichejskich, magicznych, astrologicznych, a zwłaszcza średnioplatońskich i neoplatońskich: *O początku świata* (II,5; XIII,2), *List Eugnostosa, Błogosławionego* (III,3; V.1), *Parafraza Sema* (VII,1), *Trzy stele Seta* (VII,5), *Zoroastianos* (VIII,1), *Oda o Norei* (IX,2), *Marsanes* (X,1 [albo *Rozważanie istoty,* PSP, *dz. cyt.*]), *Allogenis* (XI,3) i prawdopodobnie słabo zachowany tekst *Hypsifrone* (XI,4).

Tak jak w przypadku zwojów znad Morza Martwego, od samego początku oczekiwano, że traktaty z Nag Hammadi okażą się ważnym przyczynkiem do zrozumienia wielu problemów. Ich znaczenie zależy jednak od punktu widzenia. Uczeni północnoamerykańscy, którzy pod koniec lat sześćdziesiątych XX w. odgrywali główną rolę w publikowaniu i w badaniach kodeksów z Nag Hammadi, byli specjalistami w zakresie studiów nad NT i ich oczekiwania skupiały się na znaczeniu znaleziska dla zrozumienia początków chrześcijaństwa, a ściśle mówiąc, roli gnostycyzmu w rozwoju najwcześniejszego chrześcijaństwa. Ale jest to tylko jedna z wielu dziedzin, dla których owe teksty mogą mieć potencjalne znaczenie, i to, prawdę mówiąc, dziedzina najbardziej odległa, spekulatywna i podlegająca wpływom współczesnych ideologii. Znaczenie tych dokumentów można najlepiej ocenić, jeżeli odróżni się cztery okresy czy fazy ich powstawania, od ostatniej i najpewniejszej do wcześniejszych i coraz mniej pewnych.

Faza klasztoru koptyjskiego

Istnieją mocne przesłanki wskazujące na to, że kodeksy z Nag Hammadi powstały i funkcjonowały w klasztorze pachomiańskim, położonym w pobliżu miejsca ich odkrycia, a nie, jak wcześniej przypuszczano, w środowisku grupy gnostyckiej. W dokumentach używanych do usztywnienia skórzanej oprawy *Kodeksu VII* zachowały się listy traktujące o sprawach klasztornych, między innymi jeden list od Pachomiusza do Pafnucego. W owych dokumentach przechowało się także kilka dat z połowy IV w., które poświadczają, że *Kodeks VII* został napisany po 348 r. Trzy kolofony zachowane na końcu *Kodeksów I, II* i *VII* odpowiadają pobożnym notatkom znajdującym się w klasztornych rękopisach. Większość traktatów została napisana w klasycznym dialekcie saidzkim języka koptyjskiego, zasady zaś ortograficzne zostały opracowane w klasztornych skryptoriach w IV w. Ogólny ascetyczny kierunek tego zróżnicowanego zbioru traktatów także odpowiada środowisku klasztornemu. Tak więc największe bezpośrednie znaczenie kodeksów z Nag Hammadi polega na świetle, które rzucają na wczesny cenobityzm w Górnym Egipcie.

Tworzenie i używanie heterogenicznych, gnostyckich, a nawet pogańskich pism przez pachomiańskich mnichów nie jest niczym zaskakującym. Udokumentowany mistycyzm językowy samego Pachomiusza może świadczyć o tym, że zainteresowanie literaturą ezoteryczną było raczej regułą niż wyjątkiem w pierwszych dziesięcioleciach tego ruchu. Czynnikiem jednoczącym mnichów było poświęcenie się życiu ascetycznemu, a nie ortodoksja. Minęło sporo czasu, zanim ortodoksyjna hierarchia w Aleksandrii mogła sprawować pewną kontrolę nad szybko rozwijającym się ruchem monastycznym. Wiemy o pozbyciu się ksiąg heretyckich za opata Teodora, następcy Pachomiusza, w odpowiedzi na antyheretycki *List wielkanocny* Atanazego z 367 r. Mogła to być okazja do zakopania kodeksów w pewnej odległości od klasztoru, być może w nadziei, że odzyska się je w późniejszym czasie. Prawdopodobnie mnisi cenili owe nieortodoksyjne księgi głównie ze względu na ich ascetyczne i ezoteryczne wartości.

Faza przekładowa

Błędy popełnione przez skrybów w traktatach z Nag Hammadi świadczą o tym, że przepisywano je z egzemplarzy koptyjskich. Tak więc nad przekładami z greki na język koptyjski musiano pracować w okresie od połowy do końca IV w., na który datowane są kodeksy. Chociaż nie mamy bezpośrednich świadectw dotyczących fazy przekładowej, można z pewnym prawdopodobieństwem datować ją na koniec III i początek IV w. i umieścić w środowisku grecko-egipskich ascetów. Najsławniejszym wśród nich jest św. Antoni, ale bardziej prawdopodobnymi kandydatami byłyby takie osoby, jak Hierakas z Leontopolis, który pisał w językach greckim i koptyjskim i który był znany ze swojego radykalnego enkratyzmu i heterodoksyjnych poglądów. Najwcześniejsze znane przekłady biblijne na różne dialekty koptyjskie pochodzą prawdopodobnie z tego samego okresu i środowiska i wykazują podobne uprzedzenia i wady jako przekłady. Tłumaczenia te były zapewne

przeznaczone do prywatnego użytku dla jednojęzycznych Koptów, którzy przyłączali się do coraz bardziej popularnego anachoreckiego ruchu monastycznego. Owi pustelnicy przynosili swoje ezoteryczne księgi do wspólnot cenobitalnych, do których wielu spośród nich wstąpiło w pierwszej połowie IV w. Mniejsza część traktatów z Nag Hammadi, napisana w dialekcie subachmimskim, jest prawdopodobnie bliższa fazy przekładowej niż teksty napisane w dialekcie saidzkim. Jeżeli ta rekonstrukcja fazy przekładowej jest poprawna, znaczyłoby to, że chrześcijańscy asceci z III i początku IV w. w Egipcie działali poza ortodoksyjną kontrolą i że byli zainteresowani gnostyczną i inną literaturą ezoteryczną, która odzwierciedla ich ascetyczny pogląd.

Faza kompozycyjna

Nie jest możliwe określenie dokładnych ani nawet ogólnych danych o czasie, miejscu i okolicznościach napisania poszczególnych traktatów. Nie znaczy to jednak, że uczeni nie próbują spekulować na te tematy. Kilka błędnych założeń kierowało naukowymi próbami rekonstrukcji fazy kompozycji. Pierwszym jest tendencja przyjęcia za punkt odniesienia najwcześniej możliwej daty tekstu. Z uwagi jednak na wiek kodeksów i wcześniejszą o kilka dziesięcioleci fazę przekładową, kompozycję tekstów można datować jeszcze na początek IV w. Ponieważ przypuszczalna data kompozycji często prowadzi do daleko idących wniosków, właściwa metoda historyczna wymaga, aby wychodzić od daty możliwie najpóźniejszej i przesuwać ją ku wcześniejszej tylko wtedy, kiedy są wystarczające wewnętrzne czy zewnętrzne świadectwa uzasadniające takie postępowanie. Dla żadnego z traktatów z Nag Hammadi nie ma przekonujących dowodów, żeby datować je na okres przed III w., chociaż jest oczywiście możliwe, że niektóre z nich zostały napisane wcześniej. Nawet w przypadku *Ewangelii Tomasza*, którą niektórzy uczeni datują już na koniec I albo początek II w., najwcześniejsze zewnętrzne poświadczenie w dziele Hipolita *Refutatio* 5,7, 20 i najwcześniejsze fragmenty greckie nie narzucają konieczności datowania jej na okres wcześniejszy niż na około 200 r. W treści *Ewangelii Tomasza* nie ma niczego, co wymagałoby datowania tego pisma na lata wcześniejsze. Niektórzy uczeni uważają brak elementów chrześcijańskich w traktacie albo brak wpływu „wielkich" systemów gnostyckich z II w. za wskazówkę do wcześniejszego datowania danego tekstu, ale autorzy z III w. nie musieli z konieczności umieszczać w swoich tekstach takich elementów.

Według drugiego mylnego założenia, które przyjmuje się w wielu studiach nad tekstami z Nag Hammadi, traktaty zostały napisane w środowisku różnych grup gnostyckich i dla ich potrzeb. Na takiej przesłance opierali się także chrześcijańscy herezjolodzy począwszy od Ireneusza, którzy uważali, że znane im pisma gnostyckie zawierają naukę różnych grup, chociaż nie mieli żadnego świadectwa potwierdzającego tę przesłankę. Czytając teksty gnostyckie, wyobrażali sobie gnostyków jako sekciarzy, którzy, jak ortodoksyjni chrześcijanie, określają siebie w terminach zbioru doktryn. Taki obraz jest jednak mało prawdopodobny, ponieważ traktaty wyglądają jak twory wizjonerów, którzy buntowaliby się przeciwko każdej ortodoksji i którzy byli otwarci na idee pochodzące z różnych tradycji religijnych, jeżeli tylko służyły ich ascetycznym i ezoterycznym interesom. Nawet traktaty walentyniańskie nie wydają się podporządkowane jakiejkolwiek wspólnotowej „ortodoksji", chociaż nie ulega wątpliwości co do istnienia wspólnot walentyniańskich w późnej starożytności.

Według trzeciego wątpliwego założenia, imiona apostołów przypisywane niektórym traktatom nie były wybrane w sposób arbitralny, ale wskazują na określoną wspólnotę, która skomponowała owe pseudoepigrafy i przypisała je określonemu apostołowi. I tak pisma przypisane apostołowi Tomaszowi miałyby pochodzić z Edessy w północnej Syrii, chociaż ich treść na to nie wskazuje, natomiast traktaty przypisywane apostołowi Jakubowi miałyby związek z chrześcijanami pochodzenia żydowskiego. Niestety, takie spekulacje nie dadzą się ani potwierdzić, ani obalić. O ile wiadomo, apostołowie byli czczeni we wszystkich regionach i przez wszystkie wspólnoty Kościoła, a powód wybrania takiego czy innego imienia, jeżeli już wybierano jakieś imię, jest w większości przypadków niejasny.

Chociaż pierwotne środowisko traktatów wydaje się niemożliwe do odtworzenia, ich znaczenie dla zrozumienia przez nas wczesnego chrześcijaństwa i gnostycyzmu nie podlega dyskusji. Dzięki nim można skorygować nasze rozumienie różnorodności form wczesnego chrześcijaństwa. Tę różnorodność skłonni jesteśmy interpretować jako walkę między rywalizującymi ze sobą „ortodoksjami", ale bardziej prawdopodobny jest model takiej heterodoksji, w której granice między prawdą a fałszem nie były jeszcze określone i w której nie było jeszcze struktur rozstrzygających o przyjęciu czy odrzuceniu danej nauki. Heterodoksyjne pisma chrześcijańskie wskazują na fakt, że tolerancja poglądów później uważanych za heretyckie utrzymywała się przez cały III w. w pewnych częściach Kościoła, a w ruchu monastycznym nawet do końca IV w.

Obraz gnostycyzmu także wymaga korekty w świetle odkrycia w Nag Hammadi. Jeżeli traktaty gnostyckie są reprezentatywne dla tego ruchu, a nie ma podstaw do przypuszczenia, że nie są, to musimy odrzucić założenie Ojców Kościoła, że owe pisma reprezentowały naukę różnych grup, i widzieć w nich raczej dzieła ekscentrycznych jednostek, należących do Kościoła albo znajdujących się poza nim. Także współczesna idea, że gnostycy byli intelektualistami, którzy się buntowali przeciw małostkowej ortodoksyjnej władzy, wydaje się błędna. Większość traktatów sprawia wrażenie, że są to dzieła dyletantów, pozbawionych głębszej wiedzy

filozoficznej i teologicznej i zajmujących się wiedzą ezoteryczną. Wreszcie obraz tak zwanych wielkich systemów gnostyckich wygląda bardziej frapująco i spójnie w polemicznych tekstach Ojców Kościoła niż w samych tekstach gnostyckich. Gnostycyzm jako ważny ruch religijny i pogląd na świat wydaje się jakimś nowożytnym tworem, dalekim od rzeczywistości starożytnych pism, które są naszym jedynym bezpośrednim świadectwem. Oprócz tekstów walentyniańskich teksty gnostyckie stanowią niewiele więcej niż raczej banalne i heterogeniczne zjawisko literackie, pozostające na obrzeżach chrześcijaństwa i platonizmu. Gnostycyzm wydaje się przypadkiem, w którym całość jest czymś mniejszym niż suma jej części.

Faza przedkompozycyjna

Zainteresowanie tekstami z Nag Hammadi, zwłaszcza ze strony badaczy NT, dotyczy w dużej mierze wcześniejszych tradycji, które mogą być w nich zachowane. Nie ulega wątpliwości, że przynajmniej niektóre traktaty opierają się na wcześniejszych tradycjach i podlegały późniejszej redakcji. Na przykład *Apokryf Jana* zachował się w krótszej i dłuższej wersji, a jego pierwsza część opiera się na dokumencie gnostyckim, znanym Ireneuszowi w około 180 r.; natomiast jego dłuższa wersja zawiera główny fragment z *Księgi Zoroastra*, jak wynika z informacji zamieszczonej w tej wersji. Takie same tematy mitologiczne pojawiają się w wielu pismach i eklektyczna adaptacja materiału z innych tekstów wydaje się raczej regułą niż wyjątkiem. Próby wyodrębnienia źródeł i materiału redakcyjnego kończą się jednak niepowodzeniem z powodu niskiego poziomu kompozycji większości traktatów. Wydaje się, że ich autorzy nie zadawali sobie większego trudu, żeby odpowiednio rozplanować swoje traktaty, i dlatego wiele nieoczekiwanych zmian i anomalii należy przypisać raczej wadom oryginalnej kompozycji niż włączeniu do tekstu źródeł czy późniejszej redakcji.

Wynika stąd, że dzisiejsze opinie o korzystaniu z wczesnych, niezależnych tradycji powiedzeń Jezusa w takich utworach, jak *Apokryficzny list Jakuba* i *Dialog Zbawcy*, nie są poparte wystarczająco przekonującymi argumentami, chociaż nie można ich wykluczyć; to samo odnosi się do twierdzeń o korzystaniu z wczesnych materiałów judeochrześcijańskich w takich traktatach, jak *Pierwsza* i *Druga Apokalipsa Jakuba*. Uwaga większości uczonych skupia się jednak na Ewangelii Tomasza, która jest zbiorem powiedzeń Jezusa najwyraźniej wybranych ze względu na swój enigmatyczny charakter i przeznaczonych do prywatnej, ezoterycznej interpretacji. Zgodnie z bardziej wyważoną oceną, jest ona niezależnym świadkiem wczesnych źródeł powiedzeń Jezusa, ale próby wykazania, że nie opiera się ona na Ewangeliach kanonicznych, nie są przekonujące. Ponieważ potencjalnego znaczenia przynajmniej niektórych traktatów z Nag Hammadi dla naszego zrozumienia początków chrześcijaństwa nie da się ani potwierdzić, ani zaprzeczyć, owe teksty nadal będą wyznaczały ideologiczną linię podziału między tradycyjnym a rewizjonistycznym poglądem na początki chrześcijaństwa.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Kanon Ewangelii Kościoła
William R. Farmer

Chcąc zrozumieć historię i znaczenie kanonu czterech Ewangelii, trzeba poznać jego powstanie w kontekście historii uformowania się kanonu NT jako całości. Przejrzysty opis tego procesu dostarcza praca *The Formation of the New Testament Canon, An Ecumenical Approach* (1983 r.). Z pracy tej wynika, że kanon czterech Ewangelii został ustalony w odpowiedzi na pilne potrzeby Kościoła w połowie II w.

Ewangelie kanoniczne Mateusza, Marka, Łukasza i Jana zostały napisane w drugiej połowie I w. Najpóźniejsza z nich, Ewangelia według św. Jana, powstała prawdopodobnie około 90 r., mniej więcej w tym samym czasie, kiedy podjęto wysiłek zebrania i opublikowania zbioru listów Pawłowych. Chrześcijański reformator z Azji Mniejszej, Marcjon, wydał ten zbiór listów dla swoich własnych celów. To samo uczynił z Ewangelią Łukasza. Reformy Marcjona, bez względu na ich cel, odrywały Kościół od korzeni judaizmu biblijnego.

Ewangelia Marcjona i jego wersja zbioru pism Pawłowych dostarczyła jego wspólnocie kościelnej wygodnej i dostosowanej do ówczesnej sytuacji podstawy biblijnej dla działalności misyjnej. Chociaż reformy Marcjona zostały w całości odrzucone przez Kościół, a zwłaszcza przez starszych Kościoła w Rzymie, gdzie Marcjon zabiegał o wpływy, Kościoły marcjonickie mnożyły się i rozwijały długo po jego śmierci. Popularność ewangelii Marcjona, której wiarygodność podkreślał on ze szczególną mocą, była jednym z czynników motywujących Kościół do ustalenia, które z istniejących ewangelii mogą być zatwierdzone do użytku przez wiernych.

Na jakiej podstawie Kościół zdecydował, które Ewangelie włączyć do kanonu?

Proces, który doprowadził do decyzji, które Ewangelie mają się znaleźć w kanonie Ewangelii Kościoła, nie przebiegał według planu z góry ustalonego przez centralną władzę Kościoła. Przypadek *Ewangelii Piotra* daje pewne pojęcie o rzeczywistym funkcjonowaniu tego procesu selekcji. Ta stosunkowo krótka ewangelia była używana w pewnych Kościołach w Azji Mniejszej, kiedy, pod koniec II w., biskup Serapion dowiedział się o jej wątpliwej wartości i podjął kroki, aby poinformować korzystające z niej Kościoły, że nie wszystko w niej jest zgodne „z prawdziwą nauką Zbawiciela" (Euzebiusz, Hist. eccl. 6,12,3-6). „Prawdziwa nauka" miała być określona za pomocą normy kościelnej, do której biskup mógł się odwołać. Jaka to była norma?

Reguła wiary

We wczesnym chrześcijaństwie istniała pewna kościelna reguła, na którą Ireneusz, Tertulian, Klemens Aleksandryjski i Orygenes powoływali się jako „regułę wiary". Jej pochodzenie można wywieść z Pism czytanych przez Jezusa i określonych zbiorczo jako Prawo i Prorocy. Sposób, w jaki Jezus czytał owe Pisma, ukształtował Go duchowo i nadał Jego nauce i działalności pewien normatywny charakter. Z kolei uczniowie przejęli od Jezusa ten sposób czytania Pism, a po Jego śmierci i zmartwychwstaniu przekazali go swoim uczniom. Klemens Aleksandryjski podsumował tę regułę wiary, którą niekiedy nazywał „regułą Kościoła", jako „zgodność i harmonię między Prawem i Prorokami a przymierzem powołanym do istnienia przez Jezusa Chrystusa".

Od samego początku zatem Kościół wiedział, co jest normatywne dla wiary chrześcijańskiej, i ta norma czy ten kanon zawsze kształtował wszystko to, co było autentycznie chrześcijańskie. Dzisiejsi chrześcijanie mogliby nazwać tę normę Duchem Chrystusa, ale w II i III w. nazywano ją regułą wiary, regułą prawdy czy regułą Kościoła.

Jezus i reguła wiary (albo reguła Kościoła)

Jezus przedstawiał się swoim uczniom jako Syn Człowieczy, który, spełniając rolę Cierpiącego Sługi, odda swoje życie na odpuszczenie grzechów. Według proroka Izajasza, ów Sługa zostanie zrodzony, będzie wzrastał, cierpiał, umrze, zostanie pogrzebany, a następnie będzie wynagrodzony i wskrzeszony. Ewangeliści, Mateusz, Marek, Łukasz i Jan, nie tylko przedstawiali swoim czytelnikom Jezusa w świetle chrystologicznym w roli Cierpiącego Sługi z Księgi Izajasza. Ich Ewangelie są przykładami zgodności i harmonii między Prawem i Prorokami (w tym przypadku głównie Izajaszem) a przymierzem powołanym do istnienia przez Jezusa Chrystusa, jak Klemens Aleksandryjski zaznaczył w swojej definicji reguły wiary.

Nie wiadomo, czy biskup Serapion, odwołując się do „prawdziwej nauki Zbawiciela", miał na myśli regułę wiary w najszerszym sensie i czy zaliczał Ewangelie przekazywane od czasów apostołów do normatywnych ucieleśnień tej reguły wiary. Jedno i drugie jest tak integralnie związane ze sobą, że możemy przyjąć, iż wyrażenie „prawdziwa nauka Zbawiciela" było dla biskupa Serapiona skrótową formą odnoszącą się do normy, zgodnej z regułą wiary, jaka znalazła wyraz w Ewangeliach, o których wiedziano, że pochodzą z czasów apostolskich.

Problem nowych ewangelii

Coraz poważniejszym czynnikiem przyspieszającym uformowanie się kanonu czterech Ewangelii była wciąż rosnąca liczba nowych ewangelii. Ich zwolennicy zawsze mogli twierdzić, że lepiej niż inne służą one lokalnym interesom konkretnych wspólnot chrześcijańskich. W przypadku *Ewangelii Piotra* biskup Serapion określił jej autorów jako *docetae*, to znaczy chrześcijan, których oskarżano, że twierdzą, iż Jezus tylko „pozornie" spełniał pewne czyny wymagane przez regułę wiary, o których świadectwo dają wcześniejsze Ewangelie. Na przykład, według *Ewangelii Piotra*, Jezus wisząc na krzyżu „nie czuł bólu". Tak więc chociaż wydawało się, że cierpi umierając na krzyżu, w rzeczywistości nie cierpiał i tym samym nie spełnił proroctw Izajasza.

W podobny sposób biskupi, którzy piastując swoje przywódcze stanowiska byli w stanie zaopatrzyć Kościoły w egzemplarze Ewangelii, mogli pomóc wiernym w wycofywaniu z obiegu późniejszych ewangelii odchodzących od „prawdziwej nauki Zbawiciela", „przekazywanych" od czasów apostolskich, to znaczy od tego formacyjnego okresu sześćdziesięciu kilku lat po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, aż do napisania ostatniej z czterech Ewangelii Kościoła i niektórych późniejszych listów. Należy zaznaczyć, że w przypadku *Ewangelii Piotra* chodziło przede wszystkim nie o to, czy można przypisać jej autorstwo jednemu z apostołów, ale o to, czy nauka w niej wyłożona była zgodna z „prawdziwą nauką Zbawiciela". Ponieważ *Ewangelia Piotra* nie była zgodna z tą nauką, nie mogła być akceptowana i używana jako autentyczne dzieło kogoś posłanego przez Zbawiciela, chociaż nosiła imię kogoś przez Niego posłanego.

Które Ewangelie pochodziły z okresu apostolskiego?

Które Ewangelie zostały wiernie „przekazane" z czasów apostolskich? Odpowiedzi na to pytanie musimy szukać w szkole Justyna Męczennika i w dziele jego ucznia, Tacjana, który połączył cztery Ewangelie, Mateusza, Marka, Łukasza i Jana, w jeden tekst. Dzieło to zostało nazwane *Diatessaron* („z czterech"), ponieważ z czterech Ewangelii okazało się możliwe utworzenie pojedynczej, jednolitej, narracyjnej całości.

Szkoła Justyna rozwijała się w Rzymie po odrzuceniu Marcjona i na początku wielkiego misyjnego przedsięwzięcia, któremu Marcjon poświęcił resztę swojego życia. Marcjon utrzymywał, że chrześcijaństwo zaprzeczyło Pismom żydowskim; Justyn twierdził, że je wypełniło. Według Justyna, chrześcijanie w Rzymie gromadzili się w niedziele i słuchali czytań z pamiętników apostołów albo z pism proroków. Justyn nie wymieniał imion apostołów, których „pamiętniki" czytano w Kościele, ale wiedział, że owe teksty zostały napisane przez „apostołów i ich uczniów". To rozróżnienie sugeruje, że Justyn wiedział, iż Ewangelie Marka i Łukasza nie są napisane przez apostołów, ale przez uczniów apostołów. W jednej kwestii jednak Justyn nawiązuje do stwierdzenia, które znajduje się tylko w naszej Ewangelii według Marka (3,16-17), i mówi w związku z tym stwierdzeniem, że jest ono zapisane w pamiętnikach Piotra (Dial. cum Tryph 106,3). Wynika stąd, że Justyn uważał tekst, który znamy jako Ewangelię Marka, za pamiętnik apostoła Piotra. Nie ma powodu, aby wątpić, że inne teksty, które wymienia jako pamiętniki apostołów, były naszymi Ewangeliami według Mateusza, Łukasza i Jana. Justyn zna inne podobne do Ewangelii teksty, ale wydaje się, że korzystał z nich tylko sporadycznie.

Ważne jest to, że w tym samym czasie, kiedy marcjonici uczyli się czytać jedną ewangelię opartą na tym, co Marcjon uważał za najbardziej oryginalną formę „ewangelii", którą czytał Paweł, Kościoły, idące za przykładem chrześcijan w Rzymie, nie czytały jednej, pojedynczej ewangelii. Justyn używa liczby mnogiej: „pamiętniki apostołów".

Przyjęcie jednej „ewangelii", wolnej od niezgodności czy sprzeczności z innymi i od rzekomych „judaistycznych" dodatków, dawało wspólnotom marcjonickim realną przewagę. Nie ulega wątpliwości, że cały problem był przedmiotem dyskusji w szkole Justyna w Rzymie. Jak już wspomniano, jeden z jego uczniów w Syrii po męczeńskiej śmierci Justyna (ok. 165 r.), opublikował jedną, ujednoliconą ewangelię, która w zasadniczy sposób łączyła w konkretną całość tradycje zawarte w Ewangeliach Mateusza, Marka, Łukasza i Jana.

Przyznanie zdecydowanego pierwszeństwa w szkole Justyna i w *Diatessaronie* Tacjana Ewangeliom Mateusza, Marka, Łukasza i Jana nad tekstami wszystkich rywalizujących z nimi ewangelii było, o ile nam wiadomo, stanowiskiem podzielanym przez wszystkie części Kościoła, które odrzuciły Marcjona i gnostyków.

W jednej jednak kwestii Marcjon wniósł trwały wkład do Kościołów, które go odrzuciły. Tak jak apostoł Paweł, Marcjon podkreślał, że jest tylko jedna ewangelia. Pomaga to wytłumaczyć, dlaczego przyjęła się praktyka określania każdego apostolskiego „pamiętnika" jako „Ewangelia (lp) według Mateusza (...Marka, ...Łukasza, ...Jana)". W taki mniej więcej sposób ukształtował się „kanon poczwórnej Ewangelii" Kościoła, który został nam przekazany wraz z tym objaśniającym dodatkiem oddzielnych tytułów do każdej z czterech ksiąg.

Dlaczego cztery, a nie więcej?

Na pytanie, dlaczego Kościół, który ustalił kanon biblijny, uznaje tylko te cztery Ewangelie, odpowiedź brzmi: ponieważ te cztery pisma są jedynymi, pochodzącymi z „czasów apostolskich", tekstami przekazującymi opowiadanie ewangelijne w sposób zgodny z tym, co biskup Serapion i Kościoły, które odrzuciły „doketyzm" i marcjonizm, uważali za „prawdziwą naukę Zbawiciela". Możemy nawet powiedzieć, że owe cztery pisma są jedynymi znanymi nam pismami, które przekazują opowiadanie o ludzkim męczeństwie Syna Bożego. Być może we wczesnym Kościele były w obiegu także inne takie ewangelie, ale jeżeli tak, nic o tym nie wiemy. Zapewne nie przetrwały one do naszych czasów i dlatego nie możemy nic powiedzieć na temat ich prawdziwego charakteru.

Kościół w Rzymie, który odrzucił Marcjona i uznał Justyna za męczennika, był tylko jednym z Kościołów, które odrzuciły „doketyzm". Owe ewangelie mogły podtrzymywać wiarę każdego z tych męczenników Kościoła, którzy, jak Jezus i apostołowie Piotr i Paweł, zachowali wiarę aż do śmierci. Ignacy i Polikarp, którzy zginęli jako męczennicy, byli duchowo uformowani przez te same ewangelie; wynika stąd, że Kościoły w Syrii i Azji Mniejszej, idące za przykładem ojców apostolskich z początku II w., były gotowe postąpić tak samo, jak postąpił biskup Serapion pod koniec II w. i jak postąpiły Kościoły Galii w czasach Ireneusza. Mówimy więc o zjawisku, które miało raczej szeroki zasięg w Kościele tamtych czasów.

Aby sprawdzić prawdziwość tego przypuszczenia, wracamy do przypadku *Ewangelii Piotra*. Trzeba zauważyć, że ów tekst w znacznej mierze ogranicza się do relacji o męce Zbawiciela. Jest rzeczą zrozumiałą, że kiedy biskup Serapion odkrył, że w *Ewangelii Piotra* są fragmenty niezgodne z „prawdziwą nauką Zbawiciela", nie miał na myśli „powiedzeń" Jezusa czy Jego nauki w Kazaniu na Górze ani Jego przypowieści; chodziło mu raczej o naukę Zbawiciela na temat Jego męki.

Zauważyliśmy już, że *Ewangelia Piotra* głosi, że Jezus na krzyżu nie czuł żadnego bólu. Takie sformułowanie nie zgadza się z „prawdziwą nauką Zbawiciela", który, jak jednoznacznie wynika zarówno z czterech Ewangelii kanonicznych, jak i z listów Pawłowych (por. zwłaszcza 1 Kor 15,1-3; Rz 10,16 cytujący Iz 53,1; Rz 15,21 cytujący Iz 52,15; także Rz 4,25 cytujący Iz 53,4-5; Rz 5,19 nawiązujący do Iz 53,11; Ga 1,4; 2,20 nawiązujący do Iz 53,8-9; Flp 2,7-8 nawiązujący do Iz 53,10-12; Flp 2,9 nawiązujący do Iz 53,13), oparł naukę o swoim cierpieniu i swojej śmierci na „ewangelii" znanej nam z Księgi Izajasza. W Księdze Izajasza *cierpienie* i śmierć Sługi-Mesjasza ma charakter zbawczy (Iz 53). W Ewangelii według Mateusza czytamy, że na Ostatniej Wieczerzy ze swoimi uczniami Jezus „wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów" (Mt 26,27-28; por. Iz 53,12: „On poniósł grzechy wielu"). W Pierwszym Liście do Koryntian Paweł przypomina swoim braciom, o czym była „Ewangelia", którą im głosił (1 Kor 15). Pierwszorzędne znaczenie miała tradycja przejęta przez niego od tych, którzy przed nim byli apostołami, „że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy". Do tych Pism, o których wspomina, należał tekst Iz 52,13-53,12, zaczynający się od słów: „Oto się powiedzie mojemu Słudze (...)" i kończący się słowami: „A On poniósł grzechy wielu i oręduje za przestępcami".

Tylko Mateusz, Marek, Łukasz i Jan przekazują to zbawcze opowiadanie o ludzkim męczeństwie Syna Bożego. Przez naukę, że Jezus na krzyżu „nie czuł żadnego bólu", *Ewangelia Piotra* daje wyraźnie do zrozumienia, że Jezus nie doświadczył ludzkiego męczeństwa; to znaczy, że nie cierpiał, tak jak my byśmy cierpieli, i tym samym Jego śmierć nie mogła być dla nas wydarzeniem zbawczym. Brak w *Ewangelii Tomasza* jakiejkolwiek wzmianki o męce Jezusa ma istotne znaczenie. Żadna z ewangelii odrzuconych przez Kościół nie jest zgodna z Ewangelią głoszoną przez Pawła czy tych apostołów, od których otrzymał on tradycję, wzmiankowaną w 1 Kor 15. Odrzucone ewangelie, z natury rzeczy, wprowadzają nowe znaczenia terminu „ewangelia", znaczenia, które nie są ugruntowane w literaturze znanej Jezusowi i Jego uczniom jako Pisma.

Księga znana jako Ewangelia według Marka zaczyna się od słów: „Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym". Tutaj rzeczownik „ewangelia" użyty jest dokładnie tak samo, jak w listach Pawła. Jest rzeczą znamienną, że autor wiąże tę „Ewangelię" z Księgą Izajasza, przechodząc bezpośrednio do formuły wprowadzającej : „Jak jest napisane u proroka Izajasza". Cytowany przez niego tekst łączy teksty z innych Pism, oprócz Księgi Izajasza, ale wymieniony jest tylko Izajasz. Nie jest to, wynikający z nieuwagi, błąd ewangelisty, ale raczej wskazówka, że Księga Izajasza była normatywna dla jego rozumienia pism Mojżesza i Proroków. U Marka, po raz pierwszy, Izajaszowy termin „ewangelia" zostaje skojarzony z tekstem opisującym życie, naukę i mękę Jezusa. Z tego połączenia „ewangelii" z pisanym tekstem przyjęła się praktyka nazywania ksiąg Mateusza,

Marka, Łukasza i Jana „Ewangeliami". Trzeba zauważyć, że, zgodnie z tym rozumieniem historii Kościoła, dla terminu „ewangelia", jako odnoszącego się do pisanych tekstów, początkowo normatywna była księga proroka Izajasza.

Dopóki owe cztery księgi żyły swoim własnym, niezależnym życiem w różnych częściach Kościoła, każda mogła być przyjęta i przekazana jako główna autorytatywna relacja ewangelijna dla jej określonych zwolenników. W takich okolicznościach możliwa była sytuacja, w której chrześcijanie przyznawali pierwszeństwo jednej Ewangelii nad innymi albo w niektórych przypadkach łączyli je ze sobą. Istnieją pewne podstawy do przypuszczenia, że Justyn korzystał z tekstów powiedzeń Jezusa, które były kombinacją tekstów owych powiedzeń, pochodzących z paralelnych fragmentów w Ewangeliach Mateusza i Łukasza.

Jakie są konsekwencje wyboru tych czterech Ewangelii?

Połączenie ze sobą czterech wybranych Ewangelii w jeden poczwórny kanon pociąga za sobą dwie zasadnicze konsekwencje. Z jednej strony własny autorytet każdej z tych Ewangelii stał się, z konieczności, bardziej ograniczony ze względu na pozostałe trzy. Jednocześnie autorytet owych czterech Ewangelii, w porównaniu ze wszystkimi innymi, stawał się coraz większy. Z lektury tych czterech Ewangelii łatwo można się było przekonać, że w porównaniu z nimi wszystkie inne źródła pisane, jak *Ewangelia Piotra* czy *Ewangelia Tomasza*, nie mają takiego tekstowego potwierdzenia swojej nauki, na które łatwo można się powołać w przypadku dużej części nauki zawartej w Ewangeliach Mateusza, Marka, Łukasza i Jana. Duża część nauki głoszonej w Ewangelii Mateusza, Marka czy Łukasza znajduje potwierdzenie w tekstach jednej z dwu albo w obu innych.

Z Ewangelią Jana sprawa przedstawiała się nieco inaczej. Jeżeli jednak uważano Ewangelię Jana za Ewangelię „duchową", która jak orzeł szybuje nad innymi, to można to rozumieć jako podniesienie autorytetu pozostałych trzech Ewangelii w porównaniu ze wszystkimi nowymi „ewangeliami", które nadal pojawiały się tu i ówdzie w Kościele. Podobnie jak Ewangelie Mateusza, Marka i Łukasza, a w odróżnieniu od wszystkich innych ewangelii, Ewangelia Jana także przekazuje opowiadanie o ludzkim męczeństwie Izajaszowego Syna Bożego i Dawidowego Sługi-Króla-Mesjasza. Do korzyści z połączenia Ewangelii Jana z pozostałymi trzema należy zaliczyć także fakt, że utrudniało to gnostyckim zwolennikom Jana rozwijanie idei doketycznych czy gnostyckich. Kanon poczwórnej Ewangelii przyczynił się do uratowania Ewangelii Jana (z jej szczególną chrystologią „z wysoka", czyli chrystologią Syna Bożego) dla antymarcjonickiego, antygnostyckiego Kościoła apostołów. Jeżeli czytało się ją w oderwaniu od pozostałych trzech Ewangelii, to w żaden sposób nie można było kontrolować czy ograniczyć pewnego rodzaju gnostyckiej spekulacji, która prowadziła do zachwiania wiary „apostolskiej". Centralne znaczenie dla „apostolskiej dyskusji" Kościoła, formującej kanon poczwórnej Ewangelii, miała nauka wymagająca publicznego świadectwa (Mt 10,26-28) i obietnica, że ci, którzy wytrwają do końca, będą zbawieni (w. 17-22).

Dzięki kanonowi poczwórnej Ewangelii Kościół zyskał skuteczne narzędzie, za pomocą którego wierni mogli trzymać na odległość sprowadzonych na manowce chrześcijan, oddalających się od tej „prawdy Ewangelii" (Ga 2,5), której podlegały nawet filary Kościoła w Jerozolimie (Ga 2,9.14) i która ufundowała swój kanon na „krzyżu Pana naszego Jezusa Chrystusa" (Ga 6,14-16).

I wreszcie, czytając Ewangelię Mateusza w świetle Ewangelii Jana, Marka i Łukasza, zwolennicy pierwszej Ewangelii i tym samym Kościołów w Jerozolimie i Antiochii mogli bardziej świadomie i pewniej podążać drogą wytyczoną przez ich przywódców w czasach apostolskich (Ga 2,1-10), a w okresie poapostolskim opierać się każdej pokusie zaniechania misji wśród pogan. Powiedzenie „nie" Marcjonowi wymagało jednocześnie powiedzenia „tak" bardziej pogańskim Ewangeliom Łukasza, Marka i Jana, dla wyrównania, dodania i uzupełnienia skrajnie żydowskiego charakteru tej Ewangelii, która, wyraźnie powierzając uczniom Jezusa wszechobejmującą misję nauczania wszystkich narodów (Mt 28,19-20), zachowuje także kłopotliwą doktrynę, że „ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni" (Mt 5,18).

Ufność w Bożą obietnicę zbawienia narodów, przedstawioną w Księdze Izajasza, ma podstawowe znaczenie dla wiary chrześcijańskiej. Dobra nowina Ewangelii głosi, że Bóg w Kościele antycypuje spełnienie tej obietnicy przez wiarę w Jezusa jako Chrystusa. Kościół jako Ciało Chrystusa jest znakiem tej Ewangelii zarówno dla Żydów, jak i pogan. Ten sam Kościół przekazał nam kanon poczwórnej Ewangelii i naucza chrześcijan, aby poświadczali go swoim życiem.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Ewangelia jako gatunek literacki
Philip L. Shuler

Pytanie o „rodzaj(e) Ewangelii" dotyczy literackiego charakteru Ewangelii. Innymi słowy, do jakiego typu czy kategorii literatury należy Ewangelia? Określenie literackiego charakteru Ewangelii jest jednym z pierwszych pytań, jakie zadaje sobie czytelnik, ponieważ odpowiedź na nie pomaga zidentyfikować rodzaj informacji, jakiej spodziewa się uzyskać ze swojej lektury. Czytelnik, na przykład, który czyta jedną z Ewangelii kanonicznych z przekonaniem, że Ewangelia Nowego Testamentu należy do kategorii „biografii" czy „historii", wnosi pewne założenia do interpretacji i zadaje pytania, na które teksty biograficzne czy historyczne powinny udzielić mu odpowiedzi. Czytając „biografię", spodziewamy się uzyskać informację o charakterze, rozwoju i losach danej postaci, tak żebyśmy mogli łatwiej czy trafniej ocenić jej czyny i zasługi. Czytając tekst „historyczny", spodziewamy się uzyskać wiarogodną informację chronologiczną i dokładny opis wydarzeń, abyśmy mogli rozpoznać ważne szczegóły dotyczące życia głównej postaci w szerszym kontekście działań ludzkich. Chociaż Ewangelie NT rzeczywiście sprawiają wrażenie obrazu „życia" Jezusa i rzeczywiście zawierają tradycje, na podstawie których interpretator może uzyskać ważną informację biograficzną o Jezusie, próby rekonstrukcji *rzeczywistej* biografii Jezusa nie przynoszą zadowalającego rezultatu, który odzwierciedlałby w równym stopniu różne tradycje zawarte w Ewangeliach i dostępne analizie. Innymi słowy, Ewangelie kanoniczne nie są, ściśle mówiąc, biografiami czy historiami w obecnym rozumieniu tych pojęć. Prawdę mówiąc, na pierwszy rzut oka trudno byłoby znaleźć jakąkolwiek literaturę w piśmiennictwie starożytnego świata, bezpośrednio porównywalną z Ewangeliami. Z tego powodu przed latami siedemdziesiątymi XX w. panował pogląd, zręcznie sformułowany przez Karla L. Schmidta, że Ewangelie kanoniczne należą do wygasłego rodzaju literatury. Są rezultatem naturalnego, ewolucyjnego procesu: są jedyne w swoim rodzaju, to znaczy, *sui generis*.

Obecnie Ewangelie dzieli się na dwie grupy: zawierające pewien element *bios* czy „życiorysu" i przedstawiające przypadkowe zbiory różnych powiedzeń Jezusa czy inne związane z Nim tradycje. Ewangelie NT należą do tej pierwszej kategorii. Pogląd o ich jedynym w swoim rodzaju (*sui generis*) pochodzeniu dostarcza następującego wyjaśnienia. Wcześni ewangeliści używali wczesnych sformułowań wiary (nazywanych kerygmatami: np. Flp 2,6-11, mowy w Dz czy pewne rozdziały ST, jak Iz 53), rozszerzyli je przez dołączenie powiedzeń i tradycji o cudach oraz dodali obszerne opowiadanie o męce. Trudno nie dostrzec w tym wyjaśnieniu drugorzędnego źródła, ponieważ powstała w ten sposób „ewangelia" bardzo przypomina Ewangelię Marka. Takie wyjaśnienie, oddając sprawiedliwość sformułowaniom wiary, prorockim tradycjom ST i tradycjom Jezusa, nie podaje dostatecznego uzasadnienia formy *bios*, obecnej w każdej z czterech Ewangelii kanonicznych. Podczas gdy niektórzy uczeni badali rodzaje aretologii i historii wydarzeń, ostatnio prowadzone przez Talberta, Shulera i Burridge'a dyskusje (por. bibliografia) skupiają się bezpośrednio na starożytnych pismach biograficznych jako wyjaśnieniu formy *bios* w Ewangeliach NT. Dyskusje te doprowadziły do następujących wniosków: 1) Ewangelie NT są dziełami „autorów", których intencją było podzielenie się „dobrą nowiną" o Jezusie Chrystusie z czytelnikami; 2) pisma te z dobrym skutkiem przekazały swoje treści grecko-rzymskim czytelnikom zaznajomionym z literackim rodzajem *bios*; i 3) należą one do szeroko pojętej kategorii starożytnych dzieł biograficznych. Ponadto, podczas gdy Shuler zajął się przede wszystkim analizą bardziej ogólnego pochwalnego charakteru opowiadań ewangelijnych, opierając się na retorycznych regułach panegiryku, Talbert zwrócił uwagę na różne typy starożytnych biografii i funkcje poszczególnych dzieł: tak więc Ewangelie Jana i Marka występują przeciw błędom, Ewangelia i Dzieje Apostolskie Łukasza przekazują życie Jezusa i dzieje Jego wyznawców, tak jak Diogenes Laertios, natomiast Ewangelia Mateusza przedstawia Jezusa jako hermeneutyczny klucz do Jego nauki. Burridge odtwarza całą debatę i następnie wykazuje, że Ewangelie NT rzeczywiście należą do ogólnego rodzaju *bioi*. Trwa debata na temat podrodzajów, ale argument za uznaniem Ewangelii NT za przykład starożytnej biografii ma charakter normatywny.

Do drugiej grupy ewangelii należą te, które zawierają powiedzenia Jezusa i innego rodzaju tradycje związane z Jezusem. Do tej grupy należą ewangelie słów, łącznie z Ewangelią Filipa i Ewangelią Tomasza (ze zbioru z Nag Hammadi). Owe ewangelie nie zawierają motywu *bios* i kładą nacisk na autorytet gnostyckiego zbawcy. Inne ewangelie, jak Ewangelia dzieciństwa Tomasza, starają się wypełnić luki dotyczące dzieciństwa Jezusa albo podkreślają jeszcze inne aspekty życia i śmierci Jezusa: na przykład narodzenie Jezusa z dziewicy i narodziny Maryi w Protoewangelii Jakuba oraz mękę Jezusa w Ewangelii Piotra. Ostatnio uczeni posłużyli się istniejącymi ewangeliami słów (zwłaszcza Ewangelią Tomasza) jako modelem pomocnym w rekonstrukcji hipotetycznej, tak zwanej ewangelii „Q", której jedyna domniemana racja istnienia opiera się na spostrzeżeniu, że w Ewangeliach Mateusza i Łukasza występują paralelne fragmenty, których nie ma w Ewangelii Marka. Argumentacja za istnieniem „Q" opiera się niekiedy na odwołaniu się do cytatów Jezusa przekazanych przez niektórych wczesnych Ojców Kościoła. W skrajnych przypadkach owa praca na temat ewangelii słów i tak zwanego Q

utrzymuje, że odkryła bardziej oryginalnego Jezusa, gnostyckiego zbawcę, którego opis działalności został zmodyfikowany przez kanonicznego Marka.

Wysoce spekulatywne wnioski wyprowadzone z hipotetycznej ewangelii „Q", nie poświadczonej przez żadne historyczne dokumenty, nie znajdują większego poparcia u większości uczonych. Co więcej, ostatnie badania (McNicol) przekonująco podważają nawet konieczność postulowania istnienia „Q", skutecznie demonstrując, w jaki sposób Łukasz korzystał z Ewangelii Mateusza jako swojego głównego źródła. Przedstawione w Ewangeliach NT portrety Jezusa nadal stanowią godne zaufania źródło i zachowują historyczne, fundacyjne znaczenie dla Kościoła.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Ewangelia według św. Mateusza
Adrian Leske

PIERWSZE CZYTANIE

Hellenistyczno-żydowska Ewangelia chrześcijańska

Uważna lektura tej Ewangelii odsłoni jej żydowskie tło i początki. Podkreśla ona spełnienie się pism hebrajskich, zajmuje się tym, co dotyczy żydowskiego rozumienia Prawa, tradycji faryzejskich i interpretacji uczonych w Piśmie, oraz skupia uwagę na sporach z żydowskimi przywódcami religijnymi. Wiele miejsca poświęca się krytyce odrzucenia Jezusa przez Żydów. W Ewangelii Mateusza podkreśla się żydowskie pochodzenie Jezusa: Jest On „synem Abrahama", a jako Mesjasz – „synem Dawida". Podejmuje się temat bardzo zaangażowanej postawy Żydów wobec Prawa: uczynki sprawiedliwości (rozdz. 6), przepisy dotyczące szabatu, podatek świątynny oraz obrzędy ofiarnicze. Jest w tej Ewangelii wiele semityzmów, słów i zwrotów hebrajskich, pojawiają się też żydowskie zwyczaje, których się nie wyjaśnia (co zakłada czytelnikówŻydów, dla których takie opisy będą zrozumiałe bez dodatkowych objaśnień). Pierwszym zadaniem Jezusa – według tej Ewangelii – było zgromadzenie „rozproszonych owiec z domu Izraela", tak aby stały się królestwem Bożym, które miało być światłem dla narodów. To wysuwanie na pierwszy plan idei „światła dla narodów" – zapożyczonej od Izajasza – pokazuje, że Ewangelia Mateusza jest szeroko otwarta na działalność misyjną wśród pogan. Kończy się rozesłaniem Jedenastu na cały świat (28,19-20), podobnie jak zaczyna się przybyciem Mędrców do nowo narodzonego Mesjasza (rozdz. 2).

O tym, że autor pisze przede wszystkim dla chrześcijan pochodzenia żydowskiego, świadczy również jego sposób traktowania czytelników. Zakłada on, że znane są im pisma hebrajskie oraz Prawo i Prorocy. O ile wydarzenia składające się na działalność Jezusa są opisane zarówno w Ewangelii Mateusza, jak i w Ewangelii Marka, Mateusz skłania się wyraźnie ku prezentacji doktrynalnej: jego Ewangelia akcentuje nauczanie Jezusa bardziej niż wszystko inne. Trudno byłoby przyjąć, że autor po prostu „zrejudaizował" Ewangelię napisaną na podstawie źródeł będących dziełem przede wszystkim chrześcijan pochodzenia pogańskiego; ukazuje ona raczej hellenistyczno-żydowski Kościół chrześcijański, wciąż mocno zakorzeniony w swoich żydowskich źródłach, jakkolwiek dążący do zgromadzenia w swoich szeregach wszystkich pogan na podstawie uniwersalistycznego przesłania zawartego w pismach żydowskich, zarówno hebrajskich, jak i greckich. (Jeśli chodzi o argumenty przemawiające za tym, że autor pisze swoją Ewangelię z perspektywy hellenistyczno-żydowskiej, warto zwrócić uwagę na omówienie „ukrzyżowania", 27,32-44, gdzie przedmiotem zainteresowania są wyraźne echa Księgi Mądrości, hellenistycznego dzieła żydowskiego, napisanego po grecku.)

Jej miejsce w historii

Ewangelia Mateusza była uważa powszechnie przez Ojców Kościoła za pierwszą spisaną Ewangelię. Według niektórych z nich została napisana pierwotnie po „hebrajsku" (co może znaczyć, że po aramejsku). Autora tej Ewangelii upatrywano tylko i wyłącznie w apostole Mateuszu. Euzebiusz z Cezarei (ok. 260-340) powołuje się na Papiasza, biskupa Hierapolis (ok. 100-110), według którego „Mateusz spisał słowa Pańskie w języku hebrajskim, a każdy tłumaczył je sobie, jak umiał" (Hist. eccl. 3,39,16 [POK 3, 1924, s. 144]). Euzebiusz podaje także, że Panten (Panteanus, Pantajnos) (ok. 150-215), nauczyciel Klemensa z Aleksandrii, kiedy przybył do Indii, znalazł tam ludzi zaznajomionych już z Ewangelią Mateusza, której hebrajski tekst upowszechnił tam wcześniej apostoł Bartłomiej (Hist. eccl. 5,10,3). Piszący około 180 r. Ireneusz, biskup Lyonu, również wspomina o tym, że Mateusz napisał Ewangelię po hebrajsku mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Piotr i Paweł nauczali i zakładali Kościół w Rzymie (Adv. haer. 3,1,1). Do tej tradycji odwoływali się później inni Ojcowie.

Hipoteza dwóch źródeł zyskała popularność dopiero w drugiej połowie XIX w. Ta wciąż akceptowana teoria zakłada, że Ewangelia Mateusza opiera się na wcześniejszej Ewangelii Marka, którą uzupełniono logiami ze źródła Q. Nie przywiązuje się tutaj szczególnej wagi do dowodów zewnętrznych, wypowiedzi wczesnych Ojców Kościoła, i do dowodów wewnętrznych: samego greckiego tekstu Mateusza, który przekonująco dowodzi żydowskich początków tej Ewangelii. Skłonność wielu badaczy NT do interpretowania Mateusza niejako przez filtr Marka i źródła Q często prowadzi do zniekształconej perspektywy: 1) interpretacji raczej żydowskiego Mateusza z punktu widzenia Marka i źródła Q (bądź Łukasza); 2) wyrywania pojedynczych perykop z ich Mateuszowego kontekstu i bagatelizowania wyraźnej wewnętrznej spójności całej Ewangelii; 3) niedostrzegania w pełni hellenistyczno-żydowskiej perspektywy chrześcijańskiej, z której ta Ewangelia została napisana.

W ostatnich latach hipoteza dwu źródeł jest krytykowana, ponieważ zakwestionowano wiele jej założeń, tak że w rezultacie wiara w trafność, jeżeli nie w ogóle zasadność tej hipotezy, została podważona. Coraz więcej uczonych opowiada się obecnie za przywróceniem Ewangelii Mateusza jej dawnego miejsca jako pierwszej Ewangelii, po której następują dwie dalsze Ewangelie synoptyczne; teoria ta znana jest pod nazwą hipotezy dwu Ewangelii (por. artykuł *Problem synoptyczny*).

Niezależnie od tego, którą hipotezę się wybierze, nie ma lepszego sposobu poznania tej Ewangelii, jak skupienie uwagi na jej tekście, przy jednoczesnym uwzględnieniu struktury kompozycyjnej dzieła. Najważniejsze jest to, jak zgodnie utrzymują wszyscy uczeni, że chrześcijaństwo żydowskie jako takie powstało chronologicznie przed chrześcijaństwem pogańskim. Aby zrozumieć naszą hellenistyczno-żydowską chrześcijańską Ewangelię Mateusza, trzeba najpierw uznać fakt, że ze swego pierwotnego wzorca żydowskiego rozwinęła się ona w Ewangelię przeznaczoną do pracy misyjnej wśród pogan, a nie odwracać kierunek historycznego rozwoju i traktować ją jako późniejszą, zjudaizowaną wersję bardziej pogańskiej Ewangelii.

Mateusz i dziedzictwo Starego Testamentu

Najbardziej znamienną cechą tej Ewangelii jest częste posługiwanie się cytatami z pism żydowskich i aluzjami do nich; wiele z nich znajdziemy tylko u Mateusza. Uczeni wyróżniają zazwyczaj dziesięć tzw. cytatów formalnych (1,22-23; 2,5-6; [2,15], 2,17-18; 2,23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4-5; 27,9-10), zwykle poprzedzonych słowami: „A stało się to, aby się spełniły słowa proroka (...)". Cytaty te tworzą jakby ramy narracji i stanowią część integralną kontekstu, nadając narracji sens i znaczenie. Przypominają one cytaty padające z ust Jezusa w Ewangelii Mateusza (przykłady: 11,10; 13,14-15; 15,7-9; 21,16; 21,42). Oprócz tych cytatów modelowych można znaleźć w narracyjnym materiale Mateusza i w ustach Jezusa inne cytaty i aluzje do ST. Doskonale znający kontekst cytatów prorockich Mateusz oczekuje, że będą je czytali ludzie o podobnym pokroju umysłu. Czasem łączy on słowa z dwu różnych tekstów i tworzy jeden cytat, aby odesłać czytelnika do obu kontekstów (np. 21,5 [Iz 62,11; Za 9,9]; 27,9 [Jr 18,1-13; 19,1-12; Za 11,12-13]; 11,10 [Wj 23,20; Ml 3,1]).

Mateusz posługuje się także pismami ST, aby przekazać podświadome informacje. Na przykład, w Mt 3,4, opisując ubiór Jana Chrzciciela, używa słów niemal identycznych z 2 Krl 1,8, gdzie mowa jest o tym, jak się ubierał Eliasz. W ten sposób zwraca czytelnikowi uwagę, że w osobie Jana powinien rozpoznać powracającego Eliasza (por. 11,14; 17,13). Podobnie, charakteryzując w 27,41-43 najwyższych kapłanów, uczonych i starszych korzysta ze słów, które w Ps 22,8 i Mdr 2,10-20 opisują bezbożnych, chcąc w ten sposób dać do zrozumienia, że owi przywódcy religijni z Jerozolimy to niegodziwi prześladowcy sprawiedliwego Sługi, przedstawionego w Ps 22 i Iz 53, który jest w ten sposób utożsamiony z Jezusem. Wszystko to dowodzi, że Mateusz widział w Jezusie i w zapoczątkowanym przezeń nowym wieku spełnienie się Pism, w sposób nie tylko spodziewany, ale i niespodziewany.

Czas powstania

Aż do XIX w. panowała wśród uczonych niemal powszechna opinia, że Ewangelia powstała mniej więcej w 80-85 r. Lektura pism św. Ignacego wskazuje, że korzystał on z Ewangelii Mateusza. Niektórzy uważają za niemożliwą wcześniejszą datę z powodu założeń hipotezy dwu źródeł. Przyjmując, że Marek napisał swoją Ewangelię około 65 r., po śmierci Piotra, i że Mateusz korzystał z Marka jako ze źródła, logiczny wydaje się wniosek, że Ewangelia Mateusza musiała powstać po 65 r.

Wysuwano twierdzenie, że Mt 22,7 oraz rozdz. 24 zakładają zburzenie Jerozolimy w 70 r., ale język Mt 22,7 jest oparty na Iz 5,24-25 i Ml 3,19, a rozdz. 24 stosuje ogólną terminologię apokaliptyczną i nie zdradza jakiejś szczególnej wiedzy o tym, co się zdarzyło w 70 r. Z drugiej strony Ewangelia wydaje się jednoznacznie wskazywać na normalny bieg życia kultowego w świątyni, jej obrzędy i zbieranie składek na świątynię (5,23-24; 23,16-22; 17,24-27).

Podobnie argumentacja, że ton dyskusji na temat Prawa oraz wzmianka o „ich synagogach" u Mateusza dowodzą powstania Ewangelii po tzw. synodzie w Jamni, kiedy chrześcijanie mieli być ostatecznie wykluczeni z synagogi, nie jest przekonująca. Z powodu wpływu faryzeuszów Jezus z konieczności musiał odnieść się do kwestii Prawa i przedstawić swój stosunek do niego. Znajdujemy w Ewangelii Mateusza relację o stosunku Jezusa do Prawa i relacja ta oraz tradycja ustna, na której się ona opiera, nic nie straciłyby ze swego znaczenia w żadnym kontekście żydowskim. Zwrot „ich synagogi" wskazywałby raczej na kontrolę faryzeuszów nad tymi instytucjami, niż na oddzielenie się chrześcijan od Żydów po synodzie w Jamni. Zresztą Mt 23,2-3 nie miałby sensu, gdyby wspólnota Mateuszowa była oddzielona od synagog.

Czytając Ewangelię na jej własnym tle jako Ewangelię, która pierwotnie powstała w kontekście w przeważającym stopniu żydowsko-chrześcijańskim, łatwo zauważyć, że podejmowane w tym dziele kwestie odzwierciedlają czasy Jezusa i pokolenia apostolskiego. Nie ma potrzeby uważać tej Ewangelii za dzieło

napisane po Jamni. Sprawy, jakimi musiał się zająć Jezus, zachowały prawdopodobnie ważność i aktualność dla chrześcijan żydowskiego pochodzenia, dopóki utrzymywali ścisłą więź ze swoim żydowskim dziedzictwem.

Miejsce powstania

Uczeni, którzy twierdzą, że Ewangelia była napisana dla wspólnoty chrześcijańskiej o żydowskich korzeniach, sugerują, że powstała ona w Palestynie albo w jednej ze wspólnot diaspory. Większość opowiada się za Antiochią Syryjską ze względu na znaczenie tego miasta we wczesnym Kościele (Dz 11,19-30; 14,24-15,35; Ga 2,11-14). Jeżeli – jak twierdzili niektórzy Ojcowie – Ewangelia Mateusza została napisana najpierw po hebrajsku, to jest prawdopodobne, że stało się to w Palestynie, być może w Jerozolimie lub w jej pobliżu. Można by przyjąć też jako miejsce jej powstania Galileę. Jeśli nawet Łukasz w Dziejach Apostolskich skoncentrował uwagę na tych obszarach diaspory żydowskiej, które znajdowały się w sferze działalności misyjnej Pawła, to nie omieszkał wspomnieć, że Kościół istniał i nadal wzrastał zarówno w Galilei i Samarii, jak i w Judei (Dz 9,31). Żydzi galilejscy, z powodu mieszanej populacji, byli w zasadzie trójjęzyczni (hebrajski, aramejski, grecki), tak więc zarówno Ewangelia hebrajska, jak i jej grecka wersja mogły powstać w ich środowisku. Tradycja patrystyczna niewątpliwie przemawia za Palestyną jako miejscem powstania Ewangelii i istnieją ważne racje za utrzymaniem hipotezy galilejskiej: 1) Antyfaryzejski ton Ewangelii zdaje się sugerować rejon, w którym wpływy faryzejskie były silne. 2) Temat prześladowania mniejszości prorockiej przez Żydów oraz potępienie niektórych miast na obszarze Galilei, które nie przyjęły orędzia Jezusa w wierze, wskazuje na Galileę. 3) Właśnie w Galilei głosi się wierność pierwszych pogan (8,5-13; 15,21-28). 4) Położenie silnego akcentu na „Galileę pogan" z cytatem w 4,12-16 z Iz 9,1-2 rozpoczyna całą działalność Jezusa, która ciągnie się aż do 19,1. 5) Mateusz podkreśla, że Jezus wraca do Galilei po zmartwychwstaniu (26,32; 28,7.10.16), i właśnie tam kończy się Ewangelia. Jednocześnie wciąż możliwe jest – czy wręcz prawdopodobne – jej powstanie w rejonie na północ od Galilei, w południowej Syrii, łącznie z tak wysuniętym na północ miastem jak Antiochia. W tym przypadku, z perspektywy czytelników Ewangelii Mateusza, „Galilea pogan" (baza misyjna ewangelizacji syryjskich wspólnot chrześcijańskich) leżałaby po drugiej stronie góry Hermon, dominującej na południowym horyzoncie. Tak więc chrześcijanie w południowej Syrii nie mogli się czuć oderwani od swoich religijnych i kulturowych korzeni.

Autor

Ojcowie Kościoła uważali, że autorem pierwszej Ewangelii jest apostoł Mateusz; to właśnie jego widzieli w opisie powołania w 9,9. Większość współczesnych uczonych odrzuca tę hipotezę. Sprzeciw opiera się częściowo na zakładanej zależności Mateusza od Marka. Jakkolwiek sama Ewangelia nie wskazuje na swojego autora, istnieje w niej wiele szczegółów mogących wskazywać na apostoła Mateusza. Przede wszystkim relacja o powołaniu Mateusza: oprócz Mateusza wzmiankuje się w Ewangelii jedynie o powołaniu czterech pierwszych uczniów. Autor podkreśla, że Mateusz był poborcą podatkowym, który przyprowadził innych żydowskich poborców podatkowych do Jezusa (por. 9,9-11; 10,3), ale nie unika wzmianek o poborcach w negatywnym sensie (por. 5,46; 9,10.11; 11,19; 18,17; 21,31.32). Poborca podatkowy musiał być prawdopodobnie człowiekiem wykształconym, władającym językiem hebrajskim/aramejskim i greckim oraz znającym łacinę. Autor tej Ewangelii zaświadcza o takiej biegłości. W innych synoptycznych opisach powołania Mateusz występuje jako Lewi (Mk 2,13-14; Łk 5,27), co prawdopodobnie wskazuje na jego przynależność do pokolenia Lewiego. Tłumaczyłoby to jego wykształcenie, a także posługiwanie się określeniem „zwierzchnik kapłanów" w odniesieniu do kapłaństwa sadokickiego w Jerozolimie, które w rzeczywistości zastąpiło kapłaństwo lewickie po wygnaniu. Pewne szczegóły wskazują także, że autor mógł być także „pisarzem" (uczonym w Piśmie), używa bowiem tego terminu w znaczeniu pozytywnym w 8,19 i 13,52.

Gatunek literacki i struktura

Biorąc za podstawę pięć formuł zamykających pięć dysput („Gdy Jezus dokończył tych mów [...]" 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1), wielu egzegetów podzieliło Ewangelię na pięć ksiąg, co miałoby odpowiadać tradycyjnemu układowi żydowskiemu funkcjonującemu w Pięcioksięgu. Jednak wydaje się to nieco arbitralne i rozbija część 4,23-9,35, którą autor wyraźnie zamierzył jako całość, o czym świadczy powtórzenie 4,23 w 9,35 jako *inclusio*. Autor chce przedstawić rozwój dobrej nowiny i dlatego zaczyna od zapowiedzi Jezusa jako Mesjasza i Jego przygotowania do mesjańskiej misji. Potem następuje Jezusowa proklamacja dobrej nowiny o królestwie w słowie i czynie, przygotowanie dwunastu apostołów do powierzenia im tej misji, odpowiedź na orędzie w postaci narastającej opozycji ze strony jednych i akceptacji ze strony innych. W konsekwencji tego

sprzeciwu Jezus zostaje ukazany jako Sługa cierpiący/Syn Człowieczy, który przeżyje na nowo historię Izraela, postępując drogą cierpienia, śmierci i zmartwychwstania, a więc dokonując odkupienia tych, którzy wierzą, aby, jako prawdziwy Izrael, wierny lud Boży mógł stać się światłem dla narodów. W ten sposób dobra nowina o królestwie Bożym będzie głoszona na całym świecie i wierni pozyskają uczniów ze wszystkich narodów. Proponuje się następujący szkic:

I. Pochodzenie Jezusa: 1,1-2,23
II. Narracja: przygotowanie: 3,1-4,25
III. Mowa 1: proklamacja dobrej nowiny w słowie: 5,1-7,29
IV. Narracja: proklamacja dobrej nowiny w czynie: 8,1-9,34
V. Mowa 2: misja uczniów: 9,35-11,1
VI. Narracja: niezrozumienie i narastający sprzeciw: 11,2-12,50
VII. Mowa 3: nauczanie w przypowieściach: 13,1-52
VIII. Narracja: odrzucenie i akceptacja: 13,53-16,12
IX. Objawianie tożsamości Jezusa: 16,3-17,27
X. Mowa 4: życie we wspólnocie: 18,1-35
XI. Narracja: w drodze do Jerozolimy: 19,1-20,34
XII. Narracja: Jerozolima i jej przywódcy religijni: 21,1-22,14
XIII. Narracja: wrogowie usiłują zastawić zasadzkę na Jezusa: 22,15-23,39
XIV. Mowa 5: przyszłość i Sąd Ostateczny: 24,1-25,46
XV. Narracja: opowiadanie o męce; Jezusowa droga cierpienia: 26,1-27,66
XVI. Zmartwychwstanie Jezusa i przyszłość: 28,1-20

Niektóre główne tematy Ewangelii Mateusza

Spełnienie

Jest to temat centralny, stanowiący fundament wszystkiego, co przedstawia Mateusz. Jezusowe oświadczenie z Kazania na Górze: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić" (5,17) stanowi w rzeczywistości podstawę całego przesłania i posłannictwa Jezusa. Jezus przyjął chrzest Jana, ponieważ godziło się „wypełnić wszystko, co sprawiedliwe" (3,15). Mateusz w swojej Ewangelii wielokrotnie powtarza, że wszystko ma na celu pokazanie, jak dane wydarzenie „wypełnia" Proroków. Na wagę i znaczenie tych „cytatów spełnienia" wskazują słowa Jezusa, wypowiedziane podczas pojmania w Getsemani: „Jakże więc spełnią się Pisma, że tak się stać musi? (...) Lecz stało się to wszystko, żeby się wypełniły Pisma proroków" (26, 54.56). Położenie przez Mateusza akcentu na Jezusie jako spełnieniu oczekiwań prorockich, w kontekście żydowskich początków tej Ewangelii, przemawia za prawdziwością proklamacji o mesjańskiej tożsamości Jezusa jako Chrystusa. To pojęcie spełnienia obejmuje wszystko. Cała historia Izraela, wszystkie jego nadzieje i cele spełniają się przez Jezusa.

Znaczna część tej historii, nadzieja i cel zostały w dużej mierze streszczone przez jednego z proroków pod koniec niewoli babilońskiej, którego pisma włączono do Księgi Izajasza (głównie rozdz. 40-55), a którego przesłanie nadziei zostało potwierdzone po powrocie z niewoli (w rozdz. 60-62). Rozdziały te w sposób szczególny stają się dla Jezusa podstawą Jego orędzia i głoszenia dobrej nowiny o królestwie Bożym oraz Jego misji spełnienia historii Izraela w sobie samym, stania się przykładem prawdziwego Izraela jako Sługi Bożego, Bożego wybrańca. Cała Księga Izajasza odgrywa szczególnie doniosłą rolę w nauczaniu Jezusa, tak samo – chociaż w mniejszym stopniu – jak te pisma prorockie, które powstały pod wpływem Izajasza, na przykład Księgi Malachiasza, Zachariasza 9-14, Jonasza, Daniela, Mądrości oraz apokryficzne przypowieści Henocha (HenEt 37-71).

Prawo i Prorocy

Stosunek Jezusa do Prawa ST był ważny w kontekście określonym w sposób zdecydowany przez uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Według nauki rabinów istniało 613 przykazań, do których dodawano „czyny sprawiedliwości": jałmużnę, modlitwę i post. Życie każdego człowieka powinno podlegać drobiazgowemu przestrzeganiu tych przykazań. Wielu – jeśli nie większość – Żydów (w tym Maryja, Józef, Jezus i Jego uczniowie) spełniało przykazania Boże z radością. Sprawiedliwość jednak zawsze może przerodzić się w obłudę.

Mateusz ukazuje Jezusa jako przychodzącego, aby wypełnić Prawo w jego prawdziwym sensie. *Torah*, Prawo, znaczy przede wszystkim „pouczenie" Boże, i „pouczenie" to zostało sformułowane jako warunki Przymierza, jako Dziesięć Przykazań. Pouczenie Boże określało przede wszystkim, jak żyć w prawdziwym

związku z Bogiem i z bliźnim. Warunki ustalają konkretne szczegóły tych związków, więzi, które miała rozwijać i rodzić miłość jako właściwa odpowiedź na miłość i łaskę Boga w gromadzeniu zniewolonego ludu i uczynieniu go własnością Boga. Miłość, której uczył Jezus, była siłą motywacyjną, samą istotą Prawa i Proroków (22,34-40), a nie legalistyczną kazuistyką, którą Jezus piętnował w swoich „biada" przeciwko uczonym w Piśmie i faryzeuszom. Mateusz pokazuje, że sprawiedliwość według Jezusa to nie skrupulatna i dosłowna interpretacja kazuistycznych czy kapłańskich przepisów (np. 5,17-48; 9,13; 12,7), ale wierność Przymierzu. Według Jezusa wierni zależą od sprawiedliwości Boga (5,6; 6,33) i dlatego postępują sprawiedliwie wobec Boga i wobec siebie nawzajem w bezinteresownej miłości (5,10.20; 6,1). Jest tak dlatego, że są „znawcami sprawiedliwości, narodem biorącym do serca moje Prawo" (por. Iz 51,7; por. Jr 31,33). Wierni więc, jako tacy, stają się „przymierzem dla ludu" albo „ludem przymierza", „światłem dla narodów" (Iz 42,6; 49,6.8.; 51,16), tak że Boża nauka i Boża sprawiedliwość mogą stać się „światłem dla ludów" (Iz 51,4; por. 45,22-23; 55,10-11). Przez swoje słowo, przykład i natchnienie, jak wykazuje Mateusz, Jezus wypełnia nie tylko Prawo, ale i wszelką sprawiedliwość.

Mateusz dowodzi, że Jezus przyszedł wypełnić Izajasza i Proroków, głosząc dobrą nowinę o królestwie Bożym, ucząc, na czym polega prawdziwe znaczenie uczestnictwa w tym panowaniu, jako przez Boga wybrany Sługa Izrael. Jezus spełnia obietnicę Deutero-Izajasza, gromadząc „zagubione owce domu Izraela", aby stały się „ludem przymierza" oraz „światłem dla narodów", i tym samym spełniły rolę prawdziwego Izraela. To rozumienie Proroków nadaje sens wszystkiemu, co Jezus czyni, prowadząc do Jego cierpienia, śmierci i zmartwychwstania.

Królestwo niebieskie

Ideą, która w największym stopniu przenika całą naukę Mateuszowego Jezusa, jest idea królestwa niebieskiego (albo „królestwa Bożego"). Zwrot „królestwo niebieskie" (*basileia tu uranu*, 32 razy) w NT występuje tylko u Mateusza i był używany przez Żydów zwyczajowo z powodów religijnych, aby uniknąć wymawiania słowa Bóg, jakkolwiek Mateusz kilka razy posłużył się zwrotem „królestwo Boże/panowanie Boga (*basileia tu theu)*" (12,28; 19,24; 21,43). Pojęcie to ma swoje źródło w obwieszczeniu dobrej nowiny w Iz 40,9 i tego, że „twój Bóg zaczął królować" w 52,7. Jest to dobra nowina, którą Jezus przyszedł ogłosić i urzeczywistnić. Idea ta akcentuje przede wszystkim bezpośrednie rządy Boga nad ludem Bożym. Bóg zapanuje nad ludem nie przez pośredników, takich jak dawni królowie czy kapłani, ani za pośrednictwem uczonych w Piśmie i faryzeuszów, ale przez to, że Jego nauka trafi do serc ludzi (Iz 51,7). Jezus przeciwstawia to królestwo nacjonalistycznej koncepcji przyszłego politycznego królestwa, często głoszonej przez żydowskie ugrupowania, które oczekiwały uniezależnienia się od Rzymu. Nie trzeba czekać na obalenie obcego ciemiężyciela, czy nawet dążyć do tego, aby uczestniczyć w owym królestwie. Królestwo należy do wszystkich, którzy starają się dochować wierności przymierzu z Bogiem (5,3.10.19.20; 6,33). Jest to darmowy, łaskawy dar Boga, otwarty dla wszystkich, którzy szukają i „kołaczą" (7,7-12). Jezus opisywał królestwo niebieskie jako rodzinę, w której dzieci mogą zwracać się do Boga nie jak do surowego sędziego, ale jak do swego Ojca w niebie z wiarą, zaufaniem i miłością. Tak więc królestwo niebieskie istnieje tam, gdzie człowiek zwraca się do Boga w ten rodzinny sposób we wspólnocie zgromadzonej przez Jezusa – w tym życiu i w życiu przyszłym.

Jezus przedstawił wierzącym królestwo w serii przypowieści: jak spokojnie rozwija się pośród Jego wyznawców, zawsze wydając owoce, wpływając na wspólnotę i otaczający ją świat. Dopiero na końcu moce zła zostaną oddzielone i zniszczone (rozdz. 13). Jest to królestwo, w którym ludzie okazują taką samą przebaczającą miłość, jak ich Ojciec (18,21-35), zawsze świadcząc Bogu słowem i czynem i w ten sposób głosząc dobrą nowinę o królestwie Bożym wobec wszystkich narodów całego świata aż do końca (28,16-20; 24,14).

Chrystologia

Na ogół Mateusz pozostawia następstwu wydarzeń objawienie *kim jest Jezus*; ale w dwu pierwszych rozdziałach określa wyraźnie i jednoznacznie pochodzenie i cele Jezusa. Jest On przedstawiony tutaj jako „Jezus Chrystus, syn Dawida, syn Abrahama" (1,1). Mateusz chce przekonać tych, którzy deprecjonują Jezusa, że On *jest* Pomazańcem (= Chrystusem, Mesjaszem), *jest* synem Dawida, Królem-Mesjaszem, oczekiwanym przez faryzeuszów i innych, *jest* potomkiem Abrahama, przez którego błogosławione będą ludy całej ziemi (Rdz 22,18). Jezus jest spełnieniem nadziei mesjańskich.

Mateusz był świadomy również tego, że Jezus posługiwał się terminem „Chrystus/Mesjasz" („Pomazaniec, Namaszczony") i rozumiał swoją rolę inaczej niż ją powszechnie rozumiano. Podczas niewoli babilońskiej Deutero-Izajasz, kładąc wyraźnie nacisk na bezpośrednie panowanie Boga, głosił, że wieczne przymierza zawarte z Dawidem (2 Sm 7,13-16) przeszło w rzeczywistości na lud, a więc stało się „przymierzem dla ludu" albo „przymierzem ludu". To lud miał teraz świadczyć o mocy i potędze Boga (Iz 55,3-5) jako wybrany przez

Boga Sługa Izrael. Trito-Izajasz mógł zatem mówić o roli Sługi jako tego, którego Bóg „namaścił", aby zaniósł dobrą nowinę uciśnionym (61,1). Wierni mieli wziąć na siebie tę rolę. W rozdz. 2 Mateusz chce pokazać, że Jezus, urodzony w Betlejem jako królewski syn Dawida (2,5, cyt. Mi 5,1-2), realizuje swój mesjanizm pełniąc także rolę wybrańca Bożego, Sługi Izraela, zgodnie z Jego obrazem przedstawionym w Iz 40-66. Dary przyniesione przez przedstawicieli obcych narodów (2,11) są darami przyniesionymi Słudze Izraelowi w Iz 60,6. Otrzymuje je Jezus, ponieważ jest „światłem dla narodów" (Iz 42,6; 49,6). W 2,13-23 Mateusz pokazuje, że Jezus przeżywa na nowo historię Izraela: ucieczka Jezusa do Egiptu i powrót, a potem wycofanie się w rejon Galilei to jakby historia Izraela w miniaturze.

We wstępnym rozdziale swojej Ewangelii (1,23, cyt. Iz 7,14) Mateusz identyfikuje Dziecię, które Maryja ma wydać na świat, jako „Emmanuela", wyjaśniając czytelnikom, że imię to znaczy „Bóg z nami". W jakim sensie Bóg jest z ludem w Jezusie, czytelnicy Ewangelii Mateusza poznają na podstawie przedstawionej w niej historii Jezusa jako cierpiącego Sługi. Podobnie w rozdz. 2 (2,15, cyt. Oz 11,1) Mateusz nazywa Jezusa Synem Bożym, zwracając uwagę czytelnika na główny chrystologiczny temat Ewangelii. W jakim jednak sensie Jezus jest „Synem Bożym", staje się jasne dla czytelnika dopiero wtedy, gdy Jezus spełnia rolę Sługi Izraela w pozostałej części Ewangelii. W akcie chrztu, któremu Jezus poddaje się, aby „wypełnić wszystko, co sprawiedliwe" (3,15), Bóg identyfikuje Go jako Sługę z Iz 42,1. Jezus poddaje się kuszeniu na pustyni (4,1-11), jak kuszony był Izrael, ale podczas gdy Izrael w przeszłości zawiódł, Jezus jako Sługa Izrael odnosi zwycięstwo. Mt 11,4-5 wyjaśnia, że Jezus spełnia rolę Namaszczonego z Iz 61,1 jako Sługa, głosząc dobrą nowinę słowem i czynem, a Mt 12,15-21 podkreśla, cytując Iz 42,1-4, że Jezus mówi i działa zawsze jako Sługa Izrael. Niemniej jednak określeniem, jakie sam Jezus sobie przypisuje, jest „Syn Człowieczy", zwrot zapożyczony z Dn 7,13 i akcentowany w HenEt 37-71. Co znaczy to określenie dla Jezusa, pokazuje Mt 16,13-28. Widzimy, w jaki sposób Jezus przekształca je i spełnia, występując w roli Sługi Izraela. To właśnie w tym kontekście (16,21) Jezus mówi uczniom, że musi teraz doprowadzić rolę Sługi do końca, aby dopełnić całą dawną historię Izraela. Wygnanie dla Izraela było cierpieniem i doświadczeniem śmierci, ale Bóg wskrzesił Izraela, aby mógł realizować Boży zamysł „usprawiedliwienia wielu" (por. Iz 53,11-12; por. 49,1-13). Izrael jednak nie spełnił tego zadania. Występując w imieniu Izraela, Jezus musi zatem wziąć na siebie cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie w imieniu wierzących, a więc przygotować ich, aby byli „światłem dla pogan", aby „czynili uczniów ze wszystkich narodów" (Mt 28,19).

Tak więc tylko dzięki temu, że Jezus przyszedł jako Sługa i wydał siebie „na okup za wielu" (20,28), wierzący mogą Go naśladować i stać się prawdziwym Izraelem. Określenie „Syn Boży", początkowo używane jako równoważnik terminu „Sługa Izrael", nabiera głębszego znaczenia w Jezusie, który wypełnia całe Prawo i Proroków, który realizuje zarówno obietnice Boże, jak i cele Izraela. Dlatego została Mu dana wszelka władza na niebie i na ziemi (28,18) i spełnia się w Nim „wszystko, co sprawiedliwe" (3,15). Słowa setnika pod krzyżem: „Prawdziwie, Ten był Synem Bożym" (27,54) stają się naszym wyznaniem wiary.

Mateuszowy opis pochodzenia Chrystusa obwieszcza nie tylko Jego królewskie dziedzictwo, mesjańską funkcję i spełnianie roli prawdziwego Izraela; opowiadając o Jego wyjątkowym, cudownym poczęciu, głosi także Jego synostwo Boże.

DRUGIE CZYTANIE

I. 1,1-2,23: Pochodzenie Jezusa

1,1-17: Rodowód Jezusa Mesjasza

Termin *genesis* może znaczyć zarówno „rodowód", jak i „pochodzenie, narodzenie" (por. Rdz 5,1; Mt 1,18a). Użycie słów „Jezus Chrystus" jako imienia jest pochodzenia późniejszego (gdzie indziej w Ewangeliach tylko w Mt 1,18; Mk 1,1; J 1,15; 17,3) i ma tu wydźwięk apologetyczny; ma podkreślać, że Jezus spełnia *wszystkie* nadzieje wiązane z długo oczekiwanym „Pomazańcem", „Mesjaszem". Porządek tytułów ma także charakter w najwyższym stopniu apologetyczny. Mateusz podkreśla, że ten Jezus, który pochodzi z Galilei, jest zarówno potomkiem Dawida (wspomnianego najpierw, aby skupić uwagę na Jezusie jako Mesjaszu Dawidowym), jak i prawdziwym synem Abrahama (por. 3,9). Mateusz daje także do zrozumienia, że zarówno przymierze Boga z Dawidem (2 Sm 7,12-16), jak i przymierze z Abrahamem (Rdz 12,1-3; 18, 18) osiągnęły swoje spełnienie w Jezusie. Warto zauważyć, jak te dwa oddzielne przymierza zbiegają się i łączą w Ewangelii Mateuszowej. Abraham był także przedstawiany jako ojciec wszystkich narodów (Rdz 17,5) i właśnie przez Jezusa wszystkie narody będą błogosławione. Mateusz jest spadkobiercą „biblijnej" tradycji gromadzenia, „wydobywania ze skarbca rzeczy nowych i starych" (por. Mt 13,52).

Rodowód jest przedstawiony według wzoru uwzględniającego trzy okresy dziejów Izraela. Wersety 2-6a odpowiadają przedmonarchicznemu okresowi od Abrahama do Dawida, przy czym wzmianka w w. 1 o obu antenatach wyraźnie łączy Jezusa z tym formacyjnym okresem. Dawid nazwany jest wprost „królem", ponieważ

to on daje początek zasadzie dynastycznej, z której rodzi się nadzieja mesjańska. Ten pierwszy wykaz czternastu przodków, zaczerpnięty z 1 Krn 1,34; 2,1-15, wzmiankuje o trzech kobietach, Tamar, Rachab i Rut, co w genealogiach jest zjawiskiem rzadkim. Jedynie o *Tamar* jest wzmianka (w. 3) w źródle (1 Krn 2,4). Była ona w rzeczywistości owdowiałą synową Judy, który miał z nią dwu synów bliźniaków (Rdz 38), i nie było to, z pewnością, potomstwo poczęte w legalnym związku. Tradycja żydowska kwalifikowała ten incydent jako grzech Judy, natomiast w Tamar widziano kobietę, którą prowadził Duch Boży, aby postępowała zgodnie z wolą Bożą. *Rachab* (w. 5) była prostytutką kananejską w Jerychu, która ukryła izraelskich szpiegów (Joz 2), a w nagrodę za swą wiarę i postawę została uratowana podczas zniszczenia Jerycha (Joz 6,25; por. Hbr 11,31; Jk 2,25). Tradycja żydowska uważała Rachab za bohaterkę, która pomogła w realizacji zamiarów Bożych wobec Izraela i odegrała znaczącą rolę w dziejach przodków Dawida. *Rut* to inna kobieta pochodzenia nieizraelskiego, Moabitka, która stała się przodkiem Dawida wchodząc w związek małżeński z Boozem w niezupełnie uczciwy sposób (Rt 3). Według tradycji żydowskiej te trzy kobiety były prozelitkami, które pomogły spełnić zamysły Boże przez Izraela. W tym sensie obietnica dana Abrahamowi, że będzie błogosławieństwem dla wszystkich narodów, za pośrednictwem tych trzech kobiet została już spełniona.

Drugi okres (1,6b-11) odpowiada monarchii od Dawida do wygnania babilońskiego. Tutaj wspomniana jest czwarta kobieta: *żona Uriasza*. Batszeba jest określona w ten sposób, aby przywołać słowa 2 Sm 12,9-10, w których Dawid został osądzony zarówno za cudzołóstwo, jak i za zamordowanie Uriasza Chetyty. Pomimo tego nielegalnego związku, Batszeba była otaczana szacunkiem jako ta, której Bóg wyznaczył rolę kontynuatorki linii Dawida. Liczba przodków wymienionych w tym drugim okresie wynosi znów czternaście, jeśli nie liczyć powtórnie wspomnianego Dawida.

Trzecia sekcja (1,12-16) odpowiada czasom od wygnania do narodzin „Jezusa, zwanego Mesjaszem". Być może Jechoniasza należy zaliczyć również do tego okresu, ponieważ był postacią „przejściową"; wzięty do niewoli w 597 r. przed Chr., żył jeszcze w okresie postmonarchicznym. Ostatni werset tej części (w. 16) dopełnia wykaz przodków. W w. 16 strona bierna *egennethe* to tzw. *passivum theologicum*, w którym nie pada imię mężczyzny, lecz wskazuje się Boga jako przyczynę sprawczą poczęcia Jezusa. Werset 16 podaje także piątą i ostatnią kobietę w genealogii: *Maryję.* Maryja, tak jak inne kobiety, także jest narzędziem, dzięki któremu przez działanie Ducha Świętego zrealizowany zostaje zamiar Boży. Znów narodziny te dokonują się za sprawą niezwykłego poczęcia (w. 18-25), które nie ma na sobie skazy grzechu, lecz które przyniesie ludowi wyzwolenie z grzechu (12,21). Jeżeli ktoś miałby jakiekolwiek podejrzenia w związku z okolicznościami przyjścia na świat Jezusa, powinien popatrzyć na całą historię dynastii Dawida. Fakt, że genealogia podaje *prawnego* przodka Jezusa, a nie mówi o pochodzeniu fizycznym, oddala Go od niedoskonałej historii przodków i jednocześnie uprawomocnia Jego mesjanizm. Mateuszowy rodowód jest swoistym majstersztykiem. Wprowadzając do genealogii cztery wspomniane kobiety, Mateusz nie tylko przedstawił tło niezwykłego poczęcia Jezusa przez Maryję, ale wskazał na fakt, że również poganie są objęci zamysłem Boga.

Mateusz ułożył genealogię według wzoru trzech okresów po czternaście pokoleń każdy (w. 17). Posłużenie się liczbą czternaście można wyjaśnić dwojako: 1) Zsumowane litery imienia Dawida dają razem czternaście (d = 4, w = 6, d = 4); być może Mateusz podkreśla w ten sposób, że Jezus jest Mesjaszem Dawidowym i że cała genealogia ma w swojej formie charakter mesjański. 2) Mateusz często grupuje „siódemki" symbolizujące pełnię lub doskonałość (np. siedem przypowieści w rozdz. 13; siedem „biada" w rozdz. 23; także 12,45). Tak więc, być może, Mateusz postrzegał przeszłość jako sześć „siódemek", a Jezusa jako tego, który zapoczątkowuje siódmą „siódemkę", wiek spełnienia. Jezus jest postacią przejściową, która doprowadza do końca dawny wiek Izraela i zapoczątkowuje etap ostatni, długo oczekiwany wiek mesjański. Ten symboliczny schemat uwypukla zatem cztery ogniskowe: 1) Abrahama: udzielona mu obietnica przymierza, że będzie błogosławieństwem dla wszystkich narodów, spełniła się w Jezusie (Rdz 22,18; por. Mt 8,11); 2) Dawida: udzielona mu obietnica potomka mesjańskiego spełniła się w Jezusie; 3) wygnanie babilońskie, punkt zwrotny i czas obiecanego przywrócenia królestwa, które Jezus zapoczątkuje; 4) wreszcie samego Jezusa, zwanego Mesjaszem, który wszystko wypełnia.

1,18-25: Narodzenie Jezusa Mesjasza

Mateuszowe użycie *genesis* (w. 18), tak jak w w. 1, łączy opowiadanie o poczęciu Jezusa z Jego przeszłością jako prawdziwego Izraelity i syna Dawidowego. Opowiadanie o poczęciu Jezusa jest przedstawione w związku z Józefem, uznanym za „syna Dawida" (w. 20), za pośrednictwem którego Jezus staje się prawnie potomkiem Dawida. Maryja jest zaręczona z Józefem. Zaręczyny były w rzeczywistości wiążącym kontraktem małżeńskim, wynegocjowanym przez dwie rodziny zwykle rok czy dwa przed oficjalnym weselem, kiedy mąż wprowadzał nowo poślubioną żonę do swojego domu (por. Mt 25,1-13) i małżeństwo mogło być skonsumowane. Kontrakt taki mógł być anulowany jedynie przez rozwód bądź śmierć (por. Pwt 20,7; 22,23-28). Zanim więc odbyło się uroczyste potwierdzenie małżeństwa, Maryja „znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego" (Mt 1,18). Poczęcie to zostało spowodowane przez Boga w sposób niezwykły, aby spełnić plan Boży wobec ludzkości.

Kiedy Józef zauważył, że Maryja jest brzemienna, mógł zrobić tylko jedno: potajemnie Ją opuścić, aby nie narażać Jej na zniesławienie; jednak wysłannik Boży ukazał się Józefowi we śnie – znany sposób przekazywania objawienia Bożego patriarchom i prorokom w ST (por. Rdz 20,3; 31,10-11; Lb 12,6) – i powiedział mu, co ma zrobić, zwracając się do niego jako do „syna Dawida", ponieważ ten właśnie tytuł powinien on przenieść na przyszłego Syna Maryi, biorąc Ją do swego domu i przyjmując Dziecię jako swoje. „Nie bój się" – były to zawsze słowa pokrzepienia i zapewnienia, że to, co Bóg zaplanował dla swojego ludu, spełni się (np. Rdz 15,1; Iz 35,4). Na to, że Bóg ma zamiar wprowadzić w życie część tego planu, wskazuje imię, jakie kazał nadać Dziecku: Jezus (Jeszua) (w. 21), co znaczy „zbawienie". Józef miał nadać Dziecku to imię jako sposób uznania, że je adoptuje. Zgodnie z prawem żydowskim, jeżeli mężczyzna powiedział „to jest mój syn", to taki akt należało uznać za zgodny z prawem (mBB 8,6). To nadanie charakterystycznego imienia było w prawdziwej tradycji prorockiej (por. Oz 1,4-10; Iz 7,3.14; 8,1-4.18) znakiem tego, co miało nadejść.

„Zbawić od grzechu" to idea dość osobliwa w kontekście ST, gdzie czasownik „zbawić" był stosowany pierwotnie na określenie wybawienia kogoś od nieprzyjaciela. W okresie wygnania słowo to zaczęło być używane w sensie wyzwolenia przez Boga ludu z niewoli i przywrócenia go do statusu królestwa Bożego (por. Iz 35,4; 43,11-12; 45,20-21). Wygnanie tłumaczono jako karę za grzech Izraela, polegający na zerwaniu przymierza z Bogiem (por. Iz 50,1; 57,17; 58,1; 59,2.12); kiedy zaś kara była bliska końca, Deutero-Izajasz wystąpił z proklamacją dobrej nowiny: Izraelici odpokutowali za swe winy i Bóg nie będzie już pamiętał ich grzechów (Iz 40,2; 43,25; 44,22; 55,7). Jednak przebaczenie to należało rozumieć jako przywrócenie właściwego związku z Bogiem. Misja Jezusa polegała teraz na odnowieniu tego związku w ludzie i, tym samym, na spełnieniu zamysłu Bożego. Jezus w Ewangelii Mateusza, podejmując prorockie rozumienie Deutero-Izajasza, obwieszcza przebaczenie grzechów (9,2-6; 12,31; 26,28).

W w. 22-23 mamy pierwszy raz u Mateusza tzw. formułę przytoczenia, którą ewangelista posługuje się, aby zebrać myśli już wyrażone, rozszerzyć horyzont wyobraźni i przekazać pełniejszy obraz. Cytat z Iz 7,14, w jego historycznym kontekście, był znakiem danym przez proroka królowi Achazowi, zagrożonemu przez dwu królów z północy. Prorok ostrzegał króla, aby nie stracił ufności w JHWH i nie szukał innych sojuszy, aż do czasu, gdy młoda kobieta pocznie i porodzi syna i nazwie go imieniem Emmanuel, „Bóg z nami", z wdzięczności, że Bóg wyzwolił Judę z kryzysowej sytuacji. Imię anonimowego dziecka tej kobiety było przesłaniem nadziei. Posłużenie się przez Mateusza tym cytatem było najwyraźniej umotywowane dwiema sprawami: 1) mniejsze znaczenie miałoby ewentualne użycie cytatu przeciwko zarzutowi o nieprawe pochodzenie; zależy to od interpretacji greckiego odpowiednika (*parthenos*) hebrajskiego *'almah* z Iz 7,14 raczej jako „dziewica" niż „młoda kobieta", jak w większości przekładów (por. Ps 68,25 [26]; Pnp 1,3; por. Prz 30,19). 2) Co ważniejsze, celem Mateusza było podkreślenie, że dzięki temu narodzeniu Izrael znów będzie mógł doświadczyć pośród siebie obecności Boga. Akcent w cytacie pada na słowa „Emmanuel (...) Bóg z nami": w Jezusie Bóg przezwycięży obecny kryzys Izraela i przywróci związek między Bogiem a ludem, obiecany w Iz 41,10; 43,5 i gdzie indziej. A zatem widząc, że Bóg jest ze swoim ludem, narody przyjdą na Syjon i będą błogosławione (Iz 45,14; Za 8,23). Opowiadanie o narodzeniu Jezusa nawiązuje do Deutero-Izajasza, który mówił o wyzwoleniu Izraela z niewoli przez Boga, że jest podobne do aktu Bożego rodzenia (Iz 42,14), i o Izraelu jako wybranym Słudze Bożym, którego Bóg stworzył i ukształtował w łonie, nazwał po imieniu, którego Bóg nosił w ramionach od urodzenia (Iz 42,1; 44,1-2; 46,3-4). Jak zobaczymy w następnych rozdziałach, Mateusz przedstawia Jezusa jako pełniącego rolę Sługi Izraela. Znamienne jest, że cytując Iz 7,14 Mateusz zmienił „i nazwie Go" na „i nazwą Go" (BT: „nadadzą imię"); znaczy to, że ludzie, których Jezus zbawi od ich grzechów, uznają Go za „Boga z nami". Tak więc Józef uczynił to, co mu radził anioł Pański (w. 24-25), wziął Maryję za żonę, ale nie zbliżał się do Niej (dosłownie „nie poznał Jej"), aż do czasu („do chwili" albo „zanim"), gdy porodziła Dziecię. „Poznać" znaczy tutaj zwykle „poznać intymnie, seksualnie".

TRWAŁE DZIEWICTWO MARYI

Grecki odpowiednik naszego „aż" nie oznacza, że Józef miał stosunki małżeńskie z Maryją po narodzinach Jezusa. Doktryna katolicka, powołując się na tradycję głosi, że Maryja była dziewicą nie tylko w chwili narodzin Zbawiciela, ale że pozostała dziewicą przez całe życie. Nauka katolicka na temat trwałego dziewictwa Maryi w żaden sposób nie oznacza zakwestionowania wartości małżeństwa czy seksualności; natomiast idąc za tym, co przekazała tradycja o Maryi w Kościele, nauka ta potwierdza szczególny charakter Jej roli w planie zbawienia, jako wyjątkowego narzędzia wcielenia. Dzięki Maryjnemu fiat, dzięki Jej akceptacji woli Bożej, stała się Ona Matką Boga. Możliwe jest, że fragmenty traktujące o braciach i siostrach Jezusa odzwierciedlają semicki sposób użycia tych określeń, tak że mogą dotyczyć szerszego grona członków rodziny, nie ograniczając się jedynie do ściśle rozumianego rodzeństwa (por. Mt 12,46; 13,55; 27,56 oraz 14,3, gdzie Herod Filip jest określony jako „brat" Heroda Antypasa, chociaż byli oni braćmi przyrodnimi). *Wyd.*

Mateusz widzi w cudownym poczęciu jeszcze jeden znak spełnienia przez Jezusa proroctwa Izajasza (Iz 7,14), kolejny znak spełnienia przezeń roli cierpiącego Sługi. Poza tym dziewicze poczęcie wskazuje na boską naturę synostwa Jezusa, na Jego szczególny związek z Bogiem, tak że kiedy Jezusa uważa się za obecność Boga pośród ludu Izraela, to jest to obecność umiłowanego Syna Bożego (Mt 3,17).

Mateusz ukazuje zatem Jezusa jako tego, który zapoczątkowuje wiek mesjański; jest On „Bogiem z nami" przez poczęcie i jest synem Dawida przez adopcję, ale jest też synem Abrahama (por. Iz 41,8), który poprowadzi swój lud, aby stał się światłem dla narodów, a więc wypełni obietnicę daną Abrahamowi (Rdz 12,3; 17,4). Misja Jezusa jest sednem tej relacji; dziewicze poczęcie jest elementem uzupełniającym.

2,1-12: Uznanie narodzin Jezusa Mesjasza

Jak głosi tradycja (Herodot, Hist. 1,107-204), magowie, obserwując gwiazdy, przepowiedzieli narodziny Cyrusa, który miał zostać wielkim królem i ustanowić imperium perskie. W okresie wygnania Deutero-Izajasz prorokował przyjście Cyrusa jako „Pomazańca" Bożego, „pasterza", który sprowadzi wygnańców ponownie do ich ojczyzny (Iz 44,28; 45,1). W 538 r. przed Chr. Cyrus pokonał Babilończyków i zezwolił wygnańcom na powrót do ich ojczystej Judy. Cyrus więc stał się narzędziem Boga, aby położyć kres wygnaniu i zapoczątkować odnowę Izraela. Odnowa ta, jako królestwo Boże, ma wejść teraz w stadium spełnienia i dlatego znów magowie (BT: „Mędrcy") ze Wschodu zapowiadają „Pomazańca" (Mt 2,4), „pasterza" (2,6) Izraela, który urzeczywistni te oczekiwania.

Betlejem judzkie było miejscem narodzin Dawida (1 Sm 17,12) i miejscem, gdzie został namaszczony na króla (1 Sm 16,1-13). Mateusz mówi o Betlejem „judzkim", aby podkreślić, że Jezus jako obiecany Mesjasz pochodził z Judy, jak było zapowiedziane, mimo że był Galilejczykiem. W Ewangelii Mateusza Maryja i Józef są przedstawieni jako mieszkający w Betlejem (por. w. 11). Herod, o którym tutaj mowa, to Herod Wielki, który umarł na wiosnę 4 r. przed Chr. Jezus urodził się więc prawdopodobnie między 6 a 5 r. przed Chr. „Mędrcy" byli kapłanami perskimi, reprezentantami zoroastryzmu, którzy słynęli w starożytnym świecie jako astrologowie i tłumacze snów. Szukają oni króla Judejczyków, ponieważ „ujrzeli Jego gwiazdę wschodzącą" (BT: „[...] gwiazdę na Wschodzie"). Narodziny kojarzono często z wzejściem gwiazdy. Wzmianka o „wschodzącej gwieździe" może przypominać żydowskim słuchaczom Mateusza o obietnicy danej Abrahamowi – często przywoływanej – że jego potomstwo będzie liczne jak gwiazdy na niebie (Rdz 15,5; 22,17; Wj 32,13; 1 Krn 27,23; Ne 9,23). W szczególności jednego z tych potomków rozumiano na sposób mesjański (Lb 24,17: „Wschodzi Gwiazda z Jakuba"), co Mateusz musiał z pewnością mieć na uwadze. Mędrcy „oddali pokłon" Dziecięciu, co było wschodnim sposobem okazania czci i szacunku (por. Mt 2,8.11; 8,2; 9,18; 14,33).

Wieść o przyjściu na świat obiecanego króla musiała z pewnością zaniepokoić Heroda (w. 3-4), który skazał już dwu ze swych synów na śmierć, a niebawem miał stracić także trzeciego, najstarszego, Antypatra, z obawy, że zechce przejąć jego tron. Mateusz posługuje się zwrotem „cała Jerozolima", aby objąć wszystkich skorumpowanych przywódców żydowskich, kapłanów sadokickich (saduceuszów), starszych oraz przywódców faryzejskich (por. Mt 3,5.7; por. Za 12,6-10), później odpowiedzialnych za śmierć Jezusa.

Posługując się cytatem (w. 5-6), Mateusz ponownie podkreśla, że miejsce narodzin Mesjasza należy utożsamiać z Betlejem *judzkim*, z „ziemią Judy" – słowa dodane do cytatu z Mi 5,1. Czytelnicy jednak znający kontekst Mi 5 mogli rozpoznać jego aluzje do słów z Iz 7,14, które Mateusz już przytaczał (1,23). Poza tym kontekst ten charakteryzuje owego przyszłego władcę jako tego, który „powstanie i paść będzie mocą Pańską" (Mi 5,3). Zamiast jednak kontynuować cytat z Micheasza, Mateusz sięgnął do 2 Sm 5,2 (1 Krn 11,2), do słów skierowanych tam do Dawida („Ty będziesz pasł mój lud – Izraela"), aby je skojarzyć w bardziej szczególny sposób z Dawidem. Zauważmy, że słowa 2 Sm 5,2 pochodzą od starszych z pokoleń północnych, którzy przyszli do Hebronu namaścić Dawida, króla Judy, aby był także ich królem. Mateusz delikatnie daje do zrozumienia, że ten Mesjasz będzie nie tylko „królem Judejczyków" (BT: „król żydowski", 2,2), ale też królem całego ludu Bożego. Dlatego odwraca oryginalny tekst Mi 5,1: „Najmniejsze (...) wśród plemion judzkich" i nadaje mu brzmienie: „Nie jesteś zgoła najlichsze spośród władców (BT: głównych miast) Judy". Pierwotne znaczenie Mi 5, że przywódca ten przyjdzie z Betlejem, gdyż przywódcy jerozolimscy ulegli moralnemu zepsuciu, zostało zachowane.

Herod potajemnie wypytuje Mędrców o czas ukazania się gwiazdy, aby upewnić się co do wieku dziecka (w. 7-8). Widząc ponownie gwiazdę, wskazującą miejsce, gdzie urodziło się Dziecię, Mędrcy „bardzo się uradowali". Mateusz posługuje się tutaj serią superlatywów, ponieważ w przybyciu Mędrców widzi początek spełnienia się proroctw z czasów wygnania, że narody przyjdą do światła, a królowie do blasku wschodu wiernego Izraela (Iz 60,3), przynosząc dary i pałając chęcią poznania Boga Izraela, ponieważ „Bóg jest z nimi" (Iz 45,14: por. 49,7; Mt 1,23). Czystego kadzidła używano do robienia „wonnego", „świętego" kadzidła (Wj 30,34) i dodawano do składanych ofiar (Kpł 2,1-2; 24,7). Mirra była jednym ze składników używanych do wyrabiana oleju do namaszczania (Wj 30,23). Obu tych substancji używano jako pachnideł (Pnp 3,6; Syr 24,15). Były to królewskie dary obiecane wiernemu Izraelowi (Iz 60,6; por. Ps 72,10-11), który miał się stać

„prześliczną koroną", „królewskim diademem" w rękach Boga (Iz 62,3; por. 28,5). Jezus jest więc zidentyfikowany tutaj jako przedstawiciel prawdziwego Izraela, podczas gdy Mędrcy reprezentują narody.

2,13-23: Dziecię rozpoznane jako prawdziwy Izrael

Jak jednoznacznie wynika z Ewangelii, Dziecię narodziło się po to, aby reprezentować prawdziwy Izrael. Nazwy „Betlejem", „Egipt", „Rama" i „Galilea" wskazują na perspektywę mesjańską: Wyjście, niewolę i posłannictwo wobec pogan. Inaczej mówiąc, Dziecię przeżywa na nowo historię Izraela, prowadzącą do posłannictwa Izraela, i tak staje się przedstawicielem Izraela.

I znów Józef we śnie otrzymuje polecenie od Boga: tym razem ma uciec do Egiptu. Słowa: „Bo Herod będzie szukał Dziecięcia, aby Je zgładzić" mają swoją paralelę w historii Mojżesza, który zmuszony był szukać schronienia w kraju Madian, ponieważ faraon chciał go zabić (Wj 2,15); przypominają także wydany przez faraona rozkaz zgładzenia wszystkich nowo narodzonych chłopców izraelskich (Wj 1,15). Tutaj Mateusz kontynuuje swoją prezentację Jezusa nie tylko jako prawdziwego Izraela, ale też jako nowego Mojżesza. Cytat Oz 11,1 (w. 15) – mający w pełnym brzmieniu postać: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu" – uwydatnia rolę Jezusa jako przedstawiciela Izraela. Przywołuje także temat Księgi Wyjścia, sugerując przyszłe przywrócenie królestwa jako nowe Wyjście, do czego często nawiązuje Deutero-Izajasz (por. Iz 43,1-3; 48,20-21). Izrael często nazywany był „synem" i „sługą" Bożym – terminy synonimiczne na określenie wasala w układzie przymierza. Tak więc polecenie skierowane przez Boga do faraona brzmiało: „Wypuść mojego syna, aby mi cześć oddawał" (Wj 4,23).

Wersety 16-20 dostarczają dalszych paraleli z pobytem Izraela w Egipcie. Tak jak faraon nakazał zgładzić każdego nowo narodzonego chłopca, tak Herod nakazuje zabić każde dziecko poniżej dwu lat w Betlejem i okolicy. Takie drastyczne posunięcie, obliczone na zniszczenie potencjalnego Mesjasza, było całkowicie zgodne z charakterem Heroda. Jego okrucieństwa są doskonale udokumentowane (por. Józef Flawiusz, Ant. 16,392-394; 17,42-144,167). Cytat z Jr 31,15 (w. 18) wyraża smutek i ból ludu z powodu wygnania do Babilonu w kontekście nadziei na przyszły powrót i pojednanie z Bogiem za pośrednictwem nowego przymierza, kiedy nauka Boga zostanie wypisana na sercach ludzi (por. zwłaszcza Jr 31, 31-34). W tym rozdziale Księgi Jeremiasza JHWH obiecuje, że będzie „ojcem dla Izraela" (w. 9), a Izrael jest Jego „pierworodnym" i „ukochanym synem" (w. 9.20). Mateusz przytoczył tutaj te wersety, aby zaznaczyć paralelę między masakrą niemowląt w Betlejem a masakrą i wygnaniem ludu w 587 r. przed Chr. Tak więc pierwszy okres życia Jezusa jest utożsamiany z historią Izraela; pojawia się też sugestia, że Jezus, jako prawdziwy Izrael, spełni związek przymierza jako Syn Boży. Rama, miasto oddalone około 11 km na północ od Jerozolimy, było miejscem zgromadzenia wygnańców przed deportacją do Babilonu (Jr 40,1). 1 Sm 10,2 umieszcza w pobliżu grób Racheli, jednak Rdz 35,16-19 i 48,7 umieszczają go koło Betlejem, i to właśnie miał na myśli Mateusz. Informacja „a gdy Herod umarł" (w. 19) odpowiada obwieszczeniu o śmierci króla egipskiego w opowiadaniu o Wyjściu (Wj 2,23), stwierdzenie zaś, że „umarli ci, którzy czyhali na życie Dziecięcia" – wiadomości przekazanej Mojżeszowi w Wj 4,19-20.

Tak więc, kiedy Józef, Maryja i Dziecię wrócili do ziemi Izraela, Herod już nie żył, a etnarchą Judei, Samarii i Idumei został syn Heroda, Archelaos. Archelaos zyskał szybko opinię człowieka brutalnego, co ostatecznie zadecydowało o jego wygnaniu w 6 r. po Chr. Józef, uprzedzony o tych okolicznościach w kolejnym śnie, nie wrócił do Judei, ale zabrał swoją rodzinę do Galilei, którą zamieszkiwała ludność mieszana, głównie Żydzi, Rzymianie i Grecy. Żydzi stanowili mniej więcej trzecią część mieszkańców i mówili zarówno po grecku, jak i aramejsku. Nazaret (w. 23), nie wspomniany ani w ST, ani w dawnej literaturze żydowskiej, był niewielką rolniczą osadą zasiedloną przez Żydów. „Nazwany będzie Nazarejczykiem" nie jest cytatem z jakiegoś konkretnego proroka, ale stwierdzeniem ogólnym, obejmującym wiele idei prorockich. *Nazoraios* nie odnosi się jednoznacznie do mieszkańca Nazaretu. W tym ostatnim przypadku właściwym terminem jest *Nazarenos* (por. Mk 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; Łk 4,34; 24,19). *Nazoraios* pochodzi od hebr. *neser*, które znaczy „odrośl" lub „gałąź" w Iz 11,1. Pierwotnie fragment ten traktował o idealnym przyszłym królu Dawidowym, jednak w czasie wygnania wieczne przymierze zawarte z Dawidem zostało przeniesione na wiernego Izraela, mającego reprezentować władzę JHWH nad narodami (Iz 55,3-5). Dlatego lud stał się „odroślą" rośliny Bożej (Iz 60,21), aby wyrosnąć na „terebinty sprawiedliwości, szczepienie Pana dla Jego rozsławienia" (61,3) i być „pomazańcem" Boga (Iz 61,1). Także inna terminologia królewska została przeniesiona na wiernych, którzy będą „koroną" i „królewskim diademem" Boga (62,3). W czasach Jezusa określenie *Nazoraios* wskazywało prawdopodobnie na tego, kto kontynuował tę tradycję prorocką i chciał pełnić rolę wiernego Izraela jako owa „odrośl", a więc odnosiło się raczej do działania niż do miejsca. Tak więc Jezusa nazywano często „Jezusem Nazarejczykiem" (Mt 26,71; Łk 18,37; J 18,5.7; 19,19; Dz 2,22; 3,6). Nazwa „Nazaret" pochodzi być może od tego samego słowa *neser* i mogła być wprowadzona przez grupę ludzi, którzy chcieli spełniać tę rolę w Galilei, z dala od jerozolimskich kapłanów. Tak więc dotychczasowy opis życia Dziecięcia jest niejako mikrokosmosem

historii Izraela. W ostatnim wersecie tytuł *Nazoraios* wskazuje, że właśnie przez tego człowieka zostanie osiągnięty cel Izraela.

3,1-4,25: Przygotowanie

3,1-12: Jan Chrzciciel – przygotowanie drogi

Mateusz, w odróżnieniu od pozostałych Ewangelii kanonicznych, nie przedstawia Jana Chrzciciela jako postaci czytelnikom nieznanej. Poza tym podkreśla nie tyle wyższość Jezusa nad Jego zwiastunem, ile raczej ciągłość działalności Jezusa i Jana. W rzeczy samej, przedstawiona przez Mateusza nauka Jana zawiera trzy stwierdzenia powtórzone później dosłownie jako wypowiedzi Jezusa (3,2 = 4,17; 3,7 = 23,33; 3,10b = 7,19). W żadnej innej Ewangelii nie stwierdzamy takiej zbieżności. Zarówno swoim nauczaniem, jak i swoim losem Jan Chrzciciel uprzedza słowa i czyny Mesjasza. Dlatego spojrzenie Mateusza jest skierowane raczej na to, co łączy te dwie postacie, niż na to, co je różni.

Znamienne jest to, że misja Jezusa rozpoczyna się od działalności Jana Chrzciciela, przedstawionej jako wypełnienie Iz 40,3: głos wzywający ludzi, aby przygotowali się na przyjście królestwa Bożego. Restauracja i odnowa właśnie się zaczynają. Mateusz mówi o Janie Chrzcicielu tylko to, co ma związek z jego przygotowaniami do działalności Jezusa. Jednak Janowe głoszenie pokuty i nawrócenia, jego wołanie o poddanie się oczyszczeniu rytualnemu oraz ostrzeżenie przed nadchodzącym sądem robiły wrażenie na mieszkańcach Judei, a wieść o nim rozeszła się po całej Palestynie. Łukasz informuje, że Jan był synem sędziwych rodziców, wywodzących się z lewickich rodzin kapłańskich, i że „żył na pustkowiu aż do dnia ukazania się przed Izraelem" (Łk 1,5-25.57-80). Możliwe, że był on związany z żyjącymi w celibacie qumrańskimi esseńczykami, ruchem kapłańskim opozycyjnym wobec kapłanów jerozolimskich. Esseńczycy rozwinęli własną monastyczną wspólnotę w pobliżu Morza Martwego i uważali siebie za tych, którzy mają przygotować drogę dla mesjaszy i ustanowienia przyszłego królestwa, zgodnie z Iz 40,3 (1 QS 8,13). Jeżeli w tym właśnie środowisku wzrastał Jan, to mógł opuścić ich siedzibę, aby ostrzegać wszystkich ludzi przed zbliżającym się sądem. „Pustynia Judzka" to obszar odpowiadający rozpadlinie Jordanu u północnego krańca Morza Martwego. Jan Chrzciciel prawdopodobnie działał w okolicy przepraw przez rzekę między Pereą a Judeą.

Istnieje także starożytna tradycja o „pustyni" z jej znaczeniem teologicznym, przewijającym się przez historię Izraela. Wskazuje ona na miejsce inicjatyw Boga dla pouczenia i nawrócenia ludu. Pustynia Synajska była miejscem nadania Prawa przez Mojżesza. Na pustyni Bóg „mówi do serca" Izraela (Oz 2,16). U Deutero-Izajasza pustynia jest miejscem, gdzie znów mają się objawić wielkie dzieła Boże (Iz 42,11; 43,19-20).

Janowe nawoływanie do nawrócenia i pokuty było wołaniem o powrót do Boga w wierności przymierzu (por. Jr 3,12nn.). Deutero-Izajasz widział przyszłą odnowę jako bezpośrednie panowanie Boga w sercach ludzi (Iz 51,7). Cytat z Iz 40,3 (w. 3) kryje przesłanie: „Przygotujcie się na przywrócenie panowania Boga", odpowiadające temu, jak postrzegała siebie i swoją aktywność wspólnota z Qumran. Jan Chrzciciel jest tutaj przedstawiony jako „głos wołającego na pustyni", głos nawołujący *cały* lud Izraela, aby się przygotował. Pierwotnie fragment ten dotyczył przygotowania do wybawienia z wygnania. Przesłanie Jana podkreśla przyjście sądu przed ustanowieniem panowania Boga.

Mateusz, opisując ubiór Jana (w. 4) niemal tak samo jak w 2 Krl 1,8 opisany jest ubiór Eliasza, chce dać do zrozumienia, że Jan Chrzciciel jest powracającym Eliaszem (Ml 3,23). Szata z sierści wielbłądziej była znanym powszechnie odzieniem proroka (por. Za 13,4). Pożywienie Jana, szarańcza i miód leśny, było rytualnie czystym pokarmem, dostępnym na pustyni. Szarańcza to jeden z niewielu owadów, które wolno było jeść Żydom (Kpł 11,20-23). Tak więc Jan postępuje sprawiedliwie wobec Prawa.

Apel o przygotowanie się na przyjście królestwa (w. 5-6) spotkał się z żywą reakcją ze strony mieszkańców Jerozolimy i Judei oraz „cała okolica nad Jordanem". Ludzie oczekiwali wyzwolenia z niewoli rzymskiej i odnowy, tak więc chętnie poddawali się temu rytualnemu oczyszczeniu. Esseńczycy dokonywali codziennych ablucji jako symbolicznego oczyszczenia, przygotowującego na przyjście mesjaszy, natomiast Janowy obrzęd oczyszczenia był aktem jednorazowym, przypominającym Za 13,1 (por. Iz 4,4; Ez 36,25-27), wezwaniem skierowanym do ludzi, aby uznali swoje grzechy i poddali się oczyszczeniu, przygotowując się w ten sposób na przyjście królestwa. Faryzeusze nie byli stronnictwem kapłańskim; przestrzegając w najdrobniejszych szczegółach zarówno pisanego, jak i ustnego Prawa, chcieli osiągnąć status sprawiedliwych, którzy odziedziczą królestwo Mesjasza Dawidowego. Troska o królestwo i sprzeciw wobec obcej dominacji zdobyły im popularność wśród ludu. Saduceusze, stanowiący zaplecze kapłaństwa sadokickiego, byli bardziej elitarni i mieli większe wpływy polityczne. W swoich działaniach kierowali się prawem kapłańskim i oportunizmem politycznym, skupiając większą uwagę na zachowaniu rytuałów świątynnych i obrzędów ofiarniczych w Jerozolimie. Chociaż oba stronnictwa nie żyły w przyjaźni ze sobą, oba były obiektem nienawiści ze strony esseńczyków z Qumran i przedmiotem pogardy ze strony ruchu prorockiego. Nazywając faryzeuszów i saduceuszów plemieniem żmijowym, Jan oskarżał ich o to, że są zakłamanymi i zepsutymi przywódcami,

podobnie jak w przeszłości wyrażali się o nich prorocy (Iz 59,5; także 1 QH 5,27-28). Jezus posłużył się później tymi samymi słowami w Mt 12,34; 23, 33. Nadciągający gniew jest opisany w Iz 59,17-18, ale Jan ma także na myśli plemię żmijowe szukające ucieczki od płonącej słomy w Ml 3, 19, ostrzeżenie proroka pod adresem kapłanów i ich naśladowców przed nadchodzącym sądem (por. także Am 5,18-20; Iz 13,9; So 1,15). Drzewo wydające dobry owoc (w. 8) to znany powszechnie symbol człowieka, który żyje w wierności Bogu (Ps 1; Jr 17,5-8). Gdy ktoś powraca do wiary w Boga, skutek tego stanie się oczywisty.

„Z tych kamieni może Bóg wzbudzić dzieci Abrahamowi" (w. 9). W hebrajskim występuje tu gra słów: *'aben* („kamień") i *ben* („syn"). Jest to nawiązanie do uwagi w Iz 51,1-2, że chociaż Abraham i Sara byli jak martwe kamienie, Bóg wzbudził z nich potomstwo. Jest to odpowiedź na ewentualny zarzut, że każdy Izraelita ma zapewnione zbawienie. To, że Bóg może powołać do życia dzieci Abrahama „z kamieni", daje do zrozumienia, że cielesne pochodzenie nie gwarantuje udziału w błogosławieństwach obiecanych potomstwu Abrahama. Jedynie wierność Bogu może zapewnić udział w królestwie.

Wracając do przenośni drzewa (w. 10), Jan ostrzega, że drzewa nie wydające owocu zostaną niebawem wycięte; jest to aluzja do Iz 10,33-34, tekstu traktującego o sądzie, który przyjdzie najpierw na odrośl (*neser*), wyrastającą z korzeni pnia Jessego (Iz 11,1). Według oczekiwań Jana, drzewa nie przynoszące owoców zostaną zniszczone całkowicie w ogniu, co odpowiada znanej powszechnie metaforze sądu ostatecznego (Ml 3,19), który ma poprzedzić ustanowienie obiecanego królestwa.

Chrzest udzielany przez Jana (w. 11) polegał na obmyciu rytualnym, ale chrzest tego, który przyjdzie po nim, będzie, w opinii Jana, początkiem sądu Bożego. Słowo *baptizein* dotyczy obmycia wodą. Do tego podstawowego znaczenia chrzest Jana dołączał akt skruchy wraz z wyznaniem grzechów.

„Ten, który idzie za mną" może dotyczyć zwiastuna Pana, który niespodziewanie przybędzie do świątyni (por. Ml 3,1); Malachiasz identyfikuje go jako Eliasza *redivivus* (Ml 3,23). Jest to z pewnością zgodne z jego rolą „chrzczącego Duchem Świętym i ogniem", z opisem sądu nad sprawiedliwymi i grzesznikami w Ml 3,19-21 (por. Iz 4,4). Jan jednak, według Mateusza, wysyłając swoich uczniów, okaże niepewność co do tożsamości Jezusa. Podniesie wyraźnie tę kwestię, zwracając się do Jezusa z odpowiednim zapytaniem (11,3). Jezus utożsami się wtedy ze Sługą JHWH, sięgnie po terminologię z Iz 40-55, natomiast Jana przedstawi jako Eliasza *redivivus*, a więc jako tego, który ma przyjść. Sąd jest bliski, ponieważ już „ma On wiejadło w ręku" (w. 12) – symbol sądu nad wygnańcami Judy (Jr 15,7) lub wrogami ludu Bożego (Iz 41,15-16). Zniszczenie grzeszników, jako spalenie bezużytecznych plew po oddzieleniu dobrego ziarna, przywołuje obraz palenia słomy (Ml 3,19). Jezus posłużył się później tym samym obrazem, aby podkreślić, że sąd nastąpi po zgromadzeniu sprawiedliwych w królestwie (13,24-30.36-43).

3,13-17: Jan Chrzciciel i chrzest Jezusa

Wielu Galilejczyków, podobnie jak Jan, z pogardą odnosiło się do przywódców judejskich, widząc w nich ciemiężycieli, którzy nie stronili ani od prawnych, ani od rytualnych środków ucisku, łącznie z podatkami i dziesięcinami. Jezus, przychodząc do Jana, aby przyjąć od niego chrzest, identyfikował się więc również z jego przesłaniem. Postawione przez Jana pytanie, związane z Jezusową chęcią przyjęcia chrztu, zakłada wcześniejszą rozmowę Jezusa z Janem i być może wcześniejszą aktywność nauczycielską Jezusa w Galilei. Jan najwyraźniej dostrzegł w Jezusie ducha Eliasza. Mateusz zwraca uwagę, że Jan Chrzciciel dość niechętnie przyjął Jezusa. „To ja potrzebuję chrztu od Ciebie" – stwierdza. Jan w sposób prorocki uznaje zarówno bezgrzeszność Jezusa, jak i Jego wyższość.

Po raz pierwszy zabierając głos w Ewangelii Mateusza, Jezus mówi o swoim posłannictwie. Czasownik „wypełnić" najczęściej odnosi się w tej Ewangelii do wypełnienia proroctwa (1,22; 2, 15.17.23; 4,14) i tak też należy go rozumieć tutaj. „Wypełnienie wszystkiego, co sprawiedliwe" odnosi się tak do ludzkiej, jak i do Bożej sprawiedliwości w Iz 40-66. „Sprawiedliwość" polega w zasadzie na wierności przymierzu. Tak więc, pomimo uporu Izraela i braku sprawiedliwości, Bóg urzeczywistni boską sprawiedliwość przynosząc wyzwolenie ludowi (Iz 45,21-24) i roztaczając nad nim suwerenne panowanie (Iz 41,21; 43,15; 52,7). Izrael odpowie wtedy sprawiedliwością jako świadek Boga (43,12; 44,8), tak że w okresie odnowy wszyscy będą sprawiedliwi, będą nową odroślą Bożego szczepu (60,21), która przemieni się w „terebinty sprawiedliwości" (61,3). Tak postępując, Izrael, Sprawiedliwy, usprawiedliwi wielu (53,11). Przyjmując więc chrzest, Jezus razem z Janem uczestniczy w zapoczątkowaniu całego planu sprawiedliwości Bożej, w sprawiedliwej odpowiedzi ludu i – konsekwentnie – w jego świadectwie wobec wszystkich narodów.

CHRZEST

Wczesna teologia chrześcijańska widziała w chrzcie Jezusa zapowiedź chrztu chrześcijańskiego; był to nie tylko rytuał, ale także „prapremiera" dobrowolnego Jezusowego „uniżenia się" (upokorzenia) i akceptacji przezeń roli „cierpiącego Sługi" (BT: „Sługa Pański" – Iz 42; 48; 53), przyjęcia śmierci, po której nastąpiło

wywyższenie (uwielbienie: Iz 53), objawiające boskie synostwo Jezusa. Antyteza: uniżenie – wywyższenie to obraz leżący u podstaw zarówno chrystologicznego hymnu w Flp 2,6-9, jak i tekstów Ewangelii Jana o zstąpieniu Syna (J 6,33. 41.50-51.58; 13,13): Jezus może więc „być wywyższony" na krzyżu (J 8,28; 12,32-34; 13,14) i może „wstąpić" do Ojca (J 20,17). Ponadto, tak jak chrzest Jezusa wyprzedza Jego śmierć i zmartwychwstanie, tak indywidualny chrześcijanin w chrzcie podziela również mękę i uwielbienie Pana; ten aspekt teologii chrztu akcentuje Paweł (Rz 6,4-6.10; 7,4; 1 Kor 6,17). Chrzest Jezusa, z powodu rozlicznych powiązań z chrystologią i życiem sakramentalnym, odgrywał ważną rolę w nauczaniu Ojców i w liturgii, zachowując szczególne miejsce u pierwszych chrześcijan. *Wyd.*

Zaraz po chrzcie Jezus wyszedł z wody (w. 16) – tak jak poprzedni „Joszua" (Joz 4,19) pośpiesznie wyprowadził lud z Jordanu – jak gdyby na nowo wchodząc do obiecanego królestwa Bożego (por. Iz 43,16-21). Temat Wyjścia był znaną powszechnie metaforą wyzwolenia Izraela, podobnie jak w Iz 63,10-64,8. Do tego właśnie kontekstu nawiązywały słowa: „Oto otworzyły Mu się niebiosa i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębicę i przychodzącego na Niego". Jest to odpowiedź na wołanie powracających wygnańców, którzy czekają na obiecaną odnowę: „Obyś rozdarł niebiosa i zstąpił" (Iz 63,19). W odpowiedzi na akt Boga uznającego ich za swoje dzieci (Iz 63,8) wygnańcy wyznawali: „Boś Ty naszym Ojcem!" (Iz 63,16; 64,7). Słowa „Duch Boży zstępujący" przywołują nie tylko ten kontekst (Iz 63,11), ale także obietnice Ducha Bożego z Iz 44,3; 59,21; 61,1. „Jak gołębicę" nawiązuje do aktywności Ducha podczas stworzenia i odnowy stworzenia (Rdz 1,2; 8,8-12). „Głos z nieba" (w. 17), na tym Izajaszowym tle, stanowi odpowiedź Boga udzieloną wierzącym, którzy powiedzieli „Ojcze". Użycie tego tytułu jest konsekwencją nazwania wiernego Izraela sługą Bożym, którego Bóg stworzył i ukształtował jako dziecko Boże od łona matki (Iz 43,1; 6,7; 49,1.3.5; 63,8). W tym świetle zrozumiałe są słowa Ojca: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie". Tak więc stwierdzenie to łączy w sobie wiele opisów Izraela jako Sługi JHWH, tworząc jeden wspólny tytuł, opierający się na Iz 42,1 jako cytacie podstawowym. „Umiłowany" wprowadzono zamiast „mój wybrany", aby uwzględnić inny często stosowany tytuł Sługi (por. Iz 41,8; 43,1-4), ale zmiana ta nawiązuje także do wzmianki o Izraelu (i konsekwentnie Jezusie) jako „synu" Bożym, którego Bóg kocha, w Oz 11,1, tekście już cytowanym w odniesieniu do Jezusa w 2,15. „Mój syn" i „mój sługa" były określeniami wymiennymi, wskazującymi na wasala w starotestamentowym związku przymierza (por. 2 Sm 7; 2 Krl 16,7; por. także Mdr 2,12-18). Tak więc nazwanie Jezusa przez Boga „moim Synem" oznacza utożsamienie Go ze Sługą Izraelem, idealnym przedstawicielem wiernego ludu Bożego (por. Mt 5,9).

Tutaj, tak samo jak podczas przemienienia, tylko Jezus jest nazwany „Synem umiłowanym", w którym Ojciec ma upodobanie. Ewangelia Mateusza kończy się rozesłaniem na cały świat uczniów, którzy mają chrzcić za pomocą formuły trynitarnej, a więc kieruje uwagę na głoszenie powszechnej wspólnoty z Bogiem. „Synostwo" oznajmione podczas chrztu Jezusa zapoczątkowuje czas, w którym synostwo to, przez głoszenie nauki i udzielanie chrztu, może stać się udziałem wszystkich narodów.

4,1-11: Kuszenie Syna Bożego

Jezus, jako idealny przedstawiciel ludu Bożego, zostaje teraz poddany pokusom, podobnym do tych, przez jakie przeszedł Izrael w czasie czterdziestoletniego pobytu na pustyni. Duch Boży wyprowadza Go na pustynię, aby był kuszony zgodnie z Pwt 8,2-5, gdzie czytamy, że Bóg doświadczał Izraela na pustyni, tak „jak wychowuje człowiek swego syna". Jezus jest wystawiony na próbę przez szatana, pośrednika pokusy, którego władza stanęła w obliczu największego zagrożenia ze strony Jezusa jako reprezentanta Izraela. Termin „diabeł" to grecki odpowiednik (LXX) hebrajskiego *satan*, tego, który pełnił rolę oskarżyciela i kusiciela na niebiańskim dworze Boga (Za 3,1-3; Hi 1,6-12) i którego później przedstawiono jako upadłego anioła, namawiającego do zła (por. Mt 13,39; 25,41). Post przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy przypomina kuszenie Izraela na pustyni, gdzie Bóg trapił go głodem, ale zbieżny jest także z czterdziestodniowym postem dwu wielkich proroków, odpowiedzialnych za ustanowienie i odnowę przymierza Izraela z Bogiem na Synaju: Mojżesza (Wj 34,28; Pt 9,9.18) i Eliasza (1 Krl 19,8). „Odczuł w końcu głód", tak jak Izrael. Jezusowy cytat z Pwt 8,3 należy umieścić w całym kontekście 8,1-3, który skupia uwagę na słowie jako objawieniu: Bóg doświadczył Izraela głodem na pustyni, żywił go manną i poddawał próbie serca Izraelitów, tak żeby mogli poznać to, o czym nie wiedzieli ich przodkowie: „(...) że nie samym chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana". Słowo Boże na Horebie potrzebuje głodu oraz prób, doświadczeń na pustyni jako przygotowania i kontekstu. W kontekście Ewangelii Mateusza łatwo zauważyć paralelę: doświadczenia przygotowują „słowo" Kazania na Górze.

Pierwsza próba polega na chęci zaspokojenia głodu: jest to skłonność do widzenia ostatecznego celu człowieka w zaspokojeniu jego własnych potrzeb fizycznych i skłonność do zapominania, że Bóg ma wobec

Syna większe zamiary: aby był Sługą Bożym (Iz 49,5-6). Jezus odpowiada na kuszenie, przypominając słowa Boga z Pwt 8,3, słowa, których Izrael na pustyni nie był w stanie zrozumieć.

Aby poddać Jezusa drugiej próbie (w. 5-6), diabeł bierze Go do Miasta Świętego i stawia na „narożniku świątyni" czy „małym skrzydle" świątyni, jakimś małym występie budowli świątynnej. Być może termin „skrzydło" jest tu użyty celowo, jako nawiązanie do Ps 91,4 („i schronisz się pod Jego skrzydła"), ponieważ diabeł zaraz potem cytuje słowa tego psalmu (w. 11. 12), aby wypróbować Jezusa. Pokusa polega na tym, aby Jezus, korzystając z Bożej obietnicy ochrony, umyślnie naraził się na niebezpieczeństwo, niejako zmuszając tym samym Boga do działania. Jezus odrzuca tę subtelną pokusę, przytaczając Pwt 6,16, tekst, który odsyła znowu do kontekstu Izraela na pustyni, kiedy lud wystawiał JHWH na próbę, zmuszając Boga do wyprowadzenia wody ze skały (Wj 17,1-7). Ponownie Jezus wychodzi zwycięsko z pokusy jako Syn Boży, podczas gdy Izrael na pustyni uległ pokusie.

Trzecia próba (w. 8-9) to ostatnia pokusa zdobycia władzy i bogactwa. To, że szatan może proponować „wszystkie królestwa świata oraz ich przepych", uważano za wyraz jego władzy (2 Kor 4,4; J 12,31; 14,30; 16,11), ale jego oferta jest pusta, gdyż moc i władza diabła wymagałyby potwierdzenia ze strony Jezusa. Już słowa: „Dam Ci to wszystko" są bluźnierstwem, wyraźnie naruszają bowiem prawa Stworzyciela, głoszone w wyznaniu wiary każdego Izraelity: „Do Pana należy ziemia i to, co ją napełnia". To dzięki służbie Bogu i realizowaniu zamysłów Boga wszelka władza stanie się władzą Syna Bożego (28,18-20; 10,1). Odpowiedzią Jezusa jest odesłanie szatana cytatem pierwszego przykazania z Pwt 6,13. Na pustyni Izrael złamał to przykazanie, oddając cześć złotemu cielcowi (Wj 32,1-10).

Wszystkie próby, którym Izrael nie sprostał na pustyni, Jezus przeszedł zwycięsko. Jezus będzie pełnił rolę prawdziwego Izraela, jak próbowało zasugerować to już czytelnikowi opowiadanie o dzieciństwie. Tak więc, podobnie jak anioł usługiwał prorokowi Eliaszowi, przynosząc mu jedzenie, aby go wzmocnić przed drogą na górę Horeb, gdzie miał się spotkać z Bogiem (1 Krl 19,5-8), aniołowie przychodzą i służą Jezusowi, który zaraz potem wstępuje na górę i głosi: „Twój Bóg zaczął królować!" (por. Mt 5,1 i Iz 52,7).

4,12-25: Początki działalności w Galilei

Zbieżność tematyczna orędzia Jezusa z pierwszego okresu Jego działalności z orędziem Jana Chrzciciela wskazuje, że Jezus zachował solidarność z Janem (por. 3,2 z 4,17; 3,8.10 z 7,17-20; 3,12 z 13,30.41; por. także J 3,22-4,3). Jezus rozpocznie swoją działalność w Galilei. Mateusz nadmienia, że wybrał On na swoją siedzibę Kafarnaum, ruchliwe miasto na północno-zachodnim krańcu Jeziora Galilejskiego (por. 9,1; 17,24-25), przy jednym ze szlaków handlowych między Damaszkiem a Morzem Śródziemnym. Mateusz podkreśla osiedlenie się Jezusa w „Kafarnaum nad jeziorem" za pomocą cytatu (w. 14-16) z Iz 9,1-2, podając tylko dane geograficzne, które prowadzą do „Galilei pogan". W swoim pierwotnym kontekście w Księdze Izajasza fragment ten mówił o tych regionach, że były świadkiem pierwszej deportacji Izraelitów przez Asyryjczyków; ci ostatni na miejsce wypędzonych sprowadzili wówczas ludzi z innych narodów (2 Krl 15,29; 17,24-27). Izajasz mówił o deportowanych jako o ludziach pokładających nadzieję w przyszłym mesjańskim przywódcy, który będzie miał dla nich pokój i obietnicę (9,5-7). Dokonując drobnej zmiany na: „Lud, który siedział w ciemności" (por. Iz 42,7), Mateusz powiązał ściślej tekst Izajasza z określoną w 3,17 Jezusową misją reprezentowania Izraela (Iz 42,1), ustanowionego jako lud przymierza, światło dla narodów (42,6). Trudno więc o lepsze miejsce na rozpoczęcie posłannictwa Jezusa niż to, które jako pierwsze usłyszało obietnicę o światłości i stało się znane jako „Galilea pogan". Była to jednoznaczna odpowiedź na różnego rodzaju zastrzeżenia, że Mesjasz nie może pochodzić z Galilei.

Osiadłszy w Kafarnaum, Jezus zaczyna swoją działalność od proklamacji (w. 17) tego samego orędzia co Jan Chrzciciel (3,2). Dzięki jednak wzmiance o „Galilei pogan" dobra nowina głoszona przez Jezusa, w odróżnieniu od przesłania Jana, od samego początku uzyskuje wymiar uniwersalny. W przeciwieństwie do nauki Jana Chrzciciela, Jezusowemu wezwaniu do żalu i skruchy nie towarzyszy groźba „nadchodzącego gniewu".

Jan Chrzciciel został uwięziony (dosł. „wydany") przez Heroda Antypasa, który zamierzał go zgładzić. Czasownik „wydać" (*paradidomi*) w całym NT określa to, co spotkało Jezusa: zdradę, pojmanie, okrutną śmierć. Nie można uważać, że Jezus powrócił do Galilei, aby uniknąć losu podobnego do tego, jaki spotkał Jana; Jezus bowiem pozostał w Nazarecie i Kafarnaum, a więc w miastach podlegających władzy Heroda Antypasa.

Jezus zaczyna teraz werbować pierwszych uczniów (w. 18); trzej z nich będą tworzyć Jego najbliższe grono (17,1; 26,37). Imiona dwu braci wskazują na „mieszaną" kulturę Galilei. Szymon to grecka forma hebrajskiego „Symeon", brat Szymona zaś nosi greckie imię Andrzej. Szymon i Andrzej pochodzili z Betsaidy (J 1,44), miasta oddalonego o kilka kilometrów na wschód od Kafarnaum. Andrzej był wcześniej uczniem Jana Chrzciciela (J 1,35-40). W przeciwieństwie do praktyki stosowanej przez rabinów, to Jezus wybiera sobie uczniów, a nie uczniowie Jego. Idą oni za Nim nie tylko, aby uczyć się i słuchać, ale aby wziąć czynny udział w Jego działalności: zostać rybakami ludzi (por. Jr 16,15-16). Tak jak napełniali rybami swoje sieci, tak teraz mają gromadzić ludzi, aby utworzyli królestwo Boże (Iz 49,5.6). Ich natychmiastowa odpowiedź na wezwanie Jezusa

zakłada wcześniejszy z Nim kontakt, podczas którego poznali bliżej Jego misję. Jakub i Jan (w. 21-22) nazywani są niekiedy po prostu „synami Zebedeusza". Być może świadczy to o poparciu misji przez ich ojca, wydaje się bowiem, że cała rodzina była zaangażowana w sprawę (20,20; 27,56). Wyjątkowo krótkie i schematyczne opowiadanie o powołaniu pierwszych uczniów podkreśla bezwarunkowy charakter ich opowiedzenia się za Jezusem. Odpowiedź uczniów ukazuje się w tym tekście jako przykład chrześcijańskiej idei bycia uczniem.

Werset 23 to swego rodzaju *inclusio* powtórzone w 9,35; chodzi o zaznaczenie, że wszystko, co mieści się między tymi wersetami, jest szczegółowym omówieniem tego, co wersety te ujmują sumarycznie. Jezus pełnił swoją misję w Galilei, nie licząc kilku wędrówek w pobliskie okolice. Jezus zwraca się ze swym przesłaniem do Żydów, dlatego naucza w „ich synagogach" i uzdrawia „lud" Izraela, aby mógł się stać ludem przymierza i światłem dla narodów. Mateusz często posługuje się zwrotem „ich synagogi" (9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34), chcąc wskazać je jako miejsca, w których gromadzą się Izraelici, aby wielbić Boga i słuchać słowa. W tym podsumowaniu służba Jezusa jest określona jako nauczanie, głoszenie i uzdrawianie. W Ewangelii Mateusza – co bezpośrednio nawiązuje do Mojżesza – *nauczanie* jest główną czynnością Jezusa. Uczy On „jak ten, który ma władzę, a nie jak ich uczeni w Piśmie" (7,29). Dopiero po zmartwychwstaniu Jezus przekazuje tę władzę uczniom (28,19-20). Zazwyczaj nauczaniem trudnili się pisarze (skrybowie), ponieważ znali oni Pismo. Jezus w swoim nauczaniu wzywał lud Izraela, aby spełnił swoje powołanie jako sługa Izrael, jako świadek chwały Bożej (Iz 43,10-12; 42,6.21; 44,8; 55,4), i aby zachował w sercu słowo Boże (Iz 51,7; Jr 31,31-34).

Przedmiotem *przepowiadania* jest u Mateusza zawsze królestwo niebieskie (3,1; 4,17.23; 9,35; 10,7.27; 11,1; 24,14; 26,13). Według Mateusza zatem *euangelion* to dobra nowina o królestwie (4,23; 9,35; 24,14; 26,13). Oba te terminy pochodzą od Izajasza, zapowiadającego wybawienie z niewoli i przywrócenie panowania Boga nad Jego ludem (Iz 40,9; 41,27; 52,7). Odnowę nie wiąże się z ziemskim królem czy mesjaszem; to sam Bóg będzie rządził i opiekował się swoim ludem. Dobra nowina, przeznaczona dla cierpiących i zasmuconych, brzmi: „Twój Bóg panuje!"

Trzeci termin, *uzdrawianie*, ma ogólne, szersze znaczenie: „czuwać nad kimś, troszczyć się o kogoś". „Uzdrawianie" zatem w Ewangelii Mateusza wiąże się ściśle z „głoszeniem" i stanowi część składową przepowiadania. Ma swoje źródło w Jeremiaszowej obietnicy powrotu i odnowy jako uzdrowienia (Jr 30,12-17), temacie, który został bardziej rozwinięty w literaturze Izajaszowej, gdzie obiecuje się, że „w tym dniu" głusi usłyszą, niewidomi odzyskają wzrok, zasmuceni i ubodzy rozradują się w Panu (por. Iz 29,18-21; 35,5-7; 61,1-3). Dlatego dobra nowina o królestwie Bożym jest tym, co przynosi odnowę i uzdrowienie (Iz 57,18-19), integralną część przepowiadania. Słowa: „Wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu" odsyłają do opisu cierpiącego Izraela w Iz 53,3-4. Jezus przynosi uzdrowienie i odnowę cierpiącemu Izraelowi, tak że synowie Izraela mogą spełnić zadanie wyznaczone im przez Boga (Mt 8,17). Nie ma w rzeczywistości różnicy między uzdrowieniem duchowym a fizycznym. „Liczne tłumy" (w. 25) przychodzą z różnych miejsc i one będą teraz słuchać dobrej nowiny o królestwie.

5,1-7,29: Głoszenie Dobrej Nowiny słowem

5,1-2: Wstęp

Kazanie na Górze zaczyna się od stwierdzenia, że Jezus „wszedł (BT: „wyszedł") na górę" (por. 14,23; 15,29), jak mówiono często o Mojżeszu, kiedy na górze Synaj zawierał przymierze z Bogiem. Kiedy Deutero-Izajasz usłyszał wołanie: „Wstąpże na wysoką górę, zwiastunko dobrej nowiny w Syjonie" i otrzymał polecenie oznajmienia ludowi: „Twój Bóg zaczął królować" (Iz 40,9; 52,7), było to wezwanie do przywrócenia związku przymierza. W Jezusowym kazaniu chodzi o spełnienie tych słów. Jezus „usiadł", na znak gotowości do nauczania, ponieważ nauczający przyjmował zwykle pozycję siedzącą (por. Mt 13,12; 15,29; 24,3; 26,55).

W historii egzegezy przywiązywano do błogosławieństw niezwykłą wagę i, pomimo nasilających się interpretacji minimalistycznych w ostatnim dwustuleciu, wciąż cieszą się one szerokim uznaniem w katechezie i liturgii jako pewnego rodzaju „podsumowanie" tego, co znaczy być prawdziwym uczniem Jezusa. Poczynając już od Klemensa Aleksandryjskiego i jego ucznia Orygenesa, błogosławieństwa odczytywano kolejno, tak jak zostały ułożone, jako zarys postępu duchowego. Egzegetami, którzy w szczególny sposób przyczynili się do rozprzestrzenienia i przekazywania tej tradycji aż do końca średniowiecza, byli Grzegorz z Nyssy, Augustyn oraz papieże, Leon Wielki i Grzegorz Wielki; spopularyzowała ją średniowieczna monastyczna idea „nawrócenia", wprowadzając do niej wiele elementów psychologicznych. Począwszy od VIII w. – i tak jest do dziś – fragment Ewangelii na uroczystość Wszystkich Świętych (1 listopada) pochodzi właśnie z tego rozdziału, tak że ideał doskonałości chrześcijańskiej za pośrednictwem błogosławieństw uzyskał niejako „kanonizację". Niezależnie od uwarunkowań monastycznych egzegeci i duszpasterze czasów współczesnych uważali te Jezusowe pouczenia za wezwanie do doskonałości, natomiast historycy i krytycy skłonni byli widzieć w nich

swego rodzaju manifest programowy, dzięki któremu Jezus odniósł swój pierwszy sukces, gromadząc wokół siebie ubogich, głodnych, cichych, uciśnionych, prześladowanych. *Wyd.*

5,3-12: Błogosławieństwa przymierza

Często stawia się pytanie, czy błogosławieństwa są prawem czy ewangelią, postulatami etycznymi czy błogosławieństwami eschatologicznymi. Dyskusja w znacznej mierze koncentruje się na tym, czy słowo „błogosławieni" jest odpowiednikiem hebrajskiego *'aszar* czy *baruk*. Pierwszy termin występuje głównie w literaturze mądrościowej; drugi pochodzi z kontekstu przymierza. Teksty z terminem *baruk* wiążą się ściśle z obietnicami przymierza, a tak właśnie jest w błogosławieństwach. Głównym celem wypowiedzi z *baruk* jest przypomnienie obietnic przymierza ich adresatom (por. Abraham, Rdz 12,1-3; 22,17.18). Jeśli chodzi o przymierze synajskie, to wierność przymierzu ze strony Boga postrzegano jako błogosławieństwo dla ludu (np. Pwt 7,12-13; Iz 61,9). Błogosławieństwa więc stają się obwieszczeniem spełnienia wszystkich tych obietnic, błogosławieństw wiekuistego przymierza, których doświadczą ci, którzy okażą się wierni przymierzu.

„Ubodzy w duchu" (w. 3) to zwrot semicki (*'anawim ruach*; występuje także w 1 QH 14,3; 1 QM 14,7); tutaj dotyczy dobrej nowiny, która w Iz 61,1 jest adresowana do ludzi pogrążonych w smutku, dotkniętych nieszczęściem (*'anawim*); są to ci, których traktuje się niesprawiedliwie, nieszczęśliwi, bezsilni, ubodzy. Oni więc wołają do JHWH, który broni sprawiedliwego (por. Am 2,6-7; Iz 3, 14-15; 10,1-2). W czasie wygnania cały lud Izraela stał się biedny i uciśniony (Iz 49,13; 41,17), pogrążony w smutku, dotknięty przez Boga i uciemiężony (Iz 53,4.7); później jednak zaczęto odnosić to określenie tylko do wiernych (Iz 61,1). „Ubodzy w duchu" to synonimiczny odpowiednik „serc złamanych" (Iz 61,1), ludzi biednych i „zgnębionych na duchu" (Iz 66,2; 57,15); określenia te mają ścisły związek z Izraelem jako cierpiącym Sługą (Iz 53, 4.5.9 [BT: „Sługa Pański"]). Wyrażają zależność wiernych od Boga, jedynego źródła oczekiwanego przez nich wyzwolenia (Iz 40,9). Jest to obwieszczenie dobrej nowiny: nadeszło panowanie Boga i stało się ich udziałem. Błogosławieństwo polega na tym, że zaczęło się dla nich panowanie miłości i sprawiedliwości Boga.

Jeremiasz mówił o wygnaniu przynoszącym smutek i żałobę (np. 14,2.4), które Bóg zamieni ostatecznie w radość (31,13). Deutero-Izajasz podjął ten temat bliżej końca wygnania i głosił, że Bóg pocieszy teraz swój lud (Iz 40,1-2; 52,9), przywracając panowanie Boga na Syjonie (52, 7). Wiernych po powrocie z wygnania zapewniano o tej odnowie (Iz 61,1-2). Idea królestwa osiągnie swój pełny wymiar i wówczas ci, którzy smucą się z powodu Jerozolimy, będą pocieszeni (66,7-11.13). Drugie błogosławieństwo (w. 4) oznajmia, że ten czas nadszedł. Wierni, ci, którzy smucą się z powodu ucisku i udręki, zostaną pocieszeni, ponieważ nadeszło królestwo Boże, które należy do nich.

Trzecie błogosławieństwo (w. 5) to cytat z Ps 37,11; w tekście hebrajskim mamy *'anawim* („ubodzy"), natomiast LXX (36,11) mówi o łagodnych, cichych (*praeis*). Ten fragment odsyła do Ps 37,22: „Błogosławieni przez Pana posiądą ziemię". „Cichy, łagodny" znaczy zatem to samo co „ubogi w duchu". Posiadanie ziemi stało się rzeczywistym problemem dla powracających wygnańców, którzy spodziewali się, że będą mogli dochodzić praw do własności swoich przodków, ale dla wielu pozostało to tylko pobożnym życzeniem (Iz 57,13; 60,21), co w zwięzły sposób wyraża Ps 37. Idea dziedziczenia ziemi w nauce Jezusa funkcjonuje jako metafora wyrażająca doświadczenie sprawiedliwego panowania Boga dzięki udziałowi w królestwie.

Czwarte błogosławieństwo (w. 6) także używa słów paralelnych, wyrażających nadzieję na przywrócenie panowania Boga, znanych z Księgi Izajasza, zwłaszcza 49,10; por. 41,17-20. W Iz 55,1-2 radość z powodu przywrócenia panowania Boga opisana jest w terminach zaproszenia skierowanego do głodujących i pragnących, aby przyszli na uroczystą ucztę, w czasie której lud otrzyma udział w „wiekuistym przymierzu" zawartym z Dawidem (Iz 55,3-5). Ci, „którzy łakną i pragną sprawiedliwości", to ci, którzy oczekują na sprawiedliwość Bożą, na spełnienie Bożych obietnic przywrócenia ludowi pokoju i pomyślności (Iz 43,13; 42,6.21). Ci, którzy szukają sprawiedliwości Pana (51,1), otrzymują zapewnienie, że przyjdzie ona niebawem (51, 5), a ludzie wierni Bogu otrzymają zapłatę (59,16; 63,1). Oni będą nasyceni.

Pierwsze cztery błogosławieństwa wyrażają tę samą zależność wiernych od łaski Bożej. Zawarte w każdym z nich orędzie brzmi tak samo: dla tych, którzy szukają Bożej sprawiedliwości przymierza, jest ona właśnie tu: Bóg króluje. Cztery następne błogosławieństwa dotykają aspektów sprawiedliwości ludzkiej jako odpowiedzi udzielonej Bogu. Dlatego obie serie kończą się tym samym słowem: sprawiedliwość.

Hebrajski termin *chesed*, który znaczy „niewzruszona miłość", jest ogniskową piątego błogosławieństwa. To właśnie zbawcza, odkupieńcza, niewzruszona miłość Boga była podstawą nadziei na wyzwolenie w Księdze Izajasza (55, 3.7; 54,7-10; 63,7). Miłość ta powinna była znaleźć odzwierciedlenie w ludzie Bożym (por. Oz 6,6; Mi 6,8). Wierni poszukujący niewzruszonej miłości Boga w królestwie to ci, którzy praktykują miłość (por. Ps 37,28; Iz 57,1), i oni ją otrzymają. Akcent pada tu na proklamację.

Szóste błogosławieństwo (w. 8) nawiązuje do Ps 24,4-5: „Człowiek o rękach nieskalanych i o czystym sercu (...) Taki otrzyma błogosławieństwo od Pana". Jest to podsumowanie wzmianek o wiernych w Iz 51,7; 57,15; 61,1 oraz 65,14. Są oni błogosławieni, ponieważ „zobaczą chwałę Pana" (Iz 35,2). Ogłasza się im dobrą nowinę:

„Oto wasz Bóg!" (40,9; 52,7.8; por. 66, 15.18). Kiedy Izrael zrywał przymierze, mówiono powszechnie, że oblicze Boże jest przed ludem „zasłonięte" (Iz 59,2), z chwilą zaś przywrócenia przymierza znowu „zobaczą" Boga. Serce czyste to takie, które postępuje za „każdym słowem pochodzącym z ust Bożych" (por. Pwt 8,3 cyt. w Mt 4,4) i z nim się utożsamia. Jeszcze raz fragment ten podsumowuje obietnice skierowane do tych, którzy oczekują królestwa: królestwo należy do nich.

Siódme błogosławieństwo (w. 9) podejmuje inny aspekt obietnicy spokojnego życia w związku przymierza, bez konfliktu, ucisku czy niesprawiedliwości. Bóg obdarza pokojem, ale jego trwanie zależy od ludzi, którzy żyją w wiernej wspólnocie przymierza i którzy czynią pokój (Iz 60,17; 54,10; 52,7). W świetle starotestamentowej szeroko rozumianej idei *szalom,* pokój, o którym mowa w tym wersecie, nie jest tylko zakończeniem wrogich działań czy pojednaniem między nieprzyjaciółmi, ale wprowadzeniem rządów Boga na ziemi w pełnym i wszechobejmującym sensie. Wprowadzając rządy Boga owi „pokój czyniący" (BT: „wprowadzający") stają się „dziećmi" (BT: „synami") Bożymi. Nazwanie dziećmi Bożymi jest równoznaczne z uznaniem za członków prawdziwego Izraela (Pwt 14,1; Oz 1,10; 11,1), za wiernych członków rodziny Bożej (por. Iz 63,16; 43,6; 49,1.14-15). Ludzie ci będą więc „jak aniołowie" (Mt 22,30), którzy (często nazywani w ST „synami/dziećmi Boga") „wpatrują się zawsze w oblicze Ojca mojego" (Mt 18,10). Tak więc wyrażenia „dzieci Boże" i „oglądanie Boga" z poprzedniego wersetu należy uważać za paralelne. Oba wyrażają ten sam dar eschatologicznego królestwa: przynależność do domu i rodziny Bożej. Wszystko to realizuje się w królestwie Boga, które teraz przychodzi.

Prześladowani dla sprawiedliwości (w. 10) to wierni przymierzu, ale wykorzystywani i wyzyskiwani przez grzeszników. „Prześladowani" to ci sami, których pierwsze błogosławieństwo nazywa „ubogimi w duchu"; jedni i drudzy słyszą zresztą to samo zapewnienie: „do nich należy królestwo niebieskie". To *inclusio* spaja błogosławieństwa w jedną całość. Jedyną różnicą jest to, że ostatnie cztery błogosławieństwa ukazują raczej aktywną postawę wiernych, podczas gdy pierwsze cztery uwydatniają bardziej ich zależność od Boga. W każdym jednak przypadku akcent położony jest na samą proklamację, ponieważ to właśnie jest dobra nowina. Ponieważ to błogosławieństwo jest tym, które w sposób najbardziej bezpośredni będzie dotyczyło ludzi stosujących się do Jego nauki, Jezus kieruje je do swoich słuchaczy (w. 11-12), potwierdzając tym samym, że jest to proklamacja przeznaczona właśnie dla nich: „Błogosławieni jesteście (...)" łączy słowa z Iz 51,7 i 66,5. Tak jak pierwsi odbiorcy obietnicy doświadczyli zniewag i prześladowania ze strony swojego własnego narodu po powrocie z wygnania – zwłaszcza ze strony kapłanów (Iz 66,1-6) – tak samo uczniowie Jezusa powinni spodziewać się tego samego (por. Mt 10,39; 16,25; 19,29).

„Cieszcie się i radujcie" (w. 12) to stale powtarzający się w Księdze Izajasza refren, wyrażający „radość i szczęście" z życia w przymierzu z Bogiem (np. 35,10; 51,3.11). Termin „zapłata" (BT: „nagroda"), częsty w Ewangelii Mateusza, nawiązuje do Izajaszowego tematu „zapłaty i nagrody", który wyrażał ideę hojności łaskawie okazywanej przez władcę sługom. U Izajasza owa hojność to zbawienie, odkupienie, ustanowienie wiekuistego przymierza (61,8; 40,10; 49,4). Jest to część proklamacji o odnowieniu, szczyt dobrodziejstw królestwa, zapowiedzianych w błogosławieństwach, panowanie Boga, wkraczające w życie słuchaczy tu i teraz. „Tak bowiem prześladowali proroków, którzy byli przed wami" – te słowa akcentują dziedzictwo proroków. Liczne (37 razy) wzmianki o prorokach, częste cytaty czy aluzje nawiązujące do ich pism, wzmianki o ich prześladowaniu (5,12; 13,57; 23,30-31.37; 26,68) – wszystko to wskazuje, że Ewangelia Mateusza wywodzi się z tradycji prorockiej.

5,13-16: Przynależność do królestwa

Jezus nadal zwraca się do słuchaczy jako do tych, do których należy królestwo. W Iz 42,6; 49,1-8 prawdziwe zadanie Sługi Izraela polegało na tym, żeby stał się „ludem przymierza, światłem dla narodów". Przywrócenie królestwa oznacza osiągnięcia tego celu. Jako lud „biorący do serca moje [JHWH] Prawo" (por. Iz 51,7) mają być żywym przymierzem, ludem, który przykładem swojego życia w wierności przymierzu przyciągnie wszystkie ludy i narody do ich jedynego Boga i Ojca (Iz 45,20-22). Po wygnaniu obowiązującym zwyczajem świątynnym stało się posypywanie solą ofiar przyniesionych Bogu (Ez 43,24; Kpł 2,13) w celu podkreślenia, że przymierze Izraelitów z Bogiem jest „przymierzem wiekuistym" (por. 2 Krn 13, 5). Czysta sól nie traci nigdy swego smaku, ale sól nieczysta może utracić słoność i tym samym wszelką wartość. Jeżeli więc do uczniów Jezusa mówi się: „Wy jesteście solą ziemi" (w. 13), znaczy to, że mają być wciąż żywym ludem przymierza, który także innych przyciągnie do Boga.

Słowa: „Wy jesteście światłem świata" (w. 14) oznaczają osiągnięcie innego, określonego w Iz 42,6; 49,6, celu, aby być „światłem dla narodów". Temat światła dla ludu, który mieszka w ciemnościach, przywołuje Iz 9,1-2; 42,6-7.16; 49,6; 51,4; 48,8.10; 59,9. Wszystkie te wypowiedzi znajdują swoją kulminację w Iz 60,1-3, w zapewnieniu ludu o powrocie jaśniejącej obecności Boga, która znajdzie odbicie w wierzących (por. 60,19-20; 62,2). „Nie może się ukryć miasto położone na górze". U Izajasza „Jeruzalem" często oznaczało wiernego Izraela (40,2.9; 51,17). Lud królestwa z natury swej będzie odbijał światło Boże i niósł je wszystkim jako

zbiorowe świadectwo. Werset 15 podkreśla odpowiedzialność jednostki jako lampy, która świeci „wszystkim, którzy są w domu". Wzajemne oddziaływanie zespołowej i indywidualnej natury świadectwa jest zawsze ważne w rozumieniu związku przymierza. Celem świadectwa ludu jest oddanie chwały niebieskiemu Ojcu (w. 16). Odnowiony Izrael był powołany do tego, aby wobec narodów świadczyć o mocy i chwale Boga (Iz 43,10.12 i in.). Izrael ma odbijać i ukazywać narodom jaśniejącą obecność Pana (Iz 60,1-3), aż po krańce ziemi (Iz 66,18-22). Ci, którzy należą do królestwa, uczestniczą więc w nieustannej odnowie, ponieważ są ludem przymierza, światłem dla narodów, i swoją wiernością oddają chwałę Bogu. „Ojciec wasz, który jest w niebie" – to tytuł, który Jezus często odnosi do Boga (por. Iz 63,16; 64,8).

5,17-48: Wypełnienie Prawa i Proroków

Tę część poświęconą Prawu należy rozważać w kontekście proklamacji przywrócenia królestwa i ostatecznego celu Izraela. Od samego początku fragment przybiera polemiczny, a nawet defensywny ton: broni misji Jezusa wobec oskarżenia, że przyszedł znieść „Prawo i Proroków", co miało się odnosić do słowa Bożego jako całości. Podniesiona tutaj kwestia jest niejako wprowadzeniem do kazuistyki pozostałej części Kazania na Górze: „sprawiedliwość" uczniów musi być wyższa niż „sprawiedliwość" faryzeuszów. Stwierdzenie to wydaje się niezwykle radykalne, a nawet przesadzone, ponieważ faryzeusze znani byli powszechnie ze swego bezkompromisowego przestrzegania Prawa, nie wyłączając nawet najdrobniejszych przykazań.

„Nie sądźcie, że przyszedłem (...)" (w. 17) – jest to stwierdzenie obronne. Po uroczystym ogłoszeniu przez Jezusa ludziom, że królestwo należy do nich, uczniowie uczonych w Piśmie i faryzeuszów musieli być zdziwieni i zaskoczeni: a owe 613 przykazań i wszystkie uczynki sprawiedliwości wymagane, według ich uczonych w Piśmie, aby wejść do królestwa? „Znieść Prawo albo Proroków": ten sam czasownik użyty jest w wymierzonym przeciwko Jezusowi zarzucie, że mówił, iż zniszczy (BT: „zburzy") świątynię (24,2; 26,61; 27,40). Jezusa i Jego uczniów często oskarżano o odrzucenie świątyni i Tory. Mówiąc o Torze, Jezus nie posługiwał się tym określeniem w taki sam sposób, jak uczeni w Piśmie i faryzeusze, którzy mieli na myśli tradycję prawną, a więc zbiór przypadków prawnych i tradycji kapłańskich. Proklamacja Jezusa była oparta mocno na tradycji prorockiej, która rozumiała Torę nie tyle jako „prawo" w sensie jurydycznym, ile raczej jako „naukę". Dlatego też Jezusa nazywano nie tyle „rabinem", ile „nauczycielem" (5,2; 7,28-29). Według proroków, Tora, jako nauka otrzymana od Boga, odnosiła się przede wszystkim do związku, który znalazł wyraz w podstawowych warunkach przymierza zawartego na górze Synaj (por. Oz 4,1-6). Przedmiotem zainteresowania proroków była zawsze wierność owemu związkowi przymierza – wierność Bogu i bliźniemu. To była prawdziwa Tora, nauka Boża (Jr 16,11-12; 26, 4-5; Iz 30,9). Ponieważ nauka ta została zamieniona w kłamstwo przez „kłamliwe pióro pisarzy" (Jr 8,8), Jeremiasz zapowiadał, że Bóg ustanowi nowe przymierze, w którym wypisze swoją naukę (*torah*) w sercach ludzi (31,31-34; por. Iz 51,7). To właśnie tę Torę Sługa Izrael ma głosić narodom (Iz 42,6; 50,4). Jezus zatem nie przyszedł znieść czy zniszczyć Torę, ale ją wypełnić. Użyty tutaj czasownik prawie zawsze oznacza u Mateusza spełnienie proroctwa, dlatego też jest stosowny w tym miejscu.

W tym świetle w. 18 staje się jasny i zrozumiały. W rzeczywistości jest to streszczenie przesłania Iz 51: Bóg zapewnia tam „naród biorący do serca moje Prawo" (w. 7), że choćby „niebo jak dym się rozwiało", a „ziemia zwiotczała jak szata", zbawienie Boże, sprawiedliwość Boża nigdy nie będą miały końca (w. 6). Tora, która wyjdzie od JHWH jako światło dla narodów (51,4), jest całym orędziem o prawdziwym związku przymierza z Bogiem, które dopełni zamysły Boże (Iz 55,11). Tak więc, jak zaznacza Jezus, ani *jod* ani *waw*, dwie mało znaczące litery alfabetu hebrajskiego, które czasami opuszczano, nie ulegną zmianie w tej nauce, aż się wszystko spełni. Tak więc to nie kodeksy prawne znajdują się w centrum uwagi, ale cała nauka Boża o przymierzu, królestwie i zamiarach Boga wobec Izraela i narodów (por. 28,18-20). Werset 20 jest punktem kulminacyjnym tego, co Jezus powiedział o Prawie i Prorokach, i jednocześnie stanowi przejście do w. 21-48, gdzie Jezus pokazuje, że Prawo przymierza należy pojmować inaczej, niż uczą na co dzień pisarze i faryzeusze. Jezus nie wzywa do skrupulatniejszego czy bardziej drobiazgowego przestrzegania Prawa, ale wzywa do innej postawy. Sprawiedliwość to określenie o charakterze relacyjnym i w tym kontekście oznacza opartą na miłości wierność Bogu oraz bliźniemu, stosownie do Bożej nauki o przymierzu. To na tej podstawie, a nie za sprawą takich czy innych legalistycznych objaśnień, człowiek może zrozumieć prawo Boże. Następują teraz przykłady:

5,21-26: Morderstwo

Prawo przymierza: „Nie zabijaj" (Wj 20,13; Pwt 5,17) narusza się nie tylko przez konkretne czyny, lecz także myślą i słowem. Przykazanie przekracza się za każdym razem, kiedy wyrządza się krzywdę bliźniemu, niezależnie od tego, czy czyni się to w sposób fizyczny, mentalny czy duchowy. „Słyszeliście" (w. 21) przed „że powiedziano" wskazuje na interpretację tego, co Bóg powiedział. „Przodkom" odnosi się do praojców, którzy otrzymali Prawo przymierza. „Podlega sądowi": wyrokiem sądu była śmierć, zgodnie z interpretacją tego Prawa

w Kpł 24,17; Wj 21,12-14. „A *Ja* wam powiadam" (w. 22) przeciwstawia się temu, czego uczono ludzi, że Bóg powiedział. „Kto się gniewa na swego brata" nawiązuje do Kpł 19,17-18 i Rdz 4,3-8. „Podlega sądowi" to powtórzenie części wcześniejszego zdania dla podkreślenia, że złe myśli czy postawy są tak samo złe, jak czyny (por. 15,19). *Raka* (termin aramejski) znaczyło tyle co „pusta głowo", „człowieku godny pogardy" (por. Sdz 9,4; 11,3; 2 Sm 6,20; 2 Krn 3,7). „Rada", o której tutaj mowa, to rada Boża (por. 1 Krl 22,19-23; Za 3,1-5). Powiedzieć do kogoś „ty głupcze" – inne obraźliwe określenie – znaczyłoby nazwać kogoś bezbożnikiem i człowiekiem złym (por. Ps 14,1; 53,1[2]; Iz 32,5-6; Mt 23,17), a więc dać znów wyraz nie tyle miłości, ile nienawiści. Podleganie „karze piekła ognistego" (określenie „Gehenna" pochodzi od „doliny syna Hinnoma" w południowej części Jerozolimy, gdzie człowiek ten został potępiony za swe bałwochwalcze praktyki i gdzie później spalano śmieci [por. Jr 7,31-32]) oznacza zatem podleganie sądowi ostatecznemu. Sąd, rada, piekło ogniste (Gehenna) – to trzy różne sposoby przedstawienia ostatecznego sądu Bożego, któremu podlega człowiek winny naruszenia związku przymierza myślą, mową lub uczynkiem.

Przymierze zakłada nierozerwalny, dwutorowy związek z Bogiem i bliźnim, tak więc złożenie Bogu ofiary za grzech czy ofiary przebłagalnej jest bezcelowe, jeśli nie spróbuje się najpierw pojednać z pokrzywdzonym bliźnim. Prorocy zawsze przekonywali, że rytuały ofiarne są puste, jeżeli wyznawca nie czynił dobra, nie troszczył się o sprawiedliwość i nie trwał w miłości (np. Iz 1,10n.). Obraz, jaki pojawia się w w. 25-26, jest obrazem dłużnika postawionego przed sądem i uwięzionego do czasu, aż zapłaci ostatni *quadrans*, najmniejszą rzymską monetę. Terminologia wskazuje tu na procedurę sądową. Mamy wszelkie powody, aby uważać te dwa wersety za rodzaj skondensowanej czy wręcz tylko naszkicowanej przypowieści o ludziach, którzy rozmawiają ze sobą w drodze do sądu. Opowiadający zwraca uwagę na korzyść, jaką jest załatwienie sprawy poza sądem i uniknięcie kary grzywny i więzienia, jeżeli nie ma się pieniędzy. Pilne przesłanie brzmi: napraw szkodę, zanim dosięgnie cię sąd ostateczny (por. Mt 18,23-35).

5,27-32: Cudzołóstwo i rozwód

Jezus nawiązuje do innego ważnego przykazania, które określa związki międzyludzkie. I znów: to nie tylko akt cudzołóstwa jest pogwałceniem Prawa, ale nawet myśli i chęci, które do niego prowadzą. Podstawowe przepisy dotyczące cudzołóstwa znajdujemy w Wj 20,14; Pwt 5,18, ale Jezus włącza tu także Wj 20,17; Pwt 5,21. Pożądliwe patrzenie na żonę bliźniego jest popełnieniem „w swoim sercu" cudzołóstwa, a nie tylko pragnieniem posiadania czyjejś własności. Z wyjątkiem przypadku pochwycenia na cudzołóstwie (Kpł 20,10, ale por. Pwt 22,22-27) w tradycji jurydycznej panowała tendencja do stosowania prawa dotyczącego cudzołóstwa przede wszystkim do kobiet (np. Rdz 38,12-2). Aby przywrócić równowagę w tym zakresie, Jezus zwraca się głównie do mężczyzn, powołując się na opinię rabinackiej szkoły Hillela, a później wyrażoną przez rabina Akibę (mGit 9,10), że jeżeli mężczyzna uznał, że żona innego mężczyzny jest ładniejsza niż jego małżonka, to był to wystarczający powód do jej oddalenia. Jezus posługuje się hiperbolą (5,29-30), aby pokazać, że tak jak amputacja fizyczna, szczególnie odrażająca dla Prawa kapłańskiego (Kpł 21,17-23), była drastycznym środkiem niedopuszczenia, aby choroba opanowała całe ciało, tak operacja duchowa jest jeszcze bardziej potrzebna, aby nie dopuścić do zniszczenia całej osoby na sądzie ostatecznym. „Być powodem do grzechu" znaczy tyle samo, co tamować, stanowić przeszkodę, zawadę na drodze (Iz 8,14; Jr 6,21; Ez 3,20; 44,12). „Oko" miało wyrażać myśli serca (por. Pwt 15,9; Prz 22,9; Syr 14,8-10; Mt 6,22-23), a ręce były narzędziem działania. Mówi się o prawym oku i prawej ręce, aby podkreślić powagę zabiegu (por. 1 Sm 11,2; Za 11,17). Pójście „całego ciała" do piekła (do Gehenny) oznaczało los człowieka skazanego za szczególnie ciężkie wykroczenie. Oto dokąd prowadzi ostatecznie postawa samozadowolenia.

Uwagi o rozwodzie są niejako uzupełnieniem tematu cudzołóstwa. Jezus cytuje tutaj Pwt 24,1; jest to fragment kazuistycznego prawa traktującego o ponownym małżeństwie po rozwodzie. Stosowność tego przytoczenia po wypowiedziach na temat odcięcia ręki w przekładzie zagubiła się, ponieważ w języku hebrajskim „list rozwodowy" znaczy dosłownie „list odcięcia". Jak stwierdza Pwt 24,1, „jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzył życzliwością, gdy znalazł u niej coś odrażającego", to może napisać jej list rozwodowy. Według szkoły rabinackiej Szammaja, ów zwrot „coś odrażającego" oznaczał, że rozwód był dozwolony jedynie w przypadku zdrady małżeńskiej, natomiast bardziej liberalna szkoła Hillela utrzymywała, że mężczyźnie wolno oddalić żonę, jeżeli znajdzie w niej cokolwiek „odrażającego", na przykład, jeżeli okaże się kiepską kucharką czy brzydszą kobietą w porównaniu z innymi (mGit 9,10). Natomiast żona nie mogła oddalić męża pod żadnym pozorem, chociaż w sytuacjach skrajnych mogła prosić sąd o wymuszenie na mężu dania jej rozwodu (mKet 7,10). Jezus zwraca uwagę, że owe interpretacje i praktyka rozwodowa były w rzeczywistości zalegalizowanym cudzołóstwem. Prawo dotyczące cudzołóstwa było ustanowione, aby chronić i podtrzymywać wierność między mężem a żoną – podstawę wszelkich rodzinnych i wspólnotowych związków (Rdz 1,27; 2,24; por. Ml 2,14-16; por. także Mt 19,3). Kobieta rozwiedziona musiała zabiegać o ponowne wyjście za mąż, aby utrzymać się przy życiu, jeżeli nie mogła wrócić do domu swojego ojca. Oto dlaczego mężczyzna, który oddala swoją żonę z innego powodu niż *porneia,* zmusza ją do cudzołóstwa, a mężczyzna,

który ją pojmuje za żonę, także staje się winny cudzołóstwa. Oczywiście mężczyzna, który ją oddalił, a potem żeni się ponownie, sam staje się winny cudzołóstwa (19,9). Co jednak znaczy *porneia* ? Należy wziąć pod uwagę wiele okoliczności: 1) Etymologiczny rdzeń *porneia* to „prostytucja, nierząd", samo zaś słowo używane jest w odniesieniu do „nierządnicy" (*porne* : 21,31-32; Łk 15,30; 1 Kor 6,15-16; Hbr 11,31; Jk 2,25) i do „postępowania jak nierządnica" (*porneuo* : 1 Kor 6,18; 10,8. 2) Termin ten należy odróżnić od „cudzołóstwa", oba bowiem słowa występują obok siebie w Mt 15,19. 3) Występuje on w kontekście związków małżeńskich. Uwzględniając to wszystko, *porneia* trzeba rozumieć jako „trwałą niewierność", na przykład prostytucję, która niszczy przymierze więzi małżeńskiej w sposób nieodwracalny. Jezus nie wprowadzał tutaj nowych przepisów, ale objaśniał istotne znaczenie i cel warunku przymierza na tle tego, na co zezwalali niektórzy nauczyciele Prawa.

5,33-37: Przysięgi

Cytat (w. 33) stanowi streszczenie wielu różnych przepisów dotyczących przysiąg i ślubów, m.in. Kpł 19,12; Lb 30,2; Pwt 23,21-23. Praktyka przysięgania i ślubowania była zjawiskiem tak pospolitym w czasach Jezusa, że rabini poświęcali mnóstwo czasu na omawianie ważnych i nieważnych form tych zachowań. Początkowo przysięgano przed ołtarzem w obecności Boga, kiedy danej prawdy nie sposób było udowodnić przy pomocy świadków lub dokumentów. Formuła takiej przysięgi obejmowała także przekleństwa, gdyby przysięga okazała się fałszywa (por. Za 5,1-4; Pwt 29,19-21). Później, aby nie wzywać imienia Bożego na daremno, zaczęto stosować „omówienie" imienia Bożego, a nawet w powszechnej praktyce pomijano je w ogóle i składano przysięgę na jakąkolwiek wartość. Rabini toczyli nie kończące się debaty na temat, które z tych rozmaitych odmian przysiąg i ślubów są ważne (por. mJeb 4,13; mNed 1,3; mSanh 3,2). Jezus zwraca uwagę, że niezależnie od tego, jakie są słowa przysięgi, zawsze wypowiada się ją przed Bogiem. Niebo jest tronem Boga, a ziemia Jego podnóżkiem (Iz 66,1), Jerozolima jest miastem wielkiego króla (Ps 48,2), a wartość głowy każdego człowieka jest określona przez Boga. Należący do królestwa będą mówili szczerze i zgodnie z prawdą, a zatem ich zwykłe „tak" lub „nie" może być uznane za wiarogodne przed Bogiem i ludźmi (w. 37). Ponieważ składania przysięgi mogą dzisiaj wymagać sądy i inne instytucje, istotną sprawą jest tutaj całkowita szczerość wypowiedzi. Fragment ten nie uległ zapomnieniu w nauce chrześcijańskiej. Jk 5,12 może być najstarszym cytatem pochodzącym z naszego fragmentu; natomiast Justyn w *Apologii pierwszej* na pewno cytuje tekst Ewangelii, rozważając go jako praktyczną regułę życia chrześcijańskiego.

5,38-42: Prawo odwetu

Przepisy te, występujące we wszystkich trzech kodeksach prawnych (Wj 21,22-25; Kpł 24,17-22; Pwt 19,21), uważano za przepisy ograniczające zemstę. Współcześni Jezusowi rabini zezwalali na grzywnę zamiast aktu zemsty w niektórych przypadkach w obrębie własnego narodu, ale prawo to traktowano bardzo poważnie. „Nie stawiajcie oporu złemu" (w. 39) nie jest zachętą do samobójstwa czy do tolerowania niesprawiedliwości; jest to raczej wezwanie do odpowiadania dobrem na zło, miłością na nienawiść, i do próby przekształcania w ten sposób związków międzyludzkich. Uderzenie kogoś w prawy policzek było większą zniewagą niż zranienie, ponieważ dokonywało się wierzchem dłoni (por. mBQ 8,6). Nastawienie drugiego policzka to rodzaj hiperboli, dającej do zrozumienia, że odpłacanie złem za zło jedynie sprowadza dalsze zło. Miłość, choć zraniona, jest jedyną siłą zdolną przezwyciężyć zło. Aby zobrazować tę prawdę, Jezus sięga po znany powszechnie obraz biednego wyrobnika, pozwanego przed sąd przez wierzyciela, który chce mu zabrać spodnią szatę czy tunikę (w. 40). Zgodnie z tradycją prawną (Wj 22,26-27), wierzyciel nie mógł zabrać dłużnikowi w zastaw szaty wierzchniej na dłużej niż dzień i tylko „naciągając" to prawo można było domagać się od kogoś spodniej szaty. Jezus radzi: niech wierzyciel, ku swemu zawstydzeniu, ma również twoją wierzchnią szatę. A zatem: za zło dobrem odpłacać.

Trzeba powiedzieć jasno, że ten fragment Ewangelii nie w pełni zgadza się z tym, co dziś, często postulowane w ruchach politycznych, nazywa się postawą *non-violence*. Po pierwsze, nie chodzi o politykę czy ideologię; po drugie, Jezus wzywa do przedkładania dobra nieprzyjaciela nad dobro własne, nie znosi jednak obowiązku stawania w obronie innych (zwłaszcza gdy ktoś powinien to czynić z obowiązku), kiedy są brutalnie atakowani.

Tłem dla w. 41 jest znienawidzona rzymska praktyka *angareia*; zgodnie z tą zasadą, żołnierze rzymscy mieli prawo zatrzymać każdego przechodzącego człowieka i zmusić go do niesienia żołnierskiego ekwipunku na odległość nie większą niż mila (BT: „tysiąc kroków" = 740 m; np. Szymon z Cyreny w. 27,32). Praktyka ta na ogół zwiększała tylko wzajemną niechęć, ale odpowiadając na przymus gotowością niesienia ciężaru na odległość dwa razy większą, można było zmienić postawę wrogości na bardziej przyjazną. O pożyczaniu temu, kto, być może, nigdy nie będzie w stanie pożyczki zwrócić (w. 42), była już mowa w tradycji prawnej (Wj

22,25; Kpł 25,35-38). Jezus potwierdza tę regułę jako akt solidarności wobec człowieka znajdującego się w prawdziwej potrzebie.

5,43-44: Miłość

Ten fragment pokazuje, do czego zmierza Jezus: okazywanie ludziom miłości i troski – oto sposób wypełnienia Prawa i Proroków (w. 17) oraz świadectwo większej sprawiedliwości (w. 20). To, czego Jezus uczył, nie było całkowicie nowe, ponieważ w takich tekstach, jak Kpł 19,34 (por. Wj 23,4.5; Prz 25,21-22), była mowa o szacunku dla obcych. Jednak zwyczajnie, na co dzień, często uczono kochać swoich i nienawidzić obcych. W okresie zajmowania ziemi można było znaleźć takie przykazania, jak Wj 34,12; Pwt 7,2; 20,16; 23,3.6 oraz psalmy liturgiczne (np. Ps 137,7-9; 139,19-24), które zdawały się uczyć nienawiści do wroga. Jezus jednak odpowiada: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują" (w. 44). Nie ma różnicy między bliźnimi a nieprzyjaciółmi, bo i jedni, i drudzy są obdarzeni miłością Boga i tym samym powinni się obdarzać wzajemną miłością. Miłość ta powinna przejawiać się nieustannie w szczerym pragnieniu dobra bliźniego i pragnieniu, aby wszyscy należeli do rodziny Bożej. „Tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie" (w. 45) przypomina w. 9: wprowadzający pokój będą nazwani „synami Bożymi".

Wygłaszając kazanie, Jezus przez cały czas skupia uwagę swoich słuchaczy na ideale królestwa: w końcu wszyscy ludzie i wszystkie narody staną się częścią wielkiej rodziny Bożej, uznającej Boga za Ojca. Tak jak Bóg troszczy się jednakowo o dobrych i złych, sprawiedliwych i niesprawiedliwych, tak dzieci Boże, działając jak Sługa, starają się usprawiedliwić wielu (Iz 53,11) przez to, że są odbiciem chwały swojego Ojca (Mt 16), nawet jeżeli wydaje się, że ich wysiłki są daremne. Miłość ograniczająca się do przyjaciół nie jest właściwie niczym więcej niż odpowiednikiem prawa odpłaty, „oko za oko" znaczy bowiem „wet za wet", a więc „dobry czyn za dobry czyn". Aby pokazać, że kochać bliźniego jak siebie samego znaczy czynić coś więcej niż kochać czy pozdrawiać tylko swoich, Jezus wskazuje na dwie grupy powszechnie pogardzane, na celników i pogan. Żydów, którzy nabywali od Rzymian koncesję na ściąganie podatków, rabini zaliczali zwykle do tej samej kategorii, do której zaliczano morderców i rozbójników (mNed 3,4; mBQ 10,1.2; mToh 7,6), i często odmawiano im wszelkich praw (mSanh 3,3; bBQ 94b). Jezus daje przykład, nawiązując wspólnotę z takimi ludźmi (9,10-11). Na temat „nagrody" por. wyżej, w związku z 5,12.

„Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (w. 48) znaczy: starajcie się znów żyć na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,27), odzwierciedlając miłość Boga, która nie zna różnic. Termin „doskonały" znaczy często „bez winy" i jest synonimem „sprawiedliwy" (Ps 18,21-30); w tym jednak kontekście miłość Boża jest doskonała w tym sensie, że jest pełna, to znaczy obejmuje nie tylko miłujących Boga, ale i Jego nieprzyjaciół.

6,1-21: Uczynki sprawiedliwości

Jezus przechodzi teraz do tradycyjnych uczynków sprawiedliwości, którymi są: jałmużna, modlitwa i post (por. Tb 12,8-9; mAbot 1,2). Uczono, że przestrzeganie 613 przykazań oraz praktykowanie tych trzech uczynków składa się na pełną „sprawiedliwość". Jezus ostrzega więc: „Strzeżcie się, żebyście uczynków pobożnych nie wykonywali przed ludźmi po to, aby was widzieli". Jest to ciąg dalszy rozważań o Prawie i sprawiedliwości, rozpoczętych w 5,17-20. Nigdzie w 6,1-18 nie pada słowo „faryzeusz" i dlatego błędem byłoby interpretować ten fragment jako atak na określoną grupę, przeciwstawioną postawie, która charakteryzuje innych ludzi. Najwyraźniej jednak Jezus występuje przeciwko tym, którzy błędnie motywują swoje ścisłe przestrzeganie Prawa, i w tym sensie można powiedzieć, że Jego słowa są skierowane przeciwko niektórym ówczesnym religijnym przywódcom żydowskim. Tak jak gdzie indziej Jezus odniósł się do Prawa, tak tutaj umieszcza owe pobożne czyny we właściwej perspektywie: są one bez znaczenia, jeżeli u ich podstaw nie leży szczery i na wierze oparty związek z Bogiem i z innymi ludźmi.

Polecając i popierając udzielanie jałmużny, Prawo (Pwt 15,7-11) uważało ten czyn za sposób dzielenia się darami Bożymi z innymi uczestnikami wspólnoty przymierza (Iz 58,7; Ps 112, 9; Tb 1,16-17). Greckie słowo „hipokryta" znaczyło najpierw „aktor", „wykonawca". Ludzie poddani tutaj krytyce „grają" przed publicznością, czyniąc „przedstawienie" z rozdawania jałmużny na ulicach i w synagogach. Postępują tak, aby znaleźć uznanie w oczach ludzi, a więc szukają chwały, która należy się Bogu (5,16; 9,8; 15,31). Zdobywając uznanie ludzi, aktorzy ci otrzymują zapłatę, zostają w pełni wynagrodzeni, ale nie ma to nic wspólnego z nagrodą od Boga. Dziecko Boże daje jałmużnę bez fanfar, w sposób tak spontaniczny i skromny, że nawet lewa ręka nie wie, co czyni prawa; Bóg jednak wie wszystko i za wszystko wynagradza.

Również modlitwa (w. 5), zamiast być osobistym spotkaniem z Bogiem, może stać się przedstawieniem. Ci, którzy chcą, żeby możliwie najwięcej osób widziało ich, jak się modlą, otrzymują w pełni swoją nagrodę: wielu ludzi ich widziało. Dziecko Boże idzie w ustronne miejsce, aby tam bez przeszkód i w skupieniu rozmawiać z

Ojcem w niebie. „Izdebka” to w rzeczywistości spiżarnia lub pomieszczenie mieszkalne w głębi domu (por. Iz 26,20). Jeżeli dzieci Boże zwracają się do Boga szczerym i czystym sercem, zawsze będą wysłuchane.

Znaczenie modlitwy wymaga dalszego komentarza. Prawdopodobnie Jezus ma tutaj na myśli praktykowane przez Rzymian modlitwy rytualne, które wymagały zachowania ściśle określonej formuły, aby były ważne i aby przyniosły pożądane materialne dobra (por. również Iz 8,19). Modlono się więc często i długo. Zwięzłość i oszczędność w słowach to główna cecha modlitwy, której uczy Jezus. „Wie Ojciec wasz, czego wam potrzeba, wpierw zanim Go poprosicie” – to stwierdzenie przypomina fragment odpowiedzi danej przez Boga wiernym w Iz 65,24. W rzeczywistości modlitwa wiernego w tym kontekście – od Iz 3,7 do 4,12 – oraz odpowiedź Boga w Iz 65,1-25 w znacznym stopniu określają tło przedstawionej teraz jako wzór modlitwy.

Modlitwa Pańska (w. 9-13) to przykład, jak należy się modlić; to także zbiór próśb, które dziecko Boże będzie powierzało swojemu niebieskiemu Ojcu. Zgodnie z wcześniejszym komentarzem, Modlitwa Pańska celuje w swej zwięzłej i pełnej treści formie. Słowa „Ojcze nasz, który jesteś w niebie” wyrażają głęboką więź między wiernymi a ich Bogiem (Iz 63,16; 64,8). „Niech się święci imię Twoje”: imię Boga ma być uświęcone wobec narodów przez wiernych świadków ludu Bożego (Iz 29,22-23; 49,3). Jeśli dadzą oni świadectwo swojemu Bogu zachowując wierność przymierzu, imię Boże zostanie otoczone chwałą (Mt 5,16), stanie się święte. Jest także głębsze znaczenie tego, co się dzieje, kiedy wierzący uświęcają imię Boże: tworzą tutaj, na ziemi, wspólnotę kultu, która przyłącza się do niebieskiego dworu wołającego „święty, święty, święty” w nieprzerwanym kulcie liturgicznym (por. Iz 6,2). Jest to więc prośba o to, żeby lud Boży na całej ziemi zgromadził się i zjednoczył w tej niebieskiej liturgii.

„Niech przyjdzie królestwo Twoje”: Jezus ogłosił już, że królestwo przyszło i że należy do tych, którzy wierzą (5,3-12), ale te słowa zawierają prośbę, aby ta sytuacja trwała, aby królestwo Boże, przychodząc, przynosiło dobrodziejstwa tym wszystkim, którzy go szukają. Królestwo należy do ubogich w duchu (5,3), tak więc ich wołanie o to, aby przyszło, nie jest wołaniem ludzi rozczarowanych jego nieustannym opóźnianiem się i odwlekaniem. Ten, kto się modli, koncentruje uwagę na obecnym udziale w królestwie, rozbudzając pragnienie jego przyjścia w pełni. Wzmianek o niebie i o ziemi nie należy rozumieć jako paralelizmu czasowego. „Niebo” oznacza sferę, w której panuje wola Boga, ziemia natomiast – to sfera, w której wciąż mieszkają grzech i szatan.

„Niech Twoja wola spełnia się” – te słowa w rzeczywistości powtarzają nastrój poprzedniej prośby, ale skupiają się na fakcie, że lud Boży ma określony przez Boga cel do spełnienia: zgromadzić cały lud Boży, aby stał się świadkiem, światłem dla narodów (Iz 42,1-4). Deutero-Izajasz nieustannie przypominał wygnańcom, że Bóg, który to wszystko zaplanował, jest tym, który stworzył niebo i ziemię (40,21-22; 42,5). Podczas gdy niebiosa i ich zastępy odpowiadają na wezwanie Boże (48,13; 40,26), stworzenie ziemskie wydaje się kwestionować zamysł Boga. Tak więc prośba ta wzywa stworzenie Boże na ziemi, aby również odpowiedziało na zamysł Boży.

„Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”: przedmiotem wielu dyskusji jest greckie słowo *epiusion*, tłumaczone tutaj jako „powszedni”, „codzienny”. W Iz 55,1-2 – gdzie chodzi o inauguracyjną celebrację królestwa – chleb oznacza dobra duchowe, dostępne uczestnikom królestwa. Symbolem odnowy jest obraz zaspokojenia głodu i pragnienia (Iz 49,9-10), a Bóg odpowiadając na modlitwę wiernych zapewnia ich, że będą jeść i pić, i radować się (Iz 65,13-14). Te słowa można więc uważać za prośbę o duchowy pokarm królestwa, o doświadczenie dobrodziejstw Boga już teraz.

Ojcowie Kościoła, którzy próbowali wyjaśnić i przełożyć termin *epiusion* (np. Orygenes na Wschodzie i Hieronim na Zachodzie), w zasadzie zgadzają się z tradycją liturgiczną, tłumacząc go jako „chleb powszedni” (chleb do jedzenia). To jednak nie przeszkadza ani im, ani wszystkim innym pisarzom patrystycznym oraz tradycji średniowiecznej, widzieć tutaj, na innym poziomie interpretacji, dalsze odniesienie do chleba jako pokarmu duchowego, to znaczy chleba eucharystycznego. Ta ostatnia interpretacja zdradza jednak wpływ mowy eucharystycznej z J 6 oraz liturgicznego zwyczaju odmawiania Modlitwy Pańskiej przed Komunią, co potwierdza już *Didache* (koniec I lub początek II w.). *Wyd.*

„Przebacz nam nasze winy” – to prośba o uwolnienie od długów dawnych błędów i zaniedbań, aby żyć w sposób pełny i otwarty rzeczywistością królestwa. Przywrócenie królestwa przedstawiano często jako przebaczenie grzechów, przekreślenie przestępstw, jako sytuację, w której Bóg nie będzie już wspomniał grzechu Izraela (Iz 40,2; 43,25; 65,16-19). Jezus podkreśla, że przebaczenie stanowi istotny element życia w królestwie; dodaje jednak: „Jak i my przebaczamy tym, którzy przeciw nam zawinili”; nieustannie przypomina On bowiem, że oparty na wierze prawdziwy związek z Bogiem jest nierozerwalnie związany z opartym na wierze związkiem z bliźnim (por. 22,34-40). Pierwszeństwo naszego przebaczenia wskazuje na coś, co już zostało osiągnięte, zgodnie z Mt 5,24, gdzie czytamy: „Najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim”, gdyż dopiero potem można zwrócić się do Boga. Wersety 14-15 wyjaśniają znaczenie tej prośby i podkreślają opartą na wzajemności naturę rodziny Bożej w królestwie.

Kuszenie, pokusa, jak w 4,1-11, oznacza wystawienie na próbę, tak jak poddawany był próbie Izrael na pustyni (Wj 16,4; Pwt 8,2). Prześladowanie i ucisk uważano za poddanie próbie w „piecu utrapienia", aby doznać oczyszczenia, tak jak oczyszcza się srebro (Iz 48,10; Ml 3,3). Słowa „nie dopuść (...)" nie oznaczają, że Bóg w sposób pozytywny powoduje pokusę (Bóg nas nie kusi), ale że Bóg dopuszcza pokusy i może kierować naszym losem w sposób zostawiający miejsce na próby i doświadczenia (łącznie z pokusami). Życie pobożne jest zawsze wystawione na próbę, aby mogło dostąpić oczyszczenia, tu jednak przedmiotem prośby jest siła do przetrwania zła. Odpowiedzią Boga na poszukiwanie w wierze wyzwolenia od zła jest zawsze zapewnienie, że Bóg okaże pomoc i że moce zła nie zwyciężą.

Dosyć wcześnie, jak o tym świadczy *Didache*, do modlitwy została dołączona doksologia: „Bo Twoja jest moc i chwała na wieki wieków". Chociaż dodatek ten poniekąd naraża na szwank zwięzłość modlitwy, powrócenie w nim do formy „ty" w pierwszych słowach po formie „my" w ostatniej linijce nadaje mu charakter pewnego rodzaju *inclusio*, dopełnienia, tak że modlitwa sprawia wrażenie pełni, jaką musi stanowić tekst używany jako samodzielna jednostka.

Post był powszechnie znaną praktyką żydowską, zwłaszcza w Dniu Przebłagania oraz jako znak żałoby (np. Ps 35,13; por. Za 7,1-14; 8,18-19). Rygorystyczni faryzeusze pościli co najmniej dwa razy w tygodniu, na pamiątkę wejścia Mojżesza na górę Synaj i zejścia z niej po otrzymaniu Prawa. Ostrzegając słuchaczy, aby nie byli podobni do obłudników, którzy czynią swoje twarze nie do poznania (w. 16) – aluzja do zwyczaju posypywania głowy i smarowania twarzy popiołem – Jezus zwraca uwagę na ironiczny aspekt tej czynności: tacy ludzie maskują się, tak że nie można rozpoznać ich twarzy, tylko po to, żeby inni mogli poznać, że poszczą. Zapłatą ich jest to, że inni poznali ich jako poszczących. Namaszczenie głowy oliwą, jak czyni się z okazji świąt, i umycie twarzy nadałoby praktyce postu charakter szczerego dzielenia się swoim smutkiem z niebieskim Ojcem. Według Iz 58,1-11 nałożenie wora pokutnego, posypanie popiołem, umartwianie się przez post były bez znaczenia, jeżeli pokutujący nie starał się zaspokoić potrzeb uciśnionych, ulżyć niedoli głodnych i bezdomnych.

„Skarby na ziemi" (w. 19-21) to tak zwane czyny sprawiedliwości, które często określa się jako skarby (Tb 4,9; 12,8; Syr 29,11-12). Kiedy ludzie pokładają ufność nie tyle w Bogu, ile w uznaniu i pochwałach innych, wtedy ufają skarbom ziemskim, które bardzo szybko wietrzeją. Słowa: „(...) ani rdza, ani mól nie niszczą" są zapożyczone z Iz 50,9; 51,7-8. W przeciwieństwie do nich natomiast „skarby w niebie" to dobrodziejstwa szczerego związku z Bogiem i ludźmi, dostępne tym, którzy noszą w sercu naukę Bożą (Iz 51,1). „Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje". W myśli hebrajskiej „serce" jest siedliskiem myśli.

Jest to dowód, że dokładne czytanie ksiąg prorockich, refleksja nad nimi, wewnętrzne przemyślenie – zwłaszcza Księgi Izajasza – było szczególnie ważne w duchowej formacji Jezusa. Z drugiej strony frazeologia biblijna być może określała też to, co mówili Józef i Maryja, tak że teksty Księgi Izajasza mogły mieć wpływ na Jezusa już w Jego rodzinnym domu, zanim nauczył się czytać. Tak czy inaczej, wspomnienia bliskich Jezusa sięgały wstecz prawdopodobnie aż do czasów wygnania i tekst Izajasza mógł być żywą księgą wśród Jego krewnych od tego czasu. *Wyd.*

Kończąc wypowiedź o Prawie i czynach sprawiedliwości (w. 22-23), Jezus zwraca uwagę na potrzebę właściwej perspektywy. W świecie starożytnym uważano, że oko wyraża postawę człowieka (np. Pwt 15,9; Ps 18,27; Prz 22,9). Tak więc słowa: „Światłem ciała jest oko" oznaczają, że postawa człowieka decyduje o tym, co on czyni bądź mówi. „Ciało" w tym przypadku oznacza całą osobę, ludzkie „ja". Kiedy psalmista modli się: „Bo Ty, Panie, każesz świecić mojej pochodni: Boże mój, oświecasz moje ciemności" (Ps 18,29), wyraża myśl, że słowo Boże określa wszystkie jego postawy i dobre uczynki (por. Ps 119,105). Jeśli więc oko jest zdrowe, to znaczy, jeżeli postawa człowieka jest szczera i otwarta na Boże przewodnictwo, to jego życie będzie miało sens, cel i spełnienie. Ale jeżeli oko jest złe, ślepe na wolę Bożą, to życie człowieka staje się bezsensowne i destrukcyjne; „jak niewidomy maca ścianę" (por. Iz 59,9-10). Jezus przyszedł dla „ludu, który siedział w ciemności", aby „ujrzał światło wielkie" (Mt 4,16; Iz 9,2) i aby oczy niewidomych mogły widzieć (Iz 29,18; 35,5).

6,24-34: Ziemskie troski

Werset 24 stanowi przejście do wypowiedzi o postawach wobec materialnych potrzeb i własności w w. 25-34. Nie można stawiać na pierwszym miejscu Boga i jednocześnie przedmiotem głównej troski czynić potrzeby materialne. „Nienawidzić" i „miłować" to w myśli hebrajskiej nie zawsze pojęcia ściśle przeciwstawne, ale często używane w sensie porównawczym (np. Rdz 29,30.33; Ml 1,2-3), i tak też należy je rozumieć w tym miejscu. „Mamona" to późniejsze pojęcie semickie, które znaczy tyle co „własność", „pieniądze" (por. mAbot 2,12; 1 QS 6,2; CD 14,20). Służenie zarówno bogactwu (mamonie), jak i Bogu jest naruszeniem pierwszego przykazania. Życie w Galilei w czasach Jezusa, z cłami, dziesięcinami i podatkami, zmuszało do myślenia o

bezpieczeństwie i przetrwaniu. W takiej sytuacji pytanie: „Komu chcecie służyć, Bogu czy mamonie" jest bardzo realne. Rada Jezusa jest w rzeczywistości komentarzem do wielu tekstów biblijnych, zwłaszcza Ps 103,15-17; 104; 147,7-11 oraz Iz 40,6-8. Teksty te nie tylko widzą w Bogu tego, kto zaspokaja potrzeby fizyczne całego stworzenia, lecz również przeciwstawiają nietrwałej naturze tych stworzeń wieczną trwałość miłości Boga (Ps 103,17) i Jego słowo, które „trwa na wieki" (Iz 40,8). Jezus nie mówi, że człowiek nie musi pracować, ale że nie powinien się „zbytnio" troszczyć (w. 26). Jeżeli Bóg zaspokaja potrzeby życiowe ptaków, to na pewno nie zabraknie niczego dzieciom Bożym. Troszczenie się nie przedłuża życia, ale je skraca (w. 27). Tylko Bóg może przedłużyć życie wiernego (1 Krl 3,14). Bóg zaspokaja potrzeby pięknych kwiatów, pomimo ich krótkiego życia (w. 28; por. Ps 103,15; Iz 40,6); żaden ubiór nie dorównuje pod względem koloru, kroju, różnorodności dzikim kwiatom, które zakwitają, mimo że nikt ich nie uprawia i nie użyźnia ziemi, na której rosną. Na pewno Bóg troszczy się o swój lud! „Małej wiary" (w. 20) – tak Jezus zwracał się tylko do uczniów (8,26; 14,31; 16,8), wzywając ich, aby pokładali ufność najpierw w Bogu (w. 33). Szukanie królestwa Bożego oznacza szukanie panowania Boga teraz i na zawsze w sercu człowieka (Iz 51,7; 52,7). Sprawiedliwość Boga to spełnienie wszystkich obietnic przymierza. Postawienie na pierwszym miejscu Boga oznacza właściwie wyważenie wszystkich życiowych potrzeb człowieka. Niepokój zawsze prowadzi do skupienia uwagi na tym, co negatywne (w. 34). Chodzi o to, że szukanie królestwa Bożego i Bożej sprawiedliwości w nadziei i ufności oznacza skupienie uwagi na tym, co pozytywne, pozwala widzieć w świetle (w. 22) i ukazuje perspektywę przyszłości. Omawiany fragment występuje przeciw zarówno mentalności pogan (w. 32), jak i tych, którym brak zaufania w opatrzność Bożą (w. 30). Niewykluczone też, że w obu wersetach chodzi o tę samą pogańską myśl, że bóstwo jest zarówno odległe od człowieka, jak i nieczułe na jego potrzeby. Bóg Jezusa Chrystusa jest Ojcem i postępuje jak ojciec także wobec niesfornych i krnąbrnych dzieci.

7,1-6: Wydawanie sądów

Tym, którzy chcieliby sądzić innych i odmawiać im prawa wstępu do królestwa, Jezus odpowiada, że na tej samej podstawie, na jakiej chcą osądzać innych, sami będą sądzeni (por. Ez 7,27). Jeżeli posługują się fałszywą miarą, to taką samą miarą sami będą sądzeni (por. Kpł 19,35-36). Uczestnicy królestwa powinni zostawić sądzenie na dzień sądu ostatecznego. Jak ich Nauczyciel, powinni oddać się uzdrawaniu i odnowie. Idea wzajemności, widoczna w Modlitwie Pańskiej, jest tutaj znowu obecna: będziemy sądzeni na podstawie naszych własnych zachowań. Ogólna wymowa kazania ma raczej charakter ostrzegający niż nakazujący.

Następną ilustracją omawianego w tym fragmencie tematu jest hiperbola z życia cieśli (w. 3-5): obraz człowieka z belką w oku, który chce wyjąć drzazgę z oka bliźniego. Oko, jak w 6,22-23, oznacza postawę i rozumienie. Powiedzenie to ukazuje obłudną niestosowność postawy sądzenia u człowieka, który nie widzi swoich własnych wad czy błędów. Nie potępia się tutaj braterskiej krytyki czyjegoś błędu czy złego postępku, lecz raczej sposób, w jaki się krytykuje czy upomina (por. 18,15-35). Motywacją takiej reprymendy jest zawsze miłość bliźniego jak siebie samego.

Jeżeli uczeń spotyka kogoś, kto odrzuca dobrą nowinę i zajmuje się tylko wydawaniem sądów, to Jezus radzi mu: nie podejmuj z takimi ludźmi dyskusji, nie mają bowiem zrozumienia i wszystko, co powiesz, wykorzystają jako pretekst do zaatakowania ciebie. Jezus przejmuje polemiczny język sądzących i obraca go przeciw nim. „Święte" („to, co święte") była to część poświęconej ofiary, przypadająca w udziale kapłanom i ich rodzinom. Nikt obcy, „niepowołany", nie mógł jeść z tej części, gdyż była to rzecz święta (Wj 29,33; Kpł 22,10-16). Psy uważano za zwierzęta nieczyste, gdyż żywiły się mięsem zwierząt, czystych i nieczystych (Wj 22,31), jak też ludzkimi zwłokami (np. 1 Krl 14,11). Dlatego „psy" były w Izraelu częstym określeniem pogan, wrogów, głupców i uprawiających prostytucję mężczyzn (Ps 22,16-20; Prz 26,11; Pwt 23,18). Świnie, według Prawa żydowskiego, były nieczyste (Kpł 11,7; por. mBQ 7,7); określenie to miało też sens uwłaczający. Jezus chce tutaj powiedzieć, że królestwo i właściwy mu styl życia są święte, są drogocenną perłą (13,45-46), i że nikomu nie można ich narzucać siłą, ponieważ są owocem łaski (por. 10,11-14; 12, 14-16).

7,7-12: Królestwo dla tych, którzy proszą

Ten fragment traktuje o przyjęciu królestwa Bożego i sprawiedliwości Bożej (6,33). Wobec określonych przez faryzeuszów warunków wejścia do królestwa Jezus mówi, że o królestwo może prosić każdy. W Iz 55,6 czytamy: „Szukajcie Pana, gdy się pozwala znaleźć, wzywajcie Go, dopóki jest blisko". Tych, których Bóg odrzucił, oskarża się o to, że nie prosili, nie szukali Boga, mimo że Bóg mówił zawsze: „Oto jestem" (Iz 65,1; por. Jr 29,10-14). Jeżeli rodzice ziemscy spełniają prośby swoich dzieci, to o ileż bardziej Ojciec, który jest w niebie (w. 9-10). Prośba o „chleb" czy „rybę" to prośba o podstawowe pożywienie. Jezus mógł sięgnąć po obraz „kamienia" lub „węża" ze względu na podobieństwo formy: okrągły kamień jest podobny do okrągłego bochenka chleba; wąż – podobny do węgorza; niewykluczone też, że zestawienie opiera się na podobieństwie

fonetycznym odpowiednich słów aramejskich. Myśl jest następująca: nawet jeśli rodzice ziemscy dobrze nie widzą czy nie słyszą, zawsze dają dzieciom to, co według nich jest dla nich dobre. Bycie „złym" (w. 71) należy zrozumieć w sensie „tego, kto ma ludzkie wady", w przeciwieństwie do Boga jako „jednego tylko (...) Dobrego" (por. 19,17). Ojciec w niebie zawsze jest gotów obdarzyć darami królestwa tych, którzy szukają Boga. Werset 12 zatem to podsumowanie wypowiedzi Jezusa o życiu we wzajemnym związku tych, którzy stanowią lud Boży. „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie": podobne stwierdzenie w formie negatywnej można znaleźć w Tb 4,15 i podobne też mówił Hillel Starszy. Zmieniając formę maksymy na pozytywną, Jezus przeniósł tę sentencję mądrościową ze sfery działania w samoobronie do sfery działania powodowanego miłością. W tym kontekście staje się ona tożsama z przykazaniem miłości, na którym opiera się „całe Prawo i Prorocy" (22,34-40). Oto czym przede wszystkim jest królestwo (por. Iz 58,6-11).

7,13-27: Końcowe ostrzeżenia i napomnienia

Podobnie jak Przymierze zawarte na Synaju zamykały ostrzeżenia i napomnienia, tak samo Jezus kończy Kazanie na Górze serią antytez. Wszystkie one opisują określone postawy wobec królestwa; pomimo podobieństw zewnętrznych, konsekwencje owych postaw mogą być diametralnie różne: życie albo śmierć. Sekcja ta rozpoczyna się od stwierdzenia dualizmu moralnego: istnieją tylko dwie drogi. Tekst nie dopuszcza możliwości istnienia jakiegoś kursu „neutralnego" czy „niezdecydowanego", nie dopuszcza sytuacji, w której kwestia zbawienia pozostawałaby w stanie uśpienia czy zawieszenia. Dalszy tekst nie przedstawia statystyki zbawienia, lecz niebezpieczeństwo, w jakim żyje większość ludzi, zagrażające ich wiecznej przyszłości. Bezkompromisowy charakter tego poglądu i powtarzanie się go w tej samej lub zmodyfikowanej formie w dalszych rozdziałach Ewangelii ma istotne znaczenie dla całego komentarza.

7,13-14: Ciasna brama

Jest to zalecenie, aby stać się częścią wspólnoty wierzących, a nie tylko iść za tłumem czy poddawać się naciskowi społecznemu i tym samym zagubić się. Jezus przedstawia swoim słuchaczom dwie drogi, znane zarówno z przymierza na Synaju, jak i z całego ST (Pwt 30,15-20; Jr 21,8; Ps 1). W zasadzie zalecenie Jezusa nie różni się niczym od tego w Pwt 30,19-20. Wąska droga (w. 14) to droga pełna utrapień, droga prześladowań, które przychodzą wtedy, gdy idzie się drogą królestwa (5,10-12; 10,17-25; 13,21; 24,9-31). To właśnie dlatego niewielu ją znajduje, pomimo otwartego zaproszenia (7,7).

7,15-20: Strzec się fałszywych proroków

Ci, którzy chcieliby prowadzić ludzi przez szeroką i przestronną drogę do zniszczenia, są fałszywymi prorokami. W ST fałszywi prorocy to ci, którzy mówili to, co ludzie chcieli słyszeć, i którzy kierowali się własnym interesem (por. 1 Krl 22; Ez 13). Określenie „fałszywi prorocy" oznacza tutaj każdego, kto kłamliwie głosi, że jest duchowym przywódcą ludu; są wśród nich osoby, które najbardziej sumiennie spełniają swoje obowiązki we wspólnocie ludu Bożego. Przenośnie pasterza i owcy są w ST powszechnie znane. Bóg jest Pasterzem Izraela (Ps 23; 78,52; 100,3; Ez 34). Królowie i przywódcy Izraela nierzadko przyjmowali ten reprezentatywny tytuł, ale, jak wykazywali prorocy klasyczni, wielu spośród tych, którym lud zaufał jako pasterzom, często okazywało się drapieżnymi wilkami (So 3,3-4; Ez 22,27-28; Mt 10,16). Według Jezusa, prawdziwych proroków poznaje się nie tylko po sprawdzaniu się ich przepowiedni (Pwt 18,15-20), ale także po tym, jak żyją, czy wydają dobre owoce (w. 16). Osty i ciernie symbolizowały upadek i grzech i spowodowane w ten sposób spustoszenie (Rdz 3,18; Oz 10,8; Iz 7,23-25). Nikt nie może się spodziewać dobrego owocu po kimś, kogo nie dotknęła miłość Ojca niebieskiego.

7,21-23: Strzec się fałszywych uczniów

Fałszywi przywódcy mogą pojawić się zarówno wewnątrz, jak i zewnątrz. Przyjdą ludzie przypisujący sobie wszelkiego rodzaju moc w imię Jezusa, aby sobie samym dodać chwały. Ponieważ jedynie ten, kto czyni wolę Ojca niebieskiego (por. 6,10), wejdzie do królestwa, ich roszczenia, że dokonują wielkich dzieł w imię Jezusa, nie mieszczą się w tej kategorii, a zatem są fałszywe. „W owym dniu" odnosi się do dnia sądu ostatecznego, jak gdzie indziej u Mateusza (24,19.22-29; 36,38; 26,29). Przedstawiony tu obraz jest obrazem Jezusa jako Syna Człowieczego, który przewodniczy sądowi w ów dzień (16,28; 19,28; 24,30-31). Słowa: „Czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia?" przypominają Jr 14,14 i 27,15. Wzmianka o wyrzucaniu złych duchów i

czynieniu wielu cudów prawdopodobnie identyfikuje tych ludzi jako fałszywych uczniów, ponieważ później Jezus przekazał władzę i moc czynienia tych rzeczy swoim uczniom (10,1.8). „Wtedy oświadczę im" – to język sądowy; jest to formuła uroczystego i wiążącego orzeczenia. „Nigdy was nie znałem" – to oświadczenie, które potwierdza, że ludzie podnoszący owe roszczenia nie należeli do uczniów Jezusa. Ta standardowa formuła odrzucenia zabrzmi szczególnie bezkompromisowo, gdy uświadomimy sobie, że Kazanie na Górze następuje bezpośrednio po fragmentach poświęconych powołaniu uczniów, ustanowieniu bliskiego związku między Jezusem a uczniami. „Odstąpcie ode mnie wszyscy, którzy zło czynicie" – to cytat z Ps 6,9, wołanie cierpiącego sprawiedliwego, którego Bóg broni przed wrogami.

7,14-27: Prawdziwy fundament

Kazanie Jezusa kończy się tak samo, jak deuteronomiczna mowa poświęcona przymierzu, która kończyła się ostrzeżeniem przed dwiema drogami („życie i szczęście, śmierć i nieszczęście", Pwt 30,15-18). Słowa: „Każdego (...) kto tych słów moich słucha i wypełnia je" przypominają często występujące w Księdze Powtórzonego Prawa napomnienia, aby słuchać słów przymierza i realizować je (np. 5,1; 6,3). Kazanie na Górze określa się zatem jako nowe przymierze, przymierze odnawiające pierwotny zamysł przymierza na Synaju, ale takie, które ma być wypisane na sercach ludzi (Jr 31,31-34; Iz 51,7). Słowa o człowieku, który zbudował swój dom na skale, łatwo trafiały do słuchaczy Jezusa jako zachęta do „budowania życia na Bogu", ponieważ Boga często nazywano „Skałą" (Pwt 32,4-31; Ps 62,6; Iz 26,4). Życie oparte na związku przymierza z Bogiem nie może ulec zniszczeniu, nawet gdyby starały się o to największe moce. Obrazy pozornego i trwałego fundamentu przypominają Iz 28,14-18 i Ez 13,10-16. Niebezpieczeństwo zagrażające ze strony fałszywego przywództwa jest bardzo wyraźnie obecne w tych końcowych napomnieniach adresowanych do wiernych.

7,28-29: Uwagi końcowe

Wyrażenie: „Gdy Jezus dokończył tych mów" powtarza się prawie dosłownie na końcu wszystkich wielkich mów w Ewangelii Mateusza (11,1; 13,53; 19,1; 26,1) jako formuła wskazująca na zakończenie nauki i początek nowej sekcji. „Tłumy zdumiewały się" zarówno samą nauką Jezusa, jak i sposobem Jego nauczania. To, co Jezus mówił o królestwie, było całkowicie i pokrzepiająco inne, nie obwarowane przepisami i wymaganiami w stylu interpretacji uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Królestwo przedstawiono tutaj nie w kategoriach na pół politycznej instytucji, ale jako dar kochającego, łaskawego Ojca w niebie. To królestwo urzeczywistnia związek przymierza z Bogiem i między ludźmi, przekraczający wszelkie bariery i granice płci, statusu społecznego czy narodowości. Po drugie, podczas gdy uczeni w Piśmie, zanim przedstawili swą syntetyczną interpretację, mieli zwyczaj cytować różne autorytety, Jezus przechodzi od razu do sedna sprawy, mówiąc: „A Ja wam powiadam". Autorytatywne stwierdzenia Jezusa świadczyły o znajomości Pisma, której nie dorównywał żaden uczony w Piśmie, i o autorytecie, który miał swe źródło w jedynym w swoim rodzaju związku Jezusa z Ojcem niebieskim.

8,1-9,34: Głoszenie Dobrej Nowiny w czynach

Między dwiema długimi mowami Jezusa – jedna to Kazanie na Górze, druga rozpoczynająca się w 9,35 – Mateusz przedstawia Jezusową posługę uzdrawiania, na którą składa się seria cudów. Podobne do siebie wydarzenia zostały umieszczone między dwoma blokami tekstów o nauczaniu. Ta część Ewangelii funkcjonuje jako jedna kompozycyjna całość. Niemniej jednak przebieg narracji nie jest zakłócony nie tyle przez ramy chronologiczne, ile za sprawą danych geograficznych i wzmianek o wędrówkach Jezusa, co daje dobre wyobrażenie o przebiegu wydarzeń. Ewangelista wykorzystuje wydarzenia do formułowania teologicznych tematów i wniosków, które znajdują w nich coraz większe potwierdzenie: przede wszystkim takim epizodem jest ten opisany w 9,9-17, w którym Jezusowa moc czynienia cudów jest przedstawiona jako znak mocy i misji odpuszczania grzechów. Konsekwentnie widzimy tutaj, jak Jezus zadaje się z grzesznikami, a następnie wdaje się w kontrowersję, w której z jednej strony atakuje się Jego udział w wystawnym obiedzie przygotowanym przez grzeszników, z drugiej strony zaś Jezus zapowiada przyjście ucisku, kiedy uczniowie, pozbawieni Jego obecności, będą pościć i płakać.

W tych rozdziałach opowiadania o cudach przeplatają się z opowiadaniami o byciu uczniem; Mateusz mówi w nich o odnowie Izraela i ustanowieniu królestwa, które z konieczności wymaga nowego typu ucznia. Prorocy przedstawiali często odnowienie ludu Bożego jako uleczenie jego ran (Oz 6,1; Jr 8,11.22; 30,17; Iz 30,26). W Księdze Izajasza odnowę tę opisywano w terminach uzdrowienia głuchych, niewidomych, strapionych, słabych, chromych, niemych i pogrążonych w rozpaczy. Izrael, „wzgardzony i odepchnięty" (Iz 53,3), odzyska zdrowie,

aby przez niego mogła się spełnić wola Pana (Iz 53,10). Uzdrawiając, Jezus zarówno zapowiadał odnowę, jak i ją realizował.

8,1-4: Uzdrowienie trędowatego

Trąd uważano za chorobę zakaźną i każdy trędowaty musiał poddać się bezwzględnej kwarantannie (por. 2 Krn 26,19-21); żądano też od niego, aby ostrzegał każdego, kto się zbliżał (Kpł 13,45). O tym, jak poważnie traktowano tę chorobę, świadczą związane z nią przepisy szczegółowe (Kpł 13-14). Trędowaty, który zamiast wołać „nieczysty", „zbliżył się (...) upadł przed Nim i prosił Go", musiał być głęboko przekonany, że Jezus może go uzdrowić. Trędowaty zwraca się do Jezusa jako „Pana", nauczyciela, który uczy jak ten, „który ma władzę" (7,29). W odpowiedzi na ten akt wiary Jezus dotyka go, chociaż, jak uważano, taki kontakt czynił nieczystym (Kpł 5,3), i mężczyzna natychmiast jest oczyszczony z trądu.

Zgodnie z Prawem trędowaty musiał najpierw uzyskać od kapłana oficjalne potwierdzenie oczyszczenia; do tego czasu nadal uchodził za nieczystego. Jezus radzi uzdrowionemu, żeby dostosował się do wymaganych w takich sytuacjach przepisów (Kpł 14,4.10), jako świadectwo dla ludzi, zanim zacznie z nimi rozmawiać. Według Mateusza stwierdzenie to znaczy więcej niż świadectwo zdrowia, na co wydaje się wskazywać cytat z Iz 53,4 na zakończenie tej pierwszej serii cudów (w. 17). Oczyszczenie trędowatego to trafny obraz uzdrowienia ludu Bożego; „wzgardzony i odepchnięty przez ludzi" zostaje odnowiony (Iz 53,3). O tym, że w Iz 53 widziano czasami opis trędowatego, świadczy Talmud babiloński (bSanh 98b).

8,5-13: Uzdrowienie sługi setnika

„Setnik" prawdopodobnie dowodził stuosobowym oddziałem piechoty, żołnierzy zabezpieczających rzymską obecność w Kafarnaum. Mateusz nie wdaje się w szczegóły; dla niego najważniejszą sprawą jest to, że poganin może się dostać do królestwa. „Panie" (w. 6) było tytułem dość popularnym, niemniej jednak w odniesieniu do Jezusa dawał on wyraz tej „władzy", o której była mowa w 7,29. Sparaliżowany sługa setnika bardzo cierpiał i setnik mu współczuł. Według tradycji rabinackiej, Izraelita wchodząc do domu poganina stawał się nieczysty (mOhal 18,7). Niewykluczone, że setnik bierze to pod uwagę, odpowiadając: „Powiedz tylko słowo, a sługa mój odzyska zdrowie" (w. 8). To właśnie słowem Bóg uzdrawia (np. Ps 107,20; Mdr 16,12) i odkupi wszystkie narody (Iz 45,23; 55,11).

Tradycja katolicka połączyła recytowanie słów setnika z przyjmowaniem Eucharystii. W tym kontekście słowa te nie tylko przypominają wierzącemu, że Eucharystia „uzdrawia duszę" (według św. Ignacego z Antiochii jest „lekarstwem nieśmiertelności"), ale także zachęcają do przyjmowania sakramentalnej obecności Chrystusa z wiarą podobną do wiary setnika. *Wyd.*

Jezus „zdziwił się" i rzekł do tłumu: „U nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary"; wiara bowiem setnika polegała na całkowitym i bezwarunkowym zdaniu się na władzę Jezusa i Jego moc uzdrawiania. „Wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu" (w. 11) to powtórzenie obietnicy, że odnowa polegać będzie częściowo na tym, że narody przyjdą do blasku powstającego Izraela i uroczyście uznają, że Bóg jest jedynym Panem (Iz 49,12; 60,3-7; 66,18-23; Za 8,20-23). W Ewangelii Mateusza antycypacją owego przyjścia pogan jest wędrówka Mędrców. „Jeść" albo „zasiadać przy stole" znaczy świętować przywrócenie królestwa Bożego z Izraelem na uczcie mesjańskiej (por. Iz 25,6; 55,2). Dziedzicami królestwa (w. 12) są tutaj ci, którzy oczekiwali, że je odziedziczą jako potomstwo Abrahama, Izaaka i Jakuba. Oznacza to odrzucenie tych, którzy roszczą sobie prawo do udziału w nim nie tyle na podstawie wiary, ile na podstawie etnicznego pochodzenia. Być może ewangelista uprzedza tutaj przyjęcie u celników w następnym rozdziale. Słowa: „(...) na zewnątrz – w ciemność; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów" oznaczają odrzucenie na sądzie ostatecznym, czyli całkowite odcięcie od jaśniejącej obecności Boga. Mateusz lubi ten zwrot (13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30) o zgrzytających zębami grzesznikach, pełnych złej woli wobec sprawiedliwych (Ps 35, 16; 112,10; Lm 2,16; Hi 16,9).

8,14-17: Uzdrowienie teściowej Piotra i innych

Piotr, człowiek żonaty, ma własny dom w Kafarnaum. Jego teściowa leży w łóżku, trawiona gorączką. Jezus ujmuje ją za rękę, tak jak dotykał trędowatego (w. 3) i innych chorych, kiedy ich uzdrawiał (9,29; 20,34), i od tego dotknięcia teściowa Piotra odzyskuje w pełni zdrowie. Znamienne jest, że grecki odpowiednik słowa

„wstała”, użyty tutaj w odniesieniu do teściowej Piotra, jest słowem, które w NT używa się przeważnie w znaczeniu powstania z martwych. Teściowa Piotra, przywrócona do pełni życia, natychmiast odpowiada usługiwaniem. Opętanie (w. 16) przejawiało się w stałych, bezwolnych nawrotach określonych psychicznych lub fizycznych zachowań, których źródła dopatrywano się nie w Bogu, lecz w innych mocach duchowych. Jezus wypędza owe duchy słowem, co przypomina wyznanie wiary setnika oraz Izajaszowe wzmianki o zbawczym „słowie” Boga, które spełnia wszystkie Jego rozkazy (por. w. 8). Cytat z Iz 53,4 dotyczy wszystkich wspomnianych dotychczas cudów. Jezus, prawdziwy reprezentant Sługi Izraela, przynosi Izraelowi uzdrowienie i odnowę. Znaczy to, że Jezus, jako prawdziwy Sługa, urzeczywistnia powołanie Izraela jako Sługi Bożego w królestwie.

8,18-22: Co to znaczy być uczniem

Te dwa opowiadania pokazują, że bycie uczniem w królestwie wymaga zaangażowania się ponad wszystkie inne żądania czy wymagania. Gdy Jezus zamierza przeprawić się na drugi brzeg jeziora Genezaret, pewien uczony w Piśmie oznajmia, że chce pójść za Nim. Uczony w Piśmie jest tutaj neutralnym określeniem człowieka, który ze względu na swoją wiedzę uważany był za nauczyciela i interpretatora Pisma (por. 13,52; 23,34). Tytułuje on Jezusa „Rabbi” („Nauczycielu”), co jest stosownym określeniem w ustach uczonego w Piśmie, który chce zostać Jego uczniem. Deklaracja wspomnianego tutaj uczonego w Piśmie to nic innego, jak entuzjastyczna odpowiedź na Jezusowe zaproszenie do królestwa (7,7-11) i na to, o czym Jezus dawał świadectwo. Jezus odpowiada, że zaproszenie do królestwa nie obiecuje politycznego i ekonomicznego bezpieczeństwa, które wielu ludzi chce sobie zapewnić; bycie uczniem to zaangażowanie się bez reszty w misję królestwa. Jezus wzywa do okazania takiej postawy przez naśladowanie Go. Poetyka tego wersetu przypomina tekst Mt 6,26-30, o „ptakach w powietrzu” i „liliach na polu”. Nie ma jednak w tych słowach romantycznego rozczulania się nad sobą. Na tle tekstów napominających, żeby nie troszczyć się o środki do życia, trzeba widzieć niepewności właściwe życiu ucznia z Jezusem jako stałą praktykę pokładania ufności w Ojcu niebieskim. Werset 21 („ktoś inny spośród uczniów”) wskazuje, że wezwanie Jezusa zostało zauważone. Pierwszy raz Jezus nazywa tutaj siebie „Synem Człowieczym”; tytuł ten pojawi się jeszcze wiele razy na kartach Ewangelii.

SYN CZŁOWIECZY

Pod koniec wygnania Deutero-Izajasz mówił o narodzie izraelskim jako Słudze Bożym, Wybrańcu Bożym, na którego Bóg wylał swojego Ducha Bożego, aby był świadkiem, ludem przymierza i światłem dla narodów (Iz 42,1-7; 43,10.12; 49,1-8). Traumatyczne doświadczenie wygnania stało się dla Sługi Izraela procesem oczyszczenia „w piecu utrapienia” (Iz 48,10). Sługa, wzgardzony i odrzucony przez narody, powstanie z tej śmierci do nowego życia, aby spełnić zamysł Boży jako Sprawiedliwy Boga, usprawiedliwiając wielu (Iz 53,11). Wieczne przymierze zawarte z Dawidem jest teraz przeniesione na Sługę Izraela jako reprezentanta Boga wobec narodów (55,3-5). Temat ten kontynuuje Iz 56-66, podkreślając jednak, że to kolektywne określenie odnosi się tylko do wiernych Izraela (Iz 60-62; 65,9.13-16).

W Za 9-14 owa grupa wiernych określona jest jako „Juda”, która, pomimo prześladowań ze strony przywódców jerozolimskich, będzie reprezentowała władzę Boga i doprowadzi do odnowy wszystkich (por. Za 9,9; 10,3.6; 12,4-7; 13,1). Później, w Księdze Daniela, terminem zbiorowym na określenie wiernego Sługi staje się „jakby Syn Człowieczy”, któremu zostaje powierzone „panowanie, chwała i władza królewska” (por. Dn 7,13). Reprezentuje on „świętych Najwyższego”, którzy „otrzymują królestwo” (por. Dn 7,18.22.27). Są to „mądrzy (...) którzy nauczyli wielu sprawiedliwości” (Dn 12,3).

Te różne idee i wątki zbiegają się razem w przypowieściach Henocha (HenEt 37-71), w których postać nazywana Synem Człowieczym (46,2-4; 48,2; 60,10 itd.) nosi także imiona Sprawiedliwego (38,2-5; 53,6), Wybranego (39,6; 40,5; 45,3-4 itd.) oraz Namaszczonego (48,10; 52,4; por. Iz 61,1). Te zbiorowe określenia dotyczą tego, któremu Bóg przekazuje władzę i tron i który obroni wszystkich sprawiedliwych i wybranych oraz osądzi „królów i mocarzy” uciskających sprawiedliwych. Przypowieści te, spisane około 4 r. przed Chr., nawiązują wyraźnie do Iz 40-66 i do Księgi Daniela, ale mocniejszy akcent kładą na sąd i usprawiedliwienie.

Jezus opierał się na tych wątkach i przekształcił omawiane pojęcie, włączając zarówno misję Sługi Izraela, jak i temat usprawiedliwienia/sądu do reprezentatywnego tytułu Syna Człowieczego, wzywając jednocześnie cały Izrael do pełnienia roli Sługi w dawaniu świadectwa narodom. *Wyd.*

Druga lekcja (w. 21-22) związana jest z synowskim obowiązkiem sprawienia właściwego pogrzebu rodzicom (Rdz 50,5; Tb 4,3), a mianowicie uczeń prosi, aby, zanim włączy się w dzieło królestwa, mógł się zająć

powinnościami rodzinnymi (por. 1 Krl 19,19-21). Odpowiedź Jezusa, na pozór szokująca, w rzeczywistości nie idzie dalej niż wymagania stawiane temu, kto złożył ślub nazireatu (Lb 6,6-7), lub arcykapłanowi (Kpł 21,22). Jezus mówi, że pilna sprawa królestwa ma pierwszeństwo przed tradycjami rodzinnymi (10,35-39; 12,46-50; 19,29), i tym samym staje się najważniejszym zobowiązaniem. Umarli, którzy grzebią swych własnych umarłych, to ludzie nie mający duchowego zrozumienia, jak pilna jest sprawa królestwa, nie nadający się na uczniów.

8,23-27: Uciszenie burzy

Ten naturalny cud podkreśla zależność oraz wiarę, które są konieczne do tego, aby być uczniem. Ale zawiera subtelną aluzję do opowiadania o Jonaszu (Jon 1,1-16), swoistego oskarżenia Izraela o to, że nie jest świadkiem i światłem dla narodów. Jonasz uosabiał Izraela, który chciał się uchylić od tego zadania i który dopiero dzięki interwencji Boga wykonał zadanie. Jezus natomiast reprezentuje Izraela idealnego i gorliwie realizuje zamysły Boże; może zatem działać mocą Boga i z upoważnienia Boga, ponieważ tu jest „coś więcej niż Jonasz" (12,39-41). Fale zalewają łódź, ale Jezus, jak Jonasz (1,5), śpi (w. 24). Jezus rozkazuje wichrom i jezioru, jak Bóg, który uczynił podobnie, aby synowie Izraela mogli przejść przez Morze Czerwone (Ps 106,9). Wynika z tego, że Bóg dał Synowi Człowieczemu władzę, aby dokonać zbawienia i sądu (por. Dn 7,14; HenEt 46,4-6). To, co dzisiaj skłonni jesteśmy nazywać „cudem naturalnym", dla starożytnych czytelników jest znakiem władzy nad tajemniczym królestwem bytu: nad wiatrem i jeziorem, środowiskiem o szczególnym znaczeniu dla rybaków. Wiatr i burza należą do sfery powietrza, w której, zgodnie z ówczesną kosmologią, panowały byty duchowe. Problem tożsamości Jezusa rozwija się w miarę stopniowego objawiania Jego natury; najpierw Jezus uczył z bezprecedensowym autorytetem, później uzdrawiał ludzi, najpierw przez dotyk, następnie na odległość, teraz zaś objawia moc nad sferami wyższymi – burzą, wiatrem i niebem.

8,28-34: Uzdrowienie opętanych

Przybywszy na drugi brzeg Jeziora Galilejskiego, Jezus i Jego uczniowie znajdują się w „kraju Gadareńczyków"; Gadara to jedno z miast zamieszkanych przez ludność grecką, które Rzymianie włączyli do prowincji Syrii (Józef Flawiusz, Ant. 17,11,4). Gadara leżała około 10 km na południowy-wschód od Jeziora Galilejskiego. Mateusz pokrótce tylko przedstawia i charakteryzuje opętanych jako dzikich i niebezpiecznych dla przechodniów, natomiast jego uwaga skupia się przede wszystkim na władzy Jezusa. „Czego chcesz od nas" (w. 29) to w rzeczywistości semicka formuła odrzucenia (np. 1 Krl 17,18; 2 Krl 3,13). Złe duchy przebywające w tych ludziach poznają Jezusa jako Syna Bożego. Pełne znaczenie tego tytułu stanie się zrozumiałe po zmartwychwstaniu. Jednak w następnym pytaniu: „Przyszedłeś tu przed czasem dręczyć nas?" złe duchy uznają także, że Jezus jest tym, który na sądzie ostatecznym będzie ich sądził jako Syn Człowieczy (por. 25,41; HenEt 67). Wiedząc, że zostaną wypędzone, proszą, aby wolno im było zamieszkać gdzie indziej: w trzodzie nieczystych świń (w. 31). Życzeniu ich staje się zadość (w. 32), ale skutki tego są niespodziewane. Trzoda pędząc po urwistym zboczu i pogrążając się w jeziorze, w rzeczywistości sprowadza sąd ostateczny na owe złe duchy (por. HenEt 67,13). Jezus, który właśnie wykorzystał swoją władzę nad wodami (w 23-27), teraz ukazuje ją w sądzie nad złymi duchami. Reakcja Gadareńczyków właściwie niewiele różni się od reakcji pokonanych przez Jezusa złych duchów; bardziej interesuje ich to, że utracili trzodę świń, aniżeli fakt przyjścia królestwa Bożego. Dlatego ostrzeżenie: Jezus, jako Syn Człowieczy, który dokonał sądu ostatecznego nad siłami nadnaturalnymi, będzie tym samym, który dokona sądu nad narodami (por. 25,31-32).

9,1-8: Uzdrowienie paralityka

Jezus, jako Syn Człowieczy, ma także władzę odpuszczania grzechów. W tym cudzie wiara ludzi, którzy przynieśli paralityka, w moc Jezusa, skłania Go do uzdrowienia. Jezus zwraca się do paralityka czułym słowem „synu". „Odpuszczają ci się twoje grzechy": Jezus obwieszcza Boże przebaczenie mocą władzy danej Mu jako inny znak przywrócenia panowania Boga. Przebaczenie było częścią proklamacji dobrej nowiny (por. wyżej w związku z 1,21). Niektórzy uczeni w Piśmie (w. 3) uważając, że odpuszczenia grzechów może udzielić tylko Bóg w Dniu Przebłagania, traktują słowa Jezusa jako bluźnierstwo.

9,9-13: Powołanie Mateusza

Mateusz to prawdopodobnie imię, które Jezus nadał Lewiemu (por. Łk 5,27), gdy ten został apostołem, tak jak Szymona nazwał Piotrem. Fakt, że Mateusz znany był także pod imieniem Lewiego, może wskazywać na jego pochodzenie z kapłańskiego pokolenia Lewiego. Mateusz był celnikiem i pobierał opłaty za towary wwożone na terytorium Heroda Antypasa lub stąd wywożone. Być może zajmował się także ściąganiem podatków nałożonych przez Rzymian. Z jednego i drugiego powodu uważano go za współpracującego z okupantem i podejrzewano o to, że korzysta ze swojego stanowiska, aby się wzbogacić. Rabini stawiali poborców podatkowych w jednym szeregu z mordercami, rozbójnikami, „nieczystymi" i aprobowali okłamywanie ich, aby uniknąć płacenia podatków (mNed 3,4; mToh 7,6). Uważano, że takie osoby nie mogą należeć do królestwa mesjańskiego, i często kojarzono ich z „grzesznikami" i „poganami" (por. Mt 5, 46-47; 9,11; 18,17). Jezus jednak zaprasza Mateusza prostym: „Pójdź za Mną", na co on natychmiast z radością odpowiada. Nie było to jednak powołanie na ucznia, ale zaproszenie do wejścia do królestwa. Gdy Jezus siedział za stołem (w. 10), jak praktykowano podczas uroczystych zgromadzeń, wielu przyłączyło się do Niego w odpowiedzi na otwarte zaproszenie do uczestniczenia w królestwie Bożym i po tak długim okresie wykluczenia przez tradycyjną naukę uczonych w Piśmie i faryzeuszów. W tej scenie, która następuje po zaproszeniu Mateusza do królestwa, pobrzmiewa nuta uczty, w celu uczczenia królestwa, opisanej w Iz 55,1-2. Faryzeusze są przerażeni, że Nauczyciel jada z ludźmi uważanymi za straconych (w. 11). Odpowiedź Jezusa jest trzypunktowa: 1) To ci, którzy są chorzy, potrzebują lekarza: Jezus przyszedł, aby uzdrowić Izraela (Iz 53,3). 2) Dla czytelników Ewangelii – wspólnoty chrześcijańskiej, złożonej z Żydów i pogan – opowiadanie ukazuje względny charakter przepisów prawnych: jeżeli Jezus może jeść z „grzesznikami", to chrześcijanie żydowskiego pochodzenia mogą jadać z chrześcijanami pochodzenia pogańskiego. Jezus posługuje się typowym rabinackim zwrotem wprowadzającym ważny cytat z Pisma Świętego: „Idźcie i starajcie się zrozumieć, co znaczy". Przytaczając Oz 6,6 (ponownie w 12,7): „Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary", Jezus uwzględnia także kontekst cytatu, mówiący o Bogu, który leczy (Oz 6,1; 7,1), i wzywa do głębokiego, opartego na wierze związku z Bogiem (por. Oz 2,19-20). 3) Słowa: „Bo nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników" brzmią ironicznie, ponieważ to faryzeusze uważali się za sprawiedliwych, Jezus natomiast przyszedł szukać zaginionych owiec (9,36; 10,6; 15,24), tych, którzy wciąż szukają królestwa.

9,14-17: Sprawa świętowania i poszczenia

Otwarte zaproszenie Jezusa skierowane do grzeszników oraz ucztowanie z powodu przyjęcia Go przez tych ostatnich szły wyraźnie dalej niż ostrzeżenia o sądzie, które padały z ust Jana Chrzciciela; uczniowie Jana byli więc zdezorientowani. Ich pytanie, dlaczego Jezus nie pości, wskazuje na powiększające się rozdarcie, którego punktem kulminacyjnym stało się pytanie skierowane przez Jana do Jezusa w 11,3. Uczniowie Jana poszczą z powodu bliskiego sądu i z potrzeby skruchy. Jezus natomiast raduje się, kiedy ludzie zwracają się do Boga. Czytelnicy Ewangelii Mateusza wiedzą, że Jezus rozpoczął swoją działalność od długiego postu, i dlatego nie może być przeciwny postowi jako takiemu. Tradycja synoptyczna zgodnie informuje nas, że Jezus nie narzucił uczniom obowiązku jakiejś szczególnej praktyki postnej. Słowa: „Czy goście weselni mogą się smucić, dopóki pan młody jest z nimi?" nawiązują do radości z powodu przywrócenia królestwa, opisanej w Iz 61,10; 62,5 (por. Jr 33,11); HenEt 62,13-15. Ta odnowa nie była porą na oddawanie się postom, ale czasem świętowania (Iz 55,1-2; Za 8,19). „Lecz przyjdzie czas, kiedy zabiorą im pana młodego" – to nawiązanie do Iz 53,8: „Przez wypaczenie sprawiedliwości został usunięty" (BT: „Po udręce i sądzie [...]"); słowa te spełnią się w Jezusie na skutek narastającego sprzeciwu i braku zrozumienia Jego posłannictwa.

Poszcząc, uczniowie Jana i faryzeusze usiłowali jedynie załatać stare, znoszone ubranie – i z fatalnymi skutkami. Stare przeminie, a Bóg sprawi rzeczy nowe (Iz 43,18-19; 48,6). Ci, którzy sprzeciwiali się wiernym i przeszkadzali w przywróceniu panowania Boga, ulegną zniszczeniu jak stare ubrania (Iz 50,9; 51,7-8). Koźle skóry, po zaszyciu otworów, były często używane jako bukłaki do starzenia się młodego wina. Stare bukłaki, które straciły niezbędną elastyczność, nie nadawały się już do tego celu. Podobnie stare tradycje i obyczaje Izraela utraciły zdolność do zmiany i dlatego konieczny był nowy początek.

9,18-26: Córka Jaira i kobieta cierpiąca na krwotok

Dwa opowiadania połączone w jedno tworzą pierwszą z trzech triad opowiadań o cudach. Dają one obraz wiary, który zbawia; wiara taka, będąc oczekiwaną odpowiedzią na zapoczątkowanie królestwa, wymaga nowego sposobu patrzenia na wszystko, co nas otacza. Do Jezusa zajmującego miejsce przy stole podchodzi zwierzchnik synagogi i pada przed nim na kolana. Jego wiara jest taka, że jest przekonany, iż Jezus, kładąc rękę na jego zmarłą córkę, może przywrócić ją do życia. Jezus, nie zważając na żydowskie Prawo, zgodnie z którym

dotykając zmarłej stanie się nieczysty przez siedem dni, i będzie musiał dokonać rytualnego oczyszczenia (Lb 18,11-13; mOhal *passim*), natychmiast opuszcza przyjęcie i idzie za urzędnikiem. Tymczasem kobieta cierpiąca na krwotok, żyjąca w stanie nieczystości od dwunastu lat (Kpł 15,19-30; mZab 5,1.6), podchodzi z tyłu do Jezusa i dotyka frędzli Jego płaszcza. Frędzle na rogach ubrania symbolizowały związek przymierza Izraela z Bogiem (Lb 15,38-39; Pwt 22,12; por. Za 8,23). To, co zrobiła kobieta, było wyrazem jej zależności od tego związku i wyrazem wiary, że zostanie uwolniona od nieczystości, która nie pozwalała jej żyć normalnym życiem ani żywić nadziei na nadchodzące królestwo. Odpowiedź Jezusa (w. 22) świadczy o tym, że widzi On w niej dziecko Boże; natychmiast po słowach Jezusa następuje uzdrowienie.

Kiedy Jezus przyszedł do domu zwierzchnika synagogi (w. 23), zobaczył fletnistów i zawodowe płaczki, wynajęte na pogrzeb. (Por. mKet: „Rabin Juda powiada: nawet najbiedniejszy w Izraelu powinien wynająć co najmniej dwu fletnistów i jedną kobietę zawodzącą". Por. Jr 9,17-22; Am 5,16; 2 Krn 35,25). Zawodowe płaczki śmiały się z Jezusa, który powiedział, że dziewczynka nie umarła, ale śpi. Jezus zwraca uwagę, że śmierć dziewczynki nie jest trwałym stanem, ale że się obudzi, tak jak człowiek budzi się ze snu (por. Dn 12,2). Pan domu, wierzący w moc Jezusa, oddala tłum, a Jezus ujmuje dziewczynkę za rękę i przywraca jej życie. Te dwa czyny Jezusa są życiodajnymi znakami nastania królestwa Bożego i wieść o nich rozchodzi się po całej okolicy.

9,27-31: Uzdrowienie dwóch niewidomych

Za Jezusem wracającym do Kafarnaum idą dwaj niewidomi. Przywrócenie królestwa przedstawiano często jako odzyskanie wzroku przez ludzi niewidomych, słuchu przez głuchych, mowy przez niemych (Iz 29,18; 35,5-6). Znaki te znajdują teraz wyraz w cudownych uzdrowieniach, o których mówią dwa następne teksty. Wołanie niewidomych: „Ulituj się nad nami" to dobrze znane wołanie uciśnionych z Psalmów Dawida (np. 6,2; 9,13). Niewidomych często usuwano ze społeczności, ponieważ ślepotę uważano za przekleństwo, które spadło na człowieka za jego grzechy (por. Rdz 19,11; Pwt 28,28-29; J 9,1-34). Nazywając Jezusa „Synem Dawida", niewidomi wyrażają nadzieję, że Jezus jest obiecanym Mesjaszem Dawidowym, który także dla nich przywróci sprawiedliwość (por. Ps 72). Tytuł ten spopularyzowali faryzeusze i chociaż inni odnosili go do Jezusa (12,23; 15,22; 20,30-31; 21,9.15), nie czynił tego ani On sam, ani Jego uczniowie. Określenie „Syn Dawida" interpretowano często w sensie politycznym i nacjonalistycznym, i tego Jezus niewątpliwie chciał uniknąć. Być może użycie tego tytułu tutaj, podobnie jak w Mt 20,19-34, ma ukazać szczególny charakter ślepoty tych, którzy nie rozumieli roli Mesjasza. Tak jak w innych przypadkach, Jezus uzdrawia niewidomych „według ich wiary" (por. 8,13; 9,22; 15,28), tak że „otworzyły się ich oczy" (por. Iz 35,5; 42,7). Jak o tym świadczą teksty Izajasza, uzdrowienie fizyczne zawsze zakłada wyleczenie ze ślepoty duchowej, tak że uzdrowieni „widzą Boga" (5,8). Surowy nakaz Jezusa: „Uważajcie, niech się nikt o tym nie dowie" dotyczy ich rozumienia roli Jezusa jako Mesjasza.

9,32-34: Uzdrowienie głuchoniemego

Odpowiedni termin grecki znaczy zarówno „głuchy", jak i „niemy", ponieważ obie te ułomności zwykle łączono ze sobą (np. Iz 35,5-6). Upośledzenia te, tutaj i w 12,22, przypisywano wpływowi złych duchów, które Jezus musiał wypędzić. Zdumienie ludzi na widok mocy Jezusa stanowi niejako uwieńczenie całej relacji o mesjańskich dziełach i przypomina zdziwienie tłumów słuchających mesjańskiej nauki (7,28-29). Faryzeusze natomiast, przeciwnie, utrzymują, że Jezus oszukuje lud własną demoniczną mocą; zarzut ten pojawi się znowu w 12,22-32.

9,35-10,42: Misja uczniów

9,35-38: Działalność Jezusa – przygotowaniem do wysłania Dwunastu

Mt 9,35 powtarza 4,23 niemal dosłownie jako *inclusio,* zamykające opis działalności Jezusa w słowie i czynie i podkreślające raz jeszcze odnowę Izraela jako „męża boleści, oswojonego z cierpieniem" (por. Iz 53,3). Współczucie Jezusa dla tłumów wyraża Jego niepokój z powodu braku kierownictwa duchowego ze strony przywódców, którzy służą sami sobie. Temat rozproszonych owiec, porzuconych na wzgórzach, oraz potrzeba zgromadzenia ich w królestwie Bożym zrodziły się z doświadczenia wygnania i dominują w posłannictwie Jezusa do Izraela (por. Jr 23,4; Iz 40,10-11; Za 10,2; Mt 10,6; 15,24; 18,10-14). „Znękani i porzuceni" – to tyle co zniszczeni, ogołoceni, zelżeni i narażeni na śmierć. Żniwa często są metaforą sądu (Jl 3,13; Iz 18,4; Mt 3,12; 13,30.39-40), ale także, jak tutaj, zgromadzenia wiernych w królestwie Bożym (Iz 27,12; Mt 13,41-43). Nadszedł czas wysłania robotników, aby pomogli przy tym gromadzeniu, ponieważ królestwo nadeszło.

Fragment ten, łącząc dwie tradycyjne metafory działalności duszpasterskiej, przygotowuje grunt do zamierzonego i przewidzianego na stosowną chwilę powołania uczniów w następnym rozdziale.

10,1-4: Powołanie Dwunastu do spełnienia misji

Jezus wybiera Dwunastu, aby reprezentowali Izraela gromadzącego dwanaście pokoleń, które mają być światłem dla narodów (Iz 49,6). Otrzymują oni władzę demonstrowania odnawiającej mocy królestwa Bożego, tak jak sam Jezus korzystał z tej władzy w słowie (7,29) i czynie (9,6.8; 21,23-27). Jest to władza uzdrawiania i głoszenia (w. 7.8) dobrej nowiny o królestwie. Dwunastu nie otrzymuje władzy nauczania; będą nią dysponowali dopiero pod koniec swej działalności (28,18-20). Określenie „duchy nieczyste" nawiązuje do obietnicy w Za 13,2, że w czasie odnowy duch nieczysty zostanie wypędzony z kraju, tak jak już wcześniej wypędzał je Jezus (9,33). Mateusz tylko raz, w tym miejscu, używa słowa „apostołowie" („wysłannicy", „posłani"); Jezus ich „wysłał" (w. 5), tak jak On sam został posłany, „by opatrywać rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom" (por. w. 40; Iz 61,1). Mateusz wymienia Dwunastu parami (por. Mk 6,7; Łk 10,2), bez bliższych wyjaśnień; niektórzy z wymienionych więcej się nie pojawią. Szymon, zwany Piotrem, jest odróżniony od Szymona Kananejczyka (aram. „gorliwy, pełen zapału" [BT: Szymon Gorliwy]); Mateusz jest określony jako celnik (9,9), a Judasz jako zdrajca. Na początku listy ewangelista wymienia czterech pierwszych uczniów Jezusa: Piotra, Andrzeja, Jakuba i Jana, powołanych w 4,18-21 i od początku towarzyszących Jezusowi. Mateusz nie jest zainteresowany podawaniem dalszych szczegółów na temat apostołów. Jezus i królestwo Boże, które On głosi, znajdują się zawsze w centrum uwagi tego ewangelisty.

10,5-15: Wysłanie Dwunastu

Jezus wysyła Dwunastu, polecając im wyraźnie, aby szli tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela, bezpośredniego celu Jezusa. Dotychczas Jego misją było głoszenie dobrej nowiny o królestwie i gromadzenie wiernych Izraela, tak żeby stali się ludem przymierza i światłem dla narodów. Dwunastu ma teraz uczestniczyć w tym przepowiadaniu i gromadzeniu, dlatego na tym etapie słyszą: „Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego". Najpierw musi zostać zgromadzony Izrael, aby spełnił swój cel, stając się świadkiem dla innych. „Owce, które poginęły z domu Izraela" – to lud Izraela jako całość: tłumy „znękanych i porzuconych" (por. wyżej 9,36). Dwunastu ma być jak ich nauczyciel (w. 7-8); mają przemierzać miasta i wioski Izraela jako heroldowie, głosząc i ukazując królestwo (przywracając więź z Bogiem) i przygotowując na przyjście Syna Człowieczego (10,23). Ponieważ zostali odkupieni „za darmo" (Iz 52,3) i wezwani do królestwa „bez pieniędzy i bez płacenia" (Iz 55,1), powinni głosić dobrą nowinę o królestwie bezinteresownie. Ich przepowiadanie powinno dokonywać się w trybie pilnym, dlatego powinni od razu wyruszyć, bez zaopatrzenia się wcześniej w pieniądze i prowiant (w. 9-10); Bóg zatroszczy się o wszystko, czego im będzie potrzeba (por. 6,31-34). Jezus powierzając Dwunastu władzę, zabrania im korzystać z niej w celach „komercyjnych". Nie muszą brać torby podróżnej (na chleb i inną żywność) ani dwu tunik na zmianę, sandałów, laski – tego wszystkiego, co składa się na zwykły podróżny ekwipunek (por. Wj 12,11). Zakazy te mają na celu podkreślenie bezpośredniości i spontaniczności misji i zaznaczenie, że pełniąc ją uczniowie polegają wyłącznie na Bogu, jeżeli chodzi o zaspokojenia niezbędnych potrzeb.

Wchodząc do domu człowieka uznanego za godnego, apostołowie mieli „pozdrowić go", co znaczy, że powinni życzyć pokoju i pomyślności mieszkańcom (por. Rdz 43,27; Sdz 18,15). Kiedy przychodzi królestwo, takie pozdrowienie nabiera szczególnego znaczenia. Dwunastu są pośrednikami mesjańskiego pokoju, który przywraca związek człowieka z Bogiem (por. Iz 52,7). Jeżeli ludzie odrzucają misję królestwa, pokój zostanie im odebrany. Nie ma pokoju dla złych (Iz 48,22; 57,21). Uczniowie nie powinni zatrzymywać się ani z nikim rozmawiać tam, gdzie nie chcą słuchać słów proklamacji (w. 14). „Strząśnijcie proch z nóg waszych" to powszechnie znany gest sprzeciwu i odrzucenia, znak, że odrzuceni trwają w stanie grzechu (por. Dz 13,51) i podlegają sądowi (13,24-31). Sąd ten będzie gorszy niż ten, który spotkał Sodomę i Gomorę, miasta tradycyjnie symbolizujące niesprawiedliwość i karę (por. Rdz 19,15-29; Iz 1,9; 13,19).

10,16-25: Zapowiedź prześladowań

Dwa przysłowia zostały ze sobą połączone jako ostrzeżenie dla uczniów, aby byli przygotowani na odrzucenie i prześladowanie. „Ja was posyłam jak owce między wilki": apostołowie solidaryzują się z tłumami, które są jak owce bez pasterza (9,36), i dlatego z pewnością zwrócą uwagę tych, którzy nazywają siebie pasterzami, ale którzy są wilkami „w owczej skórze" (7,15; por. Ez 34,3; Za 10,2-3; 11,4-17). „Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie". W pierwszej części tego zdania słownictwo zapożyczone jest z

Rdz 3,1, gdzie wąż okazuje się „bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe, które Pan Bóg stworzył". Grecki odpowiednik słowa „nieskazitelny" znaczy dosłownie „czysty", „niewinny", szczerze oddany sprawie.

Uczniowie nie powinni spodziewać się niczego lepszego niż prorocy, którzy w przeszłości głosili orędzie Boże (5,10-12). Ostrzega się ich, że będą wydawani sądom w miejscowych synagogach i biczowani za pogwałcenie tradycji prawnych bądź zachęcanie do takich czynów (por. Pwt 25,1-3; Mt 23,34; Dz 5,40-41; 22,19; 2 Kor 11,24). Ich przesłanie, że królestwo jest dla wszystkich, którzy go szukają, będzie uznane przez faryzeuszów i uczonych w Piśmie za naruszenie Prawa. Podobnie jak ich Nauczyciel, apostołowie będą występować w roli wiernego Izraela (Iz 53,4-5). „Namiestnicy i królowie" – to ogólne określenie ludzi piastujących wówczas władzę. W tym fragmencie przewiduje się rozdarcie na wszystkich płaszczyznach życia społecznego, łącznie z rodziną. Taka sytuacja jest możliwa do pomyślenia w czasie pierwszej misji Dwunastu, ale tym bardziej odzwierciedla ona sytuację Kościoła stojącego w obliczu rodzin podzielonych z powodu wiary po zmartwychwstaniu. Uczniowie „będą w nienawiści u wszystkich z powodu mego imienia" – aż po ostracyzm, aresztowania, więzienie czy nawet wyroki śmierci. Taka perspektywa zakłada, że również Jezusa traktowano w taki sam sposób. W starożytnych społeczeństwach dom znaczył z reguły coś więcej niż podstawowa komórka rodzinna. Ewangelię uważa się tutaj za siłę, która rozbija tę wielką rodzinę, przeciwstawiając wierzących niewierzącym w tym samym domu i rozbudzając wrogość w rodzinie.

Trwając w wierności uczniowie będą świadkami Boga (Iz 43,10.12; 55,4) i światłem dla narodów (Iz 42,6; 49,6). Dana im zostanie moc przemawiania, ponieważ ich wierny związek z Ojcem niebieskim zapewni im pomoc Ducha Bożego, który będzie działał w nich i przez nich, jak głosi obietnica (Iz 42,1; 44,3.8; 51,16; 61,1) i jak zostało poświadczone podczas chrztu Jezusa (3,17). Ponieważ bezpośrednie przypisanie Duchowi słów wypowiadanych przez uczniów związane jest z natchnieniem prorockim, cierpienie staje się „świadczeniem", stanowi bowiem źródło natchnionej przez Boga mowy. Idea ta miała bardzo ważne znaczenie w kontekście męczeństwa we wczesnym Kościele, co znalazło wyraz w listach św. Ignacego i w relacjach o pierwszych męczennikach, jak na przykład o Polikarpie. Ci, którzy znajdują bezpieczeństwo w przepisach prawnych, obyczajach, obrzędach, poczują się zagrożeni przez nowe metody królestwa (por. 9,16-17). Ten werset przypomina Mi 7,6, do którego wyraźniej nawiązują w. 35-36, mówiące o załamaniu się społeczeństwa, kiedy ludzie zamiast ufać Bogu zaczną pokładać ufność w instytucjach ludzkich. Uczniowie będą w nienawiści z powodu niepokojów wywołanych sprzeciwianiem się dobrej nowinie. Ale „kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony". Celem uczniów jest głoszenie, świadczenie, ale nie wdawanie się w dysputę (w. 23). Mieli przenosić się z miejsca na miejsce ze względu na pilny charakter powierzonego im zadania, którego nie spełnią do końca, dopóki nie przyjdzie Syn Człowieczy (por. dodatek do 8,20), aby zgromadzić wierzących. Ponieważ mają głosić to samo orędzie, w słowach i czynach, które głosił Jezus, nie powinni oczekiwać, że zostaną potraktowani lepiej niż ich Nauczyciel (w. 24-25). Belzebub (por. 9,34; 12,24-27) był początkowo kananejskim bogiem Baalem, bogiem urodzaju i płodności. Od czasów wygnania Żydzi nazywali często obcych bogów „złymi duchami". Werset 25 pośrednio wyraża ścisłą więź łączącą Jezusa i Dwunastu: należą oni do tego samego „domu".

10,26-33: Nie bójcie się

Fragment ten przypomina słowa otuchy skierowane do Sługi Izraela w Izajaszowych zwrotach „nie bójcie się" (Iz 35,3-4; 41,9-10). Pomimo opozycji, uczniowie powinni pamiętać, że Bóg ich wezwał, aby głosili Jego orędzie, a więc będzie im pomagał. Powinni podnieść swój głos i nie bać się (por. Iz 40,9). Mają być objawione bowiem teraz „rzeczy nowe, tajemne" (Iz 48,6-8; por. 42,9), dobra nowina o królestwie, nieznana wcześniej. „Co mówię wam w ciemności, powtarzajcie na świetle" – dalsze nawiązanie do Izajaszowego tematu przekazania dobrej nowiny Izraelowi (Iz 42,16). To, czego Jezus uczył swoich uczniów prywatnie, mają głosić teraz otwarcie i śmiało, nawet na płaskich dachach domów, idealnym miejscu przemawiania do tłumów. Dla wiernych śmierć fizyczna nie jest kresem, powstaną bowiem i będą świecić jak gwiazdy na wieki (por. Dn 12,2; Ml 3,20-21). Uczniowie mogą być pewni, że ich Ojciec w niebie, który czuwa nawet nad wróblami (w. 29), widzi ich i opiekuje się nimi, ponieważ cokolwiek dzieje się na tym świecie, podlega kontroli Boga. Z pewnością Bóg w szczególny sposób okaże swą pomoc tym, których powołał na swoich wysłanników. Wołanie wiernych Izraela brzmiało: „Tyś naszym Ojcem" (por. Iz 63,16). W związku z tym Jezus przypomina uczniom o ich solidarności z Nim i z Bogiem jako ich Ojcem (por. „Ojciec wasz", w. 29, i „mój Ojciec", w. 32.33). Jezus mówi tutaj więcej o swej misji Syna Człowieczego, akcentując swoją rolę na sądzie przed obliczem Ojca, rolę podkreślającą znaczenie Jezusa jako Pana. Uznanie jedności uczniów z Jezusem oznacza uznanie przed obliczem Ojca, ale odrzucenie Jezusa ostatecznie prowadzi do odrzucenia przed obliczem Boga.

10,34-42: Walka i nagroda

„Nie sądźcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz" – to bardzo mocne słowa. Oczywiście Chrystus przynosi pokój (Iz 52,7; 57,19), który przychodzi do tych, którzy przyłączają się do odnowionego związku z Bogiem, ale nie ma pokoju dla tych, co odrzucają zaproszenie (Iz 48,22; 57,20-21). Orędzie Boże przynosi zatem zarówno zbawienie, jak i sąd, działa niczym miecz obosieczny (por. Oz 6,5; Ef 6,17; Hbr 4,12). Jako słowo Bożego świadectwa, przepowiadanie Sługi Izraela jest niczym „miecz ostry" (Iz 49,2). Wzmianka o „przyjściu" Jezusa odsyła zatem do obrazu Syna Człowieczego i obrazu sądu z poprzedniego wersetu (por. dodatek do 8,20). Rozdarcie społeczne, zapowiadane w Mi 7,6 (por. Mt 10,35-36), okazuje się skutkiem misji Jezusa. Słowo Boże powoduje podziały w rodzinach, bo jedni przyjmują je, a inni odrzucają (por. w. 21-22); bycie uczniem zaś oznacza pełne zaangażowanie, w którym Jezus i Jego misja są ważniejsze niż więzy rodzinne. Miłość do rodziców, krewnych czy bliskich nie może mieć pierwszeństwa przed miłością do Boga i Jego planów. Werset ten to jedyny fragment synoptyczny, w którym stosunek ucznia do Jezusa określa się jako miłość, jakkolwiek taki właśnie związek przez cały czas się zakłada. „Wzięcie krzyża" symbolizuje bezwarunkową gotowość cierpienia dla sprawy; ukrzyżowanie Jezusa nadało niewątpliwie nowe znaczenie temu powiedzeniu. Oparte na paradoksie stwierdzenie w w. 39 podkreśla potrzebę całkowitego zaangażowania, aby znaleźć prawdziwe życie w związku z Bogiem. Podobnie ci, którzy przyjmują Dwunastu do swoich domów, przyjmują samego Jezusa i Jego orędzie, a tym samym Ojca niebieskiego, który jest pierwszym Posyłającym (w. 40); każdy bowiem, kto przyjmuje reprezentantów ruchu prorockiego, otrzyma zapłatę i nagrodę obiecaną przez proroków (Iz 40,10; 62,11-12), a każdy, kto przyjmuje przedstawiciela Sługi Izraela, Sprawiedliwego, zostanie w nagrodę uznany za sprawiedliwego przed Bogiem (Iz 53, 11; por. HenEt 38,2; 53,6). (Por. wyżej w związku z 5,12.) Prorocy i sprawiedliwi są wzmiankowani łącznie jeszcze w 13,17 i 23,29.

Słowa: „Jednemu z najmniejszych" (w. 42) odnoszą się do uczniów jako dzieci Ojca niebieskiego (por. Mt 18,1-10; Za 13,7; por. także Mt 11,25). Podanie „kubka świeżej wody" było najprostszym gestem gościnności i nawet za ten gest przewidziana jest zapłata (por. 25,31-46). Tak więc Dwunastu doświadczy odrzucenia, niemniej jednak będą i tacy, którzy ich przyjmą z radością. Ci otrzymają dobra królestwa. Powtarzająca się formuła (por. 7,28; 13, 53; 19,1; 26,1) kończy mowę na temat misji uczniów i prowadzi do części narracyjnej, wskazując zarazem na brak zrozumienia ze strony niektórych słuchaczy orędzia.

11,2-12,50: Niezrozumienie i coraz większy sprzeciw

Przedstawione tutaj wydarzenia ukazują coraz wyraźniej spolaryzowaną odpowiedź na ofertę Jezusa: z jednej strony zalążkowa wiara, z drugiej zaś nieposkromiona wrogość. Polaryzacja ta oznacza spełnienie tego, co było powiedziane w poprzednim rozdziale na temat Jezusowego orędzia jako źródła podziałów. Struktura narracyjna opowiadania o uwięzieniu Jana Chrzciciela w sposób naturalny odsyła również czytelnika do prześladowania i męczeńskich doświadczeń, które, zgodnie z zapowiedzią Jezusa, miały spotkać uczniów. Tutaj znowu, tak jak wcześniej (por. Mt 3,1-12), Mateusz ukazuje paralelne losy Jana i Jezusa, prowadząc czytelnika przez życie i śmierć Jana do śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Tak więc Jan spełnia swą rolę herolda właśnie w obrębie narracyjnej struktury Ewangelii Mateusza.

11,2-15: Niemożność zrozumienia – Jan Chrzciciel

Jan, począwszy od chwili aresztowania (4, 12), słyszał o dziełach Namaszczonego. Pierwszy raz, relacjonując działalność Jezusa, Mateusz posługuje się tutaj terminem *christos*, jednoznacznie odnosząc go do roli Jezusa jako Sługi Izraela (Iz 61,1). W ten sposób Mateusz kontynuuje proces stopniowego ukazywania Jezusa jako Mesjasza, Pomazańca, w kontekście Syna Człowieczego, rozumianego w świetle Izajaszowego Sługi (Iz 40-55). „Czyny" – to słowa i dokonania Jezusa opowiedziane w 4,23-9,35. Jana niepokoi to, że Jezus nie spełnia oczekiwanej przezeń roli. Pytanie: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść" wiąże się z wyrażonym w 3,11-12 oczekiwaniem Jana na powrót Eliasza, o którym jest mowa w Ml 3,1-2.19-24 – proroka mającego ogłosić sąd. Zamiast tego Jezus i Jego uczniowie szli do zagubionych i demonstrowali przywrócenie królestwa Bożego. Odpowiedź Jezusa – polecenie, aby uczniowie Jana poszli i oznajmili mu to, „co słyszą i na co patrzą" (w. 4) – jest skierowanym do nich subtelnym ostrzeżeniem, aby nie martwili się duchową głupotą i ślepotą, które często trapiły Izrael (np. Iz 42,18-20; por. Mt 13,13-17). Fakt przywrócenia królestwa można poznać po tym, że „niewidomi wzrok odzyskują (...) głusi słyszą" (w. 5). Jezus odwołuje się do swoich „czynów" obwieszczających dobrą nowinę i do uzdrowień jako znaków przywrócenia królestwa, obiecanego w Iz 26,19; 29,18; 35,5-6; 61,1-3. Każde wzmiankowane „dzieło", „czyn" odsyłają więc do tego, co Mateusz napisał już w rozdz. 5-9. W tym wszystkim Jezus wyraźnie pokazuje, że Jego posłannictwem jest przywrócenie królestwa

Bożego zgodnie z obietnicami Izajasza, a nie wyłącznie głoszenie ostrzeżeń i zapowiadanie sądu, jak tego oczekiwał Jan.

Kiedy uczniowie Jana odeszli, Jezus zwraca uwagę zawsze obecnych tłumów na rolę Jana w planie Bożym. Przepowiadanie Jana niewątpliwie z początku rozpalało wyobraźnię ludu i wielu przychodziło, aby przyjąć od niego chrzest (3,5-7); ludzie nie szukali jednak kogoś niepewnego i niegodnego zaufania (por. Ez 29,6-9; Mdr 4,4) czy przywódcy politycznego spośród władców i gnębicieli żyjących w królewskich pałacach, ale szukali proroka od Boga. Jan w rzeczywistości jest kimś więcej: jest „tym, który przychodzi". Cytat z Ml 3,1 jest połączony z tekstem Wj 23,20, ponieważ zwiastun, który przyszedł przed Mojżeszem, miał wprowadzić lud do Ziemi Obiecanej, natomiast Eliasz miał przygotować drogę do obiecanego królestwa. Odnosząc te teksty do Jana, Jezus zakładał, że sam Jan pełni rolę wracającego Eliasza i przygotowuje drogę Jezusowi.

Między wszystkimi ludźmi („między narodzonymi z niewiast") nigdy nie było większego od Jana. Jednak „najmniejszy w królestwie niebieskim" jest od niego większy. Grecki odpowiednik słowa „najmniejszy" (*mikroteros*) jest stopniem wyższym przymiotnika „mały", który w 10,42 i 18,6.10.14 określa „ucznia". Tak więc nawet najmniej znaczący uczeń jest większy od Jana, ponieważ przyjął dobrą nowinę o odnawiającej miłości Ojca niebieskiego i przyłączył się do tego uzdrawiającego związku. Jan, który oczekiwał sądu, nie zrozumiał więc tego orędzia. Poszedł za powszechnym przekonaniem, że najpierw nastąpi sąd, a dopiero potem nastanie królestwo. Kiedy Jan Chrzciciel zaczął głosić nadejście królestwa i wzywać do pokuty, pośród pobożnych i nacjonalistycznych ugrupowań wzmogła się aktywność polityczna w przekonaniu, że siła i przemoc wobec obcej okupacji są drogą sprawiedliwości. Takie stanowisko było jednoznacznie przeciwne temu, o czym mówił Jezus w Mt 5,38-48. Królestwo niebieskie jest dziełem łaski Boga i Jego miłości i próba wprowadzenia go w życie siłą oznacza pogwałcenie królestwa. Takie postawy doprowadziły do uwięzienia i do śmierci Jana, teraz zaś kierowały się przeciw samemu Jezusowi.

Słowa: „Wszyscy bowiem Prorocy i Prawo prorokowali aż do Jana" (w. 13) podkreślają prorocką naturę Pisma (por. 5,17). Jan jest zaliczony w poczet proroków, którzy zapowiadali przyjście królestwa, ale Jezus mówi teraz wyraźnie to, co sugerował w w. 10: Jan to Eliasz (Ml 3,23), „który ma przyjść", nawet jeżeli wielu – łącznie z samym Janem – o tym nie wiedziało (por. 17,12-13; J 1,21). Oczywiście należy to rozumieć metaforycznie. Ci, którzy mają uszy wiary, zrozumieją (por. w. 4).

11,16-19: Niemożność zrozumienia – „to pokolenie"

Określenie „to pokolenie" dotyczy zwłaszcza przywódców religijnych (por. w. 19 z 9,10-15), którzy zachowują się jak uparte dzieci nalegające, aby inni robili to, co one chcą. Kiedy przyszedł Jan, nawołując do pokuty w związku z nadchodzącym sądem, powiedzieli, że jest opętany, i narzekali, że nie okazuje radości. Kiedy przyszedł Jezus radując się, głosząc dobrą nowinę o królestwie, narzekali, że nie pości, i oskarżyli Go o obżarstwo i pijaństwo. W swojej „mądrości" odrzucili zarówno Jana, jak i Jezusa; ale „mądrość – mówi Jezus – usprawiedliwiona jest przez swe czyny". O czynach Namaszczonego była już mowa w 11,2-5, a przedstawiono je w rozdz. 8-9. Znaczy to, że „mądrość" nie jest przy tych, którzy na nią się powołują, ale jest przy Jezusie.

11,20-24: Niemożność zrozumienia – biada nie pokutującym miastom

Nie ma usprawiedliwienia dla owych miast, który stały się świadkami wielu wspomnianych czynów, a nie okazały skruchy. Korozain i Betsaida to miasta położone w pobliżu Kafarnaum, głównego ośrodka działalności Jezusa. „Biada tobie" jest wyrażeniem związanym z przekleństwami przymierza (por. Pwt 27,11-26) przeciwstawionymi błogosławieństwom przymierza (5,3-12). Werset 20 wyjaśnia, że powodem „biada" jest brak pokuty. Tym samym fragment ten można odnieść do braku odpowiedzi ze strony tych miast na orędzie Jana albo Jezusa, ponieważ nawoływanie do pokuty było wspólnym tematem ich przepowiadania. Obojętność mieszkańców tych miast porównuje się z postawą mieszkańców Tyru i Sydonu, miast fenickich, sławnych niegdyś ze swej arogancji wobec Boga i obojętności na Jego wolę (np. w Iz 23). Nawet te krnąbrne miasta pokutowałyby w worach i popiele – jak Niniwa w Jon 3,5-10 – gdyby w nich dokonały się takie uzdrowienia. Dzień sądu okaże się straszliwszy dla tych, którzy oglądali te dzieła, a jednak pozostali obojętni. Jezus przyszedł zgromadzić Izrael, aby był wiernym świadkiem wobec obcych narodów. Porównanie jest wyraźną zapowiedzią tego, że ostatecznie królestwo będzie głoszone wśród narodów i przez nie przyjęte, na przekór narodowi izraelskiemu, który nie okazuje skruchy.

Najsurowsza nagana spotyka Kafarnaum, „miasto Jezusa" (por. 9,1), gdzie dokonało się najwięcej uzdrowień. Miastu temu zostaje przypisana największa pycha króla babilońskiego – cytat z Iz 14,13-15 – który chciał postawić swój tron powyżej gwiazd Bożych, tylko po to, aby spaść w najgłębsze otchłanie Szeolu, królestwa śmierci. Nawet Sodoma, pradawny symbol sądu ostatecznego, zareagowałaby lepiej niż Kafarnaum, gdyby była świadkiem takich znaków królestwa (por. 10,15).

11,25-30: Akt wdzięczności za wiarę tych, którzy zrozumieli, oraz wezwanie

Przechodzenie od mrocznych obrazów walki i potępienia do jasnej obietnicy i nagrody stanowi charakterystyczny rys Ewangelii Mateusza. Tak więc niejako dopełnieniem Jezusowej charakterystyki „tego pokolenia" jest pochwała tych, którzy śpieszą z odpowiedzią Jezusowi i Go słuchają. W odpowiedzi na obojętność i odrzucenie Jezus dziękuje teraz Bogu za tych, którzy przyjęli dobrą nowinę. Jedyny w swoim rodzaju zwrot: „Ojcze, Panie nieba i ziemi" przypomina, jak Deutero-Izajasz przekonywał Izrael na wygnaniu, aby wreszcie poznał, że jego Bogiem jest JHWH, Stwórca nieba i ziemi, który niesie mu odkupienie (Iz 40,12-31; 42,5), i wzywa synów Izraela, aby byli świadkami Boga wobec narodów (43,8-13). Stwierdzenie, że Bóg „zakrył te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi", przypomina słowa Iz 29,13-14, odnoszące się do fałszywych przywódców i obłudników, którzy utrzymywali, że są posłuszni Bogu, ale Go nie słuchali – fragment, który Jezus przytoczy później przeciw faryzeuszom i uczonym w Piśmie z Jerozolimy (15,8). Powiedzenie, że rzeczy te zostały objawione „prostaczkom", nawiązuje do Iz 28,9. „Prostaczkowie" to uczniowie, którzy naprawdę słuchali objawionego przez Jezusa orędzia, ludzie, którzy stali się jak małe dzieci (18,1-4; por. 10,42; 11,11). Słowa: „Takie było Twoje upodobanie" (w. 26) przywodzą na myśl Iz 42,1, tekst cytowany w 12,18 i wykorzystany w oświadczeniach Boga przy chrzcie (3,17) i przemienieniu Jezusa (17,5). W tamtych formułach obwieszczenia Ojciec uznawał i potwierdzał swój związek z Jezusem jako swym Synem/Sługą. To właśnie jako wierny Sługa/Syn Boga Jezus zwraca się do Boga jak do Ojca (por. Iz 63,16), mówiąc: „Myśmy gliną, a Ty naszym twórcą" (Iz 64,7), w przeciwieństwie do „mądrych i roztropnych", którzy odwracają to powiedzenie (por. Iz 29,16). Kluczowym terminem w w. 27 – i najważniejszym słowem całego fragmentu – jest czasownik „znać", użyty w semickim sensie: „być w związku z (...)" (Oz 2,20; 4,1.6). Sługa Izrael został powołany, aby poznał Boga (Iz 40,21-23.28; 43,10), tak żeby „dzięki temu poznaniu" Sługa sprawiedliwy „usprawiedliwił wielu" (por. Iz 53,11). To właśnie w tym kontekście „nikt nie zna Syna, tylko Ojciec", co stanowi aluzję do wołania wiernych w Iz 63,16. Jednocześnie godna uwagi jest wzajemna relacja między Ojcem a Synem w ich wzajemnym poznaniu. Powiedzenie, że tylko Ojciec zna Syna, staje się ważne w Mt 16,17, ponieważ pomaga zrozumieć, dlaczego nie ciało i krew, lecz Ojciec objawił Piotrowi, kim jest Jezus.

Równa godność Ojca i Syna, objawiona we wzajemnej relacji między Ojcem a Synem, odegrała istotną rolę w rozwoju chrystologii. Jest to jedno z miejsc biblijnych prowadzących do poznania, że Ojciec i Syn są sobie równi na płaszczyźnie istnienia. *Wyd.*

Słowa: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić" dotyczą roli Sługi Izraela: polega ona na zgromadzeniu wszystkich rozproszonych z Izraela, aby byli światłem dla narodów i aby tym samym zbawienie mogło dotrzeć aż do krańców ziemi (Iz 49,1-6). W tym kontekście określenie „Syn" wskazuje na Jezusa jako spełniającego rolę Sługi. Myśl, że Bóg wyjawi rzeczy ukryte przez swojego Sługę, jest obecna w Iz 42,9; 48,6-8; 53,1.11. Według przypowieści Henocha to właśnie Sprawiedliwy, jako Syn Człowieczy, odsłania tajemnice wybranym i osądza grzeszników (HenEt 38,3; 51,3; 58; 60,1; 61,13). W tym fragmencie mamy jedyny synoptyczny opis prywatnej modlitwy Jezusa do Ojca i jest to fragment paralelny z podobnie brzmiącymi tekstami w Ewangelii Jana.

Przedstawione teraz wezwanie (w. 28) jest więc wezwaniem Jezusa jako Sługi Izraela, głosiciela dobrej nowiny, do zmęczonych i omdlałych z Iz 40,28-31. W przeciwieństwie do fałszywych przywódców, nie dbających o to, aby powiedzieć: „Teraz odpoczynek" (Iz 28,12), Jezus obiecuje: „Ja dam wam odpocząć", zapewnię spokój i bezpieczeństwo, które są owocem właściwego związku z Bogiem. „Utrudzeni i obciążeni" to ludzie przytłoczeni ciężarem rozlicznych, stawianych przez faryzeuszów, warunków wejścia do królestwa. Odpowiadając na wezwanie Jezusa, słuchacze Jego dobrej nowiny znajdą pożądany odpoczynek. Rabini mówili o „jarzmie Tory" (np. mAbot 3,5; mBer 2,2), faryzeusze jednak przez swoje ustne tradycje, liczne legalistyczne żądania, uczynili to jarzmo ciężarem dla innych (por. rozdz. 23). Natomiast jarzmo Jezusa jest słodkie dla potrzebujących, a Jego brzemię – oparty na wierze związek z Bogiem – lekkie. On sam bowiem jest uciśniony i pokorny sercem – zdanie podsumowujące charakterystykę Sługi (Iz 41,17; 54,11; 61,1). Jezus zatem daje wyraz swej solidarności z wiernymi (5,3.5). Słowa: „Znajdziecie ukojenie dla dusz waszych" podejmują zdanie z Jr 6,16. Sformułowane w ten sposób wezwanie wydaje się przywoływać zaproszenie Mądrości w Syr 51,23-30; 24,19-34 i jest to zabieg uczyniony świadomie, aby pokazać, że słowa nie wystarczą: prawdziwa mądrość jest usprawiedliwiona przez swe czyny (11,19). Jezus przedstawia tutaj swoją interpretację zaproszenia w Iz 55,3 do wejścia w oparty na wierze związek z Bogiem w królestwie.

12,1-14: Narastający sprzeciw faryzeuszów

Niezdolność faryzeuszów do zrozumienia misji Jezusa znajduje wyraz w ich sztywnym pojmowaniu szabatu. Prawo pozwalało zrywać kłosy z obrzeży obsianego zbożem pola (Kpł 19,9-10; Pwt 23,25), ale problemem dla faryzeuszów było to, że Jezus pozwolił swoim uczniom czynić to w szabat. Podstawowe prawo o szabacie w ramach przymierza synajskiego zostało sformułowane po to, aby ludziom przypominać i ukazywać ich szczególny, oparty na przymierzu związek z Bogiem, który ich wybawił z niewoli i dał im odpoczynek (to właśnie znaczy „szabat"). Faryzeusze jednak obwarowali prawo o szabacie różnego rodzaju zakazami. Według Miszny (mSab 7,2) było 39 rodzajów prac zabronionych w szabat, jedna z nich zaś to „zbieranie plonów". Najwyraźniej faryzeusze uważali zrywanie kłosów za „żniwowanie". Mateusz zaznacza, że uczniowie byli głodni, a zaspokojenie głodu było znakiem przywrócenia królestwa (Iz 65,13). Tylko głupiec może „żołądek głodnego pozostawić pusty" (Iz 32,6; por. 58,6-7.10), ale dla faryzeuszów jedynym uzsadnionym powodem przekroczenia prawa szabatowego było niebezpieczeństwo śmierci. Jezus, jako „namaszczony" (11,2), aby nieść dobrą nowinę uciśnionym, przypomina faryzeuszom postępowanie innego pomazańca, wielce przez nich cenionego i szanowanego, króla Dawida (w. 3-4). Kiedy on i jego towarzysze byli głodni, zjedli pięć bochenków starego chleba pokładnego w szabat, ponieważ w tym właśnie dniu wykładano nowe chleby. Stare chleby pokładne zwykle zjadali kapłani (Kpł 24,5-9; 1 Sm 21,1-6). Jeżeli w przypadku Dawida głód uzyskał pierwszeństwo przed Prawem, to z całą pewnością tak też powinno być i teraz, kiedy dokonuje się przywrócenie królestwa. To, że Jezus ma na myśli przywrócenie królestwa, widać jeszcze wyraźniej dzięki drugiemu obrazowi. Kapłani musieli wykonywać w szabat całą „robotę świątynną", zmieniać chleby pokładne (Kpł 24,8), składać ofiary szabatowe (Lb 28,9-10), pełnić inne obowiązki, które uważano za nadrzędne wobec prawa o szabacie (mEr 10,11-15; mPes 6,1-2). Mogli „pracować" w szabat i pozostać bez winy, ponieważ była to praca uświęcona przez świątynię. Jezus zwraca uwagę, że królestwo Boże, do którego ma wejść cały lud Boży, jest „czymś większym niż świątynia" i teraz zajmuje jej miejsce. Ci, którzy mają w sercu miłość Bożą (Iz 51,7), wiedzą, jak litować się i współczuć nawet w szabat (por. Iz 56,1-2). Odsyłając ponownie do Oz 6,6, Jezus miał na myśli nie tyle rytualizm, ile niezłomną miłość. „Syn Człowieczy" (w. 8) odnosi się do Jezusa jako Sługi Bożego, wybranego, aby głosić królestwo słowem i czynem, „jak ten, który ma władzę" (por. 7,29). Przypomina się tutaj Mt 9,6, gdzie był już przedstawiony Syn Człowieczy jako mający władzę.

Wchodząc do „ich synagogi" (por. 4,23; 9,35), Jezus wkroczył na obszar wpływów faryzeuszów. Chcąc Go oskarżyć o jakieś przestępstwo, usiłują zastawić na Niego pułapkę. Według Prawa „ktokolwiek by go [szabat] znieważył, będzie ukarany śmiercią" (Wj 31,14). Wiedząc o Jezusowych uzdrowieniach i znając Jego słowa o miłosierdziu, faryzeusze przyprowadzają do Niego człowieka z uschłą ręką i pytają: „Czy wolno uzdrawiać w szabat?" Według nich odpowiedź winna brzmieć oczywiście negatywnie. Życie tego człowieka nie jest bezpośrednio zagrożone (mJom 8,6), a jego nieszczęście uważano powszechnie za wyraz przekleństwa Bożego (por. Za 11,17; 1 Krl 13,1-6). Jezus wskazuje najpierw na niekonsekwencje w ich własnym postępowaniu (w. 11-12). Potrafią troszczyć się o swoją własność, a nie interesuje ich los drugiego człowieka. Zgodnie z tym, Jezus podaje przykłady ratowania owcy w szabat, ponieważ widzi swoje bezpośrednie zadanie w gromadzeniu rozproszonych owiec zaginionych z domu Izraela. Można czynić dobrze w szabat, ponieważ niezłomna miłość jest wypełnieniem Prawa (Oz 6,6; Mt 22,34-40). Jezusowe uzdrowienie to jeszcze jeden znak uzdrowienia i odnowy ludu Bożego, faryzeusze jednak pozostają ślepi i nie rozumieją znaku. Dokonując cudu, Jezus dostarcza dowodu, którego chcieli, oni jednak naradzają się teraz, w jaki sposób Go zgładzić.

12,15-21: Jezus jako Sługa Izrael

Fragment ten pokazuje, jak Jezus rozumiał swoje posłannictwo i przeznaczenie. Jezus nie chcąc prowokować konfrontacji, oddala się, z drugiej strony jednak Mateusz daje do zrozumienia, że czas Jego śmierci jeszcze nie nadszedł i że nie zależy on od intryg i spisków Jezusowych nieprzyjaciół. Odpowiedź Jezusa na sprzeciw faryzeuszów i ich spiskowanie skłania Mateusza do przypomnienia raz jeszcze czytelnikom Ewangelii, że Jezus pełni rolę Sługi Izraela (por. 8,17). Mamy tutaj najdłuższy w tej Ewangelii cytat (Iz 42,1-4); każdy jego werset ma znaczenie dla posłannictwa Jezusa i kontrastuje z postawą faryzeuszów. Jest to niejako poszerzenie identyfikacji Jezusa dokonanej podczas Jego chrztu (3,17) i później podczas przemienienia (17,5). Jezus wycofał się z synagogi, aby uniknąć dalszej zbędnej konfrontacji, podobnie jak radził to czynić swoim uczniom (7,6; 10,13-14). W przeciwieństwie do faryzeuszów wielu idzie za Jezusem w wierze, i Jezus wszystkich uzdrawia, znowu nakazując im, aby Go nie ujawniali (por. 8,4; 9,30; 16,20; 17,9). Zgodnie z Iz 42,1-4, Wybrany Boga ma być ujawniony tym, którzy wierzą (por. 11,25-27), a w końcu narodom. Mateusz dokonuje drobnych zmian w cytacie, aby uwydatnić różne aspekty posłannictwa Jezusa jako Sługi. „Ogłosi narodom sprawiedliwość" (BT: „zapowie prawo narodom") jest częściową realizacją przyświecającego Słudze celu: bycia „światłem dla narodów" (Iz 42,6). Stwierdzenie: „Trzciny zgniecionej nie złamie ani knota tlejącego nie dogasi" znalazło już wyraz we współczującej postawie Jezusa wobec ludzi potrzebujących uzdrowienia, zwłaszcza wobec niedawno

uzdrowionego człowieka z uschłą rękę (w. 9-13). W posłannictwie Jezusa jako Sługi uciśnieni uzyskują wolność, a sprawiedliwość odnosi zwycięstwo.

12,22-37: Dalszy sprzeciw faryzeuszów

Relacja uwydatniająca zarzut faryzeuszów, że Jezus wypędza złe duchy przez księcia złych duchów, ma związek z uzdrowieniem opętanego niemowy w 9,32-34 i uzdrowieniem niewidomych w 9,27-31. Niezmienna i trwała ślepota faryzeuszów wyraźnie kontrastuje z Jezusem jako Sługą Izraelem, otwierającym „oczy niewidomym" (Iz 42,7). Faryzeusze często mówili o przyszłym Mesjaszu jako Synu Dawida, który przyjdzie wyzwolić Izrael. Ponieważ rozumieli to wyzwolenie jako uzyskanie niezależności od obcej dominacji, „wszystkie tłumy", zdumione uzdrowieniem opętanego i pytające: „Czyż nie jest to Syn Dawida?", świadczą o innej naturze wyzwolenia (por. Iz 61,2). Jest to nie tyle akt uzdrowienia, ile uwolnienie od przekleństw przymierza (por. Pwt 28,28-29; Iz 59,10) i od mocy zła; tak rozumieją to wydarzenie ci, którzy zwracają się do Jezusa jako „Syna Dawida" (por. 9,27; 20,30-31; 15,22; 21,9.15). Faryzeusze uważają jednak taką odpowiedź za haniebną, ten bowiem, kto narusza przepisy szabatowe, może dokonywać swych czynów jedynie mocą Belzebuba (por. 10,25) czy szatana, władcy sił zła. Zarówno naruszanie szabatu, jak czary, rabini zaliczali do przestępstw zasługujących na karę śmierci przez ukamienowanie (mSanh 7,4). I znowu widzimy, jak moc Jezusa przejawia się w Jego znajomości myśli nieprzyjaciół. Jezus w odpowiedzi wykazuje nielogiczność ich argumentacji; poza tym, zadaje im pytanie, jak oni sami tłumaczą egzorcyzmy dokonywane przez członków ich własnego stronnictwa (dosł. „wasi synowie" por. Dz 19,13; Józef Flawiusz, Ant. 8,46-48).

Jezus wypędza złe duchy „mocą Ducha Bożego" (w. 28) jako Sługa wierny, na którego wylany został Duch (Iz 42,1; 61,1). Faryzeusze stają tutaj twarzą w twarz z królestwem. Jest to skierowane do nich wezwanie, aby otworzyli oczy na rzeczywistość posłannictwa Jezusa i zdecydowali się współpracować z Nim, a nie działać przeciw Niemu. Aby podkreślić tę myśl, Jezus nawiązuje do Iz 49,22-25, gdzie Pan na powrót sprowadza do odnowionego królestwa dzieci Izraela rozproszone między narodami. Na postawione w kontekście pytanie, czy potężne narody pozwolą im odejść, JHWH odpowiada: „Nawet jeńcy bohatera zostaną mu wydarci i zdobycz okrutnika się wymknie. Z twoim przeciwnikiem ja się rozprawię, a twoich synów Ja sam ocalę". Uzdrawiając, Jezus krępuje mocarzy, a jeńców wypuszcza na wolność, tak że jest w stanie zgromadzić Izraela w królestwie. Jeżeli faryzeusze występują przeciwko Jezusowi, to walczą z Bogiem. Celem Sługi było między innymi zgromadzenie rozproszonego Izraela (Iz 49,5). I Jezus właśnie to czyni: gromadząc owce, które poginęły z domu Izraela (10,5; 15,24). Faryzeusze, występując przeciwko Jezusowi, stają w jednym rzędzie z dawnymi tyranami i prześladowcami, a więc występują przeciwko Duchowi Bożemu. Na tym polega właśnie bluźnierstwo przeciwko Duchowi, które nie będzie odpuszczone (w. 31-32). Faryzeusze w pełni zdawali sobie sprawę z tego, że bluźnierstwo jest także jedynym z owych ciężkich przestępstw, które karane są śmiercią przez ukamienowanie (Kpł 24,16), ale nawet takie przestępstwa przeciw Bogu i ludziom mogą zostać odpuszczone. Bluźnierstwo przeciw Duchowi – to znaczy świadome i dobrowolne opieranie się działaniu Ducha Bożego i odmowa uznania Jego mocy – jest niewybaczalne. Powiedzenie „słowa przeciw Synowi Człowieczemu" jest wybaczalne. I znowu reprezentatywne określenie „Syn Człowieczy" jest użyte jako inna możliwa wersja reprezentatywnego tytułu „Sługa JHWH" (por. HenEt 46,4). Ktoś może nie poznać i nie uznać, że Jezus jest Sługą Bożym, ale świadome i dobrowolne odrzucenie działania Ducha oznacza nieodwołalne umieszczenie siebie poza królestwem. Jeśli chodzi o obraz drzewa i jego owoców (w. 33-35), por. 7,15-20; 3,8.10; jeśli chodzi o dobry skarbiec, por. 6,19-21. Te dwa wersety – nie mające paraleli w pozostałych Ewangeliach – zawierają pełną naukę o związku naszych słów z czekającym nas sądem. Każdy będzie usprawiedliwiony albo potępiony na podstawie swoich słów; jest to stanowisko zbieżne z nauką biblijną, że każde wypowiedziane słowo ma znaczenie; albo objawia to, co dobre, albo jest wypowiadane w służbie zła.

12,38-45: Plemię przewrotne

Do faryzeuszów toczących spór z Jezusem dołączają teraz uczeni w Piśmie. Domagają się znaku, aby mogli sprawdzić, czy Jezus spełnia ich kryteria Syna Dawida (por. w. 23); jednak Jezus udowodnił już, że jest Mesjaszem, Namaszczonym Sługą, za pomocą wielu znaków (11,2-5) i dokonanych ostatnio uzdrowień (12, 9-14.22). Zwrot: „Plemię przewrotne i wiarołomne" przypomina wiele dobrze znanych powiedzeń ST (np. Pwt 1,35; 32,5). Brak wiary przedstawiano jako cudzołóstwo, ponieważ przymierze było opisywane często jako związek małżeński między JHWH a Izraelem (por. Oz 2,16-20; Iz 1,21). Jezus daje „znak proroka Jonasza", gdyż Jonasz – symbolizujący Izrael – próbował uchylić się od powierzonego mu przez Boga zadania z powodu głębokiej niechęci do Niniwy. Niniwa, stolica znienawidzonej Asyrii, wyobraża najbardziej znienawidzonych przez dawnych Izraelitów cudzoziemców, a opór Jonasza obrazuje niemożność Izraela stania się światłem dla narodów; ale Bóg podjął stosowną interwencję i boleśnie doświadczając Jonasza zmusił go do wykonania misji,

tak że cała Niniwa pogrążyła się w żalu i skrusze. Tak więc zadanie powierzone Izraelowi powinno być wykonane, pomimo owego niewiernego plemienia, i każdy, kto w tym przeszkadza, zostanie osądzony przez te narody. Niniwa zatem spełnia u Mateusza podwójną rolę: przypomina słuchaczom o posłannictwie Jezusa do grzeszników i obcych i zapowiada powielkanocne posłannictwo do pogan.

Jonasz przeszedł przez doświadczenie śmierci i zmartwychwstania i Syn Człowieczy, reprezentujący Izrael, musi uczynić to samo (w. 40; por. Iz 53,8-11), aby doprowadzić Izrael do uznania i spełnienia jego celu: dania świadectwa wobec narodów. W tej zapowiedzi śmierci Syna Człowieczego znowu widzimy, że faryzeusze, rozglądając się za znakiem w poszukiwaniu Mesjasza, nie zrozumieli samej istoty mesjańskiej natury Jezusa: że nie jest to mesjanizm triumfującej politycznej postaci Syna Dawida, ale mesjanizm Sługi (którego obrazem był Jonasz), który podlega cierpieniu, śmierci i zmartwychwstaje, co jeszcze wyraźnie ukazuje Jezus w Mt 16,21. „Łono ziemi" wskazuje na miejsce śmierci, grób (Jon 2,1; 2,3; por. Iz 53,9).

Tak więc indolencję tego pokolenia potępią narody (w. 41-42), które w pokucie dochodzą do wiary, a których typem są mieszkańcy Niniwy (Jon 3,5-10) oraz królowa Saby (1 Krl 10,1-10). „Coś więcej" niż Jonasz i Salomon to Jezus, który głosi, że królestwo Boże jest blisko i który wzywa Izrael do pokuty. Jezusowa proklamacja w słowie i czynie zastąpiła świątynię i jej kapłaństwo (12,6), teraz zaś wypiera czasy proroków i królów.

Przypowieść (w. 43-45) – widziana na tle w. 22-29 – jest ostrzeżeniem skierowanym do uzdrowionego opętanego, aby nie dał się wprowadzić w błąd przez uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Fragment ten jest adresowany do tych, którzy wcześniej oskarżali Jezusa o czary. Ma on na celu doprowadzenie odpowiedzi Jezusa do logicznego zakończenia: to Jego przeciwnicy są pod wpływem szatana. To, że duch nieczysty poszukuje spoczynku, lecz go nie znajduje, leży w naturze grzesznika (por. Iz 48,22; 57,20; HenEt 63,6). Tam, gdzie brak związku z Bogiem, człowiek jest pozostawiony samemu sobie, jest narażony na rozmaite destrukcyjne związki.

12,46-50: Prawdziwi krewni Jezusa

Biorąc pod uwagę narastający sprzeciw wobec Jezusa i wrogość wobec Jego misji, Matka Jezusa i Jego bracia niepokoją się o Jego bezpieczeństwo i, być może, radzą Mu, aby zrezygnował ze swej działalności. Jezus jest jednak zaangażowany przede wszystkim w sprawę królestwa Bożego (6,33; 10,34-39) i dlatego w odpowiedzi wskazuje na uczniów jako swoją prawdziwą rodzinę: ci, którzy w wierze znają Boga jako swego Ojca, są braćmi i siostrami, i matką Jezusa.

13,1-52: Nauczanie w przypowieściach

Sprawą nadrzędną, przewijającą się we wszystkich przypowieściach Jezusa, jest zróżnicowana reakcja na Jego nauczanie. Dlatego zajmują one najbardziej logiczne miejsce w Ewangelii, po argumentach, oskarżeniach i potępieniach – całej gamie reakcji na działalność Jezusa. W kontekście ewangelicznej narracji jako całości sprzeciw i wrogość prowadzą do zmiany strategii. Jezus zaczyna teraz mówić w przypowieściach.

Przypowieść zawsze opiera się na jakimś prostym obrazie, zdarzeniu czy związku – zapożyczonych z życia codziennego i wykazujących uderzające charakterystyczne cechy – i skłania słuchacza do szukania i odkrywania głębszego sensu duchowego w opisie prostych, zwyczajnych realiów. Nie oczekuje się od ucznia, którym jest tutaj słuchacz i człowiek wierzący, że będzie biernym odbiorcą nauki; jego zadaniem jest refleksja nad jej znaczeniem na różnych poziomach i dostrzeżenie nowej wymowy czy nowego zastosowania wśród zmieniających się sytuacji życia ludzkiego. Dlatego, chociaż można przyjąć, że przypowieści mają swoje źródło we własnej nauce Jezusa, nie należy oczekiwać – byłoby to niezgodne z samą ich naturą – że zachowały się i zostały powtórzone w postaci nienaruszonej, bez zmian i uzupełnień w procesie ustnego przekazu. Każda przypowieść wymaga od czytelnika szczególnie wyostrzonego słuchu i wzroku, aby mógł dostrzec te same metafory czy porównania użyte w sposób swobodny i twórczy w rozważaniu kwestii doktrynalnych, moralnych i osobistych.

13,1-9: Przypowieść o siewcy

Pierwszy werset informuje, że Jezus udał się na brzeg jeziora i opowiedział tę przypowieść licznemu tłumowi, który tam się zgromadził. Łatwo uzmysłowić sobie, że łódź w tej sytuacji stanowi niejako naturalny pulpit, a woda między łodzią a brzegiem zapewnia dobrą akustykę. Sytuacja, w której Jezus siedzi w łodzi, podczas gdy tłum stoi na brzegu, symbolizuje status autorytetu nauczycielskiego. Pierwsza przypowieść mówi o siewcy i ziarnie, które pada na cztery różnego rodzaju gleby, co ma zasadniczy wpływ na wzrost ziarna;

wyjaśnienie tej przypowieści mamy w w. 18-23. Słowa: „Kto ma uszy, niechaj słucha" (por. 11,15; 13,43) przypominają *Szema' Jisrael* oraz nieustanne wołanie Izajasza o słuchanie duchowe (Iz 32,3; 43,8; 50,4.5; 55,3). Nieprawdopodobny wręcz plon – aż po „stokrotność" – ukazuje ostateczny triumf królestwa, nawet wśród sprzeciwu, jakiego Jezus i Jego uczniowie zaczęli doświadczać. Obraz rozwoju i wzrostu będzie powtórzony w dwu następnych przypowieściach, jako próba wytłumaczenia natury i charakteru królestwa, zwłaszcza w świetle stanu królestwa w czasie przepowiadania Jezusa.

13,10-17: Cel przypowieści

Uczniowie pytają Jezusa, dlaczego mówi teraz do tłumów w przypowieściach. „Tajemnice królestwa niebieskiego" (w. 11) to owe „rzeczy ukryte", które mają być ujawnione przez Sługę (por. wyżej w związku z 10,26; 11,27) i które mogą być zrozumiane tylko przez wiarę. Raz jeszcze z całą mocą, za sprawą cytatu Iz 6,9-10 (por. wyżej w związku z 11,4), dochodzi do głosu Izajaszowy temat ślepoty i głuchoty duchowej. Technika wyprzedzającego cytatu ma na celu spotęgowanie emfazy. Mateusz – tak jak tekst Izajasza – traktuje wynik, czy negatywny skutek dopuszczony przez Boga, w taki sposób, jak gdyby był przez Boga zamierzony. Kto widzi tutaj dosłownie umyślne działanie ze strony Boga, aby zdezorientować i potępić człowieka, ten stwarza problemy doktrynalne, narzucając perspektywę obcą prorokowi i ewangeliście. Do tego potępienia i odrzucenia prowadzi bowiem narastająca wrogość i świadoma odmowa zrozumienia orędzia Jezusa. Uczniowie są szczęśliwi (w. 16-17), ponieważ mogą być świadkami i uczestnikami gromadzenia wiernych w królestwie Bożym, a tego właśnie oczekiwali prorocy i sprawiedliwi od czasów wygnania (por. 10,41).

13,18-23: Wyjaśnienie przypowieści o siewcy

„Słowo o królestwie", jak określone jest ziarno, to synonim „dobrej nowiny o królestwie" (por. 4,23). Jezus, utożsamiony w 13,37 z Synem Człowieczym, jest siewcą, jakkolwiek w tej przypowieści akcent pada na ziarno i glebę, a więc na słowo i jego przyjęcie przez słuchaczy. W tle możemy tutaj zobaczyć obraz siewu słowa w Iz 55,10-11, następujący po wezwaniu do świętowania królestwa Bożego i ustanowieniu wiernych świadkami Boga wobec narodów (Iz 55,1-5). Tak więc ziarno posiane na drodze, wydziobane przez ptaki, oznacza słowo, które wpada w uszy dotknięte duchową głuchotą i zostaje natychmiast porwane przez Złego (por. 12,43-45). Ziarno na gruncie skalistym, które wykiełkowawszy zaraz usycha i obumiera, oznacza słowo przyjęte zrazu entuzjastycznie przez słuchaczy, którzy z radością patrzą na dzieła mesjańskie i słuchają dobrej nowiny, w miarę jednak narastających trudności i przeciwieństw usychają, niczym trawa w upale dnia (por. Iz 40,6-8.24). Ziarno pośród cierni oznacza słowo, które słuchacze początkowo rozumieją, lecz które szybko zostaje przytłumione przez egoistyczny sposób życia. „Ciernie" symbolizują życie jałowe, bezbożne (np. Iz 34,13; Jr 12,13). Ziarno posiane na ziemię żyzną oznacza słowo, które przynosi owoc w życiu słuchaczy przyjmujących je z wiarą i przemienionych w ludzi przynoszących owoc zależnie od ich zdolności. Wszystkie cztery typy słuchaczy obecne są oczywiście w tłumach, które przyszły słuchać Jezusa. Wobec narastającej opozycji Jezus chce zapewnić wiernych, że słowo Boże, które trwa na wieki, nie wróci bezowocnie, ale spełni cel wyznaczony mu przez Boga (Iz 55,11).

13,24-43: Trzy przypowieści i wyjaśnienie

13,24-30: Przypowieść o chwaście pośród pszenicy

„Królestwo niebieskie podobne jest (...)" – to wskazanie na określony aspekt królestwa bez jego wyraźnego określenia, a więc i bez ograniczenia. Przypowieść jest odpowiedzią na powszechne przekonanie, że mesjańskie królestwo zostanie ustanowione dopiero po zniszczeniu grzeszników. Pokazuje ona, że królestwo jest już obecne wraz z kiełkowaniem ziarna, które padło na żyzną glebę, że królestwo jest otwarte dla wszystkich, tak jak Bóg zsyła deszcz i słońce na dobrych i złych (5,45): wszyscy zatem mają sposobność zakiełkować i wydać dobry owoc. „Chwast" w tej przypowieści to prawdopodobnie „kąkol", odmiana trującej trawy, bardzo przypominającej pszenicę przed uformowaniem się kłosów. Aby zapobiec skażeniu pszenicy podczas przewiewania, należało w czasie żniw zebrać najpierw ten chwast. Dopiero pod koniec żniw – a więc kiedy wszyscy mieli już okazję odpowiedzieć na słowo – dokona się sąd (w. 30).

13,31-32: Przypowieść o ziarnku gorczycy

Znikomość ziarna gorczycy była przysłowiowa (por. 17,20; mNid 5,2) i jest tutaj wykorzystana do ukazania kontrastu między skromnym początkiem królestwa a jego ostatecznym rozwojem. Początki, zwłaszcza we wrogim otoczeniu, mogą wydawać się niepozorne, ale wynik ostateczny będzie na pewno wspaniały. Ziarno gorczycy szybko rośnie i przeobraża się w krzew do trzech metrów wysokości. „Drzewo" z ptakami gnieżdżącymi się w jego gałęziach to symbol wielkości królestwa (por. Ez 31,3-9; Dn 4,10-12.20-22), zwłaszcza królestwa mesjańskiego (Ez 17,22-24). Według Iz 60,21 i 61,3 wierny lud Boga stanowi „odrośl" (por. Iz 4,2; 11,1) szczepu Boga, z której powstaną „terebinty sprawiedliwości". Ptaki zakładające gniazda w gałęziach drzewa symbolizują otwartość królestwa na wszystkich, bezpieczeństwo i ochronę (por. Ps 104,10-12.16-17).

13,33: Przypowieść o zaczynie

Również ta przypowieść ukazuje rozwój królestwa, ale dodaje do tego obrazu element spokoju i nieabsorbującej natury jego rozwoju i wzrostu. Zaczyn, działając w sposób nie zauważony, powoduje wzrost ciasta, Jezus wskazuje więc na ten obraz jako przykład spokojnego rozwoju i wzrostu królestwa w sercach ludzi i w ich życiu. „Trzy miary mąki" to ilość olbrzymia (mniej więcej pięćdziesiąt funtów [ok. 30 l według przyp. w BP]), wystarczająca do zaspokojenia potrzeb nawet największego święta (por. Rdz 18,6); chodzi tu znowu o podkreślenie nieprawdopodobnego rozwoju, jakiego doświadcza Kościół dzięki słowu Bożemu. Dla uczniów, będących świadkami narastającego sprzeciwu, były to przypowieści dodające ducha.

13,34-35: Posługiwanie się przypowieściami

Kiedy Jezus kończy przemawiać do tłumów, Mateusz znów przypomina, że posługuje się On przypowieściami dlatego, iż Jego orędzie zostało objawione tylko tym, którzy go szukają. Sięgając po cytat, Mateusz łączy wypowiedzi proroków z Ps 78,2. „Rzeczy ukryte" (por. Iz 48,6-8) to objawienia wcześniej nie znane, dobra nowina o przywróconym przez Boga królestwie. Słowa: „Od założenia świata" odsyłają do początku dzieła stworzenia (por. 2 Sm 22,16; Ps 18,16) i są zwłaszcza aluzją do Iz 40,21.

13,36-43: Wyjaśnienie przypowieści o chwaście

Wróciwszy do domu, Jezus zwraca się teraz tylko o uczniów. „Tym, który sieje dobre nasienie, jest Syn Człowieczy", którego ukazuje się zatem jako głównego przedstawiciela królestwa Bożego i Bożego sądu (w. 40) i jako pana żniwa (w. 41). Jest On Sprawiedliwym, objawiającym dobrą nowinę o królestwie tym, którzy zostali uznani za sprawiedliwych (Iz 53,11; HenEt 38,1-3). „Dobrym nasieniem" są ci, którzy poddali się działaniu „słowa" (w. 18-23) i wydają dobry owoc. „Chwastem są synowie Złego", który sprzeciwia się zbawczemu planowi Boga, a o którego poczynaniach mowa była w w. 19 (por. 12,43-45). „Koniec świata", określenie często występujące u Mateusza (13,39.40.49; 24,3; 28,20), dotyczy sądu jako końca okresu rozwoju i wzrostu, poprzedzającego ostateczne dopełnienie królestwa.

Opis sądu nad grzesznikami (w. 40-43.50) oparty jest w znacznym stopniu na Ml 3,19-21 i Dn 3,6; HenEt 41,2; 54,1.6. Czytamy tutaj o panowaniu Syna Człowieczego, ponieważ „powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską" (Dn 7,14) jako temu, który reprezentuje władzę i sąd Ojca niebieskiego (por. HenEt 62,2-7; Mt 16,27-28; 25,31-46). Dlatego mówi się o tym panowaniu także jako o „królestwie Ojca" (w. 43). Słowa: „Sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce" (w. 43) nawiązują do obrazu jaśniejącej obecności Boga, która staje się udziałem sprawiedliwych (Iz 60,1-3.19.21; por. także Dn 12,3; HenEt 58,3.6).

13,44-52: Trzy następne przypowieści i zakończenie

13,44: Ukryty skarb

Znalezienie takiego skarbu jest przedmiotem marzeń, ale w Palestynie nie było niemożliwe. Kiedy mieszkańcy Judy w 587 r. przed Chr. szli na wygnanie, niektórzy z nich prawdopodobnie zakopali swoje skarby w nadziei, że wrócą, ale wielu z nich nie doczekało powrotu. Odkrycie „rzeczy ukrytych" (por. w. 35), to znaczy objawionego teraz królestwa, może zmienić całe życie człowieka i nadać mu ostateczny sens. Gdy ktoś odkryje, na czym polega dobra nowina i zrozumie słowo (w. 27), gotów jest porzucić wszystko inne, aby je mieć i aby uczestniczyć we wspólnocie uczniów Jezusa.

13,45-46: Drogocenna perła

Perły były wówczas rzadkością i miały wartość większą niż dziś. Znalezienie niezwykle drogocennej perły, piękniejszej niż inne, musiało stanowić dla kupca pokusę nie do odparcia. Podobnie człowiek szukający ostatecznych odpowiedzi w życiu zrezygnuje ze wszystkich innych sposobów, aby osiągnąć królestwo Boże.

13,47-50: Sieć

Niewód zaopatrzony w pływaki w części górnej i ciężarki na dole można było zarzucić w morze z dwóch łodzi i powoli ciągnąć w stronę brzegu, zgarniając wszystkie ryby z określonego miejsca. Ryby niejadalne i nieczyste (zgodnie z Kpł 11,9-12) odrzucano, natomiast ryby dobre, jadalne, zbierano w naczyniach. Myśl główna tej przypowieści jest taka sama jak w przypowieści o pszenicy i chwaście: oddzielenie złych od sprawiedliwych dokonuje się po przyciągnięciu połowu do brzegu, a nie przed. Królestwo jest otwarte dla dobrych i złych. Oddzieli ich dopiero Bóg w dniu sądu.

13,51-52: Zakończenie – nauczyciel królestwa (BT: „uczeń królestwa")

Jezus zadaje teraz uczniom znamienne i ważne pytanie: „Zrozumieliście to wszystko?" Pytanie jest znamienne, ponieważ w całym rozdziale chodziło o zrozumienie słowa (w. 13.14. 15.19.23), „rzeczy ukrytych", które właśnie zostały objawione. Odpowiedź uczniów jest jednoznaczna: „Tak jest": słowo zatem nie wraca bezowocnie, osiągnęło swój cel (por. Iz 55,11). „Uczony w Piśmie" oznacza tutaj tego, kto studiuje słowo, w konkretnym przypadku oznacza uczniów. Wydobywają oni „rzeczy nowe", które teraz zostały obwieszczone (Iz 42,9; 48,6-8). Orędzie o królestwie ma teraz pierwszeństwo przed „rzeczami starymi" i nadaje im nowy sens.

13,53-16,12: Odrzucenie i przyjęcie

Niemożność zrozumienia, zawarta w pytaniu: „Skąd u Niego ta mądrość?" i okazana przez niektórych słuchaczy Jezusa, stała się powodem polaryzacji, nawet wśród uczniów Jezusa.

13,53-58: Odrzucenie w Nazarecie

Mateusz po raz ostatni wzmiankuje tutaj o nauczaniu Jezusa w synagodze, co należy tłumaczyć coraz większym sprzeciwem wobec Niego. Ludzie zdumiewają się Jezusową nauką i uzdrowieniami, a więc tym, co ukazuje królestwo. Poznają w Nim syna Józefa, cieśli, i Maryi, wiedzą też, że Jego bracia, Jakub, Józef, Szymon i Juda (por. 12,46-49; J 2,12; Dz 1,4; 1 Kor 9,5), oraz Jego siostry żyją wśród nich. (Jeśli chodzi o tradycyjną naukę katolicką na temat, czy Jezus miał naturalnych braci i siostry, por. wyżej w związku z 1,25.) Jakub został później przywódcą Kościoła jerozolimskiego (Dz 12,17; 15,13; 21,18; 1 Kor 15,7; Jk 1,1), a Paweł nazywa go „bratem Pańskim" (Ga 1,19; 2,9.12). Juda to, być może, znany skądinąd „brat Jakuba" (Jud 1). Jak podaje J 7,5, bracia Jezusa nie wierzyli aż do zmartwychwstania, później jednak uczestniczyli w misji wczesnego Kościoła (1 Kor 9,5). Odmawiając uznania czynów Jezusa, mieszkańcy Nazaretu sami zamknęli sobie drogę do Boga (por. Iz 57,14). Tak więc Jezus, jako prorok Boga, doświadcza odrzucenia nawet w swoim mieście, Nazarecie (por. Jr 11,21; 12,6).

14,1-12: Śmierć Jana Chrzciciela

Tetrarcha Herod to Herod Antypas, od 4 r. przed Chr. władca Galilei i Perei. Słysząc o wielkich czynach Jezusa i o tym, że ludzie uważają Go za proroka (13,57; 21,46), takiego, jakim był Jan (w. 5), Herod przeraził się myśląc, że Jezus to Jan, który zmartwychwstał. Herod skazał Jana na śmierć pod presją swej żony Herodiady, która, według Mateusza, była wcześniej żoną jego brata Filipa. Józef Flawiusz pisze, że Herod kazał wtrącić Jana do więzienia z powodu wielkiego wpływu, jaki wywierał na lud. Mateusz podaje powód natury religijnej: krytyczne wypowiedzi Jana o Herodzie z powodu złamania przezeń prawa przez poślubienie żony Filipa, swego przyrodniego brata (por. Kpł 18,6; 20, 21). Herodiada, chcąc rozwieść się z Filipem, posłużyła się prawem rzymskim, które u Żydów nie miało mocy. Antypas rozwiódł się ze swą pierwszą żoną, córką króla Nabatejczyków, Aretasa, aby poślubić Herodiadę, własną bratową. Niechęć Heroda do zabicia Jana może stanowić pewną paralelę do ociągania się Piłata z wydaniem na śmierć Jezusa. „Córka Herodiady" (w. 6),

prosząc króla o głowę Jana Chrzciciela, nie miała jeszcze 20 lat. Złożywszy nierozsądną przysięgę wobec gości, Herod znalazł się w sytuacji, w której czuł się zmuszony spełnić to makabryczne życzenie (w. 9). Jan został stracony bez wyroku sądowego.

14,13-21: Nakarmienie pięciu tysięcy

Wieść o śmierci Jana skłania Jezusa do porzucenia tłumów i oddalenia się na ustronne miejsce na modlitwę i rozmyślanie; kiedy jednak Jezus płynie łodzią, tłumy podążają za Nim brzegiem. Mimo coraz większego zagrożenia ze strony przywódców religijnych i politycznych, dzieło królestwa rozwija się. Słowa: „Zlitował się nad nimi i uzdrowił ich chorych" przypominają Izajaszową obietnicę odnowy (Iz 49,13), tak jak nakarmienie głodnych oznacza spełnienie Iz 49,10 (por. także 58,10). Jezus nie tylko zaspokaja tutaj potrzebę głodnego tłumu, ale świętuje przyjście królestwa do słabych i uciśnionych. Pełniąc rolę gospodarza, Jezus każe ludziom usiąść, tak jakby byli na uczcie. Potem bierze pokarm i spogląda w niebo (Ps 123,1), błogosławi Boga, łamie chleb i podaje uczniom, aby rozdawali ludziom. Można zauważyć tu wyraźne podobieństwa do Ostatniej Wieczerzy, sprawowanej później przez Jezusa z uczniami (26,26-29). Oba wydarzenia zapowiadają ucztę mesjańską, świętowanie królestwa Bożego (Iz 55,1-2). „Jedli wszyscy do sytości" przypomina nakarmienie dzieci Izraela na pustyni (Wj 16,4-12), ponieważ także tutaj jest „miejsce pustynne" (w. 13.15). Samo sformułowanie jest powszechnie znane i wskazuje na błogosławieństwo przymierza (Pwt 6,11; 8,10; 11,15; por. Mt 5,6). Fakt, że uczniowie napełnili kosze ułomkami, wskazuje na obfitość błogosławieństwa udzielonego w akcie zaproszenia do świętowania królestwa (Iz 55,1-3). „Około pięciu tysięcy mężczyzn, nie licząc kobiet i dzieci" – to typowy sposób liczenia Izraela na pustyni (por. Wj 12,37; Lb 11,21). Cud nakarmienia rzeszy oznacza zatem świętowanie przywrócenia królestwa Bożego w życiu ludu Bożego.

14,22-23: Chodzenie po jeziorze

To opowiadanie podkreśla władzę Jezusa uciszającego burzę (8,23-27), uzupełniając relację wzmianką o chodzeniu po jeziorze. Przynagliwszy uczniów, żeby wsiedli do łodzi i wrócili na drugi brzeg, Jezus odprawia tłum i ma wreszcie czas, aby wejść na górę i przez noc rozmawiać ze swym Ojcem w niebie. Później, „o czwartej straży nocnej" (3-6 godz.), przyszedł do uczniów, zmagających się z wiatrem i wysoką falą na jeziorze. Wczesna godzina ranna pojawia się w psalmach jako czas łaski Bożej (por. Ps 90,14; 143,8; 92,2; 5,3; 88,13). Jak Bóg panuje nad morzem i ucisza jego wody (Ps 89,10-11; 107,23-32) oraz wyzwala swój lud, torując „ścieżkę przez potężne wody" (Iz 43,16; Ps 77,16-20), tak Jezus zaświadcza tutaj, że dysponuje zbawczą władzą Bożą (por. Iz 43,10.12). Uczniowie sądząc, że Jezus to jakaś zjawa, „ze strachu krzyknęli" (por. Ps 107,28). Odpowiedź Jezusa dosłownie brzmi: „Ja jestem. Nie bójcie się" i przypomina zapewnienia Boże kierowane u Deutero-Izajasza do ludzi małej wiary: „Nie lękaj się, bo Ja jestem z tobą; nie trwóż się, bom Ja twoim Bogiem (...) Ja, Pan, twój Bóg, ująłem cię za prawicę mówiąc ci: Nie lękaj się, przychodzę ci z pomocą" (Iz 41,10.13).

Rozpoznając Jezusa, Piotr, mocno przejęty Jego obecnością i mocą, odpowiada w wierze. Wezwanie Jezusa i przyjście Piotra do Jezusa po wodzie ukazują go – jako przedstawiciela Dwu-nastu – uczestniczącego przez chwilę w cudownej władzy i mocy Jezusa. Jednak silny wiatr wytrąca go z tego stanu pełnej ufności i zaczyna tonąć. Ta chwila zawahania symbolizuje zaparcie się Jezusa przez Piotra podczas męki Jezusa (Mt 26,69-75) i zarazem ukazuje drogę każdego chrześcijanina podążającego do Chrystusa pośród burzy: podtrzymuje nas moc Pana i toniemy z powodu własnej zachwianej wiary. Czytelnik Ewangelii powinien utożsamić się z Piotrem, który woła: „Panie ratuj, ratuj mnie!" (8,25; Ps 69,1-3). Jezus wyciągając rękę i chwytając Piotra, ocala go. „Małej wiary" – to częsty zwrot w Ewangelii Mateusza (6,30-33; 8,26; 16,8; 17,20); Jezus wypowiada go o swoich uczniach, którzy nie nauczyli się jeszcze wierzyć bez zastrzeżeń w moc królestwa Bożego i w obecność tej mocy w Jezusie. „Zwątpić", słowo, które pojawia się tylko tutaj i w 28,17, znaczy „zawahać się", akcent pada na potrzebę niezachwianej wiary w zbawczą moc Pana. Uczniowie wyrażają podziw i uwielbienie, mówiąc: „Prawdziwie jesteś Synem Bożym"; oznacza to nie tylko uznanie, że Jezus jest owym prawdziwym Sługą i świadkiem Boga, ogłoszonym podczas chrztu (3,17), a nawet uznanym przez złe duchy (4,3.6; 8,29), ale też pogłębienie wizji boskiej natury tegoż Syna, który ma władzę nawet nad wiatrem i morzem.

14,24-36: Uzdrowienia w Genezaret

Mieszkańcy Genezaret – regionu na zachodnim brzegu na południe od Kafarnaum – dowiedziawszy się o uzdrawiającej mocy Jezusa, zebrali wszystkich swoich chorych „i prosili, żeby przynajmniej frędzli Jego płaszcza mogli się dotknąć", jak owa kobieta cierpiąca na krwotok (por. wyżej w związku z 9,20). Pomimo

sprzeciwu i niebezpieczeństwa grożącego ze strony przywódców religijnych i politycznych, prosty lud wciąż okazuje wiarę w moc Boga i szuka królestwa.

15,1-20: Tradycja starszych i prawdziwa czystość

Sława Jezusa dotarła także do Jerozolimy, gdzie Jego działalnością zainteresowali się przywódcy religijni. Faryzeusze i uczeni w Piśmie przybywają jako oficjalna delegacja, aby się dowiedzieć, dlaczego Jezus nie przestrzega ich wykładni Prawa. Delegacja atakuje wprawdzie uczniów Jezusa, ale głównym celem ich ataków jest sam Jezus. „Tradycja starszych" – to tradycje ustne, później spisane w Misznie i sprowadzające się do interpretacji przepisów i wskazań ST, podawały szczegółowe reguły, które często szły znacznie dalej niż owe przepisy. Oskarżenie, że uczniowie nie myją rąk przed jedzeniem, opierało się na rytualnych przepisach o czystości, które dotyczyły kapłanów (Wj 30,17-21), lecz które faryzeusze rozciągali na wszystkich. Jezus zarzuca faryzeuszom, że przedkładają swoje tradycje nad przykazania Boże, przekraczając jeden z podstawowych warunków przymierza (Wj 20,12; Pwt 5,15), obwarowany karą śmierci (Wj 21,17; Kpł 20,9). Faryzeusze odwoływali się do swych tradycji, aby anulować obowiązki wobec rodziców. „Dar" bądź „ofiara" odnosi się do określonej tradycji prawnej omawianej szczegółowo w Misznie (*Nedarim*), a nazywanej *qorban*. Chodzi o praktykę ślubu, w ramach którego można było poświęcić swoją własność Bogu, nie przestając z niej korzystać. Ślub taki uważano za wiążący (Lb 30,2; Pwt 23,21-23), w związku z czym można było korzystać z niego jako sposobu ominięcia finansowych zobowiązań wobec rodziców. Takie rozumowanie i takie postępowanie oznaczało stawianie na pierwszym miejscu tradycji przed podstawowym prawem przymierza. Konsekwentnie Jezus nazywa ludzi tak postępujących obłudnikami (w. 7; por. wyżej w związku z 6,2) i cytuje Iz 29,13, do którego nawiązywał wcześniej (11,25-30). Następnie, zwracając się do tłumów, wzywa ludzi, aby „słuchali i chcieli zrozumieć" – znamienne słowa, ponieważ to, co Jezus chce powiedzieć, jest zakryte przed „mądrymi i roztropnymi" (11,25; Iz 29,14; por. 6,9-10). W oczach Boga prawdziwa nieczystość płynie z wnętrza człowieka, a nie z tego, co na zewnątrz (w. 11).

Uczniowie wyrażają niepokój, że delegacja z Jerozolimy zgorszyła się tym, co powiedział Jezus. Jezus jednak, nawiązując do przypowieści o pszenicy i chwaście (13,24-30.36.44), zwraca uwagę, że „przywódcy" ci nie są rośliną posadzoną przez Boga (Iz 60,21; 61,3). Wciąż pozostają oni duchowymi ślepcami, jak przywódcy w Iz 56,10-12, a ci, którzy idą za nimi, podzielą ich los. Piotr nie zrozumiał, co powiedział Jezus w w. 11, i prosi o wyjaśnienie, Jezus odpowiada zatem jasno i szczerze: „Nie rozumiecie, że wszystko, co wchodzi do ust, do żołądka idzie i wydala się na zewnątrz. Lecz to, co z ust wychodzi, pochodzi z serca, i to czyni człowieka nieczystym" (w. 17-18). Człowieka plugawi zło gnieżdżące się w jego sercu, a nie zaniedbanie takich czy innych oczyszczeń. Wszystkie przepisy ludzkie są podporządkowane miłości do Boga i do bliźniego, którego trzeba miłować jak siebie samego (22,34-40).

15,21-28: Kobieta kananejska

Udając się w rejon Tyru i Sydonu, Jezus spotyka kobietę pogankę, której niezłomna wiara wyraźnie kontrastuje ze ślepotą przywódców jerozolimskich. Po fragmencie poświęconym uczonym w Piśmie i faryzeuszom i ich upieraniu się przy mało ważnych przepisach pokarmowych, ta relacja potwierdza możliwość posłannictwa do pogan, które jest zgodne z orędziem samego Jezusa o zbawieniu Bożym. „Kananejka" wydaje się określeniem zdezaktualizowanym, ponieważ Kananejczycy, choć byli pierwszymi mieszkańcami tego kraju, dawno już znikli. Niemniej jednak kupcy greccy obierali sobie często tę część świata na mieszkanie: na ogół byli pogardzani przez Żydów z powodu nieetycznego postępowania w praktyce handlowej (por. Jl 3,4-8; Za 9,13) i dlatego byli nazywani „Kananejczykami" (por. tekst hebr. Za 11,7.11; 14,21). Mateusz posługuje się tym uwłaczającym określeniem, aby uwydatnić kontrast między „pobożnymi" przywódcami religijnymi a obcą kobietą. „Ulituj się nade mną, Panie, Synu Dawida" – właściwie tak samo wołali niewidomi w 9,27 i 20,30-31 (por. komentarz do 9,27 i 12,23). Kobieta grecka, która słyszała o Jezusie jako uzdrowicielu, a także domysły, że może On być Mesjaszem, wierzy, że Jezus może uzdrowić jej opętaną przez złego ducha córkę. Jakkolwiek ten akt wiary kobiety musiał być czymś zaskakującym, stwierdzenie ewangelisty: „Lecz On nie odezwał się do niej ani słowem", uderza i zastanawia jeszcze bardziej. Jest to próba wiary, jednak uczniowie, wyraźnie zakłopotani uporem kobiety, proszą Jezusa, aby ją odprawił (por. 14,15). Odpowiedź udzielona przez Niego uczniom – „Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela" – podkreśla, że głównym zadaniem i posłannictwem Jezusa jest zgromadzenie wszystkich wiernych w królestwie Bożym, tak aby mogli stać się ludem przymierza i światłem dla narodów (por. Iz 49,1-6). Jezus jest bardziej skłonny wysłuchać kobiety aniżeli uczniowie, gotowi odrzucić ją bez wysłuchania. Odpowiedź Jezusa, którą kobieta słyszy, oznacza kolejną próbę jej wiary, ale ona nie przestaje błagać Go o pomoc. Jezus posługuje się teraz świadomie uwłaczającym stereotypem używanym przez Żydów wobec pogan, aby poddać wiarę kobiety ostatecznemu sprawdzianowi

(por. 7,6); chcąc jednak osłabić szorstkość pejoratywnego zazwyczaj określenia, sięga po zdrobniałą formę „szczenięta". „Dzieci" to dzieci Izraela w przeciwieństwie do „gorszych" pogan. Kobieta wcale się nie obraża, ale rozszerza Jezusową metaforę na kontekst pogański, oświadczając, że nawet szczenięta jedzą z okruszyn, które spadają ze stołu ich panów. Psy, zwierzęta nieczyste, nie mogły znajdować schronienia w domach pobożnych Żydów, ale kobieta, udzielając takiej odpowiedzi, zwycięsko przechodzi przez wszystkie próby. Jezus chwali jej wielką wiarę i córka jej zostaje w tej samej godzinie uzdrowiona (por. 8,13). Tutaj kobieta poganka ignoruje wszelkie piętna przypisywane jej i jej narodowi, aby domagać się miejsca w domu Bożym – w przeciwieństwie do aroganckich przywódców jerozolimskich z ich drobiazgowymi przepisami na temat nieczystości. Uzdrowienie córki tej kobiety jest znakiem, że królestwo Boże należy do ludzi wielkiej wiary, bez względu na ich przynależność czy pochodzenie.

15,29-39: Nakarmienie czterech tysięcy

Wprawdzie ten cud jest podobny do cudu nakarmienia pięciu tysięcy (14,13-21), ale różnice między nimi podkreślają sens mesjańskiego świętowania rządów Boga. Wróciwszy na północny brzeg Jeziora Galilejskiego, Jezus wchodzi na górę i siada, jak wtedy, gdy zaczynał głoszenie królestwa (5,1-2). Tak jak w tamtym przypadku, także to działanie kryje określone aluzje do Iz 40,9-11 i 52,7: „Jak pasterz pasie On swą trzodę" (Iz 40,11) spełnia się tutaj jako świętowanie królestwa (Iz 55,1-2). Tradycja prorocka mówiła o zgromadzeniu rozproszonego Izraela na Syjonie, świętej górze Bożej, gdzie Bóg roztacza nad nim pieczę i żywi go (por. Ez 34, 11-16.25-31; Iz 25,6-10). Według Mateusza miejscem tego epizodu jest raczej Galilea niż Judea. Do różnych chorób wzmiankowanych poprzednio dodane jest określenie „chromi". W ten sposób ewangelista chce zwrócić uwagę na obietnicę zapisaną w Księdze Ezechiela, że Bóg zgromadzi rozproszone owce, zagubione, zabłąkane, skaleczone i słabe. I wtedy, tak jak powiedziane jest w Księdze Ezechiela, Bóg uzdrowi je i nakarmi (Ez 34,11-16.25-31; Iz 25,6-10). Tłumy, które były świadkiem tych wszystkich uzdrowień, „wielbiły Boga Izraela", jak zwykle nazywa się Boga w ST (por. zwłaszcza Iz 29,23; 45,3.15; 48,1-2). Fakt, że ludzie byli z Jezusem „już trzy dni", dowodzi ich zaangażowania w sprawę królestwa. Okazana im przez Jezusa litość znów przypomina Iz 49,13 (por. Mt 9,36; 14,14). I znowu (por. 14,19) po zorganizowaniu posiłku następuje potrójna czynność błogosławieństwa, łamania i rozdawania, podobnie jak później podczas Ostatniej Wieczerzy. Siedem koszów różni się od wiklinowych koszów w 14,20 (w BT w obu miejscach „kosze"); użyte tu określenie może dotyczyć większych i bardziej elastycznych pojemników. Chociaż liczba koszów i liczba ludzi jest inna niż w przypadku pierwszego nakarmienia, przesłanie pozostaje to samo: Jezus rozpoczął świętowanie królestwa w sercach i w życiu ludzi. Powtórzenie służy podkreśleniu i nadaniu wyższej rangi przesłaniu. Egzegeci często przypisują znaczenie symboliczne „siedmiu koszom", kojarząc je albo z siedmioma diakonami wspomnianymi w Dz 6 (do obsługiwania stołów), albo z poganami oczekującymi nawrócenia i włączenia do wspólnoty eucharystycznej (aluzja do siedmiu przykazań zawartych w przymierzu Boga z Noem, a więc z całą ludzkością: por. Rdz 9,1-17).

16,1-12: Kwas faryzeuszów i saduceuszy

Tym razem nawet saduceusze, jerozolimskie stronnictwo kapłańskie, porozumiewają się z faryzeuszami, aby wystawić Jezusa na próbę, domagając się od Niego znaku z nieba (por. 12,38-42). Te dwie grupy dość rzadko występują w NT razem, i są po temu powody. W czasach Jezusa saduceusze byli niejako „opozycją" w życiu religijnym i politycznym Izraela. Sprzeciwiając się faryzeuszom, saduceusze o wiele chętniej współpracowali z Rzymem. Jeśli chodzi o zasady doktrynalne, odrzucali zmartwychwstanie, szczególnie ważny artykuł wiary faryzeuszów. Sprawą, na której Ewangelia skupia tutaj uwagę, jest wspólny sprzeciw tak nieprawdopodobnych „partnerów" wobec nauki i znaków Jezusa. Faryzeusze i saduceusze chcą zastawić na Niego zasadzkę. Wersety 2-3 to oskarżenie pod adresem tych, którzy twierdzą, że potrafią przepowiedzieć pogodę, ale nie umieją odczytać barometru własnego życia i dostrzec znaków ostrzegawczych we własnej społeczności. I znowu, jedyny znak, jaki otrzymają, to znak Jonasza, znak podkreślający potrzebę ich całkowitej reorientacji, aby stali się tymi, kim z powołania być powinni, świadkiem i światłem dla narodów. Jak Jonasz, idą w przeciwnym kierunku.

Później, gdy Jezus będzie ostrzegał swoich uczniów przed zgubnym wpływem faryzeuszów i saduceuszy, troska uczniów o zaspokojenie potrzeb materialnych utrudni im zrozumienie Jego słów. Jak lud musiał odbyć długą drogę, aby pozbyć się wszelkiego kwasu przed świętem Niekwaszonego Chleba (Wj 12,15-20), tak Jezus uprzedzał swoich uczniów, aby strzegli się nauki faryzeuszów i saduceuszy. Kwas zatem ma pejoratywny żydowski sens, mówi o rozprzestrzeniającym się zepsuciu. Uczniowie jednak nie pojmują, że Jezus mówi o sprawach duchowych. Kiedy po cudownym nakarmieni znowu niepokoją się z powodu braku chleba, pokazują, że są tak samo ślepi na znaki Jezusa: nie potraktowali poważnie rozmnożenia chleba. Gdyby było inaczej, jak mogli niepokoić się z powodu braku chleba, mając obok siebie Jezusa? Jeśli chodzi o chrześcijan, ta scena z uczniami, którzy nie rozumieją, chociaż jest z nimi Chrystus, może zwrócić ich uwagę na swoją własną ślepotę i

zabieganie raczej o dobra materialne niż o pokarm duchowy. To właśnie ten duchowy pokarm powinien chronić ich przed zepsuciem ze strony fałszywej, chociaż subtelnej nauki faryzeuszów i saduceuszy, którzy roszczą sobie prawo do autorytetu należnego przedstawicielom Boga.

16,13-17,27: Objawienie, kim jest Jezus

16,13-20: Objawienie tożsamości Syna Człowieczego

Pod Cezareą Filipową – miastem u stóp góry Hermon, niegdyś północnym krańcu ziemi Izraela – Jezus zadaje swoim uczniom pytanie: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?" Ponieważ Jezus tak właśnie nazywa siebie (8,20; 9,6; 10,23; 11,19; 12,8.32.40; 13,27.41), nadszedł czas, aby uczniowie poznali, kim On naprawdę jest.

Tytuł Syn Człowieczy jest tutaj – jak w innych miejscach w Ewangelii Mateusza – specyficznym samookreśleniem Jezusa. Niemniej jednak był to tytuł enigmatyczny, który prawdopodobnie wprawiał słuchaczy Jezusa w zakłopotanie. Niektórzy, być może, łączyli go z Dn 7, a może nawet z przypowieściami Henocha (HenEt 37-71), gdzie Syn Człowieczy jest przedstawiony jako ten, który strąci królów i mocarzy z ich tronów (46,1-5).

Odpowiedź na pierwsze pytanie („Za kogo ludzie uważają [...]") jest poniekąd ambiwalentna. W powszechnym przekonaniu Jezus był którymś z dawnych, szanowanych proroków. Lud darzył szczególną czcią Eliasza, który w cudowny sposób został wzięty do Boga (por. 2 Krl 2,11) i – jak oczekiwano – powróci, aby poprzedzić Mesjasza (por. Ml 3,23-24). Według Mt 14,2, nawet Herod Antypas uważał Jezusa za Jana Chrzciciela, który powstał z martwych. Mateusz, idąc za tradycją żydowską, podaje tu imię Jeremiasza (w. 14), cierpiącego proroka *par excellence*, który został zabrany do nieba, przygotowując tu niejako grunt dla pierwszej zapowiedzi męki (w. 21).

Gdy Jezus pyta uczniów: „A wy za kogo Mnie uważacie?", Szymon Piotr odpowiada: „Ty jesteś Mesjasz (Pomazaniec, Namaszczony), Syn Boga żywego". Głos zabiera Piotr, ale pytanie jest skierowane do wszystkich uczniów; podkreśla to więc rolę Piotra jako rzecznika czy przedstawiciela uczniów (por. 19,27; 26,35.40). Piotr utożsamia Syna Człowieczego, o którego chodziło w pytaniu Jezusa, zarazem z „Mesjaszem" i „Synem Boga żywego". To wyznanie nie zmienia znaczenia tytułu „Syn Człowieczy", ale potwierdza, że Jezusa, który tak sam siebie nazywa, należy uważać za Mesjasza i Syna Bożego.

Określenie „Pomazaniec", „Namaszczony" („Chrystus" albo „Mesjasz"), nie licząc opowiadania o dzieciństwie Jezusa, występuje w Ewangelii Mateusza tylko w 11,1-6, gdzie wyraźnie dotyczy Sługi, który przynosi dobrą nowinę uciśnionym (11,5; Iz 61,1). Piotr stwierdza, że Jezus jako Syn Człowieczy spełnia tę rolę nie jako „Syn Dawida", lecz „Syn Boga żywego". Tytuł ten w Oz 2,1 dotyczy wiernych Izraela, ale w tym kontekście nabierze innego znaczenia. Będąc Synem Człowieczym, Jezus jest Synem Bożym/Sługą Izraelem, który przyszedł zgromadzić wiernych w królestwie, tak aby mogli spełnić Boży zamysł zbawienia narodów.

Wersety 17-19 stanowią zgrabną całość. Słowa Jezusa układają się w trzy strofy (po jednej na każdy werset), z których każda zawiera trzy wersy. Pierwszy wers każdej strofy wyraża nowy temat („Błogosławiony jesteś...", „Otóż i Ja tobie powiadam...", „I tobie dam klucze..."), drugi i trzeci zaś rozwijają temat na sposób antytetyczny. Jezus już nie zadaje pytań, ale formułuje serię stwierdzeń. W rzeczywistości chodzi o trzy różne tematy: objawienie Boże, Piotr jako „skała" oraz klucze królestwa Bożego.

1) Szymon Piotr wyznał, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym. Jezus podejmuje teraz wyznanie Piotrowe i wskazuje na jego następstwa. Zaczyna od błogosławieństwa („Błogosławiony jesteś..."), ponieważ pełne poznanie godności Jezusa i tajemnicy Jego osoby nie pochodzi z dołu, lecz z góry. Uzasadnienie podane jest w Mt 11,27: tylko Syn zna Ojca i tylko Ojciec zna Syna; a zatem tylko Ojciec mógł dać poznać Piotrowi pełny wymiar Jezusowego synostwa Bożego. To wyjaśnia, dlaczego Syna Bożego nie mogą objawić Piotrowi „ciało i krew", a tylko Ojciec, który jest w niebie (Ga 1,12.16; HenEt 62,7). W ten sposób tekst daje do zrozumienia, że Jezus wybrał Piotra, aby był „skałą", ponieważ Piotr udzielił poprawnej odpowiedzi na pytanie Jezusa, odpowiedzi, którą podsunął Piotrowi Ojciec.

2) Usłyszawszy odpowiedź Piotra, Jezus mówi: „Ty jesteś Piotr (*Petros*) i na tej skale *(petra*) zbuduję Kościół mój (*ekklesia*)". W Mt 16, 13-20 wiele sformułowań wskazuje na tło aramejskie, tak że gra słów wokół tytułu Szymona staje się wyraźniejsza w języku aramejskim. Jezus nazywa Szymona *Petros*, co jest greckim odpowiednikiem aramejskiego słowa oznaczającego „skałę", *kefa*, i takie właśnie imię Jezus nadał Szymonowi. Paweł mówiąc o Piotrze posługuje się imieniem Kefas (Ga 2,11). „Skała" to częste określenie Boga jako jedynej pewnej podstawy życia człowieka (Iz 17,10; 44,8; ale por. Iz 51,1-2, gdzie „skała" oznacza Abrahama). Sam Piotr jako powiernik objawienia Bożego, zaświadczający o prawdziwej tożsamości Jezusa, jest skałą, na której Jezus zbuduje teraz wspólnotę wiernych. Obraz Piotra jako jako „skały" najłatwiej zrozumieć w świetle przypowieści o człowieku roztropnym, który „dom swój zbudował na skale" (7,24). Termin *ekklesia*, występujący tylko w tym miejscu i w 18,17, jest odpowiednikiem hebrajskiego *qahal*, oznaczającego całe

zgromadzenie wiernych (por. Ga 1,13). Według HenEt 62,8, kiedy Syn Człowieczy objawi się świętym i wybranym, „powstanie zgromadzenie świętych [por. Iz 60,21] i wszyscy wybrani staną przed Nim" (por. HenEt 38). Jezus zbuduje teraz tę odnowioną wspólnotę wiernych (Iz 57,14-15; 61,4; por. HenEt 53,6). Słowa: „Bramy piekielne [śmierć] go nie przemogą", nawiązujące do obrazu Iz 28,15-19 i 38, 10, podkreślają, że pomimo działania mocy śmierci i zła, *ekklesia* przetrwa, ponieważ Bóg zawarł z członkami tej odnowionej wspólnoty wieczne przymierze (Iz 55,3) i pozostaną oni z Synem Człowieczym na zawsze (por. Jr 15,19-21; HenEt 2,13-16).

3) „I tobie dam klucze królestwa niebieskiego"; jest tu wykorzystany obraz władzy, przedstawiony w Iz 22,15-25. Podobnie jak w tamtym fragmencie, Piotr dysponuje władzą sługi, który będzie kierował i rozporządzał domem swego pana zgodnie z jego intencjami, ale także zgodnie z własnym, swobodnym i odpowiedzialnym rozeznaniem. Obraz wiązania i rozwiązywania należy rozumieć przede wszystkim jako należący do semantycznego pola zobowiązań prawnych. Piotr otrzymuje więc władzę nakładania i zdejmowania zobowiązań. Nie są one dalej skonkretyzowane, ale obejmują wszystko, co jesteśmy „winni" Bogu i bliźnim. Dlatego w 18,18 ten sam obraz dotyczy szczególnej władzy przebaczania grzechów. Obraz można zatem postrzegać w kategoriach głoszenia dobrej nowiny o królestwie, głoszenia, które znajdowało często wyraz w określeniach: „rozwiązywanie więzów niesprawiedliwości", „z zamknięcia wypuszczenia jeńców, z więzienia tych, co mieszkają w ciemności" (por. Iz 42,7; 49,9; 58,6; 61,1). Ale oznaczało ono również „związywanie" tych, którzy nie mają szaty godowej (Mt 22,11-14; por. Iz 61,10). Inaczej mówiąc, tak jak zarządca w Iz 22,22, Piotr (oraz wierni w 18,18) ma władzę otwierania drzwi królestwa przed tymi, którzy szczerze go szukają, ale zamykania przed tymi, którzy chcieliby zniszczyć więzy wspólnoty bądź ich nadużyć. To, co Piotr „zwiąże" lub „rozwiąże" teraz na ziemi, zostanie uznane i potwierdzone przez Boga („w niebie"). Kościoła przeto nie utożsamia się z przyszłym królestwem, jakkolwiek w Ewangelii Mateusza ich związek staje się bardzo ścisły. Jest znamienne, że o kluczach królestwa nie ma wzmianki w 18,18, gdzie władzę wiązania i rozwiązywania rozciąga się na wszystkich apostołów.

Tożsamość Syna Człowieczego jako Namaszczonego z Iz 61,1 została objawiona uczniom (Mt 11,1-5), ponieważ jednak tytuł ten często rozumie się błędnie, uczniowie nie powinni mówić nikomu, że Jezus jest Mesjaszem.

16,21-28: Konsekwencje tożsamości Syna Człowieczego

Zadanie i posłannictwo Jezusa zostały objawione, tak więc może On teraz mówić o cieniach roli Sługi: o czekających Go cierpieniach, śmierci i zmartwychwstaniu. Zapowiedź męki kładzie nacisk na konieczność śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Izrael cierpiał i umarł jako naród na wygnaniu, nigdy jednak w rzeczywistości nie spełnił zapowiadanego w Iz 53,10-11 (por. Ez 37,1-14) zmartwychwstania ani celu Sługi Izraela jako niosącego zbawienie narodom; Jezus zatem przychodząc jako Syn Człowieczy urzeczywistni to, czego nie dokonał Izrael. Jerozolimscy „starsi i arcykapłani, i uczeni w Piśmie" byli członkami Sanhedrynu, potężnego ciała doradczego, które wywierało wpływ na wiele działań i zachowań w Jerozolimie. Jezus musi cierpieć, a „trzeciego dnia zmartwychwstanie", tak jak Jonasz został oswobodzony po trzydniowym przebywaniu w „głębokości Szeolu" (Jon 2,1; 2,3; por. Mt 12,40) i jak Izrael miał być wskrzeszony trzeciego dnia, aby jego synowie byli dziećmi żyjącego Boga (Oz 2,1; 6,2-3). Nie rozumiejąc, o czym mowa, Piotr zaczyna „strofować" (BP; BT: „robić wyrzuty") Jezusa. Potrafi zrozumieć przyszłe zwycięstwo, ale nie może pojąć, że prowadzą do niego w sposób konieczny cierpienie i śmierć. Jezus odpowiada szybko i zdecydowanie. „Zejdź Mi z oczu, szatanie!" oznaczało ostre przypomnienie, że nie licząc się z tym, co zaplanował Bóg, Piotr gra właściwie rolę kusiciela. Jako taki zamiast być posłusznym uczniem postępującym za Jezusem, stał się zawadą na Jego drodze. Piotr – znów jako przedstawiciel uczniów – buntuje się przeciwko takiej wizji Syna Człowieczego, tym samym uprzedzając niejako swój własny upadek po pojmaniu Jezusa. Ewangelista, jak się wydaje, eksponując całkowity brak zrozumienia przez Piotra konieczności cierpienia i śmierci Jezusa, chciał, aby czytelnik zdawał sobie sprawę z wszystkich kontrastów tej postaci.

Być uczniem Jezusa znaczy oddać się całkowicie w ręce Boga i być gotowym iść w ślad za Jezusem, dzieląc z Nim wszystkie strony Jego roli Sługi, nawet dźwigając krzyż. Nauka zawarta w tym fragmencie była już podjęta wcześniej, w słowach o męczeństwie w 10,38-39. Nie ma mowy o odnowie bez odrzucenia starych sposobów myślenia. Prawdziwe bycie uczniem realizuje się w świetle zbliżającego się sądu, kiedy ci, którzy stracili swoje życie dla Jezusa, znajdą je pośród dóbr towarzyszących obfitości życia z Ojcem w królestwie (w. 27). Jezus, Syn Człowieczy, zasiądzie na tronie chwały, aby dokonać sądu w imię Boże (por. Dn 7,13.14.27; HenEt 45,3; 55,4). To, że niektórzy uczniowie „z tych, co tu stoją" jeszcze za swojego życia zobaczą Jezusa przychodzącego w swoim królestwie (por. Dn 7,13-14), jest zapowiedzią, że będą oni świadkami usprawiedliwienia Jezusa w zmartwychwstaniu i Jego przyjścia jako triumfującego Syna Człowieczego, kiedy wygłosi swą intronizacyjną mowę w 28,18-20. Sąd, który spotka niebawem Jerozolimę, oznacza początek sądu Syna Człowieczego (por. 24,1-8).

17,1-13: Przemienienie Jezusa

Przemienienie odwołuje się do wielu starotestamentowych aluzji, aby przedstawić Jezusa jako Sługę/Syna Człowieczego, który ma się teraz ukazać jako Syn Boży, przewyższający Mojżesza i Eliasza. Ściśle określony czas, „po sześciu dniach", łączy tę scenę z objawieniem Jezusa jako Sługi/Syna Człowieczego w rozdziale poprzednim i nawiązuje do Mojżesza, który przez sześć dni przebywał na górze Synaj, zanim Bóg „w siódmym dniu przywołał Mojżesza z pośrodka obłoku" (Wj 24,16). Mateusz zatem sygnalizuje czytelnikowi nadejście Bożego objawienia Jezusa jako umiłowanego Syna Boga (17,5). Trzej uczniowie, Piotr, Jakub i Jan, towarzyszą Jezusowi na górę, podobnie jak trzy osoby towarzyszyły Mojżeszowi (Wj 24,1.9), kiedy stanął przed obliczem Boga. To, że „twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło", wskazuje, że Jezus znajduje się w obecności Boga i odbija się w Nim światło obiecane w Iz 60,1-3.19-20, tak jak w Mojżeszu odbijało się światło Boga na górze Synaj (Wj 34,29-35). Zarówno Mojżesz, jak i Eliasz, którzy weszli do obecności Boga na górze Synaj, byli zwiastunami Bożego objawienia i uchodzili za wielkich religijnych przywódców Izraela (por. Ml 3,22-24). Co więcej, obaj zostali wzięci do nieba. Wyraźnie poruszony Piotr mówi o postawieniu trzech namiotów, prowizorycznych szałasów, jakie stawiano na Święto Namiotów, symbolizujących świętowanie i radość przed Bogiem (Pwt 16,13-15). W czasach powygnaniowych Święto Namiotów zostało połączone ze spojrzeniem w przyszłość, w nadziei na przywrócenie utraconego królestwa (por. Iz 62,8-12; Za 14,16-21). Piotr chce postawić trzy namioty na cześć Jezusa, Mojżesza i Eliasza – jednakowo. Zanim Piotr skończył mówić, z obłoku odzywa się głos Boży, korygujący propozycję Piotra; zostaje powtórzone dosłownie to, co Bóg oświadczył podczas chrztu Jezusa (por. 3,17), z dodaniem słów: „Jego słuchajcie". Słowa: „To jest mój Syn umiłowany", zapożyczone z Pwt 18,15, wskazują na Jezusa jako proroka, który przewyższa Mojżesza. Dawniej uważano niekiedy Eliasza za takiego proroka. Obecnie Jezus przewyższa ich obu jako Sługa *par excellence*. Obłok świetlany oznacza jaśniejącą obecność Boga (por. Wj 13,22; 24,15-17); Bóg przychodzi, przynosząc światło i jasność królestwu (Iz 4,5-6). Kiedy zeszli z góry, Jezus przykazuje uczniom, aby nikomu nie opowiadali o widzeniu, „aż Syn Człowieczy zmartwychwstanie". Dopiero po zmartwychwstaniu ludzie zrozumieją pełne znaczenie wizji, gdy „ujrzą Syna Człowieczego przychodzącego w królestwie swoim" (16,28). Uczeni w Piśmie głosili, że Eliasz przyjdzie, aby odnowić przymierze i ogłosić dzień sądu (Ml 3,23-24; Syr 48,10). Jezus przyznaje słuszność uczonym w Piśmie czekającym na Eliasza, dodaje jednak, że go nie poznali, kiedy przyszedł w osobie Jana Chrzciciela. Jezus nie mógł spodziewać się po nich niczego lepszego; już ich sprzeciw dowiódł w sposób oczywisty, że Syn Człowieczy będzie musiał wiele od nich wycierpieć.

17,14-20: Moc wiary

Wróciwszy do tłumu i pozostałych uczniów, Jezus zastaje człowieka przygnębionego z powodu syna epileptyka, który często wyrządza sobie krzywdę. Uczniowie nie potrafili nic dla niego zrobić, mimo że wcześniej zostali wysłani, aby nauczać i uzdrawiać (10,1.8). Mamy tutaj kontrast między ożywiającym doświadczeniem na szczycie góry a brakiem wiary u jej podnóża, podobnie jak Mojżesz doświadczył braku wiary w Izraelu, kiedy skończyła się teofania i zszedł z góry Synaj (Wj 32). Jezus daje wyraz swemu rozgoryczeniu z powodu tego braku wiary słowami Mojżesza, który w swoim hymnie potępiał niewierność Izraela (Pwt 32, 5.20); następnie wyrzuca ducha nieczystego i chłopiec odzyskuje zdrowie. Później, kiedy uczniowie są sami z Jezusem, pytają Go, dlaczego oni nie mogli wyrzucić złego ducha. Odpowiedź Jezusa brzmi: „Z powodu małej wiary waszej"; jest to powtórzenie słów wypowiedzianych już wcześniej (6,30; 8,26; 14,31). „Wiara" jest zarówno przyjmująca, bierna, jak i czynna, ponieważ wyraża związek z Bogiem, który znajduje odzwierciedlenie w związkach z innymi ludźmi. To dlatego Jezus nawiązuje do przysłowia w Iz 54,10, kiedy mówi, że gdyby uczniowie mieli wiarę jak ziarnko gorczycy (por. 13,21), mogliby przenosić góry.

17,22-23: Druga zapowiedź męki i zmartwychwstania

„A kiedy przebywali razem w Galilei" wskazuje na większą grupę ludzi, którzy planują pielgrzymkę do Jerozolimy na święto Paschy. Od przemienienia bieg wydarzeń jest ukierunkowany na ostatnie dni w Jerozolimie. W centrum uwagi coraz częściej znajduje się też inny aspekt, mianowicie pełna tożsamość Jezusa jako Syna Bożego. Tak więc (por. 16,21) Jezus znowu mówi uczniom o tym, co ma się wydarzyć. Chociaż musi cierpieć i umrzeć, akcent pada znów na zmartwychwstanie, ponieważ oznacza to usprawiedliwienie Sługi/Syna Człowieczego (Iz 52,13; 53,10). Uczniowie „bardzo się smucą", ponieważ wciąż nie rozumieją, dlaczego Jezus musi cierpieć i nie są pewni, jaka przypadnie im w tym rola (por. 16.24-26).

17,24-27: Podatek na świątynię

Podatek świątynny w wysokości pół sykla, zbierany w Galilei przed świętem Paschy, był roczną należnością pobieraną od wszystkich Żydów, mężczyzn powyżej dwudziestego roku życia (mSeq 1,1-3; 2,1); płaciło się go na codzienne i świąteczne publiczne ofiary. Wysokość podatku opierała się na Wj 30,11-16 i była to kwota bardziej niż wystarczająca. Ponieważ owe pół sykla zobowiązani byli płacić wszyscy, praktyka ta stała się formą samoidentyfikacji jako członka wspólnoty żydowskiej. Tak więc większość Żydów (mężczyzn) płaciła ten podatek, nawet jeśli nie interesowała się specjalnie kultem ofiarniczym czy świątynią jerozolimską. Poborcy podatku mogli zwrócić się do Piotra z pytaniem: „Wasz Nauczyciel nie płaci dwudrachmy", ponieważ nie było jednomyślności co do tego, czy kapłani i rabini są zobowiązani płacić ten podatek. Ponieważ mieli udać się w drogę do Jerozolimy na święto Paschy, Piotr jest przekonany, że Jezus zapłaci podatek. Jezus jednak zapytuje Piotra, czy podatek jest ważny. W królestwach ziemskich władcy nie wymagają od członków rodziny wnoszenia opłat celnych czy pogłównego. Piotr, który wyznał, że Jezus jest Synem Bożym, stanął teraz przed dylematem: jeżeli Jezus jest Synem Bożym, nie musi łożyć na dom swojego Ojca. Stwierdzenie, że synowie są wolni, oznacza zasadę zakładającą, że Syn Boże jest zwolniony z podatku na świątynię. Konsekwencje takiego założenia sięgają dalej niż związek Jezusa z Ojcem; chrześcijanie, zwłaszcza w kontekście judeochrześcijańskiej wspólnoty Mateusza, powinni być wolni od zobowiązań na rzecz świątyni. Znów zostaje zakwestionowany cały świątynny kult ofiarniczy (por. Oz 6,6). Aby jednak nikogo nie zgorszyć z powodu braku zrozumienia, Jezus czyni zadość zwyczajowi: Piotr ma pójść nad jezioro, zarzucić wędkę, wydobyć z pyszczka pierwszej złowionej ryby monetę i zapłacić nią podatek za Jezusa i za siebie.

18,1-35: Życie we wspólnocie niebieskiej

18,1-20: Wielkość maluczkich

Osiągnąć królestwo znaczy wejść w ścisły związek z Ojcem niebieskim, przy czym wszyscy są równi w oczach Boga. Kiedy więc uczniowie pytają o status i rangę – pewnego rodzaju hierarchię powszechnie spotykaną w tym świecie – Jezus w odpowiedzi stawia pośród nich dziecko i wyjaśnia: ci, którzy należą do królestwa, uważają się za dzieci Ojca w niebie (por. Iz 63,16; 64,8), bo tylko jako tacy mogą wejść do królestwa. Można mieć tylko jeden status, status przyznany przez Ojca niebieskiego wszystkim Jego dzieciom.

Prawdziwą wielkość osiągniemy tylko wtedy, jeżeli w ufności i solidarności powierzymy się Jezusowi jako Synowi Bożemu, przez którego objawiony został Bóg (por. 25,31-46). Dlatego stać się dla takiego ucznia „powodem grzechu" to niezwykle poważna sprawa. O uczniach znowu mówi się jako o „maluczkich" (10,42; 18, 10.14; 25,40.45; por. 11,25), ponieważ, paradoksalnie, właśnie jako najmniejsi są największymi (por. Jr 31,34; Iz 60,22). Stać się powodem czyjegoś błędu czy zgorszenia, znaczy sprawić, że związek tego człowieka z Bogiem zostanie zerwany, a on sam zgubiony, co zawsze uważano za największe zło, sprowadzające najsurowszą karę (por. Iz 57,14). Kamień młyński, duży ciężki kamień poruszany przez osły, przywiązany do szyi człowieka, rzuconego w morze, ukazuje obrazowo całą powagę sytuacji złoczyńcy (por. Jr 51,63-64).

Zgorszenia (w. 7) mogą być niezbędne, aby wypróbować i oczyścić wiarę sprawiedliwych (por. Ml 3,3-4), ale to nie usprawiedliwia czynów tego, przez którego dokonuje się zgorszenie (por. 26,64). Posługując się hiperbolą (por. 5,29-30), Jezus akcentuje, jako sprawę życia i śmierci, konieczność, przed jaką stoi uczeń: musi on przezwyciężyć zgorszenia i unikać tych, od których one pochodzą. Trzeba być zawsze czujnym, aby usuwać przeszkody, które człowiek znajduje w sobie samym. Jezus zwraca uwagę – sprzeciwiając się tym samym prawu kapłańskiemu (Kpł 21,16-24) – że wejście do życia z Bogiem w królestwie Bożym wymaga zdrowia duchowego.

Wszyscy uczniowie, nawet ci najmniejsi (w. 10), są dziećmi Bożymi. Nawet ci, którzy najmniej znaczą, nie mogą być przedmiotem pogardy, ponieważ podlegają szczególnej ochronie i opiece Boga. Przypowieść o zabłąkanej owcy streszcza (w. 12-13) Jezusowe posłannictwo szukania zaginionych owiec z domu Izraela (10,6; 15,24) i zgromadzenia ich w królestwie. Lud Boży, niczym zaginione owce, rozproszone po górach, uciśnione i udręczone przez przywódców – tak opisywano wygnanie (Jr 50,6; Ez 34,1-10). Prorocy obiecywali, że Bóg odnajdzie zagubione owce, zabłąkane sprowadzi na właściwą drogę i będzie je prowadził okazując im łagodność i dobroć (Jr 23,1-4; 31,10; Ez 34,11-24; Iz 40,11; Za 10,2-3). Nikt z ludu – taka jest wola Boża – nie może zginąć i dzieci Boże powinny z taką samą miłością i troską odnosić się do tych, którzy błądzą, aby mogli w pełni powrócić do wspólnoty Bożej. Z Mt 18,10 kojarzy się nieodłącznie tradycyjna nauka o aniołach stróżach. Tekst ten oznacza, że Bogu, który solidaryzuje się z całym stworzonym światem, zależy na ocaleniu każdej istoty ludzkiej; inaczej mówiąc, Boża wola zbawienia nie pomija żadnego człowieka. W szerszym kontekście werset ten znaczy przede wszystkim, że wspólnota Kościoła, pozwalając na zagubienie się grzeszników, nie zgadzałaby się z jednomyślną intencją całego świata niebieskiego; taka postawa byłaby wyraźnie sprzeczna z ideą bycia uczniem.

Następne wersety (15-18) mówią o tym, jak uczestnik królestwa reaguje na grzech brata czy siostry w świetle troski Ojca o to, aby nikt nie zginął. Celem jest odzyskanie brata lub siostry, aby nie zbłądzili ani nie byli przyczyną błędu innych. Tak więc ten, kto kieruje się miłością i troską, upomina innego w cztery oczy (por. Kpł 19,17-18). Jeżeli brat lub siostra trwają w grzechu, wtedy trzeba wziąć ze sobą „jednego albo dwóch", nie jako świadków w procesie (por. Pwt 17,6; 19,15), lecz aby nakłonić brata czy siostrę do powrotu do wiary. Jeżeli brat czy siostra nadal nie usłuchają, uczeń powinien powiedzieć o tym „Kościołowi", wspólnocie tych, którzy należą do królestwa. Celem takiego postępowania jest usunięcie każdej przeszkody, sprowadzenie do wspólnoty tych, którzy zbłądzili. Ale jeśli i to się nie uda, „niech ci będzie jak poganin i celnik"; było to popularne określenie osób pozostających poza królestwem (por. 5,46-47). Celem takiego postępowania jest nadal odzyskanie tego, który zbłądził. Tak właśnie dzieci Boże realizują władzę związaną z posiadaniem kluczy królestwa. Słowa skierowane przez Jezusa do Piotra w 16,19: „Cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie", są teraz skierowane do Kościoła, do całej wspólnoty zgromadzonej wokół Jezusa (w. 18). Oznacza to boską władzę popierającą określone działania wspólnoty, podejmowane przez jej przywódców, kiedy „wykluczają" i „przyjmują", nakładają i anulują zobowiązania, stwierdzają winę i udzielają przebaczenia. Nie są to już tylko działania ludzkie, ponieważ autoryzują i uprawomocniają je działania Boże (podejmowane „w niebie"). Niemniej jednak akcent pada wciąż nie tyle na działania dyscyplinarne, ile na głoszenie dobrej nowiny zagubionym. W świetle tego, co powiedziano wyżej, w. 19-20 należałoby interpretować jako potwierdzenie przez Boga działania Jego sług, zgodnego z działaniem Jezusa, Sługi *par excellence*. Obecność Jezusa pośród ludu Bożego – obecność nastawiona na prowadzenie i kierowanie – daje gwarancję Bożą, że sprawy, w których dwaj są zgodni, są uzasadnione wolą ich Ojca w niebie (w. 14; por. Ml 3,16-18).

18,21-35: Należeć do królestwa w duchu przebaczenia

Zaniepokojenie grzechem drugiego w w. 15-17 było spowodowane chęcią usunięcia każdej przeszkody utrudniającej życie jednostki czy wspólnoty. Nie może być mowy o jakimkolwiek osobistym odwecie, ponieważ człowiek żyje zawsze w przebaczającej miłości Ojca (Iz 40,2; 43,25) i tym samym promieniuje tą przebaczającą miłością na innych. W odpowiedzi na naukę Jezusa Piotr zapytuje, czy ma przebaczać „aż siedem razy", co kontrastuje z siedmiokrotną pomstą za Kaina (Rdz 4,15; por. Kpł 26,21). Odpowiedź Jezusa, żeby przebaczać „siedemdziesiąt siedem razy", kontrastuje z kolei z pomstą za Lameka (Rdz 4,24). Siódemka i jej wielokrotności są symbolem pełni. W królestwie bez granic przebaczenie powinno zająć miejsce zasady odwetu.

Przypowieść o nielitościwym dłużniku pokazuje, że ten, kto żyje w królestwie, doświadcza nie znającego miary przebaczenia Bożego, i że ci, którzy należą do królestwa, dają wyraz tej zasadzie przebaczania w swoich związkach z innymi. W całej przypowieści grzech porównuje się metaforycznie z długiem; znamy już ten język z Modlitwy Pańskiej. Dziesięć tysięcy było największą grecką liczbą, a talent był największą jednostką płatniczą. Sługa był winien królowi absurdalnie wysoką sumę i nie był w stanie jej zwrócić, chociaż obiecał, że spłaci dług. Oddanie się w niewolę za dług nie było czymś niezwykłym na starożytnym Wschodzie, praktykowano je jednak częściej jako karę niż jako formę spłacenie długu. Król jednak wysłuchuje prośby i dług darowuje. Kiedy przebaczające usposobienie króla nie znajduje odzwierciedlenia w postawie sługi wobec współsługi – jakkolwiek w tym przypadku chodziło o dług łatwy do spłacenia – i nie okazuje on miłosierdzia, chociaż sam go doświadczył, król unieważnia swój akt miłosierdzia i każe nielitościwego sługę „wydać katom" (w. 34), dopóki nie odda niemożliwego do oddania długu. Struktura społeczna przypowieści zakłada, że ludzie są niejako „współsługami", którzy żyją w porównywalnym związku z Bogiem i którzy mają większe albo mniejsze długi, ale tak czy inaczej wszyscy są dłużnikami. Przebaczanie jest sposobem życia w królestwie. Odmowa przebaczenia stawia człowieka poza królestwem i konsekwentnie poza sferą przebaczającej miłości Boga. Przypowieść w mistrzowski sposób łączy dwa momenty nauki Jezusa, często traktowane jako sprzeczne ze sobą: miłosierdzie Boga nie zna granic; niemniej jednak istnieje odrzucenie przez Boga i potępienie połączone z odpowiednią karą. Myślą przewodnią jest: najwyższa władza Boga wymaga, aby Jego miłosierdzie było miarą przebaczania w naszych wzajemnych związkach.

19,1-20,34: W drodze do Jerozolimy

Cała dotychczasowa działalność Jezusa skupiała się w Galilei lub wokół niej. Obecnie Jezus i Jego uczniowie przyłączają się do pielgrzymów, aby razem z nimi udać się w drogę do Jerozolimy na święto Paschy. Pątnicy zazwyczaj przekraczali Jordan i szli przez Pereę, aby ominąć Samarię. I znów za Jezusem ciągną wielkie tłumy, a On w drodze uzdrawia. Odtąd narracja zmierza coraz wyraźniej ku ostatecznej odsłonie, „na miejsce zwane Golgotą" (27,33).

19,3-12: Małżeństwo i rozwód

Znajdujący się wśród pielgrzymów faryzeusze, znający Jezusową naukę o cudzołóstwie i rozwodzie (por. 5,27-32), szukają sposobności, aby pokazać przed tłumem, że Jezus nie przestrzega ściśle Prawa. Fakt, że Jan Chrzciciel został uwięziony i ścięty za swe wystąpienia przeciwko Herodowi łamiącemu prawo małżeńskie, wyjaśnia być może podstawę pytania: sprowokowanie Jezusa do zabrania głosu w drażliwej politycznie sprawie. Zadając pytanie: „Czy wolno oddalić swoją żonę z jakiegokolwiek powodu", faryzeusze mają na myśli Pwt 24,1, gdzie Mojżesz zezwalał na rozwód w przypadku, kiedy mąż znalazł u swej żony „coś odrażającego". Jezus odsyła ich do Pisma, które mówi o zamiarach Boga wobec rodzaju ludzkiego, do opowiadań o stworzeniu (Rdz 1,27; 2,24), aby pokazać, co jest naprawdę wolą Bożą: jeżeli dwoje przez zawarcie małżeństwa stają się jednym, to wchodzą w związek przymierza, którego nigdy nie powinno się zrywać. Nie do człowieka należy niszczyć to, co Bóg postanowił. Ignorując ten biblijny komentarz Jezusa, faryzeusze powołują się teraz na „prawo" w Pwt 24,1: „Czemu więc Mojżesz polecił (...)?" Jezus zwraca wtedy uwagę, że nie chodzi tu o prawo Boże, ale o coś, na co Mojżesz zezwolił ze względu na buntowniczą naturę Izraelitów (por. Iz 48,8). Takiego przystosowania nigdy nie można uważać za prawo Boże. Wierność związkowi przymierza przewyższa tradycję prawną. Podobnie jak w 5,32, jedyną dopuszczalną racją rozwodu jest *porneia*, „trwała niewierność" (por. wyżej w związku z 5,31-32). Kto porzuca swoją żonę z innego powodu i poślubia inną, popełnia cudzołóstwo. Tradycyjna interpretacja tego tekstu dopuszcza rozwód w przypadku cudzołóstwa jako prawo zdradzonego małżonka, bez przyzwolenia na drugie małżeństwo. Interpretacja ta odzwierciedla praktykę duszpasterską sięgającą II w., jednak może nie oddawać poprawnie wymowy zawartego w tekście zastrzeżenia.

Mając na względzie dość swobodnie stosowane praktyki rozwodowe, uczniowie pytają, czy wobec tego warto się żenić (w. 10). Jezus odpowiadając zauważa, że taki trwały związek w małżeństwie można pojąć tylko w kontekście tego, co stanowi wierny związek w królestwie Bożym. Takie rozumienie Bóg daje temu, kto potrafi rozpoznać miłość Ojca, który zawsze stara się odzyskać Izrael jako swoją oblubienicę, pomimo jej niewierności (por. Iz 54,1-8). Dzieci królestwa powinny naśladować swego Ojca (5,48). Istnieją wyjątki od planu Bożego: eunuchowie od urodzenia, eunuchowie, którzy takimi stali się za sprawą innych (tzn. ludzie wykastrowani, aby mogli pełnić służbę w królewskich pałacach – powszechnie znana praktyka na starożytnym Bliskim Wschodzie; por. Jr 29,2; 38,7; Iz 56,3-5), oraz eunuchowie, którzy takimi uczynili się sami ze względu na królestwo (tzn. ludzie, którzy zrezygnowali z małżeństwa, aby głosić królestwo, tak jak sam Jezus).

19,13-15: Błogosławienie dzieci

Ta krótka scena umieszczona jest tutaj świadomie, przed opowiadaniem o bogatym młodzieńcu, jako przypomnienie, że do królestwa Bożego można wejść tylko jako dziecko Boże zależne we wszystkim od Ojca. Pielgrzymi, którzy widzieli, jak Jezus uzdrawia, chcą, aby pobłogosławił ich dzieci, ale uczniowie jak gdyby zapomnieli, co Jezus mówił im wcześniej o wielkości w królestwie (18,1-4).

19,16-30: Bogaty młodzieniec

To opowiadanie oraz przypowieść o robotnikach w winnicy (20,1-16) stanowią całość i podejmują kwestię przynależności do królestwa: czy osiąga się je na podstawie dobroci ludzkiej czy dobroci Boga? Stosunek bogactwa do bycia uczniem ma charakter drugorzędny. Młodzieniec sądzi, że może osiągnąć to, co w gruncie rzeczy jest egocentrycznym pragnieniem życia wiecznego, dzięki własnej dobroci. Jezus, odpowiadając, odsyła go do „Jednego, który jest dobry", do samego Boga (por. 20,15); jest to aluzja do odmawianej regularnie *Szema'* (Pwt 6,4.5), przypomnienie, że wszelkie działanie musi być umotywowane miłością do Boga. To w tym właśnie świetle Jezus mówi o przestrzeganiu przykazań, co stanowi podstawę związku z Bogiem i bliźnim. Jezus przytacza drugą tablicę warunków przymierza (Wj 20,12-16; Pwt 5,16-20) i na koniec cytuje Kpł 19,18, jako streszczenie tych przykazań. Miłość bliźniego wynika z miłości Boga. O tym, że młody człowiek niewiele zrozumiał, świadczy jego stwierdzenie, że zawsze przestrzegał wszystkich przykazań. Jezus wzywa młodzieńca, aby poparł to stwierdzenie czynem: niech rozda swój majątek potrzebującym, a będzie miał „skarb w niebie" (por. wyżej w związku z 6,19-21) jako uczeń. Jest to rzeczywisty sprawdzian postawienia królestwa na pierwszym miejscu (6,33) i przyznania mu najwyższej wartości (por. 13,44-46), jednak dobra ziemskie pociągają zbyt mocno.

Znane w chrześcijańskiej tradycji duchowej rozróżnienie między dziesięcioma przykazaniami a „radami ewangelicznymi" opiera się głównie na tej perykopie. Tak zwane rady ewangeliczne są szczególnym i uprzywilejowanym kontekstem specjalnego wyzwania miłości chrześcijańskiej. Dla czytelników Ewangelii Mateusza podkreśla się w tej perykopie okoliczność, że młodzieniec, o którym mowa, nie pojął, że zarówno to życie, jak i życie wieczne są darmowymi darami Boga, który jest dobry.

Jezus, formułując swą myśl, posługuje się komizmem (w. 23-24). Obładowanemu wielbłądowi dość trudno byłoby zapewne przecisnąć się przez „ucho igielne" – bramę miejską zawdzięczającą swą nazwę ciasnemu przejściu. Aby wejść do królestwa, człowiek musi być wolny od ciężaru bogactw doczesnych. Uczniowie dziwią się słowom Jezusa. Ich pytanie: „Któż więc może się zbawić" wyraża poniekąd to samo zdziwienie, którego doświadczył młodzieniec. Jeżeli ten, kto zachowuje przykazania, nie może wejść do królestwa, to kto może? Jezus, spojrzawszy na uczniów, odpowiada, że zbawienie jest możliwe tylko z Bogiem. Ludzie nie są w stanie własną drogą wejść do królestwa.

Stwierdzenie Piotra stanowi ogniskową całego fragmentu. Występując jako rzecznik uczniów, zwraca uwagę, że oni zrobili to, czego nie chciał uczynić bogaty człowiek. Kiedy nastąpi odrodzenie wszystkiego (rzadko spotykany termin *palingenesia* znaczy „nowe stworzenie": por. Iz 65,17; 66,22), kiedy Syn Człowieczy zasiądzie na tronie, aby dokonać sądu Bożego (por. Dn 7,13-14; HenEt 45,2; 62,5-7), wtedy ci, którzy opuścili wszystko, aby pójść za Jezusem, wezmą udział w sądzie i będą panować jako „święci Najwyższego" (Dn 7,18.22.27). Uczniowie zatem, reprezentujący dwanaście pokoleń Izraela, będą uczestnikami sądu nad tymi, którzy odrzucili dobrą nowinę o królestwie. Tak więc wartości tego świata w królestwie zostają „wywrócone do góry nogami": potężni, mocni i bogaci stają się nic nie znaczący i słabi, a nic nie znaczący i słabi zostają wywyższeni, aby stać się możnymi, na mocy aktu dobroci Boga (w. 30). Wszystko to zostaje dalej zilustrowane za pomocą przypowieści o królestwie, która łączy się z w. 30 przez 20,16.

20,1-16: O robotnikach w winnicy

Przypowieść ta daje do zrozumienia, że w królestwie dobrodziejstwa i nagrody otrzymuje się z dobroci i miłości Boga, a nie na podstawie zasług czy czasu służby. W królestwie nie ma miejsca na zawiść czy chciwość. Właściciel winnicy reprezentuje Boga w królestwie (Iz 5,1-7). „Wczesny ranek", kiedy zostali wynajęci pierwsi robotnicy, odpowiada mniej więcej godzinie 6 rano; o tej godzinie zaczynał się – zwykle dwunastogodzinny – dzień pracy. Kolejne wymienione w przypowieści pory dnia to: godzina 9 rano, południe, godzina 3 po południu i godzina 5 po południu. Denar był zwyczajowym wynagrodzeniem za dzień pracy. Właściciel winnicy szuka ludzi nie mających pracy, a więc pozbawionych zarobku, i najmuje ich do pracy w swojej winnicy.

Mniej więcej o 6 po południu właściciel wzywa rządcę i poleca mu wypłacić należność robotnikom, zgodnie z Prawem (Kpł 19,13; Pwt 24,15), każe mu jednak uczynić to poczynając od ostatnich, a kończąc na pierwszych, aby zaznaczyć, że chociaż ci ostatni pracowali tylko jedną godzinę, otrzymają to, co jest niezbędne do życia, tak samo jak ci, którzy mozolili się przez cały dzień. Podobnie ci, którzy przychodzą do królestwa w ostatniej godzinie, otrzymają takie same dobrodziejstwa życia wiecznego, jak ci, którzy przyszli wcześniej (por. Ez 18,21-23). Dobroć Boża nie może być przedmiotem dyskusji. Szemrającym przypomina się, że otrzymali to, na co się wcześniej zgodzili. Nie stała się żadna niesprawiedliwość, lecz każdy otrzymał według dobroci Boga (w. 15).

20,17-19: Trzecia zapowiedź męki

Kiedy zbliżają się do Jerozolimy, Jezus odczuwa potrzebę objaśnienia Dwunastu raz jeszcze – prywatnie i dokładnie – co oznacza dla nich ta podróż; dla Niego, jako Sługi Izraela, oznacza ona przejście przez doświadczenie śmierci i zmartwychwstania, aby doprowadzić wielu do sprawiedliwości (Iz 53). Jezus podaje teraz wyraźniej szczegóły, tak żeby uczniowie byli przygotowani. „Zostanie wydany" to forma bierna wskazująca na działanie Boga. Bóg zezwoli na straszliwe cierpienia Jezusa, na Jego śmierć na krzyżu, ale (cierpiący Sługa) Syn Człowieczy odniesie zwycięstwo i trzeciego dnia zmartwychwstanie.

20,20-28: Synowie Zebedeusza i królestwo Syna Człowieczego

Myśl o rychłym wejściu Jezusa do Jego królestwa skłania „matkę synów Zebedeusza" do przedstawienia Jezusowi prośby, aby jej synowie, Jakub i Jan, zajęli w Jezusowym królestwie miejsca tuż obok Niego, na tronach większej władzy, które, zgodnie z tym, co powiedział uczniom Jezus, będą do nich należały (19,28). Jakub, Jan i ich matka nadal rozumieją królestwo w sposób tradycyjny. Być może jest coś z zamierzonej ironii w fakcie ukrzyżowania dwóch złoczyńców, jednego po prawej, a drugiego po lewej stronie Jezusa (27,38). Kielich, który dwaj bracia – jak twierdzą w nieświadomości – gotowi są wypić, to kielich cierpienia, o którym mowa w 26,39. Wygnanie babilońskie nazywano „kielichem gniewu Bożego" (por. Jr 25,15-31; Ez 23,31-33), który z chwilą zakończenia wygnania miał być włożony w ręce oprawców Izraela (Iz 51,17-20). Izrael nie wykonał jednak swojego zadania, a posłannictwo Jezusa spotkało się ze sprzeciwem, i dlatego Jezus widzi, że jako Sługa nadal musi pić ten kielich. Bracia podzielą Jego cierpienia, ale królestwo należy do Ojca. Oburzenie pozostałych uczniów sprawia, że Jezus wyjaśnia im, że nie chodzi o królestwo takie, jak królestwa pogańskie, w których

przywódcy chcą panować nad innymi; wprost przeciwnie: królestwo, o którym mówi, oznacza posługiwanie w miłości, wspomaganie innych, aby zrealizowali swoje możliwości. Prawdziwe przewodniczenie oznacza służbę, na wzór Syna Człowieczego. On odda swoje życie na okup za wielu. Będzie pił kielich z powodu grzechów Izraela, ponieważ „On sam dźwigać będzie" zarówno nieprawości Izraela, jak i nieprawości narodów, dla których Izrael miał być światłem (Iz 53,10-12). „Okup" oznacza, że Jezus musi oddać swoje życie, aby przynieść Izraelowi odkupienie, przez wierne zaś świadectwo Izraela zrealizować też odkupienie narodów. Termin „okup" znaczy „odkupienie"; pochodzący od tego słowa czasownik występuje często w Iz 40-66 na określenie „wykupienia" Izraela z niewoli przez Boga jako najbliższego krewnego (por. Kpł 25,47-55). Jezus oświadcza więc, że do Jego roli jako Sługi/Syna Człowieczego należy oddanie życia, aby uzyskać odkupienie „dla wielu". W Iz 53,11-12 to właśnie Sługa „usprawiedliwi wielu", gdyż „ich nieprawości dźwigać będzie". Stwierdzenie: „Dać swoje życie na okup za wielu" łączy zatem dwie idee: ideę śmierci Sługi Izraela, który na wygnaniu „wydaje swe życie na ofiarę za grzechy" (Iz 53,10), oraz ideę Boga odkupującego Izrael, aby żył w sprawiedliwości. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa uwolnią zatem wielu od winy, tak że będą mogli odpowiedzieć na dobrą nowinę o królestwie i żyć w wierności przymierzu.

20,29-34: Dwaj niewidomi

Opowiadania o uzdrowieniu dwu niewidomych przypomina 9,27-31. Historia zasługuje na uwagę z trzech względów: 1) jest ona subtelnym przypomnieniem, że synowie Zebedeusza muszą „przejrzeć" i zobaczyć rzeczy oczyma wiary; 2) pokazuje, że Syn Człowieczy, nawet wchodząc do Jerozolimy, jest gotów służyć wzgardzonym i odepchniętym; 3) wzywanie Jezusa jako „Syna Dawida" tworzy scenerię dla tłumów pozdrawiających Go jako „Syna Dawida" (21,9). Niewidomi siedzą przy drodze, oczekując jałmużny od pielgrzymów przybywających na święto Paschy; usłyszawszy jednak, że nadchodzi prorok z Galilei, proszą Go o co innego: o miłosierdzie i uzdrowienie. Zwracają się do Niego jako „Syna Dawida", tego, który może okazać im sprawiedliwość. Tłum śpieszący do Jerozolimy każe niewidomym zamilknąć, ale Jezus lituje się nad nimi i uzdrawia ich. Jezus wkroczył w ich życie – idą więc za Nim jako uczniowie.

21,1-22,14: Jerozolima i jej przywódcy religijni

21,1-11: Wjazd Jezusa do Jerozolimy

Tłum składa się w znacznej mierze z galilejskich pielgrzymów, którzy wiążą z Jezusem nadzieję na odnowę i oczyszczenie z zepsucia tak w sferze politycznej, jak i religijnej. Jezus wysyła dwu uczniów do Betfage z poleceniem przyprowadzenia oślicy i jej źrebięcia, co do których wcześniej wydał już prawdopodobnie odpowiednie rozporządzenia. Hasło jest proste: „Pan ich potrzebuje"; na te słowa osioł i źrebię zostają natychmiast wydane. Wspomina się o parze zwierząt, a nie o jednym, jak w Za 9,9. Być może dlatego, że młodemu źrebięciu oślicy, nigdy wcześniej nie dosiadanemu, musiała towarzyszyć matka pośród hałaśliwych tłumów. Mateusz połączył Za 9,9 z Iz 62,11. Wspólnym kontekstem obu tych tekstów jest dziękczynienie za żniwa, Święto Namiotów (por. 17,4). W tym właśnie kontekście w Iz 62,11 opisane jest świętowanie wyzwolenia Bożego, kiedy lud zostanie nazwany „Ludem Świętym, Odkupionymi przez Pana" (62, 12). W Za 9,9 prorok opisuje wejście króla do Jerozolimy, tak jak Juda wszedł niegdyś do Szilo na Święto Namiotów (Rdz 49,10-14). Ten król jest w Iz 52,13-53,12 określony jako „sprawiedliwy", „zbawiony, ocalony" i „cierpiący", tak jak Sługa w Iz 52,13-53,12. Trzoda Boża, dom Judyty (Za 10,3), jest przedstawiona tutaj jako reprezentująca panowanie Boga jako króla pokoju, ponieważ w Iz 55,3-5 zostało na nią przeniesione wieczne przymierze zawarte z Dawidem. Wszystkie te proroctwa przypomina Mateusz w swoim złożonym, podsumowującym cytacie.

Jezus zamierza wjechać do Jerozolimy jako ten, kto reprezentuje wiernego Izraela, jak Sługa Król, który przywraca królestwo Boże. Kiedy tłumy widzą Jezusa dosiadającego źrebięcia oślicy, natychmiast interpretują to wydarzenie na własny sposób i ścielą swoje płaszcze przed Nim na drodze niczym królewski dywan (por. 2 Krl 9,13). Inni zrywają gałęzie, jak w Święto Namiotów (por. Kpł 23,30-43; Ne 8,13-18; 2 Mch 10,6-8), i rzucają je na drogę. Podniecenie wzrasta, w miarę jak pielgrzymi, posługując się ostatnim psalmem Hallelu (Ps 113-118) śpiewanym podczas wielkich świąt, nie przestają wznosić radosnych okrzyków na cześć Jezusa jako króla mesjańskiego. „Hosanna" to grecki odpowiednik hebrajskiego zwrotu, który znaczy „zbaw nas" (Ps 118,25), słowa zaś: „Błogosławiony, który przybywa w imię Pańskie" stanowią następny werset tego psalmu (118,26). Oczywiście tłumy kojarzą tę królewską procesję z powszechną nadzieją na przyjście Syna Dawidowego, tak jak wcześniej niewidomi (20,29-34). Uroczyście podejmując Jezusa, utożsamiają Go z Mesjaszem Dawidowym, który przyniesie wyzwolenie z ucisku. Jest to polityczna i kontrowersyjna sprawa. Na pytanie mieszkańców Jerozolimy: „Kto to jest" pielgrzymi z pewną rezerwą odpowiadają: „To jest prorok, Jezus z Nazaretu w

Galilei". O dawna żywiono przekonanie, że przyjdzie „prorok jak Mojżesz", aby przywrócić związek przymierza z Bogiem (Pwt 18,15-18).

21,12-17: Oczyszczenie świątyni

Przemyślany wjazd do Jerozolimy, na wzór Króla Sługi z Za 9,9, reprezentującego wierzących, ożywił pewne nadzieje. W Za 9-14 krytykuje się skorumpowanych przywódców jerozolimskich, zwłaszcza kapłanów (Za 10,3); przyjdzie jednak czas, kiedy przestaną oni uciskać lud, kiedy Pan niespodziewanie przybędzie do świątyni (Ml 3,1). Pielgrzymi, odtwarzając niektóre z radosnych obrzędów związanych ze Świętem Namiotów, wiedzieli, że kiedy Machabeusze w 165 r. przed Chr. oczyścili i poświęcili ponownie świątynię, obchodzili Święto Namiotów, chociaż było już dawno po żniwach (2 Mch 10,6-8). Istniało powszechne przekonanie, że wraz z przyjściem Mesjasza Jerozolima i świątynia zostaną oczyszczone (por. PsSal 17,30). Dotarłszy na Dziedziniec Pogan, Jezus i pielgrzymi stanęli zapewne wobec typowego komercjalizmu, który opanował świątynię i jej religijne obrzędy. Baranki paschalne musiały być „bez skazy" (Wj 12,5) i zaakceptowane przez kapłanów. O wiele prościej było kupić takiego baranka od kapłanów, którzy mogli też dokonać odpowiedniego rytualnego uboju. Kapłani mieli monopol na tego typu transakcje, a ceny były często wygórowane (por. mKer 1,7). Ponadto, chcąc dokonać jakiegoś zakupu w świątyni, należało wymienić walutę rzymską na tyryjską. Cały system ofiarniczy przeobraził się w wielki biznes, profanując ducha ofiary. Działanie Jezusa polegało na odrzuceniu – podobnie jak czynili to niegdyś prorocy (por. Iz 1,10-17; Jr 6,20; Oz 6,6; Am 5,21-25) – tego, czym stał się cały system ofiarniczy i związane z nim kapłaństwo. Wyrzucając sprzedających ze świątyni (por. Za 14,21), Jezus łączy cytaty z Iz 56,7 i Jr 7,11, potępiające nadużycia w świątyni. Jeremiasz zapowiadał, że świątynia zostanie zniszczona, ponieważ stała się „jaskinią zbójców" (Jr 7,1-15). Jezus wyprowadza z tego sformułowania wniosek, że obłudne wykorzystywanie świątyni wkrótce doprowadzi do jej zniszczenia.

Uprzedzając nową erę, podchodzą do Jezusa w świątyni niewidomi i chromi, a On ich uzdrawia. Stara tradycja zabraniała im wstępu do świątyni (2 Sm 5,8), a faryzeusze podtrzymywali ją, rozciągając przepisy o kapłanach na wszystkich (por. Kpł 21,16-24; mHag 1,1). Jezus, uzdrawiając niewidomych i chromych, daje znak przywrócenia królestwa. Świadectwem popularności Jezusa jest to, że nawet dzieci przyłączają się w świątyni do chóru pielgrzymów śpiewających „Hosanna Synowi Dawida", ku jeszcze większemu oburzeniu najwyższych kapłanów i uczonych w Piśmie, zdaniem których Jezus pogwałcił zarówno świątynię, jak i Torę.

21,18-22: Przeklęcie drzewa figowego

Przeklęcie nieurodzajnego drzewa figowego jest aktem świadomie symbolicznym, przypowieścią o działaniu. Wracając wczesnym rankiem do Jerozolimy, Jezus jest zaskoczony brakiem wierności i świętości „świętego miasta". Jego głód jest w rzeczywistości głodem owoców sprawiedliwości (por. 5,6; Iz 6,3). Nieurodzajne drzewo figowe przy drodze staje się swego rodzaju lekcją poglądową. Ma liście świadczące o tym, że żyje, ale nie ma owoców. Zwykle wczesne figi pojawiają się przed liśćmi, później zaś kształtuje się pełniejszy owoc letni. Jerozolima jest miastem, które daje znaki życia, ale nie wydaje owoców. Przekleństwo dotyczy niewiernych przywódców jerozolimskich i znajdzie swój finał w sądzie ostatecznym. Uczniowie nie mogą wyjść ze zdumienia, że drzewo figowe tak szybko uschło. W odpowiedzi Jezus zachęca ich do żywej wiary. To właśnie dzięki tej wierze – wierze niezachwianej – uczniowie doświadczą w swoim życiu mocy Boga. Raz jeszcze przywołując Iz 54,10 – tekst mówiący o tym, że miłość Boga jest niezachwiana i niewzruszona – Jezus stwierdza, że wiara taka może sprawić, że „ta góra" podniesie się i rzuci się w morze.

21,23-27: Podważenie autorytetu Jezusa

Wracając do świątyni, aby nauczać, Jezus natrafia na wpływowych arcykapłanów i starszych. Ich bezceremonialne pytania zadawane Jezusowi świadczą o tym, że uważają się za autorytety w sprawach religijnych, Jezusa zaś za uzurpatora i kogoś, kto ich upokarza. Odpowiadając kontrpytaniem o chrzest Jana, Jezus niejako odbija w ich stronę pytanie o władzę. Nauczanie Jana i jego chrzest miały wielki wpływ na lud (por. 3,5-6; 11,12), czego przywódcy religijni nie mogli zignorować. Uważali oni Jana za oszusta, ale lud widział w nim proroka Boga (por. 11,9; 14,5). Fakt, że arcykapłani i starsi obawiali się udzielić odpowiedzi wobec tłumów, dowodzi popularności wśród ludu zarówno Jana, jak i Jezusa. Odpowiadając: „Nie wiemy", zaprzeczają własnemu autorytetowi, pozostawiając nietknięty autorytet Jezusa jako proroka. I właśnie z mocą tego autorytetu Jezus kieruje teraz pod adresem obecnych kolejną przypowieść.

21,28-32: Przypowieść o dwóch synach

Opowiadając tę przypowieść o tym, jak dwaj synowie zareagowali na polecenie ojca, Jezus chce dać do zrozumienia, że posłuszeństwo Bogu sprawdza się tylko w czynach, a nie w słowach. Jezus zwraca przywódcom uwagę, że celnicy i nierządnice – których oni uważają za bezwzględnie wykluczonych z królestwa Bożego – wejdą do niego przed nimi. Odrzucając chrzest Jana, przywódcy postawili się w sytuacji drugiego syna. Jan, który wzywał do pokuty, działał z upoważnienia Boga, postępował drogą sprawiedliwości, a jednak przywódcy odrzucili jego przesłanie. Gdyby uznali autorytet, na podstawie którego Jan działał, zrozumieliby, że Jezus działa mocą tej samej władzy.

21,33-46: Przypowieść o przewrotnych rolnikach

Jest to unowocześniona wersja Pieśni o winnicy z Iz 5,1-7, w której Bóg jest właścicielem, Izrael zaś winnicą, która, pomimo całej troski i prac kultywacyjnych właściciela, wydaje jedynie dzikie grona. W wersji Mateuszowej obraz uzupełniają przewrotni rolnicy, którzy powinni dbać o winnicę i którzy odpowiadają za produkcję owoców dla właściciela. Rolnicy ci to przywódcy religijni, odpowiadający za duchowy wzrost i owocowanie pośród ludu. Prorocy są posłani, aby zebrać owoce pracy sług właściciela. Złe traktowanie dawnych proroków – przypadki pobicia, zabicia, ukamienowania – jest dobrze poświadczone (Jr 20,2; 26,21-23; 2 Krn 24,19-21) i było częstym przedmiotem uwag Jezusa (5,12; 22,6; 23,30-37). Teraz Bóg posłał swojego Syna, Jezusa. Jak przewrotni rolnicy usiłowali pozbyć się syna i dziedzica, tak arcykapłani i starsi chcieli się pozbyć Syna Bożego. Przywódcy jerozolimscy nie rozumieją głównej myśli przypowieści: że Bóg pozbędzie się fałszywych przywódców i przekaże odpowiedzialność w ręce tych, którzy będą uczyć i wpajać wierność przymierzu.

„Czy nigdy nie czytaliście w Piśmie (...)" Jezus zapytuje arcykapłanów i starszych, znowu cytując Ps 118,22-23, który musiał być im doskonale znany. Wcześniej w psalmie ten, który stał się „kamieniem", powiedział: „Nie umrę, lecz będę żył i głosił dzieła Pańskie" (w. 17). Tak więc znaczenie tego cytatu staje się jasne: wskazuje on na usprawiedliwienie Syna w nadchodzącym zmartwychwstaniu. Zmartwychwstanie tego, którego oni odrzucą i zabiją, będzie punktem zwrotnym – królestwo zostanie zabrane przywódcom religijnym, a oddane ludziom, którzy spowodują, że królestwo wyda owoce. Odpowiedzialność za królestwo zostanie przeniesiona na wiernych, zgodnie z obietnicą w Iz 55,3-5, i będą oni nazwani „kapłanami Pana (...) sługami naszego Boga" (por. Iz 61,6; 66,21). Arcykapłani i faryzeusze zaczynają rozumieć, o czym Jezus mówi, i widzą, że stanowi On zagrożenie; jednak wśród tłumów Jezus cieszy się popularnością tak wielką, że arcykapłani i uczeni na razie nie podejmują żadnych kroków.

22,1-14: Przypowieść o uczcie królewskiej

Radosne uroczystości ślubne to obraz często wykorzystywany przez Jeremiasza, aby opisać przyszłe królestwo mesjańskie (Jr 33,11.14-16; por. 16,9). Takim świętem miał być powrót z wygnania; wierni mieli być wkrótce przyodziani w „szaty zbawienia", „suknię sprawiedliwości", jak oblubienica Boża (Iz 61,10; por. 62,1-5). Przyjście Jezusa zapoczątkowało ten czas królestwa; wielu jednak z tych, którzy wcześniej zostali zaproszeni do udziału w uroczystości, odrzuciło zaproszenie. Tutaj królem jest Bóg, który zaprasza lud Izraela do świętowania królestwa. Słudzy wysłani z misją zwołania zaproszonych to powygnaniowi prorocy, wzywający lud, aby powrócił do Boga i wykonał powierzone mu przez Boga zadania. Izrael jednak nie słuchał proroków. Posłani zostali inni prorocy, aby wezwać zaproszonych – z pewnego rodzaju przynagleniem: „wszystko gotowe" – ale znów zaproszeni okazali się zainteresowani bardziej swoimi własnymi sprawami. Inni znieważyli i zabili proroków (por. 21,35). Zniszczenie niewiernych przez królewskie wojsko i spalenie ich miasta to powtórzenie sytuacji Izraela, zanim Jerozolima została zniszczona przez „sługę" Bożego, Nabuchodonozora (Jr 25, 8-9). Przesłanie dla jerozolimskich przywódców brzmi: odrzucenie przez nich zaproszenia doprowadzi niebawem do powtórzenia tej katastrofy.

Niemniej jednak uroczystość odbędzie się; słudzy Boży, prorocy, apostołowie, ewangeliści zaproszą teraz nie tylko zagubione owce z domu Izraela, ale też celników, grzeszników i pogan (por. 28,19). Jednak nie wszyscy odpowiedzą w szczerej wierze. Człowiek nie mający szaty weselnej to człowiek nieskory do zmiany. Przyszedł, mając na względzie korzyści własne, ale nie jest prawdziwym dzieckiem Bożym (por. Iz 61,10; HenEt 62,15). Zaproszeni na uroczystość muszą udowodnić swe zaangażowanie i dlatego spotka go taki sam sąd (w. 13), jaki spotkał wszystkich niewiernych (por. 8,12; 13,50; 24,51; 25,30; Ps 112,10). Izraelici uważali się zawsze za wybranych przez Boga, Jezus jednak zwraca uwagę, że „wybranymi" są tylko ci, którzy odpowiadają w wierze na wezwanie (por. Iz 41,9; 42,1; por. też Mt 24,22.24.31).

22,15-23,39: Próba zastawienia pułapki na Jezusa

22,15-22: Podatek dla Cezara

Tym razem Jezus staje przed zjednoczonym frontem swoich przeciwników. Najpierw faryzeusze usiłują zastawić na Niego pułapkę. Rozumiejąc oburzenie ludu z powodu znienawidzonego „pogłównego", które zobowiązany był płacić każdy Żyd, niezależnie od dochodów, faryzeusze nawiązują współpracę z przeciwną orientacją, z herodianami, którzy mieli swój interes w popieraniu Heroda Antypasa i Rzymu jako gwarantów stabilnego handlu i rzemiosła w regionie. Pytanie, jakie zadają Jezusowi – przedtem uciekając się do pochlebstwa – stawia Go przed dylematem: powiedzieć „tak", uznać coroczne „pogłówne" i stracić szacunek i poparcie tłumów, które miały Go za proroka, albo powiedzieć „nie" i zostać oskarżony przed władzą rzymską o wzniecanie buntu. Jezus natychmiast unaocznia pytającym całą ich obłudę i prosi, aby pokazali Mu denara służącego do płacenia podatku. O ile zwyczajny denar używany w Palestynie nie miał żadnego wizerunku ze względu na pobożnych Żydów (Wj 20,4), moneta używana do płacenia pogłównego musiała być monetą rzymską z wizerunkiem i podpisem cesarza. Tak więc odpowiedź Jezusa: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara" była właściwym sposobem uniknięcia zasadzki faryzeuszów. Replika Jezusa nie jest odpowiedzią wymijającą; zawiera naukę o uznaniu akceptacji porządku doczesnego, dopóki ten respektuje zależność od suwerennej władzy Boga. Jezus odcina się od ruchów rewolucyjnych ani też nie popiera cesarstwa. Odpowiedź Jezusa okazuje się szczególnie zręczna w kontekście faktu, że faryzeusz musiał uważać monetę rzymską za sprzeczną z Prawem ze względu na wizerunek cesarza. Jezusowe uzupełnienie: „A Bogu to, co należy do Boga" oznacza, że tak jak moneta nosi wizerunek cesarza, tak człowiek jest obrazem Boga, i dlatego należy do Boga. Ta interpretacja, pojawiająca się niezależnie w źródłach chrześcijańskich z II w., sięga, być może, czasów apostolskich.

22,23-33: Wiara w zmartwychwstanie

Z kolei do ataku przechodzą saduceusze; przedłożona przez nich zagadka dotyczy małżeństwa, zawartego na podstawie prawa lewiratu, i zmartwychwstania. Saduceusze uznawali tylko Pięcioksiąg Mojżesza za biblijny autorytet i konsekwentnie odrzucali wiarę w zmartwychwstanie (por. Dz 23,8; Józef Flawiusz, Ant. 18,1,4). Powołując się na przepisy traktujące o tego rodzaju małżeństwie (Pwt 25,5-6; por. Rdz 38,8), przytaczają przypadek siedmiu braci mających kolejno za żonę tę samą kobietę i umierających bezpotomnie (por. Tb 3,8-15), chcąc w ten sposób podważyć sens zmartwychwstania. Jezus wykazuje, że saduceusze niewłaściwie pojmują zmartwychwstanie, i zwraca uwagę na całkowicie nowy rodzaj życia z Bogiem, w którym pierwszeństwo mają więzi duchowe. Chociaż Iz 26,19 i Dn 12,2-3 wyraźnie mówią o zmartwychwstaniu, Jezus ogranicza się do pism uznawanych przez saduceuszy. Opierając się więc na Wj 3,6.15-16, gdzie Bóg mówi Mojżeszowi, że jest wiecznym „Ja jestem", wyjaśnia, że użycie czasu teraźniejszego wskazuje na pozostawanie patriarchów w nieprzerwanym, trwałym związku z Bogiem, związku przekraczającym istnienie doczesne (por. 8,11). Jezus znów zamyka usta swoim przeciwnikom.

22,34-40: Największe przykazanie

Faryzeusze próbują po raz trzeci pochwycić Jezusa w mowie. Tym razem, korzystając z pomocy eksperta od spraw prawnych, chcą wciągnąć Jezusa w znaną rabinacką dysputę na temat „największego przykazania", chociaż wszystkie przykazania były równie wiążące. Usiłują wymusić na Jezusie stwierdzenie, na podstawie którego mogliby Go oskarżyć o podważanie Prawa (por. 5,17). W odpowiedzi Jezus przytacza najpierw *Szema'* (Pwt 6,4-9) i dodaje Kpł 19,18. Te dwa przykazania są nierozdzielne, nie można bowiem kochać Boga nie darząc miłością każdego człowieka jako dziecko Boże. Te dwa przykazania traktują o miłości jako podstawie interpretacji całego Prawa i Proroków (por. 7,12).

22,41-46: Mesjasz – czyim jest synem?

Jezus zadaje teraz faryzeuszom zasadnicze pytanie, które nawiązuje do istotnej różnicy poglądów między nimi w kwestii Mesjasza. Aby uświadomić sobie, dlaczego Jezus zadał to pytanie, trzeba zwrócić uwagę na następujące okoliczności: 1) Faryzeusze byli żarliwymi rzecznikami przyjścia wieku mesjańskiego z Mesjaszem, który będzie synem Dawida, zgodnie z Pismem (2 Sm 7,12-16; Ps 89,3-4; Jr 23,5), i który ustanowi swoje królestwo, zaprowadzając narodową, polityczną i religijną wolność i władzę. 2) W tradycji prorockiej przymierze z Dawidem miało być przeniesione na lud (Iz 55,3-5). 3) Termin „Mesjasz" odnosił się w Mt 11,2 i

16,16 do Jezusa jako Sługi z Iz 61, 1. 4) Później, zapytany przez arcykapłanów, czy jest „Mesjaszem, Synem Bożym", Jezus odpowiada odnosząc do siebie słowa Ps 110,1: „Ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Wszechmocnego". 5) Jezusa nazywano „Synem Dawida", co było popularnym tytułem mesjańskim (9,27; 12,23; 15,22; 20,30-31; 21,9.15). Jezus podaje w wątpliwość przekonanie faryzeuszów, powołując się na Ps 110,1, uważany przez nich tak za Dawidowy, jak i mesjański (w. 44). „Pan" to odpowiednik hebrajskiego „JHWH", a „Pan mój" – odpowiednik hebrajskiego *'adoni*; była to pełna szacunku forma zwracania się do innego, znacząca „mój mistrzu". Żydowski ojciec nie mówił tak o swoim synu, choć syn mógł używać tej formy w odniesieniu do ojca (por. 21,30). Jezus kwestionuje odpowiedź faryzeuszów, że Mesjasz jest synem Dawida, mimo iż tak nazywano Jego samego. Jezus ma na myśli to, że Mesjasz jest Synem Człowieczym, prawdziwym przedstawicielem Sługi Izraela, na którego przeniesione zostało wieczne przymierze zawarte z Dawidem (Iz 55,3-5; 61,1). Jako Mesjasz, Jezus mógł nadal nosić miano „Syna Dawida", ale w zupełnie innym sensie, niż pojmowali je faryzeusze. I właśnie dlatego Jezus przykazał wcześniej swoim uczniom, żeby nie mówili nikomu, że jest Mesjaszem (16,20).

23,1-39: Błędy przywódców religijnych

Jezus zostawia teraz faryzeuszów, a zwraca się do tłumów; mówi o przywódcach, którzy mają na nie wpływ. Ostrzega ludzi z tłumu i swoich uczniów, żeby nie naśladowali przywódców, po czym następują słowa potępienia, w których posługuje się niezwykle ostrymi sformułowaniami w formie prorockich „biada" (jak w Iz 5,8-23); te niezwykle surowe ostrzeżenia przypominają związane z zawarciem przymierza przekleństwa.

23,1-12: Ostrzeżenie przed uczonymi w Piśmie i faryzeuszami

Uczeni w Piśmie i faryzeusze zasiedli na katedrze Mojżesza, ponieważ formalnie przejęli kapłańską funkcję pouczania ludzi w sprawach dotyczących Prawa przymierza. Tak więc, ponieważ są oni przekazicielami Prawa przymierza, Jezus napomina swoich słuchaczy, aby czynili i zachowywali wszystko (por. Pwt 4,6; 7,12; Iz 56,1), co mówią. Jezus ma na myśli podstawowe warunki przymierza i z pewnością nie usprawiedliwia tutaj sposobu interpretowania Prawa przez uczonych w Piśmie i faryzeuszów w ich tradycji ustnej (por. 12,1-14; 15,1-20; 16,5-12; 19,3-9). Słowa: „Uczynków ich nie naśladujcie" obejmują więc także ich wykładnię Prawa (por. 15,1-20). Dla prostego ludu jedyną możliwością słuchania Pisma były synagogi zdominowane przez faryzeuszów i uczonych w Piśmie. „Ciężary wielkie i nie do uniesienia", jakie oni „wiążą (...) i kładą (...) ludziom na ramiona", to ich interpretacje Prawa i narzucanie tych interpretacji innym. Jezus uczył zupełnie innej postawy wobec Prawa: „(...) jarzmo moje – twierdził – jest słodkie, a moje brzemię lekkie" (Mt 11,30). Słabym punktem atakowanego przez Jezusa pojęcia sprawiedliwości (6,1-18) było to, że owi przywódcy spełniali swoje czyny na pokaz („hipokryzja"). Jezus podaje przykłady: 1) Używali dłuższych i lepiej widocznych rzemyków do mocowania filakterii, małych pudełeczek skórzanych, zawierających fragmenty Prawa, które przywiązywano do czoła i lewego ramienia, spełniając w ten sposób dosłownie rozumiane wymagania Wj 13,9 i Pwt 6,8; 2) aby zwrócić na siebie uwagę, wydłużali frędzle w rogach szaty noszonej jako przypomnienie zawartego przymierza; 3) zajmowali zaszczytne miejsca na ucztach, tuż obok gospodarza, oraz pierwsze krzesła w synagogach, zarezerwowane dla uczonych i starszych. „Rabbi" znaczyło w codziennym użyciu „nauczyciel"; w tym jednak kontekście tytuł ten zdaje się zachowywać swe znaczenie dosłowne: „Mój wielki".

Jezus przypomina uczniom (w. 8-10), że w królestwie Bożym jest tylko jeden Nauczyciel i Ojciec, i jest nim Bóg (por. Iz 63,16; 54,13-17; Jr 31,33-34), i że z nauką Boga w sercach wszyscy są równi; nikt nie może domagać się zwierzchnictwa i władzy nad innymi. Uczniowie nie posługują się nawet określeniem „mistrz", aby się wywyższyć nad innych; jeden jest bowiem Mistrz zdolny ukazać im Ojca – Chrystus (por. 11,25-27). W przeciwieństwie do uczonych w Piśmie i faryzeuszów, i do królestw tego świata, ci, którzy chcą być najwięksi w królestwie, muszą się uniżyć i stać się sługami innych (por. 18,4; 20,26-27).

23,13-36: Zdemaskowanie uczonych w Piśmie i faryzeuszów

Pierwsze „biada" oznacza potępienie nauki i praktyk uczonych w Piśmie i faryzeuszów, które w rzeczywistości uniemożliwiają ich ucz-niom związek oparty na wierze z Bogiem, ponieważ uczy się ich polegania na własnych skrupulatnie spełnianych czynach, a nie na łasce Bożej. Drugie „biada" dotyczy praktykowanego przez nich wizytowania wspólnot żydowskich w diasporze, aby członkom tych wspólnot dodać odwagi w zachowywaniu tradycji. Uczeni w Piśmie i faryzeusze – według słów Jezusa – usiłują pozyskać „bojących się Boga" pogan w tych wspólnotach, nawracając ich na swe własne rozumienie Prawa, a więc rozpalając w nich żarliwość dla Prawa wykluczającego ich z królestwa. W trzecim „biada" uczeni w Piśmie i

faryzeusze nazwani są „ślepymi przewodnikami” (w. 16.24; por. 15,14) i „ślepymi głupcami” (w. 17.19; por. w. 26; 5,22). Chcą przewodzić innym, ale sami potrzebują przewodnika. Jezus rozwija tutaj temat, który omówił już wcześniej (por. wyżej w związku z 5,33-37), mianowicie praktykę legalistycznego różnicowania przysiąg. Nie ma w królestwie miejsca na takie niepoważne sprawy, ostatecznie bowiem każda przysięga dotyczy Boga jako tego, którego się wzywa. W królestwie Bożym nawet takie przysięgi nie są potrzebne (5,37).

Czwarte „biada” pokazuje, jak daleko może sięgać postawa skrupulanctwa w kwestiach prawnych. Przepis traktujący o oddawaniu Bogu dziesięciny z zebranego plonu (Kpł 27, 30-32; Pwt 14,22-23) dotyczył ziarna i owoców z pola, ale faryzeusze i uczeni w Piśmie rozciągali go na zioła rosnące w przydomowym ogrodzie (jakkolwiek niektóre zioła wyłączano; por. mSeb. 9,1). Poświęcając uwagę tego rodzaju drobiazgom, uczeni w Piśmie i faryzeusze zaniedbywali to, co się naprawdę liczyło: sprawiedliwość, niezachwianą miłość oraz wierność. Te cnoty streszczały niejako istotne znaczenie związku przymierza (por. Mi 6,8) jako właściwa odpowiedź na niezachwianą miłość i wierność Boga (por. Oz 2, 19-20; Iz 56,1). Słowa: „tamtego nie opuszczać” odnoszą się do innych warunków przymierza i nie usprawiedliwiają legalistycznego skrupulactwa uczonych w Piśmie i faryzeuszów: przecedzają swój napój, aby przypadkiem nie znalazł się w nim jakiś mały owad, który jest „nieczysty” (Kpł 11,20-23), a połykają wielbłąda, który jest też „nieczysty” (Kpł 11,4). To dowcipne powiedzenie brzmi jeszcze bardziej humorystycznie w aramejskim, gdzie zachodzi gra słów: *qamla* – komar i *gamla’* – wielbłąd.

ANTYJUDAIZM I EWANGELIA MATEUSZA

Kierowanie pod adresem Mateusza oskarżenia o tzw. antyjudaizm opierają się w znacznej mierze na tym właśnie rozdziale, interpretowanym dość często jako streszczenie polemiki chrześcijan z judaizmem jako takim. Ta perspektywa staje się jeszcze bardziej tendencyjna i błędna przy założeniu, że tekst ten stanowi wyraz konfrontacji między Kościołem chrześcijańskim o tożsamości pogańskiej a narodem żydowskim, ujmowanym zarazem jako etniczna i religijna całość i rozważanym w oddzieleniu i izolacji od chrześcijaństwa. Niezależnie od tego, jak różna czy nawet odseparowana od judaizmu jest wspólnota, do której zwraca się tutaj Mateusz, namiętna wrogość przebijająca ze słów ewangelisty i gorzkie oskarżenia zawarte w słowach Jezusa nie są skierowane do judaizmu jako określonej struktury etnicznej i religijnej, lecz raczej do faryzeuszów, którzy pełniąc przywódczą rolę sprzeciwili się Jezusowi i odrzucili Go jako prawdziwego Mesjasza Izraela. Jezus kontynuuje tradycję szkoły deuteronomistycznej i dawnych proroków, zwłaszcza Jeremiasza, oskarżając Jerozolimę jako miasto zabijające proroków i tych, którzy zostali posłani przez Boga. Jest to ujęcie, w którym Jezusa widzi się ściśle związanego z losem całego ludu, który zawsze był niesłusznie prześladowany i zabijany, ale ten wszechstronny zasięg dotyczy tylko ofiar, a nie oprawców. Nie obejmuje się też wszystkich Żydów formułą zbiorowej winy ani nie chodzi w tekście o wzbudzanie nienawiści do „Żydów”. W kontekście Ewangelii nie ma najmniejszej wątpliwości co do tego, że zwolennicy Jezusa (uczniowie, przyjaciele, popierający Go krewni) są wyłącznie Żydami. Mateusz sprzeciwia się gwałtownie faryzeuszom nie z powodu ich żydostwa, ale z powodu ich przywódczej roli w odrzuceniu Jezusa. Oczywiście, jak w przypadku wszystkich innych wypowiedzi Jezusa, te skierowane przeciw faryzejskiemu judaizmowi nabrały nowego znaczenia w oczach chrześcijan: najpierw, kiedy chrześcijańskie orędzie o Jezusie jako ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Mesjaszu zostało odrzucone przez większość Żydów, i później, gdy bunt Żydów i zniszczenie Jerozolimy spowodowały tragedię narodu żydowskiego.

Nie sposób zaprzeczyć, że chrześcijanie mylnie i w złej intencji posługiwali się tymi tekstami, aby usprawiedliwić antyżydowskie postawy i działania w Kościele. Niebezpieczeństwo takiego zaprzeczenia jest zawsze obecne i jest sprawą wielkiej duszpasterskiej troski. Publiczna skrucha Kościoła z powodu grzechu antyjudaizmu wyposaża duszpasterza w istotne kościelne założenia dla chrześcijańskiej refleksji nad tym tekstem. *Wyd.*

Piąte „biada” dotyczy troski o to, aby wszyscy byli rytualnie czyści (por. 15,1-20), podczas gdy do zachowania takiej czystości zobowiązani byli tylko kapłani. Przestrzeganie czystości kubków i półmisków było szczególnie niedorzeczne w sytuacji, kiedy faryzeusze powinni oczyścić swoje własne serca z zachłanności i niepowściągliwości. Szóste „biada” wyraża to samo za pomocą obrazu pobielanych grobów. Bielenie wapnem było sposobem nadawania przyjemnego wyglądu czemuś, co było niewiele warte (por. Ez 13,8-16). Praktykowano również bielenie grobów podczas świąt i uroczystości – zwłaszcza przed świętem Paschy – żeby nikt ich nie dotknął (mSeq 1,1) i nie naraził się tym samym na siedmiodniową nieczystość (Lb 19,16). Fałszywa pobożność uczonych w Piśmie i faryzeuszów była podobna: na zewnątrz sprawiedliwi – wewnątrz obłudnicy. Ostatnie „biada” w rzeczywistości dotyka najistotniejszej różnicy między uczonymi w Piśmie i faryzeuszami a Jezusem. Uczeni w Piśmie i faryzeusze obłudnie utrzymują, że darzą czcią dawnych proroków i sprawiedliwych,

budując im grobowce i pomniki, ale w swoich tradycjach całkowicie zapomnieli o boskim przesłaniu proroków. Prorocy i sprawiedliwi (por. 10,41; 13,17) to ci, którzy uczyli i żyli w wierze, pomimo ucisków i prześladowań (por. Iz 57,1; Dn 1,3; Ml 3,18). Uznając za swych przodków tych, którzy zabili owych proroków i sprawiedliwych, uczeni w Piśmie i faryzeusze stawiali w stan oskarżenia samych siebie.

Werset 30 zawiera ważną nić łączącą z innymi wersetami Ewangelii, które akcentują rolę krwi Jezusa w opowiadaniu o Jego męce. Niewątpliwie tutaj mówi się o faryzeuszach, że odrzucają swój udział w przelaniu krwi proroków i sprawiedliwych. Później jednak, w Mt 26,27-28, Jezus – uprzedzając swoją śmierć – daje uczniom do picia napój, o którym mówi: to „moja krew" (nie: kielich krwi mojej). Jeszcze później, w 27,25, „cały lud" woła: „Krew Jego na nas i na dzieci nasze" (por. artykuł *Eucharystia w Nowym Testamencie*).

„Prorocy, mędrcy i uczeni" to uczniowie, których Jezus pośle, aby kontynuowali Jego głoszenie dobrej nowiny o królestwie i zanieśli ją wszystkim narodom (10,16.40-41; 24,9-14; 28,19). Są oni nowymi wysłannikami i heroldami Boga, mędrcami, którzy jaśnieć będą jak blask sklepienia i wielu przywiodą ku sprawiedliwości (Dn 12,3; Iz 53,11), nowymi uczonymi w Piśmie, którzy będą wiernymi przekazicielami związku przymierza. Zastąpią oni obecnych przywódców religijnych, którzy uczynią uczniom to samo, co uczynią Jezusowi (10,16-25). Ponieważ ci przywódcy przejawiają taką samą postawę niewiary, jak ich przodkowie (por. Jr 7,25-26), wina za krew wszystkich sprawiedliwych spadnie teraz na to pokolenie (w. 36; por. HenEt 47). Począwszy o Abla, pierwszego niewinnego męczennika (Rdz 4,10), do ostatniego, wzmiankowanego w pismach hebrajskich, Zachariasza (2 Krn 24,20-22), krew wszystkich spadnie na nich. Zachariasz był w rzeczywistości synem kapłana Jojady, prorokiem, którego ukamienowano na dziedzińcu świątyni. Tradycja żydowska często myliła tego Zachariasza z prorokiem Zachariaszem (Za 1,1), którego ojcem był Barachiasz.

23,37-39: Płacz nad Jerozolimą

Są to słowa sądu nad Jerozolimą i jej świątynią. Jerozolima była na ogół miejscem, gdzie zabijano proroków. Jezus chciał, aby Jerozolima się nawróciła, ale jej lud po raz kolejny odrzucił Boże przesłanie. Jezus, jako Syn Boży, posługuje się językiem miłości i opieki, zawsze przypisywanym Bogu. Słowa: „Jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła" w ST wskazują nad opiekę Boga nad ludem (Ps 17,8; 91,4; Iz 31,5). Z powodu niewiary Bóg opuszcza świątynię, zgodnie z ostrzeżeniami proroków (por. 1 Krl 9,6-9; Jr 22,5; Iz 64,10-11). „Dzieci" Jerozolimy zobaczą Jezusa znowu dopiero wtedy, kiedy pozdrowią Go słowami Ps 118,26, tak jak pozdrawiali Go pielgrzymi, gdy wjeżdżał do Jerozolimy (21,9). Zobaczą Go dopiero wtedy, kiedy uznają Go za Mesjasza Bożego, Syna Człowieczego przychodzącego do swego królestwa (16,28).

24,1-25,46: Przyszły i ostateczny sąd

Jezus zaczyna teraz przygotowywać prywatnie swoich uczniów na to, co nadejdzie. Bliskie zniszczenie Jerozolimy i jej świątyni staje się metaforą sądu ostatecznego u kresu czasu, ostrzeżeniem i dodaniem ducha uczniom, aby trwali w gotowości na przyjście Syna Człowieczego.

24,1-2: Proroctwo o zniszczeniu świątyni

Kiedy Jezus opuścił świątynię, uczniowie, zachwyceni wspaniałością budowli, rozmawiają o nich w kontekście odrzucenia Jezusa. Herod Wielki rozpoczął budowę tej świątyni w 20 r. przed Chr. i prace wykończeniowe były nadal w toku; z powodu niewiary jerozolimskich przywódców świątynia podzieli wkrótce ten sam los, jaki spotkał świątynię Salomona, kiedy Jerozolima legła w gruzach, jak przepowiedzieli Micheasz (3,12) i Jeremiasz (7,11-15).

24,3-14: Udręki i utrapienia poprzedzające koniec

Uczniowie zadają Jezusowi dwa pytania: pierwsze dotyczy zniszczenia świątyni, drugie – paruzji i końca wieku. Przyjście Syna Człowieczego w chwale i koniec wieku uczniowie pojmują jako zasadniczo jedno wydarzenie, ponieważ zniszczenie świątyni ma być początkiem końca wieku. Niemniej jednak, jak Jezus przedstawił w przypowieści o pszenicy i kąkolu (13, 24-30.36-43), trzeba odróżnić przyjście Syna Człowieczego w Jego królestwie od Jego przyjścia na końcu czasu na sąd. Uczniowie będą mieli do odegrania swoją rolę między tymi dwoma wydarzeniami. *Parusia* (gr. „przyjście"), o której mówi się tutaj czterokrotnie (w. 3.27.37.39), oznacza ostateczne przyjście Jezusa. „Koniec wieku" w literaturze apokaliptycznej oznacza koniec

obecnej ery, kiedy odbędzie się wielki sąd. „Pod moim imieniem" tutaj znaczy podawanie się za tego, kim jest naprawdę Jezus – za Mesjasza. Tacy samozwańcy pojawiali się w okresie poprzedzającym zniszczenie Jerozolimy w 70 r. po Chr. (por. Dz 5,36-37).

Wojna między narodami i królestwami, zwalczające się wzajemnie ludy to znaki ludzkiej niegodziwości i spowodowanego bezbożnością zamętu (por. Iz 19,2; Ag 2,21-22; Za 14,13); klęski głodu i trzęsienia ziemi to znaki konsekwentnej kary Bożej (por. Iz 29,6; Jr 10,10; Ez 38,18-23). Wszystko to przyjdzie z powodu ludzkich grzechów, ale nie będzie oznaczać końca. Nieszczęścia te będą tylko „początkiem bólów porodowych", co jest metaforą cierpień, które nagle spadną na grzeszników (por. Iz 13,8; Mi 4,9-10; Jr 13,21), jak zwłaszcza te, które będą poprzedzały przyjście Syna Człowieczego (por. HenEt 2,4-5). Metaforą tą posługiwano się także w odniesieniu do dzieła Bożej odnowy, prowadzącej do nowego wieku (por. Iz 42,14; 66,7-8). Wydarzenia te są początkiem przemiany, ale nie są końcem. Sprowadzą wiele cierpień i nieszczęść, a nawet śmierć na uczniów, gdy ci głosić będą dobrą nowinę o królestwie wszystkim narodom, zgodnie z poleceniem danym im po zmartwychwstaniu (w. 14; por. 28,19). „Wówczas wielu zachwieje się w wierze" (w. 10) z powodu ucisków, co doprowadzi do zdrady i nienawiści nawet wśród uczniów. Ta sytuacja zrodzi fałszywych proroków, kierujących się w swoim postępowaniu wyłącznie własnym interesem (por. wyżej w związku z 7,15-20). Ponieważ zapanuje zło, wielu uczniów zapomni o prawie miłości bliźniego z powodu zdrady, podstępu i z obawy przed wykorzystaniem ich dobrej woli. Tylko ci, którzy wytrwają w miłości, zostaną wybawieni z tych ucisków (10,22b) i znajdą odpoczynek u kresu dni (Dn 12,13). Po zmartwychwstaniu Jezus upoważni wiernych, aby poszli i pozyskiwali uczniów ze wszystkich narodów. To zadanie musi być wykonane, zanim nadejdzie koniec.

24,15-28: Ucieczka z Jerozolimy, ucieczka przed kłamstwem

Następne wersety (15-22) dotyczą w szczególny sposób zburzenia Jerozolimy i mają zachęcić uczniów, aby wyciągnęli naukę z tego zniszczenia i nie dali się zwieść przedwczesnymi pogłoskami o przyjściu Syna Człowieczego. Określenie „ohyda spustoszenia" pochodzi z Dn 11,31; 12,11; por. Dn 9,27; 1 Mch 1,54, gdzie odnosi się do posągu Zeusa, który Antioch Epifanes kazał w 167 r. przed Chr. postawić w świątyni, dopuszczając się w ten sposób jej profanacji. „Świętokradztwo", o którym tutaj mowa, jest inne. Jezus zapowiedział już, że świątynia będzie „pusta" (23,38), że zostanie zbezczeszczona przez fałszywych kapłanów, starszych, uczonych w Piśmie i faryzeuszów i że wkrótce będzie zniszczona. Słowa: „Kto czyta, niech rozumie", przypominające Dn 12,10, są wezwaniem do wierności (Dn 12,3; Iz 60,1-3), do uchronienia się przed zanieczyszczeniem od ohydy w świętym miejscu.

Wezwanie do ucieczki przed grabieżczymi armiami, nawet nie zatrzymując się na chwilę, aby zabrać płaszcz; ten, kto odpoczywa na płaskim dachu swojego domu, niech nie schodzi, aby cokolwiek zabrać z domu; pracujący na polu niech nie wraca do domu, a Judejczycy rozsiani po kraju niech bezzwłocznie uciekają w góry – wszystko to potęguje wrażenie pełnego zaskoczenia, jakim dla wszystkich będzie ostateczne zniszczenie Jerozolimy. Prawdziwe przesłanie ukryte za tymi obrazami brzmi: sąd ostateczny może przyjść tak samo nagle i niespodziewanie do każdej osoby. Sceneria nabiera charakteru bardziej sugestywnego, a lęk potęguje się przez wzmianki o rodzących kobietach i karmiących matkach, które w tej konkretnej sytuacji muszą uciekać, o trudnościach ucieczki zimą, kiedy gliniaste drogi Palestyny są trudne do przebycia, lub o ucieczce w szabat, kiedy bramy miasta są zamknięte. Zapożyczając środki wyrazu od Dn 12,1 i Jl 2,2, Jezus maluje obraz straszliwych cierpień i zniszczeń. Czas działania zła jest jednak skrócony, ponieważ pełnia czasu należy do Boga i świętych Boga, do „wybranych" (22,14; por. Dn 7,21-22.25-27), co jest terminem paralelnym do Sługi Izraela (Iz 41,8.9; 42,1).

Podczas narodowego kryzysu lud może być łatwo oszukany przez samozwańczego mesjasza, jak na przykład tego, którego obiecywali faryzeusze, ale wierzący byli ostrzeżeni i nie da-dzą się zwieść. Koniec jeszcze nie nadszedł. Przyjście Syna Człowieczego zostanie podane do wiadomości nie przez ludzkich samozwańców, ale przez Bożą proklamację. „Błyskawica" z nagła rozświetlająca świat była znakiem potężnej obecności Boga (Ps 77,17-18; 97,4), razem zaś z trąbą „o głosie potężnym" (por. w. 31) ogłaszała działanie Boga zawierającego przymierze z ludem (Wj 19,16; Za 9,14). Kiedy w końcu Bóg ogłosi przyjście Syna Człowieczego, świat będzie dojrzały do sądu. Obrazem tym posługiwał się często Jeremiasz, zapowiadając sąd nad Jerozolimą przed jej zniszczeniem w 587 r. przed Chr. (Jr 7,33; 15,3).

24,29-35: Przyjście Syna Człowieczego

„Zaraz" podkreśla nagły i niespodziewany charakter pojawienia się Syna Człowieczego. Słowa: „Po ucisku owych dni" dotyczą wszystkich ucisków i cierpień, jakie będą musieli znieść wierni przed końcem czasu. Jezus posługuje się językiem metaforycznym, zapożyczonym zwłaszcza od Iz 13,10.13 i 34,4 (por. także Jl 2,10; 3,15; Am 8,9), aby pokazać, że pojawienie się Syna Człowieczego będzie oznaczać sąd. Świadomie podtrzymuje się

stałe napięcie między sądem nad Jerozolimą a sądem ostatecznym. „Na niebie znak Syna Człowieczego" to sygnał do zgromadzenia wiernych (por. Iz 11, 10-12). Słowa: „Będą narzekać wszystkie narody ziemi" nawiązują do Za 12,10-14, gdzie mowa o rodzinach w kraju, politycznych i religijnych przywódcach jerozolimskich, którzy boleją i płaczą z powodu zła wyrządzonego temu, „którego przebili". Język Dn 7,13-14 służy do opisania Syna Człowieczego „przychodzącego (...) z wielką mocą i chwałą". Jezus gromadzi wiernych, aby spełnili swoje zadanie w świecie, i kiedy przyjdzie jako Syn Człowieczy, zarówno Izraelici, jak i poganie zostaną zgromadzeni w obecności Boga. Wysoce metaforyczny język tych wersetów ma przekazać prawdę, że bliskiego sądu i usprawiedliwienia dokona Syn Człowieczy w imieniu Boga. To pokolenie ujrzy sąd nad Jerozolimą, tak jak każde pokolenie doświadczy sądu Syna Człowieczego, ponieważ sprawiedliwość i zbawienie Boga w końcu się spełnią (Iz 40,8; 54,10).

24,36-51: Potrzeba nieustannej gotowości

Odpowiadając na pytania uczniów, Jezus (w. 3) świadomie wyraża się niejasno, posługując się zaś symboliką apokaliptyczną, przenosi pytania ze sfery czasu ludzkiego w sferę czasu Boga. Uczniowie mają więc poczucie nadciągającego kryzysu i niepewności co do czasu, kiedy to wszystko się stanie. Wszystko to skłania Jezusa do pouczenia, jak powinni żyć w czasie poprzedzającym koniec wieku. Przyjście wówczas Syna Człowieczego jako sędziego staje się teraz tematem przewodnim nauki. Tylko Ojciec (por. 11,27) zna dzień i godzinę tego przyjścia (por. Za 14,7). Potop za dni Noego (Rdz 6-8) był zawsze obrazem sądu nad niewiernymi i ocalenia wiernych (np. Iz 54,9; HenEt 54,7-10; 66,67). Uczniowie zatem, pozostawiając czas sądu decyzji Boga, żyją sprawiedliwie, zawsze gotowi na przyjście Syna Człowieczego. Wraz z nastaniem końca wieku dokona się nagłe i ostateczne oddzielenie sprawiedliwych od niesprawiedliwych, co przedstawiają dwa plastyczne obrazy. Ci „wzięci" (w. 40) oznaczają zgromadzenie wybranych (w. 31). Przykład złodzieja włamującego się do domu (dosłownie złodzieja, który robi otwór w glinianej ścianie) daje do zrozumienia, że nikt nie wie, kiedy paruzja nastąpi; najważniejsza jest więc stała gotowość. Przypowieść w w. 45-51 uwydatnia różnicę między sługą wiernym i rozsądnym a niegodziwym. „Ustanowienie nad służbą", aby zarządzać sprawami właściciela, oznacza obowiązek wierności królestwu, wierne reprezentowanie Ojca w okazywaniu troski i współczucia wobec innych. Syn Człowieczy może przyjść wcześniej, ale wierni, żyjący tak, jak powinny żyć dzieci niebieskiego Ojca, zawsze będą gotowi.

25,1-13: Przypowieść o dziesięciu pannach

Wszystkie dziesięć panien należy do królestwa. Pięć z nich było tak głupich, że się nie przygotowały. Lampy procesyjne, o których tutaj mowa, oznaczają ludzi należących do królestwa i żyjących tak, żeby być światłem dla innych. Pan młody oznacza Syna Człowieczego, tak jak w 22,1-14 i 9,15. Uroczystość weselna to znów świętowanie królestwa: tym razem jego spełnienia. Wątek opóźniania się jest podkreślony również w 34,48 i 25,19 jako korekta oczekiwań uczniów, którzy spodziewali się rychłego powrotu Chrystusa. Kiedy wreszcie o północy „rozlega się wołanie: Pan młody idzie", głupie panny nie są przygotowane (por. Prz 13,9; Hi 18,5). Ich prośba do panien mądrych, żeby użyczyły im swojej oliwy, której miały dodatkowy zapas, spotyka się ze zdecydowaną odmową, ponieważ nikt nie może zdawać się na wierność drugiego. Pan młody zabiera ze sobą panny przygotowane na spotkanie i „drzwi zamknięto", co wskazuje na ostateczny koniec. Panny głupie przychodzą za późno; ich wołanie: „Panie, panie (...)" i odpowiedź: „Zaprawdę (...) nie znam was" przypomina 7,21-23. Jak wynika z odpowiedzi pana młodego, głupie panny reprezentują tych, którzy są we wspólnocie wierzących, ale w rzeczywistości nie czują się do niczego zobowiązani, i dlatego nie są przygotowani. „Czuwajcie więc" to ostrzeżenie, aby być zawsze wiernym i zaangażowanym w związek z Ojcem w królestwie.

25,14-30: Przypowieść o talentach

Ta przypowieść pokazuje, że bycie przygotowanym należy rozumieć jako właściwe korzystanie z darów Boga. Syn Człowieczy niebawem odejdzie, powierzając uczniom kontynuowanie misji, którą zapoczątkował. Każdy otrzymał obowiązki na miarę swoich możliwości. Jeden talent odpowiadał znacznej sumie pieniędzy – równał się sześciu tysiącom denarów (jeden denar był wynagrodzeniem za dzień pracy niewykwalifikowanego robotnika). Im większe zdolności, tym większe obowiązki. Dwaj pierwsi słudzy podwajają to, co otrzymali, natomiast trzeci ukrywa swój talent, aby go zachować do powrotu pana. Wszyscy mają wystarczająco wiele czasu, aby zrobić dobry użytek z powierzonego im dobra. W dniu rozliczenia dwaj pierwsi słudzy – jakkolwiek otrzymali różne sumy, stosownie do swych możliwości – otrzymują taką samą pochwałę i pan daje im jeszcze więcej. Obaj mogą wejść do kochającej obecności swojego Pana. Trzeci sługa próbuje usprawiedliwić swoją

bezczynność, skarżąc się, że pan oczekuje zbyt wiele. Pan w odpowiedzi wyjaśnia, że wystarczyłoby złożyć talent w banku, żeby zapewnić sobie pewien zysk. Nieodpowiedzialnemu słudze zabierają to, co ma, i dają innym, on sam zaś zostaje wyrzucony (por. 8,12).

25,31-46: Sąd nad narodami

W tym miejscu temat sądu ostatecznego osiąga punkt kulminacyjny, ponieważ zostaje objawione, na jakiej podstawie dokona się sąd. Talenty przekazane sługom identyfikuje się tutaj jako miłość i współczucie, życie zgodne z podwójnym przykazaniem (22,34-40), na gruncie nieskończonej miłości i łaski, otrzymanych od Ojca. W przypowieściach Henocha Syn Człowieczy jest przede wszystkim tym, który przychodzi sądzić grzeszników i zamieszkać ze sprawiedliwymi i wybranymi. Dlatego przedstawia się Go zwyczaj jako „zasiadającego na tronie swojej chwały" (HenEt 45,3; 55,4; 61,8; 62,5; 69,29), któremu Bóg przekazał władzę, aby w Jego imieniu dokonał sądu (por. 61,8; 62,2-6). Podstawą tych wszystkich obrazów są Dn 7, 13-14 i Iz 53,7-11. Sąd ostateczny następuje dopiero po ogłoszeniu dobrej nowiny o królestwie wszystkim narodom (24,14; 28,19; por. Iz 42,6; 49,6). Dopiero w zależności od tego, jaka będzie odpowiedź ludzi na dobrą nowinę, dokona się nad nimi sąd. W ST „kozły" oznaczały złych przywódców, którzy gnębili owce, lud Boży (Ez 34,17-19).

Syn Człowieczy jest królem (w. 34), ponieważ Bóg posadził Go na pełnym chwały tronie jako przedstawiciela Boga wobec narodów (por. 13,41; 16,28; 21,5 [= Za 9,9]). Słowa: „Błogosławieni Ojca mojego" oznaczają potwierdzenie, że ludzie zostali wezwani do królestwa Bożego. Wyliczone akty miłości i współczucia, przypominające radę z Iz 58,6-11, są naturalną odpowiedzią sprawiedliwych na miłość Ojca. Rzeczywistości materialne i duchowe nigdy nie są naprawdę oddzielone od siebie. Pytanie sprawiedliwych akcentuje tylko spontaniczny charakter ich czynów, które jako dzieci niebieskiego Ojca pełnili w sposób całkowicie naturalny (5,43-48). Akty współczucia, wspomniane czterokrotnie jako najwyższe dowody wierności przymierzu, spełnia się wobec każdego, bez różnicy. Ale okazywać je „jednemu z tych braci moich najmniejszych", czyli dziecku Bożemu, znaczy okazywać je samemu Jezusowi (por. 12,48-50). Niemniej jednak nasze współczucie powinno obejmować możliwie najszerszy krąg osób, ponieważ musimy naśladować Ojca w niebie, który zsyła deszcz i słońce zarówno na sprawiedliwych, jak i na niesprawiedliwych (5, 43-48). Jedynie przez akty życzliwości daje się świadectwo królestwu i prowadzi niesprawiedliwych do udzielenia odpowiedzi na miłość Ojca. Przeklęci idą „w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom" (por. 5,22; 13, 42.50; 18,8.9), ponieważ nie potrafili być sługami i służyć innym (20,26-28; por. Iz 61,6).

26,1-27,66: Męka Jezusa

Jezus przyszedł do Jerozolimy na święto Paschy, aby cierpieć i umrzeć w imieniu Izraela jako Sługa/Syn Człowieczy, i tym samym przez odkupienie i pokutę powołać do życia nowy Izrael jako lud przymierza i światło dla narodów. Opis męki jest niezwykłym opisem determinacji Jezusa, aby wypełnić historię Izraela, tak żeby wierni mogli doświadczyć zmartwychwstania, nowego początku, realizując w ten sposób zamysł Boga wobec Izraela.

26,1-5: Spisek przeciw Jezusowi

Jezus przypomina uczniom, że przyszedł, aby spełnić powierzoną Mu misję: zostanie „wydany na ukrzyżowanie" podczas Paschy. Bierny charakter tego działania raz jeszcze wskazuje na opatrznościową wolę Boga w tym planie, który przez cierpienie i mękę krzyża ma przynieść zbawienie (por. Mt 28,5). Jezus wielokrotnie zwracał uczniom uwagę, że ma spełnić rolę Sługi, zgodnie z Iz 53 (Mt 16,21; 17,22-23; 20,18-19). Pascha zaczynała się 14 Nisan obrzędem zabicia baranka około trzeciej po południu, wieczerza paschalna natomiast odbywała się tegoż dnia wieczorem, a więc z początkiem 15 Nisan (dzień żydowski zaczyna się o zachodzie słońca), w żydowski piątek (por. Wj 12,1-27). „Arcykapłani i starsi ludu", reprezentujący przywódców jerozolimskich, spotkali się na zamkniętym dziedzińcu pałacu najwyższego kapłana, Kajfasza (był najwyższym kapłanem w latach 18-36 po Chr.), i odbyli naradę, jak „Jezusa podstępnie pochwycić i zabić". Święto Paschy, na które ściągało do Jerozolimy wielu pielgrzymów uważających Jezusa za proroka (21,46), było najmniej odpowiednią porą na zrealizowanie takiego przedsięwzięcia w sposób nie rzucający się w oczy. Jakikolwiek przejaw zakłócenia porządku publicznego dałby jedynie powód żołnierzom rzymskim, sprowadzonym na święto do miasta, do zastosowania przemocy.

26,6-13: Namaszczenie na pogrzeb w Betanii

Z informacją o naradzie przywódców jerozolimskich kontrastuje relacja o namaszczeniu, która umieszcza rychłą śmierć Jezusa w ramach najbardziej realnej perspektywy. Rzecz dzieje się w „domu Szymona Trędowatego", którego prawdopodobnie Jezus uzdrowił (por. 8,1-4). Namaszczenie głowy było znanym powszechnie obyczajem praktykowanym w takich czy innych uroczystych okolicznościach, ale nie wymieniona z imienia kobieta przyniosła ze sobą drogi, aromatyczny olejek, aby namaścić Jezusa. Był to z pewnością gest miłości i hojności, ale mogło to być czymś więcej. Kiedy kilka dni wcześniej Jezus wjeżdżał do Jerozolimy, przyjmowano go jak króla, zapowiedzianego przez proroka w Za 9,9, i pozdrawiano jako Syna Dawida (21,5.9.15). Kobieta, o której mowa, postanowiła pozdrowić Jezusa jako Mesjasza w swój własny sposób, w osobistym akcie pobożności i oddania. Łatwo wyobrazić sobie jej zdumienie wypowiedzią uczniów, którzy uznali jej kosztowny dar za „marnotrawstwo", skoro mogłaby olejek sprzedać i pieniądze rozdać „ubogim". Jezus strofuje uczniów, ponieważ, jak mówi, ta kobieta „dobry uczynek spełniła względem Mnie" (por. 5,16). W rzeczywistości spełniła ona przykazanie w Pwt 15,11, Jezus bowiem jest „ubogim" *par excellence* jako Sługa Izrael, którego Bóg dotknął, uderzył i poraził (Iz 53, 4.7; por. wyżej w związku z 5,3.5; 11,29-30). W świetle tych proroctw Jezus interpretuje czyn kobiety jako przygotowanie Go na pogrzeb, zastępując Izajaszowe „na jego głowę" (w. 7) słowami: „na moje ciało" (w. 12). Ten okazany przez kobietę gest prawdziwej sprawiedliwości będzie wspominany na całym świecie, ponieważ uczyniła go z potrzeby szczerej wiary.

26,14-16: Propozycja zdrady

Zaraz po uwadze o „zmarnowanych" pieniądzach „jeden z Dwunastu" wychodzi i umawia się z arcykapłanami co do zdrady Jezusa. Motywem, który skłonił Judasza Iskariotę do wydania Jezusa, mogła być miłość do pieniądza, zachłanność, zawiść, a może rozczarowanie. Tak czy inaczej godzi się to zrobić za raczej skromną sumę trzydziestu srebrników. Tyle wynosiło odszkodowanie za niewolnika (Wj 21,32; por. Za 11,12). Arcykapłani chcą pojmać Jezusa z dala od tłumów, w miejscu ustronnym i w dogodnej porze. Jedynie Judasz, „jeden z Dwunastu", mógł udzielić im odpowiednich informacji. Wiara kobiety z domu Szymona wyraźnie kontrastuje z niewiarą „jednego z Dwunastu".

26,17-30: Ostatnia Wieczerza

W ujęciu Mateusza Ostatnia Wieczerza jest wieczerzą paschalną, którą spożywano „z nastaniem" 15 Nisan. Pierwszym dniem Przaśników był prawdopodobnie 14 Nisan: w tym dniu wszelki zaczyn należało usunąć z domu i zniszczyć (mPes 1,1-3). Jakkolwiek w rzeczywistości dzień ten nie należał do siedmiodniowego okresu świątecznego (Wj 12,14-20), czczono go ze świętem Paschy i określano potocznie jako „pierwszy dzień". Zadaniem uczniów było przygotowanie wieczerzy paschalnej, ale ze względów bezpieczeństwa Jezus dotychczas nie powiedział im, gdzie w mieście będą ją spożywać. Wcześniej należało zarezerwować izbę w czyimś domu, ponieważ wieczerza powinna być spożyta w Jerozolimie. Jezus wydaje uczniom odpowiednie instrukcje, wraz z wcześniej ustalonym hasłem: „Nauczyciel mówi: czas mój jest bliski", i kieruje ich do określonej osoby w mieście, prawdopodobnie jednego ze swoich jerozolimskich zwolenników. Użyty tutaj termin grecki, *kairos*, ma ściśle określone znaczenie: „czas spełnienia, realizacji". Przygotowanie do Paschy obejmowało zakupienie odpowiedniej żywności i jej przyrządzenie w sposób zachowujący symbolikę wyjścia z niewoli egipskiej.

Po zachodzie słońca Jezus, zgodnie z planem, spożywa razem z uczniami wieczerzę paschalną. Według relacji Mateusza, Jezusowi towarzyszyło tylko ścisłe grono Dwunastu, łącznie z tym, który Go wyda. Dwunastu reprezentuje resztę Izraela, nową rodzinę Jezusa (por. artykuł *Eucharystia w Nowym Testamencie*). Jak zawsze w przypadku szczególnych posiłków, ucztujący zajmują miejsca przy niskim stole w pozycji półleżącej, opierając się na poduszkach. Kiedy Jezus oznajmia, że jeden z nich Go zdradzi, uczniowie, „bardzo zasmuceni" i zaniepokojeni, pytają: „Chyba nie ja, Panie?" Ponieważ wszyscy maczają chleb we wspólnej misie, odpowiedź Jezusa podkreśla tylko, że chodzi o kogoś, kto należy do Jego grona i je razem z Nim. Słowa: „Syn Człowieczy odchodzi, jak o Nim jest napisane" odsyłają do zapowiedzi cierpień, śmierci i zmartwychwstania Jezusa w Iz 53 i Jon 1,17-2,10. Proroctwa te jednak nie usprawiedliwiają odpowiedzialnych za cierpienie i śmierć Jezusa. Judasz zadaje takie samo pytanie jak inni, z tym tylko, że tytułuje Jezusa „Rabbi", zdradzając tym samym swój brak zrozumienia Jego misji i roli. Odpowiedź Jezusa: „Tak jest, ty", kładzie akcent na „ty", a więc wyraźnie obarcza odpowiedzialnością pytającego.

Podczas wieczerzy – i jako jej część – Jezus bierze chleb, błogosławi Boga, łamie chleb i podaje go uczniom; wszystkie te czynności mieszczą się w tradycyjnym porządku wieczerzy paschalnej, ale przypominają też cudowne nakarmienia z 14,19 i 15,26 z ich jednoznacznymi aluzjami do uczty mesjańskiej (Iz 25,6-9; 55,1-3).

Samo łamanie chleba jest wyrazem wspólnotowej więzi. Na tle tradycyjnego opowiadania o wyzwoleniu z Egiptu Jezus mówi: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje". Uczniowie zostają włączeni nie tylko we wspólnotę przymierza z Jezusem, ale przyjmują Go do siebie. Tło baranka ofiarnego podkreśla wagę myśli, że Jezus wydaje siebie samego na ofiarę za innych. Słowa: „Pijcie z niego wszyscy" nie dopuszcza żadnych rozróżnień: nikt nie jest wykluczony, nawet uczeń, który zamierza zdradzić Jezusa. Język w. 28 przypomina wyraźnie Iz 53,12, Jezus bowiem to Sługa, który wyda swoją duszę na śmierć i weźmie na siebie grzech rodzaju ludzkiego. Słowa: „To jest moja Krew Przymierza" przywodzą na myśl słowa Mojżesza wypowiedziane w chwili, gdy skrapiał lud na znak zawarcia przymierza z Bogiem (Wj 24,8; por. Za 9,11). Czytanie tekstu o tym przymierzu było zawsze istotnym elementem trzech wielkich świąt. Niemniej jednak Deutero-Izajasz, opierając się na Jr 31,31-34 (por. Iz 51,7), mówił o Słudze jako o „ludzie przymierza" (Iz 42,6; 49,8; BT: „przymierze dla ludzi/ludu"). Tak więc Jezus jako Sługa, który całym swoim życiem i postępowaniem świadczy o miłości Ojca, jest żywym przymierzem, w którym mają teraz uczestniczyć i którym mają się dzielić z innymi uczniowie mocą wiecznotrwałej więzi, jako przejmujący rolę Sługi (28,18-20). „Odpuszczenie grzechów" jest podstawą przywrócenia królestwa (por. wyżej w związku z 1,21), a zgodnie z rozumieniem Iz 53 przez cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie Sługi królestwo to staje się udziałem wszystkich. „Owoc winnego krzewu" to stosowane podczas wieczerzy paschalnej określenie „wina" (por. mBer 6,1). Jezus nie będzie odtąd pił wina, aż do dnia, kiedy będzie pił je nowe z uczniami, świętując królestwo Boże (Iz 55,1-2).

Opisując Ostatnią Wieczerzę, Mateusz przedstawia ją w świetle swojego rozumienia wydarzeń ukrzyżowania i zmartwychwstania, ale też w perspektywie sprawowania Eucharystii w jego własnej wspólnocie, perspektywie wspólnej niewątpliwie wszystkim jego czytelnikom. Opierając się na eucharystycznych obrazach, znanych już w opisach rozmnożenia chleba (np. „dziękczynienie" i „łamanie chleba" stały się określeniami liturgicznymi w odniesieniu do Eucharystii), Mateusz łączy wizję Ostatniej Wieczerzy jako zapowiedzi uczty mesjańskiej z rozumieniem ekspiacyjnego i odkupieńczego cierpienia i śmierci Jezusa na krzyżu. Połączenie to wynika nie tylko z doświadczenia wspólnoty Mateuszowej; jest ono zakorzenione w słowach i czynach samego Jezusa, choć potem rozpowszechnione – jak przypowieści – dzięki coraz głębszemu zrozumieniu powielkanocnego Kościoła. W Ewangelii Mateusza w sposób szczególny znaczenie krwi Jezusa polega na odkupieńczej mocy owej krwi, która gładzi grzechy ludu Bożego, Izraela. Rozumienie misji Jezusa w terminach proroctw o Słudze Izraela w Deutero-Izajaszu znajduje swój punkt kulminacyjny w Jezusowym samorozumieniu cierpienia i śmierci Syna Człowieczego w kontekście Iz 53,11-12, że weźmie On na siebie grzechy wielu. Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus tworzy tę wizję jako nowy typ doświadczenia Paschy, który Paweł i Łukasz ściślej łączą z wcześniejszą Paschą, dodając postulat Jezusa, aby sprawować ten posiłek na Jego pamiątkę (1 Kor 11,24; Łk 22,19). Odkupienie to zostanie rozciągnięte na wszystkich ludzi, zgodnie z wizją Izajasza (por. *Eucharystia w Nowym Testamencie*).

26,31-35: Jezus zapowiada ucieczkę uczniów

Wszyscy uczniowie „zwątpią" widząc to, co stanie się z Jezusem. Cytat z Za 13,7 mówi o dobrym pasterzu reprezentującym władzę Boga, który jednak zostaje odrzucony przez przywódców religijnych (Za 11,4-17). Krótki fragment poetycki (Za 13,7-9) opowiada o mieczu Bożym, który uderza pasterza, rozprasza owce, o prawicy Boga, która zwraca się nawet przeciwko „słabym", przeciw jagniętom stada (por. Iz 40,11; Mt 10,42; 18,6.10.14). Wszyscy oni przejdą przez niszczące doświadczenie; część wyjdzie z tego oczyszczającego ognia ucisku i utrapienia jako sprawdzona i wierna. Jezus dodaje, że gdy powstanie z martwych, uprzedzi uczniów do Galilei. Piotr, występując znów jako przedstawiciel uczniów, zdecydowanie zaprzecza, że kiedykolwiek zwątpi w Jezusa, ale na jego zapewnienie (jak zresztą innych uczniów), przypominające słowa Jezusa o byciu prawdziwym uczniem (10,38-39; 16,24-25), Jezus odpowiada tylko stwierdzeniem, że nim zaświta, trzy razy zaprze się swojego Pana.

26,36-46: Modlitwa w Getsemani

Jezus przychodzi z uczniami do Getsmani (nazwa ta może znaczyć „tłocznia"), ogrodu na zboczu Góry Oliwnej. Chociaż poprzednie noce spędzał w Betanii (21,17; 26,6), noc Paschy, zgodnie ze zwyczajem obowiązującym pielgrzymów, postanawia spędzić w obrębie miasta, którego granice na czas święta rozszerzano, tak że obejmowały zachodnie stoki Góry Oliwnej. Judasz, który był na Ostatniej Wieczerzy, wiedział zapewne, gdzie znaleźć Jezusa. Jezus bierze ze sobą trzech uczniów, którzy zadeklarowali wolę wytrwania przy Nim, Piotra (w. 35) i synów Zebedeusza (20,22), i prosi ich, aby z Nim czuwali, powinni bowiem być świadkami zamysłu Bożego, który mają głosić po zmartwychwstaniu (por. 17,9). Jezus, smucąc się i odczuwając trwogę w godzinie zdrady i zbliżającej się śmierci, daje wyraz swoim odczuciom w słowach przypominających wołanie cierpiącego sprawiedliwego z Ps 42,5.11; 43,5. Niemniej jednak modlitwa Jezusa jest modlitwą całkowitego

podporządkowania się woli Ojca, tak jak uczył swoich uczniów (6,10). Kielich, który Jezus musi wypić i który jest kielichem gniewu (por. 20,22), miał być zabrany Izraelowi, a dany oprawcom (Iz 51,17-23), ale Jezus wie, że musi wypić ten kielich, aby spełnić „wolę Pana" (Iz 53,10) i przynieść królestwo Boże narodom. Tymczasem trzej uczniowie usnęli. Mateusz wyraźnie zaznacza, że Jezus trzykrotnie odchodził, aby się modlić, i trzykrotnie wracając, zastawał ich śpiących. Chodzi tu o podkreślenie nie tylko przewlekającej się męki Jezusa, ale też – na zasadzie kontrastu – zawodu sprawionego przez tych trzech. Jezus wie jednak, że czas nadszedł, i dlatego budzi pogrążonych we śnie uczniów, aby byli świadkami Jego pojmania i zdradzenia.

26,47-56: Zdrada i pojmanie

Po modlitwie i wewnętrznej walce Jezus przejmuje całkowitą kontrolę nad sytuacją. „Wielki tłum" (BT: „wielka zgraja") składał się prawdopodobnie ze strażników świątyni, domowników najwyższego kapłana i innych zwerbowanych w ostatniej chwili przez arcykapłanów i starszych. Przyszli „z mieczami i kijami". Judasz pozdrawia Jezusa znowu nazywając Go „Rabbi" i całuje (por. w. 25), co było normalnym sposobem przyjacielskiego pozdrowienia w Palestynie, tutaj jednak sygnalizuje w ironiczny sposób zdradę Judasza. Jezus zwraca się do Judasza słowem „przyjacielu", określeniem (por. 20,13; 22,12) zaznaczającym pewien dystans między mówiącym a adresatom. Dalsze słowa Jezusa prawdopodobnie należy rozumieć nie jako pytanie, lecz jako polecenie: „Rób, co masz do zrobienia". Na dany znak Jezus zostaje pojmany. „Jeden z tych, którzy byli z Jezusem" dobywa miecza, aby przeszkodzić aresztowaniu Nauczyciela, Jezus jednak odpowiada, że gwałt pociąga za sobą jedynie większy gwałt (por. Rdz 9,6), zgodnie z tym, czego uczył wcześniej (5,39-46). Jezus wie, że mógłby wyjść cało z opresji dzięki interwencji aniołów Boga (Ps 91,11), ale „pisma" prorockie (w. 5) już zapowiedziały, co musi się spełnić (por. Oz 6,1-6; Iz 53; Jon 1,17-3,3; Za 9-14; Dn 7-12). Pewna ironia kryje się w zapytaniu Jezusa, dlaczego wyszli z mieczami i kijami „jak na zbójcę [czy rozbójnika]", zważywszy że On sam oskarżał kapłanów o to, iż uczynili z domu Bożego „jaskinię zbójców" (21,13).

26,57-68: Jezus przed Wysoką Radą

W nocy Jezus został postawiony przed Sanhedrynem, przed tymi, którzy kazali Go pojmać: Kajfaszem, jego arcykapłanami i starszymi, którym towarzyszą uczeni w Piśmie jako eksperci prawni. Piotr, bardziej odważny niż pozostali uczniowie, idzie za Jezusem; udaje mu się dostać na dziedziniec pałacu najwyższego kapłana, gdzie postanawia czekać na rozwój wypadków. Sanhedryn liczył 71 członków, choć prawdopodobnie nie wszyscy byli tym razem obecni. Szukano przeciw Jezusowi fałszywego świadectwa, aby mieć wystarczający powód do skazania Go na śmierć. Zebrani przesłuchują wielu świadków, nic jednak nie daje podstaw do wymierzenia najwyższej kary. Wreszcie występują dwaj świadkowie, których zeznania – tak jak wymaga Prawo (Pwt 17,6) – są zgodne ze sobą. Oskarżenie Jezusa, że powiedział, iż „może zburzyć przybytek Boży", opierało się na półprawdzie. Jezus krytykował świątynię i sprawowany w niej kult ofiarniczy, tak jak wcześniej prorocy; wyrzucił sprzedających i kupujących, co wielce rozgniewało przywódców (21,12.13), oraz przepowiedział zniszczenie świątyni (23,38; 24,2). Najwyższy kapłan wzywa Jezusa, aby odpowiedział na zarzuty, mając nadzieję, że powie coś, co będzie można wykorzystać przeciw Niemu, ale Jezus, wypełniając słowa Iz 53,7 (por. Ps 38,12-14; por. także Mt 27,12.14), milczy. To milczenie skłania Kajfasza do wymuszenia odpowiedzi przez odwołanie się do przysięgi. „Poprzysięgam Cię na Boga żywego" (1 Krl 22,16), jako przysięga, zmusza Jezusa do odpowiedzi na pytanie: „Powiedz nam: czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Boży". Oba te określenia w potocznym rozumieniu dotyczyły oczekiwanego Mesjasza, który miał zniszczyć wrogów Izraela i ustanowić królestwo. Kajfasz chciał wydobyć od Jezusa odpowiedź potwierdzającą, aby móc donieść Piłatowi, że Jezus planował powstanie; jednak słowa Jezusa: „Tyś powiedział" przenoszą odpowiedzialność za odpowiedź z Jezusa na oskarżyciela. Chociaż Jezus jest Mesjaszem, Synem Boga, jak zostało objawione w 16,16 (por. wyżej), nie jest nim w sensie politycznym, zakładanym przez najwyższego kapłana. Jest Sługą/Synem Człowieczym, który powróci jako sędzia. Mówiąc: „Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego (...)", Jezus nawiązuje więc do swego usprawiedliwienia i intronizacji w zmartwychwstaniu i jednocześnie ostrzega przed sądem ostatecznym, o którym mówił w odniesieniu do świątyni (24,30; 25,31; por. 16,27-28). Słowa: „Siedzącego po prawicy Wszechmocnego" nawiązują do Ps 110,1 i HenEt 62,5 i dają do zrozumienia, że zasiadającym po prawicy Pana jest raczej Syn Człowieczy niż Syn Dawida (por. 22,41-46). Zasiadanie takie jest znakiem piastowania udzielonej władzy; to wywyższenie zaczyna się wraz z triumfem zmartwychwstania (por. 28,18). „Moc" (BT: „Wszechmocny") to religijny odpowiednik „Boga" (por. HenEt 62,7). Słowa: „Nadchodzącego na obłokach niebieskich" nawiązują do Dn 7,13.

Odpowiedź Jezusa dała Kajfaszowi nowy powód do skazania Go: „Zbluźnił", co pociąga-ło za sobą karę śmierci (przez ukamienowanie: Kpł 24,10-23). Aby wyrazić i potwierdzić całą ohydę tej zbrodni, Kajfasz rozdziera szaty, jakkolwiek nie wolno było tego czynić najwyższemu kapłanowi (por. Kpł 21,10; 10,6). Jezus nie

użył imienia Bożego nadaremnie, jednak Kajfasz przypisał Mu bluźnierstwo, ponieważ ośmielił się przypisać sobie władzę Boga. Tak więc Sanhedryn zdecydował, że Jezus powinien umrzeć, chociaż sami Żydzi nie mogli wykonać tej kary. Przywódcy religijni ośmieszają teraz Jezusa i upokarzają Go, tak jak upokorzony był Sługa (Iz 50,6; 53,3.5).

26,69-75: Zaparcie się Piotra

Tymczasem Piotr, wcześniej zarozumiale przeświadczony o swej wierności Jezusowi, dopuszcza się zdrady. Najpierw zapiera się Jezusa „wobec wszystkich" obecnych na dziedzińcu, którzy słyszą jego słowa: „Nie wiem, co mówisz". Drugi raz Piotr zapiera się Jezusa „pod przysięgą", zapewniając: „Nie znam tego człowieka". Trzeci raz potwierdza jeszcze gwałtowniej swoją nieznajomość Jezusa. W kulminacyjnym momencie tej zdrady pieje kogut i Piotr przypomina sobie słowa Jezusa.

27,1-2: Wydanie Jezusa Piłatowi

W nocy Sanhedryn skazał Jezusa na śmierć za bluźnierstwo. Z nastaniem poranka przyszła godzina „zgodnego z Prawem" zebrania się Sanhedrynu, tak więc jego członkowie ratyfikowali swoje wcześniejsze postanowienie o skazaniu Jezusa na karę śmierci. Ponieważ jedynie namiestnik rzymski mógł zatwierdzić wyrok śmierci, przekazali Jezusa w ręce Poncjusza Piłata (namiestnik Judei w latach 26-36 po Chr.), który przebywał właśnie w Jerozolimie, aby strzec porządku w czasie świąt. Oczywiście zarzut bluźnierstwa był bez znaczenia; musieli wymyślić inne oskarżenie.

27,3-10: Śmierć Judasza

Reakcja Judasza na postanowienie Sanhedrynu jest natychmiastowa. Nie przypuszczał, że Jezusowi zostanie wymierzona kara śmierci; uświadamiając więc sobie potworność popełnionej zdrady, żałuje tego, co zrobił, i usiłuje naprawić zło, zwracając otrzymane pieniądze. Stwierdzając: „Zgrzeszyłem, wydawszy krew niewinną", przyznaje się do winy i jednocześnie zaświadcza o niewinności Jezusa. Przywódcy religijni, nie bacząc na swoją własną winę, odcinają się od Judasza, oświadczając: „To twoja sprawa". Słowa: „Rzuciwszy srebrniki ku przybytkowi" nawiązują do Za 11,13: tam odrzucony pasterz został spłacony przez przywódców religijnych sumą trzydziestu srebrników, które przyjął i wrzucił do „skarbony" świątyni. Judasz czyni podobnie z zapłatą za krew, wrzucając srebrniki do miejsca świętego, do którego wstęp mieli tylko kapłani. Potem, w poczuciu beznadziejności swojej sytuacji, powiesił się. Arcykapłani orzekają, że jest to „zapłata za krew" i że nie wolno trzymać tych pieniędzy w świątynnym skarbcu. Wobec ogromu ich własnej winy ta troska o to, co jest zgodne z Prawem, zakrawa na ironię (por. 23,24). „Pole Garncarza", które staje się znane jako Pole Krwi, ponieważ nabyto je za pieniądze „za krew", tradycyjnie lokalizuje się w południowo-zachodnim krańcu doliny Hinnom (por. Jr 19,1-13).

Mateusz uznał za wskazane wspomnieć o tym wszystkim, ponieważ wydarzenia te zawierają aluzje do prorockich obrazów sądu nad arcykapłanami i starszymi Jerozolimy. Łączy je razem w cytacie, który przypisuje prorokowi Jeremiaszowi, jakkolwiek fragment główny pochodzi z Za 11,12-13. W hebrajskim tekście Zachariasza pasterz usłyszał z ust Boga polecenie, aby rzucił trzydzieści srebrników „garncarzowi w domu Pańskim" (BT: „do skarbony domu Pańskiego"). „Garncarz" odsyła do Jeremiaszowej „przypowieści o garncarzu" (Jr 18,1-12), gdzie garncarzem jest Bóg, który może zrobić wszystko, co zechce, ze swoim stworzeniem (por. Iz 64,8). Jeremiasz słyszy następnie polecenie (19,1-13), aby kupił flakon gliniany, wziął ze sobą kilku arcykapłanów i starszych i udał się do doliny syna Hinnoma (którą przywódcy zbezcześcili napełniając ją krwią niewinnych, 19,4). Tam miał potłuc flakon na kawałki, mówiąc, że w taki właśnie sposób Bóg zniszczy ten naród i to miasto: „(...) jak tłucze się naczynie garncarskie, którego nie można już naprawić" (19,11). Nabycie Pola Garncarza było więc jeszcze jednym krokiem w kierunku samozniszczenia arcykapłanów.

27,11-31: Przesłuchanie przed Piłatem

Właściwie nie było to przesłuchanie. Chociaż Sanhedryn skazał Jezusa za bluźnierstwo, w ten sposób „legalizując" Jego śmierć", najwyższy kapłan oskarżył Jezusa o to, że uważał się za króla, a więc był buntownikiem. Dlatego pytanie Piłata: „Czy Ty jesteś królem żydowskim?" Odpowiedź Jezusa: „Tyś powiedział" (BT: „Tak, Ja nim jestem") obciąża niejako odpowiedzialnością za odpowiedź Piłata (por. 26,25.64-65), ale arcykapłani i starsi są w pełnym składzie, aby mieć pewność, że ich wyrok zostanie zatwierdzony. Jezus

nie odpowiada nawet na następne pytania namiestnika (Iz 53,7). Dla Piłata jest oczywiste, że nie można uznać tego człowieka za rewolucjonistę i że przywódcy żydowscy posłużyli się nim [Piłatem] tylko po to, aby skazać kogoś na śmierć. Niemniej jednak – bez właściwego przesłuchania – proponuje zebranym, że uwolni im albo Barabasza (prawdopodobnie dobrze znanego przywódcom bandytę), albo „Jezusa, którego nazywają Mesjaszem"; posługuje się więc określeniem podsuniętym mu przez oskarżycieli. Tylko Mateusz wspomina o żonie Piłata, usiłującej wpłynąć na męża, żeby nie dopuścił do wyroku śmierci. Uważa ona Jezusa za „sprawiedliwego", tym samym zdradzając pewną wiedzę o Nim jako Nauczycielu, jednak jej interwencja okazuje się nieskuteczna: proces rozpoczął się. Przywódcy religijni postanowili pozbyć się Jezusa, podburzają więc tłumy, aby domagały się uwolnienia Barabasza, a skazania na śmierć Jezusa. Tłumy słuchają rozkazu przywódców, nie wiedząc, co złego Jezus uczynił (w. 23). Tak więc Barabasz odzyskuje wolność, a Jezus ma być ukrzyżowany. Widząc, że zamieszanie w tłumie narasta, Piłat przekazuje Jezusa zebranym. Umycie rąk było symbolicznym gestem mającym unaocznić tłumowi, że Piłat nie jest odpowiedzialny za ukrzyżowanie Jezusa, gestem, który Żydzi prawdopodobnie bez trudu zrozumieli (por. Pwt 21,6-9; Ps 26,6; 73,13). „To wasza rzecz" jest formą przeniesienia odpowiedzialności na zebranych, tak jak uczynili arcykapłani i starsi wobec Judasza (w. 4). Lud akceptuje decyzję Piłata, wołając: „Krew Jego na nas i na dzieci nasze". Ten wyraz przyjmowania na siebie odpowiedzialności był dość częsty w ST (np. Pwt 19,10-13; Jr 26,15). W kontekście Ewangelii Mateusza odpowiedź ta może nawiązywać do zbawienia we krwi Jezusa, obiecanego w Jego imię i oferowanego wielu podczas Ostatniej Wieczerzy. W tym przypadku nie chodzi o zwykłe uznanie winy przez ówczesnych Żydów (i *nigdy* słowa te nie mogą być rozumiane w sensie akceptacji osobistej winy przez późniejsze pokolenia Żydów uważanych za zabójców Chrystusa); natomiast fragment ten wskazuje metaforycznie na ofertę odkupienia obecną w przelaniu krwi Jezusa (por. artykuł *Eucharystia w Nowym Testamencie*). Piłat uwolnił Barabasza, a Jezusa wydał na ubiczowanie – okrutną torturę mającą na celu przyśpieszenie śmierci na krzyżu – a potem na ukrzyżowanie. Ubiczowanego, zbolałego Jezusa żołnierze rzymscy prowadzą następnie do pretorium, rezydencji namiestnika w Jerozolimie, aby Go jeszcze bardziej upokorzyć; wyszydzony jako „król żydowski", ośmieszony i bity, zostaje wyprowadzony następnie na ukrzyżowanie (por. Iz 50,6; 53,4-6).

27,32-44: Ukrzyżowanie

Ponieważ Jezus, po ubiczowaniu, nie ma siły dźwigać belki krzyża, żołnierze korzystają ze swych uprawnień i zmuszają napotkanego przechodnia do niesienia tego ciężaru (por. 5,41). Przechodniem był Szymon Piotr z Cyreny; podanie jego imienia wskazuje, że stał się on później postacią dobrze znaną wśród uczniów (por. Mk 15,21). W Cyrenie, na północnym wybrzeżu Afryki, znajdowała się silna kolonia żydowska. Golgota była to aramejska nazwa „Miejsca Czaszki", znanego miejsca kaźni tuż za murami miasta, gdzie ukrzyżowani, wystawieni na widok publiczny, byli ostrzeżeniem dla innych. „Wino zmieszane z żółcią" (BT: „Wino zaprawione goryczą"; por. Ps 69,22) podawano czasem, aby złagodzić cierpienia ukrzyżowanego. Jezus nie chce pić, chcąc do końca zachować pełnię świadomości. Powiedział swoim uczniom, że już nie będzie pił wina, aż do dnia, kiedy będzie je pił nowe razem z nimi w królestwie (26,29). Mateusz nie skupia się na obrazowych szczegółach ukrzyżowania, ale zwraca uwagę na żołnierzy, którzy rzucają losy o szaty Jezusa, nawiązując do losu cierpiącego sprawiedliwego w Ps 22,18. „To jest Jezus, Król żydowski" – brzmi napis umieszczony nad głową Jezusa, mający wskazywać na Jego winę. Sam fakt egzekucji wymagał interpretacji z rzymskiego punktu widzenia, a mianowicie: ten człowiek pretendował do tronu i jako taki dopuścił się zdrady. Z drugiej strony użyta tu formuła to królewski tytuł Boga, w którego imię i z którego ramienia Dawid i jego dynastia sprawowali władzę. W kontekście Ewangelii Mateusza Jezus już jako dziecko został skazany na egzekucję z rozkazu króla Heroda, uzurpatora królewskiego tytułu. Ukrzyżowani razem z Jezusem dwaj złoczyńcy byli prawdopodobnie bandytami, buntownikami politycznymi, którzy często napadali na podróżujących kupców; być może byli towarzyszami uwolnionego Barabasza. Tak więc Jezus „policzony został pomiędzy przestępców" (Iz 53,12).

Ukrzyżowany Jezus staje się przedmiotem szyderstw, tak samo jak cierpiący sprawiedliwy w Ps 22,7 i 109,25. Członkowie Sanhedrynu z pewnością zadbali o skuteczność swojej propagandy wśród ludu. Nawet „arcykapłani z uczonymi w Piśmie i starszymi" szydzą z Jezusa. Ich uszczypliwe uwagi przypominają sarkastyczne stwierdzenia grzeszników w Ps 22,8 i Mdr 2,10-20. W tym ostatnim tekście szyderstwa bezbożnych były skierowane przeciwko „sprawiedliwemu", który „chełpi się, że zna Boga" i nazywa siebie „dzieckiem Pańskim" (Mdr 2,12.13) – charakterystyka oparta na Iz 53 – i który „chełpi się Bogiem jako ojcem" (Mdr 2,16). Przywódcy religijni są przedstawieni wyraźnie jako wrogowie sprawiedliwych.

27,45-56: Śmierć Jezusa

Mateusz nie opisuje cierpień i śmierci Jezusa, lecz skupia uwagę na wydarzeniach dziejących się wokół Niego; jego subtelne aluzje biblijne często naprowadzają czytelnika na prawdziwe znaczenie tych wydarzeń. Od

południa do godziny trzeciej po południu „mrok ogarnął całą ziemię". Niezależnie od naturalnych przyczyn tej ciemności trzeba w niej widzieć znak sądu Bożego. Jezus, posługując się językiem apokaliptycznym, mówił o słońcu, które się zaćmi, i o księżycu, który nie da światła, jako znakach przyjścia Syna Człowieczego w mocy i chwale (24,29). Te słowa już zaczęły się spełniać. Na koniec Jezus donośnym głosem wypowiada pierwsze słowa Ps 22, ostatnie tchnienie sprawiedliwego, którego później Bóg usprawiedliwi i wywyższy (w. 22-31). Wołanie Jezusa nie wyraża więc rozpaczy czy braku wiary, ale potwierdza Jego rozumienie roli cierpiącego Sługi, który odniesie zwycięstwo w swojej śmierci, dokonując odpuszczenia grzechów. Słysząc, jak Jezus woła po hebrajsku *'Eli* („Boże mój"), stojący opodal szyderczo zauważają, że woła Eliasza (= „moim Bogiem jest JHWH"), który, jak oczekiwano, miał przyjść, aby przygotować wiek mesjański (por. 17,3.10-13). „Kwaśne wino" (BT: „ocet") było zmieszane z gorzkimi ziołami i prawdopodobnie podawano je w dobrej intencji złagodzenia cierpień (por. Ps 69,21).

Jezus jeszcze raz „zawołał donośnym głosem", tak jak sprawiedliwy cierpiący (Ps 22, 5.24), i oddał ducha Bogu. Oprócz rozdarcia się zasłony świątyni Mateusz, jako jedyny z ewangelistów, wzmiankuje o natychmiastowych skutkach śmierci Jezusa w w. 51-53. Nie objaśnia ich znaczenia, ale zwraca uwagę na ich teologiczną wymowę. Zachariasz (14,4-5) opisuje przyjście Boga do Jerozolimy z mocą – i nadciągną „z Nim wszyscy święci" – tuż przed ustanowieniem panowania Boga; Góra Oliwna rozpadnie się na dwie części i ludzie będą uciekać, tak jak w czasie trzęsienia ziemi. Tutaj mamy podobny wzorzec: zasłona świątyni rozdziera się na dwoje z góry na dół, ziemia drży jak podczas trzęsienia (w. 54), święci zaś powstają i wchodzą do miasta. Mateusz tylko jeden raz, właśnie tutaj, posługuje się określeniem „święci", terminem, który po raz pierwszy pojawia się w Iz 62,12, a następnie w Dn 7,18-27 i HenEt 51,2-4. Wiarę w zmartwychwstanie – tak jak znalazła ona wyraz w Iz 26, 19 i Dn 12,2 – często łączono z przyjściem Mesjasza, kiedy wszyscy sprawiedliwi będą oczyszczeni. Mateusz odsyła zatem kieruje uwagę czytelników na zmartwychwstanie, kiedy Syn Człowieczy zasiądzie na swoim tronie chwały. Punktem kulminacyjnym staje się wyznanie wiary złożone przez pogan: „Prawdziwie, Ten był Synem Bożym" (w. 54), mówili setnik i jego żołnierze. Jako obserwatorzy z zewnątrz mówią tak tylko na podstawie tego, co widzieli, tak jak wcześniej uczniowie (por. 14,33). Łączny skutek cudów towarzyszących śmierci Jezusa, wskazujący na Jego przyszłe zmartwychwstanie, oznacza spełnienie wcześniejszych objawień, które Mateusz opisał przy okazji chrztu i przemienienia (Mt 3,17; Mt 17,5), i prowadzi do wyznania wiary przez poganina, dając do zrozumienia, że wraz ze śmiercią Jezusa misja Boga została spełniona, a Jego królestwo jest blisko.

„Niewiasty (...) z Galilei" były również świadkami rozgrywających się w tym miejscu wydarzeń. One także należały do grona uczniów i usługiwały Jezusowi, tak jak On przyszedł, aby służyć (20,28). Ewangelista wymienia imiona trzech z nich. O „Marii Magdalenie" wcześniej nie wspominał, ale Łukasz (8,2) informuje, że Jezus uzdrowił ją, wypędzając z niej złe duchy. „Maria, matka Jakuba i Józefa" to, być może, ta wzmiankowana w Mt 13,55 (BT: „Miriam"). W 27,61 i 28,1 jest ona nazwana „drugą Marią". Fakt, że te dwie Marie są wymienione jako jedyne, które patrzą, co stanie się z ciałem, i które w niedzielny poranek śpieszą do grobu, może świadczyć o ich szczególnym związku z Jezusem. Trzecia kobieta, „matka synów Zebedeusza", jest wspomniana wcześniej w 20,20.

27,57-61: Pogrzeb Jezusa

„Pod wieczór" może znaczyć, że jeszcze w piątek, przed zachodem słońca, kiedy zaczynał się szabat. Prawo wymagało (Pwt 21,22-23), aby człowiek „powieszony na drzewie" został pochowany przed nastaniem nocy. Józef, „zamożny człowiek z Arymatei", prosi o ciało Jezusa, które chce godnie pochować. Józef jest przedstawiony jako „uczeń Jezusa"; gdzie indziej (Mk 15,43; Łk 23,50) mówi się o nim, że był członkiem Sanhedrynu, który nie aprobował decyzji wspomnianej w Mt 27,1. Piłat, wciąż przeświadczony o niewinności Jezusa, wyraża zgodę; Józef więc z należną czcią owija ciało Jezusa w czyste płótno i składa je „w swoim nowym grobie". Tak postępowano ze zmarłymi, którzy mogli pozwolić sobie na grób wykuty w wapiennej skale w pobliżu Jerozolimy; złożeni w grobie oczekiwali na zmartwychwstanie podczas przyjścia Mesjasza. „Duży kamień" była to zwykle ciężka okrągła płyta wapienna, która, zatoczona przed wejściem do grobu, niejako je pieczętowała. Dwie Marie obserwują wszystko, co się dzieje, tak że znają miejsce pochowania Jezusa.

27,62-66: Straż przy grobie

Tylko Mateusz pisze o straży przy grobie. Chodzi mu o zaprzeczenie rozgłaszanym przez żydowskich przywódców pogłoskom, jakoby uczniowie wykradli ciało Jezusa i upozorowali zmartwychwstanie. Arcykapłani i uczeni w Piśmie – w wielu sprawach przeciwnicy, ale zgodnie współdziałający w spisku przeciwko Jezusowi (por. 21,45) – idą w szabat do Piłata. Są zaniepokojeni zapowiedzią Jezusa, że trzeciego dnia zmartwychwstanie, spełniając znak Jonasza; chcą więc mieć pewność, że Jego uczniowie nie dopuszczą się jakiegoś podstępu, aby

później twierdzić, że On zmartwychwstał. Proszą, aby Piłat zrobił coś w tej sprawie. Piłat przydziela im oddział żołnierzy do pilnowania grobu, ale odpowiedzialność za opieczętowanie grobu składa na nich. Tak więc w szabat opieczętowują grób urzędowymi pieczęciami i stawiają przy nim straż.

28,1-20: Zmartwychwstanie Jezusa i przyszłość

28,1-10: Zmartwychwstanie Jezusa

O zachodzie słońca kończył się szabat i zaczynał się pierwszy dzień tygodnia. Tak więc o świcie dwie Marie wróciły „obejrzeć grób" i zobaczyć, czy coś się wydarzyło, Jezus powiedział bowiem, że trzeciego dnia zmartwychwstanie. Namaszczenie odbyło się już w Betanii (26,6-13), kobiety przyszły więc tylko zobaczyć grób (por. Mk 16,1; Łk 24,1). Najpierw „powstało wielkie trzęsienie ziemi", zjawisko bynajmniej nie osobliwe na tym obszarze. Spowodował je „anioł Pański [który] zstąpił z nieba", odsuwając ciężki kamień sprzed wejścia do grobu, aby pokazać, że Jezus zmartwychwstał. Anioł wyglądał „jak błyskawica", ponieważ przebywał w jaśniejącej obecności Boga (por. 13,43; 17,2; Dn 7,9; 10,6; por. także HenEt 51,4). Jasność ta tak przeraziła strażników, że stali się jak martwi (por. Dn 10,7-9; HenEt 60,3). Anioł zwraca się do kobiet i mówi: „Wy się nie bójcie (...) zmartwychwstał" (dosł.: „został wskrzeszony", strona bierna wskazująca na działanie Boże). Kobiety widziały, jak składano ciało Jezusa do tego grobu, dlatego anioł mówi teraz: „Chodźcie, zobaczcie miejsce, gdzie leżał", aby uwierzytelnić ich świadectwo. „Oto udaje się przed wami do Galilei" – to samo Jezus wcześniej powiedział uczniom (26,32).

Zapominając o wszelkich środkach ostrożności, kobiety śpieszą, aby powiedzieć o wszystkim uczniom, ale zastępuje im drogę Jezus, który jest ponad wszelką wątpliwość żywy i który pozdrawia je znanym, potocznym pozdrowieniem: „Witajcie". Kobiety reagują spontanicznie: obejmują Go za nogi i pełne radości oddają mu pokłon. Jezus mówi do nich najpierw – tak samo jak anioł – „nie bójcie się"; są to słowa pokrzepienia i umocnienia. Następnie powtarza polecenie, aby uczniowie udali się do Galilei, gdzie Go spotkają. Kobiety, które Jezus posyła do uczniów z wiadomością o swoim zmartwychwstaniu, otrzymają w późniejszej tradycji kościelnej miano „apostołek apostołów". W tym sensie stały się one pierwszymi apostołami Jezusa.

28,11-15: Przekupienie straży

Przed swoim wielkim finałem Mateusz jeszcze raz daje nam próbkę tego, do jak niskich czynów gotowi są przywódcy religijni, aby w akcie ostatniej desperackiej próby powstrzymać coś, czego powstrzymać się nie da, ponieważ taka jest wola Boga. Ponieważ strażnicy grobu byli wyznaczeni przez arcykapłanów, żołnierze powiadamiają ich „o wszystkim, co zaszło". Arcykapłani i uczeni w Piśmie – z pewnością poruszeni do głębi i zaniepokojeni – zwołują specjalne posiedzenie Sanhedrynu, aby podjąć odpowiednie decyzje. Decyzja była prosta: żołnierze bez trudu dadzą się przekupić, jeśli zaproponuje się im „sporo pieniędzy". Obietnica, że namiestnik nie wyciągnie wobec nich żadnych konsekwencji za to, że zasnęli na straży, dowodzi, iż przywódcy żydowscy mieli jednak pewien wpływ na namiestnika. Żołnierze przyjmują łapówkę i wymyślona pogłoska roznosi się.

28,16-20: Wielka misja

Te traumatyczne wydarzenia ukazały Jedenastu ich słabe punkty, ale też w sposób radykalny odmieniły ich życie. Zgodnie z Ewangelią tylko Jedenastu udało się do Galilei na spotkanie z Jezusem, ponieważ ich właśnie wybrano na przedstawicieli Izraela i im zostanie powierzona wielka misja. Ograniczenie to nie wyklucza obecności innych. W sytuacji, gdy na górę Syjon w Jerozolimie został wydany wyrok, uczniowie wracają tam, gdzie Jezus zaczynał swoją działalność: do „Galilei pogan [narodów]" (4,15-16), gdzie Jezus teraz poleca: „Idźcie (...) i nauczajcie wszystkie narody".

„Gdy Go ujrzeli" i rozpoznali, natychmiast „oddali Mu pokłon". Niektórzy jednak wątpili, ponieważ spotkali kogoś, kto został wskrzeszony z martwych. W odpowiedzi na ich wahanie Jezus podszedł do nich. „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi": strona bierna podkreśla, że władzę tę dał Jezusowi Bóg. Tak więc spełnia się powiedzenie Jezusa, że Syn Człowieczy zasiądzie „po prawicy Mocy" (26,64). Dotychczas Jezus dawał świadectwo, że ma władzę, teraz natomiast zostaje mu przekazana wszelka władza (por. Dn 7,13-14). Moc i władza Jezusa jako Syna Bożego objawiły się w Jego zmartwychwstaniu. Władza Jezusa to temat w mistrzowski sposób rozwinięty w głównej części Ewangelii. Władzę Jezusa odsłaniała Jego działalność w Galilei: nauczanie (7,29), uzdrowienia (8,9), akty przebaczenia (9,6.8), wyrzucanie złych duchów (10,1). W świątyni aktywność prorocka Jezusa wywołała dysputę na temat Jego władzy (21,23.24.27). Teraz Jezus rości sobie prawo do władzy

na skalę powszechną: zmartwychwstały Pan, Syn Człowieczy w chwale, przekazuje swoim uczniom misję i cel. Jezus gromadził „owce, które poginęły z domu Izraela", aby Izrael, zgodnie z wyborem Bożym, stał się ludem przymierza i światłem dla narodów (Iz 42,6; 49,6.8; por. Mt 5,13-16). Obecnie uczniowie, przedstawiciele wiernego Izraela, mają „iść (...) i nauczać wszystkie narody". Żyjąc jak dzieci Ojca niebieskiego, mają doprowadzić innych z Izraela i ze wszystkich narodów do przymierza z Bogiem. Mają być światłem, które przyciągnie wszystkie narody (Iz 60,1-7). Realizacja tego powszechnego posłannictwa Izraela, zapowiedzianego w Iz 40-66, była celem Jezusa od samego początku i będzie teraz kontynuowana przez uczniów.

O „chrzcie" była dotychczas mowa tylko w związku z chrztem Jana (3,1-17; 21,25), teraz jednak ten symbol oczyszczenia i odnowy, symbol odrodzenia się jako dziecka Bożego, stanie się aktem zobowiązującym i angażującym wszystkich. Chrzest ten oznacza wejście w życie odnowionego związku z Ojcem, które zostało objawione przez Syna i które trzeba napełnić Duchem Świętym (por. 11,25-27; 12,28-32). Uczniowie, których uczył sam Jezus, są teraz przygotowani, aby uczyć wszystkie narody, jak żyć jako lud należący do królestwa. „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata". Ta więź wspólnoty, wyrażona już wcześniej (18,20) i przypieczętowana podczas Ostatniej Wieczerzy (26,26-29), uzyskuje teraz wymiar powszechny jako stałe wsparcie i gwarancja dla uczniów aż do końca czasu (por. 24,3).

Ostatnie zdanie zamyka Ewangelię, nie doprowadzając jednak opowiadania do końca. Nieustanna obecność Jezusa wśród uczniów jest najwyższym sensem zmartwychwstania. Oznacza ona spełnienie nie tylko proroctwa Izajasza o Emmanuelu (Iz 7,14), cytowanego w Mt 1,23, ale także obietnicy udzielonej wspólnocie w 18, 20. Obecność Jezusa wśród zebranych w Jego imię rozciąga się teraz w ramach wspólnoty przypieczętowanej podczas Ostatniej Wieczerzy (26,26-29) na całą resztę dziejów aż do końca czasu (por. 24,3). Tak więc widzimy teraz pełny sens słów Jezusa, które, tak jak obiecał, zachowują swoją skuteczność i ważność (24,35), i można zrozumieć, że Kościół ma gwarancję przetrwania mocy śmierci (16,18), ponieważ jego posłannictwo opiera się na nieprzerwanej służbie Pana, która obejmuje wszystkich ludzi wszystkich czasów.

tłum. Bogusław Widła

Ewangelia według św. Marka
Virgil Howard i David B. Peabody

PIERWSZE CZYTANIE

Różne sposoby czytania

Marek określa to, co pisze, jako „początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym" i choć nie jest zupełnie jasne, co chciał zamieścić w tym wstępie, daje w nim czytelnikowi istotne wskazówki. Z jednej strony nie ulega wątpliwości, że Marek pisze dla osób, które już znają i przyjęły „Ewangelię". Sposób użycia tego słowa wskazuje, że w czasie, w którym pisze, stało się ono słowem powszechnie przyjętym na określenie kerygmatu zbawienia jako centrum wiary chrześcijańskiej („Ewangelia" w 1, 15; 8,35; 10,30; podobnie u Pawła: w Rz 1,9.16; 10,16; 1 Kor 4,15; 9,14.18; 15,1; Ga 1,11; 2,2; Flp 1,5.7.12.27; 1 Tes 2,4.8 [BT: „nauka Boża"].9; Flm 13). Ale, z drugiej strony, Marek pisze o *początku* Ewangelii. Początki mają istotne znaczenie dla późniejszej interpretacji i przyswojenia; jeżeli prosi się czytelników, aby wrócili do „początku", to może to tylko oznaczać, że podstawowe założenia i doświadczenia formacyjne mają ułatwić głębsze zrozumienie i akceptację Ewangelii. Tak więc Ewangelia Marka wymaga od czytelnika przyjęcia postawy otwartości i gotowości do podjęcia wyzwania wiary i jej pogłębienia. Opowiadanie Ewangelii samo staje się Ewangelią.

Opowiadanie Marka, najkrótsze ze wszystkich Ewangelii kanonicznych i nie dłuższe od nowoczesnej noweli, jest równocześnie dramatyczne i złożone. Można w nim kierować się geografią wędrówek. Po doświadczeniach formacyjnych związanych z Janem Chrzcicielem, Bogiem i szatanem na Pustyni Judzkiej (1,1-13) Jezus wraca do Galilei i rozpoczyna głoszenie Dobrej Nowiny, że królestwo Boże jest bliskie i w związku z tym ludzie powinni radykalnie zmienić swoje życie (1,14-15). Ta działalność publiczna (1,16-8,26) rozgrywa się głównie w Galilei i na obszarach przyległych; obejmuje nie tylko nauczanie (1,21-22.39; 2,1-2.13; 4,1-33; 6,1-2. 34), ale także wypędzanie złych duchów (1,21-28.32-34.39; 3, 11-12.22-30; 5,1-20; 9,14-29), różnego rodzaju uzdrowienia (1,29-31.32-34.40-45; 2,1-12; 3,1-6.7-10; 5,21-43; 6,53-56; 7,24-30.31-37; 8,22-26; 10,46-52), cudowne rozmnożenie chleba (6,30-44; 8,1-10) oraz kilka cudów związanych z przyrodą (4,35-41; 6,47-52; 11,12-14. 20-24). Następnie Jezus wyrusza do Jerozolimy (8,27-10,52) i naucza Dwunastu, że jest wolą Boga, aby się tam udał, umarł gwałtowną śmiercią z rąk władz żydowskich i rzymskich, i następnie został wskrzeszony przez Boga. W Jerozolimie (11,1-16,8) Jezus kontynuuje dyskusje z przedstawicielami władzy religijnej i mówi swoim uczniom o przyszłości (rozdz. 13); w końcu na skutek spisku najwyższych kapłanów, starszych, uczonych w Piśmie i jednego ze swoich uczniów, zostaje aresztowany, następnie ukrzyżowany przez Rzymian (rozdz. 15). Ostatecznie Jezus, pokładający ufność w Bogu, zostaje przez Niego wskrzeszony z martwych i obiecuje uczniom spotkanie w Galilei (16,1-8).

Nicią przewodnią prowadzącą czytelnika przez opowiadanie Marka może być także jeden z kilku wątków tematycznych, na przykład cudowne objawienie, kim jest Jezus, i jaki sposób Ewangelia rozpoczyna się od Jezusa. Tak więc, chociaż Marek oznajmia czytelnikowi już we wstępie (1,1), że Jezus jest Synem Bożym, staje się to jasne przy Jego chrzcie, gdy niebiosa rozwierają się i Duch Święty zstępuje na Niego (1,9-11). Wiedzą o tym moce demoniczne (1,24.34; 3,11), o czym świadczy ich reakcja na działalność Jezusa w Galilei. Piotr, Jakub i Jan dowiadują się o tym w widzeniu pod koniec tego okresu (9,2-8), a najwyższy kapłan podczas przesłuchania Jezusa po ujęciu w Getsemani (14,61-63); ale jedynie rzymski setnik kojarzy synostwo Boże Jezusa z Jego śmiercią na krzyżu (15,39). Wcześniej, w podobny sposób, tożsamość Jezusa jako „Syna Człowieczego" ujawnia się w znakach Jego władzy na ziemi (2,10. 28), a później jako tego, który przyjdzie na końcu czasów (8,38; 13,24-26; 14,62), ale tytuł ten nabiera pełnego znaczenia dopiero w związku z cierpieniem, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa (8,33; 9,9.12.31; 10,33.45; 14,21.41). Nawet trzeci ważny tytuł Jezusa, „Mesjasz", który pojawia się w istotnych punktach tekstu Ewangelii (1,1; 8,29; 9,41; 12,35; 13,21; 14,61), jak pozostałe tytuły, zostaje ostatecznie określony na krzyżu (15,32).

I wreszcie, czytając opowiadania Marka można kierować się reakcją różnych osób na czyny Jezusa. Jego wczesna działalność wywołuje entuzjastyczną reakcję tłumów, które widzą, jak wypędza On złe duchy i uzdrawia chorych (por. wyżej). Równie życzliwie przyjmowana jest Jego nauka (1,22.27; 2,1-2.13; 4,1; 6,34; 8,34; 10,1). W szczególny sposób zaznaczona jest pozytywna reakcja „grzeszników i celników" (2,15). Ta przychylna postawa osiąga punkt kulminacyjny podczas wjazdu Jezusa do Jerozolimy, kiedy tłumy czczą Go jako tego, „który przychodzi w imię Pańskie" (11,1-10). Tłumy nie są wrogie Jezusowi, dopóki nie zostaną podburzone przez arcykapłanów podczas przesłuchania u Piłata (15,6-15). Natomiast przedstawiciele uczonych w Piśmie i faryzeuszy konsekwentnie okazują wrogość wobec Jezusa, a ich postawa przyjmuje formy od opozycji w dyskusjach o praktykach, które wydają się przekraczać nakazy Tory niekiedy aż do granic bluźnierstwa (2,7.15-17.18-20.23-28; 3,22; 7,1-5; 8,11-12), do zawierania sojuszów ze zwolennikami Heroda

(3,6; 8,15; 12,13) oraz arcykapłanami i starszymi (11,18; 12,12; 14,1) w celu zgładzenia Jezusa. Saduceusze, jako przeciwnicy w dyskusji, pojawiają się tylko raz (12,18). Rzymian, wraz z Piłatem, przedstawiono jako neutralnych wobec Jezusa, ale manipulowanych przez arcykapłanów (15,1-24).

Najbardziej złożone są reakcje zwolenników Jezusa. Są Mu od razu posłuszni, kiedy ich wzywa, by „poszli za Nim" (1,16-20; 2,13-14); wszyscy godzą się być „apostołami", którzy mają trwać przy Nim i „zostać wysłani" (3,14-19). Niektórzy akceptują nadane przez Niego przydomki (3,16.17). Nawet kiedy wprawia ich w zakłopotanie (4,41), kiedy ich krytykuje (4, 40; 8,17-21.33; 9,19.42), kiedy nie są w stanie pojąć, co mówi (9,32; 10,32), podążają za Nim do Jerozolimy. Udziela im osobnych wyjaśnień (4,33-34; 7,17-23; 9,28-29.33; 10,10-12.32; 13,3) i powierza im tę samą „władzę", jaką sam dysponuje (3,14-15). Z drugiej strony Piotr wprost upomina Jezusa (8,32), a brak zrozumienia między Nim a Dwunastoma w drodze do Jerozolimy prowadzi do zdrady (14,10-11; 14,43-45), zaparcia się (14,66-72) i opuszczenia Go (14,50). Kobiety idące za Nim zostały przedstawione w bardziej korzystnym świetle, jako te, które przygotowują Jezusa na śmierć (14,3-9), są obecne przy Jego śmierci (15,40-41.47) i mają odwagę przyjść do grobu pierwszego dnia tygodnia (16, 1-2).

O tym, jak istotne dla Marka są reakcje wobec Jezusa, świadczy włączenie alegorycznej interpretacji przypowieści o siewcy (4,3-9.13-20). Niewątpliwie lektura Ewangelii Marka prowadzi czytelnika do udzielenia własnej odpowiedzi Jezusowi i Ewangelii, którą On ucieleśnia.

Pewne cechy charakterystyczne

Styl Marka nie jest wytworny; w przekładach w wielu miejscach prześwieca obiegowy język grecki (*koine*), na przykład w niepełnym wersecie (1,1) czy w niezgrabnych zdaniach (2,10), w łączeniu zdań i zdarzeń przez zwykłe „i", bez kontynuacji, w nadużywaniu przysłówka „natychmiast (zaraz)", który, mając nadać wrażenie pilności, staje się nużący, w używaniu „historycznego czasu teraźniejszego" w środku opowiadania (tzn. greckiego czasu teraźniejszego, który wyraża wydarzenie w czasie przeszłym i może być użyty, aby sprawić wrażenie, że piszący był naocznym świadkiem: „on mówi", „on chodzi"). Ewangelia ta tłumaczy czytelnikowi słowa aramejskie (3,17; 5,41; 7,11; 15,22.34), ale nie tłumaczy łacińskich (5,9; 6,37; 12,14-15; 15,15-16.39).

Jednocześnie obok przykładów chropowatego stylu pojawiają się pewne zręczne chwyty retoryczne. Na przykład przez powtórzenia Marek skupia uwagę na pewnych faktach, takich jak cuda na jeziorze (4,35-41 i 6,45-52), uzdrowienia niewidomych (8,22-26 i 10,46-52) oraz cudowne rozmnożenia chleba (6,34-44 i 8,14-21). Ten wzór może powtarzać się nawet trzykrotnie, jak w przypadku powoływania uczniów (1,16-20; 3,13-14; 6,7-13), zapowiedzi męki (8,31; 9,31; 10,33), modlitw Jezusa i gnuśności uczniów wezwanych do czuwania w Getsemani (14,32-42), zaparcia się Jezusa przez Piotra (14,66-72). Niektóre zdarzenia zapowiadają inne, mające nadejść: konflikt między Jezusem a Szymonem zarysowuje się już w 1,35-39; oskarżenie Jezusa o bluźnierstwo przez najwyższego kapłana (14,61-63) pojawia się już w 2,6-7; gwałtowną śmierć Jezusa zapowiadają wersety 2,20 i 3,6. Różne reakcje na osobę Jezusa i na Ewangelię rysują się już w 4,13-20. Wraz z nadużywaniem „natychmiast", co wydaje się przyśpieszeniem narracji, niepostrzeżenie pojawia się zjawisko, które kieruje uwagę czytelnika wstecz. W piętnastu miejscach Marek używa słowa „znowu", łącząc kilka jednostek literackich, aby ustalić ich typy i wzajemne związki. Na przykład w 2,1 ewangelista przypomina czytelnikowi, że Jezus był już poprzednio w Kafarnaum (1,21), a w 3,1 postępuje tak samo, z tym że teraz chodzi o to, żeby podkreślić fakt, iż Jezus często chodził do synagogi (por. 2,1.13; 3,1.20; 4,1-2; 5,21; 7,14.31; 8,1.13; 10,1[2 razy].10.24; 11,27).

Bardziej wymyślną techniką literacką Marka jest rozbijanie opisu zdarzenia na dwie części i wstawianie między obie części opisu innego zdarzenia, tak żeby owe opisy wzajemnie się interpretowały. Tak właśnie jest w opowiadaniu o uzdrowieniu paralityka (2,1-12), gdzie dyskusja dotycząca odpuszczenia grzechów (2,5b-10), umieszczona między dwiema częściami opowiadania o uzdrowieniu, nasuwa czytelnikowi pytanie, czym jest prawdziwy cud – fizycznym uzdrowieniem czy eschatologicznym odpuszczeniem grzechów. Historia kobiety cierpiącej na wieloletni upływ krwi (5,24b-34) pojawia się w kontekście opowiadania o dziewczynce, której Jezus przywraca życie (5,21-24a i 35-43), i nasuwa czytelnikowi przypuszczenie, że przez przywrócenie do „czystości" kobieta doznała także zmartwychwstania. W 6,6b-13 Jezus rozsyła uczniów w misji nauczania i uzdrawiania, a o ich powrocie Marek informuje w 6,30. Między tymi faktami ewangelista umieszcza opis gwałtownej śmierci Jana Chrzciciela, ofiary gry politycznej, i podnosi kwestię losu uczniów. Opowiadanie o chwilowym przerwaniu przez Jezusa funkcjonowania świątyni (11,15-19) obramowane jest opowiadaniem o rzuceniu przekleństwa na drzewo figowe pozbawione owocu, ponieważ nie był to czas na figi (11,12-14.20-24), i tym samym nie jest już opowiadaniem o „oczyszczeniu" świątyni, ale o jej proroczym „przeklęciu". Ten sam rezultat Marek uzyskuje przez umieszczenie danego zdarzenia między dwoma innymi i wywołanie u czytelnika refleksji nad znaczeniem tego połączenia. Powiedzenie o starym i nowym (2,21-22) poprzedzają dwa polemiczne opowiadania o gościach przy stole (2,15-17) i o postach (2,18-20), a po nim następują dwa również polemiczne opowiadania o przestrzeganiu szabatu (2,23-28 i 3,1-6). Stwierdzenia o stosunku do Jezusa członków Jego rodziny (3,20-21.31-35) tworzą ramy dla polemicznego opowiadania o stosunku do Niego

uczonych w Piśmie i skłaniają czytelników do porównania tych dwóch postaw. Opowiadania o podstępnych knowaniach mających na celu zabicie Jezusa (14,1-2.10-11) obramowują historię o pełnych miłości przygotowaniach na Jego śmierć (14,3-9), a zaparcie się Piotra (14,53-54.66-72) ostro kontrastuje z odważnym wyznaniem Jezusa i odbija się echem w akcie niewiary arcykapłana (14,55-65). Ten sam rezultat można osiągnąć przy użyciu słów kluczowych, jak w 1,21-28, gdzie stwierdzenia o autorytecie nauczycielskim Jezusa (1,21-22.27) obramowują opowiadanie o uzdrowieniu opętanego. Możliwe, że taką samą technikę Marek zastosował przy konstruowaniu całej Ewangelii, obramowując okresem galicyjskim (1,16-8,26) i okresem jerozolimskim (11,1-16,8) centrum Ewangelii, a mianowicie pouczenie Dwunastu o woli Bożej wobec Niego i o konsekwencjach Jego śmierci i zmartwychwstania w odniesieniu do Jego uczniów (8,27-10,52).

Zarówno styl literacki, jak myśl Ewangelii wykazują silny wpływ apokaliptyki żydowskiej. Jest to szczególnie widoczne w rozdz. 13 zwanym apokalipsą synoptyczną, który zawiera główne elementy myśli i pism apokaliptycznych: niepokój związany z końcem obecnej epoki i pełnym urzeczywistnieniem nowej Bożej ery (13,4b.26-27.29.31), katastrofy społeczne i kosmiczne (13,5-8.14-25), prześladowanie wiernych (13,9-13), ocalenie ich przez Boga (13,27) i przyjście Syna Człowieczego w mocy i chwale (13,26.29; por. Dn 7,13; HenEt, zwłaszcza rozdz. 46). Obrazy apokaliptyczne pojawiają się również w innych miejscach Ewangelii: na przykład idea kuszenia przez szatana (1,12-13), królestwo Boże (1,14-15), wskrzeszenie umarłych (8,31; 9,9.31; 10,34; 12,18-27), kosmiczna ciemność (15,33) i, być może, symboliczne zburzenie świątyni (15,38).

Opowiadanie Marka pełne jest odniesień do Biblii hebrajskiej, zazwyczaj w jej tłumaczeniu greckim (LXX). Mogą to być cytaty wprowadzane wprost za pomocą formuły wprowadzającej: 1,2-3 (przypisywane Izajaszowi); 7,6-7 (Iz 29, 13); 7,10 (Wj 20,12; Pwt 5,16); 10,6-8 (Rdz 2,24); 11,17 (Iz 56,7; Jr 7,11); 12,10-11 (Ps 118,22); 12,19 (Rdz 38,8); 12,26 (Wj 3,1.6.15); 12,29-30 (Pwt 6,5; Kpł 19,18); 12,36 (Ps 110,1); 14,27 (Za 13,7). W innych przypadkach brak bezpośredniego odniesienia, ale aluzja jest wyraźna: 14,62 (Dn 7,13; Ps 110,1); 15,24 (Ps 22,18[19]); 15,29 (Ps 22,7[8]); 15,34 (Ps 22,1[2]); 15,36 (Ps 69, 21[22]).

Marek a inne Ewangelie

Nie ma wątpliwości, że Ewangelie Mateusza, Marka i Łukasza są w pewien sposób literacko współzależne. Chociaż dzisiejszy porządek kanoniczny został ustalony bardzo wcześnie, nie później niż w czasach Orygenesa (185 – ok. 254), kolejność ich powstania: Mateusz–Łukasz–Marek–Jan uważano za ustaloną już za życia Euzebiusza z Cezarei (260 – ok. 340), który cytuje Klemensa Aleksandryjskiego (150 – ok. 215); on z kolei twierdzi, że cytuje tradycję żyjących przed nim „starych prezbiterów", według której Ewangelie zawierające genealogie (Mateusza i Łukasza) zostały napisane wcześniej niż te bez genealogii, przypuszczalnie Marka i Jana, a być może i inne (Euzebiusz, Hist. eccl. 6,14, 5). Do IX w. w niektórych częściach Kościoła, na przykład w Egipcie (Klemens Aleksandryjski), w Północnej Afryce i w Rzymie (Augustyn), w Hiszpanii (Izydor z Sewilli) i Irlandii (Sedulius Scottus), krytyczny pogląd, że Ewangelie zostały napisane w kolejności: Mateusz–Łukasz–Marek–Jan i/lub, że Marek połączył elementy Ewangelii wcześniejszych, Mateusza i Łukasza, był stale żywy w tradycji. Wydaje się, że w czasach średniowiecznych scholastyków, jak Tomasz z Akwinu (XIII w.), reformatorów (XVI w.) i w początkach oświecenia (XVIII w.), pogląd ten porzucono, aż do czasu, gdy Henry Owen w Anglii (w publikacji z 1764 r.) i Johann Jacob Griesbach w Niemczech (1745-1812) ponownie go odkryli. W wyniku ich badań pogląd ten znowu zapanował wśród krytyków pierwszej połowy XIX w., aż do czasu, kiedy nowa teoria przypisująca pierwszeństwo Markowi zaczęła go wypierać i w końcu stała się dominującym stanowiskiem dotyczącym wzajemnych relacji między Ewangeliami synoptycznymi. Od połowy XX w. rosnąca liczba uczonych daje świadectwo żywotności tego wczesnego poglądu (na temat pełniejszej dyskusji por. artykuł *Problem synoptyczny* oraz bibliografię). Niniejszy komentarz nie koncentruje się na problemach literackich i nie opiera się na żadnej z literackich teorii współzależności Ewangelii synoptycznych. Porównania Ewangelii Marka z innymi Ewangeliami mają na celu pokazanie, że tradycje dotyczące Jezusa mogły być zapamiętane i uformowane w różny sposób.

Autorstwo i adresat

Każdy wewnętrzny dowód dotyczący autorstwa i pierwotnego środowiska Ewangelii ma charakter pośredni i ukryty. Imię autora nie jest wymienione w Ewangelii, ale nie było to w starożytności czymś niezwykłym, i pod tym względem nie różni się ona od innych Ewangelii kanonicznych. W żadnej z nieco różniących się list imion Dwunastu uczniów czy apostołów występujących w NT nie pojawia się imię „Marek" (por. Mt 10,1-4; Łk 6,12-16; Mk 3,13-19; także lista jedenastu w Dz 1,13). Imię to pojawia się jednak w innych pismach NT: Dz 12, 12.25; 15,37.39; Kol 4,10; 2 Tm 4,11; Flm 24; 1 P 5,13. Kiedy próbowano połączyć te wszystkie wzmianki w jedną historyczną postać Marka, autora Ewangelii noszącej jego imię, okazało się, że próby te zawsze opierają się na źródłach zewnętrznych wobec samej Ewangelii, i nie udaje się na ich podstawie odpowiedzieć na wiele

krytycznych pytań, dotyczących także datowania i autorstwa dokumentów NT wykorzystanych w takiej rekonstrukcji (Black, *Mark,* 1994). Co najmniej od czasów Papiasza (60-155) postać Marka wiązano z Piotrem jako jego „tłumacza" (Euzebiusz, Hist. eccl. 3,39,14-17). Ten przypuszczalny związek między Piotrem a Markiem (por. 1 P 5,13) zapewnił Markowi uznanie jego dzieła za „apostolskie", a przez to autorytatywne. W świetle poważnych wątpliwości co do źródeł i wagi opinii Papiasza lepiej jest przyjąć, że Ewangelia ta ma anonimowego autora, o którym nie wiemy nic poza jego świadectwem w drugiej Ewangelii.

To samo dotyczy kwestii pierwotnego adresata i środowiska. Tradycja potwierdza, że Ewangelia została napisana w Italii (*Prologi antymarcjonickie, Prolog manichejski do Ewangelii Łukasza i Marka*). Tradycja jest nawet zazwyczaj bardziej precyzyjna, wymieniając Rzym jako miejsce napisania (Klemens Aleksandryjski, *Komentarz do Pierwszego Listu św. Piotra*). Tradycje późniejsze wiążą Marka z Aleksandrią, gdzie miał być pierwszym biskupem (Euzebiusz, Hist. eccl. 2,16,1; Hieronim, *De viris illustribus* 8 oraz *Prolog do czterech Ewangelii*; por. Jan Chryzostom, *Homilia do Ewangelii według św. Mateusza* 17,1,7). Inni sugerowali Syrię. Z samego tekstu możemy się dowiedzieć, że Marek zamierzał zwrócić się do adresatów zarówno żydowskiego, jak i pogańskiego pochodzenia, prawdopodobnie prześladowanych lub zagrożonych i niepewnych swego losu, ponieważ Jezus, któremu zawierzyli, że wybawi ich z opresji, nie zjawił się.

Pytania orientacyjne

W świetle tego, co zostało dotąd powiedziane, należałoby skoncentrować się na niektórych ważnych zagadnieniach wartych zapamiętania przy dokładniejszym wczytywaniu się w Ewangelię Marka. Czytelnik mógł już przygotować ich własną listę, ale następujące kwestie wymagają uwagi i odpowiedzi, jeżeli zainteresowanie Ewangelią Marka ma być poważne.

1) Co oznacza dla Marka i jego wspólnoty wiernych żyć w królestwie Bożym, czcić je i dać się formować jego obecnością oraz oczekiwać jego rychłego nadejścia w całej mocy i chwale? Jaka jest zależność między Ewangelią królestwa Bożego a człowiekiem Jezusem z Nazaretu?

2) Kim jest naprawdę Jezus? Co znaczą tytuły Chrystus, Syn Boży, Syn Człowieczy? Dlaczego Marek okrywa historię Jezusa tajemnicą, łącząc wielką i otwartą popularność z poleceniami ukrywania, kim Jezus jest i co czyni?

3) Pytania chrystologiczne są zawsze nierozdzielne od pytań o uczniów. Dlaczego Marek tak surowo krytykuje Dwunastu, a szczególnie Piotra? Na czym polega istota bycia uczniem, której Piotr i inni nie mogą pojąć?

4) Opowiadanie Marka zmierza nieuchronnie do krzyża, hańbiącej śmierci Jezusa i końcowej proklamacji, że Bóg wskrzesił Go z martwych i wkrótce połączy Go z uczniami. Jakie znaczenie dla Markowej wspólnoty ma śmierć i zmartwychwstanie Jezusa?

5) W końcu, czym jest „słowo" Ewangelii Marka dla Kościoła XXI w., Kościoła istniejącego w świecie niesprawiedliwości i gwałtu, w świecie, który utracił ważne tradycje? Czym jest „słowo" Marka dla kogoś, kto czyta i poszukuje interpretacji Ewangelii dla Kościoła?

DRUGIE CZYTANIE

1,1-13: Prolog

Wstęp (w. 1) brzmi formalnie i uroczyście; jest pełen słów zapowiadających rozwinięcie opowiadania i jasno informuje czytelnika o znaczeniu jego treści. Zarówno pisarz, jak i czytelnik stają od samego początku wobec doniosłych wydarzeń, które dotyczą Boga i zbawczego stosunku Boga do świata. Trudno sobie wyobrazić, że czytelnik I w., oswojony z Biblią hebrajską, mógłby nie usłyszeć echa innych „początków": o stworzeniu (Rdz 1,1), o mądrości i bojaźni Pańskiej (Prz 1,7) czy o proroctwach (Oz 1,2), a więc był już przygotowany do słuchania słów płynących z boskiego źródła Dobrej Nowiny (por. J 1,1).

Słowo „początek" jest bardzo sugestywne także w inny sposób. Czy Marek sugeruje, że Ewangelia rozpoczyna się od ludu Bożego, do którego odnosi się cytat przypisywany Izajaszowi? Czy też cytat ma jedynie przedstawić Jana Chrzciciela, który przez wypełnienie proroczych słów i zapowiedź Jezusa daje rzeczywisty „początek" Dobrej Nowiny (1,1-8)? Czy Ewangelia zaczyna się od Jezusowego doświadczenia Boga (1,9-11) i szatana (1,12-13)? Być może te wszystkie wydarzenia przygotowują „początek" Ewangelii w pierwszym akcie jej ogłoszenia przez samego Jezusa (1,14-15). Można w końcu przyjąć, że Marek chce, aby cały zapis działalności, śmierci i zmartwychwstania Jezusa (1,1-16,8) był rozumiany jako „początek" Ewangelii powierzonej Kościołowi, aby ten głosił ją całemu światu (13,10; 14,9).

Jest istotne, że słowo „ewangelia" (*euangelion*), tak ważne dla Marka (por. 1,14.15; 8,35; 10,29.30; 13,10; 14,9), nie jest jego tworem. Ma ono długą i złożoną historię nie tylko w myśli religijnej, ale także politycznej.

Na przykład w rzymskim kulcie imperialnym słowo to stosowane było w sensie „radosnych wieści" w dniu urodzin imperatora czy jego wstąpienia na tron. I tak napis kalendarzowy z około 9 r. przed Chr. nazywa urodziny Augusta „początkiem radosnych wieści" (*Inscriptiones Priene* 105,40). W związku ze zwrotem użytym przez Marka szczególnie interesujące jest wyrażenie w Księdze Izajasza (LXX), które jest tutaj związane z radosnym powrotem wygnańców na Syjon (40,9) i z troską JHWH o trzodę, z zapowiedzią pokoju, zbawienia i królowania JHWH (52,7), z chwałą JHWH i przybyciem narodów uczestniczących w zbawieniu (60,6) oraz z troską JHWH o biednych i uciskanych (61,1). Tak więc zarówno w kontekście politycznym, jak i religijnym „ewangelia" oddaje sens radosnej wieści o pewnym istotnym dobrodziejstwie dla świata albo określonej społeczności. Takie są eschatologiczne i zbawcze niuanse, zasadnicze dla chrześcijańskiego użycia tego słowa. Już w czasie, kiedy pisał Marek, „ewangelia" była czymś w rodzaju chrześcijańskiego kodu oznaczającego „dobrą", to znaczy „zbawczą" nowinę, według której wspólnota wiernych organizowała swoje życie i którą głosiła światu. Dlatego w pismach Pawła słowo to mogło być użyte bez dodatkowych wyjaśnień (por. np. Rz 1,16; 10,16; 11,28; 1 Kor 4,15; 9,14; 2 Kor 8,18; Ga 1,1; 2,2.5.7.14; Flp 1,5.7; 4,3.15; 1 Tes 2,4; Flm 13). Poza określeniami „o Jezusie Chrystusie" w 1,1 i „Boża" w 1,14 Marek używa tego słowa bez dodatkowych określeń; takiego użycia nie można znaleźć ani u Mateusza, ani u Łukasza. A więc to, co Marek określa jako przedmiot swojego dzieła, nie jest niczym innym niż żywym sercem wiary chrześcijańskiej.

Jak już jednak zauważyliśmy, Marek określa „ewangelię" jako „Ewangelię o Jezusie Chrystusie". Zarówno niezwykłość tego szczególnego zwrotu w NT, jak i jego użycie w formalnym wstępie oznacza prawdopodobnie, że słowo „Chrystus" nie jest tu częścią imienia, ale zostało użyte jako tytuł „Mesjasz". Dobra nowina jest nowiną o Mesjaszu. Czy jednak Ewangelia o Mesjaszu jest Ewangelią, którą Jezus Mesjasz *głosi*, czy jest Ewangelią, która *głosi* Jezusa Mesjasza? Te dwie możliwości: Ewangelia głoszona przez Jezusa albo Ewangelia głosząca Jezusa, nie stanowią już w czasach Marka alternatywy. „Ewangelia" obejmuje jedno i drugie. Ponadto kiedy Marek pisze równolegle: „Ewangelia o Jezusie Chrystusie" (1,1) i „Ewangelia Boża" (1,14), może chce nam dać do zrozumienia, że autorytet Ewangelii opiera się na Jezusie Mesjaszu, to znaczy na Bogu. Mesjasz nie tylko przynosi Dobrą Nowinę i jest jej treścią, którą żyje wspólnota wiernych, ale jest gwarantem jej prawdy.

Końcowe zdanie wstępu (1,11) jest tekstowo niepewne, ale występuje tak często w tekście Ewangelii, że jego pojawienie się w tym miejscu nie jest dziwne (por. 1,24; 3,11; 5,7; 8,38; 9,7; 12,6; 13,32; 14,36.61; 15,39). Zwrot ten w istotny sposób wyraża tożsamość Jezusa i dlatego Marek mógł go użyć w tym początkowym i jednoznacznym określeniu natury Ewangelii.

Marek wybiera na początek swojego opowiadania cytat z Biblii hebrajskiej, który składa się ze słów wyjętych z Ml 3,1 (i, być może, Wj 23,20 [LXX]) oraz z Iz 40,3. Używa albo już poprzednio połączonego tekstu (ze zbioru *testimonia*?), albo sam połączył źródła ze Starego Testamentu lub teksty z Mateusza i Łukasza (por. zdanie z Ml z Mt 11,10 par. Łk 7,27 i zdanie z Iz z Mt 3,3 par. Łk 3,4-6). W każdym razie Marek przypisuje ten cały łączny cytat Izajaszowi, co może wskazywać na fakt, jak wielkie znaczenie miał ten prorok dla ewangelisty w zrozumieniu źródeł Ewangelii. Cytat wprowadzony formułą: „Jak jest napisane" ma pokazać, że pojawienie się Jana i jego zapowiedź Jezusa („Pana") jest wypełnieniem obietnic Boga danych Izraelowi. Dobra Nowina, którą przynosi i ucieleśnia Mesjasz, jest częścią historii Boga działającego wśród ludu Bożego. Jak JHWH prowadził Izraela przez straszliwą pustynię na górę Boga i Prawa (Wj 23,20) i powtórnie poprowadził przez pustynię na Syjon po niewoli w Babilonie (Iz 40,3), tak i teraz Bóg działa na pustyni (Mk 1,4, a także 1,12) dla dobra rodzaju ludzkiego. Ireneusz był jednym z pierwszych Ojców Kościoła, który zrozumiał znaczenie tego wzniosłego, proroczego początku Ewangelii Marka i na jego podstawie przypisał Markowi symbol orła z listy w Ap 4,7 (*Prolog antymarcjonicki do Ewangelii św. Marka*, recenzja 2 [tekst dłuższy]; Euzebiusz, Hist. eccl. 2,16,1).

Jan Chrzciciel pojawia się na pustyni, w miejscu zagrożenia i obietnicy. Opis jego działalności jest tak gruntownie podporządkowany prorockiemu wstępowi, że autor określa ją jako „głoszenie" (1,4), i to w podwójnej formie: Jan *głosi* „chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów" i *głosi* Tego, który idzie za nim (1,7-8). Wszystkie dotychczas stosowane rytuały, które Jan wykorzystał na użytek swojego chrztu (przygotowanie w ST i w Qumran do obmyć zapewniających czystość rytualną? Chrzest prozelity?), zostały przez niego przystosowane do uformowania tego, co jest teraz jednorazowym obmyciem symbolizującym nawrócenie dla odpuszczenia grzechów. Jakkolwiek działalność ta była niewątpliwie ważna, prawdziwą rolą Jana jako wysłannika było głoszenie przyjścia Jezusa, „Pana" (1,3). I chyba właśnie ta przygotowawcza misja Jana utrwaliła się w pamięci pierwszych chrześcijan. Wspomnienia różnią się co do innych cech jego osoby. Tak więc, choć opis jego wyglądu w 1,6 ma zapewne na celu, aby Jan przypominał Eliasza (2 Krl 1,8), tak samo zresztą jak cytat z Ml 3,1, u Marka nie ma nigdzie wyraźnej identyfikacji Jana.

Jak należy rozumieć chrzest Jezusa, którego dokonał Jan? Czy jako poddanie się Jezusa rytuałowi nawrócenia i odpuszczenia, jak wydaje się sugerować Marek? Czy jako wypełnienie woli Boga, to znaczy, jako posłuszeństwo Jana wobec rozkazu Jezusa, jak wykazuje Mateusz (Mt 3,13-15)? Czy jako akt identyfikowania się „z całym ludem", jak sugeruje Łukasz (Łk 3,21)? Czy też jako moment objawienia Jezusa Izraelowi, jak poświadcza Jan (J 1,31)? Wiele z tego, co dotyczy Chrzciciela, pozostaje tajemnicą. Natomiast wszystkie Ewangelie zgodne są co do tego, że owa tajemnicza profetyczna postać jednoczy w sobie przeszłe

doświadczenie Izraela z Bogiem i zapowiedź nowego, rozstrzygającego spotkania z Bogiem w osobie Jezusa. We wszystkim, czym jest i co czyni, Jan ukazuje ludowi to nowe nadchodzące spotkanie.

Rozstrzygającym znakiem wyższości Jezusa nad Janem są ich chrzty: Jana – wodą, a Jezusa – Duchem Świętym (1,8). Ale w Ewangelii Marka Jezus nie chrzci, a Marek nie łączy chrztu Duchem Świętym z eschatologicznym sądem (przeciwnie niż Mt 3,11-12). Tak więc w obecnej formie odniesienie do chrztu Duchem Świętym służy jako żywy, choć nie w pełni logiczny pomost do opisu chrztu samego Jezusa i doświadczenia Ducha.

W opowiadaniu o chrzcie Jezusa i doświadczeniu Ducha (1,9-11) dochodzimy do sedna prologu Ewangelii. Przychodzący, zapowiadany przez proroków ST i głoszony przez proroka Jana, jest teraz wymieniony z imienia – jest to Jezus, który *przyszedł* z Nazaretu w Galilei na Pustynię Judzką i został ochrzczony w Jordanie. Brak jest jakiejkolwiek wskazówki co do szczególnego rozumienia chrztu, a najprostsza interpretacja, że został ochrzczony z tych samych powodów co wszyscy inni, wydała się problematyczna innym pisarzom chrześcijańskim. Jezus *wychodzi* z wody i „natychmiast" (ulubione słowo Marka) widzi „*rozwierające się* niebo". Język Marka jest tu żywy aż do granic gwałtowności (por. bardziej spokojne „otworzyło" w Mt 3,16 i Łk 3,21, którzy są językowo bliżsi często cytowanemu Iz 64,1). Ponadto Jezus widzi Ducha zstępującego nań „jak gołębica" (nie „w postaci [...] niby gołębica", por. Łk 3,22). Doświadczeniu wizji towarzyszy także usłyszenie boskiego głosu zwracającego się do Jezusa jako: „mój Syn umiłowany". Prawdą jest, że i o innych mówiono podobnym językiem. O królu Izraela można było mówić jako o przybranym synu Bożym (Ps 2,7; Ps 89,26[27]); człowiek sprawiedliwy może być nazwany „dzieckiem Pańskim" (Mdr 2,13; 5, 5); sam Izrael mógł być nazwany synem JHWH (Wj 4,22-23; Pwt 1,31; Oz 11,1). Wszystkie te imiona można zebrać w określenie Jezusa jako „Syna", ale nie jest On zwykłą sumą tych imion. Tutaj określenie „Syn" niewątpliwie wskazuje na Jezusa jako jedynego, którego Bóg tak wyróżnił. To, co u innych jest zarysowane, w Nim staje się rzeczywistością, którą można przekazać jedynie przez zburzenie granicy między Bogiem a światem, przez „rozwarcie" nieba. Przychodząc do Jezusa, Bóg przekracza *wszystkie* granice łącznie z najważniejszą: między niebem a ziemią. Nic więc dziwnego, że działalność Umiłowanego będzie polegać na przekraczaniu, a tym samym kwestionowaniu granic. Dla jednych będzie to uzdrawiające, dla innych obraźliwe, a dla wszystkich głęboko prowokacyjne podanie w wątpliwość wszystkich granic, relatywizacja wszystkich definicji, które ludzie stosują do siebie i innych. Nawet najbardziej cenne z symboli religijnych tracą swój uprzywilejowany status (por. 15,38, gdzie użyty jest ten sam czasownik [BP: „rozdarcie"]). Lecz na razie wie o tym tylko Jezus – i czytelnicy.

Jezus i czytelnicy wiedzą „od razu", że status Jezusa jako „Syna" nie uwalnia Go od cierpienia. Ten, kto doświadcza Boga tak bezpośrednio i głęboko, równie intensywnie doświadcza zła. Prawdziwy Duch, który wszedł w Jezusa, teraz wyrzuca Go (por. spokojniejsze „wyprowadził" w Mt 4,1 par. Łk 4,1) na pustynię. (Wszystkie ważniejsze współczesne przekłady polskie używają tu formy bezokolicznikow „wyprowadzić, zaprowadzić, wziąć, zabrać". Tylko w wydaniu Wujka z 1599 użyty jest czasownik „wygnał" w Mk 1,12 , „zawiedzion" w Mt 4,1, „zaprowadzon" w Łk 4,1). Słowo „wyrzuca", użyte przez Marka, jest zazwyczaj zastrzeżone dla wyrzucania złych duchów (1,34.39; 3,15.22.23; 6,13; 7,26; 9,18.28.38) albo aktów fizycznej przemocy (9,47; 11,15; 12,8; por. 1,43; 5,40). Obrazowy opis w 1,12-13 przypomina doświadczenia Izraela: pustynia wspomniana jest dwukrotnie, symboliczna liczba czterdzieści (Wj 16,35; Pwt 1,3; 2,7; 8,2-4; 29,5[4]; Am 2,10; Ne 9,21; jako czas kary por. Rdz 6,5-8,22; jako czas postu ApAbr 12,1; TestIss 4,7); dzikie bestie jako symbole niebezpieczeństwa (Lb 21, 6-9; Pwt 8,15; Iz 34.9-15; Jr 9,10-11; So 2,14-15; Ez 34, 5.25) i aniołowie reprezentujący boską obecność i karmienie (*diakoneo* znaczy też usługiwanie przy stole). Wpływ myśli apokaliptycznej widać w postaci szatana i w czasowniku „wypróbować" w sensie ostatecznego gwałtownego ataku szatana i zamiaru zniszczenia wiary wierzącego (por. Dn 12,10; HenEt 94,5; 96,2-3). To samo znaczenie pojawia się w kontekście Modlitwy Pańskiej w Mt 6,13 par. Łk 11, 4). Język apokaliptyczny wyjaśnia, że to doświadczenie Jezusa nie jest jedynie osobistą próbą Jego wierności Bogu albo sprawdzianem Jego działania jako specjalnego wysłannika Boga. Konfrontacja ta ma raczej wymiary i implikacje kosmiczne. Ponadto scena ta jest streszczeniem i zapowiedzią męki Jezusa. W Nim Duch staje naprzeciw szatana i doświadcza całej siły kosmicznego zła, a to, że Jezus wychodzi zwycięsko z tego konfliktu, znajduje potwierdzenie w głoszeniu Ewangelii jako tryumfu Ducha nad złem.

1,14-8,26: Jezus urzeczywistnia Dobrą Nowinę – działalność publiczna

W pierwszym głównym akcie dramatu Ewangelii Jezus w słowach i czynach urzeczywistnia Dobrą Nowinę w Galilei. Warto wyodrębnić pewne charakterystyczne cechy tej sekcji.

1) Po pierwsze, częste są tu odniesienia geograficzne. Dominuje Jezioro Galilejskie (1,16-20; 2,13; 3,7; 4,1.35-41; 5,1.21; 6,45-52; 8,13-21); motyw pustyni przewija się w kilku miejscach (1,35.45; 6,31.32.35; 8,4); Jezus czasem jest „w domu" (1,29-31; 2,1-2; 2,15; 3,20) lub w synagodze (1,21; 3,1); wychodzi na górę (3,13) albo chodzi od wsi do wsi (1,38; 6,6b); przebywa w miastach Kafarnaum (1,21; 2,1; 6,1), Genezaret (6,53) i

Betsaidzie (8,22), a także na terytoriach przyległych do Izraela, jak „kraj Gerazeńczyków" (5,1), „okolice Tyru" (7,24) i „w posiadłościach Dekapolu" (7,31).

2) Materiał podzielony jest na kilka „zbiorów": cudowne uzdrowienia (1,40-2,12; 5,1-43), dysputy (2,1-3,6; 7,1-23) i przypowieści (4,1-33).

3) Niektóre fragmenty dotyczą powstawania wspólnoty wokół Jezusa i jej charakteru. Początkowo jest to grupa Dwunastu (1,16-20; 2,13-22; 3,13-19a; 6,6b-13), ale wspólnota do nich się nie ogranicza (3,35).

4) Kwestia tożsamości Jezusa wpleciona jest w tę część Ewangelii (1,24-25; 3,11-12; 4,41; 6,1-6a.47-52) i pozostanie kluczowa aż do samego końca. Często Jezus nakazuje milczenie tym, którzy wiedzą, kim On jest, to znaczy złym duchom (1,25.34b; 3,12) albo tym, którzy doznali uzdrowienia przez kontakt z Nim (1,43-44; 5,43; 7,36; 8,26; nakaz w 5,8 jest nieco niejasny).

5) Na tle niezwykle przychylnej wobec Jezusa postawy tłumów (1,28.32-33.45; 2,2.12b.13; 3,7-10.20.32; 4,1; 5,21.24a; 6,34.54-56; 7,14; 8,1) oraz celników i grzeszników (2,15) Marek zaczyna rozwijać temat sporu z niektórymi grupami i odrzucenia przez nie Jezusa (2,6-9; 3,6.21-35; 6,1-6a.14-29). Temat ten przewija się przez całą Ewangelię; wzrasta natężenie konfliktu i jego zasięg.

1,14-3,6: Dobra Nowina w Galilei – wiara i konflikt

Ogłoszenie „Dobrej Nowiny" następuje zaraz po uwięzieniu Jana i powrocie Jezusa do Galilei. Tam obwieszcza On, że czas (*kairos*) się wypełnił, nadszedł moment, ku któremu zmierza czas i historia, który jest celem oczekiwań ludzkości i Boga (1,15). Ten moment jest już obecny, ponieważ bliskie jest królestwo Boże, tak bliskie, że jest teraz jedyną rzeczywistością, do której ludzie są wezwani i która ma nadawać sens i kierunek ich życiu. Słowo „nawrócenie" ma tutaj pełną biblijną moc przemiany ku nowemu istnieniu. Przez całą pozostałą część Ewangelii Marka przewija się wątek głoszenia przez Jezusa tego nowego istnienia, oporu zła wobec niego i przełomu dokonującego się w tych, którzy słuchają Dobrej Nowiny. *Teraz – już się zaczęło.*

Po programowym streszczeniu Jezusowej „Dobrej Nowiny" Marek umieszcza dwie serie opowiadań, w przybliżeniu ułożonych równolegle i skupionych wokół stwierdzeń dotyczących celu działalności Jezusa.

Jezus rozpoczyna tworzenie wspólnoty (1,16-20) przez zwerbowanie czterech mężczyzn, którzy staną się rdzeniem grupy apostolskiej: będą oni zawsze wymieniani na czele (Mk 3,16-19a; Mt 10,1-4; Łk 6,12-16), otrzymują przydomki (3, 16-17) i często towarzyszą Jezusowi, wydzieleni z większej grupy (1,29; 9,2; 13,3; 14,33). Przykładnie odpowiadają „natychmiast" na powołanie przez Jezusa (1,18-20), porzucają rodzinę, przyjaciół i dotychczasowe zajęcie, aby pójść za Nim. W Ewangelii grupa uczniów składa się z „idących za" Jezusem, dokądkolwiek On prowadzi. Od początku Marek jasno stwierdza, że Ewangelia zostaje powierzona ludowi Bożemu i że opowiadanie o Ewangelii, Mesjaszu i ludzie Bożym jest *jednym opowiadaniem*.

1,16-2,12	**2,13-3,6**
Powołanie uczniów (1,16-20)	Powołanie ucznia (2,13-14)
Opowiadania o uzdrowieniach (1,21-34)	Opowiadania o sporach (2,15-20)
Cel działalności Jezusa (1,35-39)	Charakter działalności Jezusa (2,21-22)
Opowiadania o uzdrowieniach (1,40-2,12)	Opowiadania o sporach (2,23-3,6)

Założywszy to, co dotąd wiemy, treścią wstępnego kazania Jezusa w synagodze w Kafarnaum musiało być królestwo Boże (por. Mt 5-7; Łk 4,16-30), ale wydaje się, że dla słuchaczy najbardziej uderzające było to, że Jezus, w przeciwieństwie do uczonych w Piśmie, nie odwołuje się do zewnętrznych norm, takich jak Pismo i tradycja, ale naucza mocą własnego „autorytetu" (*eksusia* znaczy dosłownie „z siebie"). Tych samych słów użyto w 1,27b, by opisać reakcję świadków przyglądających się, jak Jezus wypędza ducha nieczystego. To *inclusio* (wtrącenie) pokazuje, że Marek widzi w tym potwierdzenie prawa Jezusa do zapowiadania królestwa Bożego. Duchy nieczyste rozpoznają Jezusa i Jego zamiar i próbują się bronić. Jezus im „surowo rozkazuje" (ulubiony zwrot wobec duchów nieczystych; Mk 4,39, por. Mt 8,26 par. Łk 8,24; Mk 8,32-33, por. Mt 16,22; Mk 9,25, por. Mt 17,18 par. Łk 9,42) i nakazuje milczenie. Taki rozkaz pojawia się także w 1,25.34b; 3,12 w związku ze złymi duchami i w 1,43-44; 5,43; 7,36; 8,26 w związku z innymi uzdrowieniami. W pewnym stopniu nakaz milczenia można rozumieć jako technikę obronną egzorcysty przeciwko mocy złych duchów, którą mają przez to, że znają i wypowiadają Jego imię, ale 1,34 wyjaśnia, że chodzi tu o coś więcej (por. niżej).

Opowiadanie w 1,21-28 może stanowić także ilustrację typowego cudownego uzdrowienia. Pewne elementy powtarzają się bardziej lub mniej szczegółowo. Spotkanie osoby będącej w potrzebie i uzdrowiciela (1,23; por. 1,29-30.40; 2,3-4; 3,1; 5,1-2.22-23.27; 7,25; 8,22; 9,14-18; 10,46-49), nazwanie i/lub opis dolegliwości, często podkreślenie ciężkiego stanu chorego, a tym samym większej zasługi uzdrowiciela (1, 23; por. 1,30; 2,3; 3,1; 5,2-5.9.23.25-26.35-40a; 7,25; 9,17-18), działanie uzdrowiciela przez skuteczne słowo-rozkaz (1,25.41; 2,11; 5,13.41; 9,25), użycie substancji, jak ślina (8,23), dotknięcie (1,31. 41; 5,41; 8,23.25) lub powiadomienie o wyleczeniu (5,34; 7,29; 10,52), pewne oznaki, że wyleczenie rzeczywiście nastąpiło (1,26.31b. 42; 2,12a; 3,5b;

5,15.29.42; 8,25b; 9,26-27; 10,52b) i w końcu reakcja, zazwyczaj zdumienie świadków uzdrowienia (1,27; 2,12b; 5,5-17.42b). Wiele tych cech występuje w opisie „podniesienia" przez Jezusa teściowej Szymona Piotra (por. użycie tego samego albo pokrewnego słowa w 5,41-42; 9,26-27; 16,16), w opowiadaniu o bezimiennej kobiecie przedstawionej w kontekście jej tradycyjnych uwarunkowań rodzinnych, ale upoważnionej do „usługiwania" Jezusowi, jak czynili to aniołowie (1,13).

Dzień w Kafarnaum rozpoczyna się i kończy wyrzucaniem złych duchów (por. streszczenie w 1,32-34), i zarówno Jezus (1,39; 3,11.22.30; 5,1-20; 8,33; 9,14-29), jak i Jego uczniowie (6,7.13; 9,14-29; 9,38-41) kontynuują tę działalność. Szczególną wagę przywiązuje się do zakazu mówienia wydanego przez Jezusa złym duchom, nie tylko dlatego, że znają Jego imię i dzięki temu mają pewną namiastkę mocy, ale dlatego że *Go* znają, że znają Jego tożsamość jako Syna Bożego. Co najmniej od czasów Wilhelma Wredego (1859–1906) te nakazy milczenia rozumie się jako sieć motywów w Ewangelii Marka, składających się na „tajemnicę mesjańską" i obejmujących m.in. teorię przypowieści zarysowaną w 4,10-12, specyficzny dla Marka motyw wycofania się Jezusa do domu, gdzie wyjaśnia uczniom pewne elementy wcześniejszych publicznych nauk (por. Mk 7,17-18a w kontekście 7,14-23; Mk 9,28-29 w kontekście 9,14-29; Mk 10,10-11a w kontekście 10,1-12; i Mk 4,10-11a w kontekście Mk 3,20-4,34), oraz niezdolność uczniów do zrozumienia słów i czynów Jezusa (por. np. 8,17-21).

Bez względu na to, czy egzorcyzmy odczytuje się na poziomie bardziej dosłownym, jak czynią to niektóre kultury i subkultury, czy na poziomie bardziej psychologicznym albo symbolicznym, jako struktury ucisku czy niesprawiedliwości, mówią one o bardzo realnym, ludzkim doświadczeniu zniewolenia przez moce, które podporządkowują i niszczą zdolność do podejmowania wolnych i odpowiedzialnych decyzji w sprawach istotnych. Tutaj złe duchy okazują wyjątkową wnikliwość, wyczuwając, że Jezus naprawdę przyszedł, aby je zniszczyć (1, 24). Królestwo Boże stanowi ostateczne zagrożenie dla królestwa zła i ta forma „Dobrej Nowiny" ma radykalne implikacje w każdym aspekcie życia Kościoła.

Odejście Jezusa na pustynię, aby się modlić (por. 1,12-13), całkowicie kontrastuje z przebywaniem wśród tłumów i pracą poprzedniego dnia. Marek, tak jak Łukasz, podkreśla znaczenie, jakie Jezus przywiązywał do modlitwy (por. Łk 5,16; także Mk 6,46 z Łk 9,18; Mk 14,32.35.38 z Łk 22,41.44-45). Szymon żywi nadzieje sprzeczne z intencjami Jezusa, który w tym miejscu oznajmia, że dla Niego pierwszeństwo ma *głoszenie nauk* w innych miastach, ponieważ właśnie „na to wyszedłem" (1,38) (por. wyraźniejsze stwierdzenie w Łk 4,43). Ten incydent zapowiada ostrzejsze starcia między Piotrem a Jezusem (8,31-33) i określa w działalności Jezusa wzór dla uczniów (Mk 6,12-13).

Markowa wersja uzdrowienia trędowatego (1,40-45) bardziej niż w wersji Mateusza (8,2-4) czy Łukasza (5,12-16) przypomina wyrzucanie złych duchów. „Trąd" może oznaczać różne schorzenia skóry, ale tutaj wskazuje na chorobę nieuleczalną i podlegającą przepisom podanym w Kpł 13,1-14,32. Ten trędowaty decyduje się pominąć bariery ustanowione przez kodeks kapłański. Przychodzi do Jezusa i klęka przed Nim (czy był to hołd, czy zastąpienie drogi?), ufając, że Jezus mu pomoże. Jeszcze bardziej zadziwiające jest to, że Jezus decyduje się przyłączyć do tego przełamania granic między czystym a nieczystym, wyciągając rękę do tego człowieka i dotykając go. „Oczyszczenie" przywraca trędowatego ludzkiej społeczności, jak pokazano w 1,45, co oznacza, że społeczność także zostaje uzdrowiona. Poświadczenie przez kapłana faktu oczyszczenia człowieka spełnia tu rolę resocjalizacji. Ignorując wydany przez Jezusa nakaz milczenia, człowiek ten staje się misjonarzem, wykorzystując swoje własne doświadczenie w służbie „słowa" (język misyjny w Dz 8,4-5; 9,20; 10,42; 2 Tm 4,2).

Uzdrowienie paralityka (2,1-5a.11-12) prowadzi do dyskusji o odpuszczeniu grzechów i w ten sposób stanowi przejście od zbioru cudownych uzdrowień w 1,21-2,12 do zbioru opowiadań o sporach 2,15-3,6. Kojarzenie uzdrowienia z odpuszczeniem grzechów bliskie jest tradycji ST (2 Krn 7,14; Ps 41,3-4[4-5]; Ps 103,3; Iz 19,22; 38,16-17; 57,17-18; Jr 3,22; Oz 14,4). Uczeni w Piśmie, wprowadzeni tu po raz pierwszy (2,6), oskarżają Jezusa o bluźnierstwo, zarzut, który posłuży do potępienia Go w 14,53-65; jednocześnie dają wrogie świadectwo, że Jezus, zapowiadając eschatologiczne odpuszczenie grzechów, w istocie rzeczy mówi w imieniu Boga. Używając zagadkowego tytułu „Syn Człowieczy" i sugerując przez to swoje człowieczeństwo (Ps 8,4), prorockie posłuszeństwo (Ez 2,1), swoją rolę jako pośrednika apokaliptycznego (Dn 7,13), swoje cierpienie i śmierć (8,31; 9,31; 10,33), Jezus potwierdza swoją władzę odpuszczania wszystkich grzechów „na ziemi", to znaczy obecnie (2,10). Tak więc Jezus w swoim nauczaniu, uzdrowieniach i uwalnianiu ludzi z niewoli grzechu jest ucieleśnieniem królestwa Bożego.

Osoby niepełnosprawne lub chronicznie chore mogłyby wiele nauczyć Kościół, jak rozumieć cudowne uzdrowienia. Jest to ważne, bo niewłaściwa interpretacja często szkodzi zamiast uzdrawiać. Uświadamiają nam one, że osoby nie można zredukować do jej niesprawności czy choroby (stąd „człowiek nie mogący chodzić" znaczy więcej niż „paralityk"). Takie osoby pokazują nam, że nie są biernymi przedmiotami zależnymi tylko od decyzji i działań innych ludzi (zauważmy, jak często osoby chore same podejmują inicjatywę: 1,40; 5,2.27; 10,50-52; w 2,1-12 człowiek, który nie może chodzić, zmobilizował do pomocy przyjaciół). Uczą nas, że należy zrewidować często wynikły z uprzedzenia, a wyrażany głośno pogląd o związku przyczynowym między grzechem a kalectwem (czy wszyscy „grzesznicy" są fizycznie upośledzeni?), i że „wiara", oznaczająca także

ufność, nie jest wystarczającym warunkiem uzdrowienia. W Ewangelii właśnie o tych fizycznie upośledzonych mówi się, że mają „wiarę" (2,5; 5,34; 9,24; 10,52). Oni uświadamiają nam, że cudowne uzdrowienia w NT należy rozumieć jako „znaki", które mają pomóc uwierzyć innym – może zdrowym – że „uzdrowienie" osoby i społeczności to więcej niż „wyleczenie" z określonej choroby, i że prawdziwym „cudem" we wszystkich opowiadaniach jest odrzucenie przez Jezusa definicji i ograniczeń nałożonych na osoby przez religię lub społeczeństwo, a Jego „dotknięcie" przywraca odrzuconym ich właściwe miejsce w rodzinie ludzkiej.

Drugą serię opowiadań ilustrujących charakter urzeczywistniania Dobrej Nowiny przez Jezusa (2,13-3,6) wprowadzają znane nam idee Marka: jezioro, tłum, nauczanie Jezusa (2,13). Powołanie piątego ucznia jest też opisane w bardziej stylizowanej formie (2,14). Chociaż tradycja jest niezgodna co do jego imienia (tu występuje jako Lewi, syn Alfeusza, ale por. 3,18 i Mt 10,3, Łk 6,15; także Mt 9,9, gdzie nazwany jest Mateuszem), jasno jest określony jego zawód: celnik. Celnicy byli to pogardzani podrzędni rzymscy urzędnicy podatkowi albo żydowscy poborcy myta, uważani za kolaborantów z najeźdźcami i „łupieżców" ludu. Powołanie Lewiego do grona uczniów jest okazją do wydania przyjęcia, na którym Jezus pełni rolę gospodarza – „wielu celników i grzeszników" (wymienionych w opowiadaniu trzykrotnie) zasiada z „Jezusem i Jego uczniami" (2,15). Przedstawiciele sfer religijnych – uczeni w Piśmie i (po raz pierwszy) faryzeusze – żądają od Jezusa wytłumaczenia Jego zachowania („dlaczego" w 2,7.16.18.24); w tym przypadku dotyczy to jedzenia i picia z ludźmi, którzy nie przestrzegają Tory, czego wymaga faryzejska pobożność (por. PsSal 2,37-41; 3,3-15; 12,7). Jezus znowu przekroczył granicę dzielącą „czystych" od „nieczystych". W dodatku przysłowie o lekarzu wyraźnie sugeruje, że to, co strzegący takich granic uważają za brak szacunku dla woli Bożej, jest w rzeczywistości znakiem obecności samego Boga w znanym obrazie uczty (por. Mt 8,11; Mt 22,1-10; Łk 14,15-24; zwłaszcza w. 15; Mt 26,29; Łk 22,16.18; Mk 14,25; Łk 22,18-20; Ap 19,9). W tym opowiadaniu nie ma mowy o skrusze jako warunku lub celu jedzenia i picia z Jezusem; dzieli On miejsce przy stole z pogardzanymi, by przez to ogłosić ich przynależność do Bożej rodziny (por. Mt 9,10; Łk 7, 33-35; 15,1).

Obraz ucztowania jest również istotnym rysem drugiego zdarzenia (2,18-20). Tutaj w centrum uwagi nie jest już zachowanie się Jezusa, ale Jego uczniów, mianowicie lekceważenie przez nich praktyk postnych. Opowiadanie to może być odbiciem sporów na ten temat w pierwotnym Kościele, ale może dotyczyć samego Jezusa. Na ogół praktyki uczniów rozumiane są jako odbicie praktyk ich nauczyciela. Ponadto w. 2,19-20 wydają się łagodzić radykalizm odpowiedzi Jezusa w 19a, po pierwsze, wprowadzeniem idei pana młodego, który „ma być zabrany" – zawoalowana zapowiedź męki Jezusa – a po drugie, przewidywaniem nadejścia czasu, kiedy post znowu stanie się stosowny (por. paralelne opisy w Mt 9,14-17; Łk 5,33-39; również Mt 6,16-18; Dz 13,2-3; inny wariant tekstu w Mk 14,25). Co do kwestii postu, Jezus odpowiada, że jest on nie na miejscu podczas uczty; jest „nie na czasie" w wypełniającym się teraz czasie królestwa Bożego.

Radykalizm wypowiedzi Jezusa podkreślają dwie przypowieści o ubraniu i bukłakach, które stanowią centrum serii przypowieści (2,21-22): nowe jest to, że królestwo Boże realizowane w ramach Jego działalności nie da się dostosować do starych form i praktyk (por. nieco inną interpretację w Mt 9,17b).

Dwa inne przykłady niemożności pogodzenia starego z nowym dotyczą właściwego przestrzegania szabatu, chociaż w pierwszym z nich (2,23-28) temat jedzenia jest stale obecny (wyraźniej w Mt 12,1-8; por. Łk 6,1-5). Wszechobecni, jak się zdaje, faryzeusze ponownie pytają Jezusa o wyjaśnienie zachowania się Jego uczniów w szabat. Czy zarzucają uczniom „wydeptywanie ścieżki" przez zboże, czy „zrywanie" kłosów (zbieranie plonów w szabat było zakazane w Wj 34,21), czy też Marek ma na myśli coś w rodzaju Łukaszowego „wykruszania kłosów rękami", nie jest jasne. Natomiast jasne jest, że zmuszono Jezusa do obrony postępowania Jego uczniów przez argumentację w dobrym rabinackim stylu za pomocą tekstu ze Starego Testamentu (1 Sm 21,1-6), błędnie datowanego na czas arcykapłaństwa Abiatara zamiast jego ojca, Achimeleka (por.1 Sm 22,20), teologicznego przysłowia o celu szabatu (2,27) i, jeżeli nie jest to część przysłowia, powiedzenia o władzy Jezusa, Syna Człowieczego, nad szabatem (2,28).

Drugi spór o szabat następuje w synagodze („znowu" wskazuje wstecz na 1,21), gdzie Jezus spotyka człowieka z uschłą ręką. Wzywając go, aby stanął na środku (był w sektorze zarezerwowanym dla „ułomnych"?), Jezus stwarza warunki do ostrej debaty: problem nie polega na robieniu czy powstrzymywaniu się od pewnych czynów w szabat; w obliczu ludzkich potrzeb alternatywą jest czynienie dobra albo szkody; ratować życie albo zabić. Akty litości i ocalenia życia były dozwolone w szabat, jak wyjaśnia to wiele późniejszych tekstów żydowskich (por. Mechilta, tr. Sab, tr. Nes; mJom 8,6; ale por. także Łk 13,14), a więc pytanie Jezusa jest retoryczną próbą wciągnięcia oponentów w dyskusję halachiczną, której oni nie podejmują. Jednak pytanie Jezusa wskazuje także na Jego programowo nową interpretację szabatu: obecność królestwa Bożego sprawia, że każdy czas jest właściwy dla czynienia dobra i ratowania życia (por. 1,21-34, gdzie cały szabat jest poświęcony uzdrawianiu chorych). „Twardość serca" martwi i gniewa Jezusa, gdziekolwiek na nią natrafi (por. 6,52; 8,17).

Przytaczając przykłady zachowań Jezusa, które doprowadzają Go do sporu z przedstawicielami władzy religijnej, Marek daje wyraźnie do zrozumienia, że decyzja faryzeuszów o usunięciu Jezusa nie jest pochopna, ale wynika z powtarzających się przykładów nierespektowania przez Niego ograniczeń religijnych i obyczajowych (por. 1,21-28.29-31.41; 2,5b-10a.13-14.15-17.23-28; 3,1-6; 5,1-20; 5,25-34.41; 7,1-23.24-30.31-

36). Męka Jezusa rozpoczyna się od przymierza sił religijnych i politycznych (por. 8,15; 12,13) dla zachowania „starego” *status quo*.

3,7-6,6a: Dobra Nowina w Galilei – zmagania z siłami zła

Marek ułożył dwie serie opowiadań dotyczących w taki czy inny sposób zmagań Jezusa z siłami zła i śmierci; jedna seria (3,7-35) poprzedza zbiór, a druga (4,35-5,43) następuje po zbiorze przypowieści, które głoszą nieuniknione nadejście królestwa Bożego (4,1-34). Struktura tej części świadczy o realności głoszonej przez Jezusa Dobrej Nowiny pośród wszelkiego rodzaju sił zniszczenia.

Wobec zagrożenia życia ze strony przeciwników (3,6) Jezus „oddala się” w stronę jeziora, ale cisnące się doń tłumy również zagrażają Jego życiu (3,7-12, zwłaszcza w. 9). Przychodzą one teraz nie tylko z Jego rodzinnej Galilei, ale także z Judei i obszarów granicznych na południu (Idumea), wschodzie (Transjordania) i północy (Tyr i Sydon). Ludzie gromadzą się wokół Jezusa, próbują Go dotknąć i doznać uzdrowienia (por. 5,27-28; 6,56). Duchy nieczyste głośno wołają, że jest Synem Bożym, ale Jezus każe im milczeć, aby Jego tożsamość pozostała tajemnicą.

Według Marka, zaraz potem Jezus wszedł na „górę” i tam dokonał wyboru dwunastu „apostołów” (3,13-19a), aby „Mu towarzyszyli” i „by mógł ich wysyłać” (3,14). Tylko w 6,30 grupa ta została nazwana „apostołami”; innym ulubionym określeniem tej grupy przez Marka jest „Dwunastu” (4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10. 17.20.43), liczba niemal na pewno odzwierciedlająca rozumienie tej grupy przyjaciół jako nowej formy ludu Bożego. Ich misją jest „towarzyszenie” Jezusowi, a kiedy nie są z Nim, pełnienie służby przez głoszenie królestwa Bożego i wyrzucanie złych duchów. Teraz otrzymali od Jezusa „władzę” poskramiania złych mocy (w. 15). Lista apostołów w Mk 3,16-19 nieco różni się od innych list w NT (Mt 10,2-4; Łk 6,14-16; Dz 1,13). Należy zwrócić uwagę, że „góra” wymieniona jest tutaj po raz pierwszy. To określenie jest geograficznie wątpliwe, ale jego rzeczywiste znaczenie jest teologiczne. Jest to nie tylko miejsce odosobnienia (3,13; 6,46), ale także miejsce objawienia Bożego (9,2, a możliwe, że 13,3), a przez to należy do tej samej kategorii co „pustynia” (1,1-13.35.45; 6,31.32.35; 8,4) i „jezioro” (2,13; 3,7; 4,1.35-41; 6,45-50). Tutaj, a tym bardziej w 9,2-8, „góra” przypomina doświadczenie Mojżesza na Synaju (Wj 19-34; por. Mt 5,1-2; 17,1; 28,16-20).

To, o czym wspomniano w 3,7-12.13-19a, dochodzi wyraźnie do głosu w 3,19b-35. Trzecim miejscem wycofywania się z tłumu jest „dom” (3,20); nie jest jasne, czy własny Jezusa, czy Szymona, ale i tutaj zbiera się tłum i Jezus dokonuje uzdrowień, głównie wyrzuca złe duchy, co wyjaśniają następne zdarzenia. Nie ma nawet czasu na jedzenie (por. 6,31). Tak intensywne zajmowanie się chorymi krewni, a dosłownie „bliscy”, określają jako szaleństwo, mówią, że „odszedł od zmysłów” („ekstaza”, por. 2 Kor 5,13, gdzie Paweł przeciwstawia temu wyrażeniu „pozostawanie przytomnym”) i chcą Go „powstrzymać” (3,21). Uczeni w Piśmie z Jerozolimy, którzy wyraźnie przybyli w misji „gromadzenia faktów”, oskarżają Jezusa zarówno o to, że „ma Belzebuba”, jak i o to, że wyrzuca demony przez „władcę złych duchów”. Imienia Belzebub nie znaleziono poza NT; może to być lokalny, palestyński wariant Beelzebuba, boga Ekronu (2 Krl 1,2.3.6). Oskarżenie o owładnięcie przez złego ducha i o zmowę z nim powtarza się także w innych Ewangeliach (Mt 12,22-29; Łk 11,14-23; J 10,20), w tekstach tannaickich (bSanh 43a [*Barajta*], 107b [*Barajta*]; por. Sot 47a) i we wczesnych tekstach patrystycznych (Justyn Męczennik, Dial. cum Tryph. 69; Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 1,6; 8,9,39; Tertulian, *Przeciw Marcjonowi* 2,6). Odpowiedzią Jezusa na oskarżenia są „przypowieści” o domu wewnętrznie skłóconym (3,23b-26) i o grabieży domu mocarza (3,27) oraz wprost oskarżenie o bluźnierstwo (3,28-30), gdy mówią, że Duch, z mocy którego działa („Duch Święty”: por 1,10), jest „nieczysty”, co jest bluźnierstwem nie podlegającym odpuszczeniu. Zaraz po wypowiedzeniu tego sądu Marek wraca do bliskich Jezusa (od 3,21), którzy są „na zewnątrz” i wzywają Go, aby do nich wyszedł (3,21). Obramowując dysputę z uczonymi w Piśmie opowiadaniami o rodzinie Jezusa, Marek daje do zrozumienia, że oszczerstwa o odejściu od zmysłów i opętaniu przez złego ducha podlegają temu samemu potępieniu, i w 3,33-35 zastępuje Jego rodzinę biologiczną szerszą rodziną Bożą, to znaczy tymi, którzy (w przeciwieństwie do uczonych w Piśmie i rodziny biologicznej) wypełniają wolę Bożą (por. 10,28-31). Uświęcone tradycją pojęcie rodziny zostało zdefiniowane na nowo w sposób radykalnie różny. Rodzina, jak inne ludzkie instytucje, zostaje przewartościowana w świetle królestwa Bożego (por. 1 Kor 7, gdzie Paweł dokonuje podobnego przewartościowania w świetle oczekiwań eschatologicznych; także 2 Kor 5,16).

Pomimo że o nauczaniu i kazaniach Jezusa wspomina się kilkakrotnie (1,14-15.21.39; 2,2. 13), niewiele powiedziano o ich treści poza programowym stwierdzeniem w 1,14-15. W znajomej już teraz scenerii jeziora, wielkiego tłumu i nauczania Jezusa (4,1) Marek podaje próbkę tego nauczania, tutaj „w przypowieściach” (por. 3,23). Od dawna już uznawano, że jest to najbardziej charakterystyczna forma nauczania Jezusa. Często jednak pojęcie „przypowieści” rozumie się w znaczeniu węższym, niż rozumiano je w czasach Jezusa. W LXX „przypowieść” (*parabola*) jest tłumaczeniem hebrajskiego słowa *maszal*, terminu, który może oznaczać zagadki i przysłowia, w istocie każdy rodzaj porównania lub przenośni. Niektóre powiedzenia u Marka są wyraźnie określone jako przypowieści: powiedzenia w 3,24-25 i 3,27 nazwane są „przypowieściami” (3,23); powiedzenia

w 4,3-8.21-32 są nazwane „przypowieściami” (4,2.10. 30.33); także powiedzenie dotyczące skalania (7,14-15) jest „przypowieścią” (7,17; w BT „przysłowie”); opowiadanie o winnicy (12,1b-9) jest również „przypowieścią” (12,1a). W Ewangelii Marka jest jeszcze wiele innych przypowieści: 1,17; 2,17; 6,4; 7,27; 8,15; 9,42.43-48.49; 10,25. 38-40; 11,23; 13,34.

Przypowieści są „żywymi” formami mowy i nie łatwo poddają się kontroli. Różne osoby mogą różnie odbierać ich treść, w niemałym stopniu zależnie od pozycji społecznej słuchacza. Mogą mieć różne warstwy znaczeniowe, a alegoryczne szczegóły mogą wprowadzać podtematy. Pomimo to dobrze jest wsłuchać się w jeden dominujący element albo kwestię każdej przypowieści czy powiedzenia tego typu. Nawet alegorie mają swój głębszy sens.

Wydaje się, że Marek uważa przypowieść o siewcy (4,3-8) w pewnym stopniu za reprezentatywną dla wszystkich przypowieści. Jezus nauczał „wiele” przy tej okazji, ale przytoczona jest tylko ta przypowieść; „w swojej nauce”, to znaczy jako część tej nauki (4,2), przytacza właśnie tę przypowieść; reprezentuje ona „przypowieści”, o które prosi Go Dwunastu i inni, gdy nie było już tłumów (4,10). W dodatku przypowieść ta ma znaczenie szczególne: wezwanie do uważnego słuchania jest zarówno na jej początku (4,3a), jak i na końcu (4,9) i stanowi klucz do zrozumienia „wszystkich przypowieści” (4,13).

Podobnie jak wszystkie przypowieści, opowiadanie to odwołuje się do obrazowego, chociaż znanego czytelnikowi świata, i skłania do przemyślenia duchowych implikacji tego, co znane, w taki sposób, aby doprowadzić do nowego spojrzenia na to, co nieznane lub znane tylko częściowo. Wszak każdy „wie” o siewie i żniwie. Nie da się uniknąć przy sianiu ziarna, że część jego ginie: jedno pada (nie jest zasiane!) tak blisko drogi (brzeg pola), że nie można go zabronować, nie niszcząc drogi; inne pada na miejsce, gdzie górna warstwa gleby jest cienka, ale nie widać pod nią skały; jeszcze inne padają między ciernie, to znaczy na nieuprawne części pola, i zostają zagłuszone przez chwasty. Ale, jak dobrze wiadomo, większość ziaren pada tam, gdzie miały trafić, na ziemię żyzną, i wydaje plon. Ocena zbiorów mogła zdziwić słuchaczy, nawet jeśli podane liczby odnoszą się do indywidualnego, a nie ogólnego zbioru. Przypowieść mogła mieć na celu wprowadzenie albo podkreślenie pewnej liczby punktów dotyczących początków i wniosków, ale Marek dostarczył czytelnikowi wyraźnych informacji dotyczących tematyki nauczania Jezusa (1,14-15; 4,11), a stąd nietrudno się domyślić związku między „plonem” a królestwem Bożym. Jak żniwo następuje po siewie, tak punkt szczytowy i pojawienie się królestwa Bożego są zapoczątkowane (zasiane) w słowach i czynach Jezusa (por. obraz żniwa w Jl 4,13; Mt 3,12 i Łk 3, 17; Mt 13,28-30; Łk 21,29-31; Mk 4,26-29; 13,28-29; Ga 6,7-9; Ap 14,15; w związku z misją chrześcijańską por. Mt 9,37-38 par. Łk 10,2; J 4,35-36).

To samo pojawia się we wszystkich przypowieściach i podobnych do przypowieści powiedzeniach tego zbioru. Światło wniesione do izby oświetla ją (4,21). Rzeczy ukryte (nie odrzucone) pojawiają się znowu we właściwym czasie, a sekrety zawsze wychodzą na jaw (4,22). Drogi mądrej osoby prowadzą do nagromadzenia większej mądrości, a głupiej do utraty wszystkiego, z czym zaczynała (4,24-25). Wrzucone w ziemię ziarna w tajemniczy sposób przynoszą żniwo (4,26-29), a zasadzenie maleńkiego ziarna gorczycy wyda zawsze bujny i rozrośnięty krzew (4,30-32). Tak pewne, jak każdy z tych skutków, jest dzisiejsze i przyszłe królestwo Boże.

Nawet alegoryczne wytłumaczenie przypowieści o siewcy (4,13-20) prowadzi na swój sposób do tego samego wniosku. Obrazowość samej przypowieści staje się nieco bałamutna. Na przykład siane jest „słowo” (w. 14), ale także „ci”, którzy są posiani i których losy są różne. Siewca, ziarna i ziemia mają sens alegoryczny i odzwierciedlają chyba doświadczenia wczesnego Kościoła po okresie działalności Jezusa. Nawet jeśli tak jest, znamienne, w jak wielkim stopniu przypowieść odzwierciedla swój kontekst w Ewangelii. „Pierwsze czytanie” Ewangelii pokazało, jak wiele uwagi Marek poświęca różnym reakcjom na Jezusa i Jego posłanie. Szatan wciąż sprzeciwia się Jezusowi (wymienienie szatana w tej reprezentatywnej przypowieści jest szczególnie uderzające, biorąc pod uwagę umieszczenie zbioru przypowieści między dwiema seriami zdarzeń, w których Jezus spotyka szatana); trudności i prześladowanie powodują, że nawet Dwunastu „odstępuje”; człowiek bogaty nie może zdobyć się na poświęcenie się Jezusowi (10,17-20). W dodatku pomimo alegorycznego pojmowania różnego rodzaju gleb, nie stają się one głównym punktem interpretacji, a także nie ma żadnego nakazu, aby być tym, co rozumiemy przez „ziemię żyzną”. W centrum uwagi pozostaje „słowo” i jego ostateczna obrona w świecie. I wreszcie obraz „żniwa” pojawia się jeszcze na zakończenie opowiadania zarówno w swoim nieuchronnym, jak i chwalebnym sensie. Kimkolwiek jest autor tego alegorycznego wyjaśnienia, jest to zdumiewający model homiletyczny, wyrażający sedno oryginalnej przypowieści w kategoriach doświadczenia Kościoła „ze słowem”.

Między przypowieścią (4,3-8) a jej wytłumaczeniem (4,13-20) Marek umieszcza dyskusję o przypowieściach między Jezusem a grupą Jego zwolenników (mniejszą niż tłum, ale większą niż Dwunastu), dyskusję pod wieloma względami trudną. Literacki związek z przypowieściami w Mt 13,10-17 i Łk 8, 9-10 jest złożony. Słowa Jezusa dzielą słuchaczy na dwie kategorie: *wtajemniczonych* i niewtajemniczonych. Ci skupieni wokół Jezusa są wtajemniczeni, ponieważ Bóg powierzył im (Bóg jest podmiotem konstrukcji biernej; por. 8,17b) „tajemnicę” (*mysterion*) królestwa Bożego. Tajemnicy eschatologicznej (to samo pojmowanie „tajemnicy” pojawia się w Rz 16,25; 1 Kor 2,1.7; 4,1; 13,2; 14,2; także w Ef 3,9; 6,19; Kol 1,26) nie można uznać za wiedzę o rychłym nadejściu królestwa Bożego, ponieważ jest to treść publicznych kazań Jezusa. Nie może ona także dotyczyć samego Jezusa, bo Jego działalność jest publiczna, to znaczy skierowana do każdego. Tym, co jest

„powierzone" osobom bliskim Jezusowi, jest zrozumienie, a stąd i wiara w proklamację Jezusa (Mt 13,11 i Łk 8,10: „*poznać* tajemnice"). Niewtajemniczeni to ci, o których w niepełnym cytacie z Iz 6,9-10 mówi się, że nie widzieli i nie rozumieli, i dlatego nie jest im odpuszczone. Ale czy Jezus mówi do nich przez przypowieści, *aby* ukryć prawdę, aby nie zostali wtajemniczeni jak ci, którzy uważają te słowa za element Markowej „tajemnicy mesjańskiej"? Ten typ determinizmu nie harmonizuje zbyt dobrze z aktywną, publiczną działalnością Jezusa, na którą tłumy reagują tak przychylnie. Lepiej jest odczytywać „aby" jako niepełną formułę wprowadzającą cytat z Księgi Izajasza: „aby słowa Izajasza mogły się *wypełnić*". Niewiara i sprzeciw, których Jezus doświadcza, wypełniają Izajaszowy opis niewierzącego ludu Bożego i przypowieści Jezusa mogą być próbą przezwyciężenia niezrozumienia i niewiary. Łukasz nie zdradza żadnego zainteresowania „tajemnicą mesjańską", a jednak używa tego samego greckiego słowa co Marek (Łk 8,10). Przypowieści Jezusa są więc inną formą głoszenia królestwa Bożego i podobnie jak wyrzucanie złych duchów, uzdrowienia i nauczanie, wywołują różne reakcje różnych ludzi, co ilustruje poprzedzająca przypowieść i następujące potem wytłumaczenie.

Opowiadanie o burzy na jeziorze (4,35-41) jest pierwszym z czterech opisów, które ponownie, począwszy od 3,7-35, podnoszą temat spotkania Jezusa z siłami zła. Jak w opowiadaniu o trędowatym (1,40-45), Marek używa określeń, które wskazują na to, że Jezus ma do czynienia z siłami demonicznymi powodującymi nadejście burzy i tym samym zagrażającymi ludziom w łodzi. Jezus „rozkazuje" wichrowi i „ucisza" jezioro (por. 1,25-26; 3,12; 9,25, a także 8,32-33). Często powtarzającym się obrazem potęgi Boga w ST jest władza Boga nad morzem. Bóg umieszcza wody w ich granicach w akcie stworzenia (Rdz 1,2.6-9), rozdziela wody morza przed Izraelitami uciekającymi przed faraonem (Wj 14-15) i jest wysławiany jako ten, który rządzi morzem i wiatrami (Ps 33,7; 65,7; 77,16; 89, 9; 107,23-32; 147,18; Prz 30,4; Hi 12,15; 28,25; Iz 51,9-10; Am 4,13; Na 1,3-4; por. także 2 Mch 9,8). Odnosi się to także do NT (Dz 4,24; 14, 15), a rozstrzygającym apokaliptycznym znakiem zwycięstwa Boga jest uspokojenie morza (Ap 4,6), a nawet jego unicestwienie (Ap 21,1; por. także 7,1; 10,6). Jedyna oczywista odpowiedź na zadziwiające pytanie, komu posłuszne są wiatry i morze, brzmi: *Bogu*. Jezus, nosiciel ducha Bożego, wykonuje pracę Boga, pokonując moce zagrażające życiu. Strach w obliczu takich mocy rozumiany jest jako wyraz niewiary (pewne połączenie słów w Mk 5,36) w rzeczywistość królestwa Bożego. Brak wiary i niepewność co do tożsamości Jezusa to dwie formy tej samej postawy.

Wypędzenie ducha nieczystego po drugiej stronie jeziora (5,1-20) opisane jest bardziej szczegółowo niż inne. W okolicy zamieszkanej przez pogan Jezus spotyka człowieka „żyjącego" w stanie śmierci, mieszkającego wśród grobów, miejscu śmierci, i „po górach" (jak pustynia i jezioro, teren opuszczenia, samotności i niebezpieczeństwa); siła tego człowieka jest nadludzka, ale także nieludzka i bezużyteczna, używa jej tylko na własną szkodę. W próbie samoobrony duch nieczysty woła Jezusa po imieniu i błaga, aby Syn Boży go nie dręczył. Jezus nie gani go za ujawnienie Jego tożsamości ani nie nakazuje mu milczeć. Zapytuje go o imię ducha. Imię „Legion" może wskazywać na ciężki stan opętanego – jak gdyby przez armię (dosłownie sześć tysięcy żołnierzy pieszych plus jeźdźcy i służba techniczna) – ale może także oznaczać polityczną krytykę rzymskiej okupacji Palestyny. Wielkość trzody świń (dwa tysiące) może wskazywać, że w pobliżu jest rzymski garnizon. Duchy nieczyste nie chcą opuścić tej okolicy i proponują świnie jako nowe miejsce zamieszkania. Przeniesione do świń w rzeczywistości opuszczają dotychczasowe miejsce, ponieważ toną w jeziorze, innym miejscu zamieszkania duchów nieczystych. W końcu miejscowi pasterze proszą Jezusa, aby sam opuścił tę okolicę (w. 17). Jezus nie zgadza się, aby ocalony człowiek został Jego uczniem („zostać z Nim", por. 3,14), ale zachęca go, aby podzielił się wiadomością o ocaleniu ze swoimi krajanami. Znowu, jak w przypadku uleczonego z trądu, opowieść tego człowieka staje się „dobrą nowiną".

Trzecią opowieścią o „zmartwychwstaniu" jest przypadek dwunastoletniej dziewczynki (5,22-24a.35-43), której ojciec, wierząc w pełni w Jezusa jako uzdrowiciela, musi prosić Go „usilnie" (w innym przypadku, 7,24-30, epizod ma podobny przebieg, choć z jasno wyrażonych powodów), aby przyszedł i położył na nią ręce (podobna technika cudotwórcza; por. także Mk 6,5; 7,32; 8,23.25) i w ten sposób ją uzdrowił.

Jezus zgadza się, idzie z Jairem i zostaje zatrzymany przez kobietę od dwunastu lat cierpiącą na krwotok (5,25). Jej sytuacja jest beznadziejna. Jest „nieczysta" i jako taka nie ma dostępu do świętego miejsca (Kpł 15,25-31) i wszystko, z czym ma kontakt, staje się nieczyste. Tym odważniejsza okazuje się jej wiara, kiedy świadomie przekracza zakazy, które ją obowiązują, i decyduje się dotknąć płaszcza Jezusa (5,27, por. 6,56). „Zaraz" poczuła, że jest uzdrowiona z dolegliwości. Podobnie „natychmiast" Jezus obraca się, aby zobaczyć, kto Go dotknął, ponieważ w sposób niemal magiczny czuje, że moc wyszła z Niego. We wzruszającej scenie ta, która przekroczyła granice, przyznaje się do tego Jezusowi, który potwierdza jej uzdrowienie, błogosławi ją i odsyła; jest to przykład śmiałej wiary.

Autor wraca do opowiadania o dziewczynce, podając informację, że umarła (w. 35). Jezus ignoruje tę informację, przerywa obrzędy żałobników i oznajmia, że dziewczynka nie umarła, ale śpi. Marek zazwyczaj używa tego słowa w sensie zwykłego snu (4,27.38; 13,36; 14,37.40.41). Paweł używa go przenośnie w znaczeniu śmierci (1 Tes 5,10). Jeżeli Marek używa czasownika „śpi" przenośnie, to znaczy, że Jezus oświadcza, iż dziewczynka nie umarła w ostatecznym sensie. Jak w 1 Tes 5,10, słowo to już zakłada, że dziewczynka zostanie wskrzeszona. W podobny sposób Jezus mógł odróżniać śmierć od podobnego do niej stanu śpiączki. W końcu jest możliwe, że Jezus mówi wyraźnie do żałobników: Mylicie się, dziecko nie umarło,

tylko śpi. Takie powiedzenie mogłoby więc być przygotowaniem do nakazu milczenia w w. 43. Ujmując dziewczynkę za rękę (gdyby umarła, Jezus sam stałby się nieczysty, dotykając jej ciała), Jezus każe jej „wstać" (ten sam czasownik co w 1,31; 9,26-27; 16,6), co ona „natychmiast" czyni. To, że chodzi i je, potwierdza jej powrót do życia.

Marek umieścił opowiadanie o kobiecie cierpiącej od dwunastu lat na krwotok w ramach opowiadania o dwunastoletniej dziewczynce, by skłonić czytelnika do refleksji nad cudem wyprowadzenia kobiety ze stanu fizycznej, emocjonalnej i społecznej izolacji i śmierci jako formą zmartwychwstania, tak jak doświadczeniem zmartwychwstania było ocalenie na jeziorze (4,35-41) i uwolnienie z więzienia cmentarza (5,1-20). Duch Boży, znosząc granicę między niebem a ziemią, czystym a nieczystym, między terytorium żydowskim a pogańskim, między królestwem szatana a królestwem Bożym, jest Bogiem zmartwychwstania i życia. Wśród stale działającego zła (3,7-35 i 4,35-5,43) królestwo Boże zmierza do nieuchronnego punktu kulminacyjnego (4,1-34).

Tę część (3,7-6,6) zamyka (6,1-6a), jak zbiór cudów i dysput (1,21-3,6), doświadczenie braku zrozumienia i odrzucenia, jakiego Jezus doznał tym razem nie ze strony instytucji religijno-politycznych (3,6) i nie ze strony rodziny (3,21.31-34), ale ze strony ludzi z Jego rodzinnego miasta, przypuszczalnie Nazaretu (1,9). Zdziwieni Jego nauczaniem (por. 1,22 w Kafarnaum), starają się zbadać źródło Jego „mądrości" (4,1-34) i potężnych czynów (4,35-5,43), ponieważ skądinąd wiedzą, że jest rzemieślnikiem obrabiającym drewno i członkiem miejscowej rodziny. To Jego zwyczajność leży u podstaw nazywania Jezusa cieślą, a nie dogmatyczna chęć zachowania idei dziewiczego poczęcia Jezusa przez przemilczenie Józefa jako Jego ojca (6,3). Może tkwi w tym zamiar obrazy, bowiem określenie mężczyzny przez podanie imienia matki, a nie ojca było co najmniej dziwne. W jakże cudownie ironiczny sposób przekonanie ludzi z rodzinnego miasta Jezusa, że Go znają, ukazuje głębię ich ignorancji, którą można określić jako formę niewiary (w. 6a). Ci, którzy znają Go najlepiej, są zgorszeni Jego przyziemnymi „korzeniami", podczas gdy tłumy, które za Nim idą, są zdumione i nigdy nie badają Jego pochodzenia. Popularne przysłowie, które zacytował Jezus, identyfikuje Go jako proroka. Podlega On takiemu traktowaniu, jak wszyscy prorocy, a więc spotyka się z odrzuceniem przez współobywateli (por. Łk 4,24, z przykładami losów proroków Eliasza i Elizeusza [4,25-27]; a także J 4,44). Chociaż Jezus cytuje przysłowie, jest przejęty i zdumiony siłą ich niewiary.

6,6b-8,26: Dobra Nowina w Galilei – i poza nią

Po opisach rozesłania Dwunastu (6,6b-13) i ich powrotu (6,30) oraz relacji o śmierci Jana (6,14-29), umieszczonej między tamtymi dwoma fragmentami, Marek przedstawia cykl opowiadań o cudownym rozmnożeniu chleba (6,31-44), chodzeniu po jeziorze (6,45-52) i uzdrowieniach (6,53-56); inna wersja tych epizodów pojawia się w 8,1-21: o rozmnożeniu chleba (8,1-13), o przepłynięciu przez jezioro (8,14-21) i cudownym uzdrowieniu (8,22-26). Między dwoma cyklami znajduje się główna debata z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie (7,1-23) i dwa uzdrowienia na terytorium pogańskim (7,24-37).

Po opisie powołania czterech uczniów (1,6-20) następuje zbiór opowiadań o cudach i debatach w 1,21-3,6. Opis wyboru i ustanowienia Dwunastu jako apostołów (3,13-19a) pojawia się wcześnie w części poświęconej królestwu Bożemu i konfliktowi ze złem i śmiercią (3,19b-6,6a). Również tę część otwiera opis pierwszej misji Dwunastu (6,6b-13).

Wywoławszy zgorszenie ludzi we własnym mieście, Jezus opuszcza je i wyrusza w trzecią wędrówkę po miastach i wsiach. W czasie tej wędrówki Dwunastu staje się w pełni „apostołami" i wypełnia się to, co zostało zapowiedziane w 3,14-15: zostają „ustanowieni" i „wysłani" przez Jezusa; są przez Niego „upoważnieni", wyposażeni w Jego autorytet (por. 1,22.27; 2,10.28); są niejako Jego ramieniem, głosząc kazania, wypędzając złe duchy i uzdrawiając chorych; po zakończeniu misji (6,30) zdają Mu z niej sprawę. Wszystko to stanowi odbicie starotestamentowej (2 Krn 17,7-10) i rabinackiej (Ber 5,5; por. Billerbeck 3,2) tradycji *szaliach*, że „posłany przez człowieka sam jest tym człowiekiem" (ta sama tradycja stoi za takimi powiedzeniami, jak Mk 9,37.41; Mt 25,31-46). Apostołowie czynią Jezusa obecnym w swojej służbie. W sprawach utrzymania mają być całkowicie zależni od tych, do których zostali posłani, mają nie mieć ze sobą ani chleba, ani pieniędzy w trzosie, ani dodatkowej sukni. Nie wolno im być wędrownymi żebrakami, którzy chodzą od domu do domu, ale mają przebywać w jednym miejscu. Jeżeli im odmówią gościny i wysłuchania (podobnie jak samemu Jezusowi w 6,1-6a), mają odejść i wykonać symboliczny gest wskazujący, że mieszkańcy niegościnnej okolicy są teraz odpowiedzialni za swój los (por. Łk 9,5; uwaga o sądzie jest mocniejsza w Mt 10,14-15; por. też Dz 13,51; 18,6, gdzie wzmiankowany jest ten sam symboliczny gest z różnymi odcieniami znaczeniowymi). Apostolstwo nie jest tutaj urzędem, ale upoważnieniem do kontynuowania misji Jezusa w świecie.

Między rozesłaniem Dwunastu a ich powrotem (6,30) Marek umieszcza uwagę o różnym postrzeganiu Jezusa (6,14-16). Opinie różnią się, ale wszystkie są zgodne w tym, że w Jezusie działają nadzwyczajne „moce". Nie ma żadnych sugestii, że są to moce zła (nie tak jak w 3,19b-35). Różne oceny Jego prawdziwej tożsamości podkreślają tajemnicę otaczającą tę kwestię. Przekonanie Heroda, że Jezus jest zmartwychwstałym Janem, prowadzi do ludowo-baśniowego opisu śmierci Jana z rąk tetrarchy (6,17-29; oprócz synoptycznych paraleli Mt

14,1-2 i Łk 9,7-9, por. Józef Flawiusz, Ant. 18,5,1-2). Rola Herodiady przywodzi na myśl konflikt Eliasza ze słabym Achabem i zdecydowaną Izebel (por. zwłaszcza 1 Krl 18-19). Opis Józefa Flawiusza podkreśla polityczne znaczenie oskarżenia Heroda przez Jana. Z obecnej wersji opowiadania wyraźnie wynika, że Jan umiera w wyniku działania kilku czynników: jego krytyki osobistości politycznych, które stawiają się ponad prawem, słabości i chwiejności człowieka dzierżącego władzę i kaprysów ludzi wpływowych, usiłujących zrobić wrażenie na innych. Co więcej, umieszczenie tego opowiadania między rozesłaniem a powrotem uczniów Jezusa może mieć na celu zapowiedź losu ich przywódcy (por. zwłaszcza w. 29).

Sądząc z sześciokrotnego pojawienia się w Ewangeliach opowiadań o cudownym rozmnożeniu chleba na pustyni, należały one do najbardziej popularnych w tradycji o Jezusie. Większość z nich pojawia się w połączeniu z opowiadaniem o jeziorze (Mt 14,13-21.22-33 par. Mk 6,30-44.45-52 par. Łk 9,10-17; Mt 15,32-39; 16,5 par. Mk 8,1-10.13-21; J 6,1-14.16-21). Miejsce „na pustyni" przywodzi na myśl nie tylko akcent położony przez Marka (por. 1,3.4.12-13.35.45), lecz także większą część doświadczeń Izraela z Bogiem (Wj 16,14-35; Ne 9,5; Ps 78,17-29). Jezus rozpoczyna nauczanie tłumów, ponieważ przypominają „owce bez pasterza" (Lb 27,17; Ez 34,5). „Litość" Jezusa często pojawia się w Ewangeliach (Mt 14,14; 9,36; 15,32 par. Mk 8,2; Mt 18,27; 20,34; Łk 7,13; 10,33; 15,20; Mk 1,41; 9,22 [w prośbie]). Uczniowie widzą pustynię w aspekcie niebezpieczeństwa: pustki (por. 6,35-36), późnej pory (w. 35), skąpych środków utrzymania (w. 37b). Na tej samej pustyni Jezus ucieleśnia boską obecność: nie odeśle głodnych ludzi, by sami zatroszczyli się o siebie (w. 37); środki są, tylko trzeba się o nie postarać (w. 38); głodni zostają zaproszeni na Bożą ucztę (w. 39-40; por. Iz 25,6-8); nakarmienie głodnych jest formą Eucharystii (w. 41; por. 14,22); każdy może najeść się do syta (w. 42) i nic się nie zmarnuje (w. 43: każdy apostoł/pokolenie zebrał/zebrało mały kosz ułomków). Tak więc pasterz Jezus karmi lud Boży, ukazując, że człowiek żyje nie tylko każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych, ale także chlebem (Pwt 8,3; Mt 4,4 par. Łk 4,4).

Brak jest wytłumaczenia „natychmiastowego", pośpiesznego odprawienia uczniów, opuszczenia tłumu i wycofania się na górę, aby się modlić (por. wycofanie się Jezusa na modlitwę w 1,35 i 14,32-42; Jego wyjście „na górę" w 3,13). Nagromadzenie miejsc przedstawiających odosobnienie i zagrożenie z jednej strony i boską obecność z drugiej (pustynia, góra, jezioro) jest uderzające.

Druga opowieść o jeziorze (6,47-52; por. 4, 35-41) u Marka powtarza ogólny wzór opowiadań o cudach: uczniowie są w niebezpieczeństwie, Jezus przychodzi do nich, idąc po wodzie, uspokaja ich lęki, ucisza przeciwny wiatr, a oni są zdumieni. Istnieje jednak kilka elementów zagadkowych. Słowa „chciał ich minąć" (w. 48b) sprawiają wrażenie, jak gdyby Jezus początkowo nie miał zamiaru uspokoić uczniów, ale okazać im swą moc dokonywania cudów, tak że wydaje się, iż jest to opowiadanie raczej o epifanii niż o uciszeniu jeziora. Nie ma tych słów ani w wersji Mateusza, ani Jana. Jeśli nie jest to ślad innej opowieści o jeziorze, epifania, którą Marek połączył z uciszeniem burzy, jest podobna do formy użytej przez Mateusza. Jeżeli nie jest ona komentarzem wyjaśniającym („ponieważ chciał przyjść tam, gdzie byli" [BT: „przyszedł do nich"]), to, być może, Marek użył starotestamentowego motywu Boga „przechodzącego" (Wj 33,19.22; 1 Krl 19,11) dla podkreślenia, że czyn Jezusa idącego po jeziorze, aby służyć swoim, ma boski charakter.

W w. 52 zdumienie uczniów cudownym ukazaniem się Jezusa i uciszeniem wiatru łączy się z brakiem zrozumienia „sprawy z chlebami" (por. 8,17-21): jak Jezus ukazał Bożą moc wobec zagrożeń związanych z pustynią, tak samo okazuje, że jest władny przeciwdziałać zagrożeniu związanemu z jeziorem, ale Dwunastu tego nie pojmuje, „bo serca ich były zatwardziałe" (BT: „gdyż umysł ich był otępiały"). Tę bierną konstrukcję można odczytać jako *passivum theologicum*, co oznacza, że Bóg jest tutaj nie wypowiedzianym czy domyślnym podmiotem. Mogłoby to oznaczać, że Bóg chce, by uczniowie nie rozumieli, kim Jezus jest naprawdę; temat ten pojawia się w Księdze Wyjścia w opowiadaniu dotyczącym faraona (Wj 9,12; 10,1. 20.27; 11,10; 14,8; por. także Pwt 2,30; J 12,40; Rz 9,18; 11,7.25). Obok poglądu, że to Bóg „zatwardził" serce faraona, istnieją teksty przedstawiające „zatwardziałość" jako akt woli (Wj 8,15. 32; 9,34; por. 1 Sm 6,6) i wiele fragmentów, w których odpowiedzialność – boska czy ludzka – jest niejasna (Wj 7,13.14.22; 8,19; 9,7.35; por. Mk 8,17; 2 Kor 3,14). W 6,52 jest jasne, że uczniowie zostają skarceni za pozbawione wiary zdumienie, kiedy Jezus pojawił się, aby ich uspokoić. Brak zrozumienia u uczniów wyraźnie kontrastuje z jasną świadomością ludzi, którzy sprowadzają do Jezusa wielu chorych, aby ich uzdrowił (6,53-56).

Dyskusja skupiona na problemie rytualnego obmywania rąk (7,1-23) rzuca pewne światło na ewangelistę, który opisuje nie tylko to, co Jezus powiedział, ale także usiłuje oddać znaczenie nauki Jezusa dla wczesnego Kościoła. Porównanie z wersją Mateusza (Mt 15,1-20) uwidocznia to jeszcze wyraźniej. Jezus jest dokładnie obserwowany przez delegację uczonych w Piśmie i faryzeuszów, którzy przybyli do Galilei z Jerozolimy (Mk 7,1). To, że tylko „niektórzy z Jego uczniów", jak zauważono, jedzą „nie obmytymi rękami" (Mk 7,2 por. Mt 15,2), wskazuje, że Marek zdaje sobie sprawę ze złożonego charakteru Kościoła w czasie, gdy pisze swoją Ewangelię. Zwyczaje obmywania, przestrzegane przez faryzeuszów i, w opinii Marka, przez wszystkich Żydów oraz będące kontynuacją „tradycji starszych", są wyjaśniane na korzyść nawróconych z pogaństwa (7,3-5). Na inne pytanie „dlaczego" skierowane do Jezusa, zamiast odpowiedzieć wprost, Jezus odwraca atak w stronę przywódców religijnych, odwołując się do Księgi Izajasza 29,13 (LXX) i w ten sposób przeciwstawiając przykazanie Boże (Pisma Świętego) „tradycji" lub ustnemu prawu faryzejskiej pobożności. Nazwanie przez

Jezusa faryzeuszów obłudnikami (tylko tu, ale por. Mt 6,2.5.16; 7,5; 15,7; 22,18; 23,13.15.23.25.27.29) jest niezwykłe w Ewangelii Marka. Na przykładzie, który pokazuje, w jaki sposób Pismo zostaje unieważnione przez tradycję (Wj 20,12a; 21,16), Jezus wyjaśnia czytelnikom Marka aramejski termin *qorban* („dar złożony w ofierze", stąd niedostępny do użycia w inny sposób). W faryzejskiej pobożności jest „wiele rzeczy" podobnych, uogólnia Marek. Jezus wzywa następnie tłum do słuchania ze szczególną uwagą (w. 14b; niektóre rękopisy dodają: „kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha" por. w. 15; por. 4,3a.9) i opowiada przypowieść o skalaniu (w. 15). W zaciszu domowym (por. 9,28.33; 10,10) uczniowie pytają o znaczenie przypowieści (por. 4,10). Zadziwia fakt, że wykazują taki sam brak zrozumienia, jak uczeni w Piśmie i faryzeusze (w. 18a), niemniej jednak Jezus wyjaśnia im przypowieść (por. 4,13-20), uzasadniając, że jedynym organem, który może być skalany, jest serce, to znaczy siedziba woli i charakteru człowieka (w. 18b-23). W swoim wtrąconym w w. 19b komentarzu Marek dokonuje szerokiego uogólnienia przez: a) wprowadzenie nowego przedmiotu: zaczęło się od dyskusji o rytualnym obmywaniu, a skończyło na dyskusji o „wszystkich potrawach" (dosł. „mięsach") i b) wysnucie z w. 15 wniosku, który nie jest konieczny: paraboliczne powiedzenie może oznaczać, że „w rzeczywistości ma znaczenie tylko to, co wychodzi z serca osoby", a nie mówi nic o przepisach pokarmowych.

Nie został podany inny powód udania się Jezusa na północny zachód, „w okolice Tyru" (7,24), na obszar zamieszkiwany przez mieszaną ludność, poza tym, żeby ukryć się przed tłumem. Jak często się zdarza, ten zamiar Jezusa utrudniają ludzie szukający Jego pomocy (1,35-37; 3,7; 6,30-34). W tym przypadku jest to matka dziewczynki opętanej przez ducha nieczystego (rodzice przychodzą z dziećmi do Jezusa także w 5,22-23; 9,14-29; 10,13-16). Kobieta ta jest przedstawiona jako niezwykle silna osobowość: nie widziała dotychczas Jezusa, ale o Nim słyszała i znalazła Go; ignoruje Jego chęć odosobnienia i (przypuszczalnie) wchodzi do żydowskiego domu; nie zważa też na różnicę między sobą a Jezusem, która polega na tym, że Jezus jest Żydem, a ona poganką, i na fakt, że nie ma za sobą poparcia mężczyzny. Jest dość silna, aby wstawić się za swoją córką, i kiedy spotyka ją reprymenda w formie przypowieści, co należy się własnym dzieciom, a co należy się domowym zwierzętom, odpowiada Jezusowi w podobnej formie na odmowę udzielenia jej pomocy. Jej riposta robi takie wrażenie na Jezusie, że ustępuje i zapewnia ją o uzdrowieniu córki. Zaufawszy słowom Jezusa, bez żadnych fizycznych oznak potwierdzenia ich prawdziwości, idzie do domu i widzi, że Jezus dotrzymał słowa – jej córka spokojnie leży w łóżku.

Trasa, którą Jezus wraca z okolic Tyru do Galilei, sugeruje, że spędził On dłuższy czas na terytorium zamieszkanym w znacznym stopniu przez pogan (7,31), dokonując cudownych uzdrowień, z których jedno jest opisane w 7,32-37. Jezus nadal stara się pozostawać na uboczu, (w. 33a.36), ale Jego spokój zakłóca entuzjazm uzdrowionych lub świadków cudownych uzdrowień. Uzdrowienie głuchoniemego przyczynia się do rozpowszechnienia się proklamacji o Jezusie, która prawdopodobnie widzi w cudach wypełnienie się takich tekstów, jak Iz 29, 18-19; 35,5-6; 61,1; por. Mt 11,2-6 par. Łk 7,18-23.

Marek łączy drugi cud rozmnożenia chleba (8,1-10) z przebywaniem Jezusa na terytorium pogańskim („w owym czasie", w. 1) i z pierwszym nakarmieniem (gdy „znowu" wielki tłum był z Nim i nie mieli co jeść [w. 1; por. 6,35-36]; Jezusowi „żal" tłumu [w. 2; por. 6,34]; epizod rozgrywa się „na pustkowiu" [w. 4; por. 6,31. 32.35, co jest sprzeczne z umiejscowieniem opowiadania przez Mateusza na górze w Galilei 15,29]). Ponadto kolejność wydarzeń w 8,1-26 jest podobna do tej w 6,30-56 (nakarmienie w 6,30-46 i 8,1-10; przejście na drugą stronę jeziora w 6,45-52 i 8,10.13-21; uzdrowienia w 6, 53-56 i 8,22-26). W końcu w 8,19-20 Marek wyraźnie łączy dwa opowiadania. Z drugiej strony kilka zmian językowych w porównaniu z 6,30-46 może być zamierzonych, aby położyć nacisk na udział pogan w tym drugim opowiadaniu (podkreślenie odległości w 8,3; por. 6,36; zmiana słowa „błogosławieństwo" w 6,41 na „dziękczynienie" w 8,6; zmiana „małych plecionych koszów" w 6,43 [BT: „dwanaście pełnych koszów"] na kosze sznurowe lub linowe w 8,8 [BT: „siedem koszów"] i, być może, zmiana z „dwanaście" w 6,43 na „siedem" [liczba symbolizująca pełnię] w 8,8). Boży pasterz jak troszczył się o lud Boży – Izrael – na pustyni, tak dba także o lud Boży – narody. Jezus nagle opuszcza miejsce cudu rozmnożenia chleba, przeprawiając się przez jezioro (Mk 8,10).

Między dwiema przeprawami łodzią (8,10 i 8,13) Marek notuje krótkie spotkanie Jezusa z faryzeuszami, którzy domagają się „znaku" od Boga jako uwiarygodnienia Jego czynów. Nie jest to prośba o cud; oni nie podają w wątpliwość, że Jezus jest cudotwórcą, ale same cuda są dla nich zagadkowe: mogą być dokonywane mocą Bożą albo, jak przypuszczają w przypadku Jezusa, mocą szatana (3,22). Jezus z oburzeniem odrzuca żądanie znaku (por. Mt 16,1-4; 12,38-39; Łk 11,16.29; 12,54-56) i opuszcza ich, wsiada do łodzi i odpływa na drugi brzeg jeziora.

Rozmowa Jezusa z uczniami w łodzi (8,14-21) wywołuje w Nim uczucie rosnącego zawodu, ponieważ widzi, że w bardzo powierzchowny sposób pojmują oni prawdziwy sens Jego działalności. Uczniowie zapomnieli wziąć ze sobą wystarczającej ilości chleba i kiedy Jezus ostrzega ich przed kwasem faryzeuszów i Herodianów (Mt 16,6 „faryzeuszów i saduceuszów"), sądzą, co może dziwić czytelnika, że Jezusowi chodzi o to, że zapomnieli wziąć chleba na podróż. „Zaczyn" użyty jest tu w negatywnym znaczeniu złego wpływu lub zepsucia (bBer 17a; 1 Kor 5,6-8; Ga 5,9; użycie w sensie pozytywnym w Mt 13,33 par. Łk 13,20-21) i w związku z faryzeuszami i Herodianami. Nawiązanie do faryzeuszów pochodzi z rozmowy w 8,11-12, gdzie ich domaganie się znaku jako usankcjonowania cudów Jezusa wyrasta z przeświadczenia, że moc Jezusa pochodzi od szatana.

Faryzeusze i Herodianie pojawiają się razem w 3,6 i 12,13, aby spiskować przeciw Jezusowi, ponieważ nie rozpoznają w Nim działania Ducha Bożego. Ta sama kwestia pojawia się teraz w związku z Dwunastoma. Seria pytań, które Jezus im zadaje w 8,17-21, wydaje się podkreślać fakt, że jeśli w obecności Jezusa mogą spierać się o chleb, to nie widzą i nie rozumieją więcej niż zdeklarowani wrogowie Jezusa. Podobnie jak nie widzieli związku między pasterzem, który troszczy się o Izraela na pustyni, a swoją obawą, kiedy płynęli łodzią po jeziorze (6,52), tak teraz, podobnie jak faryzeusze, nie widzą związku między tym, który dostarcza w obfitości chleba na pustyni, a swoją własną potrzebą. Odpowiedź na pytanie Jezusa w 8,21 brzmi – nie.

Wypowiedź Jezusa o niewidzeniu i nierozumieniu stanowi dramatyczne przygotowanie do cudownego uzdrowienia człowieka niewidomego. Opowiadanie pełni rolę przejścia od okresu działalności Jezusa w Galilei do Jego podróży do Jerozolimy (8,27-10,52), tak samo jak inne opowiadanie o uzdrowieniu niewidomego (10,46-52) służy jako przejście od środkowej części Ewangelii do końcowej, opisującej pobyt Jezusa w Jerozolimie (11,1-16,8). Uzdrowienie człowieka w Betsaidzie jest jedynym cudem w NT dokonanym w dwóch aktach. Człowiek, którego dotknął Jezus, widzi nieostro, podobnie jak Dwunastu, którzy szli za Jezusem i „widzieli" wszystko, w istocie nic nie widząc. Jezus zmuszony jest do wykonania drugiego, dodatkowego czynu, aby ów człowiek i uczniowie wszystko „widzieli jasno i wyraźnie" (8,25).

8,27-10,52: Jezus i „droga"

W obszernej środkowej części Ewangelii „drogę" Jezusa można opisać w kategoriach geograficznych: ogólnie mówiąc, jest to „droga" z najbardziej na północ wysuniętej części Galilei do Jerozolimy, miejsca kryzysu, śmierci i zmartwychwstania. Bardziej szczegółowo, jest to droga od wsi w okolicach Cezarei Filipowej (8,27) przez Galileę (9,30) z krótkim pobytem w Kafarnaum (9,33), następnie przez Judeę (10,1) i dalej (10,17) aż do Jerozolimy (10,32) przez Jerycho (10,46). Jezus przybywa na Górę Oliwną w 11,1 i do samej Jerozolimy w 11,11. Nie pojawia się już więcej na pustyni ani na jeziorze. Wędruje wytrwale i nieugięcie. „W drodze" jest częstym wyrażeniem w tej części Ewangelii (8,27; 9,33.34; 10,32; 10,52).

Ważniejsza jednak od geografii jest chrystologia i nierozdzielny od niej problem uczniów. I tak podróż do Jerozolimy jest okazją do przesunięcia ośrodka zainteresowania Jezusa z tłumów na Dwunastu (8,31; 9,31; 10,32). Tłumy stale im towarzyszą (8,34; 9,14; 10,1); Jezus naucza, uzdrawia (9,14-29; 10,46-52) i udziela błogosławieństw (10,13), ale głównym zainteresowaniem otacza Dwunastu. Ponadto centrum Jego nauczania przesuwa się z królestwa Bożego na zagadnienie Jego tożsamości i przeznaczenia i – co jest najbardziej dramatyczną zmianą – chociaż nadal dokonywane są tak charakterystyczne dla działalności w Galilei potężne czyny, teraz nacisk jest położony na bezsilność, cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, niezdolność Dwunastu do zrozumienia nowej definicji mesjanizmu oraz na wpływ śmierci i zmartwychwstania Jezusa na prawdziwe zrozumienie tego, co to znaczy być uczniem. Ta część Ewangelii została zbudowana na kanwie trzykrotnej zapowiedzi bliskiej śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Pierwsza zapowiedź męki (8,26-31) wywołuje sprzeciw Dwunastu, szczególnie Piotra (8,32-33), co skłania Jezusa do pouczenia uczniów o naturze ich powołania (8,34-9,1). Cykl pouczeń obejmuje Przemienienie (9,2-8), rozmowę o roli Eliasza (9,9-13) i wyrzucenie niemego ducha (9,14-29). Po drugiej zapowiedzi męki (9,30-31) następuje spór między Dwunastoma (9,32-34), który powoduje, że Jezus ponownie mówi o tym, co to znaczy być Jego uczniem (9,35-37) i co to znaczy wspólnota chrześcijańska: obcy wyrzucający złe duchy (9,38-41), dyscyplina wewnętrzna (9,42-50), rozwód i ponowne małżeństwo (10,1-12), błogosławieństwo dzieci (10,13-16) i opowiadanie o bogatym młodzieńcu (10,17-31). Po trzeciej zapowiedzi męki (10,32-34) następuje fragment wykazujący niezdolność Dwunastu do zrozumienia Jezusa (10,35-41), co skłania Go do określenia jeszcze raz, co znaczy być Jego uczniem (10,42-45). Opowiadanie o Bartymeuszu (10,46-52) kończy trzeci cykl opowiadań.

8,27-9,29: W drodze – Mesjasz Jezus zapowiada swoją śmierć i zmartwychwstanie

Aby zilustrować prawdę, na którą wskazywała opowieść o uzdrowieniu (8,22-26), mianowicie potrzebę i możliwość głębszego zrozumienia, Marek podaje zasadniczą rozmowę Jezusa z uczniami podczas wędrówki przez najbardziej na północ wysunięte wsie Izraela (8,27-33). „W drodze" (w. 27) Jezus pyta uczniów, za kogo ludzie Go uważają, i słucha powszechnie panujących o Nim opinii (por. 6,14-15). Następnie Jezus zadaje im pytanie, które wcześniej sami sobie zadawali (4,41 por. 6,51-52). W imieniu Dwunastu Piotr mówi jasno i dobitnie: „Ty jesteś Mesjasz" (8,29). Fakt, że czytelnik wie o tym od początku i że w czasie, kiedy Marek pisał swoją Ewangelię, przypisanie Jezusowi tytułu „Chrystus" było zrozumiałe samo przez się, niemal do tego stopnia, że brzmiało jak imię własne Jezusa, nie powinien przesłaniać niezwykłości tego momentu w narracji Marka. Aż dotąd nikt tego słowa nie użył; idea ta nie przyszła nikomu na myśl. Tak więc tutaj z ust Piotra wychodzi objawienie jednego z zasadniczych w Ewangelii Marka tytułów Jezusa (1,1). W okresie między pytaniami zadawanymi niedawno przez Jezusa uczniom w łodzi (8,17-21) a Jego pytaniem zadanym w okolicy

Cezarei Filipowej Piotr i Dwunastu dokonali takiego postępu, że teraz widzą w Jezusie spełnienie nadziei Izraela, nadejście czasu królestwa Bożego i czasu *szalom*.

Tytuł „Mesjasz" (hebr. *masziah*, gr. *christos*), „pomazaniec", był znany w ST i odnosił się początkowo do królów Izraela: Saula (1 Sm 9,16; 10,1; 15,1.17), Dawida (1 Sm 16,3.12-13; 2 Sm 2, 4.7; Ps 89,21), Salomona (1 Kr 1,34.39.45; 1 Krn 29,22) i innych. Nawet obcy król Cyrus mógł być nazwany Bożym „pomazańcem" (Iz 45,1). Kapłani też są namaszczani (Wj 28,41; 30,30; Kpł 7,36; Lb 3,3). Można nawet doszukać się dowodów namaszczania proroków (1 Krl 19,16; Ps 105,15; w Iz 61,1 jednak idea ta użyta jest w sensie przenośnym i w innym charakterze niż w poprzednich przypadkach). Nadzieje na przyszłego idealnego króla wiązano z Dawidem (2 Sm 7,16; Iz 55,3-5; Jr 23,5) i stały się one podstawą jednej z form „mesjańskiego" oczekiwania w judaizmie po czasach ST. W Misznie postać Mesjasza nie odgrywa żadnej roli i wzmiankowana jest tylko dwa razy (Ber 1,5; Sot 9, 15), ale dla wczesnego chrześcijaństwa, łącznie z Markiem, „wyznanie" przez Piotra, że Jezus jest Mesjaszem, skupia w sobie całe religijne i polityczne tęsknoty i nadzieje ludu Bożego i stwierdza, że są one realizowane w słowach i czynach Jezusa.

Jeżeli to wszystko jest prawdą, to ze zdziwieniem czyta się, że Jezus „zgromił" (ale dopiero w w. 8,33) Piotra i nakazał uczniom, żeby nikomu o Nim nie mówili (też dopiero w w. 8,33, a nie bezpośrednio po wyznaniu). Czy Jezus odrzuca wyznanie Piotra? Marek użył słowa „zgromić" przy opisie konfrontacji z duchami nieczystymi, które wołają, że jest On „Synem Bożym" (por. 1,25; 3,12 [w BT i BP brak tego określenia]), ale nie oznacza to w żadnym razie, że „Syn Boży" jest niewłaściwym tytułem Jezusa. Ponadto sam Jezus akceptuje ten tytuł, kiedy pada on z ust najwyższego kapłana (14,61-62). Marek powiedział na samym początku, że jest to kluczowe słowo określające Jezusa (1,1). Tak więc reakcja Jezusa okrywa zasłoną tajemnicy to, co brzmi jak jasne i niedwuznaczne wyznanie. Czy jest możliwe, że ograniczenia nałożone na uczniów przez samego Jezusa powstrzymują ich od otwartego i entuzjastycznego głoszenia, kim jest Jezus? Czy nadejdzie czas, kiedy zasłona tajemnicy zostanie uchylona?

Jeżeli zrozumienie uczniów, że Jezus jest Mesjaszem Izraela, stanowi moment krytyczny opowiadania, to następujące po tym słowa w w. 31 są wręcz destrukcyjne. Dotychczasowe wzmianki o gwałtownej śmierci Jezusa były zawoalowane (2,20; 3,6; 6,17-29), teraz Jezus mówi wprost, nie przez przypowieść czy zagadkę, że zgodnie z wolą Bożą będzie zabity i po krótkim czasie zmartwychwstanie. (Słowo *dei*, „musi", wyraża boską konieczność [Dn 2,28-29; Mk 9,11; 13,7.10; J 3,14; Dz 1,17; 3,21; 4,12; Rz 1,27; 1 Kor 15,53; Ap 1,1; 4,1; 22,6; 2 Clem. 2,5]). Tytuł „Syn Człowieczy" użyty tu jest jako omówienie zamiast „ja", chociaż w czasie, kiedy Marek pisze swoją Ewangelię, wszystkie niuanse tego zwrotu są już stosowane: Jego człowieczeństwo (Ps 8,4), Jego prorockie posłuszeństwo (Ez 2,1 *passim*), Jego rola jako apokaliptycznego wysłannika Boga (Dn 7,13) i Jego cierpienie (Mk 8,31; 9,31; 10,33). Od tego miejsca krzyż i zmartwychwstanie Jezusa dominują w opowiadaniu Marka.

Wydaje się jednak, że Dwunastu nie może pojąć właśnie tego nacisku na cierpienie i śmierć. Ta sama intuicja, która doprowadziła Piotra i pozostałych do wyznania, że Jezus jest Mesjaszem, teraz wywołuje silny opór wobec idei Jego gwałtownej śmierci. Starcie słowne między Piotrem a Jezusem jest ostre. W rozmowie na stronie Piotr „upomina" Jezusa i z kolei sam zostaje „zgromiony" przez Niego (8,32-33). Użyty tu język nasuwa myśl, że tak jak Piotr uważa mówienie Jezusa o gwałtownej śmierci za „szaleństwo", tak Jezus uważa opór Piotra wobec niej za szatański („zejdź mi z oczu, szatanie/Piotrze"). Jeśli idzie o Piotra, Jezus pomieszał kategorie, zatarł granice i uczynił pogląd na cierpienie i śmierć istotą refleksji teologicznej. Tajemnica otaczająca Jezusa jeszcze się pogłębia.

Włączając do rozmowy tłum, Jezus na nowo definiuje pojęcie ucznia w świetle radykalnie nowego określenia roli Mesjasza (8,34-9,1). Jeżeli Mesjasz musi zaprzeć się siebie i przyjąć cierpienie i śmierć, to uczniowie nie mogą uniknąć podobnego przeznaczenia. Skoro pierwsi czytelnicy Marka doświadczyli prześladowania przez Rzymian, to odniesienie do męczeństwa przez ukrzyżowanie było dalekie od teoretycznej spekulacji. Skoro Mesjasz musi cierpieć przemoc i odrzucenie, zanim Bóg Go wskrzesi, to ten, kto chce iść za Nim, musi być gotów porzucić postawę kurczowego trzymania się życia i utracić je dla Mesjasza i głoszenia Mesjasza przez Kościół (o „Ewangelii" por. 1,1).

Wszystkie określenia ucznia (w. 34-38) mówią o stosunku do Jezusa Mesjasza nie w kategoriach sfery wewnętrznej i prywatnej, ale jako o sposobie bycia w świecie. Określenia te mogą być szczególnie trudne dla ludzi i Kościołów, które są skłonne patrzeć na wiarę chrześcijańską jako na środek zapewnienia sobie uznania, władzy, bezpieczeństwa i uprzywilejowanej pozycji w społeczeństwie. Słowa, które mogły oznaczać pociechę dla prześladowanych chrześcijan, mogą być także wezwaniem do pokuty dla tych, którym wydawało się, że mogą „zyskać świat cały". Powagę oddania się temu Mesjaszowi i temu pojmowaniu należenia do Niego podkreślają dwa powiedzenia apokaliptyczne, które akcentują pewność (8,38) i bliskość (9,1) nadejścia królestwa Bożego i sądu, który ono przynosi.

Doświadczona przez uczniów wizja przemienionego Jezusa (9,2-8) wiąże się z poprzednimi wydarzeniami przez stosunkowo dokładną informację chronologiczną podkreślającą zależność między nimi (por. Mt 17,1; inaczej Łk 9,28). Kilka rysów opowiadania zaczerpniętych jest ze ST: „sześć dni" i „wysoka góra" (Wj 24,16-17; por. także 1 Krl 19 o innej górze objawienia), lśniąco białe szaty (Dn 7,9; Ap 3,5; 4,4; 7,9; HenEt 62,15-16;

HenSłow 22,8), postacie Eliasza i Mojżesza, wzmianka o namiotach (jak „szałasy" w Kpł 23,42-43 lub „Namiot Spotkania" w Wj 27,21), obłok i głos (Wj 16,10-12; 19,9.16). Pewne elementy przypominają jedno ukazanie się po zmartwychwstaniu: góra (Mt 28,16-20), „przemienienie" Jezusa (słowo to zostało użyte na określenie zmartwychwstałego ciała w Flp 3,21 i 2 Kor 3,18; por. 1 Kor 15,51), Eliasz i Mojżesz, postacie, które, jak Jezus, zostały już zabrane do obecności Boga (Ap 11,16; por. 2 Mch 2,1-2; 15,13; 4 Ezd 14,9; 4 Mch 7,19; 16; 25); o wizji tej nie wolno im mówić nikomu aż do zmartwychwstania (9,9). Chociaż propozycja Piotra, aby postawić namioty dla każdej z niebieskich postaci, może być retoryczna (w. 6), może także sugerować, że Piotr, sądząc, iż widzą królestwo Boże przychodzące w mocy (9,1), proponuje ustawienie namiotów na powitanie nowej ery. Jak głos z obłoku stwierdza jasno, taka „urzeczywistniona eschatologia" nie jest celem tej wizji. Celem jej jest raczej sam Jezus i objawienie Go ludziom po raz pierwszy jako Syna Bożego. To, co czytelnik już wie (1, 1), co duchy nieczyste już wykrzyczały (1,24; 3,11), poznaje teraz najściślejsze grono uczniów. Obydwa użyte przez Marka podstawowe tytuły Jezusa – „Mesjasz" i „Syn" (1,1) – teraz znane są uczniom, ale towarzyszący im nakaz „Jego słuchajcie" jest równie ważny, odnosząc się wstecz do tego, co Jezus powiedział w 8,31-9,1. Boski głos potwierdza, że uwielbiony Syn nie jest nikim innym jak tym, który cierpiał, został zamordowany i którego Bóg wskrzesił z martwych. Pragnienie Piotra, aby uchronić Mesjasza od cierpienia, pochodzi od złego ducha. Mesjasz jest Synem Cierpiącym.

W rozmowie, „gdy schodzili z góry" (9,9-13), Jezus na nowo definiuje jeszcze inną tradycję. Kiedy nakazuje im, aby nie rozpowiadali o tym, co widzieli, dopóki Syn Człowieczy nie wstanie z martwych, oni rozprawiają między sobą, co znaczy „powstać z martwych", jednak nie w ogóle, ale w związku z Jezusem, i uświadamiają sobie, że właśnie usłyszeli inną zawoalowaną wzmiankę o Jego gwałtownej śmierci. Aby odwieść Jezusa od tego, co wciąż uważają za niepotrzebne zaabsorbowanie śmiercią, i właśnie zobaczywszy Eliasza podczas przemienienia, pytają Jezusa o cel ukazania się Eliasza przed przyjściem Mesjasza. Przyjście Eliasza, aby „naprawił wszystko", nie uwalnia Jezusa Mesjasza od konieczności cierpienia, i aby ich przekonać o tym, Jezus interpretuje teraz nawet Eliasza w świetle swojej nauki w 8,34-37. Nawiązując do gwałtownej śmierci Jana Chrzciciela, Jezus mówi, że przygotowania Eliasza na przyjście Syna Człowieczego polegały na poddaniu się temu samemu losowi. Tradycja Eliasza nie wybawia Jezusa od krzyża. W tym świetle należy odczytać na nowo każdego i każdą tradycję.

Opis objawienia Jezusa w chwale umieszczony jest między określeniem na nowo idei Mesjasza i ucznia (8,27-9,1) a trwającym ciągle konfliktem Jezusa z duchami nieczystymi (9,14-29). W tym trzecim przypadku rodzica błagającego Jezusa o zdrowie dla chorego dziecka (5,22-24a.35-43; 7,24-30) wersja Marka jest znacznie dłuższa i bardziej szczegółowa niż Mateusza (Mt 17,14-21) czy Łukasza (Łk 9,37-42). Wiara, z którą ojciec przyprowadza dziecko (9,17), jego nadzieja, że Jezus może pomóc (w. 22b), i jego zdumiewająca ufność, że Jezus może naprawić jego niedowiarstwo (w. 24), ostro kontrastują z nieskutecznością uczniów Jezusa, wynikającą z ich niewiary (w. 19). Gdy Jezus wyrzucił (i to na zawsze) ducha nieczystego, ujął chłopca za rękę (częsta praktyka Jezusa: 1,31; 5,41; 8,23) i „podniósł" go ze stanu podobnego do śmierci (Jezus „podnosi" chorych: 1,31; 5,41 i sam jest „podniesiony [BT: „powstał"] z martwych: 16,6). W typowej dla Marka późniejszej „scenie domowej" Jezus wyjaśnia, że jedyną skuteczną metodą wobec tego rodzaju duchów nieczystych jest modlitwa (w. 29). W niektórych rękopisach (tak w BT) praktyce wypędzania złych duchów nadano charakter rytuału przez dodanie: „i post", ale dla Marka istotna jest tu wiara wyrażona modlitwą w czasie nieobecności Jezusa, a więc raczej rozmowa z Bogiem niż z krytykami (w. 14).

9,30-10,31: W drodze – druga zapowiedź śmierci i zmartwychwstania Mesjasza

Następny cykl opowiadań (9,30-10,31) otwiera druga formalna zapowiedź śmierci Jezusa, oznajmiona uczniom w czasie podróży przez Galileę. Na to, że jest to akt posłuszeństwa wobec woli Boga, wskazuje grecki czasownik, który może znaczyć „zdradzić" i „wydać". W pierwszym znaczeniu użyty jest we wszystkich tekstach dotyczących męki, w których wspomniany jest Judasz (3,19 [BT: „wydał"]; 14,10 [BT: „wydać"].11 [BT: „wydać"]. 18.21 [BT: „wydany"].41 [BT: „wydany"] par.; por. także 1 Kor 11,23 [BT: „wydany"]). W drugim znaczeniu użyty jest, gdy Jezus „jest wydany" poganom przez najwyższych kapłanów i uczonych w Piśmie (Mk 10,33), kiedy „wydali Go Piłatowi" (15,1) i gdy Piłat „wydał" Go żołnierzom na ukrzyżowanie (15,15). Ale tutaj Syn Człowieczy został przekazany w ludzkie ręce. Bóg jest podmiotem działającym (w przeciwieństwie do 10,33, gdzie wymienione są określone grupy).

W domu w Kafarnaum między uczniami dochodzi do sprzeczki, który z nich jest największym apostołem. Kiedy Jezus dowiaduje się o tym, przekonuje się, jak daleko uczniowie są od zrozumienia drogi, którą musi przejść (9,34). Odpowiedź Jezusa tym razem przybiera formę powiedzenia, które odwraca cały społecznie przyjęty sposób myślenia o wielkości (9,35), i następnie inscenizacji tego powiedzenia: bierze dziecko, stawia je przed nimi i mówi, że być „sługą wszystkich" znaczy służyć najsłabszym, najbardziej bezbronnym członkom społeczeństwa, dzieciom. Służyć „najmniejszym" (w sensie władzy) to służyć Bogu (por. Mt 25,31-46). Nie ma miejsca na rywalizację we wspólnocie chrześcijańskiej. Dotyczy to również stosunku wspólnoty do tych, którzy

do niej oficjalnie nie należą (9,38-41). Każdy, kto wypełnia wolę Boga, należy do rodziny Jezusa (por. 3,35). Członkowie Kościoła muszą w szczególny sposób uważać, aby z ich powodu „najmniejsi" nie osłabli w wierze. Słowo „najmniejsi" przypomina jedno z dzieci z 9,36-37, ale może odnosić się także do wszystkich wierzących, być może nawet do kogoś działającego poza granicami wspólnoty chrześcijańskiej (9,38-41). „Najmniejsi" jako określenie wierzących jest ulubionym wyrażeniem Mateusza (Mt 10,42 par. Mk 9,41; Mt 18,6 par. Mk 9,42; Mt 18,10.14; 25,40.45). Śmierć (9,42) lub okaleczenie (9,43.45.47) są lepsze niż spowodowanie „zgorszenia" wśród wiernych. Być może właśnie wzmianka o „ogniu" w 9,43-48 jest „hasłem" spełniającym funkcję łącznika z w. 9,49, gdzie ogień w powiązaniu z solą nie symbolizuje sądu Boga, ale ofiarę złożoną Bogu (Wj 30,35; Kpł 2,13; Ezd 6,9; Ez 43,24), aluzja, być może, do prześladowania, które cierpią wierzący (por. 10,30, „wśród prześladowań"). Pozytywny obraz soli jako tej, która chroni czy zachowuje (w. 9,50), stanowi przeciwwagę soli ofiarnej (w. 9,49). Nakaz „zachowujcie pokój między sobą" jest ostatnim słowem Jezusa w odpowiedzi na „spór" o pierwszeństwo (9,34) i nie zostawia miejsca na rywalizację w Kościele.

W drodze z Kafarnaum (9,33) do Judei i doliny Jordanu Jezus zachowuje zwyczaj nauczania tłumów, które wciąż przychodzą do Niego, i wciąga faryzeuszów w debaty, na przykład o rozwodzie (10,2-9), problemie o ogromnym znaczeniu zarówno dla judaizmu I w., jak i wczesnego Kościoła (por. Mt 19,3-9 par. Mk 10,2-9; Mt 5,32 par. Mk 10,11-12 i Łk 16,18; 1 Kor 7,10-16). Już forma, w której faryzeusze stawiają pytanie, wskazuje, że Marek dostosowuje kwestię do kontekstu chrześcijan nawróconych z pogaństwa. Dla faryzejskiego judaizmu kwestia nie polegała na tym, czy rozwód jest w ogóle dopuszczalny, jak sugeruje pytanie Marka, ale raczej pod jakimi warunkami jest on zgodny z prawem (właściwe sformułowanie w Mt 19,3), założywszy zezwolenie udzielone w Pwt 24,1-4. Pozostawiając krytykę Pisma samemu Pismu, Jezus skierowuje dyskusję z tego, co nawet On uznaje za „przykazanie" (chociaż traktowane jako ustępstwo ze względu na zatwardziałość „waszych", tzn. judaizmu, serc), na szerszy kontekst stworzenia, w którym pytanie nie brzmi: „co jest zgodne z prawem?", ale raczej: „jaka jest wola Boża wobec stworzenia?" Przesunięcie to jest istotne, ponieważ wydobywa na wierzch rzeczywistą kwestię: „co to jest małżeństwo?" Odpowiedź, oparta na połączeniu Rdz 1,27 i 2,24, brzmi: małżeństwo jest wyrazem woli Boga co do jedności i doskonałości mężczyzny i kobiety, i taka jedność nie może być zerwana przez ludzi (o użyciu Rdz 2,24 por. Jub 3,6; Syr 25,26). Ponadto, aby dać inną oprawę dyskusji, Jezus przesuwa ją ze sfery przywilejów mężczyzny do sfery wzajemnej zależności między mężczyzną a kobietą w błogosławieństwie i odpowiedzialności.

W następującej potem typowej dla Marka scenie domowej (10,10-12) Jezus nadal poucza swoich uczniów na temat tego problemu i znowu w kilku punktach wyraźnie zaznacza się dostosowanie przez ewangelistę kwestii do jego własnego, kulturalnego hellenistyczno-rzymskiego kontekstu. (1) Zakłada się z góry małżeństwo monogamiczne. Jeżeli mąż oddala swoją żonę, aby ożenić się z inną kobietą, winien jest cudzołóstwa. (2) Pogwałcenie małżeństwa rozumiane jest teraz nie jako przestępstwo wobec innego mężczyzny, ale jako przestępstwo „przeciw niej" – porzuconej kobiecie. (3) Kobieta ma prawo nie tylko występować o rozwód, ale nawet opuścić swojego męża, co oczywiście oznacza, że może także podlegać oskarżeniu o cudzołóstwo. Złożony i bolesny charakter rozwodu, który wywoływał gorące dyskusje w judaizmie i wczesnym chrześcijaństwie, przetrwał do czasów dzisiejszych. Bez względu na to, czy dochodzi się do tych samych wniosków co Marek, czy nie, pocieszające jest dla dzisiejszych duszpasterzy, że mają w nim towarzysza w zadaniu dostosowania orędzia Jezusa do innego kontekstu kulturowego.

Tak jak kobieta uzyskuje nowy status w 10, 12, to samo dotyczy dzieci w 10,13-16. W całej Ewangelii nie wspomniano o żadnej innej grupie ludzi, karconej przez apostołów i nie dopuszczanej do Jezusa; nie spotkało to ani tłumów, ani ludzi rytualnie nieczystych, ani ludzi potencjalnie niebezpiecznych (jak w 5,1-20) – tylko małe dzieci. Powód niewłaściwego działania uczniów nie został podany, ale z pewnością chodzi tu o to, że dzieci należały do „tych najmniejszych", których mylnie uważano za nieistotnych, mało ważnych. Postępowanie takie wywołuje oburzenie Jezusa (10,14 por. 10,41; 14,4), nakaz, aby zaprzestać odmawiania dzieciom dostępu do Niego (por. 9,34a) i wypowiedź, że dzieci nie tylko nie są nic nie znaczącą cząstką społeczeństwa, ale są dziedzicami królestwa Bożego. Marek podkreśla tę ideę, dołączając do omawianej sceny powiedzenie Jezusa z innego kontekstu (por. Mt 19,13-15), przedstawiającego dzieci jako wzór dla tych, którzy chcą wejść do królestwa Bożego; powiedzenie to jest analogiczne do powiedzeń w Mt 5,3 i 11,25-26. Szczegółowy (trzy czasowniki!) opis życzliwego traktowania dzieci (10,16) ostro kontrastuje z ich traktowaniem przez „wielkich ludzi" (10,13) i zapewnia dzieciom centralne miejsce we wspólnocie wiernych.

Końcowe zagadnienie, którym zajmuje się drugi cykl, dotyczy posiadania (10,17-31). Fragment składa się z opowiadania o bogatym człowieku (10,17-22), wypowiedzi Jezusa na temat posiadania i królestwa Bożego (w. 23-37) oraz o tych, którzy wiele poświęcili, aby być Jego uczniami (w. 28-31). Ta ostatnia część pokazuje wyraźnie, że była to kwestia o wielkim znaczeniu we wczesnym Kościele.

Pytanie o „życie wieczne" (interesujące jest *inclusio* utworzone przez to wyrażenie w w. 17 i 30) jest inną formą pytania o największe przykazanie (12,28), a podkreślenie przez Jezusa, że tylko Bóg jest „dobry", źródło i ofiarodawca wszelkiego dobra, łącznie z życiem wiecznym (por. 1 Krn 16,34; 2 Krn 5,13; Ps 118,1), może odnosić się do *Szema'* (12,29-30). Człowiek, który zadał to pytanie, niezdolny do wzniesienia się ponad posłuszeństwo przykazaniom przez wyrzeczenie się całego majątku za cenę nagrody w niebie (por. Mt 6,19-21;

19,21; Łk 12,33-34; 16,9; Jk 5,3; 4 Ezd 7, 77) i ze względu na Jezusa, odchodzi zaskoczony i zasmucony. Stanowi on dramatyczną ilustrację prawdy, jak mówi Jezus, że przywiązanie do dóbr materialnych uniemożliwia uczestnictwo w królestwie Bożym; jest to jak próba przejścia największego stworzenia przez najmniejszy otwór. Nie może się to stać, dopóki Bóg nie uwolni człowieka od upodobania w dostatkach, aby mógł żyć w Bogu (10,23-27). Piotr zdaje sobie sprawę, że właśnie to zdarzyło się uczniom (por. 1,16-20; 2,13-14), i słowa Jezusa dotyczą zarówno ich samych, jak każdego innego, kto porzucił dom i rodzinę dla Jezusa i Ewangelii. Chrześcijanie są tymi, którzy otrzymali inne domy (np. te, w których Jezus ich naucza, jak w 7,17; 9,28 itd.) i większą rodzinę, rodzinę Bożą (3,31-25), czyli Kościół. Wszystko to jednak naznaczone jest znakiem krzyża; Kościół za dni Marka żyje tylko „wśród prześladowań". Dopiero w „czasie przyszłym", gdy ujrzą „królestwo Boże przychodzące w mocy" (9,1), życie pod znakiem krzyża zostanie zastąpione „życiem wiecznym" (10, 17.30).

10,32-52: W drodze – trzecia zapowiedź śmierci i zmartwychwstania Mesjasza

Trzecia zapowiedź męki (10,32-34) następuje w drodze do Jerozolimy i zawiera najwięcej szczegółów ze wszystkich przepowiedni. Była ona niemal na pewno sformułowana we wczesnym Kościele i jej kształt u Marka wygląda jak szkic historii męki z rozdz. 14-16. Tak jak w dwóch pierwszych zapowiedziach męki, uczniowie, tutaj Jakub i Jan, sprawiają wrażenie, jakby nie słyszeli tego, co Jezus niedawno powiedział. On mówi o śmierci i (dopiero później) o zmartwychwstaniu, a oni mówią tylko o „chwale" zmartwychwstania (8,38; 13,26) i chęci zajmowania honorowego miejsca przy tronie Jezusa (Mt 19,28; 25,31; Ap 20,4). Przytaczając dwa obrazy cierpienia w ST, kielich (Ps 11,6; 75,8[9]; Jr 25,15; 40,12; 51,7; Lm 4,21; Iz 51,17.22; Ha 2,16; Ez 23,31-33) i chrzest (zalanie przez potop: Hi 22,11; Ps 18,16[17]; 32,6; 42,7[8]; 69,1-3.14-15[16]; 124,4.5; 144,7; Iz 8, 7.8; 43,2), Jezus znowu wprowadza do centrum uwagi swoje cierpienie i śmierć i pyta uczniów, czy są zdolni uczestniczyć w tej części Jego przeznaczenia. W czasie, kiedy pisał Marek, istniała tradycja, że Jakub w rzeczywistości podzielił już z Jezusem Jego kielich i chrzest, ponieważ został stracony przez Heroda Agryppę w 44 r. (Dz 12,2). Brak jest pewnego dowodu męczeństwa Jana w tym samym wczesnym okresie, ale celem rozmowy nie jest wysławianie Jakuba i Jana jako wczesnochrześcijańskich męczenników ani pomniejszanie ich znaczenia dla Kościoła, ale danie wyraźnie do zrozumienia (jak w 10,40), że dzielenie z Jezusem męczeńskiego losu nie przynosi szczególnych przywilejów, ponieważ wszyscy chrześcijanie są powołani do męczeństwa (8, 34-37; 9,49; 10,30b).

Duch rywalizacji daje znowu znać o sobie w oburzeniu dziesięciu pozostałych uczniów (10,41). To jeszcze raz skłania Jezusa do podkreślenia zasadniczej różnicy między wspólnotą chrześcijańską a innymi ludzkimi instytucjami, jak władza polityczna. W przeciwieństwie do hierarchicznego sposobu myślenia Kościół jest powołany, aby być wspólnotą równych. Podstawową kwestią nie są uprzywilejowane stanowiska i władza (10,35-41), ale wzajemna służba (10,42-44; por. 9,35-50).

W pewnym sensie Marek w 10,45 kończy serię wypowiedzi Jezusa związanych z trzecią zapowiedzią męki (10,33-34). W innym sensie 10,45 jest zakończeniem nauczania Jezusa w całej środkowej części Ewangelii (8,27-10,52). Jest to zwięzłe podsumowanie trzech wypowiedzi o przeznaczeniu Syna Człowieczego (8,31; 9,31; 10,33-34). Tak jak owe wypowiedzi, radykalnie odwraca ono oczekiwania związane z apokaliptyczną postacią Syna Człowieczego (np. w Dn 7,13). Syn Człowieczy (niezgodnie z oczekiwaniami) *nie* przychodzi, aby Mu służono, lecz aby służyć, i dlatego może wzywać swoich wyznawców *nie* do życia (jak można się było spodziewać) przywilejów i władzy, ale do oddanej służby innym (8,34-37; 9,35-37; 10,42-44). Słowa Jezusa w 10,45 są kluczem do zrozumienia, co oznacza chrześcijańskie uczniostwo jako *imitatio Christi* (por. Flp 2,5-11). Druga część stwierdzenia miała również wielki wpływ na rozumienie przez Kościół śmierci Jezusa jako zastępczego zadośćuczynienia za grzech w sensie Iz 52,13-53,12. Fragment z Izajasza mógł być podstawą Mk 10,45, ale jeśli tak było, to tylko w sposób ogólny, a nie na zasadzie określonych, literackich podobieństw. Możliwe, że wypowiedź ta została sformułowana pod wpływem eucharystycznych słów, takich jak 14,22-24. Nie podlega natomiast dyskusji twierdzenie, że sposób, w jaki Jezus jako Syn Człowieczy zdecydował się żyć i umrzeć, był eschatologicznym dobrodziejstwem dla ludzkości, i ci, którzy noszą Jego imię, wezwani są do podjęcia dokładnie takiej samej decyzji co do swojego życia i swojej śmierci.

Uzdrowienie niewidomego w 8,22-26 służyło jako przejście do środkowej części Ewangelii, tak jak opowiadanie o Bartymeuszu (10,46-52) pełni rolę pomostu łączącego część środkową z pobytem Jezusa w Jerozolimie (11,1-16,8). Wyjście Jezusa, Jego uczniów i wielkiego tłumu z Jerycha wygląda na pielgrzymkę do Jerozolimy dużej grupy ludzi na święto Paschy. Wołając Jezusa po imieniu i używając po raz pierwszy w opowiadaniu Marka tytułu „Syn Dawida" (najpierw używa tego tytułu niewidomy, a dopiero później tłum w 11,10; por. także 12,35-37), Bartymeusz prosi o „litość" (Ps 6,2; 9,13; 40,5.11) i doświadcza jej, chociaż brak jest opisu uzdrowienia, a jedynie mówi się o zapewnieniu, że jego wiara go uzdrowiła. Kiedy mógł już widzieć, ten, który „siedział przy drodze" (10,46), teraz idzie „za Nim drogą". „Iść za Nim" to coś więcej niż obecna zdolność Bartymeusza do dołączenia do pielgrzymów w drodze na uroczystości świąteczne. „Iść za" jest niemal

zawsze użyte albo w odniesieniu do tłumów dobrze nastawionych do Jezusa (2,15; 3,7; 5,24; 11,9), albo, częściej, w związku z uczniami i ich rolą (1,18; 2,14; 6,1; 8,34; 9,38; 10,21.28.32; 15,41). Przez umieszczenie tych dwóch opowiadań na początku i na końcu części zajmującej się uczniami Bartymeusz przedstawiony jest jako przykład osoby, która „widzi", i taka osoba idzie za Jezusem na Jego mękę.

11,1-16,8: Jezus w Jerozolimie

Okres działalności Jezusa w Jerozolimie obramowany jest wydarzeniami, które podkreślają Jego władzę: triumfalny wjazd do miasta (11,1-10) i stwierdzenie Jego zmartwychwstania (16,1-8). Między tymi opowiadaniami znajdują się opowiadania o władzy i cierpieniu. Kilka wątków jest kontynuacją tekstów z części wcześniejszych, ale pojawiają się i nowe.

1) Świątynia odgrywa ważną rolę w tej części. Kiedy Jezus wchodzi do miasta, udaje się wprost do świątyni (11,11). Następnego dnia Jezus dokonuje symbolicznego zakłócenia kultu w świątyni i uzasadnia swoje postępowanie (11,12-25). To właśnie ten incydent w świątyni doprowadza do dyskusji na temat uprawnień Jezusa (11,27-12,12). Jezus naucza w świątyni (11,27-13,1; por. 14,49). Przepowiada jej zniszczenie i wykorzystuje je jako punkt wyjścia długiej mowy o nadejściu Syna Człowieczego w czasach ostatecznych (13,1-37). Podczas przesłuchania przez Wysoką Radę zostaje oskarżony o groźbę zburzenia świątyni (14,57-58) i w chwili Jego śmierci zostaje ona symbolicznie zburzona (15,38). Ponadto, od czasu zakłócenia funkcjonowania świątyni urzędnicy z nią związani – ważniejsi kapłani, arcykapłani i starsi – przejmują inicjatywę w Jego prześladowaniu.

2) Konflikt, który rozpoczyna się już w 2,1-12 i 3,6, trwa z rosnącym natężeniem. Interesujący jest brak dalszych opowiadań o walce z mocami szatana; teraz są opowiadania o konflikcie z władzami religijnymi i politycznymi. Spisek, który ma na celu zgładzenie Jezusa, sięga kręgu Jego uczniów (14,10-11.43-45). Nawet tłumy przyjmują wrogą postawę (15,8-15). Zdrada, zaparcie się (14,53-55.66-72) i opuszczenie (14,50) znamionują teraz Jego stosunki z uczniami. Krytyka Dwunastu przez Marka osiąga tutaj punkt szczytowy.

3) Myśl apokaliptyczna odgrywa w tej części bardziej oczywistą rolę, zwłaszcza w rozdz. 13, ale także i w stwierdzeniu Jezusa, że najwyższy kapłan będzie świadkiem ukazania się Syna Człowieczego (14,62), oraz w znakach towarzyszących śmierci Jezusa, ciemności ogarniającej ziemię (15,33) i rozdarciu zasłony w świątyni (15,38).

11,1-12,44: Jezus w Jerozolimie – konflikt w stolicy

Zbliżanie się Jezusa do Jerozolimy (11,1-10) zostało opisane dużo bardziej szczegółowo i dramatycznie niż samo przybycie do miasta (11,11); jeżeli coś jest „triumfalne", to przybycie do bram miasta, a nie sam wjazd. Symbolizm *wewnątrz* opowiadania jest oczywiście ważnym elementem, ale jeszcze większe znaczenie ma sposób, w jaki umieszcza się we właściwej, chrystologicznej perspektywie wydarzenia mające się niebawem rozegrać w Jerozolimie: cokolwiek zdarzy się Jezusowi, zdarzy się królowi mesjańskiemu. Tak jak nadał On radykalnie nową interpretację tytułom „Syn Boży" i „Syn Człowieczy", tak teraz, kiedy przygotowuje się do wejścia do królewskiego miasta, zmieni aktualne nadzieje dotyczące „Syna Dawida", nadając im zupełnie nową treść.

Scena pełna jest obrazów starotestamentowych, które stają się zrozumiałe w świetle ich znaczenia mesjańskiego. Umieszczenie sceny w pobliżu Góry Oliwnej przywołuje Za 14,1-5, ale gdy tam Bóg przedstawiony jest jako Wielki Wojownik, który z Góry Oliwnej poprowadzi Izraela przeciwko wszystkim narodom, ten, który teraz tam stanął, jest wszystkim, tylko nie wojownikiem. Już Za 9,9 (niekiedy łączony z Rdz 49,11) mówi o triumfującym, ale „pokornym" królu, który „przybywa" na osiołku. Słanie na drodze płaszczy i gałązek oraz śpiewanie jednego z psalmów Hallelu (Ps 113-118, tu 118,26) wśród okrzyków „Hosanna!" („Niech Bóg zapewni nam pomoc i zwycięstwo!" Ps 12,1[2]; 20,9[10]; 28,9; 60,5[7]; 108,6[7]) jest celebrowaniem „nadchodzącego królestwa" Dawida, ale królestwo, które przynosi Jezus, jest o wiele wspanialsze od odnowionego Izraela. Tak więc, pomimo znanych obrazów i publicznego charakteru tej sceny, zostaje zachowane coś z tajemnicy otaczającej Jezusa podczas Jego całej działalności publicznej, tajemnicy przynajmniej częściowo związanej z Jego zupełnie nową interpretacją mesjanizmu w świetle nadchodzących wydarzeń Jego śmierci i zmartwychwstania.

Zbliżanie się Jezusa do Jerozolimy przedstawione jest jako zamierzony przez Jezusa akt symboliczny. Taka jest też treść opowiadania o Jezusie w świątyni (11,11-25). Zarówno opowiadanie o przeklęciu przez Jezusa drzewa figowego (11,12-14 i 20-25), jak i opowiadanie o Jego wybuchu gniewu w świątyni (11,15-19) były trudne do zrozumienia, zwłaszcza dla tych, którzy obstają przy interpretacji dosłownej. Przygotowania zawierają ważne wątki. Mateusz opisuje zajście w świątyni (Mt 21,12-13) znacznie krócej, ale dopiero po uzdrowieniach i dyskusjach w świątyni wprowadza opowiadanie o drzewie figowym (21,18-22). Łukasz podaje również krótki

opis zajścia w świątyni (Łk 19, 45-46) i w ogóle nie zamieszcza opowiadania o drzewie figowym (por. jego inna wersja w 13,6-9). W Ewangelii Marka znajdują się oba opowiadania, ale każde rozdziela on na dwie części i splata ze sobą tak, że stanowią teraz cztery części jednego opowiadania.

a) Jezus przybywa do miasta, wchodzi do świątyni i „obejrzawszy wszystko", udaje się do Betanii na noc (11,11).

b) Następnego dnia (11,12-14), w drodze do Jerozolimy Jezus poczuł głód, kiedy więc ujrzał drzewo figowe (już) okryte liśćmi, podszedł do niego, aby sprawdzić, czy ma owoce. Nie znalazłszy na nim niczego oprócz liści, bo nie był to (jeszcze) czas na dojrzałe figi, Jezus „przeklina" drzewo figowe. Słowo użyte przez Marka w znaczeniu „czas" (*kairos*), może określać porę roku, ale biorąc pod uwagę jego znaczenie teologiczne (1,15; 12,2; 13,33), może także przywodzić na myśl sens nieuchronnego i decydującego momentu boskiego postanowienia (por. Łk 12,56; Mt 16,3). Zaskakująca reakcja Jezusa sugeruje także, że chodzi w tej scenie o coś więcej niż o sezony ogrodnicze. Drzewo figowe posłużyło jako symboliczne przedstawienie stosunku Izraela do Boga (zwłaszcza Jr 8,13, ale por. także 29, 17; Oz 2,12; 9,10.16; Iz 34,4; Mi 7,1-6).

c) Jezus wchodzi do świątyni (11,15-19) i przerywa działalność kupiecką, którą można było uprawiać tylko na dziedzińcu pogan, usprawiedliwiając swoją reakcję odwołaniem się do proroków ST (Iz 56,7 i Jr 7,1-15, zwłaszcza w. 11; oraz Jr 26,1-15). Jego zakaz przeniesienia „sprzętu" nasuwa myśl, że przerywa On *całą* działalność związaną ze składaniem ofiar; innymi, słowy zawiesił wszelką działalność kultową świątyni.

d) Następnego dnia (11,20-25) Piotr zwraca uwagę, że drzewo figowe uschło. Jezus odpowiada wezwaniem uczniów i wczesnego Kościoła do takiej wiary w Boga, żeby mogli powiedzieć „*tej* górze", to znaczy górze świątyni: „Podnieś się i rzuć się w morze!" Modlitwa chrześcijańska, z właściwym przygotowaniem (11,25, por. Mt 6,14-15; a także Mt 5,23-24) przewyższa kult świątyni.

Przeplatanie się ze sobą tych dwóch opowiadań wyraźnie daje do zrozumienia, że Jezus nie zamierza reformować kultu świątyni na przykład przez zabezpieczenie miejsca dla pogańskich czcicieli ani przez „oczyszczenie" świątyni z profanujących ją praktyk handlowych. Jego działanie jest bardziej radykalne. Jezus, w oczach Marka, uważa, że świątynia jest martwa, dosłownie „przestarzała" z punktu widzenia aktualnie wypełniającego się czasu królestwa Bożego (1,15; 2,10.19; 3,27), i zostaje zastąpiona przez Kościół chrześcijański. Jest to *teologiczne* wyjaśnienie *historycznego* faktu, że w czasie, w którym Marek pisał, świątynia została zniszczona przez Tytusa (por. Łk 19,41-44, zwłaszcza 44b).

Takie jak ten fragmenty wymagają szczególnej ostrożności i wrażliwości ze strony chrześcijańskich interpretatorów. Pierwsi chrześcijanie, starając się zrozumieć swój związek z dziedzictwem religijnym Jezusa, doszli do podobnych wniosków co Marek. Losy Jerozolimy i świątyni były wynikiem woli Bożej jako kara za odrzucenie przez Izrael Jezusa jako Mesjasza. Takie idee, jakkolwiek mogły być usprawiedliwione w I w., odegrały fatalną rolę w formowaniu chrześcijańskich postaw i zachowań wobec braci i sióstr Żydów. Zachowanie lojalności wobec Marka w tym punkcie może oznaczać dołączenie się do próby odkrycia historycznego i teologicznego związku Kościoła z jego macierzystą wiarą, nawet jeśli oznacza to odrzucenie odpowiedzi, do której doszli Marek i inni pierwsi chrześcijanie. Być może opowiadanie przypomni nam, że *wszystkie* instytucje religijne, z Kościołem chrześcijańskim włącznie, podlegają sądowi Bożemu.

W 11,27-12,44 Marek przedstawia nauczanie Jezusa w świątyni. Uwaga w 14,49 sugeruje, że Jego nauczanie trwało dłużej niż trzy dni, jak można by sądzić po zwięzłej formie opowiadania. W pierwszych dwóch fragmentach (11,27-33 i 12,1-12) ewangelista zajmuje się problemem uprawnień Jezusa. Kiedy Jezus znowu pojawia się w mieście i w świątyni, arcykapłani i uczeni w Piśmie, już wcześniej szukający pretekstu do zabicia Go (11,18), i „starsi", którzy teraz dołączyli do nich, pytają Go, jakim „prawem to czyni"; przypuszczalnie chodzi im o przerwanie przez Jezusa działalności świątyni (11,28). Odwracając pytanie, Jezus pyta ich, jakim prawem, boskim czy ludzkim, działał Jan. Nie jest jasne, czy pytanie Jezusa zakłada równość Jana i Jego jako proroków Boga („takie prawo Jana... jak moje"), czy reprezentuje typ argumentacji od mniejszego przypadku do większego („jeżeli prawo Jana... o ile większe moje"). W każdym razie pytający (ze względów taktycznych, a nie teologicznych) odmawiają odpowiedzi i Jezus także odmawia odpowiedzi na ich pytanie.

Przypowieść o nieuczciwych dzierżawcach (12,1-11) ukazuje, jak wczesne chrześcijaństwo rozumiało odpowiedź przywódców żydowskich na pytanie o uprawnienia Jezusa. Przypowieść wydaje się znowu reprezentatywna („w przypowieściach" 12,1; por. 4,2-10). Początek przypowieści mógł natychmiast przypomnieć żydowskim i chrześcijańskim słuchaczom opowiadanie z Księgi Izajasza (5,1-10), w którym znajduje się stwierdzenie, że „winnicą Pana Zastępów jest dom Izraela" (por. Ps 80,8-13; Jr 2,21). W Ewangelii Marka istotą przypowieści nie jest nieurodzajność winnicy, ale nierespektowanie pełnomocnictwa tych, którzy reprezentują właściciela, a przede wszystkim pełnomocnictwa syna, przez tych, którzy mieli pielęgnować winnicę. Ale jak właściciel winnicy odpłaca się za śmierć syna, niszcząc dzierżawców, tak, zgodnie z interpretacyjnym cytatem z Ps 118,22-23, Bóg odpłaca się za śmierć swego Syna Jezusa. Jak w przypadku świątyni, tak i tutaj: pomsta Boga nie jest skierowana przeciw Izraelowi, ale przeciw jego religijnym przywódcom; przywódcy zrozumieli wymowę tej przypowieści (12,12).

W czterech pytaniach i dyskusjach w 12,13-37 przejawia się autorytet Jezusa jako nauczyciela (por. 1,22). Pierwsze pytanie zostało postawione Jezusowi przez grupę wrogo nastawionych faryzeuszów i zwolenników

Heroda (3,6; 8,15) i dotyczyło Jego zdania na temat zgodności z prawem płacenia podatków przez Żydów obcemu władcy, cesarzowi (BT: „Cezarowi"). Chociaż zarówno faryzeusze, jak i zwolennicy Heroda zgadzali się na podatek, pierwsi uważając to za ustępstwo, a drudzy dla zasady, pytanie postawiło Jezusa przed dylematem: odpowiedź negatywna naraziłaby Go na oskarżenie o bunt (por. przykład Judasza Galilejczyka: Józef Flawiusz, Ant. 18,1,1; Dz 5,37), a odpowiedź pozytywna mogłaby narazić Jego reputację wśród ludu. Kwestią nie jest to, czy powinno się płacić podatek, ale czy nie narusza on Prawa żydowskiego. Zauważając, że na denarze rzymskim jest wizerunek i napis cesarza, Jezus radzi, aby oddać go (tzn. jako podatek) właścicielowi, ale tylko to: podatek. Jezus dokładnie określa granice roszczeń cesarza i w drugiej części dyskusji udziela ostatecznej odpowiedzi. Cesarz nie ma prawa żądać tego, co należy do Boga – najwyższej lojalności, miłości i posłuszeństwa. Właśnie takie dylematy absorbowały wielu wczesnych chrześcijan (Rz 13,1-7; 1 Tm 2,1-6; Tt 3, 1-2; 1 P 2,13-17 i w innym kontekście Ap).

Inne pytanie (12,18-27) dotyczy zmartwychwstania umarłych. Pojawiający się tylko jeden raz w Ewangelii Marka saduceusze, znani głównie ze względu na swoje arystokratyczne pochodzenie, uznawanie jedynie Pięcioksięgu jako Pisma Świętego i odrzucanie idei zmartwychwstania umarłych (por. Dz 23,6-8; Józef Flawiusz, Ant. 18,1-4), przedstawiają Jezusowi sytuację, w której miało zastosowanie prawo małżeńskiego lewiratu (*levir* [łac.] znaczy „szwagier") podane w Pwt 25,5-10 i która miała ośmieszyć wiarę w zmartwychwstanie umarłych. Jest to historia o kobiecie, która na ziemi była żoną kolejno siedmiu braci; pytanie brzmiało: Którego z nich będzie żoną po zmartwychwstaniu? W pierwszej części odpowiedzi Jezus oświadcza, że nie będzie ona należeć do nikogo, ale będzie jak anioł w niebie (HenEt 104,4; 2 Ba 51,10). Co do samej kwestii zmartwychwstania, Pismo (Pięcioksiąg) je potwierdza. W rabinackim stylu Jezus wskazuje na zastosowanie czasu teraźniejszego w Wj 3,6, aby pokazać, że patriarchowie byli żywi w czasach Mojżesza, potwierdzając w ten sposób prawdę o zmartwychwstaniu umarłych.

W odpowiedzi na wyraźnie szczere pytanie uczonego w Piśmie, które jest pierwsze ze wszystkich przykazań (12,28-34), Jezus nie szuka pierwszego spośród sześciuset trzynastu uznanych przykazań. Zamiast tego schodzi na poziom bardziej fundamentalny, do przykazania, na którym opierają się wszystkie inne: *Szema'* (Pwt 6,4-5), modlitwy odmawianej codziennie przez Żydów (Mk 12,29-30). Z własnej inicjatywy dodaje drugie, znowu cytując Pismo, tym razem z Kpł 19,18b, i kończy, stwierdzając, że żadne przykazanie nie jest większe nad te, które nakazują kochać Boga i kochać bliźniego – idea nieobca judaizmowi (por. bSuk 49b; Ber 55a; DeutRab 5. 201d). Chociaż wydaje się, że uczony w Piśmie inaczej dzieli przykazania niż Jezus (pierwsze przykazanie w w. 32, a drugie w w. 33), zgadza się z tym, co powiedział Jezus, dodając nawet własne potwierdzenie z Pisma (Oz 6,6; por. także 1 Sm 15,22; Mi 6,6-8). Słowa Jezusa, że ów uczony w Piśmie niedaleko jest królestwa Bożego, skoro tak rozumie Prawo Boże, sygnalizuje istnienie formy judaizmu, w której chrześcijanie nawróceni z pogaństwa mogli z łatwością odnaleźć korzenie własnej wiary.

Po stwierdzeniach Jezusa dotyczących dwóch wielkich przykazań nikt nie ma odwagi zadawać Mu następnych pytań, i tak w 12,35-37 Jezus sam podnosi kwestię użycia przez uczonego w Piśmie tytułu „Syn Dawida" jako tytułu mesjańskiego. Kwestia ta nie podważa ani ogólnego przekonania wczesnego chrześcijaństwa o pochodzeniu Jezusa z rodu Dawida (Mt 1,1. 6.17.20; 12,23; Łk 1,27.32; 2,4; 3,31; J 7,42; Rz 1,3; 2 Tm 2,8; Ap 5,5; 22,16), ani Marek nie odrzuca tego tytułu otwarcie (10,46-52; 11,9-10). Problem polega na tym, czy tytuł ten jest *wystarczający* do pełnego określenia Mesjasza, jak mówią uczeni w Piśmie. Sięgając do natchnionych słów Dawida w Ps 110,1, Jezus wyjaśnia, że Mesjasz nie jest (jedynie) synem Dawida, ale jego „Panem". Tytuł ten, jako niepełne określenie Mesjasza, jest mylnie rozumiany przez uczonych w Piśmie, chociaż sam w sobie nie jest błędny. Zainteresowania teologiczne pogan są widoczne.

Jezus przestrzega swoich słuchaczy przed uczonymi w Piśmie (12,38-40), którzy *zabiegają* o powłóczyste szaty, uznanie, zaszczytne miejsca na ucztach i w synagogach, gościnność, z której mają korzyści, i podziw dla ich długich, publicznych modłów (por. Mt 6,5.7-8; 23,1-7).

Chcąc przeciwstawić takim uczonym pozytywny wzór, Jezus zwraca uwagę uczniów na „ubogą wdowę" (12,41-44), która przedstawiona jest w świetle tego, co *daje*, i chociaż daje tylko dwa pieniążki, warte jeden grosz, jest to więcej, niż ofiarowuje ktokolwiek inny, ponieważ było to wszystko, co miała, całe utrzymanie (dosł. „całe życie", fizyczna egzystencja). W Ewangelii Marka Jezus kończy swoje nauczanie w świątyni, wskazując na kontrast między tymi, którzy chcą zachować swoje życie, zyskać cały świat, ale którzy ostatecznie wszystko tracą (12,40b), a kobietą, która skłonna jest odmówić sobie wszystkiego, oddać swoje „życie" (Mk 8,34-37).

13,1-37: Nadzieja i wytrwałość w czasie krytycznym

Sceneria końcowego nauczania uczniów przez Jezusa (13,1-4) odzwierciedla Jego stosunek do świątyni, który jest przedstawiony począwszy od 11,11: „wyszedł" z niej po raz ostatni; przepowiada jej zburzenie, siedząc na Górze Oliwnej (por. na temat 11,1-10 powyżej) „naprzeciw świątyni". Tak zwana „mowa apokaliptyczna" (13,5-37) jest Jego odpowiedzią na pytanie czterech najbliższych uczniów o czas i znak, „gdy to wszystko zacznie się

spełniać" (w. 4). Ta mowa Jezusa jest najdłuższa w całej Ewangelii i ma wielkie znaczenie nie tylko dlatego, że zamyka Jego działalność nauczycielską, ale ponieważ zajmuje się w niej problemem, z którym zmagał się Kościół w I w., jak zresztą w każdym innym czasie. Pytanie to jest szczególnie ważne dla chrześcijan, dla których pewna forma apokaliptycznego poglądu na świat jest wciąż normatywna.

Wypunktowanie kilku ważnych wątków będzie pomocne w podążaniu za myślą przewodnią.

1) W 13,4 uczniowie pytają, kiedy „to" nastąpi i jaki będzie znak, „gdy to wszystko" zacznie się spełniać, a w 13,23 Jezus twierdzi: „Wszystko wam przepowiedziałem". Może to nasuwać myśl, że odpowiedź na pytanie uczniów jest podana w 13,5-23. Dopiero po *tym* cierpieniu pojawi się Syn Człowieczy (w. 24-27). W w. 28-37 to, co zostało powiedziane w w. 5-27, odnosi się do wspólnoty chrześcijańskiej. W w. 29 znowu pojawia się wyrażenie „to wszystko" (BT: „to"), które przenosi słuchacza między w. 23 a w. 24, kierując jego uwagę wstecz do „tego wszystkiego", co opisano w w. 5-23, i w przód, do pojawienia się Syna Człowieczego. „To wszystko" (w. 30), to znaczy wydarzenia historyczne opisane w w. 5-23, spełnią się, zanim przeminie obecne pokolenie uczniów. Kościół ówczesny znajduje się dokładnie między wersetami 23 a 24. O tym, kiedy nadejdą wydarzenia z wersetów 24-27, wie tylko Bóg (w. 32).

2) Dwukrotnie w swojej mowie Jezus używa słowa „musieć": w w. 7 wydarzenia apokaliptyczne „muszą" się stać, a w w. 10 „musi" być głoszona Ewangelia wszystkim narodom. Słowo to wskazuje na Bożą konieczność. Wspólnota wiernych nie jest zdana na los lub przypadek.

3) Mowa jest pełna imperatywów: „strzeżcie się", „miejcie się na baczności", „uważajcie", „czuwajcie", w w. 5.9.23.33; „nie trwóżcie się" w w. 7; „nie martwcie się" w w. 11; „kto wytrwa" (imperatyw pośredni) w w. 13; „módlcie się" w w. 18; „nie wierzcie" w w. 21; „uczcie się" w w. 28; „wiedzcie" w w. 29; „uważajcie" w w. 33; „czuwajcie" w w. 35 i 37. Listę imperatywów czyta się jak glosariusz terminów stosowanych w duszpasterskiej trosce o prześladowaną wspólnotę.

4) Innym słowem rozsianym po całej mowie jest „bo, bowiem, albowiem", wprowadzające zdanie lub fragment, który tłumaczy poprzedzający je imperatyw (w. 8.11b.19.22.33b.35b). Obraz apokaliptyczny został zastosowany w służbie duszpasterskiej.

5) Stwierdzenia, że „to jeszcze nie koniec" w w. 7 i że fałszywi mesjasze i klęski apokaliptyczne są „początkiem boleści" w w. 8, stanowią ostrzeżenia przed pokusą wszystkich apokaliptycznych wspólnot, aby interpretować aktualne wydarzenia jako „znaki" końca. Jezus doradza tu cierpliwość i wytrwałość.

Spostrzeżenia te, potraktowane razem, wskazują, że pierwotną intencją mowy samego Jezusa czy przed-Markowej tradycji nie była spekulacja o końcu czasów i znakach, które mogłyby pomóc w ustaleniu czasu jego nadejścia, ale raczej dodanie odwagi wierzącym, aby zachowali wiarę w okresie od zmartwychwstania Jezusa do przyjścia Syna Człowieczego.

Wersety 5-8: Ludzie ogłaszający się jako „mesjasze" i tworzący grupy swoich zwolenników w I w. pojawiali się dość często (por. Dz 5,21-39; Józef Flawiusz, Ant. 20,5,1; 20,8,5-6,10; Bell. 2,13, 3; 2,17,8-9; 6,5,2; 7,8,1; 7,11,1), jak również zdarzały się wojny w Palestynie i Afryce Północnej, a także wojna domowa w samym Rzymie w 68 r. po Chr. Te historyczne okoliczności mogły podsunąć inne typowe dla ST i apokaliptyki tematy: wojny (Iz 13,1-9; Jr 4,13-26), trzęsienia ziemi (Ps 18,7-15; 77, 18) i głód (Jr 15,2; Ez 5,17). W tej części czytających dwukrotnie ostrzega się przed wyciąganiem pochopnego wniosku, że te wydarzenia są zapowiedzią końca; w istocie rzeczy są na samym początku boleści towarzyszących końcowi czasów (w. 7c.8c).

Wersety 9-13: Zwracając się w szczególności do wspólnoty chrześcijańskiej („wy" w w. 9), Jezus oznajmia, że Jego wyznawców spotkają zewnętrzne prześladowania zarówno ze strony Żydów („sądy" i „synagogi"), jak i pogan („namiestnicy" i „królowie"), a także konflikty wewnętrzne (w. 12-13; por. Tacyt, Ann. 15,44,2-8). Pomimo jednak zapowiedzi prześladowań, wspólnota wie, że jej cierpienie służy głoszeniu Ewangelii wszystkim narodom; wierzący są przekonani, że Duch Święty podsunie im słowa, gdy postawią ich przed sądem, i że ich cierpienia są wiernym świadectwem cierpienia ich Pana (por. 8,31; 9,31; 10,33-45).

Wersety 14-23: Różne są opinie co do znaczenia słów „ohyda spustoszenia" w w. 14; fraza pochodząca z Dn 11,31; 12,11; por. 9,7 (por. 1 Mch 1,54) symbolizuje coś, co dla czytelników Marka było przypuszczalnie zrozumiałe. W Księdze Daniela z powodu „ohydy spustoszenia" lud Boży musiał opuścić świątynię, natomiast słuchacze Jezusa z tego samego powodu mają uciekać z Judei. Marek zapewne sugeruje czytelnikom, że chodzi tu o rzymskiego wodza Tytusa, który, według Józefa Flawiusza (Bell. 6,4,7; 6,6,1) wszedł do Miejsca Świętego Świętych w 70 r. pod koniec wojny żydowsko-rzymskiej. Tak więc podbój i zniszczenie świątyni jest sygnałem dla chrześcijan, aby uciekali z Judei, ale pomimo „fałszywych" mesjaszów i proroków chrześcijanie nie mogą łudzić się myślą, że zniszczenie świątyni jest „końcem" tej epoki albo ich cierpień.

Wersety 24-27: Dopiero jakiś czas po tych strasznych cierpieniach Syn Człowieczy ukaże się pośród znaków kosmicznych (por. Jl 2,10; 3,3-4; Iz 13,10; 34,4; Ez 32,7-8; Am 8,9; Dz 2,20; Ap 6,12-14; 8,12; 9,2) i przyjdzie w obłokach, z mocą i chwałą (por. Mk 8,38; 14,62b; Mt 10, 23; 1 Tes 4,13-18; Dn 7,13).

Wersety 28-37: Czytelnik sprowadzony jest teraz do teraźniejszości i ma połączyć dwie części mowy w jedną. Krótki okres między kwitnieniem drzewa figowego a pojawieniem się owocu, około jednego miesiąca, jest porównywalny z krótkim okresem między wydarzeniami historycznymi z w. 5-23, których punktem kulminacyjnym jest zburzenie świątyni, a wydarzeniem z w. 24-27, przyjściem Syna Człowieczego. Kościół żyje

między 13,23 a 13,24, zarówno w czasie Adwentu (Mk 13,24-27 jest czytaniem z Ewangelii na I Niedzielę Adwentu w Roku A), jak i Wielkanocy i Pięćdziesiątnicy. Ponieważ nikt, ani aniołowie, ani nawet sam Jezus, nie zna dokładnego czasu przyjścia Syna Człowieczego, wspólnota wezwana jest do życia w ciągłej czujności (w. 33.35), nie w sensie pozbawionego wiary szukania „znaków", aby nie dać się zaskoczyć, ale w sensie pełnego wiary oczekiwania przyjścia Chrystusa. Ponadto Marek przypomina swoim czytelnikom, że to, co było prawdziwe dla pierwszego pokolenia wiernych, jest prawdziwe dla wszystkich pokoleń (w. 37).

14,1-15,47: Śmierć Mesjasza

W rozdziałach 14-15 Marek dochodzi do tej części opowiadania o Jezusie, będącej ucieleśnieniem Dobrej Nowiny, która była zapowiadana tak często w rozdz. 1-13, w otwartych proroctwach męki i zmartwychwstania (8,31; 9,31; 10,33-34; 9,12) i w opowiadaniu o samej męce (14,3-9.21.27.41), w wypowiedziach, które interpretują śmierć Jezusa w jej zbawczym sensie (10,45; 14,22-24), i w bardziej zawoalowanych odniesieniach do męki (2,20; 10,38-39; 12,1-11). Ponadto samo opowiadanie zapowiada mękę (2,7; 3,6; 6,17-29; 8,15; 11,18; 12,1-11). Chociaż nie usprawiedliwia to nazwania Ewangelii Marka „opowiadaniem o męce ze wstępem", nie ma wątpliwości, że opowiadanie o Dobrej Nowinie i głoszenie jej przez Jezusa jest całkowicie podporządkowane opowiadaniu o męce w rozdz. 14-15 i o zmartwychwstaniu w rozdz. 16. Uczeni zastanawiali się, czy istniała przed Markiem historia męki, którą on następnie zredagował i dostosował do swojej Ewangelii. Dla tych, którzy są przekonani, że Marek używał jako źródeł Ewangelii Mateusza i Łukasza, odpowiedź jest jasna. Dla tych, którzy uważają Ewangelię Marka za źródło dla pozostałych dwóch Ewangelii, nie jest to oczywiste. Niektóre elementy opowiadania o męce zachowały się w tradycjach przed-Pawłowych: na przykład śmierć Jezusa, pogrzeb, zmartwychwstanie i ukazanie się świadkom zostały wspomniane w kerygmatycznym streszczeniu w 1 Kor 15,3-5, a zdrada i wieczerza w 1 Kor 11,23-26. Inne teorie głoszą bardzo zróżnicowane opinie, od korzystania przez Marka z minimalnego zbioru wydarzeń związanych ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa do domniemanego wydania pełnej, szczegółowej Ewangelii męki. Oczywiście, jak i w pozostałej części Ewangelii, ST dostarczył głównych obrazów i motywów, zwłaszcza Ps 22 i 69 i, być może, „inne" opowiadanie o męce – Iz 52, 13-53,12. Bez względu na źródła, którymi rozporządzał Marek, jest jasne, że wykorzystał on je w taki sposób, żeby dać wyraz swoim własnym przekonaniom teologicznym i chrystologicznym.

Opowiadanie o męce rozpoczynają trzy fragmenty dotyczące „przygotowań" do śmierci Jezusa. Oddają one zręcznie dynamikę opowiadania, które ma nastąpić. Pośród wrogich przygotowań z zewnątrz – przez najwyższego kapłana i uczonych w Piśmie (14,1-2) i wrogich przygotowań od wewnątrz – przez Judasza, „jednego z Dwunastu" (14,10-11), nieznana z imienia kobieta dokonuje aktu miłości, który Jezus interpretuje jako akt przygotowania do Jego śmierci i pogrzebu. Wszyscy – przedstawiciele instytucji religijnych, Judasz i kobieta – uprzedzają pojawienie się w opowiadaniu podobnych działań ze strony innych osób.

Czyn kobiety dzieje się poza Jerozolimą, w domu trędowatego (nic nie wiadomo o jego uzdrowieniu). Opowiadanie zakłada pewność śmierci Jezusa i faktu, że ciało Jego nie zostanie namaszczone przed złożeniem do grobu (w planie narracji, bo nie było czasu [15,42], w planie teologicznym, ponieważ zmartwychwstanie czyniło je bezsensownym, w planie historycznym, bo Jezus został stracony jako przestępca). Jezus pochwala jej akt życzliwości, bo „dobry uczynek spełniła względem Mnie". Nie mogła uchronić Go od śmierci; zrobiła to, co było możliwe, swoim gestem dodała Mu otuchy w obliczu śmierci. Akt ten był właściwy w tym szczególnym momencie i dlatego błędne jest twierdzenie, że Jezus usprawiedliwia fakt ubóstwa niektórych ludzi. Jak ten akt miłości był właściwy w danym momencie, tak akty miłości wobec biednych są zawsze właściwe. Chociaż niektórzy komentatorzy rozumieją „namaszczenie" jako formę namaszczenia mesjańskiego, Marek używa innego słowa niż to, które użyte jest w ST (LXX) na określenie namaszczenia królów, kapłanów i proroków. „Gra słów" działa tylko w tłumaczeniu! Akt miłości w obliczu wyraźnie nadchodzącej śmierci Jezusa jest tak wyjątkowy, że Jezus włącza kobietę i jej czyn do proklamacji samej Ewangelii.

W czwartek dwóch uczniów czyni ostatnie przygotowania do wieczerzy paschalnej (14,12-16) w domu człowieka, który uznaje Jezusa za „nauczyciela" i oferuje pokój gościnny czekający na Niego („dla *Mnie* izba"). Z całego opisu posiłku widać jasno, że Jezus jest tu gospodarzem.

Wieczerza opisana jest w dwóch scenach. W pierwszej (14,17-21) Jezus uroczyście oznajmia („zaprawdę"), że jeden z tych, którzy z Nim jedzą, „zdradzi Go/wyda Go". Myśl z w. 18 zostaje powtórzona w w. 20. W obu przypadkach sposób mówienia podkreśla bliskość i zażyłość zdrajcy i Jezusa („jeden z was/ jeden z Dwunastu"); „który je ze Mną/który ze Mną zanurza rękę w misie") (por. Ps 41,9). Nazwa „misa" dotyczy prawdopodobnie misy z duszonymi owocami, które jadano przed samym posiłkiem (mPes 10). Zdrajca nie jest zidentyfikowany (por. J 13, 21-30), co pozwala każdemu z uczniów na wyznanie niewinności. Każda wzmianka o Judaszu ma zawsze związek ze zdradą (3,19; 14,10.43), która jest częścią straszliwych skutków jego czynu, ponieważ, jak jasno wynika z w. 21, chociaż Syn Człowieczy idzie na śmierć zgodnie z wolą Bożą, Jego zdrajca poniesie

wszystkie konsekwencje swego czynu. O nim także można by powiedzieć: „Gdziekolwiek po całym świecie głosić będą tę Ewangelię, będą również opowiadać o nim na pamiątkę, co uczynił" (14,9).

Druga scena przy stole (14,22-25) była dla chrześcijan od samego początku źródłem doświadczenia najgłębszej tajemnicy i najjaśniejszego objawienia (por. Mt 26,26-29; Łk 22,17-19a [krótszy tekst]; Łk 22,17-20 [dłuższy tekst]; 1 Kor 11,23-26; 10,16-17). Po pierwsze, przypomina ona Kościołowi, że mimo wszystkich napięć i sporów na temat Tory z jej oficjalnymi interpretatorami, Jezus żył i umarł jako Żyd. Następnie, ostatni wspólny posiłek jest wyrazem pewności wspólnoty stołu dla wyznawców Jezusa (2,15-17; por. zwłaszcza Mt 11,16-19 par. Łk 7,31-35) jako antycypacji eschatologicznej uczty z Bogiem. Pierwsi chrześcijanie przede wszystkim słyszeli i widzieli w tej scenie sens życia i śmierci Jezusa Mesjasza. Teraz cały Kościół może zrozumieć „sprawę z chlebami" (6,52; 8,14-21). Ostatecznie chlebem, który żywi lud Boży, jest sam Jezus („ciało moje" = moje ja, wszystko, czym jestem), myśl, która uzyskuje swój najpełniejszy wyraz w Czwartej Ewangelii (J 6,33.35.48). Ostatecznym zaangażowaniem Boga wobec świata („przymierze") jest sam Jezus („moja krew" = moje istnienie, por. Wj 24,8). Równie ważne jest dla Marka to, że Jezus ofiarowuje siebie jako łamane ciało i *wylany* kielich, to znaczy pod tajemniczym znakiem krzyża. Wszystko to zostało uczynione „za wielu" (za wszystkich: Mk 10,45 i Iz 52,14. 15; 53,11b.12b [w BT w tych wszystkich miejscach jest „za wielu"]). W końcu ślub abstynencji (14,25) umieszcza cały posiłek z jego symboliką w kontekście królestwa Bożego. Chociaż Marek nie notuje ani nakazu Jezusa, aby powtarzać Jego działanie, ani żeby czynić tak na Jego pamiątkę, Kościół zdecydował bardzo wcześnie, że zarówno powtarzanie, jak i pamiętanie są właściwymi sposobami życia *w* królestwie Bożym *ku* królestwu Bożemu (por. pełniejsze liturgicznie stwierdzenia w 1 Kor 11,23-26 i dłuższa forma Łukasza, Łk 22,19b-20).

Po końcowym hymnie (jeden z psalmów Hallelu? Ps 118?) i w drodze na Górę Oliwną (14,26-31) Jezus raz jeszcze zapowiada swoją śmierć i zmartwychwstanie, ale teraz do swojej męki dodaje nowy wymiar, opuszczenie przez wszystkich uczniów, opuszczenie, które będzie trwało aż do zmartwychwstania i do ponownego zgromadzenia ich w Galilei (16,7). Interesujące jest, że Piotr nie próbuje już odwieść Go od drogi krzyża, ale stara się teraz tylko zapewnić Go o swojej lojalności (jak także w 14,19). Robi to „gwałtownie" (inne przykłady „gwałtowności" są w 8,32 i 14,71; w BT nie ma takiego słowa ani jego synonimu). Kiedy dochodzą do Getsemani, „wszyscy" przysięgają, że dochowają Mu wierności, a pod koniec sceny w Getsemani „wszyscy" Go opuszczają.

W Getsemani Jezus spędza czas na modlitwie, o czym Marek wzmiankuje po raz trzeci (1,35; 6,46). Waga wydarzenia zostaje podkreślona przez powtórzenie „trójek": Jezus prosi „trzech" najbliższych, aby byli blisko Niego, samą modlitwę powtarza trzykrotnie i trzykrotnie nie udaje im się „czuwać" (14,34.38; por. 13,33. 35.37). Stan emocjonalny Jezusa zostaje podkreślony przez użycie trzech różnych słów do jego opisu (14,33-34 par. Mt 26,37-38; inaczej Łk 22,39-46 por. J 12,27; Hbr 5,7). Tylko w Ewangelii Marka Jezus zwraca się do Boga poufałym „Abba", terminem także używanym we wczesnym kulcie chrześcijańskim (Rz 8,15; Ga 4,6). Obraz kielicha przypomina rozmowę z synami Zebedeusza (por. wyżej 10,35-40) i słowa Jezusa przy wieczerzy (14,23-24). Jego trzykrotna zgoda na kielich cierpienia kontrastuje z trzykrotnym zawodem, jaki spotkał Jezusa ze strony uczniów, którzy nie potrafili czuwać, kiedy On się modlił. Wyrzeczenie się przez Niego własnej woli stanowi dramatyczną ilustrację „zaparcia się" samego siebie (8,34-37). Równocześnie z oznajmieniem przez Jezusa ostatecznej zgody na kielich i nadejścia „godziny" (14,41) przybywa Judasz (14,43).

Marek nazywa „tłumem" (BT: „zgraja") ludzi wysłanych przez arcykapłanów, uczonych w Piśmie i starszych, aby pojmali Jezusa. Po raz pierwszy w jego Ewangelii tłum odnosi się do Jezusa wrogo, o czym mówi w. 49. Odwrócenie się tłumu akcentuje wzrastające opuszczenie Jezusa w obliczu cierpienia i śmierci. Zwykłe pozdrowienie – „Rabbi" – i pocałunek (por. Łk 7,45; 1 Kor 16,20) dodatkowo podkreślają zdradę Judasza. Kiedy ktoś stojący obok atakuje sługę najwyższego kapłana, Jezus gani nie jego, lecz raczej śmieszny pokaz siły ze strony władzy, który sprawia wrażenie, jak gdyby był przestępcą, i prowokuje tłum do gwałtownej reakcji. Kiedy tłum zaczyna się burzyć, wszyscy uczniowie opuszczają Go i uciekają, dając tym samym dramatyczny wyraz spełnienia się zarówno Pisma (Za 13,7), jak i proroctwa samego Jezusa (14,26-27). Wraz z prostym zdaniem w 14,50 Dwunastu znika z opowiadania o męce Jezusa; jest to moment, do którego zmierzała konstrukcja całej dotychczasowej narracji (4,41; 6,51-52; 8,14-21; 8,32-33; 9,9-13.32-34.38-41; 10,13-14.32b.35-41; 14,10-11.17-21.26-31.32-42). Tych, których Jezus ustanowił, aby „Mu towarzyszyli" (3,14), nie ma. Rozpaczliwą ucieczkę zarówno uczniów, jak i osób postronnych ilustruje przykład zamożnego młodzieńca, który w szamotaninie gubi swoją szatę i nagi ucieka do domu (14,51-52). Nic nie wskazuje w tekście, że jest on kandydatem do chrztu czy może symbolem chrztu lub (przerażonym!) aniołem, ani także nic nie podtrzymuje teorii niektórych Ojców Kościoła, że tym młodzieńcem był Marek (Dz 12,2), autor Ewangelii. Niemniej jednak pewne pozory prawdopodobieństwa, że ewangelista mógł w ten sposób „podpisać" swoje opowiadanie, przyciągnęły wyobraźnię wielu.

Opowiadania o Jezusie i Piotrze w 14,53-72 przeplatają się ze sobą. Wersety 53-54 przedstawiają główne postacie i ich odpowiednie konteksty w taki sposób, aby dać do zrozumienia, że opowiadania dotyczą wydarzeń, które dzieją się równocześnie. Tak więc kiedy Jezusa sądzi „Wysoka Rada" Izraela (14,55-65), Piotr zostaje „poddany próbie" przez straż i służących (14, 66-72). Podjęto trzy próby, aby zebrać przeciwko Jezusowi

oskarżenia, które mogłyby usprawiedliwić wydanie wyroku śmierci („wielu" w w. 56, „niektórzy" w w. 57 i sam najwyższy kapłan w w. 60-65), i trzy razy Piotr pytany jest o to, co łączy go z Jezusem (w. 67.69.70). Jezus odpowiada wyraźnie, że jest „Mesjaszem, synem Błogosławionego" i że wszyscy obecni ujrzą Go jako wywyższonego i nadchodzącego Syna Człowieczego (w. 62; cytat łączy Dn 7,13 z Ps 110,1; por. Mk 8,38-9,1; 13,24-27). Piotr równie wyraźnie trzy razy odpowiada, gwałtownie i pod przysięgą, że nawet nie zna Jezusa (zwłaszcza w w. 71). Najwyższy kapłan uznaje Jezusa winnym „bluźnierstwa" za to, że nazywa siebie Mesjaszem, Synem Bożym, Synem Człowieczym (por. 2,7), i wydaje formalny wyrok śmierci (w. 64). Piejący kogut i zapamiętane przez Piotra wcześniejsze słowa Jezusa (14,27-30) potępiają Piotra jako odstępcę (w. 72). Jezus zostaje znieważony (w. 65). Piotr płacze (w. 72). Prześladowani chrześcijanie mogli w zachowaniu się Piotra ujrzeć własne przeżycia i dokonać rachunku sumienia; mogła im dodać odwagi dobra nowina, że wierność Mesjasza była większa niż upadek Piotra (por. 16,7, gdzie został on ponownie zaliczony do uczniów Jezusa).

Niektórzy uczeni wyrażali wątpliwość, czy to, co Marek przedstawia w 14,53.55-65, można nazwać „procesem" zgodnym z żydowskimi normami prawnymi. Problem jest trudny, ponieważ dokumentacja żydowskich zwyczajów prawnych pochodzi z czasów znacznie późniejszych niż wydarzenia opisywane przez Marka. Problem jest ważny także ze względu na niebezpieczeństwo karykaturalnego przedstawienia żydowskich przywódców religijnych i podsycania uprzedzeń antyżydowskich. Podczas gdy niektóre aspekty procesu wyrażone są w języku prawnym (np. przesłuchanie świadków i dbałość o to, żeby zeznania ich były zgodne, formalne oskarżenie o bluźnierstwo i ogłoszenie wyroku śmierci), inne brzmią jakby były częścią nieformalnego „przesłuchania" (np. data: wigilia Paschy i noc, miejsce: dom najwyższego kapłana, intencja: nie proces, ale montowanie oskarżenia przeciw Jezusowi i nieobecność właściwych świadków przeciw Niemu). Wydaje się, że teologiczne względy tradycji wywarły na opowiadanie o procesie większy wpływ niż żydowskie zwyczaje prawnicze: Jezus został uznany za winnego śmierci przez władze żydowskie, ponieważ głosił, że jest – i był – Mesjaszem, Synem Bożym, Synem Człowieczym. Władze rzymskie grały rolę narzędzia w wykonaniu wyroku śmierci. Jednym ze szczególnych zadań chrześcijańskiej interpretacji takich przypadków jak ten jest oczyszczenie chrześcijańskiej wiary w Jezusa od ukrytego nurtu antyżydowskiego.

Jeżeli „proces" Jezusa przed władzami żydowskimi nasuwa pytania, to to samo dotyczy „procesu" przed Piłatem, opowiedzianego w bardzo zwięzłej formie w 15,1-15. „Narada" wcześnie rano w piątek musiała dotyczyć pytania, co zrobić ze skazanym na karę śmierci, jeżeli nie ma się prawa do wykonania wyroku śmierci, i właśnie o to tutaj chodziło. Podjęto decyzję, aby oddać całą sprawę w ręce władz rzymskich, mianowicie w ręce Piłata, *[praef]ectus Iud[aea]e* (tak brzmi napis z Cezarei odkryty w 1961 r.). Jak Judasz „wydał" Jezusa władzom żydowskim, tak one teraz „wydały" Go Piłatowi (15,1), który z kolei „wyda" Go na ukrzyżowanie (15,15 por. zwłaszcza 9,31; 10,33; Iz 53, 12 [LXX]). Przesłuchanie przez Piłata zarówno oskarżonego, jak i oskarżycieli zostało streszczone w 15,2-5. Żydowski tytuł „Mesjasz" został przetłumaczony na „Król Żydowski" z uwagi na Rzymian (z żydowskiej perspektywy właściwsze byłoby „Król Izraela", jak w 15,32). W innych okolicznościach Jezus zastępował przypisywane Mu tytuły terminem „Syn Człowieczy" („Mesjasz" w 8,29-31; „Mesjasz" i „Syn Błogosławionego" w 14,61-62), ale z pewnych względów nie czyni tego w odniesieniu do tytułu „król". Piłat jest zdziwiony brakiem reakcji Jezusa (por. „Ty powiadasz" w 15,2b [BW; w BT: „Tak, Ja nim jestem"] z „Ja jestem" w 14,62). Możliwe, że w tym miejscu widać znowu wpływ Izajasza (53,7 [LXX]) na opis tej sceny. W 15,6-15 Piłat jest przedstawiony jako w pełni podatny na żądania tłumu, przez który z kolei przemawiają arcykapłani. Najpierw żądają, aby zgodnie ze zwyczajem świątecznym uwolnił buntownika Barabasza (zwyczaj nigdzie nie potwierdzony poza NT). Chociaż imię Barabasz było imieniem pospolitym, ironia tłumu domagającego się uwolnienia Barabasza (*Bar-'Abba'* – „syn ojca") i odrzucenia Jezusa (por. 14,36) nie mogła ujść uwadze czytających Ewangelię Marka. Ewangelia przedstawia Piłata jako zalęknionego oportunistycznego polityka, chcącego przypodobać się motłochowi nawet za cenę sprawiedliwości. Dalsza ironia tej sceny polega na tym, że ten, którego oskarżają o to, że jest królem Izraela, ma być teraz stracony w sposób przewidziany dla złoczyńców i niewolników (związek między „niewolnikiem" a „śmiercią na krzyżu" w Flp 2,6-11 ma sens zarówno historyczny, jak i teologiczny). Barabasz zostaje uwolniony; Jezus ubiczowany i „wydany" na ukrzyżowanie. Biczowanie zazwyczaj poprzedzało ukrzyżowanie i miało na celu osłabienie i wykrwawienie skazańca, chociaż mogło też być sposobem wykonania samej egzekucji (Józef Flawiusz, Bell. 2,21,5; 6,5,3). Jezus, lżony przez przywódców żydowskich i ich sługi po ogłoszeniu wyroku śmierci (14, 65), teraz jest dręczony i znieważany przez grupę żołnierzy (prawdopodobnie nie całą „kohortę" złożoną z sześciuset ludzi), szydzących z Niego jako „króla żydowskiego" i tym samym nieświadomie dających o Nim świadectwo (15,18 por. 15,32).

W 15,21-41 czytelnicy Marka towarzyszą Jezusowi w ostatnich godzinach przed Jego śmiercią i widzą, jak niektóre ważniejsze tematy opowiadania nabierają coraz większej ostrości. Po zwięzłym opisie samego ukrzyżowania (15,21-24) główna uwaga zwrócona jest na wyszydzanie Jezusa przez różne osoby (15,25-32), Jego ostatnie chwile (15,33-39) i na przyjaciół przypatrujących się z daleka (15,40-41).

Fragment 15,21-24 brzmi jak stwierdzenie pewnych „faktów" dotyczących śmierci Jezusa: 1) skazaniec niósł grubą deskę, która tworzyła poprzeczną belkę krzyża, na miejsce ukrzyżowania, co prawdopodobnie miało symbolizować jego status jako skazańca. Po ubiczowaniu Jezus był zbyt słaby, aby temu podołać, i potrzebna

była pomoc. 2) Miejsce egzekucji leżało poza granicami miasta, ale było łatwo dostępne, ponieważ ukrzyżowanie miało służyć jako przykład, a w niektórych przypadkach jako widowisko (Filon, In Flacc. 72,84-85). Czy nazwa miejsca, Golgota (aram. „czaszka"), wynikała z jego ukształtowania, czy z faktu, że pozostałości szkieletów zalegały na miejscu egzekucji, nie wiadomo. 3) Jezus odmówił napoju, który mógł służyć jako narkotyk uśmierzający ból. Późniejsze dokumenty żydowskie sugerują, że tę praktykę zapoczątkowali Żydzi w odpowiedzi na Prz 31,6-7 (bSanh 43a; por. także Ps 69,21). 4) Marek w możliwie najprostszy sposób opisuje wydarzenie, ku któremu zmierzało całe opowiadanie o Jezusie, wydarzenie, które rzuciło cień na każdy fakt i każdą wypowiedź Jezusa: „Ukrzyżowali Go". Lakoniczne stwierdzenie Marka może oznaczać po prostu, że nie było potrzeby rozpisywania się, bo okropności tej typowo rzymskiej metody egzekucji były dobrze znane wielu pisarzom tych czasów i prześladowanym chrześcijanom. Powściągliwość ta mogła wynikać także stąd, że dla Marka, tak jak i dla Pawła i innych pierwszych chrześcijan fakt historyczny, jakim było ukrzyżowanie Jezusa, miał znaczenie fundamentalne, ale jeszcze więcej znaczył dla wiary. 5) Ofiary z zasady były krzyżowane nago i żołnierze mieli prawo zabrać dla siebie drobniejsze przedmioty. Jak w Ps 22, 19, dzielenie się Jego szatami sygnalizuje, że Jezus jest tak bezsilny, że dotyczące Go decyzje podejmowane są poza Jego kontrolą.

Szydzenie z Jezusa (15,25-32) pochodzi z kilku źródeł i pewna doza uwagi skupionej na tym aspekcie odpowiada centralnemu miejscu, jakie szyderstwo zajmuje w psalmach opisujących cierpienie niewinnej, sprawiedliwej osoby (por. Ps 22,6-8.16-17; 69,4.6-12.19-21; 109,25, a także Iz 53,3). Szyderstwo wychodzi od Rzymian w formie sarkastycznego napisu (15,26; por. 15,2.12.18), który obwieszcza, że ukrzyżowany jest „królem". Przechodzący przypominają w zniekształconej formie Jego przepowiednie dotyczące świątyni (15,29; por. 13,2; 14,57-58). Arcykapłani i uczeni w Piśmie widzą sprzeczność między tym, który wypędzał złe duchy i uzdrawiał chorych, a tym, który wisi teraz niezdolny do uczynienia czegokolwiek dla siebie, i sprzeczność między tytułami „Mesjasz" i „król" a umierającym. Nawet ukrzyżowani z Nim złoczyńcy lżą Go. Wrogowie i przeciwnicy Jezusa teraz drwią z Niego, żądają, by zszedł z krzyża, „żebyśmy widzieli i uwierzyli", co w pewnym sensie dotyczy także zachowania się Dwunastu.

Po urąganiach w 15,25-32 zapada ciemność i Jezus umiera (15,33-39). Ciemność towarzysząca śmierci wybitnych osób jest okolicznością dobrze znaną (por. np. Filon, De Prov. 2,50; Józef Flawiusz, Ant. 14,309; 17,167; Wergiliusz, Geor. 1,466-467). Jest to także znany symbol w ST (Am 8,9-10; por. Jr 15,9) i w myśli apokaliptycznej (Ap 9,2). Być może wzmianka o ciemności ma przypominać czytelnikowi o Mk 13, 24-27.

Słowa, które Jezus donośnym głosem wypowiada na krzyżu (jedyne słowa, jakie ukrzyżowany Jezus wypowiada w Ewangelii Marka), są cytatem z Ps 22,1, streszczającym i radykalizującym temat konfliktu i opuszczenia, tak ważny w opowiadaniu Marka. Od początku widać było wrogość przywódców religijnych (2,6-7; 3, 6.22), lecz także brak zrozumienia i odrzucenie przez własną rodzinę (3,21.31-35) i mieszkańców z rodzinnego miasta (6,1-6a). Tłumy przyjazne podczas działalności w Galilei, ostatecznie stają się wrogie (14,43; 15,6-15). Przede wszystkim Jego uczniowie, niezdolni do pojęcia i akceptacji Jego wizji końca, ostatecznie Go zdradzają (14,10-11.43-46), opuszczają (14,50) i zapierają się Go (14,66-72). Zwraca uwagę ich nieobecność przy ukrzyżowaniu. Teraz, w chwili śmierci, Jezus pyta słowami psalmisty, dlaczego (nawet) *Bóg* Go opuścił (wydając na śmierć i na pośmiewisko). Fakt, że Jezus cytuje słowa Psalmu, nie powinien osłabiać wstrząsającego wrażenia całej sceny: Jezus modli się w tym samym duchu co psalmista, to znaczy, jako człowiek wierzący, którego niewytłumaczalne cierpienie jest tak wielkie, że odnosi wrażenie, iż Bóg Go opuścił, ale który w obliczu opuszczenia może tylko modlić się do tego Boga, przez którego czuje się opuszczony – dramatyczny wzór wiary, zwłaszcza dla tych, których nawiedzają podobne myśli w obliczu własnych prześladowań. Niezrozumienie modlitwy Jezusa przez niektórych widzów prowadzi do prób utrzymania Go przy życiu w nadziei, że będą świadkami cudownego ocalenia przez Eliasza (nieporozumienie trudniejsze do rozpoznania u Marka w aramejskiej formie *Eloi*, niż u Mateusza w hebrajskiej *Eli*, Mt 24, 46), ocalenia, o którym czytelnik wie, że nie może się wydarzyć, ponieważ „Eliasza" spotkał podobny los (9,9-13).

W momencie, w którym Jezus wydaje ostatnie tchnienie i umiera, świątynia zostaje symbolicznie zniszczona w swoim sercu, „Świętym Świętych"; spełniły się więc wypowiedzi i działania Jezusa przeciw świątyni (11,12-25; 13,2).

Setnik rzymski, odpowiedzialny za ukrzyżowanie, który „stał naprzeciw", to znaczy patrzył na Niego, mówi: „Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym" (15,39). Bóg powiedział o Jezusie: „To jest mój Syn" (1,11; 9,7). Złe duchy zwracały się do Niego jako do „Syna Bożego" (3,11; 5,7, por. 1,24). Najwyższy kapłan użył tego tytułu w odniesieniu do Jezusa, oskarżając Go o bluźnierstwo (14,61). Teraz w końcu człowiek, nie-Żyd, nie-uczeń, nie powodowany niczym innym, jak tylko widokiem ukrzyżowanego i martwego Jezusa, mówi „prawdziwie", odnosząc się do tego, co stanie się wyznaniem wiary chrześcijańskiej (1,11). W tym miejscu osiąga swój punkt kulminacyjny Markowa teologia krzyża i w charakterystycznym dla Marka stylu znajduje wyraz równocześnie objawienie i tajemnica. Jezus jest Synem Bożym, Mesjaszem, Synem Człowieczym, Synem Dawidowym, Królem Izraela – wszystko to staje się oczywiste, ale staje się oczywiste dopiero w postaci bezsilnego, opuszczonego, wyszydzonego, ukrzyżowanego Jezusa. Jest to tajemnica cierpiącego Sługi (Iz 52, 13-53,12), ucieleśnionego Ducha Bożego (1,10), rozwierającego na oścież niebo i rzucającego wyzwanie siłom

zła w świecie. Jest to tajemnica królestwa Bożego, obecnego w świecie jako ziarno i tajemnica (4,3-12.26-29.30-32), i obietnica (9,1).

Dopiero w tym miejscu czytelnik dowiaduje się o znaczącej grupie kobiet, które zawsze „podążały" za Jezusem i usługiwały Mu w czasie Jego działalności w Galilei (Mt 27,55-56; por. Łk 8,1-3). Marek włączył sporą liczbę kobiet do swego opowiadania i większość z nich przedstawił w sposób pozytywny: teściowa Szymona (1,29-34), kobieta w tłumie (5,24b-34), cudzoziemka (7,24-30), uboga wdowa (12,41-44), kobieta, która namaszcza Jezusa w Betanii (14,3-9). Nic więc dziwnego, że niektóre mogły Mu służyć tak, jak powiedziane jest w 15,40-41: nie mogąc iść za Nim ani Mu usługiwać, „przypatrują się z daleka".

W tym miejscu Ewangelii zwraca uwagę nieobecność innej grupy osób. Odkąd Jezus swoją biologiczną rodzinę zastąpił nową rodziną, złożoną z tych, którzy wypełniają wolę Boga (3,31-35; por. 10,28-31), matka, bracia i siostry Jezusa (6,3) nie pojawiają się. Normalnie oni powinni byli zwrócić się do Piłata o pozwolenie na wydanie ciała i pochowanie Jezusa, ale tego nie uczynili. Wobec braku członków rodziny czy uczniów, którzy powinni byli pochować ciało, zaszczyt ten przypadł szanowanemu członkowi rady, Józefowi z wioski Arymatei, położonej 32 km na północny zachód od Jerozolimy. Czy był to pobożny Żyd, czy zakonspirowany uczeń Jezusa, trudno powiedzieć na podstawie wzmianki, że „wyczekiwał królestwa Bożego" (15,43). Piłat dał Józefowi prawo do pochowania Jezusa, co było oczywistym ustępstwem, ponieważ odmowa pogrzebu była zwykłą formą upokorzenia (por. Tacyt, Ann. 6,29). Józef składa ciało Jezusa do grobu. Maria Magdalena i Maria, matka Józefa, „przyglądały się, gdzie Go złożono".

16,1-8: Początek Dobrej Nowiny

Informacja o zmartwychwstaniu Jezusa (16,1-8) jest równie krótka jak informacja o Jego ukrzyżowaniu (15,24) i śmierci (15,39): „Powstał". Już w bardzo wczesnym stadium podejmowano próby dodania zakończenia do Ewangelii, z opisem, jak w innych Ewangeliach kanonicznych, przynajmniej ukazania się Jezusa Piotrowi i Dwunastu (por. Mt 28,16-20; Łk 24,34.36-49; J 21; 1 Kor 15,5), Magdalenie czy innym kobietom (Mt 28,9-10; J 20,1.11-18) lub innym świadkom (Łk 24,13-35). W większości tłumaczeń NT notuje się co najmniej dwie takie próby. Tekst w rozdz. 16, zakończony w. 8, wydaje się nie dokończony, nie tylko ze względu na brak chrystofanii, ale i nieposłuszeństwo kobiet, które przyszły do grobu i zostały poinformowane o zmartwychwstaniu Jezusa. Są jednak istotne argumenty, żeby sądzić, iż jest to właściwe zakończenie Ewangelii Marka. Są w nim twierdzenia konstytutywne dla wiary chrześcijańskiej. (1) Bóg wskrzesił Jezusa z martwych (w. 6), wyznanie, bez którego wiara chrześcijańska jest próżna (1 Kor 15,12-19). (2) Zmartwychwstały Chrystus nie jest nikim innym jak ukrzyżowanym Jezusem. Zmartwychwstanie nie zaprzecza ukrzyżowaniu. Skoro Marek skoncentrował się na krzyżu jako miejscu objawienia, to zapewne nie chciał włączyć do swojej Ewangelii opisów ukazywania się Chrystusa po zmartwychwstaniu, aby nie zamazywać czytelnikom obrazu Jezusa ukrzyżowanego. (3) Zmartwychwstały Chrystus ożywia apostolską i odstępczą grupę Dwunastu, nawet tego, który pod przysięgą zerwał z Jezusem i nie jest dalej uważany za jednego z uczniów. (4) Zmartwychwstały Chrystus będzie pokazywał się w ludzkiej historii w szczególnych momentach i miejscach. W 14,28 obiecał swoim uczniom, że spotka się z nimi w Galilei po zmartwychwstaniu (i po tym, jak Go opuścili!), i tę obietnicę powtarza w 16,7. Czy Marek chce przez to powiedzieć, że to spotkanie będzie przyjściem Syna Człowieczego, nie jest jasne, ale to, że On spotka ich w miejscu, gdzie żywa była Jego działalność, gdzie otrzymali swoje powołanie i kontynuowali działalność Jezusa, jest oczywiste.

A ucieczka, przerażenie, zdumienie i milczenie oraz strach wiernych kobiet? Być może ich reakcja jest właściwa wobec Boga, który rozwiera niebiosa i usuwa granicę między tym, co święte, a tym, co świeckie, który otwiera grób i obala tę końcową ludzką granicę między życiem a śmiercią. Jak więc należy głosić Ewangelię światu? Odpowiedź na to pytanie nie jest zamiarem Marka. Jego celem było opowiedzenie „początku Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym" (1,1). Ewangelia rozpoczęła się i teraz może być głoszona wszystkim narodom. Takie jest zadanie Kościoła.

tłum. Karol Boboli

Ewangelia według św. Łukasza
Samuel Oyin Abogunrin

PIERWSZE CZYTANIE

Szczególny charakter Ewangelii Łukasza

Ewangelia według św. Łukasza jako jedyna ma ciąg dalszy: Dzieje Apostolskie. Te dwie księgi dają nam niezwykły prezent w postaci „bezszwowej" historii życia Założyciela chrześcijaństwa, opisanej na podstawie bezpośredniej reakcji apostołów na Jego śmierć, zmartwychwstanie, ukazywanie się im Zmartwychwstałego i wniebowstąpienie. Właśnie wtedy, zgodnie z drugim rozdziałem Dziejów Apostolskich, Duch Święty zstąpił po raz drugi (po raz pierwszy stało się to podczas chrztu Jezusa, Łk 3,22), udzielając zebranym uczniom zdolności mówienia wszystkimi obcymi językami, aby mogli pójść na wschód i zachód, na północ i południe, i wszędzie głosić Ewangelię Jezusa Chrystusa.

Najwcześniejsze tradycje o Ewangelii według św. Łukasza mówią, że została napisana głównie z myślą o Kościołach spoza Palestyny. Z tego powodu przedstawia najwcześniejsze świadome próby ponownej inkulturacji Ewangelii w terminach i pojęciach, które mogliby zrozumieć i na które mogliby odpowiedzieć chrześcijanie nieżydowskiego pochodzenia. Ewangelia według św. Mateusza była relacją o życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, napisaną dla Żydów. Starała się udowodnić za pomocą cytatów z Pisma Świętego, że Jezus jest Mesjaszem, właśnie tak jak to czyni Paweł w Dz 28,23: „Wyznaczywszy mu dzień, w większej liczbie przyszli do niego do mieszkania, a on przytaczał im świadectwa o królestwie Bożym; od rana aż do wieczora przekonywał ich o Jezusie na podstawie Prawa Mojżeszowego i Proroków". Ewangelia według św. Łukasza jest próbą przekazu tego pierwotnego orędzia, posługując się językiem i schematami myślowymi znanymi Grekom.

Co wiemy o autorze?

W Ewangelii Łukasza nie ma niczego, czego nie mógłby pojąć i zrozumieć poganin. Greka Ewangelii Łukasza jest najlepszą greką z wszystkich czterech Ewangelii i jest bardzo prawdopodobne, że greka była językiem ojczystym jej autora. W jego Ewangelii nie ma słów hebrajskich, lokalnego kolorytu Palestyny czy bezpośrednich cytatów ze Starego Testamentu. Słuchacze Łukasza różnili się od słuchaczy Mateusza; Żydów było niewielu, najczęściej byli to cudzoziemcy, którzy z różnych przyczyn nawrócili się na chrześcijaństwo w wyniku nauczania Pawła, Piotra lub innych wędrownych ewangelistów, takich jak Apollos. W naturalny sposób pojawia się palące pytanie: „Skąd pewność, że powiedziano nam prawdę o Jezusie?"

Najwcześniejsza tradycja Kościoła podaje, że autorem tej Ewangelii jest Łukasz. Sama Ewangelia jest anonimowa. W NT trzykrotnie jest wspomniany współpracownik Pawła o imieniu Łukasz. W Flm 24 jest wymieniony jako współpracownik Pawła, który przesyła pozdrowienia wraz z innymi towarzyszami Apostoła. W Kol 4,14 jest nazwany „umiłowanym lekarzem" i pozdrawia Kolosan. W 2 Tm 4,11 określony jest jako jedyny towarzysz Pawła w Rzymie w owym czasie. Pierwszym pisarzem, który przypisał Łukaszowi autorstwo Ewangelii i Dziejów Apostolskich, był Ireneusz.

Środowisko historyczne i kulturowe odzwierciedlone w Ewangelii Łukasza i w Dziejach Apostolskich

W IV w. przed Chr. Palestynę zajął Aleksander Wielki. Jego następcy wprowadzili do świętej ziemi kulturę grecką. Po śmierci Aleksandra Palestyna znajdowała się najpierw pod władzą Egipcjan, a następnie Syryjczyków (322-142 przed Chr.), dopóki nie powstał narodowościowy ruch żydowski, który wszczął walkę i uzyskał niepodległość (142-63 przed Chr.). W 63 r. przed Chr. Pompejusz zdobył jednak Palestynę dla Rzymian. W 37 r. przed Chr. królem Żydów został Herod Wielki. Żydzi nienawidzili Heroda, ponieważ był Idumejczykiem, a także z powodu wysokich podatków, nałożonych przez Rzymian. W cesarstwie panował względny pokój, a władza rzymska wniosła pewne elementy pozytywne, ale jej liczni i możni przedstawiciele winni byli przemocy, świętokradztwa, rozboju, dewastacji, gwałtów i sprzedawania ludzi w niewolę. Chociaż nie doszło w tym czasie do otwartego buntu, rządy Heroda Wielkiego można określić jako okres terroru. Czynił wszystko, aby pozbyć się żydowskich nacjonalistów i ich zwolenników, nazywając ich bandytami. Za jego panowania, około 4 r. przed Chr., narodził się Jezus.

Przyczyn niepokoju w Palestynie było wiele. Okupacja wojsk greckich i rzymskich miała wpływ zarówno na gospodarkę, jak i życie społeczne i religijne. Ruchom armii towarzyszyły zwykle żony, konkubiny, dzieci, służący, niewolnicy, kupcy, lichwiarze, spekulanci, weterynarze, lekarze i inni. Czynnik wojskowy jest bardzo

istotny, ponieważ Palestyna była okupowana co najmniej siedem razy po Aleksandrze Wielkim. Obecność obcych oddziałów była powodem wielkiego zamieszania, gdyż lokalna społeczność musiała zaspokoić różnorodne potrzeby „wędrującego miasta". Brano w niewolę kobiety i dzieci. Takie kobiety były narażone na zgwałcenie. Stwarzało to szczególny problem dla Żydówek, ponieważ już sama groźba gwałtu wystarczyła, żeby pobożny Żyd nie mógł z taką kobietą współżyć, bo mogła być nieczysta.

Rzymianie i herodianie konfiskowali ziemie z różnych przyczyn, głównie z powodu nie zapłaconych podatków lub długów. Utrata małych posiadłości powiększała liczbę bezrobotnych. Przypomina się przypowieść o robotnikach w winnicy. Wieśniacy również tracili swoje ziemie z powodu głodu lub suszy albo stawali się łupem lichwiarzy. I znowu przypomina się przypowieść o dwóch dłużnikach oraz misja Jana Chrzciciela w Ewangelii Łukasza. Dlatego właśnie rewolucjoniści spalili w 66 r. po Chr. archiwa państwowe, aby zniszczyć zapisane w nich długi. Arystokracja żydowska, a wśród niej saduceusze i herodianie oraz najwyżsi kapłani kolaborowali z Rzymem i na tym się bogacili. Niezwykły przepych, w jakim żył arcykapłan, był powodem wielkiego oburzenia ludu. Rodzina arcykapłana była skorumpowana. Między kapłanami miejskimi i wiejskimi toczyła się walka klas. W rezultacie kapłani wiejscy nienawidzili Rzymian. Ta nienawiść sięgnęła zenitu, kiedy władze świątyni podjęły decyzję o przyjmowaniu ofiar od cudzoziemców, w tym także od przedstawicieli cesarza. Była to jedna z bezpośrednich przyczyn ostatniej wojny żydowskiej, która wybuchła w 66 r. po Chr. Cały zespół czynników doprowadził do sytuacji opisanej w następujący sposób przez Erica J. Hobsbawma: „Z przestępczością w społeczeństwie na szeroką skalę mamy do czynienia zazwyczaj wtedy, gdy jest to społeczeństwo zajmujące się głównie gospodarką rolną i składające się w przeważającej części z wieśniaków oraz bezrolnych robotników, którzy są rządzeni, uciskani i wyzyskiwani przez innych: właścicieli ziemskich, miasta, rządy, prawników, a nawet banki" (*Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries* [wyd. 2, New York: Praeger 1963], 15). Pod rządami Rzymu przestępczość szerzyła się jak epidemia. Religijna gorliwość w owym czasie niekiedy obracała się w fanatyzm i terroryzm. Wielu zelotów wierzyło, że „święta wojna" czy akty przemocy są konieczne, aby zapewnić przestrzeganie Tory, i że należą do ich obowiązków religijnych. Za obowiązek religijny uważano zabicie bezbożnika. Zeloci często kierowali swoją gorliwość nie przeciwko poganom, ale przeciwko Żydom, których uważali za „nieortodoksyjnych". Czasem jednak walczyli przeciwko Rzymianom i ich protegowanym, jak Herod i herodianie.

Kiedy w 4 r. przed Chr. zmarł Herod Wielki, duża część jego terytorium dostała się w ręce Rzymian lub została sprzedana. Sytuacja miejscowych rolników była trudna. Chociaż odzyskali swoje posiadłości, musieli oddawać znaczną część zbiorów swoim panom, oprócz podatków i dziesięcin. Ciężką dolę potęgowały jeszcze częste susze. Dlatego spośród rolników rekrutowało się wielu rebeliantów. Rzymianie krwawo stłumili niepokoje i bunty po śmierci Heroda. Trzy tysiące Żydów zostało bestialsko zamordowanych na dziedzińcach świątyni; ze świętego skarbca zrabowano czterysta talentów; dwa tysiące powstańców ukrzyżowano. Ośrodkami największego niepokoju były królewskie posiadłości rolne, gdzie istniało wielkie napięcie między dzierżawcami a właścicielami. To przywodzi na myśl przypowieść o przewrotnych rolnikach.

Dochodzą do tego podziały religijne wśród Żydów. Taka sytuacja sprzyjała powstawaniu wielu grup religijnych. Jedną z największych byli esseńczycy, którzy wycofali się na Pustynię Judzką. Herodianie nie byli grupą religijną, lecz Żydami, którzy popierali Heroda i władzę Rzymu. Tworzyli zamożną klasę i czerpali korzyści z rządów Rzymian. Większość z nich była kapłanami. I tak cały system religijny był skorumpowany przez kapłanów i bogaczy, tak jak jest dzisiaj w niektórych częściach świata.

Przesłanie Ewangelii Łukasza dla Kościoła naszych czasów

Odkąd anioł zwiastował narodzenie Jezusa Chrystusa, a zastępy niebieskie uczciły to wydarzenie hymnem: „Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania", Jezus pozostaje centralną postacią w całej historii. Życie i działalność Jezusa stały się dla Kościoła wzorem do naśladowania. Jezus nie tylko głosił orędzie o królestwie, lecz również czynił dobro: uzdrawiał chorych, przywracał wzrok niewidomym, głuchym słuch i niemym mowę, uzdrawiał chromych i oczyszczał trędowatych. Wiele Jego działań można określić mianem rewolucyjnych. Znane niektórym Żydom uprzedzenia religijne i rasowe nie przeszkodziły Mu w swobodnym poruszaniu się wśród różnych klas społecznych. Przynosił wiarę i ufność kobietom i mężczyznom, wyrzutkom i tym, których uznawano za religijnie i rytualnie nieczystych; jednakową uwagę poświęcał wszystkim, którzy potrzebowali Jego pomocy. Demaskował struktury społeczne i religijne, które przyczyniały się do uciskania biednych. Chociaż mógł do końca kierować swoim losem, nie zawahał się przed śmiercią na krzyżu. Jego życie, które oddał na krzyżu, i Jego zmartwychwstanie stały się źródłem życia i nadziei dla ludzkości. Jezus wiedział, że bieda, uprzedzenia, ucisk, kondycja ludzka, tragedia, wojna i śmierć są wynikiem zła w ludzkim sercu, i dlatego potrzebna była Jego samoofiara na krzyżu. Tak więc dzieło Jezusa w historii przekracza wszystkie ludzkie idee, systemy i utopie. Kościół przechowuje to królewskie orędzie odkupienia, które stało się jego największym dziedzictwem. Jeśli Kościół będzie się modlił, działał i żył zgodnie z tym

orędziem, to zawsze pozostanie ono aktualne. Dlatego stają przed nami we współczesnym świecie następujące wyzwania.

1) Pokój na ziemi

Mimo względnego spokoju panującego za czasów Cezara Augusta, imperium rzymskie było światem przesyconym strachem, niesprawiedliwością, przemocą i zbrodnią. Zdecydowana większość ludzi cierpiała z powodu różnego rodzaju ucisków i oczekiwała wyzwolenia. To właśnie temu światu anioł obwieścił: „Oto zwiastuję wam radość wielką, która będzie udziałem całego narodu" i temu światu chóry anielskie śpiewały: „Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania". Zadaniem Kościoła jest głoszenie Ewangelii, która jest potężnym narzędziem Boga do zbawienia i wyswobodzenia ludzkości. Zimna wojna wprawdzie dobiegła końca, lecz świat jeszcze nie zaznał pokoju. Rozpad Związku Radzieckiego wywołał konflikty, które nie zostały jeszcze rozstrzygnięte. Nie widać jeszcze końca wojen w Afryce, w Sudanie i w innych krajach tego kontynentu. Niemal od pięćdziesięciu lat na Środkowym Wschodzie, Dalekim Wschodzie i w Ameryce Łacińskiej toczą się różnego rodzaju wojny i dochodzi do gwałtownych konfliktów politycznych. Większość z nich jest wynikiem rywalizacji między mocarstwami światowymi. Obecnie co najmniej 45 procent budżetów państw afrykańskich pochłania wojsko, lecz nie po to, aby walczyło z wrogiem zewnętrznym, lecz by gnębić, ranić i zabijać działaczy opozycji. Połowa wszystkich uchodźców na świecie to mieszkańcy Afryki. Wielkim zagrożeniem dla światowego pokoju jest obecnie fundamentalizm muzułmański, zwłaszcza w Azji i w Afryce.

W Afryce obserwuje się wyraźny rozwój Kościoła. W 1980 r. liczba chrześcijan w Afryce osiągnęła 203 miliony i zwiększa się co najmniej o 4 procent rocznie, co stanowi 6 200 000 rocznie, z czego 1 500 000 przez nawrócenie, a 4 700 000 z urodzenia. Szacuje się, że w 2000 r. chrześcijan w Afryce będzie dużo więcej. Jednak pomimo tego olbrzymiego rozwoju Kościoła w Afryce, jego wpływ za mało jest odczuwany jako orędzie pokoju, życia i nadziei. Dotyczy to nie tylko Afryki, lecz całego świata. Kościół musi zawsze rzucać wyzwanie wszelkim strukturom władzy, które uniemożliwiają ludziom w pełni korzystać z tego, co Bóg uczynił dla ludzkości przez Jezusa Chrystusa. Jeśli Jezus jest życiem świata, to znaczy, że jest On życiem dla ludzi wszystkich ras niezależnie od ich miejsca zamieszkania.

2) Jezus jest nadzieją dla tych, którzy stracili nadzieję

Ewangelia Łukasza mówi, że Jezus jest nadzieją dla tych, którzy stracili nadzieję. Mówią to jasno słowa *Magnificat*: Bóg troszczy się o ubogich i podnosi tych, którzy są gnębieni. Opowiadania o przebaczeniu nierządnicy, o uzdrowieniu kobiety cierpiącej na krwotok, o wskrzeszeniu córki Jaira i jedynego syna wdowy w Nain, o uzdrowieniu dziesięciu trędowatych, o Zacheuszu i Lewim, przypowieści o dobrym Samarytaninie, synu marnotrawnym, faryzeuszu i celniku – wszystkie przypominają o misji Kościoła w świecie dotkniętym chorobą oraz rasowymi i religijnymi uprzedzeniami.

Zbawca i Pan całego świata narodził się w stajni. Kiedy Jego rodzice udali się do świątyni czterdziestego dnia, aby dokonać ofiarowania Jezusa i oczyszczenia Maryi, ich ofiara rodzinna była bardzo skromna. Rzymianie najczęściej nie mieli litości wobec biedoty, która tłoczyła się w ich miastach. Miłosierdzie i troska o ubogich są zalecane w Starym Testamencie. Byli jednak tacy, którzy okazywali pobożność tylko po to, aby zyskać uznanie ludzi. Jezus potępiał taką obłudę.

Oczywiście, tam, gdzie Kościół głosił Ewangelię, niósł ze sobą również oświecenie, współczucie i uzdrawiał. Kościół przodował w zakładaniu szkół i uczelni, szpitali, sierocińców, ośrodków opieki społecznej i wprowadzaniu nowych metod w rolnictwie. Kościół, powodując się względami humanitarnymi, zaspokajał potrzeby ludzi na wszystkich kontynentach i w każdym czasie. Lecz sytuacja w Afryce, Azji, części Ameryki Południowej, niektórych częściach Europy i Ameryki Północnej wyraźnie pokazuje, że Kościół nie zrobił jeszcze wszystkiego. Większość Kościołów Trzeciego Świata nie ma odpowiednich programów dostosowanych do zaspokojenia potrzeb tak wielkiej rzeszy ludzi. Być może wynika to z faktu, że zdecydowana większość chrześcijan na tych terenach nadal żyje w skrajnej nędzy. Chociaż chrześcijanie żyjący w bogatych krajach starają się ulżyć cierpieniom chrześcijan i niechrześcijan w innych krajach, wysiłki te są kroplą w morzu potrzeb. Ubodzy żyjący w tych bogatych krajach również wołają o pomoc. Miłosierdzie jest obowiązkiem Kościoła wszędzie tam, gdzie jest ludzkie cierpienie. Mieć litość to znaczy przyjąć brzemię losu innych ludzi z braterską miłością, przyjąć na siebie ich problemy, a jeśli to możliwe, umrzeć tak jak nasz Mistrz, w służbie innym. Taki jest w istocie rzeczy najwyższy cel Kalwarii.

3) Status kobiety

Ewangelia Łukasza, częściej niż inne Ewangelie, opisuje wyjątkową rolę, jaką kobiety odegrały w życiu i działalności Jezusa. Najpierw mamy opowiadanie o Elżbiecie. W Ewangelii Łukasza Maryja była tą, której anioł Gabriel bezpośrednio zwiastował nowinę o narodzinach Jezusa. Wspomniana jest również rola prorokini Anny. Łukasz mówi o nierządnicy, Marii Magdalenie, o Marii i Marcie, o matce Jakuba i Jana, o usługujących kobietach z Galilei, wspomina o kobietach w różnych przypowieściach, o kobietach opłakujących Jezusa w Jerozolimie, które szły za Nim po skazaniu Go na śmierć, o kobietach pod krzyżem i przy grobie. Owe relacje są znamienne, zważywszy na panujące wśród Żydów i w całym ówczesnym świecie uprzedzenia wobec kobiet. Jezus publicznie rozmawiał z kobietami, a nawet pozwolił dotykać się tej, która była uważana za grzeszną i nieczystą. Poświęcał im tyle samo uwagi co mężczyznom. To prawda, że wśród Dwunastu nie ma żadnej kobiety, ale może były one wśród siedemdziesięciu dwóch uczniów. Kobiety były pośród stu dwudziestu osób, na które zstąpił Duch Święty w dniu Pięćdziesiątnicy. Kościół powszechny stale rozważa kwestię kobiet i ich rolę w Kościele. Istnieje również potrzeba ponownego zbadania, jaką rolę pełniły kobiety w najwyższych strukturach w Kościołach Pawła. Trzeba wziąć pod uwagę niezwykłą rolę, jaką kobiety odegrały w pracy misyjnej niemal na całym świecie przez ostatnie dwieście lat, zwłaszcza w Afryce, Azji i Ameryce Południowej, a także na wielu wyspach. Łukasz pokazuje, że Bóg nie przeznaczył kobietom w Kościele pozycji niższej niż mężczyznom.

4) Ogłoszenie roku łaski Pana

W świecie rzymskim około trzech czwartych ludności stanowili niewolnicy i ludzie, którzy byli wolni, lecz mieli ograniczone prawa. W swoim kazaniu w Nazarecie, w Galilei, Jezus proklamował nowe Wyjście i rok jubileuszowy dla wszystkich. To przesłanie Kościół musi przekazywać, w jego duchu działać i nim żyć w każdym pokoleniu, jeżeli chce zachować swoją tożsamość. Jak Kościół ma zachować swoją tożsamość wśród politycznego i religijnego ucisku narodów, a przecież właśnie na tym gruncie istnieje i rozwija się? Ludzkość wszędzie oczekuje od Kościoła przewodzenia i prowadzenia. Kościół powinien być strażnikiem wolności, bo Chrystus przyszedł na świat dla każdego z nas, umarł za każdego z nas i zmartwychwstał dla każdego z nas. Jezus głęboko współczuł ludziom zepsutym moralnie, mając nadzieję, że pozyska ich do lepszego życia. Chrześcijaństwo, które nie głosi roku łaski od Pana dla wszystkich i które nie pomaga biednym i uciśnionym, nie ma nic wspólnego z Jezusem Chrystusem opisanym w Ewangelii Łukasza.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-4: Przedmowa

Łukasz rozpoczyna przedmową podobną do tej, jaką można znaleźć w dziele współczesnego mu świeckiego historyka lub biografa (np.: *De vita Mosis* [„O życiu Mojżesza"] Filona z Aleksandrii czy *Antiquitates Judaicae* [*Dawne dzieje Izraela*] Józefa Flawiusza). Oczywiście, wartość Przedmowy nie tkwi w zgrabnych słowach, lecz w świadectwie o prawdziwości historii przedstawionej w Ewangelii. Dowiadujemy się z niej o następujących faktach:

1) Wielu (*polloi*), jak przyznaje autor, starało się już przed nim napisać o życiu i działalności Jezusa. Łukasz nie odrzuca tych relacji i nie twierdzi, że są nieścisłe, lecz uważa je za niewystarczające w świetle znanych mu faktów. Jedną z tych relacji była najprawdopodobniej Ewangelia według św. Mateusza, z którą Ewangelia Łukasza ma bardzo wiele wspólnego. Poza tym musiały być jakieś inne źródła pisane, prawdopodobnie w formie traktatów. Łukasz wiele podróżował i mógł gromadzić materiały z różnych miejsc.

2) Łukasz twierdzi, że jego materiały w dużej mierze pochodzą od naocznych świadków i „sług słowa", czyli tych, których zadaniem było zachowanie i utrwalenie słów i czynów Pana. Niektórzy byli uczniami Jezusa, łącznie z tymi, którzy tworzyli grupę siedemdziesięciu dwóch, osobistymi przyjaciółmi Jezusa i członkami Jego rodziny, jak stryj Kleofas, o którym usłyszymy pod koniec Ewangelii.

3) Łukasz gruntownie sprawdził swoje informacje i przedstawi je „po kolei", to znaczy w porządku chronologicznym.

4) Ewangelia jest adresowana do osoby nazwanej „dostojnym Teofilem". Mógł to być wysoki urzędnik w administracji rzymskiej, prawdopodobnie interesujący się chrześcijaństwem. Być może Łukasz chciał przedstawić nową religię w sposób najpełniejszy i najbardziej zrozumiały, aby uzyskać jego (Teofila) ochronę i poparcie. Imię *Theophilus* znaczy „miły Bogu" i mogło symbolizować wszystkich – chrześcijan i niechrześcijan – którzy w rozumny sposób szukali prawdy. Chrześcijaństwo przechodziło okres próby i rywalizowało z innymi religiami na arenie światowej, jak dzieje się to dzisiaj w Afryce i Azji.

1,5-2,52: Opowiadanie o narodzinach

Sekcja ta bywa nazywana „Ewangelią dzieciństwa Jezusa". Jest to trafne określenie, gdyż zawarte w niej opowiadania są wstępem do życia i publicznej działalności Jezusa, ukazując okoliczności narodzin Syna Bożego i powierzenia Mu misji powszechnego zbawienia. Przeplatają się tu ze sobą główne wydarzenia: narodziny Jana Chrzciciela (zwiastuna) i narodziny Jezusa Mesjasza. W ujęciu Łukasza te dwa wydarzenia są początkiem nowej i przełomowej epoki w dziejach ludzkości. Jest to początek procesu zbawienia, który zakończy się stworzeniem nowego nieba i nowej ziemi, w których zamieszka sprawiedliwość (Iz 65,17; 2 P 3,13; Ap 21,1). Wiele jest w tych opowiadaniach faktów, w które trudno nam uwierzyć. Pasterze, zaskoczeni zwiastowaniem anielskim, mogli je z niedowierzaniem odrzucić, uważając je za zwykłą bajkę. Lecz stało się inaczej: „Pójdźmy do Betlejem i zobaczmy, co się tam zdarzyło" – mówili między sobą. Tak jak pasterze, otwórzmy nasze umysły i oczy wiary na Ewangelię lekarza Łukasza, w której odsłania nam Boże tajemnice zbawienia.

1,5-25: Zapowiedź narodzin Jana Chrzciciela

Łukasz rozpoczyna słowami: „Za czasów Heroda, króla Judei" (1,5). Herod panował w latach 37-4 przed Chr. Chociaż nie jest znana dokładna data narodzin Jezusa, datuje się je na kilka lat przed 1 r. po Chr. Ta niezgodność powstała w rezultacie pomyłki popełnionej podczas rewizji kalendarza podjętej w VI wieku. Powszechnie przyjmuje się, że Jezus narodził się między 6 a 4 r. przed Chr. Zarówno Mateusz, jak i Łukasz są zgodni co do tego, że Jezus urodził się, kiedy królem Judei był Herod (Mt 2,1-23); musiało to nastąpić przed śmiercią Heroda w 4 r. przed Chr. Nie był on Żydem, lecz Idumejczykiem, potomkiem Ezawa, którego terytorium rozciągało się po drugiej stronie Jordanu w Edomie, w owym czasie podległym potężnemu Rzymowi, tak jak Judea. Niemniej jednak Herod wybudował dla Żydów wspaniałą świątynię i za jego panowania nie doszło do prześladowań religijnych.

Kim był Zachariasz? Był członkiem jednej z rodzin kapłańskich, wywodzących się od pierwszego arcykapłana, Aarona, brata Mojżesza. Było bardzo wielu potomków rodzin kapłańskich w dwudziestu czterech oddziałach (1 Krn 24). Każdy oddział pełnił służbę w świątyni przez tydzień dwa razy w roku. Tylko w czasie trzech największych świąt musieli w Jerozolimie pełnić służbę wszyscy kapłani: w czasie Paschy, Pięćdziesiątnicy i Święta Namiotów.

Zachariasz był kapłanem i dlatego mógł poślubić tylko córkę rodu kapłańskiego czystej krwi. Jego żoną była córka z rodu Aarona. Oboje byli „sprawiedliwi" i postępowali „nienagannie", lecz bogobojność nie jest gwarancją, która chroni przed cierpieniem i zawiedzionymi nadziejami. Nie mieli dzieci i byli posunięci w latach. Bezpłodność była uważana wśród Żydów za znak gniewu Bożego i mogła być nawet powodem do rozwodu. Natomiast w wielodzietności widziano znak błogosławieństwa Bożego (por. Ps 127,3-6). W większości społeczeństw afrykańskich bezdzietność uważa się za dramat i klątwę. Niestety, dość często wini się za to kobiety. Na przykład dawniej w społeczności Jorubów w Afryce Zachodniej nie grzebano zmarłej bezpłodnej kobiety w domu, lecz w lesie, co miało trzymać jej klątwę z daleka od rodziny. Przed pochówkiem przywiązywano jej do pleców drewniane dziecko, nazywane Omolangidi, aby obłaskawić złe duchy.

Było wielu kapłanów, więc dzień, w którym Zachariaszowi przypadł los, żeby przewodniczyć modlitwom, był dla niego bardzo ważny. Kiedy podniósł się dym z ofiary kadzenia, przed Zachariaszem pojawił się anioł. Najwyraźniej jego cicha prośba zanoszona do Boga została wysłuchana. Anioł Gabriel, którego imię znaczy „wojownik Boga", powiedział: „żona twoja Elżbieta urodzi ci syna, któremu nadasz imię Jan", co znaczy „JHWH jest łaskawy". Lecz Zachariasz nie dowierzał. „Po czym to poznam?" – wyjąkał przerażony. Gabriel odpowiedział: „Ja jestem Gabriel, który stoję przed Bogiem". Zachariasz stał się niemy i nie przemówił aż do dnia narodzin Jana.

1,26-38: Zapowiedź narodzin Jezusa

Relacja Łukasza o zapowiedzi narodzin Jezusa w każdym punkcie odpowiada relacji o zapowiedzi narodzin Jana, lecz w przepowiedni udzielonej Maryi dźwięczy nuta szczególnego dostojeństwa i czci. Łukasz widzi w zapowiedzi narodzin Jezusa ukoronowanie wszystkich proroctw. Odsłania ona największą tajemnicę wiary chrześcijańskiej i naturę obiecanego Zbawiciela, który jest zarówno człowiekiem, jak i Bogiem.

Ten sam anioł, który zwiastował narodziny Jana, przybywa do Maryi, aby zwiastować narodziny Jezusa. W przypadku Jana w centrum uwagi znalazł się jego ojciec, Zachariasz, a w przypadku Jezusa uwaga skupia się na Maryi, matce. Maryja była prostą młodą kobietą zaręczoną z Józefem, cieślą, z wioski Nazaret w Galilei. Zaręczyny były u Żydów prawie tak samo ważne jak ślub. Gdyby mężczyzna, z którym kobieta była zaręczona, umarł, to, zgodnie z Torą, jego brat musiałby „wzbudzić potomstwo swemu bratu" (por. Łk 20,28).

W niektórych tradycyjnych kulturach afrykańskich narzeczonymi mogą zostać nawet ośmioletnie dzieci, lecz w innych kulturach można się zaręczyć trzy do sześciu lat przed ślubem. W przypadkach, gdy w grę wchodzą jakieś kwestie natury społecznej, rodzina zainteresowana dzieckiem płci żeńskiej rozpocznie już swoje starania od dnia narodzin dziewczynki w innej rodzinie. Również w tym przypadku zaręczyny są traktowane na równi ze ślubem. Jeśli dwie rodziny zawrą porozumienie zgodnie z obowiązującymi zwyczajami, to może zostać ono rozwiązane jedynie na drodze formalnego rozwodu. Jeśli narzeczony umrze przed formalnym zawarciem małżeństwa, dziewczynę traktuje się jak wdowę, którą dziedziczy najbliższy krewny zmarłego. Jednak zwyczaje te szybko ulegają zmianom w wyniku przyjmowania przez Afrykę chrześcijaństwa wraz z zachodnią kulturą. Zaskakujące jest to, że większość małżeństw zawartych zgodnie z tubylczym prawem i zwyczajami trwała aż do śmierci, poczas gdy, niestety, poważny odsetek małżeństw sakramentalnych rozpada się. Taka sytuacja jest charakterystyczna nie tylko dla Afryki. Dom nie jest już dziś opoką i właśnie w tej sferze atak szatana na Kościół jest chyba najbardziej gwałtowny. Coraz mniej jest domów prawdziwie chrześcijańskich. Kościół na całym świecie musi traktować to jako wyzwanie. Trzeba ponownie rozważyć koncepcję chrześcijańskiego małżeństwa i domu, opierając się na Piśmie Świętym i prawdziwych wartościach w danych przez Boga kulturach różnych narodów świata.

Gabriel pozdrawia Maryję słowami: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą". Maryja czuje się zakłopotana z powodu tego dziwnego pozdrowienia, lecz anioł mówi, żeby się nie lękała. Pocznie i urodzi syna, któremu nada imię *Jezus*, będące grecką formą hebrajskiego imienia *Joszua' (Jehoszua'),* co znaczy „Bóg zbawia". Dziecię będzie nazwane Synem Najwyższego.

Maryja wyraża zdumienie, lecz nie brak wiary, jak Zachariasz. „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?" Jest to potwierdzenie Jej dziewictwa. Nie ulega wątpliwości, że Łukasz, tak jak Mateusz, miał tu na myśli Iz 7,14 i 9,6-7 (por. Mt 1,20-25). Anioł oznajmia, że Maryja w tajemniczy sposób stanie się jak świątynia, na której spoczęła *Szekinah*, chwała Boża (por. Wj 33,9-11; 1 Krl 8,10-11). Ponadto Jezus, w odróżnieniu od Jana, będzie Synem i Mesjaszem Bożym. Gabriel ujawnia również Maryi, że Jej krewna w podeszłym wieku, która dotąd uchodziła za bezpłodną, jest brzemienna już szósty miesiąc. Był to dowód na to, że dla wszechmogącego Boga nie ma nic niemożliwego. Odpowiedź Maryi jest przepełniona ufnością i pokorą. Mimo swej wiary na pewno wiedziała, że spełnienie się obietnicy może wzbudzić podejrzliwość, wstyd, może doprowadzić do rozwodu, wyrzutów, a nawet może się skończyć wyrokiem śmierci. Nie pozwoliła jednak, aby myśl o tych okropnościach odwiodła ją od pokornego poddania się woli Bożej. Dlatego Maryja jest inspiracją dla wszystkich chrześcijan jako symbol wiary.

1,39-56: Maryja odwiedza Elżbietę

Maryja, usłyszawszy, że Jej krewna, Elżbieta, oczekuje dziecka, pospiesznie udaje się do niej z wizytą. Zastanawia się, dlaczego Pan nawiedził Ją w tak cudowny sposób – jaki miał w tym cel? Kiedy Elżbieta usłyszała Maryję przekraczającą próg jej domu, dzieciątko poruszyło się w jej łonie, a Duch Święty napełnił Elżbietę. Pod wpływem Jego natchnienia wypowiada znane słowa: „Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twojego łona". Było to bardzo głębokie doświadczenie dla obu kobiet, z których każda nosiła pod sercem niezwykłe dziecko. Maryja odpowiada jej pieśnią pochwalną, którą znamy jako *Magnificat*. Jej słowa przypominają piękną i wzruszającą pieśń Anny ze ST, kiedy Bóg sprawił, że urodziła proroka Samuela (1 Sm 2,1-10). Pieśń Maryi pięknie mówi o Bogu, który pamięta o biednych i pokornych i zbawia ich. Szczęśliwy los ludzi bojących się Boga przeciwstawia nędzy niewierzących, pysznych i hardych, którzy zostaną rozproszeni jak plewy. Boża obietnica udzielona patriarsze Abrahamowi wreszcie doczeka się na swoje „tak" w Jej Synu, Jezusie.

1,57-2,20: Narodziny Jana i Jezusa

Pod koniec dziewiątego miesiąca spełnia się przepowiednia anioła. Narodziny Jana były wydarzeniem, które poruszyło wszystkich. W większości grup etnicznych w Afryce nadanie imienia jest sprawą wielkiej wagi, okazją do śpiewów, tańców, jedzenia i weselenia się. Imię dziecka musi odzwierciedlać historię i pozycję rodziny. Gdy Elżbieta mówi sąsiadom, że jej dziecko otrzyma imię „Jan" („JHWH jest łaskawy"), sprzeciwiają się (1,60-61). Uważają, że powinien otrzymać imię Zachariasza, lecz Zachariasz pisze na tabliczce „Jan" – i wtedy natychmiast odzyskuje mowę i wielbi Boga. Wspaniała i piękna pieśń Zachariasza może się równać z najbardziej podniosłymi psalmami w całej Biblii, przywołując w niewielu linijkach hymnu największe wydarzenia z prorockiego dziedzictwa Izraela.

Wkrótce potem rozgrywa się najdonioślejsze wydarzenie w historii świata, przełom, który spowodował, że historia ludzkości przeszła ze starego porządku do nowego. Łukasz pisze, że Józef i Maryja przebyli odległość stu trzydziestu kilometrów z wioski Nazaret do rodowego miasta Józefa, Betlejem, z powodu spisu ludności

zarządzonego przez Cezara. Dla większości Afrykańczyków dom rodzinny człowieka nie jest tam, gdzie się urodził lub żył, lecz tam, skąd pochodzą jego przodkowie i gdzie chce być pochowany. Według Łukasza, w tym czasie rzymskim wielkorządcą prowincji Syrii był Kwiryniusz. Takie spisy były sporządzane z dwóch przyczyn: podatki i służba wojskowa. Józef i Maryja, która była już wówczas w zaawansowanej ciąży, wyruszyli więc do Betlejem. Ich sytuacja była niezwykle trudna. W Betlejem nie mieli gdzie się zatrzymać. Zdarza się jednak, że kiedy my widzimy rzeczy w jak najgorszej perspektywie, w oczach Boga przedstawiają się one z jak najlepszej strony. Nieoczekiwanie pojawiają się pasterzom aniołowie i mówią, że ujrzą Zbawiciela, Chrystusa Pana, który narodził się w pobliskim Betlejem. Ale nie znajdą Go w najbogatszym domu w Betlejem, lecz w stajni. Zbawiciel świata narodził się, zgodnie z planem Bożym, jak ubogi pastuszek! Zdumieni, idą zobaczyć, i rzeczywiście, widzą dzieciątko, o którym mówił anioł. Oddają więc cześć Wybawicielowi. Przede wszystkim ubodzy doświadczą błogosławieństw nadziei Izraela.

Śpiew aniołów w Łk 2,14 jest różnie tłumaczony. Jedni piszą: „(...) pokój ludziom Jego [Boga] upodobania (...)", inni: „(...) pokój i dobro wszystkim ludziom (...)" Ostatnio odkryte zwoje znad Morza Martwego zawierają paralelne teksty, które przemawiają na korzyść: „(...) pokój ludziom Jego [Boga] upodobania" lub „którym Bóg okazuje swoją życzliwość". Nie można tego dogmatycznie rozstrzygnąć.

Jak każda młoda matka, która godzinami wpatruje się w swoje dziecko i zastanawia się, jaka przyszłość je czeka, Maryja rozważała i zachowywała w sercu wszystkie te dziwne wydarzenia.

2,21-40: Ofiarowanie Jezusa w świątyni

Łukasz opisuje tu rytuały, przez jakie musiał przejść każdy żydowski chłopiec. Pierwszy to obrzezanie ósmego dnia. Zostało ono dane Abrahamowi jako znak przymierza, który potwierdzał, że jego potomkowie są ludem wybranym przez Boga (Rdz 17,10-13). Podczas tego rytuału chłopcu zostaje nadane imię. Innym rytuałem jest oczyszczenie matki po porodzie (Kpł 12,1-8). Należało złożyć w ofierze roczne jagnię, lecz mogły to być dwa gołębie lub synogarlice, jeśli rodzice byli biedni. Nazywało się to „ofiarą ubogich". Ofiara złożona przez Maryję i Józefa wskazuje na to, że Zbawiciel nie urodził się w bogatym domu, lecz w domu, w którym często brakowało podstawowych rzeczy i gdzie liczył się każdy grosz. Kiedy martwimy się jako rodzice, jak zaspokoić różne potrzeby naszych dzieci i jak związać koniec z końcem, przypomnijmy sobie Maryję i Józefa, którzy mieszkali w takim samym domu, w jakim my mieszkamy.

Łukasz opisuje dwie osoby, które spotkały to młode małżeństwo z dzieckiem podczas ofiarowania w świątyni, kobietę i mężczyznę (Łukasz lubi przedstawiać pary, jak później zobaczymy). Duch Święty objawił Symeonowi, że nie umrze, dopóki nie ujrzy Mesjasza Izraela. Łukasz mówi również o prorokini Annie, która miała już osiemdziesiąt cztery lata i od śmierci męża trwała na modlitwie i medytacji, głównie w świątyni. Natchnieni Duchem Świętym, oboje pospieszyli do świątyni na ofiarowanie. Pieśni proroka i prorokini mówiły w gorących słowach o przyszłości Jezusa, jedna o cierpieniu i odrzuceniu, jakiego doświadczy, druga o błogosławieństwie, jakie przyniesie wszystkim narodom.

Pytania związane z opowiadaniem o narodzinach w Ewangelii Łukasza

Czasem rodzą się pewne wątpliwości, ponieważ opowiadania o narodzinach Jezusa w Ewangeliach Mateusza i Łukasza różnią się między sobą. W rzeczywistości jednak Ewangelie Mateusza i Łukasza mają ze sobą więcej wspólnego, niż może się na pozór wydawać. Rozważmy następujące paralele:

Z drugiej strony, mimo tak wielu punktów zbieżnych nie możemy zapominać o tym, że Łukasz pisał dla zupełnie innych odbiorców niż Mateusz. Miał sprostać zupełnie innemu wyzwaniu: jak przekazać Ewangelię Jezusa Chrystusa chrześcijanom, którzy nie byli Żydami, mieszkali z dala od Palestyny i nie wiedzieli nic lub bardzo mało na temat żydowskich obyczajów i języka. Obok ich lokalnych dialektów greka była językiem międzynarodowym, a greckie obyczaje i prawa łączyły się i przenikały z rodzimymi. Tak samo dzieje się dzisiaj w naszych Kościołach afrykańskich, gdzie walczy się o to, aby połączyć wiarę chrześcijańską z najlepszymi zwyczajami i wartościami Afryki danymi od Boga.

Łukasz czuł się powołany do dokonania czegoś innego niż Mateusz jeszcze pod innym względem. Chciał napisać dwuczęściową historię Kościoła. Pierwszą częścią miała być biografia Założyciela, Jezusa z Nazaretu, a druga miała opisywać początki wczesnego Kościoła. Chciał opowiedzieć o największych apostołach, zwłaszcza o Piotrze i Pawle, którzy nieśli słowo prawdy do miast i miasteczek w Azji Mniejszej i Syrii, Achai, a nawet w Italii. Dlaczego chciał to zrobić? Ponieważ pytaniem, które najczęściej stawialiby czytelnicy Łukasza, byłoby: Czy cudowna opowieść o zbawieniu przez Jezusa Chrystusa jest prawdziwa? Czy naprawdę zdarzyło się to wszystko, o czym mówili nam apostołowie Piotr i Paweł? Łukasz chciał być pewien, że chrześcijanie żyjący w *oikumene,* domie narodów, będą z ufnością przyjmować Ewangelię żydowskiego Zbawiciela Jezusa.

Paralele między Mt 1-2 i Łk 1-2

Mateusz	*Łukasz*
1. Maryja i Józef będą rodzicami Jezusa (1,16.18-20.24; 2,11.13.19)	1. Maryja i Józef będą rodzicami Jezusa (1,27-56; 2,1-5.16.19.34)
2. Zaślubiny Józefa z Maryją (1,18)	2. Zaślubiny Józefa z Maryją (1,27; 2,5; por. 1,34-35)
3. Dziewictwo Maryi (1,18-23)	3. Dziewictwo Maryi (1,27-34)
4. Poczęcie z Ducha Świętego (1,18-20)	4. Poczęcie z Ducha Świętego (1,35)
5. Jezus wywodzi się z rodu Dawida (1,1.6. 17.20)	5. Jezus wywodzi się z rodu Dawida (1,27.32. 69; 2,4.11)
6. Zwiastowanie anielskie (1,20)	6. Zwiastowanie anielskie (1,30)
7. Nadanie imienia Dziecięciu (1,21)	7. Nadanie imienia Dziecięciu (1,31; 2,21)
8. Jezus jako Zbawiciel (1,21)	8. Jezus jako Zbawiciel (2,11)
9. Nawiedzenie Dzieciątka (2,11)	9. Nawiedzenie Dzieciątka (2,16)
10. Hołd złożony Dzieciątku (2,2. 11)	10. Hołd złożony Dzieciątku (por. 2,20)
11. Narodziny Jezusa w Betlejem (2,1.5.6)	11. Narodziny Jezusa w Betlejem (2,4.15)
12. Herod królem (2,1)	12. Herod królem (1,5)
13. Wielka radość (2,10)	13. Wielka radość (1,14; 2,10)
14. „Sprawiedliwi" (1,19)	14. „Sprawiedliwi" (1,6; 2,25)
15. Strach (1,20; 2,22)	15. Strach (1,12.13.29-30.65; 2,9)
16. Abraham (1,1-2.17)	16. Abraham (1,55.73)
17. Nazaret miastem rodzinnym (2,23)	17. Nazaret miastem rodzinnym (1,26; 2,4.39.51)
18. Rodowód (1,1-17)	18. Rodowód (3,23-28)

Powinniśmy się więc spodziewać, że Łukasz rozpocznie swoją Ewangelię inaczej niż Mateusz. W kulturze żydowskiej właściwym początkiem takich relacji był rodowód opisywanej rodziny, i tak właśnie uczynił Mateusz. W kulturze greckiej natomiast pisarz musiał najpierw napisać wstęp, w którym zapewniał swoich czytelników o prawdziwości przekazu. Następnie Łukasz opisuje działanie Boga i w bardziej przejrzysty sposób niż Mateusz wyjaśnia rolę Jana Chrzciciela i Jezusa. Jan i Jezus są przedstawieni jako pośrednicy zbawienia w przeplatających się ze sobą rozdziałach: o narodzinach, obrzezaniu, nadaniu imienia i zapowiedziach przyszłych misji każdego z nich (Łk 1,57-2,39). Łukasz jednocześnie wyraźnie stawia Jezusa ponad Janem, jako centralną postać swej Ewangelii. Jan jest prorokiem Najwyższego (Łk 1,76), ale Jezus jest Synem Najwyższego (Łk 1,32). Jezus bywa w domu swego Ojca (Łk 2,41-52); nie można tego samego powiedzieć o Janie. Jan idzie „w duchu i mocy Eliasza" (Łk 1,17); Jezus zostanie wzięty do nieba jak Eliasz (Łk 9,31.51; 24,50-51). Przede wszystkim, Jezus jest Chrystusem, wybranym Synem Bożym (Łk 9,20.35; 24,26.46). Łukasz stara się wiernie oddać istotny sens relacji o Jezusie, taki sam, jaki przekazuje Mateusz, lecz modyfikuje ten sens w znaczący sposób.

Po drugie, na samym początku pojawia się wiele pytań dotyczących narodzenia z dziewicy. Pierwsza wzmianka o brzydkich podejrzeniach znajduje się w Ewangelii Mateusza (por. Mt 1,19). Lecz jeśli będziemy czytać tę relację w duchu podejrzeń, na pewno nie uchwycimy istoty rzeczy. Nie możemy słuchać słowa Bożego, jeżeli reagujemy na nie podejrzliwym: „Udowodnij, a wtedy uwierzę!" Słowo życia nie jest o dowodzie, ale o wierze. Chrześcijanie żyją wiarą, a nie „szkiełkiem i okiem". Ten świat opiera się na „szkiełku i oku", a nie na wierze, i dlatego znajduje się w takich straszliwych kłopotach. Głos wiary mówi: „Bóg przyszedł do nas pod ludzką postacią w osobie Jezusa Chrystusa, a wcześniej obiecano Jego Matce, że tak właśnie się stanie". I właśnie dlatego tak pieczołowicie przechowujemy tę niezmienną tajemnicę jako jedną z najcenniejszych prawd całej wiary chrześcijańskiej: że anioł Boży przyszedł do pokornej kobiety i zwiastował jej, że porodzi Syna Bożego dla naszego zbawienia.

2,41-52: Dwunastoletni Jezus w świątyni

W czasach, w których żył Jezus, każdy dorosły Żyd mieszkający nie dalej niż dzień podróży od Jerozolimy, miał obowiązek wziąć udział w dorocznych świętach Paschy, Tygodni (pierwocin) i Namiotów (zbiorów). Ludzie mieszkający w większej odległości mieli obowiązek uczestniczenia w tych świętach przynajmniej raz w życiu. Izraelita stawał się mężczyzną w wieku lat dwunastu; przyjmowano go do wspólnoty z innymi mężczyznami w obrzędzie zwanym *bar micwah*, co znaczy „syn przykazania". Wówczas młody mężczyzna rozpoczynał formalną naukę Tory i czytanie Pisma, tak żeby mógł wypełniać wszystkie rytualne obowiązki dorosłego mężczyzny.

Łukasz opisuje tylko część tego wydarzenia. Po zakończeniu święta Paschy rodzice Jezusa opuścili Jerozolimę, a On pozostał jeszcze w świątyni i rozmawiał z nauczycielami. Wydaje się mało prawdopodobne, aby rodzice nie zabrali ze sobą Jezusa przez nieuwagę. Zazwyczaj w karawanie pierwsze wyruszają kobiety, ponieważ idą wolniej od mężczyzn. Prawdopodobnie Józef myślał, że Jezus jest z Maryją w grupie kobiet, a Maryja myślała, że Jezus idzie w grupie mężczyzn. Dopiero wieczorem, kiedy mężczyźni zrównali się z kobietami, okazało się, że nie ma z nimi Jezusa. Tak czy inaczej, pod koniec dnia podróży Józef i Maryja, nie mogąc znaleźć Jezusa, powrócili do Jerozolimy i tam szukali syna. Po trzech dniach znaleźli Go „w świątyni, gdzie siedział między nauczycielami, przysłuchiwał się im i zadawał pytania" (2,46). Na wyrzut Maryi: „Synu, czemuś nam to uczynił?", Jezus odpowiada: „Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca", to znaczy w domu Ojca. To nie było niegrzeczne; Jezus po prostu w ten sposób wyraził swój niezwykły związek z Bogiem. Niemniej jednak posłusznie wstał i udał się z rodzicami do Nazaretu. Jest to dla nas ważna lekcja: bycie chrześcijaninem nie musi pociągać za sobą zerwania więzi z doczesnością, zwłaszcza w wielowyznaniowych rejonach świata. Chrześcijanin musi dawać dobry przykład, spełniając swe ludzkie obowiązki z nienaganną lojalnością (por. rada Pawła w 1 Kor 7,13-16).

3,1-4,13: Nauczanie Jana – chrzest i kuszenie Jezusa

3,1-20: Nauczanie Jana Chrzciciela

Jan Chrzciciel był natchnionym prorokiem, który przerwał wielowiekową ciszę, jaka zapanowała po proroku Malachiaszu. Trzeci rozdział Księgi Malachiasza kończy się zapowiedzią nadejścia Eliasza, który ostrzeże Izrael przed dniem sądu, a era Nowego Testamentu rozpoczyna się głosem Jana, który wypowiada to ostrzeżenie, jak gdyby był Eliaszem: „Przygotujcie drogę Panu (...) I wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże" (Łk 3,4-6).

Doniosłe znaczenie tego wydarzenia jest zasygnalizowane w Łk 3,1-2 przez niezwykłe, potrójne podanie daty. Najpierw Łukasz podaje datę według kalendarza rzymskiego. W całym basenie Morza Śródziemnego tak właśnie mie-rzono czas i stąd dowiadujemy się, że „było to w piętnastym roku rządów Tyberiusza Cezara". Tyberiusz wstąpił na tron po Cezarze Auguście w 14 r. po Chr. (według kalendarza chrześcijańskiego), a więc Jan rozpoczął swą misję w 29 r. po Chr. Następnie Łukasz wymienia najwyższego regionalnego urzędnika rzymskiego, Poncjusza Piłata, który był namiestnikiem Judei w latach 26-36 po Chr. Później przechodzi do lokalnych zarządców obszarów, które były najczęściej miejscem działalności Jezusa. Łukasz wymienia dwóch synów Heroda Wielkiego: Heroda Antypasa, „tetrarchę" (od *tetra arche*, „zarządca czwartej części posiadłości") Galilei, oraz Filipa, tetrarchę Iturei i Trachonu, górzystych regionów po drugiej stronie Jordanu. Wreszcie wymienia najwyższych kapłanów jerozolimskich, Annasza i Kajfasza; pobożni Żydzi liczyli lata według ich rządów. Ten niespotykany, potrójny sposób datowania ma najwyraźniej stworzyć trzykrotnie wzmocnioną pewność, że każdy będzie wiedział, kiedy rozpoczęły się te wielkie wydarzenia.

Jan Chrzciciel określa swoją działalność słowami Iz 40,3-5: „Głos wołającego na pustyni: Przygotujcie drogę Panu, prostujcie ścieżki dla Niego!" Autor sięga tutaj po wschodnie środki wyrazu: zanim władca wyruszył w oficjalną podróż, wysyłano sługę, aby przygotował drogę i oczyścił ją z tłumów (a także zwierząt i innych przeszkód), ponieważ nie godziło się królowi zbaczać z drogi z powodu pospólstwa. Jan ostrzega swych słuchaczy przed nadchodzącym dniem sądu i nawołuje do żalu za grzechy i powrotu do Pana. Nazywając tych, którzy do niego przychodzili, „plemieniem żmijowym", w rzeczywistości przeklina cały naród. Mówi, że nie mogą opierać się na tym, że ich przodkiem jest ojciec Abraham. Ich fizyczne pochodzenie jest dla Boga tak samo nieważne, jak pustynne kamienie. Nie pomoże im także chrzest, jeśli nie odmienią swego życia. Tym, którzy mają dwie suknie, każe oddać jedną temu, kto nie ma żadnej, lub w inny sposób wspomagać ubogich. Ma również naukę dla żołnierzy: mają wiernie służyć i poprzestać na swym żołdzie. Dzisiaj niemal połowę rządów Trzeciego Świata tworzą wojskowi, głównie z powodu nieudolności polityków. Pod ich rządami doszło do zubożenia krajów, które stały się żyznymi gruntami dla multimilionerów osiągających stopień generała w wieku lat trzydziestu. W tym czasie biedota żywi się odpadkami, aby przeżyć.

Łukasz kończy złowróżbną wiadomością o uwięzieniu Jana w twierdzy Macheront nad Morzem Martwym; Jan skarcił Heroda Antypasa za to, że odebrał swemu przyrodniemu bratu, Filipowi, żonę Herodiadę, a jego zabił. Jan został ostatecznie stracony przez ścięcie (por. Józef Flawiusz, Ant. 17,5,2). Dzisiaj w Nigerii i innych krajach wielu odważnych kapłanów, takich jak Jan, znajduje się w więzieniu lub zostało skazanych na śmierć przez rządy tyranów. Jakie działania powinien podjąć Kościół w takich sytuacjach?

3,21-22: Chrzest Jezusa

Łukasz wyraźnie podkreśla fakt, że to Duch Święty, a nie Jan, chrzci Jezusa. Relacja Mateusza zawierająca dialog między Jezusem a Janem Chrzcicielem o tym, kto kogo powinien chrzcić, mogłaby zdezorientować

adresatów Łukasza. Łukasz przekazuje to, co w tym wydarzeniu miało największe znaczenie: chrzest dokonany przez Ducha Świętego i głos z nieba: „Tyś jest mój Syn umiłowany; [Ja Ciebie dziś zrodziłem]" (por. Ps 2,7). Właśnie od tej chwili Jezus zaczął działać jako Syn Boży, a nie jako syn królewski. Celem Jezusa jako cierpiącego Sługi było poddanie ziemi Bogu (por. Iz 42,1-4; 53,1-12 [BT: Sługa Pański]). Od chwili przyjęcia chrztu przeznaczeniem Jezusa stał się krzyż. Przyjął rolę cierpiącego Sługi, który uniżył samego siebie i stał się posłuszny aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej (Flp 2,8).

Duch Święty zstąpił na Jezusa w szczególny sposób. W tym wydarzeniu, jak gdyby w półmroku, ukazuje się nam tajemnica Boga i znajdujemy się bliżej Trójcy Świętej. Objawiło się tu działanie całego Bóstwa. Ojciec przemawia, a Duch Święty zstępuje z niebios. Umiłowany Syn jest odbiorcą głosu Ojca i odbiorcą Ducha Świętego. Od tej pory związek między Nimi opierać się będzie na tym objawieniu i obwieszczeniu z nieba. Po przyjęciu chrztu i umocnieniu Duchem Świętym Jezus jest gotów rozpocząć swą misję, wziąć na siebie grzechy wielu i pokazać otwarte drzwi do miłości Ojca i Jego przebaczenia.

3,23-28: Przodkowie Jezusa

W wielu afrykańskich kulturach rodowód jest bardzo ważny. Lista przodków jest przechowywana po to, aby znać więzy krwi, i może ona sięgać kilka wieków wstecz. Umożliwia odróżnienie prawdziwych potomków wielkiego przodka od potomków niewolników i cudzoziemców, którzy z biegiem czasu również stali się częścią rodu. Przedstawiając listę przodków, starsi opowiadają o bohaterskich czynach wielu z nich, lecz również o upadkach innych, a także o ich wyglądzie, zawodzie, dacie i przyczynie śmierci. Rodowody również pomagają określić, kto ma prawo do tytułu wodza lub króla. Nikt, bez względu na potęgę czy bogactwo, nie może osiągnąć tego, co mu się nie należy z racji urodzenia. Na przykład, w plemieniu Joruba lista przodków przedstawiona jest w rodzinnych panegirykach w formie wiersza lub pieśni, tak samo jak Jakub przedstawia wszystkich swoich synów (por. Rdz 49). W plemieniu Joruba przechowuje się nie tylko autentyczne listy przodków, lecz również ich historię. Dzięki temu członkowie rodu żyjący daleko od siebie mogą zachować swoją rodzinną tożsamość. O człowieku, który nie zna swej rodzinnej pieśni, mówi się czasem, że „zgubił dom swego ojca".

Łukasz i Mateusz podają rodowód Jezusa ze względu na jego znaczenie, ale nie jest zaskoczeniem, że ich rodowody się różnią. Mateusz podkreśla królewskie pochodzenie Jezusa, natomiast Łukasz kładzie nacisk na Jego uniwersalne synostwo, cofając się aż do Adama, „syna Bożego". W ten sposób Łukasz, tak jak Paweł, mówi, że mamy nowego Adama, który jest ucieleśnieniem nowego człowieczeństwa (por. Rz 5, 15-18).

4,1-13: Kuszenie Jezusa

Kuszenie jest nie tylko etapem przygotowań do publicznej działalności, lecz jest pierwszą rozpaczliwą próbą szatana, aby nie dopuścić do zrealizowania misji Jezusa. Szatan doskonale wiedział, że celem tej misji jest pozbawienie go władzy nad światem. W Czwartej Ewangelii Jezus nazywa szatana zabójcą, kłamcą i władcą tego świata (J 8,44; 12,31). Paweł mówi, że jest on bogiem tego świata i władcą mocarstwa powietrza (2 Kor 4,4; Ef 2,2). Ludzie często kwestionują istnienie szatana czy też osobowego zła i twierdzą, że jest to tylko symboliczne wyrażenie określające zepsucie ludzkości. Nie ulega wątpliwości, że Jezus wierzył w realność szatana. Zarówno ST, jak i NT potwierdzają rzeczywistość osobowego szatana (por. 1 Krn 21,1-8; Hi 1,6-12; Za 3,1-2; Mt 4, -11; Dz 5,3; 1 Kor 5,5; 1 P 5,8; 1 J 3,8; Ap 12,9). Wydarzenia współczesnego świata pokazują, jak bardzo realna jest moc szatana. Szerzące się zło nie może być wynikiem jedynie ludzkiej głupoty i zepsucia. Jeśli zło na świecie jest realne, to realna jest także siła, która się za nim kryje. Jeżeli powtarzamy słowa Jezusa: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich" (Mt 18,20), to możemy także powiedzieć, że tam, gdzie dwaj albo trzej są zebrani w imię zła, tam szatan jest wśród nich.

Niewątpliwie kultury azjatyckie i afrykańskie są przeniknięte wiarą w realną obecność duchów, które sprawują pewną kontrolę nad ludźmi i przyrodą. W Afryce wiara w magię, czary i duchy mieszkające w gajach, strumieniach, lasach, wzgórzach, powietrzu i rzekach jest bardzo powszechna. Lud Jorubów wierzy, że dzięki czarom można stać się bogatym. Nazywa się to *owogbona* – „płonący pieniądz". „Kapłan dżudżu", przygotowujący miksturę do otrzymania „magicznego pieniądza", zawsze mówi swym klientom, jak długo będą żyć w dobrobycie (od roku do dziesięciu lat), i że potem spłoną w wielkich męczarniach.

W ten sposób był kuszony sam Jezus. W pierwszej próbie szatan próbował sprowadzić Jezusa z drogi cierpienia, aby stał się „królem chleba" (por. J 6,15. 25-27), Mesjaszem, który poprawi warunki bytowe ludzi, zaspokajając ich potrzeby materialne. Szatan sugeruje, że taki Mesjasz cieszyłby się większą popularnością niż Mesjasz wiszący na krzyżu. Używając swej mocy, która może kamienie zamienić w chleb, Jezus pozyskałby wierność ludzi i podbił cały świat. Ale Jezus, jako przywódca nowego Wyjścia, nie może tego uczynić. On wie, że uleganie własnym żądzom oznacza nową niewolę. Prawdziwa ludzka wolność żyje „wszystkim, co pochodzi z ust Pana" (Pwt 8,3). Świat pełen jest chciwych polityków i władców, którzy starają się przekupić obywateli

korzyściami materialnymi, aby pozostać na stanowisku. Świat bardzo potrzebuje napełnionych duchem ludzi, którzy nie będą próbowali nikogo przekupić, aby zdobyć lub zachować jakiś urząd publiczny, lecz którzy będą sprawować uczciwe rządy.

Po pierwszej porażce szatan zmienia scenerię. Wyprowadza Jezusa na wysoką górę i pokazuje Mu wszystkie królestwa świata. „Jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon, wszystko będzie Twoje". Tym razem szatan nakłania Jezusa do tego, aby stał się Mesjaszem politycznym. On, władca całego świata, odda go Jezusowi, jeśli ten zgodzi się na mały kompromis i przyzna, że to szatan jest panem i złoży mu hołd. Lecz w wojnie ze złem i szatanem nie ma miejsca na kompromisy. Gdyby Jezus uległ tej pokusie, nie ustanowiłby królestwa Bożego na całej ziemi i po wszystkie czasy. Jezus wiedział, że potrzeby ludzi są znacznie głębsze niż wyzwolenie polityczne. Cały świat musi uwolnić się od kusiciela, szatana. Przez swoje cierpienie na krzyżu Jezus położy wszystkich swoich wrogów (szatana i jego zastępy) pod swoje stopy (1 Kor 15,25; por. Rz 16,20; Kol 2,15). Jezus odpowiada szatanowi, że tylko Bogu należy się cześć (Pwt 5,7-10).

Znając cel misji Jezusa, szatan przypuszcza atak po raz trzeci. Przenosi Jezusa do wielkiej świątyni w Jerozolimie i stawia Go na samym szczycie, mówiąc: „Jeśli skoczysz, aniołowie cię ochronią, prawda?" Uderza tu w najczulszy punkt Jezusa, w Jego ufność w Bożą opiekę i ochronę przed wszelkim cierpieniem i niebezpieczeństwem. Przywodzi to na myśl Jego późniejszą modlitwę w ogrodzie Getsemani, kiedy prosi Boga o odsunięcie kielicha cierpienia. Tym razem szatan kusi Jezusa, aby stał się Mesjaszem-cudotwórcą, który zjednuje sobie ludzi przez budzące podziw sztuki magiczne. Ludzie z natury łatwo ulegają wymowie znaków i cudów. Wszędzie na świecie cudotwórcy mają wielkie rzesze zwolenników. Jezus ma ogłosić, że jest Mesjaszem, wykonując dramatyczny skok ze szczytu świątyni i wychodząc z niego bez szwanku.

Jezus odpowiada: „Powiedziano: Nie będziesz wystawiał na próbę Pana, Boga swego", cytując Pwt 6,16. W Biblii Wujka mamy przekład: „Nie będziesz kusił Pana Boga twego". Tę odpowiedź trudno zrozumieć, jeśli nie zna się historii Izraela. W Pwt 6,16 czytamy: „Nie będziecie wystawiali na próbę Pana, Boga waszego, jak wystawialiście Go na próbę w Massa". Co wydarzyło się w Massa? Aby uzyskać odpowiedź, musimy cofnąć się aż do Lb 20,2-13. Izraelici wędrowali przez pustynię i szemrali przeciwko Bogu, bo nie mieli wody do picia. „Mojżeszu, czy wyprowadziłeś nas na pustynię, abyśmy umarli? Chcemy wody!" W tej sytuacji nawet Mojżesz i Aaron byli przerażeni; poskarżyli się Bogu, że ich lud nie ma wody i że wkrótce zginie – zupełnie jak gdyby Bóg nie wiedział, co się dzieje, i nie panował nad sytuacją. Przeczytajmy teraz bardzo uważnie, co czyni Bóg. Najpierw nakazuje Mojżeszowi, aby wziął laskę Aarona (którą rozdzielił wody Morza Czerwonego) i aby wobec całej starszyzny – tak żeby widzieli, co się dzieje, i żeby uświadomili sobie, że Bóg spełnia ich żądanie – podszedł do wielkiej skały (w której na pewno nie było wody) i dwukrotnie w nią uderzył. Wypłynęła woda i napił się cały lud i bydło. Zauważmy, co się stało. Lud, Mojżesz i Aaron ośmielili się rozkazać Bogu, żeby spełnił ich żądanie. W rezultacie Bóg mówi do Mojżesza i Aarona: „Ponieważ Mi nie uwierzyliście i nie objawiliście mojej świętości wobec Izraelitów, dlatego wy nie wprowadzicie tego ludu do kraju, który im daję" (Lb 20,12). Ta straszliwa kara, jaka spadła na samych przywódców, stała się surową przestrogą dla Izraela na wszystkie czasy: nigdy więcej nie wystawiajcie Boga na próbę, jak to uczyniliście w Massa.

Oczywiście, powinniśmy zwracać się do Boga o pomoc w kłopotach i cierpieniu, ale to nie znaczy, że w ten sposób ich unikniemy. Spójrzmy na samego Jezusa. Módlmy się słowami Jego modlitwy: „Nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie". Razem z Dawidem musimy modlić się też o uwolnienie od grzechu pychy (Ps 19,14). Oto ilustracja tego grzechu: kilka lat temu pojawił się prorok w Ibadan w Nigerii, który twierdził, że może zamknąć paszczę lwom, tak jak uczynił Daniel w Starym Testamencie. W wyznaczonym dniu wszedł do klatki z lwami, krzycząc „Jah! Jah!" (JHWH). Lew rozszarpał go w ciągu kilku minut.

4,14-9,36: Działalność publiczna Jezusa w Galilei

4,14-30: Początek działalności publicznej Jezusa

W czasach Jezusa Galilea znajdowała się pod kontrolą Rzymu. Galilea rozciąga się na obszarze około osiemdziesięciu kilometrów długości i około trzydziestu szerokości. Jej nazwa pochodzi od hebrajskiego *galil*, co znaczy „okrąg" lub „okręg". Jej pełna nazwa brzmiała *galil gojim* – „Galilea pogan" (por. Iz 8,23; 9,1; Mt 4,15), ponieważ mieszkało tam wielu cudzoziemców, zwłaszcza w portowym mieście Tyberiadzie i w cesarskim mieście Sefforis (które ostatnio zostało odkryte) w centrum, położonym około ośmiu kilometrów na północ od Nazaretu.

Nazaret było jednym z większych i zamożniejszych osiedli w Galilei, a ojciec Jezusa należał prawdopodobnie do klasy wolnych ludzi. Ze wzgórza wznoszącego się nad Nazaretem roztaczał się panoramiczny widok na całą okolicę. Widać stąd jakby całą historię Izraela. Na południowy zachód od Nazaretu znajduje się równina Jizreel, gdzie Debora i Barak pokonali potężną armię Sisery (Sdz 4), gdzie Gedeon odniósł wiele zwycięstw, gdzie król Saul poniósł sromotną klęskę, a król Jozjasz został niespodziewanie zabity w bitwie (2 Krl 23), gdzie Jehu zamordował Izebel w winnicy Nabota (2 Krl 9,30-37). W kierunku zachodnim, na

wybrzeżu, które słabo widać z takiej odległości, wznoszą się szczyty góry Karmel, gdzie Eliasz stoczył pamiętną walkę z prorokami Baala (1 Krl 18). Dalej są już tylko błękitne wody Morza Śródziemnego i jego wyspy.

Nazaret jest położony w pobliżu trzech wielkich szlaków: wewnętrznej drogi północ-południe z Damaszku do Jerozolimy przez Samarię, drogi nadmorskiej, zwanej „drogą morską", z Egiptu na północ do Libanu, oraz górzystej, wschodniej drogi po drugiej stronie doliny Jordanu. Drogą nadmorską od niepamiętnych czasów przemieszczały się armie, karawany kupców i pielgrzymi. Wschodni szlak był uczęszczany przez karawany z Azji, lecz także przez legionistów rzymskich, którzy patrolowali granicę perską i plemiona Beduinów. Krótko mówiąc, nie należy sądzić, że Jezus wychował się w jakiejś zapadłej wiosce na uboczu. Wyrósł w mieście, które odegrało znaczącą rolę w historii Izraela i które było oddalone zaledwie o kilka kilometrów od szlaków komunikacyjnych starożytnego świata. Możemy być niemal pewni, że jako młodzieniec pokonywał pieszo niewielką odległość dzielącą Nazaret od nowego rzymskiego miasta Sefforis. Tam mógł mieć kontakty z Grekami i Syryjczykami, Rzymianami i Żydami, mógł poznać ich języki i obyczaje.

Łukasz pisze, że Jezus nauczał w synagogach, które znajdowały się na drodze powrotnej z miejsca kuszenia, kiedy rozpoczął działalność „w mocy Ducha" (4,14-15). Synagoga była miejscem, w którym Jezus mógł przemawiać do całej wspólnoty żydowskiej.

Jezus powrócił do swego rodzinnego miasta, choć nie wiedział, jak zostanie tam przyjęty. Nauczał już w innych miejscach i Jego sława rozchodziła się bardzo szybko. W piątkowy wieczór poszedł do synagogi. Z pewnością była tam też rodzina Jezusa, Jego krewni i znajomi. Został wyróżniony przywilejem czytania z księgi proroka Izajasza. Po czytaniu usiadł, jak rabin, aby przedstawić krótkie wyjaśnienie. Wszyscy wpatrywali się w Niego, spodziewając się, że zobaczą coś niezwykłego, coś, co tak nagle i wszędzie rozsławiło Jego imię.

Fragment z Księgi Izajasza opisuje radość Izraelitów z uwolnienia z wygnania babilońskiego językiem, który nawiązuje do wyobrażeń przedstawiających Dzień Pański w Iz 61,1-2, lecz proroctwa Izajasza o odnowie narodu nie spełniły się. Kilkaset lat minęło od powrotu z wygnania, a naród Izraela nadal znajdował się pod obcym panowaniem: najpierw perskim, potem greckim i teraz rzymskim. Kiedy Jezus przyszedł na świat, Żydzi nadal byli ludem podbitym, uciśnionym i rozproszonym. Wszyscy byli zdziwieni, kiedy Jezus, skończywszy czytać, powiedział, że oto nadszedł Dzień Pański: „*Dziś* spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli". Dlaczego to powiedział – ponieważ wiedział, że sam jest nosicielem i przekazicielem królestwa Bożego. „Duch Pański spoczywa na Mnie (...) abym ubogim niósł dobrą nowinę". Tymi słowami z proroka Izajasza Jezus określił, na czym polega Jego plan zbawienia.

Niektórzy słuchacze Jezusa byli głęboko poruszeni, lecz inni mówili: „Za kogo On siebie uważa? Za Mesjasza?" Tego nie potrafili przyjąć, chyba że zdarzyłby się jakiś cud, który by to udowodnił. Jak Jezus, syn Józefa cieśli, którego matka, bracia i siostry znajdowali się w synagodze, mógł podawać się za Mesjasza? Unieśli się gniewem i próbowali Go zabić. Ta sytuacja jest potwierdzeniem słów z Ewangelii Jana: „Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi" (J 1,11-12).

Cuda Jezusa

W Nowym Testamencie często spotykamy wyrażenie *semeia kai terata* – „znaki i cuda" – na określenie cudów. Innym greckim słowem często używanym z *semeia kai terata* jest *dynamis* – „moc". Oznacza ono moc Boga, Jezusa Chrystusa lub Ducha Świętego. Czasem pojawia się też greckie słowo *ergon* – „czyn, dzieło". Mamy więc cztery słowa: „znak", „cud", „moc" i „czyn", które są oddawane jednym polskim słowem „cud". Dzisiaj wielu ludzi, zwłaszcza z krajów uprzemysłowionych, uważa, że cuda Jezusa to niewiele więcej niż umoralniające przypowieści. Uważają, że świat jest rządzony przez niezmienne prawa nauki. Te prawa są jak matematyczny opis ciągów przyczynowo-skutkowych, które określają wszystkie procesy naturalne. Cuda są pogwałceniem tych praw, a więc nie mogą się zdarzyć.

Bóg nigdy się nie zmienia. Łaska Boża nie ogranicza się do danego czasu. Bóg nadal czyni to, co czynił dwa czy trzy tysiące lat temu. Cuda są rzeczywistością, która pozostanie obecna w Kościele i w życiu chrześcijan aż do powrotu Chrystusa. Bóg nadal przemawia w widzeniach i snach wielu ludzi. Bóg wypowiedział ostatnie słowo w Jezusie Chrystusie i prawdziwe objawienie może tylko poświadczyć to, co już zostało objawione w Jezusie Chrystusie. „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki" (Hbr 13,8; por. 1,1-4).

Większość afrykańskich Kościołów tubylczych, które powstały w wyniku błędów Kościołów misyjnych i kryzysu, jaki nastąpił po pierwszej wojnie światowej, oraz doświadczeń kolonialnych na niektórych obszarach, ma charakter charyzmatyczny i wierzy w cuda. Wiele spośród tych cudów jest prawdziwych. Dzięki ich ewangelizacyjnemu oddziaływaniu liczba chrześcijan wzrosła w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat o ponad trzysta procent. Największym błędem jest powiedzieć: „To nie jest prawda, bo nie doświadczyłem tego" lub: „Aby to była prawda, każdy musi doświadczyć tego, czego ja doświadczyłem". Jeśli w Afryce źli ludzie czynią dzisiaj cuda na naszych oczach – a niektóre z nich wywołują panikę u części chrześcijan – to czy mamy powiedzieć, że Bóg krańców ziemi jest tak ograniczony lub że kiedyś postanowił ograniczyć swe interwencje w

sprawy ludzkie i dzisiaj nie dokonuje już cudów? Kiedy miliony chrześcijan z tak zwanych państw rozwiniętych nie wierzą w cuda, miliony chrześcijan w Afryce i innych częściach świata powiedzą, że stale wierzą w cuda i codziennie ich doświadczają.

Także wiara w demony i duchy była żywa nie tylko w judaizmie w czasach Jezusa, lecz również w Babilonii, Persji, Egipcie i w całym świecie hellenistycznym. Wierzenia te przetrwały w Afryce i na całym Wschodzie. Codziennie odprawia się obrzędy i składa ofiary tym duchom. Ludy afrykańskie i azjatyckie (jak Chińczycy, Koreańczycy i Japończycy) wierzą, że niektóre z nich mogą dręczyć lub opętać człowieka. Na całym świecie nadal wierzy się w różnego rodzaju magię. To jedna z rzeczy, które budzą największe przerażenie.

Bez względu na to, jak my, jako pasterze i słudzy słowa łaski, rozumiemy te sprawy, do każdego z nas należy głoszenie Ewangelii ze szczególnym naciskiem położonym na moc Jezusa, który pokonał szatana i jego zastępy. W Jezusie zwycięstwo nad mocami świata duchów jest pewne. Oczywiście, nie chcemy zachęcać do hołdowania przesądom na użytek własny czy naszych wspólnot i niekiedy możemy się znaleźć się w sytuacjach, które nas przerażą lub zaskoczą, i które nie mieszczą się w naszym doświadczeniu. To zjawisko nie ogranicza się tylko do „Trzeciego Świata". Żyjemy w tajemniczym świecie i musimy się jeszcze wiele o nim od Boga nauczyć. Im lepiej go poznajemy, tym wyraźniej wychodzi na jaw nasza ignorancja i ograniczona wiedza. Po stuleciach i tysiącleciach nieustannych badań dalecy jesteśmy od pełnego zrozumienia zagadki naszej ludzkiej natury. Jeżeli chodzi o nasze badanie Ewangelii Łukasza, to chociaż nasze ujęcie będzie krytyczne i posłużymy się całym dostępnym nam aparatem krytycznym, uznamy rzeczywistość cudów Jezusa za znaki początku czasów mesjańskich.

(Więcej informacji na ten temat można znaleźć w artykule *Biblia i modlitwa w Afryce*, zwłaszcza w części poświęconej modlitwie w tradycji afrykańskiej i współczesnym chrześcijaństwie. – *Wyd.*)

4,31-44: Uzdrowienia w Kafarnaum potwierdzają roszczenia Jezusa

Zaraz po niepowodzeniu w Nazarecie Jezus udał się do Kafarnaum, gdzie spotkało Go zupełnie inne przyjęcie. Jezus „zszedł" do Kafarnaum, miasto to bowiem leży dosłownie „niżej" położonego na wzniesieniu Nazaretu i jest usytuowane na północnym brzegu Jeziora Galilejskiego. W czasach starożytnych przez miasto przechodziła główna droga ze wschodu na zachód, przyczyniając się do jego rozkwitu gospodarczego. Jezus znowu zaczął nauczać w piątkowy wieczór, lecz mieszkańcy Kafarnaum, w odróżnieniu od mieszkańców Nazaretu, zdumiewali się Jego „pełnym mocy", autorytatywnym sposobem przemawiania. Jeden ze słuchaczy był opętany przez złego ducha, który również poczuł władzę Jezusa. „Och, czego chcesz od nas, Jezusie Nazarejczyku? Przyszedłeś nas zgubić? Wiem, kto jesteś: Święty Boży" (4,34).

W relacji Łukasza wyraźnie widać, że duchy, egzystując na płaszczyźnie duchowej, zawsze wiedzą, kim jest Jezus, natomiast zwykli ludzie nie mają takiego rozeznania. Jakiego rodzaju był ten zły duch? W starożytności ludzie wierzyli, że duchy są wszędzie i tylko czyhają na to, aby opętać człowieka i nim rządzić. Egipcjanie wierzyli, że ciało ludzkie dzieli się na trzydzieści sześć części, z których każda może być opętana i kontrolowana przez złego ducha. Istniały duchy szaleństwa, głuchoty, niemoty, padaczki, gorączki itp. Były też duchy kłamstwa, fałszu i nieczystości. Prawdą jest, że współczesny człowiek już nie uważa, że złe duchy są przyczyną chorób, i nie wierzy, że naturalne klęski są spowodowane szczególną grzesznością ludzi, których te klęski dotknęły. Wiemy również, że medycyna nie potrafi jeszcze w pełni wyjaśnić funkcjonowania duchowej sfery ciała ludzkiego, w sensie pozytywnym czy negatywnym, tak jak nie ulega wątpliwości, że potrafimy sprowadzić na samych siebie wszystkie klęski ekologiczne z powodu naszej chciwości lub nienawiści.

Zauważmy, że w omawianym opowiadaniu Jezus nie odwołuje się do żadnych magicznych zaklęć ani czarów, kiedy wypędza złego ducha. Wychodzi mu naprzeciw, a zły duch wie, że ma do czynienia ze „Świętym Bożym". Jezus nakazuje mu odejść. Duch w bezsilnej złości wstrząsa jeszcze raz udręczonym ciałem i wychodzi z niego. Lud jest zdumiony mocą Jezusa, lecz nie okazuje strachu czy złości, jak mieszkańcy Nazaretu, i rozpowiada w całej okolicy o Jego cudownej mocy.

Następnie Jezus udaje się do domu Szymona. Współczesne badania archeologiczne prowadzone przez franciszkanów w Palestynie zidentyfikowały dom w Kafarnaum, który w pierwszych wiekach chrześcijaństwa uważano za dom Szymona Piotra. Znajduje się on po drugiej stronie ulicy, naprzeciwko synagogi z I wieku. Na miejscu starej synagogi wybudowano wspaniałą synagogę w V wieku. Jej ruiny są dziś ulubionym miejscem turystów i pielgrzymów, którzy odwiedzają jednocześnie ruiny domu Piotra. Pierwotnie dom ten miał zewnętrzną ścianę zbudowaną z nieociosanych kamieni, ułożonych do wysokości dwóch metrów; wewnątrz znajdowało się wiele małych pomieszczeń, przeznaczonych do gotowania, spania, przechowywania zapasów i do pracy. Nad częścią mieszkalną znajdował się prawdopodobnie dach kryty dachówką, a dziedziniec i przejścia były odkryte. Cały budynek miał około dziesięciu metrów długości i tyleż szerokości, tak że mogła w nim mieszkać duża rodzina składająca się z czternastu czy szesnastu osób. W zasadzie taki dom nie różnił się od ogrodzonych domostw, w których mieszkają duże rodziny i które można jeszcze spotkać w wioskach afrykańskich głęboko w buszu.

Piotr zapewne zaprosił Jezusa na posiłek po nabożeństwie w synagodze z powodu swojej teściowej, która nagle dostała wysokiej gorączki i która nie mogła wypełniać obowiązków gospodyni. Mogła to być sytuacja bardzo kłopotliwa, lecz Jezus wypędził ducha wysokiej gorączki z kobiety, która natychmiast wstała i usługiwała swym gościom. Łukasz mówi dalej, że wielu jeszcze przyszło po uzdrowienie, niektórzy na pewno z bardzo daleka. Ewangelista opisuje, jak Jezus troskliwie zajmuje się każdym z osobna. Dla Jezusa jednostka nigdy nie jest zagubiona w tłumie.

Niektóre greckie rękopisy Ewangelii Łukasza kończą ten fragment stwierdzeniem, że Jezus nauczał w synagogach „Judei" (4,44), inne zaś jako miejsce nauczania podają „Galileę". Krytycy sugerują, że jeśli pierwotną lekcją była „Judea", to ktoś z lepszą znajomością geografii poprawił ją później na „Galileę", natomiast jeśli pierwotną wersją była „Galilea", to ktoś, kto chciał rozszerzyć obszar działalności Jezusa, zastąpił ją później „Judeą". Zmiany te wynikały z chęci udoskonalenia tekstu, lecz czasem w sposób niezamierzony przekręcały go. Łukasz prawdopodobnie napisał „Galilea".

5,1-11: Jezus powołuje pierwszych uczniów

Ta scena rozgrywa się nad jeziorem, w pobliżu domu uznanego za dom Piotra. Dzisiaj między domem a jeziorem rośnie rząd drzew eukaliptusowych, które spełniają funkcję wiatrochronu, lecz w tamtych czasach to położenie domu było idealne dla rodziny, która zajmowała się połowem ryb. Z rozmiarów domu i jego doskonałej lokalizacji można wywnioskować, że nie należał do rodziny biednej. Złowione ryby można było wymieniać na zboże, ubrania, warzywa, owoce i inne artykuły. W rodzinnym gospodarstwie było też prawdopodobnie kilka kur.

Słynne Jezioro Galilejskie znane jest pod trzema nazwami: Morze (BT: Jezioro) Galilejskie, Morze (BT: Morze/Jezioro) Tyberiadzkie (od nazwy miasta portowego na zachodnim brzegu) i jezioro Genezaret, co znaczy „Jezioro Ogrodu Bogactwa" – aluzja do pięknej równiny rozciągającej się na południe od Kafarnaum. Jezioro ma około 20 km długości, około 11 km szerokości i leży około 210 m poniżej poziomu Morza Śródziemnego. Wokół jeziora usytuowanych było dziewięć ważnych miast, z dużą liczbą mieszkańców.

Łukasz wyjaśnia, że Jezus pożyczył od Piotra łódź i użył jej w charakterze zaimprowizowanej mównicy, ponieważ na brzegu zgromadził się wielki tłum. Kiedy przestał mówić, poprosił Piotra, aby wypłynęli na jezioro i zarzucili sieci. Piotr był zakłopotany. Pracowali przecież całą noc i nic nie złowili – jak więc mogą złowić cokolwiek w dzień? „Wypłyń na głębię i zarzućcie sieci na połów" – rozkazał Jezus. Mimo swoich wątpliwości Piotr zarzucił sieci. Rezultat był tak zdumiewający, że Piotr już wiedział, że z tym człowiekiem pozostanie do końca swoich dni, i pójdzie za Nim, dokądkolwiek go zaprowadzi. Pełne męstwa postanowienie Piotra doprowadziło go ostatecznie do śmierci na krzyżu w Rzymie i rozsławiło jego imię na całym świecie jako jednego z największych uczniów Pana.

Dzisiaj Jezus ciągle nawołuje ludzi, aby byli „rybakami" zagubionych i samotnych. Musimy usłuchać wezwania Pańskiego, nie troszcząc się o swoje zdolności czy minione doświadczenia. Może niewiele dotąd osiągnęliśmy, lecz z Chrystusem, który nas prowadzi i nam pomaga, zobaczymy, że nic nie jest niemożliwe. Jak nigdy dotąd, Pan potrzebuje nas, abyśmy poszli z naszymi wędkami i sieciami do wsi, miast i miasteczek, do więzień i szpitali, ośrodków opieki społecznej i przedsiębiorstw, do urzędów państwowych i uniwersytetów.

5,12-16: Jezus uzdrawia trędowatego

Istnieją różne rodzaje trądu. Jeden z nich występuje zwykle pod postacią poważnej choroby skóry, lecz jest także inny, który rozpoczyna się małą plamą i niszczy żywe ciało aż do całkowitego wyniszczenia ofiary, z której pozostają jedynie kikuty rąk, nóg, nosa i szczęki. Każda część ciała dotknięta trądem staje się martwa i gnije. W czasach Jezusa Żydzi postępowali z przypadkami trądu według przepisów podanych w Kpł 13 i 14. Przepisy te zostały znacznie rozwinięte przez faryzeuszów w ich prawach dotyczących osobistej czystości i wiele z nich znalazło się w Misznie. Trędowaci byli odsunięci na margines społeczeństwa (por. wybitne postacie trędowatych w Lb 12,9-12 i 2 Krl 5,1-14). Musieli mieszkać poza osadą i nosić zasłonę na ustach. Mieli obowiązek ostrzegać, kiedy się zbliżali, krzycząc: „Nieczysty! Nieczysty! Odsunąć się!" Niektóre ludy afrykańskie oddalają trędowatego, gdy tylko pojawią się pierwsze symptomy choroby. Są trędowaci, którzy gotowi są odebrać sobie życie, aby oszczędzić sobie i rodzinie wstydu i udręki, które się z tym łączą, chociaż chory nie ponosi winy za swój stan, podobnie jak w przypadku większości chorób zakaźnych. W takich społecznościach chory nie może być pochowany w domu ani na miejscowym cmentarzu. Nikt nie poślubi dzieci trędowatego ojca czy matki, ponieważ oznaczałoby to poślubienie potomka trędowatego. To piętno zazwyczaj pozostaje żywe przez pokolenia. Sytuacja ta stopniowo się zmienia, odkąd na wielu misjach utworzono leprozoria, lecz jeszcze dziś większość tych ludzi, powodowana wstydem, nie wraca do rodziny i osiedla się gdzie indziej.

Ten trędowaty musiał słyszeć o Jezusie i postanowił przekroczyć prawo, mając nadzieję na uzdrowienie. Upadł na twarz przed Panem i błagał o uzdrowienie. Jezus wyciągnął rękę i dotknął nietykalnego. „Bądź oczyszczony" – powiedział. I natychmiast trąd z niego ustąpił. Jezus pokazał w ten sposób, że nikt nie jest odłączony od uzdrawiającej łaski Boga. Niezliczone rzesze odważnych chrześcijańskich zakonnic, księży i pastorów, chrześcijańskich lekarzy i pielęgniarek mają odwagę pracować w koloniach trędowatych na całym świecie: w Afryce, Indiach, Chinach, a wiele lat temu nawet w Europie. Trąd, ta odrażająca, niszcząca, izolująca i zaraźliwa choroba, która czyni nieczystym zarówno religijnie, jak i fizycznie, jest dla nas żywą przypowieścią o działaniu grzechu w ludzkim życiu, lecz opowiadanie to równie przekonująco mówi o zbawczej i uzdrawiającej władzy Jezusa, o Jego władzy przebaczania i usuwania najgłębszych korzeni grzechu z naszego życia.

5,17-26: Jezus uzdrawia paralityka

Przedstawiona tutaj scena jest pełna dramatyzmu. Jezus podróżuje z miasta do miasta. Jest ranek, wielki tłum ludzi różnych stanów i zawodów tłoczy się w jednym z domów i z niecierpliwością czeka na słowa Jezusa. Przyszli też uczeni w Piśmie, którzy słyszeli o czynach Jezusa. Oni właśnie są szczególnie nieufni; słyszeli już o Nim wcześniej, lecz ich oczy są ślepe na moc Bożą i nie widzą jej w Jezusie. Nagle coś zaczyna się dziać nad ich głowami, na dachu domu. Jacyś ludzie wnieśli chorego na noszach na dach i zdejmują dachówki, aby spuścić łoże z chorym przed Jezusa. Można sobie wyobrazić krzyki i protesty ludzi z powodu tego incydentu. Lecz Jezus jest uradowany. „Człowieku, odpuszczają ci się twoje grzechy" – mówi do paralityka. Uczeni w Piśmie i faryzeusze są zaszokowani tymi słowami i uważają je za bluźnierstwo. „Co Ty mówisz?" – krzyczą. „To bluźnierstwo!" Faryzeusze są przekonani, że tylko Bóg Izraela jest władny odpuścić grzechy po złożeniu odpowiednich ofiar i po aktach pokuty. Mogli nawet pomyśleć, że Jezus właśnie wtrąca się czy ingeruje w karę, jaką Bóg sprawiedliwie zesłał na tego człowieka.

Jezus, domyślając się, że ich reakcja nie byłaby tak gwałtowna, gdyby po prostu uzdrowił tego mężczyznę, zadaje im pytanie: „Cóż jest łatwiej powiedzieć: Odpuszczają ci się twoje grzechy, czy powiedzieć: Wstań i chodź?" Oczywiście, nic nie jest „łatwiej"; i jedno, i drugie wymaga mocy Bożej, ale ci uczeni w Piśmie byli tak ślepi, że nie widzieli, iż uzdrawiająca moc Jezusa pochodzi od tego samego Boga, od którego pochodzi Jego moc odpuszczania grzechów. Tłum wrócił do domów zdumiony, co znaczy, że w rzeczywistości nie zrozumiał tego, co się wydarzyło.

5,27-32: Powołanie celnika Lewiego

Największą nienawiść i strach budzili w Palestynie celnicy. System podatkowy w rzymskim prawodawstwie był tak skonstruowany, że sam w sobie sprzyjał wszelkim nadużyciom. Zazwyczaj władze rzymskie sprzedawały obowiązek ściągania podatków i myt na licytacji. W ten sposób miejscowi mieszkańcy sami wykonywali za nich tę brudną robotę. Zawsze można było znaleźć wśród nich takiego, który był gotów sprzedać swojego współziomka za jakąś cenę. Rzymianie odsprzedawali prawo ściągania podatków w danym okręgu na pięć lat. Jeśli celnik zebrał, co do niego należało, to na koniec roku mógł zatrzymać dla siebie wszystko to, co udało mu się dodatkowo wyłudzić od ludzi.

Istniały różne podatki: podatek od kapitału, podatek gruntowy, który wynosił dziesiątą część zebranego plonu i piątą część wina i oliwy oraz podatek dochodowy. Do tego było jeszcze wiele opłat za przejazd głównymi drogami i za wjazd na rynek. Rolnicy płacili podatek od wozów i ciągnących je zwierząt. Istniał podatek od luksusu, lecz również od importu i eksportu. Jeśli ktoś ociągał się z płaceniem podatków (a kto lubi je płacić?), celnik mógł wezwać żołnierza rzymskiego, który zmuszał do zapłaty siłą. Celnik mógł zatrzymać ludzi na drodze, kazać im wypakować rzeczy, aby je opodatkować. Trudno było się bronić przed nadużyciami. Jeśli kogoś nie stać było na zapłacenie podatku, celnik mógł pożyczyć mu pieniądze na wysoki procent i w ten sposób przysporzyć mu jeszcze większych kłopotów.

Większość ludzi nie ufała celnikom i uważała ich za wrogów i zdrajców Boga Izraela. Często zabraniano im występowania w charakterze świadków w żydowskich sądach. Można więc zrozumieć, dlaczego celnicy są w Ewangelii postawieni na równi z zatwardziałymi grzesznikami (jak nierządnice), zabójcami i złodziejami. Ludzie musieli przeżyć szok, widząc, że Jezus powołał jednego z nich, Lewiego, na swego ucznia. Dlaczego właśnie jego? Co w nim zobaczył? Musiał wiedzieć, że Lewi chciał być kimś więcej niż ciułaczem bogactw. Kiedy Mistrz powiedział: „Pójdź za Mną", Lewiego ogarnęła wielka radość. Nie mógł uwierzyć, że powołał go ten wspaniały i prawy człowiek. Jego odpowiedź była zdecydowana i natychmiastowa (5,27-28). Lewi zrozumiał, że jeśli Jezus go przyjął, to nie odwróci się również od jego odrzuconych przez ludzi przyjaciół, zaprosił więc Jezusa do swego domu, aby świętować swoje nowe powołanie. W czasie uczty Lewi przedstawił

Panu swych przyjaciół i celników. Było to wydarzenie, które do gruntu wstrząsnęło tradycyjnym światem żydowskiej pobożności.

Na przyjęciu znaleźli się niektórzy przywódcy żydowscy, prawdopodobnie nie zaproszeni, po to, aby zebrać dowody przeciwko Jezusowi. W krajach Wschodu i w większości krajów afrykańskich nie zaproszeni goście ustawiają się wokół stołów jako zwykli gapie czy biedacy, którzy liczą na resztki ze stołu (goście zawsze zostawiają dla nich część jedzenia). Na Wschodzie i w Afryce wspólne biesiadowanie jest znakiem pełnej akceptacji. Jezus, siadając przy jednym stole z Lewim i innymi celnikami, dał do zrozumienia, że nie tylko nie stroni od ludzi z marginesu społecznego, ale uważa ich za godnych swego towarzystwa. Faryzeusze byli wstrząśnięci, kiedy zobaczyli, że Jezus, uważany za proroka, zasiadł przy jednym stole z takimi grzesznikami. Szemrali z tego powodu i mówili do Jego uczniów: „Dlaczego jecie i pijecie z celnikami i grzesznikami?" (5,30). Słysząc ich słowa, Jezus odpowiedział: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają. Nie przyszedłem wezwać do nawrócenia sprawiedliwych, lecz grzeszników" (5,31-32). Od tej chwili „kości zostały rzucone". Władze religijne Galilei były skonsternowane tym, co robi jeden z ich współziomków, człowiek prawdziwie sprawiedliwy. Odnosiły wrażenie, że Jezus burzy podstawy ich autorytetu religijnego, na którym, według nich, opierało się zbawienie ludu Bożego. Jeśli go nie powstrzymają, lud zginie w swoich grzechach.

5,33-39: Dlaczego Twoi uczniowie nie poszczą?

Faryzeuszom nie spodobała się odpowiedź Jezusa i zadali Mu następne pytanie: „Uczniowie Jana dużo poszczą i modły odprawiają, tak samo uczniowie faryzeuszów; Twoi zaś jedzą i piją" (5,33). Faryzeusze trafili w sedno. Post i modlitwa były dobrze znanymi cechami pobożnego człowieka. Skoro Jezus jest takim wielkim prorokiem, to niech powie, dlaczego Jego uczniowie nie poszczą i nie modlą się, jak uczniowie Jana.

Odpowiedź Jezusa nie mogła trafić do ich umysłów. Opowiedział im przypowieść o tym, jak Jego uczniowie są niejako gośćmi na przyjęciu weselnym, o tym, jaką radość odczuwają Piotr i inni tylko dlatego, że są blisko Niego. Z własnego doświadczenia wiemy, że tak właśnie jest. Ten, kto właśnie znalazł Chrystusa, „raduje się w Panu". Dlatego tak ważne jest, aby dojrzali chrześcijanie pamiętali o tym i starali się pozyskać dla Kościoła nowych członków, aby mogli dzielić się z nimi radością z powodu poznania Pana. Przypomina to nam czas, kiedy sami przyjęliśmy miłość Boga jako niezwykły dar, który rozpalił nasze serca.

Zabrzmiało to więc tak, jak gdyby Jezus powiedział faryzeuszom: „Nie rozumiecie, dlaczego moi uczniowie się cieszą? Bo są z panem młodym!" (por. 5,34). To nie był czas na post czy półśrodki. Wiek mesjański przynosi ze sobą radykalne zmiany, dając ludziom nowego ducha i nową nadzieję. Wszystko musi być nowe, aby moc i łaska Boża mogły wytyczyć nową drogę w starym grzęzawisku grzechu i rozpaczy. To czas głębokiego poszukiwania duchowego, które daje początek nowemu życiu, rodzącemu się z czystej radości w błogosławieństwie Pana. Jak mówi psalmista: „Śpiewajcie Panu pieśń nową, albowiem cuda uczynił. Zwycięstwo zgotowała Mu Jego prawica i święte ramię Jego" (Ps 98,1). Napełniony tą samą radością Izajasz mówi: „Pierwsze wydarzenia oto już nadeszły, nowe zaś Ja zapowiadam, zanim się rozwiną, [już] wam je ogłaszam" (Iz 42,9), a w szczególnie wzruszającym fragmencie woła: „Albowiem oto Ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię [mówi Pan]; nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów ani na myśl one nie przyjdą" (Iz 65, 17).

6,1-11: Syn Człowieczy jest panem szabatu

Od tej chwili Jezus wzbudził gniew i podejrzenia faryzeuszów. Jeśli przyjrzymy się temu, co było wcześniej i co jest później, w tym kontekście, zobaczymy, że jesteśmy w środku czterech opowiadań, w których faryzeusze, autorytety religijne w Galilei, stają się coraz bardziej krytyczni w stosunku do działań Jezusa. Jezus doskonale wie, że obserwują Jego każdy krok. Wydaje się nawet, że niekiedy z rozmysłem rzuca wyzwanie religijnym tradycjom stającym na przeszkodzie wolności i miłości Bożej, które od początku miały być darem Boga dla Jego dzieci. W tym fragmencie czytamy o tym, jak faryzeusze oskarżają uczniów Jezusa o profanację szabatu.

Szabat oznacza dzień siódmy, dzień odpoczynku. Według tradycji żydowskiej szabat jest święty, ponieważ w odróżnieniu od pozostałych dni Bóg *odpoczywał* po stworzeniu świata (por. Rdz 2,2-3; Wj 20,10-11). Jedzenie ziaren (pszenicy lub jęczmienia) z czyjegoś pola nie było przestępstwem. Przypomina to stary zwyczaj panujący w wielu częściach Afryki. Każdy podróżny, który poczuje głód, może zerwać dojrzały owoc czy wykruszyć ziarno z kłosu, lecz musi je zjeść na polu, a łupiny pozostawić. Nie wolno nic wynieść, gdyż byłoby to uznane za kradzież.

Faryzeusze mieli zastrzeżenia co do innych czynności. Skoro uczniowie zrywali kłosy, to znaczy, że „zbierali plon", a to było zakazane w szabat, poza tym wykruszali ziarna, aby usunąć plewy, a więc „wywiewali" zboże, a ta praca również była zakazana. Jezus bronił swoich uczniów, odwołując się do postępowania króla, w tym przypadku Dawida. Postępowanie królów zawsze było ważne dla ludu jako wskazówka i przykład do

naśladowania. Skoro uczniowie Jezusa źle postąpili w opinii faryzeuszów, to jak ocenić zachowanie króla Dawida opisane w 1 Sm 21,1-6? Faryzeusze nie mogli potępić króla Dawida, więc nic na to nie powiedzieli. Lecz Jezus nadal mówił do nich „językiem Prawa": „Syn Człowieczy jest panem szabatu" (6,5). Tego faryzeusze nie potrafili zrozumieć, ale na pewno zrozumieli to odbiorcy Ewangelii Łukasza: Jezus powiedział w ten sposób, że jest większy od króla Dawida. Jezus jako „Syn Człowieczy" zapoczątkowywał nową erę – erę mesjańską, nowy brzask odkupienia – i czynił to nawet w szabat! (por. J 5,15-17).

6,6-11: Jezus uzdrawia człowieka z uschłą ręką

„W inny szabat..." Jezus znowu niepokoi faryzeuszów. W poprzednich opowiadaniach obrażali się z powodu spraw, które działy się gdzie indziej. W tym opowiadaniu Jezus nagle przerywa kazanie wygłaszane w szabat. Napięcie faryzeuszów rośnie, gdyż nie wiedzą, co chce uczynić. Jezus, świadomy ich wrogiego nastawienia, mówi do człowieka z tłumu: „Podnieś się i stań na środku". A potem, ze wzrokiem utkwionym w swoich przeciwnikach, pyta ich wprost: „Przepisy szabatu zabraniają nam pracować w ten dzień. Lecz co zrobić, jeśli zdarzy się wypadek? Czy należy pozostawić rannego aż do zakończenia szabatu?" (por. 6,9). Lecz faryzeusze milczeli. „Wyciągnij rękę" – mówi Jezus do chorego i ułomna ręka staje się natychmiast sprawna. Faryzeusze, rozdrażnieni, że nie potrafili odpowiedzieć Jezusowi, zaczynają przeciw Niemu spiskować. Jego śmiałe wypowiedzi i czyny stawiają pod znakiem zapytania całą ich dotychczasową drogę życiową. To może się zdarzyć, kiedy człowiek ma w sobie ducha Bożego. Zaczyna widzieć aż nadto wyraźnie. Odkrywa nieczyste tajemnice i ukryte zło. Życiu takiego człowieka może grozić poważne niebezpieczeństwo. Jeżeli, jako pasterze, modlimy się o przewodnictwo Ducha Świętego, musimy być gotowi na poniesienie konsekwencji.

6,12-16: Jezus wybiera dwunastu apostołów

Łukasz przedstawia z imienia wąski krąg mężczyzn wybranych przez samego Jezusa, aby stanowili Jego „wewnętrzny gabinet", Jego „szkołę uczniów". Ludzie ci szli tam, gdzie On szedł, jedli, kiedy On jadł, spali, kiedy On spał, i poznawali Go, na ile było to możliwe, starając się jak najwierniej Go naśladować. W starożytnym świecie więź między uczniem a mistrzem była bardzo silna, tak jak jeszcze dziś w wielu częściach Afryki i gdzie indziej. Kiedy młodego mężczyznę, członka społeczności Jorubów, żyjącej w południowej Nigerii, wybierano, aby nauczyć go wielkiej tradycji ustnej swego ludu: mądrości, prawa, zwyczajów, praktyk medycznych, mitów i opowiadań (znanych pod nazwą *Ifa Corpus*), musiał on spędzić wiele lat na zapamiętywaniu i obserwacji, przy czym młody uczeń przez cały ten okres pozostawał blisko swojego mistrza.

Obowiązkiem uczniów było zachować w pamięci wszystkie słowa i czyny Jezusa. Nie były to wybitne osobowości: zaskakująca była heterogeniczność tej grupy, w której znaleźli się rybak, celnik, bojownik o wolność (Szymon Gorliwy) i zdrajca. Nie tylko nie pojmowali w lot nauk Jezusa, lecz wręcz przeciwnie, wydawało się, że popełniają wszystkie możliwe błędy. Łukasz niekiedy opisuje najbliższych towarzyszy Jezusa w niezbyt pochlebnych słowach, lecz pod koniec Ewangelii oraz w Dziejach Apostolskich zobaczymy, jak zdumiewających zmian dokona w życiu tych ludzi, zwłaszcza w życiu Szymona Piotra, Duch Święty. Powinno to dać nadzieję każdemu duchownemu. Choćbyśmy czuli się najbardziej uparci, musimy zawsze pamiętać, że to Duch Święty nas prowadzi. Nie jesteśmy sami, bo jest z nami Jezus; to On nad wszystkim panuje i działa dla swoich celów.

Łukasz kończy listę uczniów złowieszczą frazą: „Judasz Iskariota, który stał się zdrajcą" (6,16). Użyte tu słowo greckie brzmi *prodotes*. To bardzo mocne słowo, o negatywnym wydźwięku, i oznacza tego, kto zdradza swych rodziców, bluźniercę lub odstępcę. Dlaczego Jezus wybrał kogoś takiego? Kiedy w ogrodzie Getsemani Judasz podszedł do Niego i pocałował Go, dlaczego nie powiedział: „Judaszu! Nie czyń tego!" Aby to zrozumieć, trzeba bardzo uważnie przeczytać relację Łukasza. W naszym komentarzu postaramy się wskazać na kluczowe fragmenty Ewangelii, które rozjaśnią tajemnicę Jezusa i Judasza.

6,17-49: Pierwsze kazanie Jezusa do nowych uczniów

Przed wybraniem Dwunastu Jezus udał się na pobliską górę, gdzie całą noc spędził w samotności, modląc się i zanosząc błagania do Boga. Kiedy nastał świt, Jezus, napełniony Duchem Świętym, szybko wybrał dwunastu bliskich towarzyszy, których nazwał *apostoloi* (mówiąc językiem bardziej współczesnym, „misjonarzami"), a potem powiedział w prostych, wymownych słowach, jakie życie mają prowadzić Jego uczniowie.

Wielu badaczy zauważyło, że nauki zawarte w Łk 6,17-49 bardzo przypominają Kazanie na Górze (Mt 5-7). Co więcej, wiele nauk Jezusa z Mt 5-7, których nie ma w tym kazaniu Jezusa, można znaleźć w innych miejscach Ewangelii Łukasza. Ewangelista dokonał starannego wyboru i umieścił tylko te nauki, które mogłyby

się znaleźć w pierwszym kazaniu Jezusa wygłoszonym do uczniów. W prostych słowach miały one wyjaśnić nowym adeptom, na czym polega istota bycia uczniem Chrystusa. Za tym starannym wyborem kryła się intencja Łukasza, który chciał swoim czytelnikom dać bezcenny przykład tego, co sam Pan Jezus powiedziałby nowo nawróconym.

Mowa Jezusa, tradycyjnie znana pod nazwą „kazania na równinie", dla odróżnienia jej od Mateuszowego „Kazania na Górze", dzieli się na cztery części: wstęp, odwołujący się do zapowiedzi wygłoszonej w Nazarecie o zbawieniu biednych, uciśnionych i pogrążonych w smutku na całym świecie (Łk 4,16-30), główna część kazania, mówiąca najpierw o zaniechaniu odwetu, następnie zaś o zaniechaniu potępiania, i wreszcie zakończenie. Rozważymy te części po kolei.

6,20-26: Błogosławieństwa

Jako pasterze nauczający nowo nawróconych i katechumenów, co wybieramy, kiedy chcemy im opowiedzieć o królestwie Bożym? W Ewangelii Łukasza wybór jest jasny od początku; wybieramy piękny fragment z Iz 61,1-2:

> Pan mnie namaścił (...) by głosić dobrą nowinę ubogim,
> by opatrywać rany serc złamanych,
> by zapowiadać wyzwolenie jeńcom (...)
> aby obwieszczać rok łaski Pańskiej.

W przeciwieństwie do sformułowania Mateusza, „Błogosławieni ubodzy w duchu" (Mt 5,3), Łukaszowy Jezus zwraca się bezpośrednio do błogosławionych: „wy, ubodzy", „wy, którzy teraz głodujecie" i „wy, którzy teraz płaczecie" (Łk 6,20-21). Dramatyczną bezpośredniość i niemal materialną rzeczywistość tych słów dostrzegali teologowie i chrześcijańscy reformatorzy od czasów Benedykta i Franciszka aż do Mahatmy Gandhiego i Martina Luthera Kinga. Wersja Łukasza dobrze harmonizuje z sytuacją w Afryce, gdzie ponad dziewięćdziesiąt procent ludzi żyje w skrajnej nędzy i niedożywieniu, gdzie wielu jest właściwie niewolnikami wielkich firm prowadzonych przez garstkę bogaczy, gdzie miliony są bezdomne i głodne. Lecz nawet w Europie i Ameryce Północnej tysiące bezdomnych koczują pod mostami, na ulicach, na przystankach. Tymczasem władze kościelne i państwowe wydają się nie wiedzieć o całym tym morzu cierpienia, a może tylko udają nieświadomość. W rezultacie tworzą się gangi, szerzy się przestępczość i narkomania, bo życie utraciło sens i napełniło się bólem.

W Łukaszowej wersji błogosławieństw Jezus przechodzi od błogosławieństw do serii paralelnych przekleństw. „Biada wam, bogaczom", „biada wam, którzy teraz jesteście syci", „biada wam, którzy się teraz śmiejecie" (6,24-25). Chrystus nie przeklina bogactw, posiadania, śmiechu czy aprobaty społecznej jako takich. Kiedy przeczytamy inne fragmenty tej Ewangelii, zobaczymy, że bogaci symbolizują tych, którzy odeszli od Boga. To ci ludzie, którzy zdobyli majątek nieuczciwie, uciskając biedaków i wszystko sobie przywłaszczając (por. 16,13). Ludzie takiego pokroju na pewno doświadczą pełni gniewu Bożego (por. opowiadanie Jezusa o bogaczu i żebraku w 16,19-31), lecz musimy zrozumieć, że bieda, głód i smutek nie są wartościami samymi w sobie i że nabierają znaczenia dopiero przez skruchę, ufność pokładaną w Bogu i cierpliwość. Czy wstyd i zło znoszone z powodu Jezusa Chrystusa zaowocują życiem wiecznym i nagrodą? Bogactwa są błogosławieństwem Boga, dopóki nie stają się źródłem skąpstwa i egoizmu. Mają służyć jako pomoc biednym. Od tego, jak wykorzystamy Boże błogosławieństwa, zależy nasza ocena w oczach Boga.

6,27-36: Zaniechanie zemsty

Ponieważ na początku kazania pobrzmiewa echo Iz 61,1-2, następny temat nie narzuca się w sposób oczywisty. Dlaczego Jezus, który głosi szczególną troskę Boga o biednych i uciśnionych, stawia zasadę zaniechania odwetu na szczycie cnót życia chrześcijanina? Zrozumiemy uzasadnioną przyczynę takiej postawy Jezusa, jeśli uważnie prześledzimy kierunek obrany przez Łukasza w jego Ewangelii aż do tego momentu. Czwarty rozdział opisuje początek działalności publicznej Jezusa w Nazarecie, gdzie omal nie zginął z rąk swoich współziomków. Potem udał się do Kafarnaum, gdzie mimo wielu cudownych uzdrowień, które zdumiały lud, Jego działalność budziła coraz większą irytację przywódców żydowskich. Wszyscy, nie wyłączając uczniów, z pewnością zastanawiali się, dlaczego Jezus nie reagował na tę wrogość. Jeśli był Synem Bożym, dlaczego ich nie ukarał? Wreszcie tutaj znajdujemy odpowiedź: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny" (6, 36). Jezus, jako Syn Boży, objawił ludzkości wizję Boga od dawna znanego w Izraelu, ale nieznanego w żadnej innej tradycji religijnej na świecie: obraz Boga, którego główną cechą jest przebaczenie.

Klasyczny fragment z prorockich ksiąg żydowskich brzmi: „Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać" (Oz 11,9). Bóg Izraela żądał skruchy i odnowy życia, a nie kary i śmierci. Psalm 103 przesycony jest orędziem czułego miłosierdzia Boga Izraela wobec tych, którzy miłują Boga, ale nie zawsze przestrzegają Jego praw. „Nie postępuje z nami według naszych grzechów ani według win naszych nam nie odpłaca" (Ps 103,10; por. Mi 7,19). Skoro Bóg jest miłosierny, to ci, którzy nazywają siebie uczniami Chrystusa, muszą być miłosierni wobec swoich bliźnich. Oto istota życia chrześcijańskiego: dawać siebie, aby inni stawali się lepsi.

Świat nie postępuje zgodnie z tą zasadą, a w królestwie szatana nie ma miejsca na miłosierdzie. Lecz należący do królestwa Bożego starają się żyć zgodnie z nauką Chrystusa: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie" (J 13,34). Trzeba pamiętać o tym, że Bóg wybacza tylko tym, którzy szczerze żałują za swoje grzechy, naprawiają swoje niegodziwe czyny i porzucają grzeszne życie (por. przykład Zacheusza w Łk 19,1-10). Nie przyjmują tego ci, którzy nic nie robią, aby zmienić swój sposób życia. Już Paweł ostrzegał: „Czyż mamy trwać w grzechu, aby łaska bardziej się wzmogła? Żadną miarą!" (Rz 6,1-2). Tym, którzy nie przyjęli w pełni Bożego przebaczenia, grozi niebezpieczeństwo gniewu Bożego, ponieważ Bóg nienawidzi zła. Tak samo ci, którzy kochają Boga, nienawidzą zła (Rz 12,9; por. Am 5,15; Ps 97,10: „Pan miłuje tych, co zła nienawidzą"). Chrystus nie wzywa nas do tego, abyśmy kochali zło lub byśmy to zło wybaczali osobie, instytucji czy narodowi, które stale czynią zło. Bóg Jezusa Chrystusa jest tym samym Bogiem co Bóg Prawa i proroków, stworzyciel świata, ten Bóg, który wybrał Izrael na świadectwo pośród narodów, aby był światłem pokazującym, jak powinna wyglądać prawdziwa wspólnota ludzka (Wj 19,5-6; por. 1 P 2,9). Nie ma prawdziwej wspólnoty bez sprawiedliwości i przebaczenia, niezbędnych do odbudowy wspólnoty, ale przebaczenie nigdy nie może funkcjonować jako usprawiedliwienie przykrywające brak sprawiedliwości.

Tak więc pierwsze nowe przykazanie, jakie Pan Jezus dał swoim uczniom, nakazuje im odrzucić właściwe światu potępienie, zawziętość i nienawiść. Nowy uczeń jest nowym stworzeniem: „Jeśli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto «wszystko» stało się nowe" (2 Kor 5,17). Zarówno narodowość, jak warunki społeczno-ekonomiczne czy płeć już nie mają znaczenia, „wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie" (Ga 3,28).

6,37-42: Nie potępiać

Najpierw Jezus podkreśla centralny charakter przebaczenia Bożego, które prowadzi nas do przebaczania wszystkim. Dalsza nauka Jezusa rozwija się w sposób logiczny: jeśli miłość Boga mieszka w nas, to jesteśmy skłonni być bardziej życzliwi w sądach o naszych bliźnich. Nowi uczniowie muszą usłyszeć te słowa, ponieważ mają tendencję do krytykowania innych i do uważania siebie za bardziej świętych niż inni. Jezus przewidująco przypomniał swym nowym uczniom, że tylko Bóg jest ostatecznym sędzią.

Niekiedy mylna interpretacja tego fragmentu prowadziła do wniosku, że chrześcijanie powinni w ogóle powstrzymać się od sądzenia. To błędne przekonanie. Greckie słowo *katadikazo* jest bardzo mocnym określeniem, które znaczy kogoś potępić lub oskarżyć. Jezus chce powiedzieć: „Nie potępiajcie się nawzajem bez umiaru! Bądź bardziej wyrozumiały w swych sądach! Przecież ty także jesteś człowiekiem!" Przyjrzyjmy się uważnie, jak Jezus wyrażał się na ten temat w swojej mowie. Jego przykłady są mocno przesadzone; możemy więc być pewni, że Jego słowa miały w sobie zamierzony element komizmu – były raczej łagodnymi napomnieniami niż bezwzględnymi żądaniami.

Jednocześnie Chrystus wzywa duchownych i świeckich do oceny świata, w którym żyją. „Oto Ja was posyłam jak owce między wilki. Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie!" (Mt 10,16). Chrześcijanie muszą stale czuwać i mieć świadomość tego, co dzieje się w mieście, państwie, świecie, w którym żyją. Chrześcijanie nie ograniczają się do spraw „religijnych". Kościół musi również wydawać sądy w przypadkach sporów w samym Kościele (por. 1 Kor 6,1-11; Mt 18,15-20). Liczą się uczynki, a nie tylko słowa (Łk 6,43-49). Wreszcie Jezus napomina uczniów, że muszą pokazać, iż są Jego naśladowcami w działaniu, a nie tylko w słowach. Barwne opowiadanie, które to ilustruje, musiało być znane większości czytelników Ewangelii Łukasza. Latem ziemia wysycha i gleba staje się twarda. Zły budowniczy mógł wznieść dom z kamienia i plecionki, lecz nie osadził fundamentu na skale. Zimowe deszcze rozmiękczają ziemię, a tworzące się strumienie podmywają dom, który rozpada się, ponieważ nie ma fundamentu. „Czemu to wzywacie Mnie: Panie, Panie!, a nie czynicie tego, co mówię?" – zapytuje Jezus. Boga nie można oszukać takim obłudnym postępowaniem. Oto dlaczego, jak czytamy w zakończeniu opowiadania Jezusa, upadek był „wielki".

Takie kazanie usłyszeli nowi uczniowie i nowe grono dwunastu apostołów Jezusa. Mówiło ono o najważniejszych początkowych elementach naszej wiary. W późniejszych mowach i kazaniach w Ewangelii Łukasza Jezus będzie dotykał głębszych problemów.

7,1-10: Jezus uzdrawia sługę setnika

Zgodnie z miejscową tradycją, to kazanie Jezus wygłosił w odległości zaledwie około kilometra od Kafarnaum. Tak więc Łukasz pisze: „Gdy Jezus dokończył wszystkich tych mów… wszedł do Kafarnaum", miejscowości, która znajdowała się w pobliżu. W Kafarnaum mieszkał rzymski oficer. Był on setnikiem, „centurionem", co jest łacińskim wojskowym terminem oznaczającym oficera dowodzącego „centurią", czyli stuosobowym oddziałem piechoty. W rzymskiej armii było sześćdziesięciu setników w legionie liczącym sześć tysięcy żołnierzy. W czasach Jezusa w Galilei były dwa legiony rzymskie, które stacjonowały w Palestynie; ich kwatery główne znajdowały się natomiast w Damaszku na północy. Żołnierze tego setnika musieli mieć obóz w pobliżu.

Siła i morale legionów rzymskich były uzależnione od tego, jakich miały setników. Setnicy nie musieli odznaczać się szczególną odwagą, lecz mieli być nieugięci i niezawodni w obliczu najbardziej zaciekłych ataków. Mieli wysoki żołd i często służyli w wielu różnych legionach. Setnicy często się zmieniali i uzyskiwali awans, niejednokrotnie byli przenoszeni z jednego legionu do drugiego, zdobywając doświadczenie i doskonaląc umiejętność dowodzenia. Ciągłe zmiany nie dopuszczały do tego, aby przywiązali się zbytnio do jednej grupy ludzi. Wielu setników miało pokaźny osobisty majątek i utrzymywało duży dom ze służącymi i strażą przyboczną w miejscu, gdzie stacjonowali. Łukasz pisze, że ten setnik wybudował synagogę w Kafarnaum, co było niezwykłym znakiem jego zamożności i bliskich związków z całą społecznością. (Łukasz często „kojarzył" sceny z Ewangelii ze scenami z Dziejów Apostolskich, aby pokazać paralele między dziełem Jezusa a jego kontynuacją w Kościele. Por. tę scenę z epizodem o setniku Korneliuszu w Dz 10.)

Setnik chce, aby Jezus uzdrowił jego chorego sługę, lecz przystępuje do tego z rozwagą. Jest cudzoziemcem i oficerem w armii okupanta, więc nie zwraca się bezpośrednio do Jezusa. Wysyła do Jezusa miejscowych urzędników (BT: „starszyznę żydowską"), aby w jego imieniu przedstawili prośbę. Usłyszawszy, że Jezus wyraził zgodę, szybko wysyła „przyjaciół" (swoich albo Jezusa) na spotkanie Jezusa, aby powiedzieli Mu, że on sam nie czuje się „godny" przyjąć Jezusa pod swoim dachem i że prosi, aby Jezus uzdrowił sługę słowem, na odległość. Z wielu powodów mógłby czuć się zakłopotany, goszcząc Jezusa. Po pierwsze, w jego domu było z pewnością wiele obrazów przedstawiających potęgę militarną Rzymu; po drugie, Jezus mógł przypadkowo dotknąć czegoś, co, zgodnie z prawem żydowskim, uczyniłoby Go nieczystym. Jezus jest do głębi poruszony wiarą i taktem tego cudzoziemca. To opowiadanie o prośbie setnika jest pierwszą wzmianką w Ewangelii Łukasza o cudzoziemcu, który odpowiada Jezusowi w wierze. Przywodzi to na myśl innego setnika, który, według Ewangelii Mateusza, stał pod krzyżem i powiedział: „Prawdziwie, ten był Synem Bożym" (Mt 27,54).

7,11-17: Jezus uzdrawia syna wdowy

Łukasz rozpoczyna to opowiadanie informacją, że Jezus poszedł nauczać i uzdrawiać ludność żydowską zamieszkującą duży obszar wokół Galilei. Nain było sporym miastem, oddalonym od Kafarnaum o dzień drogi na południowy zachód, na podejściu do góry Tabor na północy i w odległości około dwunastu kilometrów na południowy wschód od Nazaretu, blisko granicy z Samarią. Sława Jezusa była tak wielka, że ludzie porzucali swe codzienne zajęcia i wielką rzeszą szli za Nim i za Jego uczniami. Byli niewątpliwie zafascynowani Jezusem i zastanawiali się, czego jeszcze dokona.

W czasach Jezusa Nain było dobrze prosperującym miastem, otoczonym żyznymi gajami oliwnymi i figowymi, które dawały bogactwo owoców dzięki obfitemu źródłu. Obecnie w Nain jest niewiele domów i około stu mieszkańców, lecz w czasach Jezusa było ono dużo większe, miało duży rynek i kilkuset mieszkańców. W średniowieczu kamienie nagrobne młodzieńca i jego matki, głównych postaci w tej historii, nadal pokazywano pielgrzymom na cmentarzu poza miastem.

Jest to opowiadanie o bardzo wzruszającym wydarzeniu. Bezlitosna śmierć właśnie zabrała chłopca, jedynego syna wdowy. Położenie wdów było wówczas bardzo ciężkie. Miały niewiele praw i nie mogły dziedziczyć po zmarłym mężu. Były zależne od swych synów lub krewnych męża we wszystkim, a niekiedy pozostawały bez żadnych środków do życia. Śmierć syna pogrążyła tę kobietę w rozpaczy i pozostawiła bezbronną i dlatego płacze gorzkimi łzami. Wszystkie pieniądze prawdopodobnie musiała wydać na zawodowe płaczki, aby odpowiednio krzyczały i zawodziły, tak aby każdy widział, że sprawia swemu synowi godny pogrzeb. W dniu pochówku wychodzący z miasta tłum żałobników napotyka idącego do miasta Jezusa i podążających za Nim ludzi. Spowodowało to z pewnością wielkie zamieszanie, ludzie zaczęli się pozdrawiać, zadawać pytania. Płaczki też musiały kontynuować swoje głośne zawodzenia. Kiedy Jezus ujrzał mary, jak pisze Łukasz, „użalił się". Spontaniczna chęć udzielenia pomocy tej biednej matce była wyrazem Jego czułości i współczucia. „Nie płacz!" – mówi jej. Zatrzymuje kondukt i dotyka mar. Milkną rozmowy i krzyki, zapada pełna oczekiwania cisza. „Młodzieńcze, tobie mówię wstań!" – rozkazuje Jezus. Zmarły siada i zaczyna mówić. „I oddał go jego matce" – pisze dalej Łukasz. Ludzie idący za Jezusem z Nazaretu i żałobnicy z Nain mówią pełni podziwu: „Wielki prorok powstał wśród nas, i Bóg łaskawie nawiedził lud swój".

Próbowano przenieść to opowiadanie do sfery duchowej albo je zbagatelizować. Takie próby są zwykłym nieporozumieniem. Młody Kościół nie wymyślił takich opowiadań, aby gloryfikować Jezusa. Wszyscy w Kościele wierzyli już w to, że Jezus jest Chrystusem, Panem chwały, i tę wiarę opierali na swoim rozumieniu Jezusa i na tym, czego sami doświadczyli. Takie relacje ewangelijne nie są zaskoczeniem dla chrześcijan w Afryce. Wiemy, że Jezus ociera łzy pogrążonych w żałobie, pociesza zrozpaczonych, daje nadzieję na wieczność tym, którzy stracili wszelką nadzieję. On jest Panem życia i pewnego dnia otrze wszystkie nasze łzy.

7,18-35: Poselstwo Jana Chrzciciela

Relacja ta była źródłem niepokoju dla niektórych chrześcijan, ponieważ pytanie Jana świadczy o jego wątpliwości, czy Jezus jest Mesjaszem. Niepokój ten wynika stąd, że Ewangelii nie czyta się w całości, a jedynie w rozbiciu na małe fragmenty. Zwróćmy uwagę na pierwsze zdanie tej relacji. „O tym wszystkim donieśli Janowi jego uczniowie" (7,18). O czym? Z pewnością chodziło o wydarzenia, które właśnie rozegrały się w Nain, w tym i o reakcję na nie tłumu: „Wielki prorok powstał wśród nas". Słowa te wynikały z faktu, że Jezus czynił takie same cuda, jak wielcy prorocy ST, m.in. Eliasz (por. 1 Krl 17,17-24), i ta reakcja była właściwa. W końcu świadkowie tych cudów dojdą do wniosku, że Jezus był kimś więcej niż prorokiem, ale od czegoś trzeba zacząć. Wielu z nas dochodzi do wiary chrześcijańskiej stopniowo, zaczynając od jakiegoś fragmentarycznego wyobrażenia o Jezusie, a później, poznając lepiej i pogłębiając naszą wiarę, poszerza swój zakres rozumienia.

Po drugie, aby właściwie zrozumieć tę relację, należy wybiec nieco do przodu i dostrzec, że to pytanie Jana jest pytaniem, które powraca w wielu innych opowiadaniach: Kim jest ten Jezus? W następnym opowiadaniu zadają je goście faryzeusza (7,49), później uczniowie Jezusa (8,25), Herod (9,9), sam Jezus zapytuje uczniów, za kogo ludzie Go uważają (9,18) itd. Pytanie to pojawia się wielokrotnie aż do odpowiedzi udzielonej bezpośrednio przez Boga podczas przemienienia: „To jest Syn mój, Wybrany" (9,35).

A więc seria tych pytań rozpoczyna się w tym miejscu. Zauważmy, że Łukasz najpierw mówi o Janie, który przywołuje swoich dwóch uczniów i posyła ich do Jezusa z tym właśnie pytaniem, a następnie, kilka linijek dalej, owi uczniowie zadają to pytanie Jezusowi (7,19-20). Czytelnik lub słuchacz słyszy to pytanie dwukrotnie w krótkim odstępie czasu, jak bicie dzwonu. W ten sposób w umyśle czytelnika utrwala się pytanie: kim jest Jezus?

Zauważmy, że Jezus, usłyszawszy to pytanie, odpowiada na nie w bardzo okrężny sposób. Na oczach posłańców Jana uzdrawia wiele osób, co wyraźnie nawiązuje do proroctwa Izajasza, które Jezus cytował w czasie swego pierwszego kazania w Nazarecie (Łk 4,18), a następnie każe im wracać do Jana i powiedzieć, co widzieli. Dlaczego tak postępuje? Dlaczego nie chce wprost odpowiedzieć na pytanie?

Jak już wspomnieliśmy, proroctwo zawarte w pierwszym kazaniu zakłada, że słowa o dniu Pańskim i o Mesjaszu spełniły się w osobie Jezusa. Jan z pewnością to zrozumiał, lecz jest też jasne, że Jezus nie uważał za właściwe, aby sam miał odpowiadać na pytanie tak wielkiej wagi. Pełne ujawnienie tego, kim jest, musiało przyjść bezpośrednio od samego Boga. Jak zobaczymy, tak właśnie się stało później.

Odesławszy wysłanników Jana, Jezus wyraża się o nim w samych superlatywach, mówiąc, że jest największy wśród narodzonych z niewiast (7,28). Zdaniem Jezusa, wielkość Jana nie polegała na moralnym tchórzostwie, które ugina się przy byle jakim podmuchu, lecz przeciwnie, Jan jest wielki dlatego, że jest jak skała, której nie mogą poruszyć żadne burze życiowe. Ponadto jego wielkość nie polegała na samozadowoleniu i pobłażaniu samemu sobie. Wypełniając zadanie powierzone mu przez Boga, znosił wszelkie przeciwności, całkowicie poświęcając się Bogu. Jego wielkość kryje się również w jego misji bycia poprzednikiem Mesjasza, a więc zwiastunem, którego największym celem było zwrócenie wszystkich serc i myśli ludu Bożego do Jezusa, Mesjasza.

Na koniec Jezus przytacza obraz dzieci na rynku, które nie mogą się zdecydować, w co się bawić. Nie przyjmują żadnych propozycji i w rezultacie zamiast się bawić, narzekają na siebie wzajemnie. Przywódcy religijni są jak leniwe, zepsute dzieci, powiada Jezus, bo najpierw odrzucili Jana, a potem odrzucą Jezusa, nie mogąc się niczym zadowolić.

7,36-50: Jezus przebacza grzesznicy

Pewne cechy następnego opowiadania Łukasza wymagają wyjaśnień. Przede wszystkim, tak jak na całym świecie, zaproszenie kogoś znakomitego na posiłek do swego domu oznacza, że chce się tę osobę uczcić. Oczywiście należy podjąć wszelkie wysiłki, aby uczynić zadość obowiązującej w takich okolicznościach etykiecie. Lecz gospodarz, faryzeusz Szymon, po grubiańsku ignoruje cały grzecznościowy ceremoniał zarezerwowany dla znakomitych gości. Powinien powitać Jezusa w progu, położyć Mu ręce na ramionach i ucałować Go. Powinien nakazać służącemu, aby obmył Jezusowi nogi zimną wodą, a następnie podał Mu nieco

chłodnej wody do obmycia twarzy i rąk przed jedzeniem. Potem powinien ofiarować Jezusowi kilka kropli pachnącego olejku do namaszczenia głowy, aby Jego włosy miały przyjemny zapach.

Podczas posiłku w Palestynie, na który zapraszano gości, nigdy nie było krzeseł ani stołu. Goście spoczywali w pozycji półleżącej na pięknych dywanikach i poduszkach służących za podpórkę. Jedli, leżąc na lewym boku, sięgając po jedzenie palcami prawej ręki. Duży talerz czy tacę z jedzeniem stawiano pośrodku ucztujących, którzy mogli jeść do syta. Resztki zbierano i zanoszono służbie. Służący zaczynali jeść dopiero wtedy, gdy posiłek skończyła rodzina pana i jego goście.

A teraz, jeżeli chodzi o tę kobietę, kim ona jest? W opowiadaniu nazwana jest „kobietą uliczną" (BT: „kobieta, która prowadziła w mieście życie grzeszne"), a znaczenie tego określenia jest jasne. Ta kobieta jest nierządnicą. Musiała już widzieć Jezusa wcześniej i musiała być pod wrażeniem Jego nauki. Wiedząc, że nadal jest w mieście, przychodzi do domu, w którym On przebywa. Nie wiadomo, jak przedostała się przez straże stojące przy wejściu. Takiej kobiety nie powinni byli wpuścić do domu, lecz nie dopilnowali tego. Może jedna z pilnujących wejścia kobiet znała tę biedaczkę i współczuła jej. Tak czy inaczej, wchodzi wprost do pokoju, w którym zgromadzili się goście, i bez słowa rozpoczyna swój gorszący spektakl. Wyjmuje mały alabastrowy flakonik (alabaster jest pięknym, delikatnym, białym kamieniem, z którego często wyrabia się flakoniki do perfum, lichtarze i inne przedmioty), łzami obmywa nogi Jezusa i wyciera je włosami – nie chusteczką czy częścią sukni – całuje stopy i namaszcza je pachnącym olejkiem z alabastrowego flakoniku.

Zarówno gospodarz, jak i goście są ze zrozumiałych przyczyn zgorszeni, a zwłaszcza faryzeusz Szymon. Zauważmy, co mówi: „Gdyby On *był* prorokiem (...)" (7,39). Kto nazwał Jezusa prorokiem? Ludzie, którzy byli świadkami wskrzeszenia syna wdowy (Łk 7,16). A więc Szymon słyszał o tym i postanowił sam dokładnie sprawdzić Jezusa, i jak dotąd, nie czynił tego z przyjaznym nastawieniem, chociaż zaprosił Go na obiad.

Oczywiście Pan dobrze wie, że złe myśli drążą umysł Szymona, i rzuca mu wyzwanie. „Powiedz, Nauczycielu" – mówi Szymon. Jezus opowiada mu przypowieść o dwóch dłużnikach i wspomina w niej o monecie, zwanej denarem. Odpowiadał on mniej więcej dniówce robotnika rolnego (por. Mt 20,2). Szymon słucha Jezusa i bez trudu odpowiada na postawione pytania, lecz tym samym wydaje osąd o sobie samym, a taka właśnie jest intencja Jezusa. Jezus pozytywnie ocenia odpowiedź Szymona, odwraca się do kobiety i porównuje sposób, w jaki został potraktowany przez nią, ze sposobem, w jaki przyjął Go Szymon, kiedy wszedł do jego domu. Wyjaśnia powód tak różnego zachowania się tych dwojga: „Ten, komu mało się odpuszcza, mało miłuje". Nie znaczyło to, że Szymon powinien się stać wielkim grzesznikiem, aby zyskać hojne przebaczenie; powinien raczej prosić Boga o przebaczenie za to, że upór nie pozwala mu zobaczyć, kogo naprawdę ma przed sobą, podczas gdy biedna grzesznica rozpoznała i pokochała Jezusa całym sercem.

Teraz z kolei następuje poruszenie wśród pozostałych gości. Gdy Jezus zwraca się do kobiety: „Twoje grzechy są odpuszczone", wszyscy odchodzą i zastanawiają się: „Któż On jest, że nawet grzechy odpuszcza?" Zauważmy, że już w drugim opowiadaniu z rzędu pojawia się to pytanie: „Któż On jest (...)" Goście nie wiedzieli, z kim spożywają posiłek. Ani oni, ani Szymon, nie wiedzieli, że ten pokorny, ubogi prorok z Galilei jest kimś znacznie więcej niż tylko prorokiem. Jest Mesjaszem Bożym, oczekiwanym Odkupicielem, Zbawicielem świata. Jak często nie potrafimy rozpoznać obecności Boga i Jego kochającej ręki w zwykłych wydarzeniach naszego życia!

8,1-3: Usługujące kobiety

Po tych wydarzeniach Jezus idzie dalej „przez miasta i wsie, nauczając i głosząc Ewangelię o królestwie Bożym". Chce urzeczywistnić słowa, które wypowiedział w inauguracyjnym kazaniu w Nazarecie: „Duch Pański spoczywa na Mnie (...) abym ubogim niósł dobrą nowinę" (4,18).

Łukasz kontynuuje temat kobiet, które odpowiedziały Jezusowi powodowane wdzięcznością za błogosławieństwo, jakie od Niego otrzymały. Wśród nich wiele było zamożnych kobiet, które służyły Jezusowi swym majątkiem. Pan był ubogi i nie miał materialnych bogactw. Tak mówi do swego niedoszłego ucznia: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć" (9,58). Mimo cudownego nakarmienia głodnych Jezus nigdy nie użył swej boskiej mocy, aby zyskać coś dla siebie. Zamiast tego sam się uniżył, a Jego potrzeby zaspokajało kilka kobiet, którym kiedyś pomógł.

Zarówno w Biblii, jak w historii Kościoła często pojawiały się pobożne kobiety, które wspierały księży, misjonarzy, ewangelistów i innych. Dlatego nie dziwi nas zapis w Ewangelii o kobietach, które troszczyły się o Jezusa. Podporą wielu współczesnych misji były kobiety. Wiele młodych dziewcząt wyrzekło się małżeństwa, bogactwa i innych korzyści w swoich ojczyznach, aby pracować i umrzeć w służbie innym ludziom w innych krajach. Kobiety stawały się ukrytymi żołnierzami modlitwy i finansowały większość zakończonych powodzeniem przedsięwzięć chrześcijańskich. Każdy Kościół, który lekceważy jedyną w swoim rodzaju rolę kobiety i jej służby, jest duchowo ślepy i nie dostrzega błogosławieństw, które przez nie otrzymuje.

W tym miejscu Łukasz przedstawia kobiety. Pojawią się znowu, aby odegrać ważną rolę w wydarzeniach śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania Jezusa. Mimo niebezpieczeństwa, jakie im groziło, trwały pod krzyżem,

kiedy uczniowie opuścili Jezusa (Łk 23,49); pomagały w przygotowaniu Jego ciała do pogrzebu mimo wrogości władz wobec Jezusa (Łk 23,55); wiernie też przekazały słowa aniołów jedenastu apostołom. Ci przywódcy, mężczyźni, jednak nie uwierzyli niewiastom (Łk 24,9-11). Czy Łukasz chciał przez to powiedzieć, że istniał uderzający kontrast między odwagą i lojalnością tych kilku kobiet a postawą dwunastu apostołów?

8,4-21: Ci, którzy wypełniają słowo Boże

Łukasz pisze, że wokół Jezusa gromadziły się coraz większe tłumy. Ludzie byli ciekawi nowych cudów. Jezus uznał, że nadszedł czas ostrzeżenia.

Dlaczego Jezus nauczał w przypowieściach i opowiadaniach? Człowiekowi, który żyje w społeczeństwie pełnym gazet, książek i telewizji, taki sposób nauczania wydaje się dziwny, lecz w Afryce metoda Jezusa wydaje się całkiem naturalna. Przypowieści, alegorie, baśnie i przysłowia są zwykłymi elementami naszego życia. Często za ich pomocą przekazuje się opowieści zarówno o legendarnych bohaterach i bohaterkach z przeszłości, jak i o bóstwach, wróżkach, zwierzętach, drzewach, rzekach, górach itd., przedstawianych pod ludzką postacią. Te opowieści przekazują starsi dzieciom i młodzieży w czasie wieczornego odpoczynku przy księżycu. Czasem opowiada się je, kiedy starsi zbierają się na pogaduszki lub rozstrzygają spór między wodzami, kiedy pocieszają kogoś pogrążonego w smutku po stracie ukochanej osoby. Często przestrzegają przed skutkami działań złych osób, które łamią wioskowe tabu i przysparzają wielkich kłopotów. Wielu afrykańskich kaznodziejów chrześcijańskich często nadal czerpie z takich przypowieści i baśni, aby łatwiej dotrzeć do słuchaczy.

Przypowieści Jezusa są dokładnym odbiciem warunków życia w Jego narodzie, ale właśnie z tego powodu mogą ich nie zrozumieć ci, którzy nie znają rolniczych praktyk w Palestynie I wieku. Mogłoby się na przykład wydawać nierozsądne ze strony rolnika, że rzuca ziarno wokół siebie, nie zważając na to, czy pada na rolę, na drogę, między chwasty czy na skałę. Jezus nie wyjaśnia metody siewu stosowanej przez rolników na suchej glebie. Na obszarach o obfitych opadach rolnik najpierw spulchnia glebę, potem sieje ziarno, a wreszcie zakopuje je głębiej w ziemi. To powtarzające się spulchnianie gleby uwalnia wiele wilgoci i pozwala ziarnu „oddychać". Potem rolnik czeka na deszcz – który pada niemal codziennie – i ziarna kiełkują.

W Palestynie po zakończonych zbiorach ziemia leży odłogiem, wchłaniając krótkotrwałe, lecz gwałtowne zimowe i wiosenne deszcze. Wszędzie wyrastają kwiaty, krzewy i trawa. Ludzie chodzą na skróty przez nie uprawiane pola, tworząc w ten sposób ubite ścieżki. Kiedy znowu nadchodzi czas siewu, rolnik najpierw rozrzuca ziarna po całym polu, na ścieżkach, roślinach, skałach, wszędzie. Dopiero potem przyorywuje ziarno i jednocześnie także chwasty, zaorywuje ścieżki i przykrywa ziemią leżące na powierzchni kamienie. O takim sposobie uprawiania ziemi mówi Jezus w przypowieści.

Zauważmy, że Łukasz pisze, iż Jezus opowiada tę przypowieść wszystkim ludziom (8,4-8), ale udziela wyjaśnień tylko dwunastu uczniom (8,9-15). Dlaczego Jezus stosuje tę podwójną strategię?

Uczniowie pytają Jezusa, dlaczego naucza w przypowieściach zamiast głosić bezpośrednio prawdę Bożą. Jezus znowu odpowiada aluzją do proroka Izajasza. W tej samej scenie Mateusz podaje pełny cytat z proroka Izajasza (Iz 6,9-10), który wiele wyjaśnia (Mt 13,10-15). Izajasz próbował nauczać, lecz ludzie nie chcieli go słuchać. Zupełnie tak, jak gdyby się chciało komuś pomóc, a ten ktoś nie chciałby tej pomocy przyjąć. Na dźwięk twojego głosu zamykają oczy i zatykają palcami uszy. Jakby twój głos kazał im zamknąć serca. Z drugiej strony są uczniowie, którzy oddali się Jezusowi całym sercem. On wie, że są inni od tłumu, który tłoczy się w poszukiwaniu sensacji i pogoni za czymś nowym.

Jezus mówi w Mt 7,6: „Nie dawajcie psom tego, co święte, i nie rzucajcie swych pereł przed świnie, by ich nie podeptały nogami, i obróciwszy się, was nie poszarpały". Każdy kaznodzieja wie, jak ważne jest to, aby wiedzieć, czego jego słuchacze chcą słuchać. Czasem Duch Święty otwiera ich serca, a oni z radością przyjmują to, co usłyszą. Kiedy indziej będą jak głazy; nie dotrze do nich żadne słowo kaznodziei. Dlatego Jezus tak reaguje na „wielki tłum" w tym opowiadaniu. Opowiada tłumowi przypowieści, lecz ich nie wyjaśnia. Nie zrozumieją, lecz może ich to pobudzi do refleksji. Uczniowie pozostają i otrzymują wyjaśnienie, które odsłania „tajemnice królestwa Bożego" (8,10). Jezus wie, że może uczynić to tylko wobec tych, którzy uczynili już pierwszy krok na drodze prowadzącej do oddania Mu całego życia. Oni są spragnieni nauki Jezusa; są już gotowi na przyjęcie orędzia przekazanego w tej przypowieści.

Jakie to jest orędzie? Jest ono szczegółowo wyrażone w Łk 8,11-15. Każdy rodzaj gleby ma swoje alegoryczne znaczenie. Duszpasterz zna aż nazbyt dobrze te wszystkie typy ludzi. Mogą one odnosić się nawet do tej samej osoby w różnych okresach życia.

Następnie Jezus dodaje kilka przykładów właściwego umieszczenia lampy. Podany tu przykład jest śmieszny i tak samo musiał pobudzać do śmiechu, kiedy Jezus mówił tę przypowieść uczniom. Może dzisiaj nie śmieszy nas tak schowanie zapalonej lampy pod łóżkiem, lecz wyciągnięty przez Jezusa wniosek ma wymowę nieodparcie komiczną. Aby jednak lepiej zrozumieć to, co Jezus powiedział, musimy dodać kilka słów: „Uważajcie więc, jak słuchacie [Słowa Bożego]. Bo [w dniu sądu] kto ma, temu będzie dane; a kto nie ma, temu zabiorą i to, co mu się wydaje, że ma" (por. 8,18).

Zaraz po tych słowach oznajmiono Jezusowi, że na dworze czekają na Niego Jego matka i bracia, którzy nie mogą dostać się do Niego z powodu tłumu. Lecz Jezus nie idzie do nich, lecz wypowiada jeszcze jedną ważną prawdę: „Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i *wypełniają je*". Jezus zachował to głębokie przesłanie dla swoich uczniów. Poprzednio powiedział im o najważniejszych sprawach, jakie powinni usłyszeć nowi uczniowie. Teraz, w swojej drugiej mowie, mówi jednoznacznie: moim uczniem jest ten, kto postępuje według moich słów.

Niektórzy uczeni twierdzą, że początkowo cała nauka Jezusa była samą przypowieścią bez interpretacji. Uważają, że interpretacja pojawiła się po pewnym czasie, kiedy wyznawcy Jezusa zapomnieli, jakie było prawdziwe znaczenie danej przypowieści, i już jej nie rozumieli. Tak więc alegoryzowali szczegóły, tak żeby każda część zawierała jakąś lekcję dla późniejszego Kościoła. Jak podaje Mateusz w swojej Ewangelii, początkowo przypowieść miała umocnić uczniów w przekonaniu, że nie jest ważne to, ilu ludzi pozytywnie odpowie na ich naukę, lecz to, czy w swoim nauczaniu wiernie przekazują ziarno słowa Bożego każdemu, bez względu na to, czy spodziewają się po kimś odpowiedzi pozytywnej czy negatywnej. To Bóg, a nie oni, zbierze żniwo.

8,22-25: Jezus ucisza burzę

Po tej ważnej, drugiej mowie Jezus płynie ze swymi uczniami na przeciwległy brzeg Jeziora Galilejskiego. Jeśli można sądzić po odkrytej przez archeologów drewnianej łodzi, która ugrzęzła w mule tuż przy wybrzeżu Jeziora Galilejskiego, to zarówno uczniom, jak i Jezusowi groziło zatonięcie, kiedy zerwała się burza. Łukasz, opowiadając to zdarzenie, jest bardzo oszczędny w słowach. Syn Boży, wyczerpany pracą, musi odpocząć, poddając się prawom natury. Powinna to być lekcja dla wszystkich robotników w winnicy Pańskiej, że bez względu na ważność i wielkość naszych różnych obowiązków i powołań, zawsze musimy znaleźć czas na odpoczynek. Podczas snu Bóg nie tylko dodaje nam sił, lecz także niekiedy mówi nam o sprawach bieżących, a czasem nawet bardzo odległych. Kiedy cieszymy się dobrym zdrowiem, możemy lepiej i dłużej służyć Panu.

Jezioro Galilejskie jest znane z gwałtownych porywów wiatru. Jest położone 210 m poniżej poziomu Morza Śródziemnego; otaczają je wzgórza i urwiste brzegi, spoza których wyłaniają się na północy i południu wysokie góry. Rzeki wyżłobiły głębokie wąwozy w zboczach, tworząc wielkie leje, przez które wdzierają się na jezioro północne i zachodnie wiatry. Jeden z takich wędrownych wiatrów uderzył w łódź, którą płynął Jezus. Wielu Jego uczniów było oczywiście doświadczonymi rybakami i dobrze znało to jezioro; starali się ze wszystkich sił utrzymać łódź dziobem do wiatru, aby się nie wywróciła, lecz wszystkie starania okazały się daremne i groźba zatonięcia stała się realna. Jezus nadal mocno śpi, jakby był w domu, bezpieczny we własnym łóżku. Wreszcie uczniowie nie wytrzymują: „Mistrzu, Mistrzu, giniemy!" Jezus natychmiast wstaje, ocenia sytuację i jednym słowem ucisza burzę. Uczniowie są zdumieni. „Kim właściwie On jest, że nawet wichrom i wodzie rozkazuje, a są Mu posłuszne".

Od razu przypominamy sobie ludzi we wcześniejszych opowiadaniach, którzy zadawali to samo pytanie: „Kim On *jest*?" Za każdym razem czyny Jezusa przekraczały oczekiwania ludzi, którzy z Nim byli, i dlatego zadawali to pytanie. Właściwa odpowiedź wreszcie nadejdzie, lecz najpierw musi się wydarzyć kilka zadziwiających rzeczy.

To opowiadanie doskonale ukazuje nam różnicę między nami a Jezusem. My, ludzie, kierujemy się wzrokiem. Kierujemy się zmysłami. Oceniamy zdarzenia, opierając się na świadectwie innych ludzi. Jezus kieruje się doskonałą wiarą w Boga i pokładanym w Nim zaufaniem. W samym środku najgorszej burzy śpi jak dziecko. Jego pierwsze słowa po przebudzeniu brzmią: „Gdzie jest wasza wiara [we Mnie]?" Tych kilka słów wyjaśnia wszystko. Pośród najbardziej podstępnych intryg ze strony wrogów Jezusa, pomimo naszego ludzkiego strachu, bo ufamy własnym oczom zamiast słowu Bożemu, zawierzmy Jezusowi! Jezus powiedział: „Na świecie doznacie ucisku, ale miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat" (J 16,33). Paweł napisał: „I jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani Moce, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiekolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym" (Rz 8,38-39). Kiedy ogarnia nas przerażenie z powodu otaczających nas sił, które grożą zatopieniem naszego statku, zapomnijmy o naszych fizycznych oczach i spójrzmy oczami wiary, które widzą naszego Pana Jezusa śpiącego spokojnie na rufie naszej łodzi, i poprośmy Go o ratunek.

8,26-39: Jezus wypędza Legion

Cud uciszenia burzy na jeziorze opisuje wybawienie od sił natury, które mogą być bardzo groźne dla ludzi i są przez nich niemożliwe do opanowania. W tym opowiadaniu dowiadujemy się, że istnieją moce duchowe, które nigdy nie ustają w swoich wysiłkach zniszczenia nas. Takie siły nie tylko starają się zniszczyć człowieka, lecz często utrzymują w ciągłym strachu całe otoczenie sąsiadujące ze sferą ich działań. Przedstawiony tu

mężczyzna był szaleńcem zbyt niebezpiecznym dla otoczenia, aby żyć w swojej społeczności. Musiał więc pędzić życie w pobliżu grobów. Jest to skrajny przykład wyniszczenia człowieka przez moce szatańskie. Wszystkie objawy wydają się autentyczne: życie w grobach, nadludzka siła, nagość, niewrażliwość na ból, ochrypły głos. Kiedy Jezus wyszedł na ląd po drugiej stronie jeziora, opętany mężczyzna wybiegł Mu naprzeciw i upadł przed Nim, natychmiast potwierdzając większą moc Jezusa.

Najpierw Jezus zapytuje o jego imię. W większości kultur świata, a zwłaszcza w tradycyjnych społecznościach afrykańskich, znajomość prawdziwego imienia osoby jest jednoznaczna z posiadaniem władzy nad tą osobą i jej losem. Aby sprawować tę władzę, trzeba użyć imienia nadanego przy narodzinach. Lud Jorubów w Afryce Zachodniej również wierzy, że każdy gatunek otrzymał jakieś ezoteryczne imię w chwili stworzenia przez Boga. Wypowiedzenie tego imienia w obecności zwierzęcia lub człowieka oznacza natychmiastową śmierć. Inwokacja brzmi następująco: „Ty, kozo (albo mężczyzno/kobieto), w dniu, kiedy Olodumare (Wszechmogący) cię stworzył, nadał ci imię…" I ta osoba, zwierzę czy roślina natychmiast usycha i umiera. Ludzie, którzy twierdzą, że mają taką wiedzę, czasami sprawdzają jej skuteczność na zwierzętach. Oczywiście, wierzy się również, że człowiek, który w ten sposób zabił kozę, nie może jeść jej mięsa, bo także spotka go śmierć. W większości kultur poza światem zachodnim wierzy się, że są ludzie, którzy mogą kierować siłami zła, korzystać z ich usług, aby dręczyć swych wrogów, zdobywać bogactwo lub korzystać z ich ochrony, kiedy sami są atakowani.

Uzdrawiając opętanego, Jezus uwolnił więc jego osobowość i obłąkany umysł od władzy złych duchów. Gdy usłyszał, że zły duch nazywa się „Legion", wiedział, że w biednej duszy zamieszkało sześć tysięcy duchów. (Legion rzymski zazwyczaj liczył sześć tysięcy żołnierzy.) Błagały one Jezusa, aby nie wtrącał ich z powrotem do „Czeluści" (8,30-31). Greckim słowem *abyssos* zostało przetłumaczone bardzo mocne określenie „niezgłębiona przepaść" (*tehom*) w Rdz 1,2 (BT: „bezład"). W NT odnosi się ono do sfery śmierci (Rz 10,6 [BT: „Otchłań"]) i strasznej siedziby szatana, bestii (Ap 9,1-2.11; 11,7-8), która zostanie tam uwięziona przez Chrystusa na końcu czasów (Ap 20,1-3). To straszliwe miejsce było przerażające nawet dla złych duchów, które stamtąd wyszły, błagały więc Chrystusa, aby ich tam nie odsyłał, lecz aby pozwolił im wejść w stado nieczystych świń, które się w pobliżu pasły. Obecność świń dowodzi, że Jezus nie znajdował się wśród Żydów, bo żaden Żyd nie hodowałby świń ani nie jadłby ich mięsa.

Możemy zapytać, dlaczego Jezus spełnił ich prośbę i spowodował zagładę świń. Być może dlatego, że było to obce terytorium, na którym Jezus nie miał dokonać większego dzieła. Zaraz po uzdrowieniu opętanego mieszkańcy tego regionu, znajdującego się na drugim brzegu Jeziora Galilejskiego, bardzo się przestraszyli i prosili Jezusa, aby opuścił ich kraj. Często jest tak, że ludzie w swym upadku i zepsuciu lepiej czują się ze złymi duchami niż z Jezusem, który zwycięża złe duchy. Syn Boży nie narzuca się żadnym grupom czy pojedynczym osobom. On przebywa tylko w sercach i miejscach, w których jest z radością przyjmowany.

Człowiek uwolniony od złych duchów chciał pójść za Jezusem i zostać Jego uczniem. Zauważmy, co Pan mówi do niego: „Wracaj do domu i opowiadaj wszystko, co Bóg uczynił z tobą". Podobnie w wielu krajach na świecie, skąd wypędzono misjonarzy chrześcijańskich, dobra nowina o królestwie rozprzestrzeniła się w niewiarygodny sposób za sprawą niewielkiej liczby osób, które zakosztowały daru niebieskiego i stały się uczestnikami Ducha Świętego, zakosztowały słowa Bożego i stały się uczestnikami mocy przyszłego wieku (por. Hbr 6,4-5).

8,40-56: Dwa cuda Jezusa w Kafarnaum

Łukasz pisze, że powracającego Jezusa przywitał wielki tłum. Może ci ludzie widzieli Jezusa z uczniami, jak przeprawiali się przez Jezioro Galilejskie, jak zaskoczyła ich burza, i obawiali się, że wszyscy utonęli. Kiedy zobaczyli, że wracają cali i zdrowi, musieli poczuć wielką ulgę. Sceny w dwóch następnych opowiadaniach o cudownej mocy Jezusa, o kobiecie cierpiącej na krwotok (Łk 8,40-48) i córce Jaira (Łk 8,49-56), rozegrały się bardzo szybko, jedna za drugą. Tempo narracji w Ewangelii Łukasza wyraźnie narasta. Wydarzenia zmierzają do jakiegoś punktu kulminacyjnego. Jakiego?

Te dwa opowiadania ukazują bardzo różne aspekty Jezusowej mocy uzdrawiania i wskrzeszania ludzi, którzy wydają się umarli. Zanim rozważymy ich znaczenie, musimy zebrać pewne podstawowe informacje. Zaledwie Jezus zdążył postawić nogę na lądzie, pewien dostojnik z Kafarnaum, przełożony synagogi (ten urząd można porównać do urzędu burmistrza w naszych czasach), przychodzi do Niego z wieścią, że jego dwunastoletnia córka jest umierająca. Jezus natychmiast udaje się z nim do domu. Lecz po drodze dzieje się coś niezwykłego. Kobieta cierpiąca niezwykle długo na upływ krwi dotyka frędzli Jego płaszcza i natychmiast doznaje uzdrowienia. Co się właściwie stało?

Przypadłość kobieca sprawiała, że, zgodnie z prawami żydowskimi, kobieta była uważana za „nieczystą" z powodu wycieków z miejsc intymnych; dotyczyło to zarówno kobiet, jak i mężczyzn (por. Kpł 15). Prawa te miały wielkie znaczenie dla zapewnienia higieny w społeczeństwie, były więc ściśle przestrzegane, czemu sprzyjało silnie zakorzenione tabu. Dla tej kobiety już samo przebywanie poza domem było bardzo

niebezpieczne, bo jej choroba mogła być zaraźliwa. Nie miała więc czego szukać w ciasnym tłumie wokół Jezusa. Nie wolno jej było umyślnie kogoś dotknąć, a tym bardziej mężczyzny, który nie był nawet jej krewnym. Jej czyn był więc jednocześnie szokujący i zakazany. Musiała być zrozpaczona.

Łukasz pisze, że kobieta dotknęła *kraspedos* Jezusowego *himation*. Co to takiego? *Kraspedoi* były to cztery krótkie frędzle noszone przez religijnych Żydów, zarówno w tamtych czasach, jak i obecnie, na czterech rogach *himation*, wierzchniego okrycia lub płaszcza (por. Lb 15,38-39, Pwt 22,12; Mt 23,5). Ten szczegół mówi nam pewną bardzo ważną rzecz o tej kobiecie. Była tak boleśnie świadoma swego stanu, że nie próbowała dotknąć ciała Jezusa, Jego rękawa czy jakiejś części płaszcza. Dotknęła końca jednego z frędzli u dołu płaszcza, nie chcąc narazić Jezusa na bezpośredni kontakt z nią, a jednocześnie dotykając czegoś, co było Jego. Łukasz pisze, że Jezus natychmiast poczuł, iż ktoś Go dotknął. Jezus obraca się i pyta: „Kto się Mnie dotknął?" Piotr usiłuje powiedzieć Jezusowi, że się myli, lecz On go nie słucha. „Poznałem, że moc wyszła ode Mnie". Wtedy kobieta zbliża się, drżąca, i wyznaje, że to była ona. Jezus nie gniewa się, nie czyni jej wyrzutów, nie potępia jej. Błogosławi ją i każe jej odejść w pokoju.

Opowiadanie to udziela nam zadziwiającej lekcji. Jezus nawet nie zamierzał uzdrowić tej kobiety, a jednak została uzdrowiona. Zauważmy, że w Jezusie nie było gniewu; On po prostu chciał wiedzieć, kto chciał dotrzeć do Jego udzielonej Mu przez Boga mocy zbawiania. To jest klucz do całego opowiadania. Możemy być uwięzieni w tłumie; możemy być w jakimś odpychającym, odrażającym stadium choroby. Może nam się wydawać, że Jezus przeszedł obok i pozostawił nas, lecz w swojej rozpaczy musimy wyciągać do Niego ręce, a Boża moc powróci do nas przez Jezusa Chrystusa naszego Zbawiciela. Nawet jeśli wydaje nam się, że Jego wzrok skierowany jest w inną stronę, jest On dla nas kamieniem węgielnym Bożej mocy uzdrawiania. W Chrystusie spotykamy Boga, który nas zbawia i nie zapomina o nas.

Zaraz po tym zdarzeniu przychodzi sługa z domu przełożonego synagogi i mówi: „Twoja córka umarła, nie trudź już Nauczyciela!" Jezus odpowiada: „Nie bój się; wierz tylko, a będzie ocalona". Te słowa wywołują strach w ludziach, którzy oceniają sytuację na sposób ludzki, zmysłowy. Lecz Jezus, Syn Boży, natychmiast poprawia ich: „Patrzcie oczami wiary, a nie ciała". Kiedy przybywają do domu Jaira, już trwają tam opłakiwanie i żałobne lamenty. Wszyscy kierują się zmysłami, a nie wiarą. I na ich podstawie oceniają wydarzenia. Wszyscy wyśmiewają Jezusa, kiedy mówi: „Nie umarła, tylko śpi". Kiedy myślimy tak jak świat, wydaje nam się, że nie można myśleć inaczej. Tu trzeba Chrystusa, aby skorygował nasze fałszywe wyobrażenia – tak jak czyni tutaj. Bierze dziewczynkę za rękę i mówi: „Dziewczynko, wstań!" A ona budzi się i wstaje z łóżka. „Dajcie jej coś do jedzenia" – mówi Jezus. Jej rodzice, zupełnie oszołomieni tym, co się stało, odsyłają żałobników.

Łukasz pisze, że Jezus nakazał rodzicom, aby nikomu nie mówili o tym, co zaszło. Żałobnikom powiedział, że dziewczynka nie umarła, lecz śpi. Mogli się przecież mylić co do jej stanu. Niewątpliwie Jezus chciał uniknąć tysięcy łowców sensacji, którzy na pewno by Go nachodzili, gdyby poznali prawdę. To wielka lekcja o Chrystusie. Nie chciał, aby ludzie szli za Nim z powodu Jego cudów, mimo że miał od Boga moc ich czynienia. Natomiast zawsze powtarzał wszystkim, aby wierzyli w Boga i żyli według Jego słowa.

Rodzice byli gotowi na rozpoczęcie uroczystości pogrzebowych. Ponieważ dotyczyło to kogoś tak zamożnego i ważnego, jak Jair, na ceremonię przyszłaby większość mieszkańców miasta. Zatrudniono by zawodowe płaczki i żałobników. Zawodziłyby nad ciałem dziewczynki, wołałyby ją po imieniu i błagały, aby się odezwała. Przybyliby krewni i przyjaciele, aby przyłączyć się do ogólnego żalu. Gdy śmierć zabierze kogoś ze społeczności afrykańskiej, w większości przypadków żałobnicy zachowują się tak jak w czasach Jezusa. W domu panuje szczególny chaos, kiedy śmierć zabiera młodego człowieka. Wieść o takiej śmierci wywołuje głośny płacz i zawodzenia, bicie głową, pospieszne wizyty sąsiadów i krewnych. Ludzie wzywają imienia zmarłej osoby; obwiniają śmierć za to, że zabrała przed czasem niewinnego człowieka. Odprawia się rytuały i składa ofiary, aby pożegnać zmarłego. Wzywa się niedawno zmarłych krewnych, aby opiekowali się nowym zmarłym i aby chronili przed dalszym złem pozostałych przy życiu członków rodziny. Jeśli podejrzewa się jakieś przestępstwo, podejrzanych obrzuca się obelgami i klątwami.

9,1-6: Jezus wysyła Dwunastu w podróż misyjną

Następnie Łukasz pisze, że Jezus zebrał Dwunastu i pouczył ich, aby czynili to, co On do tej pory, a więc aby parami odbywali własne podróże misyjne, „głosili królestwo Boże i uzdrawiali chorych". Przed wyruszeniem w drogę Jezus daje im duchową władzę nad wszystkimi siłami zła. Nakazuje, aby nie brali ze sobą jedzenia. Jezus wyraźnie ma na myśli krótką podróż, ponieważ uczniowie mają nauczać w jednym miejscu tylko raz i pozostać w nim przez jedną noc, jeśli zostaną życzliwie przyjęci, a jeśli nie, muszą iść dalej. Apostołowie wyruszyli i wkrótce odwiedzili wszystkie pobliskie wioski, „głosząc Ewangelię i uzdrawiając wszędzie" (9,6).

Jezus nakazuje uczniom, aby „strząsnęli proch z nóg swoich", gdy opuszczać będą miasto, które ich nie przyjęło. To poważna groźba, która znaczyła: nie chcemy mieć z wami nic wspólnego. W niektórych kulturach afrykańskich po skończonym pogrzebie żałobnicy myją stopy i twarz po powrocie do domu, aby nie przynieść nieszczęścia osoby zmarłej do swojego domu. Podobnie zachowują się goście przybyli z innych miast, którzy na

progu myją sobie stopy, aby nie przynieść złych zdarzeń, których doświadczyli lub których byli świadkami po drodze. W społeczeństwach wielowyznaniowych żebracy muzułmańscy myją zebrane monety, ponieważ niektóre z nich mogły być rzucone przez niewiernych, i przez to są nieczyste. Muzułmanin, dotykając takich pieniędzy, ma nieczyste ręce i nie może się nimi posłużyć w czasie modlitwy, dopóki ich nie umyje.

9,7-9: Herod Antypas zastanawia się, kim jest Jezus

Kiedy apostołowie odbywają podróże misyjne po całej Galilei, Łukasz zmienia scenerię i przedstawia nam postać Heroda Antypasa, jednego z synów Heroda Wielkiego. Został on ustanowiony królem Galilei przez Rzymian po śmierci ojca w 4 r. po Chr. Miał on oczywiście za zadanie w pełni kontrolować sytuację i kiedy słyszał kolejne doniesienia o zadziwiających wydarzeniach w Kafarnaum i okolicy, zaniepokoił się. Był szczególnie przerażony, kiedy usłyszał, że to Jan Chrzciciel, którego osobiście kazał ściąć za napominanie go z powodu trwania w małżeństwie z żoną brata, Herodiadą, powstał z martwych. Co by się stało, gdyby Jan Chrzciciel stanął po raz drugi przed swoim oprawcą? Inne doniesienia mówiły, że to nie Jan Chrzciciel, lecz jakiś inny prorok czy cudotwórca. Herod był zaniepokojony i wiedział, że musi tę sprawę wyjaśnić.

Zauważmy, że strach nie skłonił Heroda do skruchy za tak okrutne potraktowanie Jana. Nadal martwił się tylko o własną skórę. Był podobny do wielu przywódców, których sumienie jest zupełnie martwe, więc czynią straszne rzeczy, dopóki jakaś potężna siła ich nie powstrzyma. Swoją postawą przypomina wielu tyranów na świecie. Nawet wtedy, gdy stanął z Jezusem twarzą w twarz (23,6-12), nadal nie okazywał skruchy.

9,10: Powrót uczniów

Kiedy uczniowie wrócili, opowiedzieli Jezusowi o tym, czego doświadczyli w czasie misji. Łukasz mówi, że Jezus natychmiast opuścił Kafarnaum i udał się do rybackiego miasteczka, Betsaidy, oddalonego o około godzinę marszu.

9,11-17: Nakarmienie pięciu tysięcy ludzi

Jest to jedyny cud Jezusa, który został opisany we wszystkich czterech Ewangeliach, musiał więc wywrzeć głębokie wrażenie na wielu świadkach tego zdarzenia, którzy je potem relacjonowali w swoich wspomnieniach. Cudowne rozmnożenie chleba przypomina codzienny Boży dar manny dla Izraelitów, kiedy wędrowali przez pustynię. Przez to wydarzenie Bóg pokazuje człowiekowi, że troszczy się o jego dobrą kondycję fizyczną. Nasz Bóg nie jest jakąś bezcielesną istotą, która żąda od nas bezcielesnego uwielbienia. Mateusz pisze, że „widząc tłumy ludzi, [Jezus] litował się nad nimi, bo byli znękani i porzuceni, jak owce nie mające pasterza" (Mt 9,36). Łukasz mówi, że Jezus „je [tłumy] przyjął i mówił im o królestwie Bożym, a tych, którzy leczenia potrzebowali, uzdrawiał" (Łk 9,11). A kiedy zbliżał się wieczór, Jezus kazał uczniom nakarmić tłumy, jak gdyby byli gospodarzami wielkiego pikniku. Kiedy uczniowie powiedzieli, że to niemożliwe, Jezus pobłogosławił kilka ryb i chlebów, które mieli, i każdy najadł się do syta; pozostało jeszcze dwanaście koszy ułomków.

Jeśli Kościół chce pozostać wierny swym pierwotnym założeniom, to musi stać się światowym bojownikiem w sprawie ubogich. Biedni żyjący pośród nas stanowią wyzwanie dla chrześcijan zarówno w bogatych, jak i biednych państwach, aby odnaleźć ducha Chrystusowego, który objawił się w nakarmieniu pięciu tysięcy. Jezus mówi: „Dajcie im jeść!", lecz jeśli przewodnicy naszego Kościoła będą oglądać się na siebie i mówić: „Nie możemy, nie mamy dość jedzenia", to zachowają się dokładnie tak samo jak uczniowie Jezusa. Lecz jeśli poważnie potraktują polecenie Jezusa i powiedzą: „Oto wszystko, co mamy, Panie", wtedy Chrystus pobłogosławi to, co mają, i w cudowny sposób rozmnoży, tak że starczy dla wszystkich, i jeszcze zostaną resztki.

9,18-22: Jezus zapytuje, za kogo uważają Go tłumy i uczniowie

Jest to jeden z najbardziej przełomowych momentów w życiu i działalności Jezusa. Dokonał właśnie cudu wobec pięciu tysięcy osób. „Za kogo uważają Mnie tłumy?" – zapytuje swoich uczniów. Jezus miał powód, aby zadać to pytanie. Tłum nigdy nie ma jasności myślenia. Zbyt wiele plotek zaczęło krążyć; wyrosło zbyt wiele obaw i nieuzasadnionych nadziei. Zgodnie z przewidywaniami, tłum miał różne (lecz nieprawdziwe) opinie co do Jezusa. Jeden z uczniów mówi, że tłumy uważają Go za Jana Chrzciciela. Wszyscy wiedzieli, że Jan Chrzciciel został ścięty na rozkaz Heroda Antypasa. Być może Jezus był podobny do Jana; na pewno nauczał z

podobną mocą właściwą prorokom. Inny uczeń mówi, że niektórzy uważają Go za Eliasza, który przybył, aby ostrzec ludzi przed dniem sądu, zgodnie z proroctwem Malachiasza:

> Oto Ja poślę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Pańskiego, dnia wielkiego i strasznego. I skłoni serce ojców ku synom, a serce synów ku ich ojcom, abym nie przyszedł i nie poraził ziemi [izraelskiej] przekleństwem (Ml 3,23-24).

Inni uczniowie mówią, że ludzie uważają Jezusa za jednego z dawnych proroków, który powstał z martwych, prawdopodobnie Jeremiasza albo Amosa.

Zauważmy, co powiedział nam Łukasz. Każde przypuszczenie jest mylne. Każda z udzielonych Jezusowi odpowiedzi jest błędna. Wszyscy ci ludzie widzieli Jezusa osobiście, słuchali Go, a nawet byli przez Niego w cudowny sposób nakarmieni. Czy dzięki temu osobistemu kontaktowi mogli poznać Jego prawdziwą tożsamość? Nie. Nikt z „tłumów" nie potrafił powiedzieć, kim On jest, że czyni to wszystko. Wszystkie tego rodzaju spekulacje nie były dalekie od prawdy, ale wciąż prawdą nie były. Nie akceptujmy bezmyślnie tego, co myśli „tłum".

Jezus zwraca się następnie do swoich uczniów, których wybrał, aby im objawić tajemnice królestwa Bożego. „A wy za kogo Mnie uważacie?" Szymon Piotr natychmiast udziela znanej odpowiedzi: „Za Mesjasza Bożego" (9,20). W Ewangelii Mateusza ta odpowiedź jest nieco bardziej rozbudowana: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego" (Mt 16,16). Dalej Mateusz podaje odpowiedź Jezusa: „(...) nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie" (Mt 16,17).

I znowu pojawia się ważna nauka. Nie wystarczyło być z Jezusem. Nie wystarczyła mądrość tłumu. Prawdziwa tożsamość Jezusa musi zostać objawiona każdemu z nas przez Boga. Wtedy, i tylko wtedy, będziemy wiedzieli całym sercem, duszą i umysłem, kim naprawdę jest Jezus. Jeśli ludzie mają mgliste i sprzeczne opinie co do Jezusa, to dlatego, że prawda o Jezusie nie została im jeszcze objawiona przez Ducha Świętego.

Jezus, żeby Jego uczniowie nie zaczęli marzyć o Mesjaszu politycznym, który zorganizuje zbrojną walkę przeciwko Rzymowi, wyjaśnia, na czym polega Jego misja: „Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć" (Łk 9,22). Łukaszową ideę Jezusa jako Syna Człowieczego można odnieść do „cierpiącego Sługi" z Iz 52,13-53,12 (BT: „Sługa Pański"). Nauka, że Jezus – Mesjasz i Syn Boży – będzie cierpiącym Sługą, stanie się dla uczniów najbardziej gorzką prawdą do zaakceptowania. Równie trudna jest dla kapłanów i kaznodziejów, którzy najchętniej opowiadaliby swoim wiernym historyjki o miłym Bogu, który zawsze będzie nas hołubił i chronił przed złem, ale nie taki jest Bóg Jezusa Chrystusa, Bóg ST i NT, Bóg krzyża i odkupienia.

9,23-27: Uczniowie Jezusa wobec krzyża

Jezus wyjaśnia uczniom, którzy musieli Go słuchać skonsternowani i zaniepokojeni: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje". Bardzo pięknie wyraził to Thomas Shepherd w swoim hymnie:

> Czy wolno nam spokojnie stać,
> Widząc Jezusa znój?
> Ten Krzyż jest dla każdego z nas,
> Ten Krzyż jest także mój.
> (tłum. Jan Kulikowski)

Przesłanie Jezusa było paradoksalnym żądaniem, aby ci, którzy chcą być wolni, porzucili wszelkie starania o bezpieczeństwo, przyjemności i samozadowolenie na rzecz służby innym. Choć może się to wydać dziwne, życie w służbie, kiedy ofiarujemy nasze cierpienie za bliźnich, może być źródłem prawdziwej radości i wewnętrznego pokoju. Ale w takim życiu nie możemy polegać na własnych siłach. Musimy ciągle trwać w jedności z naszym Panem Jezusem, z innymi pobożnymi chrześcijanami, mając cały czas przed oczami wzór Jezusa oraz wielkich świętych i męczenników Kościoła chrześcijańskiego. Wówczas z łaskawą pomocą Boga my również, „mając dokoła siebie takie mnóstwo świadków, odłożywszy wszelki ciężar, [a przede wszystkim] grzech, który nas łatwo zwodzi, winniśmy wytrwale biec w wyznaczonych nam zawodach. Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala. On to zamiast radości, którą Mu obiecywano, przecierpiał krzyż, nie bacząc na [jego] hańbę, i zasiadł po prawicy tronu Boga" (Hbr 12,1-2).

9,28-36: Jezus Chrystus nazwany Synem Bożym

Łukasz, trzymając czytelnika w niepewności powtarzającymi się w kilku opowiadaniach pytaniami: „Któż On jest, że nawet grzechy odpuszcza?", „Kim właściwie On jest, że nawet wichrom i wodzie rozkazuje?", kończy ten wątek opowiadaniem o niezwykłym wydarzeniu, w którym same niebiosa udzielają odpowiedzi na te pytania. „A z obłoku odezwał się głos: To jest Syn mój, Wybrany, Jego słuchajcie!" (9,35). Po raz kolejny dowiadujemy się, że prawdziwa tożsamość Jezusa może być objawiona tylko przez Boga. Pismo Święte wiele razy mówi nam, że ludzie sami nie mogą zrozumieć głębokich spraw Bożych. Jak napisał Izajasz: „Bo myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami – wyrocznia Pana. Bo jak niebiosa górują nad ziemią, tak drogi moje – nad waszymi drogami i myśli moje – nad myślami waszymi" (Iz 55,8-9). Paweł był głęboko świadomy tej prawdy: „(...) którym Bóg zechciał oznajmić, jak wielkie jest bogactwo chwały tej tajemnicy pośród pogan. Jest nią Chrystus pośród was – nadzieja chwały" (Kol 1,27).

Możemy uznać, że relacja o przemienieniu Jezusa jest dla nas trudna do zrozumienia. I do tego właśnie zmierza Łukasz. Nasz ludzki umysł jest zbyt słaby, aby ją zrozumieć, choćbyśmy się najbardziej starali. Przypatrzmy się pozornie nierozsądnej reakcji Piotra na widok Eliasza i Mojżesza, stojących przy Jezusie. Chciał dla każdego postawić namiot, aby mogli zatrzymać się na chwilę. Czy można go za to winić? Człowiek jednak nigdy nie może długo oglądać pełnej mocy i chwały Bożej. Bóg Jezusa Chrystusa, Bóg proroków, poetów, ewangelistów i apostołów, zawsze działa przez innych. Bóg wybrał Deborę, aby walczyła z Siserą. Bóg wybrał Eliasza, aby walczył z kapłanami Baala. Bóg wybrał Izajasza, aby ostrzegł króla Jerozolimy przed Nabuchodonozorem. Wybrani posłańcy Boga są Jego rękami, stopami i głosem. Zadaniem kapłanów i kaznodziei nie jest zabieranie głosu w dyskusji na temat sposobu przedstawienia zdarzeń w Ewangeliach i ich dosłownej historyczności, ale raczej ukazywanie głębokiej tajemnicy wiary chrześcijańskiej, że Bóg Izraela, Bóg Mojżesza i proroków, działał przez swego wybrańca, przez Syna Bożego Jezusa, aby przedstawić nam na tyle pełny obraz dróg Bożych, na ile jesteśmy w stanie zrozumieć. Już tu możemy dostrzec ten zamiar, bo w następnych paru wersetach znajduje się wzmianka o długiej podróży do Jerozolimy, gdzie Jezus zostanie wydany w ręce bezbożnych i ukrzyżowany. W drodze Chrystus będzie nauczał swoich wyznawców o najważniejszych aspektach życia chrześcijanina: o trwaniu na modlitwie, wytrwałości w nadziei, stosunku do bogactw itd. Za tą nauką kryje się świetlisty obraz Chrystusa Syna Bożego i rozbrzmiewają słowa: „To jest Syn mój, Wybrany, Jego słuchajcie!"

9,37-19,28: Droga Jezusa do Jerozolimy i na krzyż

Łukaszowa „podróż do Jerozolimy" (określana często jako „sekcja podróży") właściwie zaczyna się dopiero w 9,51 i obejmuje tekst aż do 19,28. Z teologicznego punktu widzenia jej znaczenie jest tak istotne, ponieważ jest to relacja z najważniejszej podróży Jezusa, której punktem kulminacyjnym jest Jego śmierć na krzyżu. Nie da się odtworzyć szczegółów podróży, ponieważ Łukasz podaje tylko mgliste wskazówki określające sens ostatniej podróży Jezusa (można je znaleźć w 9,51; 10,38; 13,22. 33; 17,11; 18,35; 19,1.28.41). Oczywiście podróż do Jerozolimy i na krzyż to dla Łukasza wydarzenie o przełomowym znaczeniu: to nie tylko kolejna „podróż".

Podróż do Jerozolimy jest tak ważna, że Łukasz starannie nas do niej przygotowuje, poprzedzając zapowiedź jej początku (9,51) w czterech epizodach; w każdym z nich bierze udział uczeń, który nie rozumie, co naprawdę znaczy być uczniem (9,37-43a.43b-45.46-48.49-50). Po zapowiedzi początku podróży (9,51) następują kolejne opowiadania, ukazujące podobną słabość tych, którzy chcieliby zostać Jego uczniami (9,52-56.57-58.59-60.61-62). Wydaje się, że właśnie potrzeba nauki o istocie uczniostwa stała się jedną z najważniejszych przyczyn rozwinięcia relacji o ostatniej podróży do Jerozolimy i na krzyż, zawierającej wiele nauk Jezusa o tym, co to znaczy być Jego uczniem.

9,37-43a: Jezus uzdrawia chłopca opętanego przez złego ducha

Po doświadczeniu chwały przemienienia Jezus powraca w dolinę ludzkich potrzeb, ślepoty i zakłamania przywódców żydowskich oraz ignorancji uczniów. Powraca, aby służyć tym wszystkim, którzy doświadczają działania złych sił, od wieków rządzących ludźmi i społeczeństwami. Wzruszająca jest troska ojca o jedynego syna i jego błaganie o pomoc. Jezus nie kryje rozczarowania, słysząc, że uczniowie nie potrafili uzdrowić chłopca, i jest to dla nas cenne przypomnienie o Jego człowieczeństwie. Gorąco proszący o pomoc ojciec, a nie Jezus, jest głównym bohaterem tego epizodu, który pokazuje nam, jak dotrzeć do nieskończonej miłości Boga.

9,43b-45: Jezus przepowiada swoją śmierć; brak zrozumienia ze strony uczniów

Kontrast między ignorancją uczniów a majestatem Jezusa znajduje kolejny wyraz, kiedy Jezus zapowiada swoje cierpienie. Widoczne zwycięstwo Jezusa z powodu uzdrowienia epileptyka jest krótkotrwałe, gdyż Jezus mówi: „Weźcie wy sobie dobrze do serca te właśnie słowa: Syn Człowieczy będzie wydany w ręce ludzi" (9,44). Po raz kolejny Łukasz przypomina nam, jak wielka jest przepaść między Jezusem a Jego uczniami w rozumieniu istoty posłannictwa Mesjasza. Przebyli już długą drogę. Piotr rozpoznał w Jezusie „Mesjasza Bożego" (9,20), a trzech uczniów widziało Mesjasza w chwale (9,28-36). Lecz oni wciąż nie rozumieją. Jedność cierpienia i mesjaństwa jest dla nich nie do pojęcia: tronem Jezusa ma być krzyż, a Jego koroną – ciernie. Oto klucz do boskiej tajemnicy: śmierć Jezusa stanie się punktem centralnym Bożego aktu odkupienia.

9,46-48: Kto jest największy?

Dokładnie wtedy, gdy Jezus stara się przygotować uczniów na swoją śmierć i wyjaśnić im jej znaczenie w Bożym planie, oni rozpoczynają spór o *swoje* miejsce w królestwie Boga: kto zostanie premierem nowego ładu mesjańskiego i jego „cesarzem". Egocentryczny punkt widzenia często sprawia, że stajemy się ślepi na Boże zamierzenia i na sens naszych własnych doświadczeń. Egocentrycznie zabarwiony teologiczny punkt widzenia prowadzi do duchowej nietolerancji, która z kolei przyczynia się do podziałów Kościoła i sekciarstwa. Podobnie egocentryczne ambicje politycznych i wojskowych oligarchii niosą ze sobą nietolerancję, ucisk, represje i prześladowania. W absolutnym przeciwieństwie do Jezusa, dla którego przewodzenie jest służbą, funkcję przywódcy traktują oni jako narzędzie kontroli nad innymi. Jezus jest wzorem pokory, poświęcenia i bezinteresownej służby bliźniemu. Przyjąć „dziecko" i zatroszczyć się o nie to znaczy przyjąć Jezusa; przyjąć Jezusa w ten sposób to pozostawać w obecności Boga.

9,49-50: Elita religijna

Uczniowie tak dbali o swój prestiż i pozycję, że wpadli w sidła elitaryzmu, co znalazło wyraz w odrzuceniu człowieka, który uzdrawiał w imię Jezusa, ale nie należał do nich. Taką formę religijnego elitaryzmu Jezus zdecydowanie odrzuca. Ten krótki epizod najwyraźniej potwierdza powszechne przekonanie, że wezwanie czyjegoś imienia może mieć wielką moc. Zwyczaj wywoływania imion dawnych i obecnych bohaterów i bohaterek, składania im hołdu i zwracania się o pomoc jest często spotykany w pewnych rejonach Afryki, zwłaszcza wśród zawodowych uzdrowicieli, zielarzy, czarowników, egzorcystów i innych. Na przykład moja rodzina znana była z leczenia ziołami, a moja prababka pochodziła z rodziny słynącej z leczenia złamań i zwichnięć. Kiedy byłem mały, poproszono mnie któregoś dnia, abym dotknął zebranych ziół i powiedział: „Składam hołd Olajodzie Abogunrin, mojemu ojcu. Obym nie zaznał wstydu". Kiedy ktoś miał zwichniętą lub złamaną rękę lub nogę, musiałem naciągnąć kończynę, położyć lekarstwo i powiedzieć: „Składam hołd Ajnie, babce mego ojca. Obym nie zaznał wstydu". Uważa się powszechnie, że takie formuły wzmagają skuteczność leku i przyspieszają proces gojenia. Wzywanie imienia jest również stosowane w egzorcyzmach. Zobaczymy, że kiedy siedemdziesięciu dwóch powróci z podróży misyjnej, złoży następujący raport: „Panie, przez wzgląd na Twoje imię nawet złe duchy nam się poddają" (10,17).

Uczniowie popełnili błąd, myśląc, że „obcy" wzywający imienia Jezusa jest ich rywalem. Jezus miał inną opinię. Wszyscy znamy ludzi, którzy, nie będąc zaangażowanymi uczniami Jezusa, działają dla dobra bliźniego, czasem nawet w duchu chrześcijańskim. Nie można potępiać takich działań, lecz należy raczej przyznać, że słowu Boga, które się prawdziwie głosi i którym się prawdziwie żyje, musi zawsze towarzyszyć konkretna służba i konkretne społeczne działanie. Błędem jest także przekonanie o radykalnym oddzieleniu duchowieństwa od świeckich w głoszeniu słowa i życiu według niego. My, wspólnota wiernych uczniów, musimy przyjąć i uznać za sprzymierzeńców wszystkich, którzy pracują dla Boga.

9,51: Początek podróży

To miejsce – właściwy początek podróży – jest punktem zwrotnym w Ewangelii. Poprzedzająca część skupiała się na czynach Jezusa; ta część skupia się przede wszystkim na Jego nauce. Pierwsza duża sekcja (4,14-9,50) osiąga swój punkt kulminacyjny w wyjaśnieniu Jezusa na temat Jego funkcji mesjańskiej w terminach cierpiącego Sługi (9,18-22). Druga sekcja (9,51-19,27) opowiada o nieodwołalnej podróży Jezusa do Jerozolimy i na krzyż. Decyzja o wyruszeniu do Jerozolimy nie jest przypadkowa, lecz głęboko przemyślana. Słowa „postanowił udać się do Jerozolimy" podkreślają determinację Jezusa w czynieniu woli Ojca. Według Łukasza, ta droga prowadzi Jezusa na spotkanie z przeznaczeniem, wyznaczonym przez Boga w Jego opartym na miłości

planie zbawienia. Jezus jest świadomy swego losu, ponieważ już dwukrotnie mówił o czekających Go cierpieniach i śmierci (9,22. 44). Również tylko Łukasz pisze, że Mojżesz i Eliasz ukazali się Jezusowi podczas przemienienia, aby rozmawiać o Jego odejściu (*eksodos*), czyli o cierpieniu i śmierci (9,30-31). Jezus jest wiecznym Synem Bożym nie pomimo krzyża, lecz właśnie z jego powodu. Wiedział, że krzyż jest blisko i wyszedł mu na spotkanie bez wahania i bez przymusu. Jezus pokazuje, że rozumie wolę Ojca i posłusznie się jej poddaje.

Uczeni wskazywali na sztuczny charakter podziału tego Łukaszowego opowiadania o podróży. Z podanych informacji nie da się odtworzyć kolejnych etapów podróży Jezusa, ale relacja Łukasza jest jednocześnie dosłowna i przenośna, geograficzna i duchowa. Prawdziwym celem podróży nie jest Jerozolima, lecz niebo przez krzyż. Wobec takiego wydarzenia szczegóły geograficzne są mało ważne. Stają się coraz mniej widoczne, w miarę jak wyższy cel zaczyna być najważniejszym elementem opowiadania. Cała sekcja obraca się wokół tego celu drogi Jezusa na krzyż. Wszystkie zawarte w niej ważne nauki są przedstawione w cieniu krzyża.

W ramach tej podróży Łukasz umieszcza pokaźną część materiału, którego nie przedstawił do tej pory, a który jest paralelny do Mt 1-18; dotyczy to zwłaszcza trzech pierwszych mów (Mt 5-7; 10; 13,1-52). Z drugiej strony, duża część materiału w tej sekcji znajduje się tylko w Ewangelii Łukasza. Jak gdyby Łukasz, jeżeli opierał się na Ewangelii Mateusza lub źródle paralelnym do niej, dokonał zręcznego chirurgicznego cięcia w swoim źródle dokładnie w miejscu odpowiadającym Mt 18,5 (zalecenia dotyczące życia we wspólnocie) i wprowadził w tym miejscu nie tylko tradycje zamieszczone w innych miejscach u Mateusza, lecz także inne, ze źródła lub źródeł skądinąd nie znanych. Nie sposób przecenić znaczenia, jakie mają dla wspólnoty chrześcijańskiej tak cenne klejnoty, jak przypowieść o synu marnotrawnym czy dobrym Samarytaninie. Te i inne opowiadania, znajdujące się w ramach narracji o podróży, które w Ewangelii Łukasza są jedyne w swoim rodzaju, mają nieocenioną wartość, ponieważ dzięki nim Kościół może lepiej zrozumieć naukę Jezusa o naturze głębokiej i przebaczającej miłości Boga oraz o godności, która jest wewnętrzną cechą każdego człowieka. Łukasz osiąga te wszystkie cele, nie naruszając zawartości swoich źródeł ani zasadniczego porządku, który podziela z Mateuszem.

9,51-56: Samarytańskie miasteczko odrzuca Jezusa

Najkrótsza droga z Galilei do Jerozolimy prowadzi przez Samarię. Żydzi jednak przez wieki mieli niewiele do czynienia z Samarytanami (J 4,9). Dlatego najkrótsza droga była jednocześnie najbardziej niebezpieczna dla Żyda. Dla Jezusa, który chciał dotrzeć do wszystkich, taka droga stanowiła wprawdzie zagrożenie, ponieważ był Żydem, lecz dawała sposobność głoszenia Ewangelii Samarytanom.

Wśród Samarytan, będących potomkami plemion północnych, niewielu było takich, w których żyłach płynęła czysta krew ich przodków. Ich świątynia (rywalizująca ze świątynią jerozolimską) stała na górze Garizim i Samarytanie mówili, że wszyscy patriarchowie, łącznie z Mojżeszem, właśnie tutaj oddawali cześć Bogu. Za swoją świętą księgę uznawali Pięcioksiąg. Chcąc przygotować się do tego etapu podróży, Jezus wysyła przed sobą uczniów, aby przygotowali Mu pobyt w jednym z miasteczek Samarii. Samarytanie jednak nie przyjmują posłańców Jezusa, ponieważ zmierza On do konkurencyjnej Jerozolimy. Nie wiedzą, że prawdziwym celem podróży Jezusa jest krzyż. Jakub i Jan są oburzeni tą odmową i chcą zemsty. W uczniach nie ma przebaczenia, lecz Jezus kolejny raz okazuje wyrozumiałość. Chrześcijanin nie może być mściwy, nie może stosować agresji wobec swoich przeciwników. Chrystus nie przyszedł po to, aby zniszczyć, lecz po to, aby odkupić. Lecz co mają czynić chrześcijanie, kiedy w pewnych sytuacjach w Afryce i innych częściach świata pali się kościoły, zabija się i torturuje chrześcijan bez powodu, lub gdy ludzie z egoistycznych pobudek używają instytucji lub organów rządowych jako narzędzi ucisku? Chrześcijanie muszą być cierpliwi, wyrozumiali i wspaniałomyślni wobec różnego rodzaju prowokacji. Muszą godzić się z wrogością i porzucić myśl o zemście. Mają jednak prawo do samoobrony i nie powinni pozwolić doszczętnie się wymordować. Gdyby wrogowie chrześcijaństwa nie wiedzieli, że chrześcijanie będą się wspólnie bronić ze wszystkich sił, to Kościół zostałby unicestwiony w wielu miejscach Afryki i w niektórych częściach Azji.

Podczas gdy cztery wcześniejsze epizody poprzedzały zapowiedź drogi Jezusa do Jerozolimy i na krzyż, ten jest pierwszym z czterech, które następują bezpośrednio po obwieszczeniu rozpoczęcia podróży. Pierwsze cztery ukazują, jak uczniowie nie potrafią się odpowiednio zachować w konkretnych sytuacjach, a cztery następne przedstawiają potencjalne przeszkody, które mogą się pojawić na drodze prawdziwych uczniów: w tym przypadku była to nieumiejętność wybaczania, które wymaga cierpliwości i tolerancji. Obramowując w ten sposób obwieszczenie rozpoczęcia podróży (9,51) tymi dwiema grupami epizodów związanych z uczniami, Łukasz daje do zrozumienia, jak ważne jest nauczanie Jezusa, które przenika całą narrację o podróży.

9,57-58: Cena pójścia za Jezusem

W tych powiedzeniach poznajemy cenę, jaką musi zapłacić ten, kto chce być uczniem Jezusa. Cena ta obejmuje także zmienną i niepewną egzystencję Syna Człowieczego, który „nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć" (9,58). Mateusz łączy to wydarzenie z pobytem Jezusa w kraju Gadareńczyków (Mt 8,19-22), natomiast Łukasz łączy je z ostatecznym opuszczeniem Galilei przez Jezusa przed wysłaniem siedemdziesięciu (dwóch). Ci, którzy zostają wysłani na misje, muszą być świadomi, jak wielkiego oddania się od nich wymaga.

Łukasz przedstawia Jezusa jako tego, który cały czas zmierzał do wypełnienia misji poleconej Mu przez Boga. Był bezdomny, ale nie z powodu ubóstwa, tylko ze względu na pracę misyjną, która zmuszała Go do spania w różnych domach i w gospodach, bo nie miał swojego własnego domu, do którego mógłby wracać. John Fitzmyer we wzruszający sposób pisze o niedoszłym uczniu Jezusa, „który składa entuzjastyczną ofertę bezwarunkowego oddania. Trzeźwa odpowiedź Jezusa w pełni ukazuje, jak trudno jest być uczniem. Syn Człowieczy jest ciągle w drodze; żyje jak bezdomny włóczęga, który nie ma schronienia, nie ma domu, nie ma rodziny – nie ma nic z rzeczy, które ludzie zazwyczaj uważają za niezbędne do normalnego życia, nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć. Nawet zwierzętom lepiej się wiedzie" (*The Gospel According to Luke* 1,834).

9,59-60: Niezdolność do bezwarunkowej odpowiedzi

Najbardziej widoczną różnicą między tym a poprzednim kandydatem na ucznia jest to, że ten nie jest ochotnikiem, lecz został powołany. Jego odpowiedź niekoniecznie oznacza, że jego ojciec naprawdę umarł. Może jest po prostu stary, a powołany mężczyzna musi wypełnić wobec niego swoje synowskie zobowiązania. Tak czy inaczej, chodzi o to, że są jakieś inne sprawy, które musi najpierw uregulować, a więc jego odpowiedź nie jest bezwarunkowa.

Jednym z największych marzeń afrykańskich rodziców jest to, żeby ich dzieci żyły dłużej niż oni i żeby mogły im sprawić godny pochówek. Najszczęśliwszy i najbogatszy jest ten, kto ma zapewnioną opiekę odpowiedzialnych dzieci, które, kiedy nadejdzie czas, dopełnią wobec niego wszystkich niezbędnych rytuałów pogrzebowych. To czas radosnego święta dla dzieci, kiedy mogą dopełnić tego obowiązku, a rodzice również uważają się za najszczęśliwszych w godzinie śmierci.

Pochowanie krewnych, a zwłaszcza rodziców, było także ważnym religijnym obowiązkiem u Żydów, ważniejszym niż wszystkie inne obowiązki religijne, nawet studiowanie Prawa. Pierwszym obowiązkiem dziecka wobec rodziców jest u Żydów zapewnienie im godnego pochówku (Tb 4,3; 6,14). W Syr 38,16-23 są szczegółowo podane obowiązki dziecka wobec zmarłego. „Synu, wylewaj łzy nad zmarłym (...) według tego, co mu przystoi, pochowaj ciało i nie lekceważ jego pogrzebu" (Syr 38,16b). Lud Jorubów w Afryce Zachodniej mawia: „Ceremonia pogrzebowa bogacza, który nie ma dzieci, trwa siedem miesięcy, biedaka, który nie ma dzieci, trwa sześć miesięcy, lecz pogrzeb człowieka mającego dzieci trwa wiecznie".

Prośba o to, aby mieć czas na pochowanie zmarłego rodzica, była zgodna z przykazaniem „czcij ojca swego i matkę swoją". Jezus odpowiada: „Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych" i jest to jedno z najbardziej radykalnych stwierdzeń w Jego całej nauce. Żadne inne słowa czy czyny nie mogły być większym powodem, aby uznać Go za rewolucyjnego proroka. Pójście za Jezusem na takich warunkach zobowiązywało Jego uczniów do całkowitego oddania.

9,61-62: Podkreślenie bezwarunkowej odpowiedzi

Częste analogie do pracy na roli, przytaczane przez Jezusa, mają piękną literacką formę i są bogate w znaczenie. Każdy, kto kiedyś orał pole, wie, że najważniejsza jest pierwsza bruzda. Kiedy pierwsza bruzda jest prosta, ostateczny rezultat jest „dziełem sztuki". Kolejne bruzdy biegną równolegle jak strzała do drugiego krańca pola, tworząc wzór godny dzieła artysty. Jeśli pierwsze dotknięcie pługiem będzie nieprawidłowe, ostateczny rezultat będzie katastrofalny zarówno dla oczu, jak i dla plonów. Jak orać, żeby mieć prostą bruzdę? Patrząc na jeden punkt znajdujący się na końcu pola i nie spuszczając z niego oczu podczas orki. Pod żadnym pozorem oraczowi nie wolno obejrzeć się za siebie przed dojściem do końca pola, jeżeli chce, żeby bruzda była prosta. To opowiadanie podkreśla konieczność bezwzględnej wyłączności celu ze strony tych, którzy zostali powołani na uczniów. Jeśli ktoś nie potrafi się skupić wyłącznie na jednym celu, to nie może zostać uczniem Jezusa.

10,1-20: Wysłanie siedemdziesięciu dwóch

Po wyżej opisanych czterech przykładach czytamy o wysłaniu siedemdziesięciu lub siedemdziesięciu dwóch (BT: siedemdziesięciu dwóch) uczniów w podróż misyjną. Radosny powrót uczniów i radość Jezusa z powodu sukcesu misji (10,17-20) ukazują zasadność Jego nauki na temat funkcji ucznia. Łukasz, jako jedyny ewangelista, wspomina o misji siedemdziesięciu (dwóch). Fragment ten jest napisany bardzo charakterystycznym dla Łukasza językiem, ale autor prawdopodobnie opierał się na starannie przestudiowanych tradycjach. Wydaje się, że akcent jest tutaj położony na znaczenie zaleceń Jezusa. Chociaż można odnieść wrażenie, że zalecenia przekazane przez Jezusa siedemdziesięciu dwóm zostały rozszerzone w porównaniu z tymi, których udzielił Dwunastu, w rzeczywistości ich znaczenie w obu przypadkach jest identyczne (por. 9,1-6; 10,1-12). Pomimo podobieństwa obu misji, widoczne są istotne różnice między ich opisami. Misja Dwunastu była równoznaczna z wyznaczeniem ich na apostołów; ich podróż miała mieć jednocześnie charakter misyjny i ewangelizacyjny, a przy tym miała potwierdzić i ukazać moc i władzę daną im przez Chrystusa. Siedemdziesięciu dwóch nie miało mocy ani władzy Chrystusa. Podstawowym celem tej drugiej misji jest przygotowanie drogi na przyjście Mesjasza w określonych miastach i miejscowościach (10,1).

Ze względu na niejasności w historii tekstu Ewangelii trudno jest dokładnie ustalić liczbę uczniów wysłanych na tę misję. Tradycja „siedemdziesięciu" wywodzi się z wydarzenia, w którym Bóg nakazał Mojżeszowi przyprowadzić siedemdziesięciu starszych, aby udzielić im jego ducha. Potem dwóch innych starszych również otrzymało ducha Mojżesza (Lb 11,24-30). Świadectwo tekstowe przemawia raczej za „siedemdziesięcioma dwoma". Trzeba jeszcze wziąć pod uwagę różnicę między hebrajską wersją Rdz 10 a wersją grecką (LXX). Tekst hebrajski wymienia siedemdziesiąt imion symbolizujących narody, natomiast Septuaginta wymienia siedemdziesiąt dwa imiona.

Sukces siedemdziesięciu dwóch wskazuje na przyszłe pozytywne rezultaty tych, którzy przyłączą się do pracy misyjnej jako prawdziwi uczniowie. Pod tym względem misja siedemdziesięciu dwóch jest zapowiedzią misji, jaką wczesny Kościół będzie prowadził wśród pogan. Tak jak Jan Chrzciciel na początku działalności Jezusa zapowiedział przyjście Mesjasza, tak teraz Jezus wysyła siedemdziesięciu dwóch, aby głosili nadejście Mesjasza, na początku swojej podróży do Jerozolimy i na krzyż. Ze względu na pilny charakter ich zadania nie wolno im zabierać ze sobą nawet najbardziej podstawowego ekwipunku podróżnego. Nie wolno im marnować czasu dla tych, którzy odrzucają ich orędzie; muszą ich ominąć i iść do następnego miasta czy wioski. Zboże już dojrzało i trzeba je zgromadzić w gumnach królestwa Bożego. Przynoszą ze sobą orędzie pokoju, przebaczenia i nadziei. Celem ich misji jest zatem przedstawienie Ewangelii, przygotowanie na wejście Chrystusa do życia wszystkich ludzi. Mają głosić, że „przybliżyło się do was królestwo Boże". Mesjasz wkrótce do nich przyjdzie. Zbawienie jest bliskie.

Tych, którzy odrzucają Jezusa, czeka sąd gorszy niż ten, który spotkał Sodomę. Wymienione są trzy miasta, które doświadczyły cudów Jezusa, a jednak nie nawróciły się: Korozain, Betsaida i Kafarnaum. Kiedy nadejdzie sąd, z większą tolerancją będą potraktowane pogańskie miasta w Fenicji, Tyrze i Sydonie, niż miasta wyżej wymienione (10,13-15). Odrzucenie Jezusa jest w ostatecznym rozrachunku wyborem zniszczenia.

Te pouczenia dla uczniów z pewnymi wyjątkami mają zastosowanie w pracy misyjnej w dzisiejszym świecie. Dzisiaj też musimy podróżować bez zbytnich obciążeń i głosić bliskość królestwa Bożego wraz z przyjściem Jezusa; pewne jednak sytuacje wymagają dodatkowych form służby. Tam, gdzie panują głód, choroby i niedostatek, nasza misja musi być wyposażona we wszystkie środki, które umożliwią zaspokojenie tych podstawowych potrzeb człowieka. Jezus nadal jest Zbawicielem ciała i duszy. Te potrzeby są nawet pilniejsze dzisiaj, niż były dwieście lat temu. Ludzkie potrzeby nawarstwiły się wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z głupotą, skąpstwem, chciwością i egoizmem ludzi i ich rządów.

Powrót siedemdziesięciu dwóch jest radosnym świętem, ponieważ sukces misji jest zwycięstwem nad siłami zła, które zniewalają całą ludzkość. To świętowanie nie oznacza zwycięstwa wybranej garstki, lecz jest zwycięstwem wielu. Wszyscy uczniowie radują się, ponieważ teraz ich imiona są zapisane w niebie (10,20).

10,21-24: Błogosławieni, którzy widzą

Jest to jedyne miejsce w NT, w którym czytamy, że Jezus „rozradował się". To radosne uniesienie jest zwięzłym wyrażeniem uczuć Jezusa z powodu powodzenia misji siedemdziesięciu dwóch i przyszłości Kościoła. Uczniowie widzą i słyszą cudowne tajemnice odwiecznych Bożych planów wobec królestwa. Rzeczywiście, wielu proroków i królów chciałoby zobaczyć to, co właśnie teraz uczniowie widzą i słyszą, ale nie było im to dane. Tym, co teraz uczniowie widzą i słyszą, jest tajemnica Boga w Jezusie: ten najściślejszy wzajemny związek między Ojcem a Synem, który został objawiony tym, których wybrał Syn (10,22). Właśnie ta moc niszczy szatana i powoduje upadek wszelkiego zła (10,18-19). Dostrzega się chrystologiczne znaczenie tego fragmentu dla całej Ewangelii Łukasza i jego kluczową rolę, jaką nadal odgrywa w misji Kościoła.

10,25-37: Dobry Samarytanin

Przypowieść o dobrym Samarytaninie jest umieszczona w kontekście pytań zadanych Jezusowi przez uczonego w Prawie, który wystawiał Go na próbę. Pierwsze pytanie (10,25) brzmi: „Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?" Chociaż nie zostało ono postawione w ramach opowiadania o Męce Pańskiej (tak jak w Mt 22,34-40), pojawia się podczas drogi na krzyż i po raz drugi w Ewangelii Łukasza w 18,18-30. Jezus odpowiada, zadając uczonemu w Prawie pytanie, co na ten temat mówi Pismo. Uczony w Prawie udziela poprawnej odpowiedzi, przytaczając słowa jednego z najbardziej znanych i czczonych fragmentów ze Starego Testamentu, mianowicie *Szema'*: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił" (Pwt 6,4-5), dodając: „i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego". Jezus pochwala tę odpowiedź, lecz uczony w Prawie naciska dalej i stawia kluczowe pytanie (przekazane tylko w Łk 10,29): „A kto jest moim bliźnim?"

Jezus opowiada przypowieść o człowieku, który udaje się z Jerozolimy do Jerycha, a więc musi przebyć drogę około dwudziestu kilometrów i zejść z wysokości 700 m nad poziomem Morza Śródziemnego na 400 m poniżej jego poziomu. Droga jest wąska, kręta, skalista i znana z niebezpieczeństw, pełna grot, w których mogą ukrywać się rabusie. Występujące w przypowieści postaci zostały starannie dobrane. Okradziony i pobity człowiek jest Żydem, a miłosiernej pomocy udziela mu Samarytanin. Między tymi grupami istniały bardzo silne uprzedzenia narodowościowe. Ben Syrach określa Samarytan mianem „głupiego narodu", którego jego „dusza nie znosi" (Syr 50,25-26). Żydom nie wolno było kończyć słowem „amen" modlitwy mówionej przez Samarytanina Z drugiej strony, Szymon, syn Gamaliela uważał, że powinno się ich traktować na równi z Izraelitami (jDem 6,2; jBer 7,1; jKet 27a). Samarytanie zawsze byli uważani za „obcych". Najważniejszy w tej przypowieści jest właśnie ten „obcy", Samarytanin, który okazuje się bliźnim pokrzywdzonego mężczyzny.

Jest tragiczną prawdą, że Kościół przez wieki nie zawsze umiał wyciągać właściwe wnioski z tej przypowieści. Kościół, który działał i zabierał głos wtedy, kiedy nie powinien, i który nie zabierał głosu i nie działał, kiedy powinien, walczył z głoszonymi w niej poglądami, angażując się w niewolnictwo, segregację i apartheid. W imię Chrystusa popełniano wiele okrucieństw, którym towarzyszyła ogłuszająca cisza. Samarytanin jest moim bliźnim! Jezus kontynuuje swoją drogę na krzyż.

10,38-42: Jezus odwiedza Martę i Marię

Ten epizod został opisany z pewną dozą przedniego humoru. Dla Marii dużo więcej znaczy „siedzieć u nóg Pana" niż wypełniać obowiązki gospodyni (10,39). Marta krząta się w kuchni, a Maria przebywa z gościem. Maria postępuje według swojego wyboru, a zachowanie Marty jest zgodne z obowiązującymi zwyczajami. W rzeczywistości obie chciały być z Jezusem. Marta krytykuje siostrę, a odpowiedź Jezusa zmierza do tego, aby i ona skupiła swą uwagę tylko na Nim. Ona, podobnie jak uczniowie w wyżej przedstawionych opowiadaniach, została wezwana, aby „usłyszeć" i „zobaczyć". Gdyby ta rozmowa odbywała się w domu członka ludu Jorubów w Afryce Zachodniej, wyglądałaby tak:

Jezus: Marto! Marto!
Marta: Tak, Panie.
Jezus: Ile razy wypowiedziałem twe imię?
Marta: Dwa razy.
Jezus: Ile masz uszu?
Marta: Dwoje.
Jezus: Do czego ci służą?
Marta: Do słuchania.
Jezus: A więc zachowaj to, co chcę ci teraz powiedzieć, w lewej ręce, abyś nią nie jadła.

Jorubowie jedzą przeważnie prawą ręką, którą myją przed i po posiłku. Nie wolno jeść lewą ręką, a podanie czegoś innej osobie lewą ręką uważane jest za zniewagę. Jeśli ktoś musi użyć lewej ręki, najpierw przeprasza, zanim coś zrobi. Zachować informacje w lewej ręce, która jest rzadziej używana, oznacza trzymać ją blisko serca i nic z niej nie uronić.

Marta ma „zobaczyć", że Maria „obrała najlepszą cząstkę, której nie będzie pozbawiona"; usiadła u stóp swego Pana. Odpręż się, Marto. Najwspanialsze chwile w życiu przeżywa się ponad troskami i niepokojami z powodu narzucanych sobie obowiązków. Usiądź obok Marii u stóp Pana. To opowiadanie słusznie następuje bezpośrednio po przypowieści o dobrym Samarytaninie. Kiedy spełniając nasze obowiązki uskarżamy się na zachowanie innej osoby, to znaczy, że musimy się zastanowić, czy przypadkiem ta osoba nie odpowiada na jakieś wyższe powołanie.

11,1-13: Modlitwa

Mateusz umieszcza Modlitwę Pańską w Kazaniu na Górze na początku publicznej działalności Jezusa (Mt 6,5-15). Fitzmyer trafnie zauważa, że Łukaszowa wersja modlitwy doskonale harmonizuje z kontekstem jego Ewangelii, ponieważ następuje zaraz po modlitwie Jezusa do Ojca (Łk 10,21-22) i jest pierwszym z trzech fragmentów poświęconych modlitwie (*dz. cyt.* 2,896).

Abstrahując od hipotezy, że istniały wczesne ustne źródła spisane przez Łukasza i Mateusza, wyraźnie widać, że wersja Mateusza jest bliższa oryginalnej formie modlitwy Jezusa. Jest wiele przyczyn, aby tak uważać. Przede wszystkim lepiej odpowiada sytuacji życiowej Jezusa. Modlitwa w wersji Łukasza miała raczej na celu wyjście naprzeciw potrzebom Kościoła. Łukaszowa forma pierwszej prośby, w której używa zaimka „my", jest modlitwą o to, żeby Bóg dawał nam chleba „na każdy dzień" (wyrażenie „na każdy dzień" jest charakterystyczne dla Łukasza), co wskazuje na fakt, że Bóg nigdy nie ustaje w zaspokajaniu potrzeb swojego ludu. Ci uczeni jednak, którzy zakładają istnienie źródła Q, uważają wersję Łukasza za bliższą oryginałowi przede wszystkim dlatego, że jest krótsza (por. artykuł *Problem synoptyczny*).

Następna przypowieść, typowa dla Łukasza, podkreśla znaczenie wytrwałej modlitwy. Przypowieść o natrętnym przyjacielu (11,5-8) jest bardzo podobna do przypowieści o niesprawiedliwym sędzim (18,1-8). Obie uczą o tym, jak ważna jest wytrwałość. Ludzie starali się nie podróżować w dzień, aby uniknąć upału. Jednak często się zdarzało, że docierali do celu podróży późnym wieczorem, a nawet o północy. Gościnność była świętym obowiązkiem bez względu na porę przybycia nieoczekiwanego gościa i zawsze należało nakarmić przybysza, nawet jeśli wiązało się to z koniecznością pożyczenia chleba od sąsiada. W Afryce i niektórych rejonach Wschodu gościnność jest jednym z najświętszych obowiązków. Gość nie musi być wcale naszym znajomym. Niektórzy z nich mogą być aniołami, bóstwami lub duchami w ludzkiej postaci, które mają moc pobłogosławić lub wyrządzić szkodę w zależności od tego, jak zostaną przyjęci. Pamiętam, jak udawaliśmy się z moją rodziną do miejsc, gdzie nikt nas nie znał. Zawsze mieliśmy zapewniony nocleg i wyżywienie. W niektórych częściach Afryki jedzenie znajduje się blisko drogi, aby podróżujący mający pieniądze mogli kupić to, czego potrzebują, a ci nie mający pieniędzy mogli pożywić się za darmo. Z tym jednym zastrzeżeniem, żeby nie zabierali jedzenia ze sobą. Tak samo, jeśli nasz przyjaciel prosi o pomoc, musimy mu jej udzielić bez względu na porę. Natrętne pukanie sprawi, że dostanie, czego potrzebuje. Ta przypowieść doskonale harmonizuje ze zwyczajami panującymi w Afryce i na Wschodzie.

Bóg nie potrzebuje pochlebstw, aby skłonić Go do zaspokojenia naszych potrzeb. Polecenia „proście", „szukajcie", „kołaczcie" odwołują się do ufności, jaką wierzący pokłada w Bogu, który chce dobra dla wszystkich ludzi i zaspokaja ich podstawowe potrzeby. Te zalecenia (11,9-13) są rozbudowaną wersją Mt 7,7-11. Jednak najważniejsze w relacji Łukasza jest to, że Bóg daje jeszcze więcej niż „to, co dobre" (Mt 7,11). Temu, kto prosi, Bóg daje Ducha Świętego, który we wczesnym Kościele uważany był za jedno z największych błogosławieństw Bożych.

11,14-28: Jezus i Belzebub

Wydaje się, że Łukasz łączy dwa wyjątki z Ewangelii Mateusza – 9,32-34 i 12,22-24 – w jedno opowiadanie. Opozycja wobec Jezusa narasta, w miarę jak coraz bardziej zbliża się do krzyża. Gdy Jezus wyrzucił „złego ducha [u tego], który był niemy" i mężczyzna przemówił, ludzie byli zdumieni, lecz „niektórzy" oskarżali Jezusa, że wyrzucił złego ducha w imię Belzebuba. W czasach Jezusa „Belzebub" stało się popularnym imieniem księcia złych duchów. Jezus odpowiada na ten zarzut, przytaczając różne argumenty. Szatan nie jest tak głupi, aby pozwolić na walkę między swymi poddanymi. Naród podzielony, tak jak podzielona armia, nie może zwyciężyć. To „palec Boży" (Wj 8,15; Wj 31,18; Pwt 9,10; Ps 8,4) kruszy potęgę szatana; chory został uzdrowiony tylko przez moc Bożą w przeciwieństwie do zaklęć i czarów używanych przez innych. Dzięki mocy Bożej człowiek jest zdolny do trwania w postanowieniu pójścia za Jezusem. Od wymagania „albo–albo" nie ma wyjątków: „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie" (11,23).

W pewnej chwili kobieta z tłumu zaczyna w uniesieniu wychwalać Jezusa, mówiąc, jak dumna musi być Jego matka, która Go urodziła. Wersety 27-28 są bardzo charakterystyczne dla Łukasza. Słowa tej kobiety są jakby wypełnieniem proroctwa Maryi w Łk 1,48. Jezus przenosi centrum uwagi ze swojej własnej osoby (i Jego Matki) na aspekt, na który chce położyć szczególny akcent: prawdziwie błogosławieni są ci, którzy „słuchają słowa Bożego i zachowują je". Znowu można dostrzec tutaj zainteresowanie Łukasza tematami dotyczącymi kobiet i błogosławieństwa.

11,29-32: Znak Jonasza

Ludzie przybywali tłumnie do Jezusa z powodu Jego uzdrawiającej mocy. Jezus mówi, że szukają znaku, lecz nie mówi jasno, na co ten znak ma wskazywać. Sądząc po kontekście, znak był im prawdopodobnie potrzebny, aby mieli pewność, że Jezus dokonuje cudów mocą Bożą, a nie szatańską. Domaganie się znaku jest żądaniem dowodu i potwierdzenia władzy, pochodzącej od Boga. Taki dowód jest konieczny, ponieważ siła nadprzyrodzona nie zawsze jest dobra sama w sobie. Na przykład w Afryce, niektórych częściach Azji i Ameryki Łacińskiej manifestacja sił nadprzyrodzonych jest zjawiskiem powszechnym. Są one często przypisywane lekarzom, ludziom opętanym przez pewne bóstwa, czarownikom, magom i innym. Niektórych przodków otacza się boskim kultem, ponieważ uważa się, że mieli nadprzyrodzoną moc, lecz nie wszystkie nadnaturalne zdolności, przypisywane przodkom i wykorzystywane w ten sposób, są dobre dla wiernych. Wierzy się, że niektóre złe duchy i bóstwa mogą być wywołane i posłane, aby czyniły zło. Wiele tubylczych Kościołów afrykańskich kładzie wielki nacisk na glosolalię, prorokowanie, uzdrawianie, egzorcyzmy i uwalnianie od złych mocy. Uważa się też, że pewni członkowie Kościoła pozostają w bliskim kontakcie ze światem duchów i że naprawdę są opętani przez złe duchy. Dary duchowe takich ludzi nie pochodzą od Boga, lecz od złych duchów. W niektórych Kościołach nadal obowiązują pewne rytuały i ofiary, które składa się duchom, a które wywodzą się z tradycyjnej religii afrykańskiej.

W opinii Łukasza duchowy i moralny wymiar cudów Jezusa był tak oczywisty, że nie wymagał żadnych znaków czy dowodów na to, że źródłem Jego cudów jest moc Boża. Jedynym znakiem, który ma być dany, jest paralela między Jonaszem jako znakiem dla Niniwitów a „Synem Człowieczym" jako znakiem dla tego pokolenia (11,30). Według Łukasza paralela ta polega na tym, że obaj zostali posłani, aby obwieścić bliski sąd Boży, który wymaga natychmiastowej pokuty. Następnie, przez Jonasza Bóg łaskawie rozciągnął przebaczenie i zbawienie na ludy pogańskie. Jonasz był „prorokiem" wysłanym do pogan. Podobnie, przez śmierć, pogrzeb i zmartwychwstanie Mesjasza Bóg rozciąga przebaczenie i zbawienie na całą ludzkość bez wyjątku.

11,33-36: Światło ciała

Ten krótki fragment jest wspaniałą kwintesencją nauki dla uczniów. Jednocześnie ukazuje znaczenie orędzia, które głoszą uczniowie, i jest dalszym ciągiem odpowiedzi na żądanie znaku. Żaden normalny człowiek nie zapali lampy, aby schować ją w ukryciu (*krypte* – miejsce ciemne lub ukryte) czy pod korcem (*modios* – naczynie służące do mierzenia objętości). To, że Jezus nie daje żadnego znaku, nie znaczy, że trzyma w ukryciu przed wszystkimi jakąś tajemnicę. Wręcz przeciwnie, słowo jest postawione wysoko na świeczniku, tak aby każdy mógł „widzieć" (por. 10,23). Lecz nawet wówczas trzeba patrzeć uważnie i mieć zdrowe oko. Zdrowe oko, tak jak lampa, jest światłem dla ciała, lecz jeśli oko jest chore, Boże światło nie może przeniknąć do ciała i wówczas pozostaje ono w absolutnej ciemności.

11,37-54: Jezus piętnuje faryzeuszów i uczonych w Prawie

Łukasz płynnie i łatwo przechodzi od słów Jezusa o chorym oku do Jego dosyć agresywnego kontaktu z faryzeuszami i uczonymi w Prawie. Ich oko nie jest „zdrowe". Sposobność do spotkania nadarza się, kiedy Jezus znowu przyjmuje zaproszenie na obiad do domu jednego z faryzeuszów. Wyrażano opinię, że polemika, która się wywiązała z okazji tego spotkania, głównie w formie stosunkowo krótkich powiedzeń, jest odbiciem kontrowersji zarówno między Żydami a chrześcijanami, jak i między Jezusem a przywódcami żydowskimi. Ta opinia może być trafna. Napiętnowania są wyrażone przez Jezusa w formie sześciu „biada", trzech pod adresem faryzeuszów i trzech pod adresem uczonych w Prawie. Jezus, biorąc za punkt wyjścia przesadnie rygorystyczne przestrzeganie różnego rodzaju ablucji, agresywnie wypomina faryzeuszom, że przykładają wielką wagę do zewnętrznej czystości, a zaniedbują czystość wewnętrzną. Dla Jezusa ani rytualne obmycia (11,38), ani jałmużna (11,41), ani skrupulatność w składaniu dziesięciny (11,42a), ani wypaczona sprawiedliwość (11,42b), ani prestiż z powodu najlepszych miejsc w synagogach (11,43) nie prowadzą do prawdziwej pobożności. Tylko to, co dzieje się w głębi człowieka – w najgłębszych pokładach jestestwa – ma znaczenie w postawie religijnej, ponieważ osoba wewnętrzna jest miejscem, w którym dokonuje się zaangażowanie człowieka (11,39b-40). Ponieważ zabrakło tego zaangażowania pochodzącego z wnętrza człowieka, faryzeusze stali się jak groby pobielane (11,44).

Uczeni w Prawie słyszą równie twarde słowa. Każą ludziom przestrzegać szczegółowych i uciążliwych przepisów, a sami się do nich nie stosują (11,46). Budują grobowce prorokom, a swymi czynami „przytakują" uczynkom swoich przodków, którzy prześladowali proroków (11,47-51). Stracili także klucze poznania, wypaczając oko, które oświetla wnętrze, tak że sami nie mogą ujrzeć światła Bożego i innym utrudniają dostęp

do królestwa Bożego (11,52). Na końcu tego epizodu pojawiają się „uczeni w Piśmie", którzy przyłączają się do faryzeuszów, aby wspólnie spiskować przeciw Jezusowi.

12,1-12: Niewzruszona ufność i męstwo w wyznawaniu Chrystusa

Pierwsze trzy wersety są redakcyjnym wstępem Łukasza, przygotowującym do kolejnego etapu podróży Jezusa. Jezus przestrzega tu przed zgubnym wpływem (kwasem) przywódców żydowskich. Używa słowa „obłuda", a więc mówi, że udają kogoś, kim nie są. Bóg woli skruszonego, prawdziwie otwartego grzesznika od obłudnika, który udaje świętego. Przed Bogiem nic nie da się ukryć.

Zaraz po „biada" i „strzeżcie się" Łukasz przedstawia Jezusa mówiącego uczniom, aby nie bali się tych, którzy mają nad nimi władzę na tym świecie (w. 4-12). Bóg stworzył świat i nadal się nim opiekuje. Jeśli Bóg troszczy się nawet o najmniejsze stworzenia, to o ile bardziej musi to odnosić się do tych, którzy się Go boją (w. 4-7). Ci, którzy publicznie przyznają się do Chrystusa, mogą być inwigilowani, a nawet prześladowani, i wtedy muszą wybrać jedną z dwóch możliwości: albo uległość wobec procedur prawnych naszego społeczeństwa i ludzkiej opinii, albo poddanie się sądowi niebieskiemu w otoczeniu aniołów, które każdego dnia posłusznie wypełniają wolę Bożą (w. 8-9). Wyrażenie „Syn Człowieczy" użyte w w. 10 stanowi ogniwo łączące z w. 8. Chrześcijanie mogą się spodziewać, że będą narażeni na nękanie przez sądy (por. Łk 12,11 z Mt 10,17-18). Wówczas Duch Święty oświeci ich, co mają mówić. Ci, którzy w swym szaleństwie bluźnią przeciwko Duchowi Świętemu i świadectwu, które od Niego pochodzi, nie dostąpią przebaczenia (12,10; por. 12,11-12).

Wielu chrześcijan spoza kręgu kultury zachodniej musiało podporządkować się systemom prawnym swoich kultur, ale woleli znosić prześladowania, a nawet narażać się na śmierć, niż zaprzeć się wiary. Chociaż ta druga możliwość nie zawsze jest tak widoczna, chrześcijanin ma nadzieję na swój dzień w sądzie wobec aniołów Bożych, gdzie usłyszy prawdziwie sprawiedliwy wyrok.

12,13-21: Przypowieść o bogatym głupcu

Pierwsze zdania (12,13-15) szkicują tło przypowieści. „Ktoś z tłumu" prosi Jezusa, aby nakazał jego bratu podzielić się z nim spadkiem. Nie wiadomo, skąd taka prośba do Jezusa. Zarówno przypowieść o bogatym głupcu, jak i wstęp do niej są czymś wyjątkowym w Ewangelii Łukasza, a przypowieść przypomina opowiadanie o związku między starszym a młodszym bratem w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32). Jezus najpierw wymawia się od pełnienia funkcji rozjemcy, lecz potem upomina, że trzeba wiedzieć, co jest najważniejsze, kiedy mamy do czynienia z takimi sprawami. Chciwość i egoistyczne interesy utrudniają rozwiązanie tych problemów, w których ważną rolę odgrywają emocje (por. Pwt 21,17).

Przypowieść o bogatym głupcu mówi o człowieku, dla którego gromadzenie dóbr materialnych stało się obsesją i celem samym w sobie. Nie dostrzega kruchości ludzkiego życia, więc wciąż burzy i wznosi nowe budynki, aby w nich przechowywać swoje dobra. Problem z tymi wszystkimi budynkami i zgromadzonymi w nich zapasami polega oczywiście na tym, że nie wiadomo, kto miałby z tych „rzeczy" korzystać, kiedy Bóg nagle przyjdzie i zażąda duszy tego człowieka. Chciwość często wypacza hierarchię wartości. Działania bogatego głupca są zbyt często gorliwie powielane w naszym świecie. Przyczyną wielu haniebnych zbrodni popełnianych przez przywódców politycznych w wielu miejscach na świecie jest chciwość, skąpstwo i nigdy nie zaspokojona chęć gromadzenia bogactw kosztem zwykłych obywateli, żyjących w skrajnej nędzy i codziennie umierających z powodu braku podstawowych środków do życia. Ci przywódcy stali się łupieżcami, a nie przywódcami swego ludu i rabują bogate zasoby narodów, którymi rządzą. Z większości bogactw, które trzymają w ukryciu z innymi bogactwami narodowymi, nikt po ich śmierci nie skorzysta z powodu zasady tajności stosowanej przez zagraniczne banki. Kościół, jako wyrocznia Boża i głos Jezusa Chrystusa, musi przewodzić w boju o przemianę zarówno przywódców politycznych, jak i banków, których polityka umożliwia takie działania.

12,22-34: Ufność w opatrzność Bożą

Nie tylko chciwość może być problemem dla chrześcijanina, lecz także zbytnie troski i obawy. Aby przedstawić tę naukę Jezusa, Łukasz sięgnął do tradycji, które stanowią tło Mt 6,19-21.25-34. Fragment przedzielający wyżej wymienione, to znaczy Mt 6,22-24, został wykorzystany przez Łukasza wcześniej w 11,33-36. Podobne wyrażenie ufności w Bożą troskę o chrześcijan znajdujemy w 12,4-12, gdzie jest mowa o udzielaniu odpowiedzi przed sądem. A więc wiara w tę opiekę Bożą jest nam dana jako antidotum na codzienne lęki, w które obfituje życie. Troski są bez wartości, bo nie mogą przedłużyć naszego życia, wręcz przeciwnie, mogą je skrócić. Kiedy przyjrzymy się pięknu przyrody, a zwłaszcza kwiatom, zobaczymy, jak wspaniałe jest

nasze życie, kiedy znajduje w nim odbicie chwała Boża. W codziennej pogoni za zaspokojeniem podstawowych potrzeb życiowych nie można pozwolić, aby dręczył nas strach i wieczny niepokój. Bóg troszczy się o nas, tak jak o żadne ze swych stworzeń, i Bóg o nas zadba. Jednocześnie te słowa przywodzą na myśl najskuteczniejsze partnerstwo, które polega na zaspokojeniu potrzeb tych, dla których codziennym problemem jest zdobycie pożywienia. Bóg często ofiarowuje ludziom dary przez innych ludzi, którzy dojrzeli do stworzenia takiego partnerstwa Boga z człowiekiem. W obu przypadkach najpierw należy starać się o królestwo Boże: wszystko inne będzie dodane (12,31). Prawdziwy skarb znajduje się w wewnętrznej świątyni naszego serca (12,34).

12,35-53: Przypowieść o czuwającym słudze

Jeśli chciwość i niepokój nie przystoją uczniowi Jezusa, to jak ma postępować? Gdyby pojawiło się takie pytanie, to odpowiedź Jezusa, według Łukasza, brzmiałaby: musi stale czuwać. Musi być stale duchowo gotowy na przyjście Syna Człowieczego. Umysł, który czuwa, nie zaprząta sobie umysłu troskami tego świata, budowaniem systemów zabezpieczeń czy fizycznym gromadzeniem bogactw. Należy skupić się przede wszystkim na przygotowaniu na przyjście Pana. Sługa Pana cały czas czuwa, zgodnie z przypowieścią, choć nie wiadomo, o której „straży" Pan się pojawi. A więc najskuteczniejszym zabezpieczeniem dla każdego domu jest pełna gotowość. Takiemu domowi nie stanie się krzywda.

Opowiadanie Łukasza w tym punkcie jest paralelne z Mt 24-25. Przypowieść o dziesięciu pannach (Mt 25,1-13) podana jest w skróconej wersji, a połączenie Mt 24,13 z Mt 24,42 umożliwia przejście do fragmentu paralelnego z Mt 24,42-51. Myśl przewodnia Łukasza jest taka: czuwajcie, bo nikt nie wie dokładnie, kiedy Pan przyjdzie. Nagrodą za wytrwałe czuwanie jest siła w czasach skrajnego cierpienia i podziałów. Łk 12,49-53 mówi o przyszłych podziałach między członkami jednej rodziny, które nastaną w czasach kryzysu. Przyjście Jezusa przyspiesza cierpienie, jakiego doświadczamy w obliczu podziałów w rodzinie.

12,54-59: Sąd jest bliski

Jezus zwraca się do tłumu i wyraża swoje rozczarowanie widząc, że ludzie potrafią odczytywać znaki pogody (to powiedzenie różni się nieco od Mt 16,2-3), lecz nie rozumieją znaków zbliżającego się sądu. Analogia zaczerpnięta ze sfery prawniczej 12,57-59 jeszcze silniej akcentuje brak zrozumienia ze strony tłumu i fakt, że czasy są przełomowe. Pewność co do sprawiedliwego sądu Bożego na końcu czasów powinna doprowadzić ludzi od pojednania się z Bogiem, ostatecznym sędzią.

13,1-9: Trzy wezwania do nawrócenia

Łukasz zaczerpnął ten fragment ze swojej nie-Mateuszowej tradycji. Dwa wezwania do nawrócenia opierają się na aktualnych wydarzeniach, a trzecie oddane jest w formie przypowieści. Dwa pierwsze epizody mają wymowę tragiczną. Pierwszy dotyczy masakry grupy protestujących, w której znajdowali się Galilejczycy. Galilejscy zeloci stale wywoływali niepokoje i Piłat bezlitośnie i okrutnie tłumił każdy kolejny zryw. Chociaż to konkretne wydarzenie nie zostało odnotowane przez Józefa Flawiusza, można przeczytać doniesienia o podobnych zajściach w *Dawnych dziejach Izraela* (18,3,2; 4,1). Drugie wydarzenie, o którym jest mowa tylko w Ewangelii Łukasza, to zawalenie się wieży znajdującej się blisko lub połączonej z tunelem w Siloam, zbudowanym przez króla Ezechiasza. W tym wypadku zginęło osiemnaście osób. W obu przypadkach narzuca się podobne pytanie. Czy ci, którzy cierpią, są gorszymi przestępcami od tych, którzy nie cierpią? Czy śmierć tych ludzi jest następstwem sądu Bożego? Jezus odrzuca takie popularne rozumienie tych spraw i podkreśla powszechną potrzebę nawrócenia. A więc, jeśli wszyscy ludzie się nie nawrócą i nie przyjmą pozytywnie Dobrej Nowiny, wszyscy będą cierpieć z powodu oddzielenia od Boga.

Po tych dwóch opowiadaniach, które wzywają do pokuty i mają taką samą wymowę, pojawia się przypowieść o drzewie figowym, które przez trzy lata nie przynosiło owoców i które właściciel winnicy kazał wyciąć. Lecz ogrodnik prosi o jeszcze jeden rok cierpliwości, a jeśli w tym czasie wszystkie zabiegi kultywacyjne nie pomogą i drzewo nie wyda owocu, będzie można je wyciąć. Czytamy wprawdzie o „drzewie", które dostało jeszcze jedną szansę wydania owocu, lecz okres nieurodzajności drzewa nieodparcie nasuwa skojarzenie z trzyletnim okresem publicznej działalności Jezusa, w którym ludzkość miała szansę się nawrócić. Przypowieść przypomina nam o Bożej cierpliwości wobec nas, ale jest także pośrednio ostrzeżeniem, że ci, którzy trwają w swym grzesznym odrzuceniu pokuty, będą cierpieć i ostatecznie zostaną „wycięci".

13,10-21: Uzdrowienie kobiety w szabat. Przypowieści o ziarnku gorczycy i o zaczynie

O uzdrowieniu kobiety w szabat pisze tylko Łukasz i jest to jego ostatni przekaz o Jezusie nauczającym w synagodze. Ewangelista pisze, że kobieta miała „ducha niemocy", który z pewnością pochodził od szatana, i że była „pochylona". Liczba „osiemnaście" – przez tyle lat kobieta cierpiała na tę dolegliwość – jest ogniwem łączącym ten epizod z wcześniejszym, opisującym wypadek, w którym zginęło osiemnaście osób. Obłuda kierownictwa religijnego wychodzi na jaw, kiedy po miłosiernym uzdrowieniu kobiety przełożony synagogi atakuje Jezusa z powodu pewnego formalnego szczegółu: Jezus złamał Prawo, ponieważ uzdrowił kobietę w szabat. Jezus odpowiada, że jeżeli nawet w szabat obsługują zwierzęta domowe w nagłej potrzebie, to nie powinni krytykować uzdrowienia w szabat cierpiącej córki Abrahama. Kapłani zawstydzili się na te słowa, a cały lud radował się w chwale Bożej.

Oczywiście, to uzdrowienie jest mało znaczącym epizodem w porównaniu z „umocnieniem" całego ludu i jego przywróceniem do stanu, który pozwala rodzić owoce dla królestwa niebieskiego (jak drzewo figowe). Dwie przypowieści w Łk 13,18-21 mają przypominać czytelnikowi, że wielkie wydarzenia mają czasem skromne początki. Przypowieści o ziarnku gorczycy i o zaczynie są do siebie bardzo podobne. Obie są przypowieściami o królestwie Bożym, które Łukasz wykorzystał i zmodyfikował i które pochodzą z paralelnej części przypowieści Mateuszowych z rozdziału o królestwie niebieskim (Mt 13,31-33). W pierwszej czytamy o mężczyźnie, a w drugiej o kobiecie, co świadczy o tym, że Jezus ilustrował swoją naukę przykładami z życia zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Obie mówią o tym samym. Wielkie osiągnięcia wyrastają na niepozornym gruncie. Te przypowieści łączą się ściśle ze zwycięstwem odniesionym nad szatanem w uzdrowieniu pochylonej kobiety. Chociaż nie dostrzegli tego krytycy Jezusa, uwolnienie i przywrócenie do normalnego stanu pochylonej kobiety, przez osiemnaście lat trzymanej na uwięzi przez szatana, było jak małe ziarenko (lub nieco zaczynu w mące), które w przyszłości stanie się wielkim i okazałym drzewem (wyrośniętym ciastem do pieczenia) uniwersalnego zwycięstwa nad wszystkimi siłami szatańskimi. Radość ludu z powodu uzdrowienia pochylonej kobiety jest w rzeczywistości radowaniem się z powodu chwały królestwa Bożego, które nieuchronnie rozrasta się przez służbę Kościoła (która czasem może wydawać się „mała" i błaha) dla ludzkości.

13,22-30: Ciasne drzwi

Jezus kontynuuje swoją drogę do Jerozolimy i na krzyż, nauczając „przez miasta i wsie" (13, 22), z niezachwianą wiarą w triumf królestwa Bożego. Pewnego dnia ktoś Go zapytuje: „Panie, czy tylko nieliczni będą zbawieni?" Jezus odpowiada, że trzeba wielkiego wysiłku i poświęcenia, bo drzwi są ciasne. Niewielu przez nie wejdzie. Od greckiego słowa *agonizeste* („usiłować, zmagać się, walczyć") pochodzi termin „agonia". Usilne staranie się o wejście do królestwa Bożego musi mieć tak silną motywację i musi być tak zogniskowane tylko na tym jednym celu, aby można było je porównać z „agonią", która angażuje całą osobę: ciało, duszę i umysł. Wielu będzie chciało wejść, a nie będą mogli (13,24).

13,31-35: Płacz Jezusa nad Jerozolimą

Napięcie rośnie, w miarę jak Jezus jest coraz bliżej krzyża. Ostrzeżenia, jakie dawał uczniom, powoli stają się rzeczywistością, kiedy „faryzeusze" donoszą Mu, że Herod chce Go zabić. Może wydać się dziwne, że faryzeusze ostrzegają Jezusa; tak, ale ostrzegając Jezusa, mogli się powodować zwykłą żydowską pobożnością, nie chcąc, aby popularny żydowski prorok zginął z rąk rzymskiego agenta. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak, że Jezus miał przyjaciół wśród faryzeuszów.

Jezus nie cofa się przed niebezpieczeństwem. Niewzruszenie realizuje plan swojej boskiej misji (13,32). Jeszcze raz konieczność i nieuchronność tego, co Go czeka w Jerozolimie, stają się głównym wątkiem tekstu i Jezus musi kontynuować swoją drogę na krzyż. Realność Jego przeznaczenia nie tłumi jednak uczucia, jakie żywi do samego centrum religijnego dziedzictwa swego ludu, gdzie Bóg postanowił wprowadzić w życie swój plan zbawienia i gdzie będzie go realizował do końca. Jerozolima, miasto założone przez Dawida i doprowadzone przez niego do szczytu potęgi, która nigdy się już nie powtórzyła, widziała także, jak prorocy Boga ginęli z rąk jej mieszkańców. To miejsce – wraz z jego domem, świątynią – zostanie zapomniane. Lekcja o zwycięstwie przez mękę i zniszczenie będzie lekcją, której ludzie nauczą się wtedy, kiedy Jezus dojdzie do kresu swej drogi – krzyża.

Ten fragment jako całość jest przejściem do zaleceń. Płacz Jezusa nad Jerozolimą (13,34-35), który w relacji Łukasza znajduje się w kontekście drogi Jezusa do tego miasta, odpowiada w Ewangelii Mateusza końcowemu fragmentowi mowy Jezusa w świątyni jerozolimskiej, wygłoszonej wkrótce po Jego przybyciu do Świętego Miasta (Mt 23,37-39).

14,1-24: Uczta i dyskusje w domu faryzeusza

Kilka następnych scen rozgrywa się podczas posiłku w domu faryzeusza. Łukasz rozpoczyna (14,1-6) od sceny, w której Jezus udaje się do domu pewnego „przywódcy" faryzeuszów, aby spożyć z nim posiłek w szabat. Komentarz, że „oni Go śledzili", ukazuje, jak wnikliwie obserwowano i oceniano wszystkie działania Jezusa, a może nawet knuto spisek przeciwko Niemu (*paratereo* – „pilnować, obserwować, czyhać"). Pojawia się nagle bardzo chory człowiek i Jezus natychmiast uzdrawia go w sposób przypominający uzdrowienie w szabat pochylonej kobiety (13,10-17). Uzdrowienie w szabat daje ludziom, którzy się temu przyglądają, dogodną okazję do oskarżenia Jezusa, i On wie o tym. Nie czeka na ich komentarz, lecz sam zadaje im pytanie: „Czy wolno w szabat uzdrawiać, czy też nie?" (14,3). Nie potrafią odpowiedzieć. Jezus staje się wzorem dla chrześcijanina; nigdy nie dopuścił do tego, aby stała i wroga inwigilacja Jego osoby zatrzymała Go na drodze do krzyża. Kościół nigdy nie może ulec presji podporządkowania się „prawu", jeśli prowadzi to do zaniedbania poważniejszych zobowiązań.

W Łk 14,7-11 czytamy przypowieść o tym, że należy zachować pokorę, kiedy ktoś zaprosi nas na ucztę. Jeśli wybierzemy sobie najskromniejsze miejsce przy stole, to możemy je zamienić tylko na miejsce godniejsze. To wielki zaszczyt, kiedy gospodarz powie: „Przesiądź się wyżej", lecz zniewaga, kiedy każe ustąpić miejsca innemu gościowi i zająć ostatnie miejsce.

Warto tutaj zwrócić uwagę na Łk 20,46, gdzie Jezus piętnuje pychę uczonych w Piśmie i faryzeuszów. „Strzeżcie się uczonych w Piśmie, którzy z upodobaniem chodzą w powłóczystych szatach, lubią pozdrowienia na rynku, pierwsze krzesła w synagogach i zaszczytne miejsca na ucztach" (por. Mt 23,6-7). Jezus musiał niejednokrotnie widzieć przywódców religijnych zabiegających o najlepsze miejsca.

Jezus następnie naucza (Łk 14,12-14), kogo zapraszać na ucztę. Należy zaprosić ubogich, ułomnych, chromych i niewidomych; za to otrzymamy błogosławieństwo. To prawda, ponieważ ci ludzie nie mają czym odpłacić swemu dobroczyńcy. Kiedy zapraszamy przyjaciół, spodziewamy się, że oni również zrewanżują nam się podobnym zaproszeniem. Lecz chrześcijanin nie dzieli się jedzeniem, aby to samo otrzymać w zamian: troska okazana wobec ubogich jest odbiciem Bożej troski.

W Łk 14,15-24 Jezus opowiada o uczcie w królestwie Bożym. Podobną relację znajdujemy w Mt 22,1-10. Opowiadanie Jezusa rozpo-czyna się stwierdzeniem, które ściśle wiąże ją z mesjańską ucztą Bożą. „Szczęśliwy ten, kto będzie ucztował w królestwie Bożym" (14,15). Jezus opowiada o pewnym człowieku, który zaprosił gości na ucztę. Lecz oni wymówili się ważniejszymi sprawami. Rozgniewało to gospodarza, który wysłał służącego na drogę i kazał przyprowadzić ubogich, ułomnych, chromych i niewidomych. Wysłał sługę po raz drugi, aby stół biesiadny był zapełniony. Żaden z tych ludzi, którzy jako pierwsi zostali zaproszeni, nigdy nie skosztuje jego uczty. Nietrudno dostrzec sens przypowieści. Bóg rozesłał wiele zaproszeń na ucztę mesjańską. Lecz ci pierwsi zaproszeni goście wymawiają się i nie chcą przyjść. Ta przypowieść uderza w samo sedno obłudy przywódców żydowskich, których pewność w sprawach religijnych wprawiła w stan samozadowolenia. Ponieważ nie przyjęli Bożego zaproszenia, Bóg wpuścił na ucztę tych, którzy nigdy nie pomyśleliby nawet, że będą na nią zaproszeni. To zaproszenie otrzymują odrzuceni z przyczyn religijnych, ludzie z marginesu społecznego, celnicy i grzesznicy, a nawet poganie. W tej przypowieści Jezus głosi jednoznacznie, że królestwo Boże jest dla wszystkich, bez względu na jakiekolwiek różnice.

Aby być na uczcie, trzeba z własnej woli przyjąć zaproszenie. Niemniej jednak zdanie „i zmuszaj do wejścia" (14,23) jest przytaczane zwykle jako usprawiedliwienie dla działań, które stawiają pod znakiem zapytania warunek dobrowolnego przyjęcia zaproszenia. Św. Augustyn posłużył się tym tekstem, szukając usprawiedliwienia dla religijnych prześladowań niechrześcijanin, zachęcając do zmuszania ludzi, aby przyjmowali wiarę chrześcijańską. Przerażająca jest świadomość, że Kościół nadużywał Pisma Świętego w obronie inkwizycji, tortur, niszczenia, przetrzymywania w więzieniu oraz zastraszania „heretyków" i tych, którzy nie chcieli przyjąć chrześcijaństwa. Dzięki Bogu, w osobie papieża Jana Pawła II Kościół wyraził żal za ten grzech. Lecz tutaj słowo „zmuszać" (*anankason*) oznacza raczej przymus moralny i logiczny, a nie brutalne zniewolenie czy wywieranie presji. Użycie tego terminu żadną miarą nie usprawiedliwia użycia jakiejkolwiek formy fizycznego czy psychicznego dręczenia przez władze państwowe czy kościelne.

Zabieg literacki, zastosowany w tym tekście, jest wyraźnie widoczny. Na jego strukturę składają się dwie krótkie paralelne jednostki (14,7-11 i 14,12-14), po których następuje dłuższa przypowieść (14,15-24). Podobny schemat można było zaobserwować w rozdz. 13 (13,2-3 i 13,4-5, po których następuje 13,6-9). Pojawia się on również w rozdz. 15 (15,3-7 i 15,8-10, a po nich 15,11-32). W tym przypadku jednak wszystkie trzy powiedzenia mają formę przypowieści. Taka struktura pokazuje, jak starannie formowana była tradycja Łukaszowa dla celów nauczania i głoszenia kazań.

14,25-35: Obowiązki uczniów Jezusa

Widzimy tutaj gwałtowną zmianę zarówno kontekstu, jak i słuchaczy Jezusa. Nie ma żadnej wzmianki o uczcie czy świętowaniu ani o przebywaniu w domu faryzeusza. Uwaga skierowana jest na tłumy, a tematem jest cena, jaką płaci się za pójście za Jezusem. Można się tylko domyślać, dlaczego nagle zebrały się „wielkie tłumy". Może pospólstwo wreszcie uwierzyło, że Jezus jest Mesjaszem Izraela i że Jego podróż do Jerozolimy jest zwycięskim marszem, który rozgromi Rzymian. Może chcą zobaczyć, jak zasiada na tronie, i uczestniczyć w chwale nadchodzącego królestwa. W każdym razie Jezus mówi im wprost, jakie są prawdziwe, realne wymogi, które trzeba spełnić, aby „towarzyszyć" Mu w tej podróży. Muszą się wyrzec wszystkiego (rodziny, a nawet własnego życia), jeśli chcą być Jego uczniami. Jezus nie domaga się dosłownie, aby „mieć w nienawiści" rodzinę czy siebie samego. Semicki i afrykański sposób myślenia uznaje tylko dwie skrajne możliwości: prawdę i fałsz, miłość i nienawiść, światło i ciemność. Podobnie tutaj nie ma miejsca na stany pośrednie między miłością a nienawiścią do rodziny i siebie samego. Być uczniem oznacza oddanie świadome i bez reszty.

W tę mowę o zaangażowaniu wtrącone są dwie następujące po sobie paralelne analogie. Nikt nie buduje bez uprzedniego planu (14,28-30) i nikt nie wyprawia się na wojnę bez rozważenia kosztów (14,31-33). Trzecia przenośnia (14,34-35) pokazuje, co dzieje się z uczniem, który idzie na kompromis i nie zdaje sobie sprawy, jak wiele się od niego wymaga. Nie można tu nie zauważyć pewnej odmiany w strukturze przekazu, na który wcześniej składały się dwa krótsze paralelne opowiadania, po których następowało jedno dłuższe. Tutaj najważniejsza nauka jest bardzo mocno zaakcentowana. Po niej następują dwa opowiadania o paralelnym znaczeniu, które jeszcze bardziej podkreślają znaczenie tej nauki. Potem mamy jeszcze trzecie opowiadanie, w formie metafory, w którym ocena złej, ugodowo nastawionej formy uczniostwa jest przedstawiona przez analogię: jest jak sól, która utraciła smak i nie nadaje się do niczego.

15,1-32: Jezus broni Ewangelii

Tłum zbierał się wokół Jezusa, a w nim odrzuceni, tacy jak celnicy i grzesznicy, „zbliżali się do Niego" (15,1-3). Nie podoba się to przywódcom żydowskim, którzy również tam są. Postawa Jezusa, który przyjmuje tych wyrzutków, stanowi polemiczne tło trzech przypowieści. I znowu ta sama struktura: najpierw dwie krótkie przypowieści, reprezentujące paralelizm synonimiczny, po których następuje dłuższa przypowieść na ten sam temat. Taka budowa sprawia, że przekaz staje się bardziej czytelny i komunikatywny.

Przypowieści o zaginionej owcy i o zagubionej drachmie (15,3-10) mówią o tym samym. Znowu warto zauważyć, że Jezus przytacza sceny z życia mężczyzn i kobiet. Poszukiwanie owcy i drachmy jest odzwierciedleniem Bożego poszukiwania zagubionych dzieci. W przypowieści o zaginionej owcy (por. Mt 18,10-14) Jezus odwołuje się do zwyczaju. Kiedy oddali się jedna owca, pasterz zostawia dziewięćdziesiąt dziewięć bezpiecznie w zagrodzie i pilnie szuka tej zagubionej. Ponieważ każda owca ma dla pasterza wielką wartość, nie jest to udawane poszukiwanie. Odnalezienie owcy jest powodem do wielkiej radości. Taka sama radość nastaje w niebie, kiedy nawraca się grzesznik. Taką samą myśl przewodnią zawiera przypowieść o zagubionej drachmie: 1) kobieta zgubiła jedną drachmę (*drachma* była równa zapłacie za dzień pracy robotnika); 2) starannie szuka jej w izbie bez okien (typowy dom w tamtych czasach i na tym obszarze), pomagając sobie lampą; 3) wspólnie z sąsiadami cieszy się, kiedy odnajdzie monetę; 4) i w niebie jest radość z nawróconego grzesznika.

Przypowieść o dwóch utraconych synach (15,11-32) jest bardziej znana pod nazwą przypowieści o synu marnotrawnym, lecz ten tytuł nie oddaje wiernie sensu przypowieści. Ojciec nie utracił jednego, lecz dwóch synów. Tylko że jeden z nich nie zdaje sobie z tego sprawy.

Zgodnie z powszechnie obowiązującym żydowskim zwyczajem w czasach Jezusa, ojciec mógł przekazać swój majątek spadkobiercom, bądź spisując swoją wolę, bądź w formie darowizny jeszcze za życia. W zasadzie jednak to on nadal zarządzał majątkiem aż do swojej śmierci. W niektórych przypadkach mógł rzeczywiście przekazać spadek po sobie jeszcze przed śmiercią. Podobny zwyczaj panuje w Indiach, gdzie po osiągnięciu pełnoletności przez najmłodszego syna, każdy z synów może zażądać swojej części majątku ojca. W wielu grupach etnicznych w Afryce tradycje dotyczące dziedziczenia majątku są przeważnie zgodne z obyczajami Żydów.

Pierwsza część opowiadania rozwija się gładko (w. 11-24). Młodszy syn żąda, aby ojciec, zgodnie z prawem, oddał należną mu część majątku. Nic nie wskazuje na to, że prośba czy jej spełnienie jest niewłaściwe czy niezwykłe. Ojciec spełnia prośbę syna, a ten wyrusza „w dalekie strony", gdzie, żyjąc rozrzutnie, trwoni wszystko, co otrzymał. Kiedy spadł na samo dno ludzkiej egzystencji, co widać w chęci żywienia się strąkami przeznaczonymi dla świń, „zastanowił się" (w. 17) i zdał sobie sprawę, że najemnikom jego ojca lepiej się powodzi niż jemu. Postanowił wrócić i zatrudnić się u swego ojca. Ojciec, ujrzawszy go z daleka, wybiega mu na spotkanie, słucha jego słów, obejmuje go, całuje, daje mu najwspanialszą szatę, pierścień i sandały, a następnie każe wydać ucztę na cześć młodszego syna, który zaginął, a odnalazł się.

W tym miejscu w przypowieści pojawia się postać starszego brata (15,25-32). Słysząc odgłosy uczty, dowiaduje się od jednego ze służących, co się stało, i oburza się (por. 15,2). Nie chce się przyłączyć do ogólnej radości. Wówczas jego ojciec „wychodzi" i zaprasza go na ucztę. Starszy syn przedstawia mu swoje racje. Ojciec tłumaczy mu: „Moje dziecko, ty zawsze jesteś przy mnie i wszystko moje do ciebie należy. A trzeba się weselić i cieszyć z tego, że ten brat twój (...) zaginął, a odnalazł się" (w. 31-32).

Rzeczywiście, młodszy brat zaginął (podobnie jak owca i moneta w dwóch poprzednich przypowieściach). Wszyscy się radują, ponieważ wrócił (jak w dwóch poprzednich przypowieściach). Powszechnie podawany tytuł „syn marnotrawny" pochodzi właśnie z tej części opowieści. Zagubienie starszego brata nie jest tak mocno zaakcentowane. Jest on oczywiście wspaniałym wzorem syna, który był wierny ojcu w dobrej czy złej doli. To rzeczywiście postać godna naśladowania. Zasługuje na majątek i nawet sam ojciec to przyznaje. Problem tkwi w tym, że jego obraz samego siebie zaprowadził go w jeszcze dalsze kraje niż te, do których podróżował jego młodszy brat. Starszy brat jest tym *dobrym*, a nieszczęście polega na tym, że on to *wie*. Uważając, że tylko on jest ojcu prawdziwie wierny, wzniósł zaporę z obłudy, która nie pozwala mu dostrzec bezwarunkowej miłości ojca, jednakowej do *obu* synów. I właśnie ta zapora oddziela go teraz od ojca i od brata. Musi pogodzić się z bratem, aby żyć w przyjaźni z ojcem. Nie dowiadujemy się, czy starszy brat ostatecznie przyłączył się do uczty. W tym znaczeniu przypowieść jest nie dokończona. Ale, tak jak ze wszystkim w naszym życiu, każdy z nas musi zdecydować, jakie będzie zakończenie opowiadania o nas samych.

Ta przypowieść, którą czytamy tylko w Ewangelii Łukasza, była i nadal jest klasyką w kręgach chrześcijańskich. Była tematem bardzo starannych interpretacji w komentarzach Ojców Kościoła, m.in. Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, Grzegorza Cudotwórcy, Ambrożego, Hieronima i Augustyna (a było ich o wiele więcej). Wnikliwość cechująca te opowiadania i zawarta w nich głęboka treść dotycząca natury Boga i Jego bezwarunkowej miłości, ukazująca, w jaki sposób Bóg szuka swych zagubionych dzieci, jak przyjmuje i akceptuje skruszonych grzeszników, przedstawiająca wpływ zbawienia na stosunki międzyludzkie (brata/siostry do brata/siostry) i pełnię bezwarunkowej miłości ogarniającej tych, którzy zechcą ją przyjąć, nigdzie nie osiągają takiej pełni jak w Łk 15.

16,1-13: Przypowieść o nieuczciwym rządcy

Gdy Jezus skończył opowiadać trzy przypowieści skierowane do faryzeuszów, zwrócił się do swoich uczniów. Lecz faryzeusze stali blisko, tak że mogli słyszeć przypowieść o nieuczciwym rządcy (16,14). Faryzeusze z pewnością dostrzegli podobieństwo między młodszym synem „trwoniącym" swój majątek a nieuczciwym rządcą, który źle zarządzał majątkiem swego pana. Tak jak młodszy syn został przyjęty przez swego ojca, a rządca pochwalony przez swego pana, tak samo będzie z tymi, którzy się opamiętają i poważnie zastanowią się nad tym, co ich czeka.

Łatwo zauważyć, na czym polega trudność w zrozumieniu tej przypowieści (16,1-9). Ojcowie Kościoła, którzy ją komentowali, często nie mogąc zrozumieć jej sensu czy następujących po niej powiedzeń, formułowali homiletyczne tezy o różnych postaciach i szczegółach opowiadania (Fitzmyer, *dz. cyt.,* 2,1095-1096). Problem tkwi oczywiście w tym, że pochwała rządcy przez pana wydaje się sugerować, że Jezus toleruje nieuczciwe postępowanie. Rządca został przyłapany na malwersacji i wobec groźby utraty posady zaczyna tak zarządzać finansowymi sprawami pana, aby zapewnić sobie utrzymanie na przyszłość. Częściowo umarza zaległe długi, przez co zaskarbia sobie wdzięczność dłużników swego pana. Kiedy pan dowiaduje się o tym, nie karci rządcy; wręcz przeciwnie, chwali go za roztropne postępowanie wobec grożącego mu zwolnienia. Jezus w rzeczywistości nie pochwala oszustwa. Raczej zaleca chrześcijanom, aby byli rozważni i przewidujący w swej chrześcijańskiej służbie, aż do granic sprytu. Jeśli mamy przed oczami właściwy cel, rozważnym myśleniem możemy osiągnąć królestwo Boże.

Dalsze powiedzenia (16,10-13) są kontynuacją tej nauki. Właściwym celem chrześcijanina jest królestwo Boże. Jeśli oszuści mogą zyskać nieuczciwie zdobytym majątkiem przyjaciół i wpływy dla podłych celów, o ile więcej dobrego można zyskać, czerpiąc ze źródeł chrześcijańskich. Każda okazja jest próbą charakteru, a cel, do którego dążymy, decyduje o wyniku tej próby. Chrześcijanie powinni odpowiednio zarządzać swoimi pieniędzmi. Nie można służyć jednocześnie dwom panom, Bogu i mamonie.

16,14-18: Prawo a królestwo Boże

Faryzeusze, tutaj określeni jako „chciwi na grosz" (tylko u Łukasza), są obecni i słyszą wszystko, co powiedział. Zaczynają drwić z Niego. To, co Jezus mówił w przypowieściach i w sposób pośredni, teraz mówi wprost. Bóg zna ich serca i ich dążenie do bogactwa jest obrzydliwością w Jego oczach (16,15). Jezus zapoczątkował nową erę, która jednocześnie jest wypełnieniem i przekroczeniem ery Prawa i Proroków (16,16). Ci, co wchodzą do tej nowej ery, którą jest królestwo Boże w Chrystusie, uczynią to z wielką determinacją,

wyrzeczeniem się samego siebie i z radykalnym zaangażowaniem. Ta nowa era nie znosi Prawa ani Proroków, lecz doprowadza Prawo i Proroków do ostatecznego wypełnienia. Dla Jezusa prawo jest żywą, a nie sztywną wolą Boga, a Bóg może, jeżeli zechce, rozszerzyć jego znaczenie, tak aby obejmowało cele, które istniały od początku świata, a które teraz realizują się w Jezusie. Naukę Jezusa na temat małżeństwa trzeba rozumieć w świetle tej nowej ery i prawa, które jest wprowadzane w życie przez Jezusa. Wszędzie, gdzie panuje nieczułość i surowość, zagrożona jest rodzina i małżeństwo. Bożym zamierzeniem od początku było, aby mężczyzna i kobieta tworzyli związek miłości, w którym mają wytrwać do końca życia.

16,19-31: Bogacz i Łazarz

Bogactwo, Prawo i Prorocy, o których była mowa w poprzednim fragmencie, stanowią płynne przejście do przypowieści o bogaczu i Łazarzu. Niektórzy komentatorzy wskazywali na związek między Abrahamem a jego sługą, Eliezerem (Rdz 15,2-6), jako punkt wyjścia tego opowiadania. Łazarz (Lazarus) jest łacińską formą hebrajskiego imienia Eleazar. Eliezer znaczy „Bóg jest (moją) pomocą", natomiast Eleazar (Lazarus) znaczy „Bóg (mnie) wspomógł". Podobieństwo imion i okoliczności może być przypadkowe.

Opowiadanie przedstawia bardzo bogatego człowieka, który cieszy się na ziemi swoimi dobrami, oraz nędzarza, który musi żebrać. Ubogi Łazarz zjadał odpadki ze stołu bogacza, a psy lizały jego wrzody. Kiedy obaj umarli, nędzarz został zaniesiony przez aniołów na łono Abrahama, a bogacz strącony do Otchłani. Widząc biednego Łazarza na łonie Abrahama, bogacz prosi, aby Łazarz przybył i chociaż trochę ulżył jego męczarniom. Abraham przypomina mu, jakich luksusów doświadczał na ziemi. Bogacz prosi więc, aby Łazarz wrócił na ziemię i przestrzegł jego pięciu braci. Lecz Abraham sarkastycznie przypomina, że mają przecież Prawo i Proroków, i jeśli ich nie słuchają, to nie nawrócą się także, kiedy ujrzą Łazarza („choćby kto z umarłych powstał").

Wina bogacza nie polegała na tym, że wiele posiadał, ale na tym, że stał się nieczuły i samolubny, ślepy i głuchy na potrzeby i rozpaczliwe wołania biedaków i nędzarzy żyjących wokół niego. Po śmierci sytuacja się odmieni, biedacy i nędzarze będą pocieszeni.

17,1-10: Życie i obowiązki chrześcijanina

W rozdz. 17 znowu pojawiają się nowi słuchacze. Poprzednie nauki były skierowane do osób spoza bezpośredniego otoczenia Jezusa, do tłumów, uczonych w Piśmie czy faryzeuszów, a teraz Jezus zwraca się do swoich uczniów. Słowa zawarte w w. 1-6 ukazują, jak wielka odpowiedzialność spoczywa na przywódcach wspólnoty. „Mali" oznaczają członków wspólnoty. Przywódcy muszą zachować ostrożność, aby z powodu ich uczynków inni członkowie wspólnoty nie zbłądzili albo nie utracili ufności pokładanej w Bogu. Tacy będą surowo ukarani. Dobrzy przywódcy będą napominać grzeszników i stale wybaczać tym, którzy okazują szczery żal za grzechy, bez względu na to, ile razy zgrzeszą. Liczba „siedem" (w. 4) nie określa tutaj żadnej granicy. (Jedna z modlitw ludu Jorubów w Afryce Zachodniej, odmawiana przez rodziców w intencji panny młodej w dniu jej ślubu, brzmi: „Obyś urodziła wszystkie siedmioro dzieci"; jest to prośba o to, aby urodziła tyle dzieci, ile jest jej dane.) Jak sprostać takim wymaganiom? Niewątpliwie musimy „pomnażać swoją wiarę". Aby nie dawać złego przykładu i aby umieć wybaczać bez wahania zatwardziałym grzesznikom, uczniowie proszą o większą wiarę. Początkowo mogą mieć małą wiarę i, jak ziarnko gorczycy lub zaczyn (13,18-21), ta wiara umożliwi prawdziwym przywódcom stanąć na wysokości zadania, kiedy zajdzie potrzeba.

17,7-10: Pamiętajcie, kim jesteście

Te wersety przestrzegają przed arogancją. Ich treść przypomina napomnienie Pawła w Rz 12,3, aby ludzie nie mieli o sobie zbyt wysokiego mniemania. Wypełniamy nasze codzienne obowiązki jako wierni słudzy Boży. I dlatego nie możemy domagać się pozycji, prestiżu, a nawet zwykłego „dziękuję". W służbie Bogu trzeba zapomnieć o wszelkiej zasłudze. Świadomość dobrze spełnionego obowiązku jest wystarczającą nagrodą.

17,11-19: Uzdrowienie dziesięciu trędowatych

Znowu ewangelista przypomina, że Jezus wciąż zmierza do Jerozolimy (w. 11). Dotarł do pewnej wsi na pograniczu Samarii i Galilei. Tam zbliżyło się do Niego dziesięciu trędowatych, z których jeden został potem zidentyfikowany jako Samarytanin (w. 16). To prawda, że zwykłe potrzeby potrafią dać początek niezwykłym związkom. Jak było to wówczas przyjęte, trędowaci stali w pewnej odległości od Jezusa i prosili Go o

uzdrowienie. Jezus odesłał ich do kapłanów. Ponieważ zazwyczaj Jezus odsyłał do kapłanów po uzdrowieniu, Łukasz mógł pominąć sam akt uzdrowienia, chcąc większą uwagę skupić na Samarytaninie, który powrócił z dziękczynieniem. Dziesięciu zostało uzdrowionych, lecz tylko jeden wrócił. Dla dziewięciu niewdzięcznych uzdrowienie było zwykłym darem Boga dla Jego stworzenia. Lecz dla Samarytanina oznaczało ono nowe życie i osobiste zaangażowanie.

Wzmianka o Samarytaninie i zaznaczenie, że był on „cudzoziemcem" (17,18), jest uderzającym przypomnieniem wszechogarniającej miłości obecnej w miłosiernej służbie Jezusa. Przywodzi to na myśl jeszcze raz obcego, który wypędzał złe duchy w imię Jezusa (9,49-50), przypowieść o dobrym Samarytaninie, w której „cudzoziemiec" okazuje się prawdziwym „bliźnim" (10,25-37), oraz krytykę, z jaką spotkało się przyjmowanie przez Jezusa celników i grzeszników (15,1-2).

17,20-37: Dzień Syna Człowieczego

I znowu inni słuchacze; tym razem wracają faryzeusze, którzy pytają o czas nadejścia królestwa Bożego. To lub podobne pytanie pojawia się w wielu miejscach. W J 10,24 Jezus słyszy pytanie: „Dokąd będziesz nas trzymał w niepewności? Jeśli Ty jesteś Mesjaszem, powiedz nam otwarcie!" To samo pytanie pada z ust Jana Chrzciciela podczas jego pobytu w więzieniu: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?" (Łk 7,19; Mt 11,3). Uczniowie również z pewnością wiele razy zadawali to pytanie. Nawet po zmartwychwstaniu uczniowie pytają: „Panie, czy w tym czasie przywrócisz królestwo Izraela?" (Dz 1,6). Wszystkie Ewangelie zgodnie piszą o Jezusie jako korygującym fałszywe opinie na temat Mesjasza. Uważano powszechnie, że Mesjasz będzie królem i wyzwolicielem Izraela spod obcej władzy, ustanowi światowe cesarstwo z Jerozolimą w centrum, lecz nie takie było przesłanie Jezusa. Jego nauka o tolerancji, miłości nieprzyjaciół, przebaczaniu, przyjmowaniu odrzuconych i grzeszników budziła wątpliwości w umysłach wielu Jego słuchaczy.

W w. 17,20-21 Jezus wyjaśnia, jak przyjdzie królestwo Boże. Zaznacza, że królestwo nie nadejdzie pośród znaków, które można dokładnie zaobserwować. Później Jezus mówi, że królestwo Boże jest *entos hymon*. Te greckie słowa mogą znaczyć „w was" lub „pośród was". Większość uczonych przyjmuje wersję „pośród was".

Słuchacze zmieniają się po raz kolejny w 17, 22-37. Odwracając się od tych, którzy nie widzą królestwa z powodu swojej ślepoty, Jezus ponownie zwraca się do uczniów, przestrzegając, że wielu na próżno będzie szukać znaków. Będą słyszeć pogłoski o miejscu i czasie, ale nie mogą pozwolić się zwieść. Kiedy nadejdzie dzień Syna Człowieczego, będzie mu towarzyszyła katastrofa, której nie da się uniknąć, a która dotknie niczego nie spodziewającego się pokolenia. To niewierne pokolenie odda się bezbożności, jak działo się za dni Noego i Lota. Dzień, który przyniesie zbawienie dla wierzących, będzie dniem sądu i zniszczenia dla niewierzących. Syn Człowieczy oddzieli wierzących od niewierzących i tego podziału nie przekroczą żadne więzy. Droga Jezusa do chwały i zjednoczenia z Bogiem prowadzi przez odrzucenie, poniżenie i cierpienie. Zmartwychwstanie i wywyższenie będą Jego usprawiedliwieniem, a powtórne przyjście w chwale będzie ostatecznym triumfem Boga.

Chyba nie było takiego stulecia, w którym nie ogłaszano by dokładnej daty i miejsca przyjścia Syna Człowieczego. Nie inaczej dzieje się w czasach nam współczesnych. Dzisiejsza Afryka roi się od mesjaszy. Przez ostatnie czterdzieści lat w samej Nigerii nauczało i zmarło co najmniej trzech mesjaszy. Wszyscy mieli wielkie rzesze wyznawców. Kościół w każdym czasie musi pamiętać o ostrzeżeniu Jezusa przed fałszywą nauką i fałszywymi mesjaszami.

18,1-8: Przypowieść o niesprawiedliwym sędzim

Cel tej przypowieści jest wyraźnie określony w pierwszym wersecie: ma podkreślić, że uczniowie „zawsze powinni się modlić i nie ustawać". Z jednej strony to napomnienie jest dalszym ciągiem nauki o Synu Człowieczym. Uczeń musi się wytrwale modlić i nie tracić nadziei. Syn Człowieczy wróci zgodnie z obietnicą. Trzeba pamiętać, że Jezus nakazywał wytrwałą modlitwę swoim uczniom na wcześniejszym etapie swej podróży do Jerozolimy i na krzyż (11,1-13). Modlitwa, której wówczas Jezus nauczył swoich uczniów, była modlitwą o przyjście królestwa. Teraz Jezus opowiada przypowieść, aby ukazać, co można osiągnąć przez wytrwałą modlitwę.

Głównymi postaciami opowiadania są sędzia i wdowa. Wypaczenia sprawiedliwości są ciągle piętnowane w ST. Sędziowie mają być bezstronnymi rozjemcami i obrońcami uciśnionych, biednych, wdów, sierot, cudzoziemców i innych (Wj 22,20-22; 23,6; Pwt 10,18; 16,19; Ps 68,6; Koh 5,7; Iz 1,17; 10,2; Jr 22,3). W tej przypowieści sędzia nie stara się sprostać tym wymaganiom. Wdowa symbolizuje uciśnionych i bezbronnych, którzy cierpią z powodu bezlitosnej władzy i niesprawiedliwych sędziów. Uboga wdowa, która została pozbawiona swoich praw przez kogoś mającego większą władzę, prosi tylko o sprawiedliwość. Sędzia jest

zdecydowanym przeciwieństwem Boga, który w całej Biblii jest opisywany jako ten, który nie może tolerować zła (np. Rdz 18,25; Pwt 32,36; Ps 50,4; 98,9; 135,14; Ha 1,13; Dz 17,31; 2 Tm 4,8; Hbr 10,30). Jeśli niesprawiedliwy sędzia wysłuchuje wreszcie uporczywych błagań ubogiej wdowy, to o ile bardziej sprawiedliwy Bóg wysłucha zanoszonych przez nas wołań o pomoc, jeśli tylko będziemy wytrwale prosić. Nigdy nie powinniśmy rozpaczać, lecz trwać w nadziei, jak ta uboga wdowa.

W krajach, w których rządy sprawują tyrani, ustanowienie sprawiedliwości, tak aby osiągnęła pełnię swojej realizacji z nadejściem Syna Człowieczego, wymaga nieustannej, wytrwałej modlitwy ze strony zarówno pokrzywdzonych i odrzuconych, jak i tych, którzy się z nimi solidaryzują.

18,9-14: Faryzeusz i celnik

Łukasz kontynuuje temat modlitwy w przypowieści o faryzeuszu i celniku. Daje tutaj ważną wskazówkę, w jakim duchu trzeba się modlić. Przypowieść ukazuje kontrast między osobą obłudnie religijną a prawdziwie skruszonym grzesznikiem, wyrzutkiem, który korzy się przed Bogiem. Modlitwa faryzeusza jest skierowana do Boga, lecz skupia się na modlącym, który dziękuje Bogu za to, że nie jest taki jak celnik, uważany przez niego za grzesznika. Celnik natomiast, przeciwnie, uniża się przed Bogiem i modli się prostymi słowami: „Boże, miej litość dla mnie, grzesznika!" Celnik nie przypisuje sobie żadnych zasług, lecz staje przed Bogiem i błaga o litość. Jezus mówi: „Ten odszedł do domu usprawiedliwiony [a więc w przyjaźni z Bogiem], nie tamten".

18,15-17: Jezus błogosławi dzieci

Łukasz nadal pisze o pokorze w tym opowiadaniu o Jezusie błogosławiącym dzieci. Używa greckiego słowa *brefe* („niemowlę, dziecię") zamiast bardziej powszechnego określenia *paidia*. Ten wybór terminu lepiej wyraża uczucia miłości i czułości do tych, którzy czują się zależni i bezbronni. Nie chodzi o to, aby uczniowie „zdziecinnieli". Chodzi o to, że u dzieci łatwiej rozpoznać autentyczne cechy prawdziwego ucznia w ich akceptacji życia, w postawie całkowitej zależności, w pełnym zaufaniu, w pokorze, otwartości i gotowości przyjmowania z radością darów.

18,18-30: Bogaty młodzieniec

To opowiadanie jest dalszym ciągiem nauki o królestwie Bożym, a jednocześnie ukazuje bezkompromisowość wymagań stawianych uczniom Jezusa, co jest bardzo charakterystyczne dla Łukasza. Ów bogaty człowiek określony jest mianem „zwierzchnika" (*archon*), a więc mógł być na przykład przełożonym synagogi, sędzią lub członkiem Sanhedrynu. Podczas gdy pytanie zadane Jezusowi jest identyczne z tym, które zadał Mu uczony w Prawie, i na które Jezus odpowiedział przypowieścią o dobrym Samarytaninie (10,25-37), odpowiedź udzielona przez Jezusa w tym opowiadaniu jest jeszcze bardziej wymagająca: młodzieniec ma wyzwolić się od niewoli bogactwa, sprzedając wszystko, co ma, i rozdając ubogim (18,22).

Bogacz zwraca się do Jezusa słowami: „Nauczycielu dobry", lecz On broni się przed tym określeniem. „Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg" – mówi Jezus. Okazuje się, że zwierzchnik zna tradycyjnie uznaną odpowiedź na pytanie, co czynić, aby osiągnąć życie wieczne. Przestrzega wszystkich przykazań. Lecz Jezus widzi, że czegoś mu jeszcze brak, każe więc temu bogatemu zwierzchnikowi sprzedać cały majątek i rozdać pieniądze ubogim. Smutek, jaki pojawił się na twarzy tego człowieka, wskazuje na to, że nie był skłonny posłuchać Jezusa, ponieważ był „bardzo bogaty" (18,23b). Daje to Jezusowi okazję do wygłoszenia komentarza o tym, jak trudno bogatemu wejść do królestwa Bożego. Inni słuchacze chcą się dowiedzieć, kto może spełnić Jego wymagania (18,26). Jezus mówi, że to, co u ludzi jest niemożliwe, u Boga jest możliwe. Wtedy do rozmowy wtrąca się Piotr: „Oto my opuściliśmy swoją własność i poszliśmy za Tobą". Nie wiadomo, czy Piotr rozumie do końca, co naprawdę znaczy wezwanie Jezusa do pójścia za Nim. Jezus wyjaśnia to, co mogło wydawać się niejasne: ci, którzy z Jego powodu opuścili swój dom i rodzinę, nie tylko osiągną życie wieczne, lecz także będą mieli pod swoją opieką więcej przyjaciół, domów i rodzinę tak wielką, że nie potrafią nawet sobie tego wyobrazić. Będą troszczyć się o całą ludzkość, także o tych, którzy cierpią nędzę i są wyrzuceni poza nawias społeczeństwa.

W ciągu ostatnich dwustu lat liczba chrześcijan niezwykle wzrosła, chrześcijaństwo zostało przyjęte w wielu nowych krajach. Dotyczy to głównie Afryki, Azji i Ameryki Południowej. Stało się to możliwe dzięki ofiarnej pracy tysięcy młodych ludzi, którzy opuścili swoje bezpieczne domy i postanowili służyć jako misjonarze. Dla wielu z nich opowiadanie o bogatym młodzieńcu było lekcją poglądową. Wielu z tych pełnych poświęcenia ludzi oddało swoje życie na polach misyjnych życia ludzkiego, a niektórzy z nich poszli drogą Jezusa na krzyż.

18,31-34: Kolejna zapowiedź śmierci Jezusa i brak zrozumienia ze strony uczniów

Łukasz, nawiązawszy wcześniej do trwającej podróży Jezusa do Jerozolimy (17,11-12), po raz kolejny mówi, co Go tam czeka. „Oto idziemy do Jerozolimy i (...) [Syn Człowieczy] Zostanie wydany w ręce pogan, będzie wyszydzony, zelżony i opluty; ubiczują Go i zabiją, a trzeciego dnia zmartwychwstanie" (18,31-33; por. 9,22; 22, 66-71). Tak jak Piotr nie zrozumiał w pełni wcześniejszego wezwania do samopoświęcenia, tak samo teraz Dwunastu nie pojmuje tego, co mówi Jezus (18,34). Wzmianka o poganach odnosi się oczywiście do Piłata i żołnierzy rzymskich. Krzyż będzie spełnieniem zamysłów Bożych wobec ludzkości, jak głoszą pisma Starego Testamentu (por. Ps 22; 69; a zwłaszcza Iz 53).

18,35-43: Niewidomy pod Jerychem

Uderzający jest kontrast między ślepotą uczniów na znaczenie zbliżającej się męki Jezusa, ukazaną we wcześniejszej relacji Łukasza, a niezachwianym „widzeniem" ze strony mężczyzny, który nie tylko był niewidomy, lecz musiał wołać do Jezusa, chociaż tłum kazał mu zamilknąć. Było wiele dyskusji na temat historii tradycji, na której opiera się to opowiadanie o niewidomym. Pojawiło się mnóstwo wyjaśnień, dlaczego Mateusz pisze o dwóch uzdrowionych niewidomych, dlaczego Marek pisze, że Jezus uzdrowił niewidomego, kiedy „wychodził" z Jerycha, i czy uzdrowienia te są różnymi wydarzeniami czy też różnymi wariantami tego samego zdarzenia? Niektórzy twierdzą, że chodzi o dwa miasta o nazwie Jerycho: jedno jest słynnym Jerychem ze Starego Testamentu, a drugie zostało wybudowane przez Heroda Wielkiego i Archelaosa i służyło za letni pałac usytuowany blisko pierwszego Jerycha. Zwolennicy hipotezy dwóch źródeł uważają, że Łukasz przejął i zmodyfikował relację Marka (Mk 10,46-52). Zgodnie z inną teorią, opowiadanie Łukasza powstało z połączenia Mt 9,26-31 i Mt 20,29-34 (por. Allan McNicol, 240-241). Bezpośrednio po opowiadaniu o niewidomym następuje w Ewangelii Łukasza opowiadanie o Zacheuszu, mieszkańcu Jerycha; wyrażenie „kiedy zbliżał się do Jerycha" służy tu jako literacki łącznik, przygotowujący do dalszych wydarzeń.

Niewidomy siedział przy drodze i żebrał. Kiedy usłyszał, że obok przechodzi Jezus, zaczyna wołać Go po imieniu, lecz tłum każe mu zamilknąć. Dopiero wytrwałe wołanie o litość zwraca uwagę Jezusa. Jezus upewnia się, czego chce od niego niewidomy, i przywraca mu wzrok. Znowu Jezus zaspokoił potrzeby niewidomego i ubogiego, wyłączonego ze wspólnoty. Dla Łukasza naprawdę ważne jest to, co dzieje się, kiedy w rezultacie uporczywego wołania niewidomego spotyka on Jezusa. Tak jak w przypadku „naprzykrzającej się" wdowy (18,1-8), dzieją się wielkie rzeczy, a Bóg jest uwielbiony.

19,1-10: Jezus gościem w domu Zacheusza

Od tego opowiadania zaczyna się przygotowanie do wejścia Jezusa do Jerozolimy, miejsca Jego przeznaczenia, odkąd wyruszył w podróż zapowiedzianą w 9,51. Główną postacią jest tutaj Zacheusz, zwierzchnik celników. On również chciał spotkać Jezusa, tak jak niewidomy, i również nie mógł tego uczynić z powodu tłumu. Jak bardzo mu na tym zależało, pokazał, wspinając się na drzewo, aby zobaczyć Jezusa, gdyż był niskiego wzrostu i nie mógł Go zobaczyć, znajdując się w środku tłumu. I znowu widzimy, jak ważne jest zdecydowanie i upór wierzącego (18,1-8).

Zacheusz, jako zwierzchnik celników, nie cieszył się szacunkiem. Ludzie go unikali i gardzili nim z powodu majątku, który zdobył, w ich opinii, w sposób nieuczciwy. Przeważnie przedstawia się go jako zagubionego grzesznika, który nie może wejść do królestwa Bożego z powodu bogactw. Potrzebuje Bożej pomocy i otrzymuje tę pomoc przez Jezusa, który właściwie sam wprasza się do Zacheusza na obiad. Mimo szemrania tłumu Jezus zasiada do stołu z tym „grzesznikiem".

W rzeczywistości Zacheusz uczynił wszystko, co trzeba. Dowiódł swej determinacji, wspinając się na drzewo, aby zobaczyć Jezusa, zwracając tym samym uwagę na małość swej postury. Spożywa posiłek z Jezusem. Żałuje za grzechy i obiecuje oddać część majątku ubogim oraz poczwórnie zwrócić tym, od których wziął pieniądze tytułem rzekomych podatków. Co więcej, czyni to mimo sprzeciwu tłumu, który szemrze i złorzeczy. Postawa Zacheusza jest w istocie modelową odpowiedzią, jakiej Jezus oczekuje w trakcie całej podróży. Zacheusz może wreszcie żyć zgodnie ze swym imieniem, które znaczy „czysty". Jezus mówi wprost, że tego dnia zbawienie stało się udziałem domu Zacheusza (19,9).

W wielu regionach świata główną przyczyną nędzy, chorób, głodu i tego wszystkiego, co towarzyszy tym chorobom, jest nieposkromiona żądza gromadzenia bogactw za wszelką cenę przez przywódców politycznych. W wielu państwach na całym świecie, którym Bóg dał niezliczone bogactwa naturalne, ponad dziewięćdziesiąt procent ludności wegetuje w skrajnym ubóstwie. Upadły szkoły i szpitale; powszechny jest głód, brak dachu nad głową i bezrobocie, nadal odbywa się rabunkowa gospodarka narodowym bogactwem. Tylko pokuta może uratować te regiony świata przed nieuchronną, straszliwą katastrofą i wybuchem rewolucji, podobnej do

powstania komunizmu na początku XX w. Kościół, przez swój prorocki głos i praktyczny przykład, musi uratować tych ludzi od zbliżającej się, lecz możliwej do uniknięcia katastrofy.

19,11-28: Przypowieść o dziesięciu minach

Przypowieść o dziesięciu minach jest ostatnim epizodem w Łukaszowym opowiadaniu o podróży. Jej znaczenie zostało szczególnie podkreślone przez fakt, że Jezus znajdował się „blisko Jerozolimy" (19,11). Chociaż jest ona w pewien sposób podobna do Mt 25,14-30, to wersja Łukasza bardzo się różni. Łukasz kładzie nacisk nie tyle na to, co słudzy zrobili z powierzonymi im pieniędzmi, ile na odrzucenie szlachetnie urodzonego, który wprawdzie zapewnił sobie władzę królewską, lecz nie był mile widziany jako król przez swój własny lud. Kiedy po powrocie pana słudzy zostali wezwani do rozliczenia się z powierzonych pieniędzy, nie było to rozliczenie, jakie się składa przed głową rodziny, ale takie, jakiego wymaga szlachetnie urodzony, który teraz jest królem. Jako król, dawniej tylko szlachetnie urodzony, rozkazuje przyprowadzić tych, którzy go odrzucili, i zabić na jego oczach (19,27).

To opowiadanie może mieć odniesienie do historii. Herod Wielki, który zmarł w 4 r. przed Chr., pozostawił testament, zgodnie z którym Palestyna miała być podzielona między jego trzech synów: Heroda Antypasa, Heroda Filipa i Archelaosa. Ten podział władzy musiał być zatwierdzony przez cesarza rzymskiego, Augusta, aby można go było wprowadzić w życie. Trzej synowie, w tym Archelaos, któremu przypadła Judea, jeździli do Rzymu uzyskać zgodę Augusta na objęcie w posiadanie otrzymanych działów. Żydzi nienawidzili Archelaosa, który w pierwsze święto Paschy po objęciu władzy zamordował trzy tysiące swoich poddanych. Był z gruntu złym władcą. Żydzi wysłali więc pięćdziesięcioosobowe poselstwo do Augusta z prośbą, aby ten nie ustanawiał Archelaosa królem Judei. August odrzucił prośbę Żydów i wyznaczył Archelaosa zarządcą Judei, lecz nie pozwolił mu tytułować się „królem", dopóki nie udowodni, że jest godzien tego tytułu (Ant. 17,340). Chociaż w żadnym przypadku nie można porównywać Jezusa z Archelaosem, ta historia mogła znaleźć w przypowieści paraboliczny wyraz, ze zwróceniem szczególnej uwagi na Jezusa jako króla, który zostanie odrzucony przez wielu.

Przypowieść skupia się na Jezusie, który wkrótce otrzyma godność królewską, lecz zostanie odrzucony przez tych, którzy zostali powierzeni Jego opiece. Z pewnością ci, którzy otrzymali dary, będą odpowiadali za sposób, w jaki te dary wykorzystali. Dla Łukasza najważniejsze jest odrzucenie przez lud godności królewskiej Jezusa. Odrzucenie króla, Jezusa, znajdzie wyraz w Jego cierpieniu i odrzuceniu, o których była mowa wcześniej (18,31-34). Lecz kiedy król powróci (w dzień paruzji), wówczas tych, którzy Go odrzucili, spotka sprawiedliwa kara, śmierć. W następnym wersecie czytamy: „Po tych słowach ruszył na przedzie, zdążając do Jerozolimy" (19,28). Ta przypowieść jest zapowiedzią przybycia Jezusa do Jerozolimy i wskazuje w stronę krzyża.

19,29-24,53: Męka i zmartwychwstanie Jezusa

19,29-48: Triumfalny wjazd do Jerozolimy

Wydarzenie, które jest wstępem do ostatniego aktu boskiego dramatu odkupienia, musiało być wiele razy żywo wspominane i często relacjonowane we wczesnym Kościele ze zmiennymi szczegółami. Tłum otaczający Jezusa nie był uzbrojony. Niemniej jednak, założywszy mesjańskie oczekiwania Żydów i tłumy pielgrzymów w mieście, Jego wjazd, chociaż nie budzący większego zainteresowania z wojskowego punktu widzenia, musiał sprawiać wrażenie co najmniej jakiegoś aktu prowokacji. Jezus rozmyślnie wjechał do Jerozolimy w sposób bezpośrednio nawiązujący do symboliki, którą Żydzi dobrze znali jako właściwą królowi przybywającemu w pokoju (Za 9,9). Wydaje się, że Jego popularność wśród ludu uchroniła miasto przed gwałtowną reakcją władz.

Jezus, zdjęty litością, zapłakał na widok miasta z powodu jego bliskiej zagłady, której Żydzi nie byli świadomi (19,41). Przywódcy religijni, odrzucając Jezusa, odrzucili Jego drogę, która prowadzi do zbawienia, pokoju i wolności. Na ostateczny charakter misji Jezusa wskazują słowa „w ten dzień" (19,42) i „czas twojego nawiedzenia" (19,44). Niestety, przywódcy byli ślepi duchowo i politycznie: ich odpowiedź na końcowe wezwanie Boga jest pozbawiona treści. W przeciwieństwie do uczniów, którzy są ogarnięci radością z powodu Jego przyjścia, On z ciężkim sercem patrzy na miasto, gdyż wie, że nic nie uchroni go przed zagładą.

W wielu częściach Afryki tańczy się w całym mieście ze świeżymi liśćmi i śpiewa pieśń na znak zwycięstwa lub wielkiej radości z powodu ważnego wydarzenia. Kobiety zwykle rozkładają ubranie na drodze władców lub ważnych dostojników jako symbol szacunku, podziwu i uznania. Tak samo ludzie kładli swoje płaszcze na drodze, którą jechał Jezus, w miarę jak zbliżał się do Jerozolimy (19,36). Wiedział, że zostanie odrzucony przez przywódców i że miasto zostanie zniszczone (19,41-44), i jeszcze raz powtórzy to w innej mowie skierowanej przeciwko Jerozolimie (21,20-24). Według Łukasza, Jezus położył kres niestosownym praktykom w świątyni, aby potwierdzić jej duchowy cel i duchowe znaczenie. To nie był zwykły protest przeciwko komercjalizmowi.

Żydzi mieszkający w innych krajach, przybywający z pielgrzymką, musieli wymienić pieniądze na tyrskie (jedyne, jakie przyjmowano w świątyni), jeśli chcieli kupić zwierzęta i przedmioty ofiarne, a wymiana odbywała się w jednym z przedsionków świątyni. Aby zwierzęta przeznaczone na ofiarę nie zostały odrzucone przez kapłanów (Kpł 1,3), wierni kupowali zwykle te sztuki, które już zostały uznane przez kapłanów za odpowiednie. Niemniej jednak cytaty z Iz 56,7 i Jr 7,11 odzwierciedlają wcześniejszą krytykę wobec przełożonych świątyni. Bez wątpienia podkreślony jest fakt, że stała się ona bardziej miejscem targu niż medytacji i kultu. Ta krytyka ze strony Jezusa jest największym wyzwaniem wobec żydowskich przywódców i nie mogła ujść bezkarnie. W Ewangelii Łukasza Jezus rozpoczyna i kończy swoją działalność w świątyni (2,41-51; 20,1-21,38). Tam naucza codziennie aż do chwili aresztowania.

20,1-8: Zakwestionowanie władzy Jezusa

Jezus stał się postacią bardzo popularną i największym źródłem trudności, której nie mogli zlekceważyć przywódcy żydowscy. Wjechał do Jerozolimy, jak jest napisane w Za 9,9, jako pokorny król przychodzący do swego miasta. Zajście w świątyni było nie tylko rewolucyjne, było również wielkim wyzwaniem dla całego żydowskiego systemu religijnego i kultu świątynnego. Od dnia przybycia do Jerozolimy Jezus codziennie nauczał na dziedzińcach świątyni, przyciągając wielkie rzesze słuchaczy. Rzymianie oczekiwali, że władze świątyni zapewnią utrzymanie porządku. Ale te władze widziały w działalności Jezusa zakwestionowanie ich kompetencji, a tym samym ich pozycji jako przywódców. Jak Jezus śmie postępować w ten sposób? Jedyną osobą, która miałaby taką jedyną w swoim rodzaju władzę, byłby Mesjasz, lecz mesjańskie roszczenia Jezusa były dla nich w najwyższym stopniu wątpliwe. Zamierzali zapędzić Jezusa w ślepy zaułek, aby ukazać Go jako samozwańczego mesjasza, który zuchwale wziął prawa w swoje ręce. Sądzili, że w swych odpowiedziach Jezus będzie musiał w pewnej chwili obrazić albo tłum, albo władze rzymskie.

Jezus, jak zawsze, panuje nad sytuacją. Odpowiada pytaniem na pytanie, stawiając swoich przeciwników przed wielkim dylematem: „Czy chrzest Janowy pochodził z nieba, czy też od ludzi?” Oni wiedzą, że jeśli zaprzeczą boskiemu pochodzeniu chrztu Jana, narażą się własnemu ludowi. Jeśli natomiast potwierdzą jego boskie pochodzenie, wówczas Jezus powie im, że Jan nie tylko głosił, że jest zwiastunem Mesjasza, lecz także powiedział, że to właśnie Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem. Nie wiedzą więc, co odpowiedzieć. Znajdują się w bardzo kłopotliwym położeniu. Nie dziwi więc to, że przywódcy żydowscy będą odtąd zdecydowanymi przeciwnikami nauki i orędzia Jezusa.

20,9-19: Przypowieść o przewrotnych rolnikach w winnicy

Przypowieść tę Jezus opowiada z trzech powodów. Po pierwsze, w sposób pośredni wskazuje na źródło swej władzy. Po drugie, jest ona jednym z ostatnich ostrzeżeń Syna Bożego, skierowanych do przywódców Jerozolimy, mówiących o straszliwych skutkach odrzucenia Mesjasza. Wreszcie sugeruje, że Jezus nie tylko zostanie odrzucony przez tych przywódców, lecz również wydany przez nich na śmierć.

Opowiadanie jest bardzo realistyczne i przedstawia typ zdarzenia, które naprawdę mogło się rozegrać w Palestynie I wieku. Palestyna była wtedy terytorium okupowanym, na którym znajdowało się wiele rozległych posiadłości należących do cudzoziemców, oddających je w dzierżawę za część rocznej produkcji. Zła sytuacja gospodarcza w połączeniu z tendencjami nacjonalistycznymi często sprawiały, że nieobecny właściciel nie otrzymywał należnej mu zapłaty. Prowadziło to do przemocy, a czasem nawet do zabójstw. Podobna sytuacja panuje w niektórych częściach Afryki, gdzie nieobecni na miejscu właściciele ziemscy oddają swoje posiadłości w dzierżawę, a w zamian pobierają ustaloną roczną część zbiorów lub czynsz dzierżawny w naturze lub gotówce. Jest powszechnie przyjęte, że jeśli ktoś uprawia ziemię należącą do innej rodziny, musi płacić za każdy rok ustaloną opłatę, która jest zwykle proporcjonalna do zbiorów. Dawniej odmowa uzgodnionej zapłaty prowadziła do walk międzyplemiennych w różnych częściach Afryki. Takie praktyki są bardzo realnym doświadczeniem życiowym na przestrzeni dziejów. Jezus, głosząc swoje orędzie, nawiązuje do wydarzeń z otaczającej Go rzeczywistości.

Znaczenie przypowieści przedstawionej przez Łukasza jest jasne. Ewangelista posługuje się dobrze znaną starotestamentową metaforą z Iz 5,1-7, gdzie Izrael jest nazwany winnicą Pana (por. Pwt 32,32-33; Ps 80,8-18; Jr 2,21; Ez 15,1-6; 19,10-14; Oz 10,1). Dzierżawcy to przywódcy Izraela, którym został powierzony naród. Wysłańcy to prorocy, którzy byli odrzucani, prześladowani i zabijani. Syn, którego rolnicy zabili, to sam Jezus. Arcykapłani chcieli skompromitować Jezusa wobec rozentuzjazmowanego tłumu, który słuchał Jego nauki, i dlatego próbowali podważyć prawomocność Jego władzy. Jezus natomiast nie tylko demaskuje ich plan, lecz także przez tę przypowieść ukazuje wyraźnie, skąd pochodzi Jego władza. Jako Syn i najwyższy z proroków, został wysłany przez Boga, aby po raz ostatni ostrzec Izrael. Mówiąc, że właściciel wysłał na koniec swojego „syna umiłowanego”, Jezus bardzo jasno daje do zrozumienia, mocą jakiej władzy dokonuje tych rzeczy i kto

Mu dał tę władzę. Chociaż Syn, tak jak prorocy, przyszedł, aby głosić pokutę, to jako syna właściciela winnicy łączy Go zupełnie inny związek z winnicą niż proroków czy przywódców żydowskich. Oni są jedynie sługami, a On jest prawowitym dziedzicem i współwłaścicielem razem z Ojcem. Izrael jako winnica Boga jest własnością Syna i dlatego Jezus ma prawo wymagać od nich wiary, miłości, posłuszeństwa i oddania, lecz, zgodnie z przypowieścią, dzierżawcy, czyli przywódcy żydowscy, nie przyjęli syna (Mesjasza), ale go zabili.

Zgodnie z relacją Łukasza, zabicie syna musi doprowadzić do wytracenia przewrotnych sług (20,16). Władze religijne mogą wydać Jezusa na śmierć, lecz Jego Ojciec usprawiedliwi Go po Jego śmierci, czyniąc Go kamieniem węgielnym w wiecznej duchowej świątyni przez wszystkich uwielbionego Boga. Odrzucenie tego kamienia doprowadzi do całkowitego upadku i ruiny (Ps 118,22). Oddanie winnicy innym (20,16) może oznaczać wzrost i rolę Kościoła nieżydowskiego. Jeśli tak, to możliwe, że Łukaszowa forma tej przypowieści jest odbiciem późniejszej wersji, powstałej w okresie ekspansji Kościoła wśród pogan.

20,20-26: Bóg i Cezar

Kiedy przywódcom religijnym nie udało się sprowokować Jezusa do wytłumaczenia, dlaczego oczyścił świątynię, i kiedy usłyszeli poważne ostrzeżenie w przypowieści o przewrotnych rolnikach, opanowała ich jeszcze większa nienawiść do Niego. Knują spisek zmierzający do położenia kresu działalności Jezusa. Wysyłają swoich szpiegów, aby zadali Mu podchwytliwe pytanie, czy wolno płacić podatki Rzymowi. I znowu sami wpadają w zastawioną przez siebie pułapkę. Gdyby Jezus odpowiedział przecząco, popadłby w konflikt z władzami rzymskimi. Mógłby zostać za to skazany na śmierć. Gdyby opowiedział się za płaceniem podatków, straciłby w oczach ludu, a zwłaszcza Galilejczyków, wśród których miał największe poparcie. Taka odpowiedź groziłaby Mu również ukamienowaniem przez niektórych zelotów, którzy przybyli na Paschę.

Podatek płacony cesarzowi wynosił jeden denar rocznie i obowiązywał każdego mężczyznę między 14 a 65 rokiem życia oraz każdą kobietę w wieku od 12 do 65 lat. Żydzi sprzeciwiali się nie tylko podatkowi jako obciążeniu finansowemu; zeloci twierdzili, że ich jedynym panem jest Bóg i że nie należy płacić daniny nikomu innemu poza Bogiem. Był więc to problem natury religijnej. Wysłannicy przywódców religijnych są przekonani, że Jezusowi nie uda się uniknąć zastawionej na Niego pułapki bez względu na odpowiedź, jakiej udzieli. Aby przygotować sobie odpowiedni grunt, wychwalają Jezusa. Jezus najpierw mówi, aby podali Mu denara. W świecie starożytnym znakiem władzy była emisja pieniędzy, a ten, kto miał władzę bicia monety, mógł również nakładać podatki na tych, którzy się tym pieniądzem posługiwali. Zachowały się do naszych czasów rzymskie monety, które znajdowały się w obiegu za czasów Jezusa. Na jednej z nich widnieje podobizna Tyberiusza Cezara i napis: TI(BERIVS) CAESAR DIVI AUGUSTI F(ILIVS) AUGVSTVS (Tyberiusz Cezar August syn boskiego Augusta). Jezus zapytuje swoich rozmówców, czyje są obraz i napis na monecie, którą Mu pokazują. Odpowiadają, że Cezara. Jezus każe im oddać Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga.

Próba podważenia autorytetu Jezusa tym prowokacyjnym pytaniem spaliła na panewce. Ponieważ przeciwnicy Jezusa wiedzieli, że zostali stworzeni przez Boga, a nawet na Jego podobieństwo, i że należą do Niego, przeto, zgodnie z radą Jezusa, mają obowiązek oddawać cześć Bogu, a nie wizerunkowi Cezara. To byłoby bałwochwalstwem. W wielu częściach świata, a zwłaszcza w Afryce, zarówno pierwsi misjonarze, jak i przywódcy Kościoła afrykańskiego posługiwali się tym cytatem, aby odwieść chrześcijan od udziału w życiu politycznym. To dobry przykład na to, jak *nie* należy używać tekstu biblijnego. Świadczy to o całkowitym niezrozumieniu nauki Jezusa.

20,27-40: Sprawa zmartwychwstania

Łukasz wspomina tu pierwszy i ostatni raz o saduceuszach. Zadali oni Jezusowi podchwytliwe pytanie, którym chcieli z Niego zakpić i ośmieszyć Jego naukę, zwłaszcza dotyczącą zmartwychwstania (por. Łk 14,14). Przedstawiają sytuację, która w tamtych czasach mogła się hipotetycznie wydarzyć. Prawo nakazywało, aby brat męża, który zmarł bezpotomnie, przyjął wdowę do swojej rodziny (Pwt 25,5-6). Nosiło ono nazwę prawa lewiratu (od *levir* – „brat męża"). Z powodu prawa lewiratu saduceusze uznali wiarę w zmartwychwstanie za śmieszną, ponieważ gdyby zmartwychwstanie było faktem, to w niebie sprzeczano by się o kobiety, z którymi bracia żyli w małżeństwie lewirackim.

Oryginalne źródła mówią nam bardzo mało o saduceuszach. Skąpą wiedzę o nich czerpiemy z pism ich przeciwników. Według nich, saduceusze stanowili konserwatywne arystokratyczne stronnictwo, którego członkowie wywodzili się głównie spośród kapłanów. Nazwa ich pochodzi prawdopodobnie od imienia Sadoka, jednego z dawnych kapłanów Izraela (1 Krl 1,8; 2,35). Sadokici byli klasą kapłanów, którzy sprawowali funkcje arcykapłańskie w okresie Drugiej Świątyni. Za święte pismo uznawali jedynie Pięcioksiąg Mojżesza i odrzucali doktrynę o życiu przyszłym z należącymi do niej stwierdzeniami o przyszłej nagrodzie i karze, ponieważ nie wierzyli, że ta nauka zawarta jest w Torze (Ant. 13,297; 18,16; Bell. 2,165).

Jezus odpowiada, że w życiu przyszłym, w którym nie ma miejsca na śmierć, małżeństwo w ogóle traci sens. Niewierzący w zmartwychwstanie cytowali Torę, aby poprzeć swoje stanowisko, lecz Jezus również cytował Torę (Wj 3,6), aby udowodnić, że śmierć nie oznacza końca życia. Kiedy Bóg mówi: „Ja jestem Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba", to znaczy, że związek Boga z tymi patriarchami jest wieczny i osobisty. Abraham był przyjacielem Boga. Ludzie mogą utracić przyjaciół z powodu śmierci, ale Boga to nie dotyczy. Tak więc wynika stąd, że umarli żyją i że pewnego dnia będą mieli udział w życiu zmartwychwstałym, które zapoczątkuje Mesjasz. Głównym celem ludzkiej egzystencji jest życie dla Boga i Bożej chwały. Dlatego wierni muszą nadal żyć po krótkim ludzkim życiu, a stanie się to możliwe dzięki zmartwychwstaniu.

W Afryce powszechnie wierzy się w świat umarłych, chociaż nie wszędzie te wierzenia są takie same. Kiedy w przeszłości umierali królowie, w niektórych z tych kultur kopano dla nich wielkie grobowce z komnatami w środku. Razem z nimi chowano za życia ukochane żony, niewolników i służących, wierząc, że nadal będą im służyć na tamtym świecie, tak jak tutaj, na ziemi. Gdyby pytanie postawione Jezusowi zadano Afrykańczykowi, to, zgodnie z panującymi obyczajami, odpowiedziałby, że żona należy do pierwszego męża. Chociaż poślubiła jeszcze sześciu mężczyzn, nadal jest żoną pierwszego męża. W dniu śmierci zmarły mąż lub żona przyjdzie, aby wezwać i zaprosić żyjących do niebieskiego domu.

Chrześcijanie, którzy pozostają w stanie bezżennym w tym życiu, mogą – jeśli uznają to za swoje powołanie – stać się dla Kościoła wzorem życia w niebie, gdzie powstali z martwych ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić, jak czytamy w Łk 20,35.

20,41-44: Pytanie o syna Dawida

Uciszywszy różnych przeciwników, Jezus odwraca sytuację i sam zadaje im ważne pytanie, dotyczące popularnego przekonania, że Mesjasz jest synem Dawida. Pomimo wielu różnych opinii w tej kwestii Jezus nie zaprzecza, że jest potomkiem Dawida, co w NT znajduje bardzo wyraźne potwierdzenie (Mt 1,20; Łk 1,27; 2,4; Rz 1,3; Ap 5,5; 22,16). Z żadnej też wypowiedzi Jezusa nie wynika, że uważał On, iż pochodzenie Dawidowe nie ma nic wspólnego z urzędem Mesjasza. W rzeczywistości nadzieja mesjańska zrodziła się z obietnicy wiecznego tronu dla Dawida, mimo że właściwa dynastia Dawidowa wygasła po 586 r. przed Chr. Powszechnie wierzono, że Mesjasz będzie królem, jak Dawid, który ujarzmi narody w rezultacie zwycięskiej wojny. Jezus chciał zmienić popularne wyobrażenie Mesjasza-wojownika. Jeśli chodzi o Jezusa, to termin „syn Dawida", jako określenie Mesjasza, był daleki od prawdy. Mesjasz będzie o wiele bardziej wywyższony, a Jego wiecznym tronem nie jest tron ziemskiego króla, takiego jak Dawid, ale prawdziwy tron Boga, ponieważ Mesjasz jest Synem, a nie tylko sługą, jak Dawid. Mesjasz jest panem Dawida, serca i życia wszystkich. Wyznać, że Mesjasz jest Panem, to znaczy uznać Jego boskie pochodzenie.

20,45-47: Zły przykład uczonych w Piśmie

W Ewangelii Łukasza czytaliśmy już tego rodzaju ostrzeżenia (11,37-54). Zbawiciel ubolewa nad duchową i moralną kondycją przywódców żydowskich. Jezus gani ich szczególnie za to, że nadużywają swojej pozycji nauczycieli i interpretatorów Prawa, domagając się wielkich zaszczytów i poważania wśród ludzi. Ich długie publiczne modlitwy są tylko kamuflażem, który ma odwrócić uwagę od ich bezlitosnego zdzierstwa i deptania praw wdów. Ich wina polega na udawanej pobożności i fałszywej trosce o uciśnionych, których okradają, nakazując im składanie wielkich ofiar na rzecz świątyni oraz kultu publicznego. Oczywiście należy podkreślić, że nie wszyscy faryzeusze i uczeni w Piśmie byli skorumpowani, lecz faktem jest, że zgodnie z Ewangelią Łukasza, większość przywódców żydowskich w czasie działalności Jezusa uwikłała się w formalizm religijny, który zatracił swój duchowy sens. Ich duchowa ślepota sprawiła, że nie rozpoznali w przyjściu Jezusa brzasku nowej ery.

21,1-4: Grosz wdowi

Przeciwieństwem postawy uczonych w Piśmie i faryzeuszów jest przykład ubogiej wdowy. W obrębie świątyni znajdowało się wiele różnych skarbon. Jezus siedzi w pobliżu i obserwuje ludzi, którzy wrzucają ofiary do skarbony. Nadchodzi uboga wdowa i wrzuca prawdopodobnie grosz (*lepton*) – po jednej monecie do każdej z dwóch skarbon. Były to monety o najniższej wartości. *Lepton* oznacza „cienki" i jest to jedyna żydowska moneta, o której wspomina Nowy Testament. Była praktycznie bez wartości.

Pieniądze wrzucane przez bogatych nie robiły wrażenia na Jezusie, ponieważ dawali z nadmiaru tego, co posiadali, i nie było to dla nich żadne wyrzeczenie, ale wdowa, mimo swego ubóstwa, daje ze swego niedostatku. W tym przypadku w oczach Jezusa najhojniejszy jest ten, kto składa najmniejszą ofiarę. Dar wdowy

jest darem kochającego, gorliwego serca, które jest całkowicie oddane Bogu. Kobieta wraca do domu z wiarą i ufnością w wierność i dobroć Pana, który zatroszczy się o to, czego jej potrzeba. To nie wysokość kwoty liczy się w oczach Boga, lecz wewnętrzne usposobienie, którego wyrazem jest dar. Kiedy człowiek jest rzeczywiście związany z Bogiem ciałem, duszą i duchem, dar będzie spontaniczny, a kiedy trzeba – pełen poświęcenia.

21,5-36: Mowa eschatologiczna

Według Łukasza, podczas nauczania w świątyni Jezus wygłosił długą mowę o losie, jaki spotka świątynię, i o tym, co spotka świat na końcu wieku. Są różne opinie na temat genezy tej mowy. Niektórzy utrzymują, że ten fragment jest zapisem długiej mowy wygłoszonej przez Zbawiciela pod koniec Jego działalności o zniszczeniu Jerozolimy i losie narodu (por. miejsca paralelne w Mt 24 i Mk 13). Inni twierdzą, że jest ona zbiorem wielu wypowiedzi Jezusa, pochodzących z różnego okresu Jego działalności, połączonych w jedną długą mowę (Fitzmyer, *dz. cyt.,* 2,1323-1323). Niektórzy uważają, że Jezus nie mógł przepowiedzieć zburzenia świątyni. Wielu nadal uważa tę mowę za pismo apokaliptyczne, które krążyło w Palestynie w I w. po Chr., a następnie zostało przejęte przez Kościół, który podał, że jest ono zapisem autentycznych słów Jezusa. W mojej opinii nie można uznać za zasadne argumentów, które opierają się jedynie na założeniach, że każda przepowiednia przypisana Jezusowi i odpowiadająca temu, co rzeczywiście wydarzyło się później, musi być *vaticinium ex eventu*.

System przepowiadania przyszłości jest częścią systemu religii tubylczej i islamu. Przepowiednie są rzeczą zwykłą. Chociaż jest bardzo wielu fałszywych wróżbitów i proroków, podawane są autentyczne rady i wygłaszane są przepowiednie dotyczące przyszłości. Jezus i Ewangelie są bliżsi temu społecznemu światu niż zachodniej myśli oświeceniowej. Z całą pewnością autorzy Ewangelii uważali, że Jezus wypowiadał sądy dotyczące narodu i przyszłości (Łk 9,44-45; 12,35-48; 13,31-35; 17,20-37; 18,8; 19, 11-27. 41-44; 20,9-18; por. Mt 7,22; 10,23; 19,28; 21,44; 24,25; Mk 13). G. G. Montefiore, Żyd wypowiadający się na ten temat, pisze: „Przepowiednia o zburzeniu świątyni odpowiada prorockiemu charakterowi Jezusa (...) Świadczy ona również o Jego oryginalności i wzniesieniu się ponad religijny poziom ówczesnej epoki" (*The Synoptic Gospels* 296).

Inne pytanie, dotyczące tego fragmentu, brzmi: dlaczego Łukasz zawarł w nim materiał podobny do materiału w 12,35-48 i 17,20-37? W rozdz. 21 Łukasz skupia się na świątyni. Słusznie czekał z tym wątkiem aż do tej chwili, ponieważ świątynia znajduje się w Jerozolimie. Musimy jednak powrócić do kwestii źródeł. W pewien sposób relacja Łukasza jest wyjątkowa, kiedy porównamy ją z paralelnymi fragmentami Ewangelii Mateusza i Marka. Wprawdzie Łukasz znał Ewangelię Mateusza, lecz korzystał także z innych źródeł. Łukasz uważał, że Jezus nie tyle chciał odsłonić przed swymi uczniami apokaliptyczne tajemnice, ile chciał ich duchowo przygotować na to, co ich czeka. Jak już zauważyliśmy, w centrum uwagi znajduje się zburzenie Jerozolimy jako sąd Boży, a nie szczególne znaki bliskiego końca świata. Kiedy przyjmiemy takie założenie, relacja Łukasza stanie się spójnym, jednolitym proroctwem dotyczącym następujących po sobie historycznych wydarzeń, a mianowicie prześladowania Kościoła, ze zburzeniem Jerozolimy jako punktem kulminacyjnym; to ostatnie wydarzenie było karą Bożą, która miała zostać wykonana przez wojska pogańskie (21,20-24). Zakłada się, że miastem będą rządzić poganie aż do upadku ich imperium i ostatecznego usprawiedliwienia uczniów Chrystusa. Poganie staną się wykonawcami sądu Bożego nad Jerozolimą, a potem na nich samych spadnie kara Boża za ich niegodziwość. Jest to zgodne z przeświadczeniem wielkich proroków Izraela. Łukasz stara się odróżnić, wyraźniej niż Mateusz czy Marek, czas sądu, który, według przepowiedni Jezusa, nastanie jeszcze za życia tego pokolenia (a więc ostateczne odrzucenie, ukrzyżowanie i śmierć, prześladowanie uczniów i upadek Jerozolimy), od niejasno określonego czasu nazwanego „czasem pogan". Dopiero po tym drugim okresie nadejdzie koniec i dopełnienie wszystkiego (21,27-28).

21,5-24: Los Jerozolimy i świątyni

Tym, co skłoniło Jezusa do wypowiedzenia proroctwa o bliskiej zagładzie Jerozolimy i samej świątyni, były uwagi na temat wspaniałości świątyni (21,5-6). Zaraz potem ostrzega uczniów, że pojawią się fałszywi mesjasze (21,7-11). Ostrzeżenia zawarte w 21,7-11 są tak samo aktualne dla dzisiejszego Kościoła, jak były dla Kościoła I wieku. Zniszczenie Jerozolimy miały poprzedzić głód, zarazy, wojny, trzęsienia ziemi i prześladowania. Miało ono nastąpić po upływie pewnego czasu od odejścia Jezusa. Bóg chciał bowiem dać ludziom sposobność do pokuty, do której miało ich skłonić świadectwo wczesnego Kościoła (por. Dz 2,23.36-38.40). Gdyby przywódcy Jerozolimy przyznali, że ukrzyżowanie Syna Bożego było błędem, i przyjęli łaskawą ofertę przebaczenia i pojednania z Bogiem, naród i świątynia byłyby ocalone. Chrystus ostrzega także, że wielu nie skorzysta z możliwości pokuty, i nastąpi spustoszenie, które będzie znakiem, że dzień pomsty musi nadejść (21,20-24). Dlatego, kiedy tylko uczniowie zobaczą, że miasto jest otoczone przez wojska pogańskie, muszą z niego uciekać. To będzie dzień sądu Bożego i nie powinni tam zostać, aby stawić mu czoło. Zniszczenia i cierpienie

spadną na miasto, a ci, którzy przeżyją, popadną w niewolę pogan. Jerozolima będzie w rękach pogan, aż minie czas wyznaczony przez Boga. Ponieważ przywódcy Jerozolimy stali się źli i zgodzili się na to, aby ich Mesjasza spotkała śmierć z rąk pogan, Jerozolima zostanie zburzona. Opanowana i deptana przez pogan, stanie się miastem pogańskim i będzie rządzona według praw pogan, aż wypełni się ich czas.

Trzeba coś jeszcze dodać na temat świątyni. Świątynia Salomona została zburzona w 586 r. przed Chr., a następnie odbudowana przez Zorobabela po powrocie z wygnania babilońskiego. Była to jednak stosunkowo mała i skromna świątynia. Herod Wielki, który wprawdzie był despotą, lecz miał wielkie zamiłowanie do architektury, sporządził wielki plan odbudowy świątyni. Sztuki budowlanej musieli się uczyć sami kapłani, aby świątynia nie została zbudowana nieczystymi rękami. Prace rozpoczęto w 19 r. przed Chr., a ostateczny wystrój dokończono dopiero w 64 r. po Chr. za rządów Heroda Agryppy II i Albinusa; w czasie publicznej działalności Jezusa architekturę budowli w istotny sposób uzupełniono. Według Ewangelii Jana, gdy Jezus nauczał około 27 r. po Chr., budowa świątyni trwała już 46 lat (J 2,20). Odnowiona świątynia była dużo większa od świątyni Salomona i stanowiła wspaniały widok dla pielgrzymów.

Po wielu miesiącach zaciekłego oblężenia miasta przez wojska rzymskie w 70 r. po Chr. Jerozolima poddała się. Jezus mówi: „Biada brzemiennym i karmiącym w owe dni" (21,23). Powstanie wzniecone w 132 r. po Chr. przez podającego się za mesjasza niejakiego Bar Kochbę doprowadziło do całkowitego zniszczenia miasta przez Rzymian. Cesarz Hadrian uczynił z niej miasto pogańskie i nadał jej nazwę Aelia Capitolina, co było połączeniem jego własnego imienia, Aelius, i Capitolinus, tytułu Jowisza, któremu wybudował kaplicę na szczycie góry świątynnej. Za czasów Konstantyna Jerozolima znalazła się w rękach chrześcijan, a później przeżyła najazd muzułmanów w 637 r. po Chr. pod wodzą Omara. Dzisiaj muzułmańskie sanktuarium, Kopuła Skały (meczet Omara), znajduje się na wzgórzu świątynnym. Dopiero pod koniec XX w. Żydzi odzyskali kontrolę nad Jerozolimą. Jeśli Jezus naprawdę przepowiedział upadek miasta, to proroctwo to zadziwiająco i dokładnie się spełniło (por. Bell. 5,14; 6,9).

21,25-36: Przyjście Syna Człowieczego

Centrum uwagi przenosi się teraz z upadku Jerozolimy na przyjście Syna Człowieczego. Scena przedstawiająca ostatnie dni została odmalowana żywym apokaliptycznym językiem i sugestywnymi obrazami. Nie ulega wątpliwości, że Jezus mówi o niespodziewanych gwałtownych zmianach w stworzonym świecie, które doprowadzą do powstania nowego porządku. Dziwne wydarzenia wywołają przerażenie, zamieszanie i panikę. Ludzkość uświadomi sobie, że dzieje się coś niewytłumaczalnego i że wkrótce coś stanie się z ziemią i jej mieszkańcami. Mężczyźni i kobiety będą rozpaczać, opanuje ich strach i niepokój z powodu gwałtownych zmian (znaków) na słońcu, księżycu i gwiazdach. Wśród tych straszliwych zjawisk pojawi się Syn Człowieczy w chwale, a więc z królewską mocą i majestatem. Słowa „nabierzcie ducha i podnieście głowy" są charakterystyczne dla Łukasza (21,28). Jezus nakazuje swoim uczniom, aby zachowali spokój, kiedy ujrzą te dziwne znaki; powinni raczej dostrzegać w nich początek ostatecznego wypełnienia zbawczego dzieła, którego Chrystus dokonał na krzyżu.

Te wersety są ściśle związane ze Starym Testamentem i odnoszą się do apokaliptycznej tradycji zawartej w Księdze Daniela i w Apokalipsie. Z tego powodu niektórzy uczeni kwestionują fakt, że słowa te rzeczywiście pochodzą od ziemskiego Jezusa. Uważna lektura Ewangelii potwierdza jednak, że Jezus musiał mówić o nadejściu Syna Człowieczego w terminach Dn 7,13 i współczesnej Mu literatury apokaliptycznej. Wiele wskazuje na to, że Jezus uważał siebie za Syna Człowieczego. Obłoki są częstym zwiastunem obecności Boga (por. Łk 9,34), lecz tu, jak u Daniela, mogą oznaczać niebiański sposób przemieszczania się Syna Człowieczego.

21,29-33: Przypowieść o drzewie figowym

Jezus opowiedział przypowieść o drzewie figowym, aby podkreślić, że Syn Człowieczy na pewno przyjdzie. Przypowieść tę można znaleźć w podobnej formie w pozostałych Ewangeliach synoptycznych. Do drzewa figowego Łukasz dodaje jeszcze „inne drzewa". Tak jak pojawienie się liści na drzewach figowych zwiastuje nadejście lata, tak samo pojawienie się tych wszystkich znaków wskazuje na bliskość królestwa. W Łk 21,32 poważną trudność sprawia właściwa interpretacja wyrażenia „to pokolenie". Słowo *genea* („pokolenie") może oznaczać potomków wspólnego przodka, grupę ludzi, ród lub ludzi żyjących w danym okresie lub urodzonych w tym samym czasie. Widzimy więc, że znaczenie tego słowa jest bardzo szerokie. Jeśli miałoby oznaczać współczesnych Jezusowi, to proroctwo Jezusa miałoby się spełnić za życia większości albo przynajmniej ostatniego z Jego słuchaczy. Nie ulega wątpliwości, że Jerozolima została zburzona za życia tego pokolenia (70 r. po Chr.). Gdyby chodziło o grupę ludzi, to wyrażenie to oznaczałoby, że Izrael jako lud przeżyłby do nadejścia Syna Człowieczego lub że upadek Jerozolimy nie jest równoznaczny z ostatecznym kresem narodu żydowskiego. Naród Izraela odrodzi się, tak jak młode liście na drzewie figowym, i będzie miał udział w

ostatecznym zbawieniu i odkupieniu dzieci Bożych. Jednak większość badaczy odnosi to wyrażenie do wcześniej wypowiedzianych słów o upadku Jerozolimy.

W 21,33 Jezus podkreśla, że Jego proroctwo jest ponad wszelką wątpliwość prawdziwe. Nie przemawia jak prorocy Starego Testamentu, którzy tylko okolicznościowo mieli dostęp do obecności Boga, lecz jako ten, który ma pełnię władzy, jak Bóg. „Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą", a więc to, co powiedział Jezus, pozostaje ważne teraz i w przyszłości. Jezus, jako odwieczny Syn Boży, jest kimś więcej niż tylko prorokiem przepowiadającym bieg historii, jest jej początkiem i końcem, celem i sensem.

21,34-38: Potrzeba czujności

W wielu częściach dzisiejszej Afryki ludzie wstępują do tych Kościołów, w których wyrocznie prorockie stanowią główną część kultu. Na Zachodzie nadal bardzo popularne są wszelkie rodzaje proroctwa, mimo powszechnego zeświecczenia. Ludzie chcą znać swoją przyszłość. Jezus nie po to przepowiedział koniec Jerozolimy i zwycięstwo ludu Bożego, aby zaspokoić ludzką ciekawość dotyczącą Bożych planów na nadchodzące stulecia. Chciał skłonić swoich wyznawców do prawdziwej pokuty, czujności i świętego życia w oczekiwaniu na przyjście Syna Człowieczego. W przeciwieństwie do upadku Jerozolimy, który dotknął Żydów, przyjście Syna Człowieczego będzie miało wpływ na całą ziemię i określi wieczny los każdego człowieka. Dlatego każdy wyznawca Jezusa musi się wystrzegać grzechu i przyjemności tego świata, które mogą sprowadzić jego serce z drogi sprawiedliwości, nawet w obliczu surowych prześladowań, jakie mogą spotkać uczniów Chrystusa.

Łk 21,37-38 stanowi zakończenie relacji Łukasza o nauczaniu Jezusa w ostatnim tygodniu pobytu w Jerozolimie. Chociaż przywódcy Jerozolimy byli bardzo wrogo nastawieni do Jezusa, nie odważyli się aresztować Go w świątyni, ponieważ zwykli ludzie chcieli Go słuchać. Jezus, aż do chwili aresztowania, miał bardzo wielu słuchaczy.

22,1-6: Zdrada Judasza

Pascha i święto Niekwaszonego Chleba (Przaśników) oznaczają to samo święto trwające siedem dni, od piętnastego do dwudziestego pierwszego miesiąca Nisan (przełom marca i kwietnia). Wszyscy ewangeliści są zgodni co do tego, że Jezusa ukrzyżowano podczas tego święta. Ponieważ przywódcy żydowscy wiedzieli, że Jezus będzie obchodził Paschę, uznali to za okazję do uknucia planu pozbycia się Jezusa jako, według nich, mesjańskiego samozwańcy. Niektórzy uważają relację o zdradzie Judasza za legendę, lecz bardziej prawdopodobne wydaje się, że Łukasz opierał się na autentycznym opowiadaniu o tym fakcie. Wszystkie cztery Ewangelie zgodnie twierdzą, że Jezusa zdradził Judasz Iskariota.

W spisku przeciwko Jezusowi wymienia się tylko dwie z trzech grup, które tworzyły Sanhedryn, arcykapłanów i uczonych w Piśmie. Nie wspomina się o trzeciej grupie, starszych, lecz pojawia się ona jako wspólnicy w pojmaniu Jezusa w 22,52. W czasach Jezusa do Jerozolimy przybywało wielu pielgrzymów na święto Paschy i atmosfera wówczas była zawsze bardzo napięta. Dlatego właśnie władze Jerozolimy szukały sposobu, aby aresztować Jezusa potajemnie i nie wywołać rozruchów. Judasz stworzył im idealną możliwość podjęcia działań. Był on prawdopodobnie entuzjastą, przekonanym, że Jezus zostanie królem w Jerozolimie, wypędziwszy wszystkich obcych władców i ich armie. Jak większość innych uczniów, miał nadzieję, że odegra jakąś ważną rolę w królestwie mesjańskim. Był skarbnikiem, chociaż Jan pisze o nim, że był nieuczciwy (J 12,4-6). Czy Judasz był autentycznym uczniem Jezusa, czy zwykłym oportunistą, którego rozczarowanie rosło w miarę, jak coraz częściej słyszał o śmierci zamiast o podjęciu działań zmierzających do ustanowienia królestwa mesjańskiego, kiedy zbliżali się do Jerozolimy? Na to pytanie musimy odpowiedzieć sami. Na pytanie, dlaczego Judasz zdradził Jezusa, sam Łukasz odpowiada, że ponieważ wszedł w niego szatan. Wczesny Kościół nie mógł nie widzieć w takim przełomowym wydarzeniu, jak zdrada Judasza, a potem ukrzyżowanie Jezusa, rozstrzygającej bitwy w kosmicznej walce. Za tymi wydarzeniami musiał kryć się szatan.

Relacja Mateusza o losie Judasza (Mt 27,3-10) daje pewne pojęcie o jego charakterze. Gdy skazano Jezusa na śmierć, Judasz poczuł wyrzuty sumienia, zwrócił pieniądze splamione krwią i powiesił się. To samo wydarzenie jest inaczej przedstawione przez Łukasza w Dz 1,18-19. Tutaj pisze on, że Judasz kupił za te pieniądze pole i prawdopodobnie poniósł śmierć w rezultacie pewnego rodzaju karzącego cudu. W każdym razie to czyn i późniejszy los Judasza najwyraźniej sprawiły, że odpowiedź Łukasza: „Szatan wszedł w Judasza" została uznana za właściwe uzasadnienie motywu jego działania. Czy Judasz, systematycznie kradnąc pieniądze ze wspólnego trzosa, stopniowo stawał się coraz bardziej powolnym narzędziem w ręku diabła (J 12,6)? Pewne przysłowie afrykańskie mówi: „Zły duch posługuje się ręką chciwca".

22,7-23: Ustanowienie Eucharystii

Na początku tego fragmentu Łukasz podaje szczegółowe wskazówki Jezusa, udzielone uczniom co do przygotowania Paschy (22,7-13). Polecenia wydane przez Jezusa są podobne do tych, które dotyczyły triumfalnego wjazdu do Jerozolimy. Łukasz chce pokazać, że wszystko, aż do najdrobniejszego szczegółu, przebiega zgodnie z Bożym planem wypełnianym przez Jezusa. Aby przygotować się do Paschy, należało kupić baranka ofiarnego, niekwaszony chleb, gorzkie zioła i wino, należało także zabić i upiec baranka. Wynajęty pokój musiał być przygotowany na to święto przez gospodarza. Właśnie tam, w obecności swych najbliższych uczniów, Jezus spożyje ostatni posiłek przed swą męczeńską śmiercią.

Relacja Łukasza z Ostatniej Wieczerzy zawiera kilka zagadkowych elementów. Pierwszy problem dotyczy samego tekstu. Znakomita większość starożytnych rękopisów reprezentuje to, co jest znane jako dłuższy tekst, 22,19b-20, lecz są również ważne rękopisy, które pomijają tę część rozdziału. Nie można pozostać obojętnym na to, że wiele świadectw zawartych w rękopisach z tamtego okresu podtrzymuje włączenie w. 19b-20. Podobnie wiele słów i wyrażeń, takich jak „to czyńcie na moją pamiątkę" i „po wieczerzy" ma paralele w relacji Pawła w 1 Kor 11. Ten list jest najstarszym źródłem pisanym o ustanowieniu Wieczerzy Pańskiej. Łukasz mógł być uczniem Pawła, a z pewnością uzyskał te informacje z tego samego źródła co Paweł lub z bardzo podobnego.

Inna wątpliwość co do tekstu 19b-20 wynika z faktu, że przedstawia on śmierć Jezusa jako ofiarę przebłagalną. Przypuszcza się, że nie jest to typowe dla teologii Łukasza. Jednak nie jest to najważniejszy argument przeciw uznaniu 22,19b-20 za tekst autentyczny. Łukasz w rzeczywistości posługuje się terminologią przebłagania w innym miejscu w odniesieniu do śmierci Jezusa (por. Dz 20,28). Stara się przedstawić całe wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa jako zbawcze wydarzenie. Jak Stare Przymierze zostało przypieczętowane krwią (Wj 24,1-8), tak Nowe Przymierze zostało przypieczętowane własną krwią Jezusa na znak wiecznego przymierza, które nie może być zerwane (Łk 22,20). Mesjasz zapoczątkowuje Nowe Przymierze swoją śmiercią. Cały posiłek jest echem dawnego Wyjścia, kiedy Bóg wybawił lud Izraela z niewoli, tak że stał się wolnym ludem Bożym i mógł zawrzeć z Bogiem przymierze. Ostatnia Wieczerza wskazuje więc zarówno na odkupienie z niewoli grzechu i śmierci, jak i na stworzenie nowej wspólnoty, w której zostaje ustanowione królestwo Boże czekające na swoje dopełnienie, kiedy przyjdzie Mesjasz.

Cały posiłek przypomina świętość wschodnich obyczajów. Kiedy na Wschodzie ludzie łamią się chlebem, zawiązuje się między nimi uroczysta więź miłości, przywiązania i wzajemnej troski. Ta więź nie może być złamana lub zaciemniona zapomnieniem, zdradą czy odległością. W podobny sposób zawierane przymierze ma kapitalne znaczenie w Afryce. To właśnie sprawia, że wspólnoty ludzkie trwają w jedności, i stanowi o stosunkach zarówno między ludźmi, jaki i między narodami. Przede wszystkim to właśnie decyduje o związku między człowiekiem a Stwórcą. Każda grupa wyznaniowa w Afryce jest wewnętrznie związana przymierzem. Afrykańczycy pojmują swoje życie i rolę we wspólnocie zawsze w odniesieniu do związków przymierza. Ten, kto sprzeniewierzy się przymierzu, nie ściąga gniewu Bożego tylko na siebie samego, lecz na całą wspólnotę.

Nowe przymierze w krwi Jezusa jest początkiem wspólnoty odkupionych dzieci Bożych. Rytuały wskazują nie tylko na nasze obecne odkupienie, lecz także na ostateczne spełnienie na końcu czasów. Wzmianka o dwóch kielichach ma także swoje znaczenie. Podczas Paschy wino podawane jest wielokrotnie. Nie wiadomo dokładnie, w którym momencie wieczerzy zostały wypowiedziane słowa ustanowienia. Czy słowa Jezusa mogły być wypowiedziane w różnych momentach spożywanej wieczerzy? Synoptycy nie mieli żadnych wątpliwości co do tego, że Ostatnia Wieczerza była Paschą i że śmierć Jezusa, którą symbolizuje Ostatnia Wieczerza, była doskonałym spełnieniem Paschy, tym razem nie tylko dla Izraela, lecz dla całej ludzkości. „Ten kielich to Nowe Przymierze we krwi mojej, która za was będzie wylana" – te słowa są podkreśleniem znaczenia śmierci Jezusa. Jego śmierć uwolniła ludzi od nędzy grzechu i oddalenia od Boga oraz wynikającej stąd śmierci. Bóg na krzyżu całkowicie wyzwolił ludzkość.

22,24-38: Mowa pożegnalna

Jezus uczy pokory (22,21-30). Kiedy On stara się przygotować umysły uczniów na swoją śmierć i jej znaczenie w Bożym planie, oni spierają się o urzędy w królestwie mesjańskim, które, jak im się wydawało, wkrótce nastanie. Najbardziej interesuje ich to, kto będzie sprawował władzę. Egoistyczne ambicje zawsze czynią człowieka ślepym na Boże zamiary. Chęć zaspokojenia własnych ambicji zawsze prowadzi do duchowej arogancji i nietolerancji. Symbolizuje to postawa uczniów po skończonym posiłku. W przeciwieństwie do Jezusa uważają, że władza daje raczej sposobność do narzucania swojej woli innym, niż jest wierną i pełną poświęcenia służbą. Od takich postaw nie jest wolny nawet Kościół. Dwa Listy św. Pawła do Koryntian i List do Galatów pokazują, że we wczesnym Kościele toczyła się walka o władzę. Dzisiaj ten problem jest nadal aktualny.

Łukasz przedstawił odpowiedź Jezusa na arogancję uczniów w formie mowy, którą Jezus wygłosił po posiłku (22,24-38). Jej temat jest pod wieloma względami podobny do tematu mowy wygłoszonej podczas wcześniejszej uczty w 14,7-35. Jezus wygłasza tę mowa zaraz po kłótni, która wybucha między uczniami po

tym, jak Jezus oznajmia, że zostanie zdradzony przez jednego z nich (22,21-24). Ten spór może rozstrzygnąć tylko dar Bożej pokory (22,25-30). Jezus mówi, że ten rodzaj egoistycznej ambicji, która myli wielkość z władzą i cześć z uznaniem, pochodzi od świata i jest „pogański" (22,25-26). Światu najbardziej potrzebna jest służba, a nie kłótnia o to, kto jest ważniejszy. Niemniej jednak, kiedy Jezus ustanowi swoje rządy, uczniowie będą panować wraz z Nim i sądzić dwanaście pokoleń Izraela. Do tego czasu największy wśród nich musi służyć najmniejszym (22,26-27). Właśnie ta zasada odróżnia królestwo Boże od ówczesnych oligarchii.

22,31-34: Ostrzeżenie udzielone Szymonowi

Jezus ostrzega Szymona: „Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiać jak pszenicę". Warto zauważyć, że Jezus mówi „was", a więc chodzi tu o wszystkich Dwunastu. Jezus mówi dalej: „(...) ale Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj twoich braci". W oryginale greckim zaimek „ty" ma formę liczby pojedynczej. Tak więc Piotr zostaje wyróżniony spośród jego braci jako ten, za którego Jezus modli się, aby jego wiara nie zachwiała się, tak żeby po swojej pokucie mógł umocnić pozostałych uczniów w walce z szatanem. Najlepiej zrozumiemy ten tekst, jeżeli przyjmiemy następującą interpretację: Piotr wyprze się Jezusa, ale później modlitwy Jezusa w jego sprawie zwyciężą, Piotr okaże skruchę i rzeczywiście umocni pozostałych. Odpowiedź Piotra jest nacechowana pożałowania godną pewnością siebie: „Panie, z Tobą gotów jestem iść nawet do więzienia i na śmierć". Upadek Piotra, który był tak pewny siebie, jest ostrzeżeniem dla każdego, kto jest na tyle arogancki, że chciałby polegać tylko na sobie w chwilach pokusy.

Pozostaje tajemnicą, dlaczego Jezus powierzył misję utworzenia Kościoła temu zadufanemu w sobie uczniowi, o którym wiedział, że trzykrotnie się Go wyprze, zanim nastanie dzień. Jezus musiał dostrzec coś takiego w wierze Piotra, co mogło być umocnione przez modlitwę i co z kolei pozwoliłoby Piotrowi umacniać w wierze innych. Prawdopodobnie to Piotr rozpoznał w Jezusie namaszczonego sługę Bożego (9,20). Dopiero po cierpieniu, śmierci, pogrzebie i wywyższeniu Jezusa (por. Iz 52,3-53,12) pełna moc tej wiary odmieni Piotra i uczyni z chwiejnego rybaka przyszłego apostoła.

22,35-38: Trzos, torba i miecz

Ten fragment znajduje się tylko w Ewangelii Łukasza. Jezus przypomina uczniom o poprzedniej podróży misyjnej, kiedy w wierze polegali tylko na gościnnym przyjęciu i otrzymywali wszystko, czego potrzebowali (10,1-12). Teraz muszą się liczyć z kategoryczną odmową udzielenia gościny i będą musieli sami zadbać o zaspokojenie swoich potrzeb. Miecz oznacza nadchodzące ciężkie czasy i nienawiść, której wkrótce punktem kulminacyjnym będzie aresztowanie i ukrzyżowanie Jezusa. W ówczesnej społeczności tylko w sytuacji absolutnie wyjątkowej człowiek mógł być zmuszony do sprzedania swego płaszcza (22,36), który był dla podróżującego niezbędnym ciepłym okryciem zarówno w dzień, jak i w nocy.

Ten fragment dokładnie opisuje krytyczną sytuację, w jakiej Jezus znalazł się ostatniej nocy. Wzmianka o mieczu stała się źródłem kontrowersji. Z pewnością Jezus nie chciał, aby Jego uczniowie mieczem odpowiadali na ataki przeciwników i aby siłą szerzyli Ewangelię. To prawdziwa antyteza służby Jezusa (por. Łk 6,27; Mt 5,9). Słowa te nie nakłaniają także do zbrojnego oporu wobec niesprawiedliwości, choć Jezus wyraźnie uczył, że złu trzeba stawiać energiczny opór. Zamiast chwytać za broń, jak zeloci, Jezus podkreślał znaczenie wytrwałości, gdyż taka postawa sprawi, że uczniowie będą gotowi raczej oddać wszystko, co mają, niż zrezygnować z walki o królestwo Boże. Nie trzeba dodawać, że to stwierdzenie nie daje Kościołowi żadnego prawa do sprawowania tyrańskiej świeckiej i kościelnej władzy nad ludźmi. Byłoby to całkowicie opaczne rozumienie apostolskiego posłannictwa służby, do której Kościół został powołany jako Ciało Chrystusa.

Według Łukasza, taka sytuacja powstała, aby wypełniło się proroctwo Iz 53,12 (Łk 22,37). Jezus jest przedstawiony jako Sługa JHWH, który będzie zaliczony do złoczyńców. Te słowa spełnią się, kiedy zostanie aresztowany jak przestępca (22,52) i ukrzyżowany ze złoczyńcami (23,32). Odpowiedź Jezusa: „Wystarczy" ukazuje zupełną nieodpowiedniość ludzkich środków w starciu z siłami szatańskimi. Trzeba przywdziać nową zbroję duchową, aby stawić czoło wrogowi.

22,39-46: Modlitwa na Górze Oliwnej

Tutaj Łukasz potwierdza okoliczności zdarzenia, które opisał Mateusz, ale dostrzegamy także istnienie odrębnego źródła tradycji. Relacja Łukasza o wewnętrznej walce Jezusa w ogrodzie jest krótka i pomija wiele z tego, co mówią inne Ewangelie. Chociaż Jezus jest świadom swojego rychłego aresztowania, zgodnie ze swoim zwyczajem idzie na Górę Oliwną, aby się pomodlić. Ewangelista nie podaje nazwy ogrodu. Jezus wie, że Judasz poinformował przywódców żydowskich, gdzie mogą Go pojmać, i właśnie tam się udaje. Gdy przyszli do

ogrodu, Jezus mówi uczniom, aby się modlili, ponieważ wtedy nie ulegną pokusie. Piotr zapewnił Jezusa o swej wierności i o tym, że będzie walczył, nawet gdyby miał zginąć, ale do tej walki potrzebny mu był oręż modlitwy, a nie dwa nędzne miecze. Jedyną bronią, która zapewnia obronę i zwycięstwo nad siłami ciemności, jest modlitwa. Jezus oddala się od uczniów na odległość rzutu kamieniem, aby w samotności odeprzeć ostatni atak szatana. Czasownik użyty na określenie tej czynności znaczy „oderwać się" (BT: „oddalił się"). Jezus się od nich oderwał. Nie ma tu wzmianki o jakiejś szczególnej roli, jaką mieliby odegrać trzej uczniowie, jak czytamy u Mateusza i Marka; nie ma też wzmianki o strachu czy rozpaczy uczniów. Tylko Łukasz pisze, że Jezus modlił się na kolanach (22,41). Ludzie Wschodu modlą się zazwyczaj na stojąco. W ST znajduje się jednak kilka opisów przedstawiających okoliczności, w których ludzie modlą się na kolanach lub leżąc twarzą ku ziemi (Joz 7,6-10; 1 Krl 8,54; 2 Krn 6,13; Ps 95,6; Dn 6,11; por. Dz 7,60; 9,40; 20,36; 21,5; Flp 2,10; Rz 14,11).

Jezus modli się, aby Bóg zabrał od Niego ten kielich, jeśli taka jest Jego wola (22,42). Kielich oznaczał w ST błogosławieństwo lub przekleństwo (Ps 11,6; 16,5; 23,5; 75,9; Jr 49,12). Chociaż Jezus modli się, aby ten kielich został od Niego odsunięty, pozostaje w pełni posłuszny woli Ojca. Najbardziej naturalnym i żywym pragnieniem młodego mężczyzny, który ma niewiele ponad trzydzieści lat, jest chęć życia. Tutaj szatan podejmuje jeszcze jedną rozpaczliwą próbę, kusząc Jezusa, aby zawrócił z drogi na krzyż. Anioł nie pojawia się, aby ulżyć Jego udręce, lecz umacnia Go, aby mógł przejść przez tę próbę i przez jeszcze większą udrękę. Zakładając, że 22,43-44 jest częścią oryginalnego tekstu, greckie słowo *agonia* (BT: „udręka") występuje tylko u Łukasza (w. 44). *Agonia* oznacza wewnętrzną koncentrację, która charakteryzuje sportowców przygotowujących się do wyścigu: bledną, drżą na całym ciele i obficie się pocą. To słowo oddaje wielką głębię odczuć Jezusa i wewnętrzną walkę. Jezus wchodzi do ogrodu Getsemani w „agonii"; wychodzi z ogrodu pokrzepiony, napełniony pokojem, ponieważ Ojciec umocnił Go przez modlitwę. A uczniowie, niestety, śpią w tej krytycznej dla Niego chwili próby.

22,47-53: Pojmanie Jezusa

Sposób, w jaki Judasz doprowadza do końca swój haniebny czyn, doskonale harmonizuje z ostateczną podłością tego czynu. Przyprowadza motłoch uzbrojony w kije i miecze do ogrodu, w którym modli się Jezus, i zdradza Go pocałunkiem. Zazwyczaj pocałunek jest oznaką przyjaźni, lecz Judasz chce zachować pozory głębokiego uczucia i prawdopodobnie był to wcześniej ustalony sygnał z tymi, którzy mieli aresztować Jezusa. To jest odrażające. Podobnie dzisiaj dużo bardziej rażące są przykłady niewierności wobec Zbawiciela, jeśli dzieją się w środowiskach sakralnych, zwłaszcza wśród tych, którzy uroczyście zapewniają o swej miłości, oddaniu i wierności. Jezus nie chce, aby w Jego obronie używano miecza. Jego celem jest krzyż. Nie ma od niego odwrotu. Według Łukasza, Jezus nawet uzdrawia jednego z atakujących, któremu jeden z uczniów w nierozważnym i niemal komicznie wyglądającym akcie obrony mieczem odciął ucho.

Jezus odwraca się i napomina swoich wrogów, którzy wyszli do Niego pod osłoną ciemności z mieczami i kijami, jak na zbójcę czy notorycznego przestępcę (22,52; por. 22,37). Nauczał otwarcie i w dzień w świątyni przez blisko tydzień; aresztowanie Go w nocy ukazuje przewrotność ludzkich serc i świadczy o tym, że Jego zatrzymanie było pozbawione wszelkich podstaw. Jezus mówi: „To jest wasza godzina i panowanie ciemności". Walka szatana z Chrystusem i starcie się ze sobą dwóch królestw są tematami, które wyraźnie zaznaczają się w Ewangelii Łukasza. W relacji o kuszeniu tylko Łukasz nadmienia, że szatan odstąpił na jakiś czas od Jezusa, aby powrócić później. Teraz nadeszła ostatnia godzina, w której szatan chce za wszelką cenę zawrócić Jezusa z Jego drogi albo znaleźć jakiś sposób, aby Go powstrzymać.

22,54-62: Zaparcie się Piotra

Wszystkie Ewangelie przedstawiają podobnie, lecz nie tak samo, zaparcie się Piotra. To opowiadanie nie jest pochlebne dla Piotra. Ewangelie zachowały tę relację, aby pokazać, że kiedy Jezus najbardziej potrzebował uczniów, został pozostawiony samemu sobie; ale nawet wtedy, wobec zdrady tych, którzy byli Mu najbliżsi, pozostał wierny Bogu.

Mateusz, Marek i Jan piszą, że po aresztowaniu odbył się nocny proces Jezusa. Łukasz opisuje, jak Jezus został wyszydzony przez ludzi, którzy Go pilnowali, i zdradzony przez Piotra w nocy, a wczesnym rankiem stanął przed Sanhedrynem. Nie ma również zgodności co do tego, czy wyrzuty są skierowane bezpośrednio do Piotra, czy także do innych świadków tych wydarzeń. Wydaje się, że tradycje ustne i (lub) inne źródło w pewnym stopniu wpłynęły na kształt relacji Łukasza. Te zgodności i niezgodności między czterema relacjami powinny skłonić nas do refleksji nad podobieństwami i różnicami w różnych przekazach, które słyszeliśmy lub czytaliśmy, a które dotyczyły innych ważnych dla nas wydarzeń. Nie zawsze potrafimy wyjaśnić, dlaczego różnią się opisy wielu istotnych wydarzeń. Pod tym względem Ewangelie nie różnią się zbytnio od otaczającej nas rzeczywistości.

Ponieważ opowiadanie o zaparciu się Piotra, podobnie jak inne opowiadania ewangeliczne, krążyło w przekazach ustnych w różnych kręgach chrześcijańskich, zanim zostało napisane, przeto z natury rzeczy istnieje możliwość różnych relacji i wersji pisanych z różnych perspektyw. Nigdy relacje dwóch widzów obserwujących ten sam mecz czy sztukę teatralną nie będą identyczne i nigdy dwie osoby słuchające tego samego opowiadania nie powtórzą go dokładnie w takiej formie, w jakiej je usłyszały. Warto mieć tę wiedzę na temat różnych relacji ewangelicznych, ponieważ taki stan rzeczy zachęca każdego z nas do sformułowania własnych opinii na temat najbardziej prawdopodobnej wersji wydarzeń. W ten sposób kierujemy nasze zainteresowania w dobrym kierunku. Jest to zachęta do logicznego myślenia i do zaangażowania się w twórcze, nigdy nie kończące się zadanie interpretacji Pisma Świętego.

22,63-71: Jezus przed Wysoką Radą

Grupa żołnierzy, wyznaczonych do pilnowania Jezusa aż do chwili rozprawy przed Sanhedrynem szydzi z Niego (22,63-65). Zasłaniają Mu oczy, biją Go i chcą sprowokować do mówienia, ponieważ jako prorok powinien wszystko wiedzieć. Do obrażeń ciała żołnierze dodają jeszcze obelgi. Zarówno u Mateusza, jak i u Marka ta scena wyszydzania Jezusa, ośmieszania Go jako proroka i bicia umieszczona jest po relacji z procesu, tuż przed zaparciem się Piotra. Łukasz podaje najbardziej szczegółową relację tego epizodu.

Wszystkie Ewangelie zgodnie twierdzą, że Jezus został poddany pewnego rodzaju przesłuchaniu czy procesowi, prowadzonemu przez władze religijne w Jerozolimie. Łukasz pisze, że odbyło się to wczesnym rankiem, wkrótce po zaparciu się Piotra. Opisuje sąd jako zgromadzenie „starszyzny ludu" (22,66). Józef Flawiusz (Ant. 12,42) podaje, że Sanhedryn składał się z arcykapłanów, starszych i uczonych w Piśmie. Łukasz nie wspomina o nocnym przesłuchaniu Jezusa, tak jak wspominają o tym inni ewangeliści, lecz wydaje się, że wie, iż w nocy wydano i bito Jezusa. Jak gdyby dla kontrastu, światło dnia, w którym przesłuchiwano Jezusa przed Sanhedrynem, ukazuje Jego niewinność.

Przesłuchanie rozpoczyna się kluczowym pytaniem: „Jeśli Ty jesteś Mesjasz, powiedz nam!" (22,67). Jezus uchyla się od odpowiedzi na to pytanie, zapewne zdając sobie sprawę z dwuznaczności terminu Mesjasz w tym czasie. Wie również, że Radzie nie zależy na definicjach, lecz na tym, aby udowodnić Jego winę. Identyfikuje więc siebie i swoją misję z intronizacją Syna Człowieczego w Dn 7. To właśnie *ten* Syn Człowieczy (Łk 22,69) wkrótce otrzyma władzę od Boga i stanie się królem i sędzią nad wszystkim (Dn 7,13). Od tej chwili ta Rada i ten naród podlegają sądowi niebieskiemu pod przewodnictwem Syna Człowieczego. W przeciwieństwie do pozostałych ewangelistów Łukasz wkłada w usta przeciwników Jezusa kolejne pytanie: „Więc Ty jesteś Synem Bożym?" A Jezus znowu udziela niejasnej odpowiedzi: „Sami mówicie, że jestem" (BT: „Tak. Jestem Nim"). Zostaje ona potraktowana jako odpowiedź twierdząca na drugie pytanie. Nie potrzeba im nic więcej, aby skazać Jezusa. Przez to, że przesłuchanie odbywa się w dzień, relacja Łukasza nadaje postępowaniu pozór prawomocności.

W wielu częściach świata obserwujemy rządy junt wojskowych i innych reżimów, które często nie przestrzegają praw, które same ustanowiły. Mimo że na mocy decyzji wydanych przez praworządne organy władzy zostały utworzone sądy, aby rozstrzygały wszelkiego typu sprawy, to albo same sądy zostają obalone, albo wyznacza się specjalne sądy i trybunały, aby tak wymierzały sprawiedliwość, by zapewnić pożądane zakończenie procesu. Rząd nie tylko wyznacza sędziów takich trybunałów, państwo jest także oskarżycielem i prokuratorem. Jeśli oskarżony zostanie uznany winnym, może się odwołać jedynie do rządu, do którego należy ostatnie słowo. Nie może odwołać się do wyższej instancji, nawet jeśli ma wątpliwości co do orzeczenia sądu. Zdarzało się już, że szubienice do egzekucji były gotowe, zanim sąd podał wyrok do publicznej wiadomości lub zanim członkowie junty zaczęli rozpatrywać sprawę. Podstawowe ludzkie prawa do życia, wolności, sprawiedliwości i humanitarnego traktowania są Bożymi darami ofiarowanymi każdemu z nas. Nikomu nie wolno pozbawiać tych świętych praw drugiego człowieka. W takich społeczeństwach Kościół ma obowiązek mówienia o tych sprawach; nie wolno mu milczeć. Każdy cywilizowany naród, który twierdzi, że opiera się na tych zasadach, musi zwiększyć wysiłki i wzmocnić środki, aby stawić czoło tym gnębicielskim rządom i służyć sprawiedliwości, wolności i wspólnocie ludzkiej w skali całego świata.

23,1-25: Jezus przed władzami rzymskimi

Na mocy oficjalnej decyzji, podjętej przez władze Jerozolimy, Jezus zostaje przekazany Rzymianom. Fałszywe oskarżenie przeciwko Jezusowi, wypowiedziane wobec Piłata, brzmi: „Stwierdziliśmy, że ten człowiek podburza nasz naród, że odwodzi od płacenia podatków Cezarowi i że siebie podaje za Mesjasza-Króla". Te konkretne zarzuty mają na celu skłonić Piłata, prokuratora rzymskiego, do działania. Wówczas Piłat odwraca się do Jezusa i pyta Go: „Czy Ty jesteś królem żydowskim?" (23,3). Jezus odpowiada: „Tak, ja Nim jestem".

Sugeruje się, że Jezus był buntownikiem. Mimo poważnych zarzutów, urastających do rangi oskarżenia o zdradę, Piłat jest bardzo ostrożny (23,4). Trzykrotnie oświadczy, że nie znajduje w Jezusie winy w sprawach, o które został oskarżony (23,4.14.22). Ewangelia Łukasza i Dzieje Apostolskie pełnią funkcję apologetycznej historiografii. Jeśli przedstawiciel władzy rzymskiej mógł trzykrotnie oświadczyć, że Jezus, założyciel chrześcijaństwa, jest niewinny, to znaczy, że w chrześcijaństwie nie było nic wywrotowego pod względem politycznym.

Lecz władze w Jerozolimie nie przyjmują decyzji Piłata. Gdy Piłat oświadcza, że Jezus jest niewinny, podejmują rozpaczliwe wysiłki, aby skazać Jezusa, i podają nowe zarzuty, że podburzał lud swoim nauczaniem, poczynając od Galilei aż po całą Judeę (23,5). Słysząc to, Piłat przekazuje sprawę Herodowi Antypasowi, który przebywa w Jerozolimie w związku ze świętem Paschy. I znowu Jezus nie chce odpowiadać na stawiane Mu pytania. Herod chciał zobaczyć Jezusa i być świadkiem jakiegoś Jego cudu (por. 9,9). Jego jurysdykcja nie obejmowała Judei, lecz mógł służyć za doradcę, ponieważ Jezus pochodził z Galilei i tam, jak twierdzono, rozpoczęło się Jego wywrotowe nauczanie. Herod także nie wypowiada się wprost o winie Jezusa, choć pozwala swoim żołnierzom pogardliwie Go traktować. Łukasz zatem mówi nam, że legalna władza rzymska nie uznała Jezusa za winnego zdrady. Mimo to Piłat, pod naciskiem władz w Jerozolimie, ostatecznie każe wychłostać Jezusa i wydaje Go na ukrzyżowanie, zgodnie z ich wolą (23,25).

Piłat był piątym prokuratorem Judei od pozbawienia władzy Archelaosa w 6 r. po Chr. Piastował swój urząd od 26 do 36 r. po Chr. Znany był ze swego okrucieństwa i korupcji, źle traktował ludzi i skazywał ich na śmierć bez odpowiednio przeprowadzonego procesu. Jego niegodziwość przekroczyła wreszcie wszelkie granice i został pozbawiony urzędu prokuratora.

23,26-49: Ukrzyżowanie

Wszystkie Ewangelie synoptyczne podają, że Jezus był u kresu sił i że Szymon z Cyreny (Afryka), który prawdopodobnie przybył do miasta na święto Paschy, został zmuszony do niesienia krzyża. Tylko Łukasz pisze, że w drodze na Kalwarię Jezus spotkał płaczące kobiety (23,27-31). One, a także lud, ubolewali nad okrutnym wyrokiem śmierci i współczuli Jezusowi. Lecz Jezus wykorzystuje tę sytuację, aby powiedzieć, że prawdziwą tragedią nie jest Jego los, lecz los ich miasta, któremu grozi zniszczenie. Jest to kolejne nawiązanie do 21,20-24.

Następnie zaprowadzono Jezusa na Kalwarię (zlatynizowana forma hebrajskiego słowa „Golgota"), co znaczy „czaszka" (23,33). Zgodnie z legendą tu znaleziono czaszkę Adama. Nazwa kaplicy Adama w bazylice Grobu Pańskiego pochodzi właśnie z tego wierzenia. Legenda ta mówi, że krew Chrystusa spłynęła na czaszkę Adama, która na wielu obrazach leży u stóp krzyża. Krew nowego Adama oczyszcza dawnego Adama. Nazwa Golgota jest trafną antycypacją znaczenia, jakie ma krzyż dla chrześcijan.

Dlaczego Jezus poszedł na Kalwarię? Dlaczego nie starał się pozostać przy życiu i poświęcić się całkowitemu wyplenieniu wszelkich form niegodziwości i niedoli? Dlaczego poddał się okrutnej i haniebnej śmierci? Takie pytania, które zawsze będą zadawać ludzie wierzący, nabierają ostrości, kiedy widzimy, jakie drwiny spotkały Go na krzyżu. Łukasz opisuje trzy sceny wyszydzania Jezusa. Przywódcy jerozolimscy prowokują Go słowami: „Innych wybawiał, niechże teraz siebie wybawi, jeśli On jest Mesjaszem, Wybrańcem Bożym" (23,35). Żołnierze stojący na straży także kpią z Niego: „Jeśli Ty jesteś królem żydowskim, wybaw sam siebie" (23,37). Nawet jeden ze złoczyńców, którego razem z Nim ukrzyżowano, odzywa się z pogardą: „Czy Ty nie jesteś Mesjaszem? Wybaw więc siebie i nas" (23,39). Doświadczył takiej podłości. Od tamtego czasu, w każdym pokoleniu, pozorna słabość Jezusa spotykała się z pogardą ze strony ludzi. Dotyczy to wybitnych uczonych, przywódców politycznych, akademików, a nawet niektórych teologów. Złoczyńca błędnie uważał, że zasadność roszczeń Jezusa zależy od Jego zdolności do natychmiastowego uwolnienia się, udowodnienia, że jest Mesjaszem. W rzeczywistości mówi: „Spełnij moje żądania, a wtedy Ci uwierzę" (por. 23,39). Świat zawsze stawiał takie warunki.

Pierwszy łotr nie był całkiem w błędzie, uważając, że przyjście Jezusa pociąga za sobą realizację zbawienia. Mylił się jednak co do sposobu, w jaki to zbawienie miało się urzeczywistnić. Tylko dzięki temu, że Jezus pozostał na krzyżu i umierał haniebną śmiercią, najgorszy ze złoczyńców mógł być wybawiony od skutków grzechu. Dzisiaj trudno oprzeć się zdziwieniu, widząc uparte i nieustające próby (często podsycane przez niektórych uczonych) usunięcia ukrzyżowania z wiary chrześcijańskiej, a co najmniej uznania go za zdarzenie, które nie było absolutnie koniecznym warunkiem odkupienia. W opinii takich uczonych śmierć Jezusa, jeśli w ogóle jest faktem historycznym, była co najwyżej najdoskonalszym przykładem męczeństwa poniesionego w imię szlachetnego celu. Być może, nie są oni świadomi, jak wygodne jest to dla przeciwników chrześcijaństwa na obszarach, gdzie ta wiara nie jest zbyt mocno ugruntowana. Muhammad zaprzeczył temu, że Jezus umarł na krzyżu. Islam twierdzi, że ukrzyżowano przez pomyłkę jednego z uczniów. Gdy umierał ten uczeń, Jezus znajdował się zupełnie gdzie indziej i śmiał się z ignorancji katów. Islam uznaje bardzo wiele rzeczy zawartych w Biblii, lecz kiedy dochodzi do uznania boskości Jezusa, zatrzymuje się przy krzyżu. To pomaga wyjaśnić, dlaczego Muhammad mógł założyć nową religię. Jeżeli zbagatelizuje się krzyż, jego cel, sens i wartość, to wiara

chrześcijańska nie tylko straci swą siłę żywotną, ale także zbawczą moc. Powtarzające się próby osób z Kościoła i spoza niego, zdążające do zaprzeczenia centralnego miejsca, jakie zajmują krzyż i zmartwychwstanie w wierze chrześcijańskiej, są równoznaczne z niszczeniem dynamizmu tej wiary. Według Łukasza, zamiar Boży, ukazany w życiu Jezusa, przekracza wszystkie ludzkie idee, systemy i utopie. Krzyż jest lekarstwem samego Boga na tragedię ludzką. Przy ostatnich słowach Jezusa na krzyżu zasłona świątyni rozdziera się od góry do dołu. Teraz, przez krzyż, otworzyła się droga do Boga dla całej ludzkości. Rozdarcie zasłony symbolizuje zatem zniesienie rytuałów i ofiar świątynnych jako środków dostępu do Boga (23,45). Od tej chwili, chociaż świątynia będzie nadal miejscem kultu dla pierwszych chrześcijan (Dz 3,1), wierzyli oni, że kres tego starego porządku jest tylko kwestią czasu. Rozdarcie zasłony było również pierwszym znakiem nadchodzącego zniszczenia.

Dlaczego Bóg chciał śmierci swego Syna jako okupu za wielu? Jezus ani nie stawia tego pytania, ani na nie nie odpowiada. Syn jest po prostu gotów na to, aby poddać się woli Ojca i ofiarować samego siebie. Zadziwiające przejawy wspaniałomyślności Jezusa wobec wrogów (23,34) i drugiego z łotrów (23,43) nie pozostają niezauważone. Setnik chwali Boga (23,47), a tłumy wyrażają skruchę (23,48). Zamiast przejmujących słów wyrażających opuszczenie przez Boga, które wyrywają się z ust Jezusa w Ewangeliach Mateusza i Marka, tu Jezus ufnie powierza Ojcu swego ducha (23,46).

23,50-56: Pogrzeb

Józef, pochodzący z Arymatei, jest ukrytym uczniem Jezusa (Mt 27,57). Jest bogatym i szanowanym członkiem Sanhedrynu. Jak wielu pobożnych Żydów, ma w mieście rodzinny grób. Nie poparł decyzji ukrzyżowania Jezusa. Dlatego na własne ryzyko prosi o wydanie ciała Jezusa, aby zapewnić Mu godny pochówek. Owija ciało w płótno i składa w grobie; grób zostaje zapieczętowany. Kobiety, które przyszły z Jezusem z Galilei, były Jego uczennicami i wiernie Mu służyły (23,49.55; por. 8,1-3), widziały złożenie ciała do grobu i sam grób. Najwyraźniej zamierzały wrócić, to znaczy, ściśle mówiąc, zaplanowały, że tymczasem pójdą i przygotują wszystko do namaszczenia ciała Jezusa, zanim rozpocznie się szabat, i wrócą w niedzielę wczesnym rankiem.

24,1-12: Proklamacja o zmartwychwstaniu

Relacja Łukasza o zmartwychwstaniu rozgrywa się w czasie jednego chwalebnego dnia (24,1.13. 29). Jej kontekst wyznaczają: widzenie kobiet, zdarzenie w drodze do Emaus, ukazanie się Jezusa Dwunastu i polecenie misji. Relacja rozpoczyna się sceną, w której kobiety przychodzą do grobu, aby namaścić ciało Jezusa olejkami. Imiona kobiet nie są jednakowe we wszystkich Ewangeliach. Trzy Ewangelie synoptyczne zgodnie wymieniają Marię Magdalenę i Marię, matkę Jakuba i Jana, lecz Jan wymienia tylko Marię Magdalenę. Marek jako trzecią kobietę podaje Salome, a Łukasz – Joannę. W każdym razie kobiety z własnej inicjatywy wchodzą do grobu i widzą, że jest pusty. Mateusz i Marek opisują, że anioł powiedział kobietom, żeby zobaczyły puste miejsce w grobie. Łukasz pisze, że kobiety najpierw odkryły, że grób jest pusty, a dopiero później spotkały dwóch mężczyzn (czyli aniołów; por. 9,30). Aniołowie mówią im, że Jezus zmartwychwstał. Kobiety nie zachowują tej informacji tylko dla siebie, lecz wszystko dokładnie opowiadają uczniom. Łk 24,12 nie ma w *Kodeksie Bezy* ani w rękopisach starołacińskich. Niektórzy uczeni przypuszczają, że jest to interpolacja oparta na J 20,3-10, lecz istnieją znaczące różnice w języku. Ten werset harmonizuje z kontekstem i jest potrzebny do wyjaśnienia Łk 24,34. Łukasz jest wierny tradycji, zgodnie z którą Jezus ukazał się Piotrowi jako pierwszemu.

24,13-35: Droga do Emaus

Ukazanie się Jezusa dwóm uczniom na drodze do Emaus jest w Ewangeliach najdłuższą relacją z ukazania się Jezusa po zmartwychwstaniu. Pod wieloma względami spełnia ona rolę swoistego kontrapunktu wobec ukazania się Jezusa Marii Magdalenie w Ewangelii Jana. W dłuższym zakończeniu u Marka można znaleźć krótką wzmiankę o tym samym zdarzeniu (16,12-13), lecz sama relacja występuje tylko u Łukasza. Alfred Plummer określa ją jako „najwspanialszy ze skarbów, który zachował dla nas tylko on". Ten sam autor jest zdania, że Łukasz przejął tę tradycję bezpośrednio z relacji naocznego świadka i że narratorem był prawdopodobnie Kleofas (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, 552). Późnym popołudniem w dniu zmartwychwstania Jezus w tajemniczy sposób spotyka dwóch uczniów zdążających do Emaus, położonego około jedenastu kilometrów od Jerozolimy. Uczniowie uważają Jezusa za pielgrzyma powracającego z Jerozolimy, który z pewnością widział lub przynajmniej słyszał, co się wydarzyło w ostatnich dniach. Jezus udaje, że nie wie, o czym rozmawiają, i zapytuje o przyczynę ich smutku. Oni z kolei opowiadają Mu o tym, jak przywódcy żydowscy wydali Jezusa na śmierć przez ukrzyżowanie. Jezus był

prorokiem potężnym w czynie i słowie. Znowu pojawia się wątek Jezusa jako proroka, często występujący u Łukasza (por. 4,14-30; 7,16). Lecz uczniowie są bardzo przygnębieni. Mieli nadzieję, że właśnie ten człowiek wyzwoli (*lutrusthai*) Izraela. Wraz z Jego śmiercią ich nadzieja legła w gruzach. Wielu Żydom odkupienie kojarzyło się ze zwycięskim Mesjaszem, który ustanowi światowe mocarstwo, a rządy sprawować w nim będą przywódcy Izraela. Lecz tak się nie stało. Uczniowie na koniec mówią, że są zdumieni relacją kobiet, które były u grobu wcześnie rano i zobaczyły, że jest pusty. Niektórzy uczniowie od razu udali się do grobu i potwierdzili świadectwo kobiet, chociaż ci dwaj uczniowie nie widzieli Jezusa. Relacja kobiet wydawała im się zwykłą bajką.

Jezus zaczyna im wtedy objaśniać Pisma. Ten moment jest bardzo ważny, ponieważ w całej Ewangelii Łukasz starał się powiedzieć, że Jezus od samego początku wypełnił oczekiwania (zawarte w świętych księgach) ludu Bożego (Łk 1,1). Krótko mówiąc, swoim życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezus spełnił nadzieje Żydów dotyczące Mesjasza. Łk 24,22-23 przypomina mowę Piotra na dzień zesłania Ducha Świętego (Dz 2,22-23). Łk 24,27 wyprzedza również starotestamentową apologetykę wczesnego Kościoła. W Emaus uczniowie nalegają, aby ich towarzysz pozostał z nimi na noc. Przy posiłku Jezus, bez żadnego wyjaśnienia, spełnia obowiązki głowy rodziny. Bierze chleb, składa dziękczynienie, łamie go i daje im. Dopiero teraz, po wyłożeniu Pism i łamaniu chleba, uczniowie rozpoznają w swym towarzyszu Jezusa. Opowiadania o udzieleniu gościny istotom nadprzyrodzonym przez gospodarzy, którzy nie są świadomi ich natury, pojawiają się często na kartach Biblii (Rdz 18,1-8; 19,1-3; Sdz 13,8-20; Hbr 13,2). W wielu społeczeństwach Afryki bardzo powszechne są opowieści o tym, jak niedawno zmarli ukazują się swoim bliskim, którzy jeszcze nie wiedzą o ich śmierci. To nie to samo co opowiadanie o uczniach z Emaus, lecz na pewno w wielu społecznościach afrykańskich to niezwykłe ukazanie się Jezusa na drodze do Emaus byłoby całkiem zrozumiałe.

Wierzenie, że śmierć nie jest *zakończeniem* księgi ludzkiego życia, jest w istocie rzeczy wierzeniem uniwersalnym. Chociaż forma tej relacji może wydać się bardzo frapująca, nie można stracić z oczu tego, co najważniejsze w opowiadaniu Łukasza. Tym, którzy chcą słuchać, Jezus objawia prawdziwe orędzie proroków (24,25). Kwintesencją tego orędzia jest to, że Mesjasz musiał cierpieć i umrzeć, aby wejść do chwały (24,26). Śmierć Mesjasza nie była więc przypadkiem, lecz częścią planu Bożego (24,27).

24,36-53: Ostatnie ukazanie się i pożegnanie

Ten fragment sprowadza najwyraźniej do jednej tradycji to, co w kręgach Janowych składało się na kilka tradycji. Wydaje się, że jest to połączenie chrystofanii wobec wszystkich uczniów oprócz Tomasza, chrystofanii wobec wszystkich uczniów (łącznie z Tomaszem) i jeszcze jednej chrystofanii wobec siedmiu uczniów nad Jeziorem Galilejskim (J 20,19-29; 21). Być może Łukasz otrzymał ten materiał jako pełny zestaw tradycji. Sceną późniejszej tradycji u Jana jest Galilea. Łukasz natomiast lokalizuje każde ukazanie się Jezusa w Jerozolimie.

Szczególną cechą Łk 24,36-43 jest tendencja do przedstawiania Jezusa w takich okolicznościach, które świadczą o tym, że Jego egzystencja po zmartwychwstaniu jest czymś więcej niż byciem bezcielesną zjawą. Ten fragment ma mocne zabarwienie apologetyczne. Zmartwychwstały Chrystus mówi uczniom, że mogą dotknąć Jego ciała, aby się przekonać, że nie jest duchem, lecz postacią z „ciała i kości" (w. 39). Wydaje się, że pozostaje to w pewnym napięciu z najwcześniejszymi chrystofaniami opisanymi w 1 Kor 15,1-7 i z Pawłową ideą *pneumatikon soma* (1 Kor 15,44-46). Uczniowie nie tylko mogą dotknąć zmartwychwstałego Pana, lecz widzą również, jak w ich obecności spożywa rybę.

Nie ma wątpliwości co do tego, że zarówno Łukasz, jak i Jan są zgodni co do tego, że ciało Jezusa po zmartwychwstaniu nie podlegało już fizycznym ograniczeniom, lecz jednocześnie starają się podkreślić jego konkretną, namacalną naturę (por. Dz 10,36-43). Szeroko rozumiane społeczeństwo grecko-rzymskie pojmowało zwykle rzeczywistość w kategoriach abstrakcyjnych, opartych na prawdach uniwersalnych, lecz dla Żydów rzeczywistość jest zawsze specyficzna i konkretna. Dlatego też, aby uznali zmartwychwstanie za rzeczywiste, zmartwychwstały Jezus musi chodzić, mówić i jeść, tak jak to czynił w ziemskim życiu. Najbardziej tradycyjni Afrykańczycy myśleliby o rzeczywistości w podobny sposób. Dla Żydów uwolniony od powłoki cielesnej duch mógł być tylko duchem albo zjawą. Należało więc posłużyć się obrazami materialnymi, aby przedstawić realność zmartwychwstania. Wczesny Kościół musiał stawić czoło herezji doketyzmu, która zaprzeczała ziemskiemu życiu Jezusa i uczyła, że „Chrystus" wstąpił w Jezusa w czasie chrztu i opuścił Go tuż przed ukrzyżowaniem. Wydaje się, że Łukasz tak usilnie podkreśla prawdziwość ludzkiej natury Jezusa Chrystusa właśnie z obawy przed wczesnymi wersjami protodoketyzmu.

Ostatni fragment Ewangelii ukazuje Łukaszowe rozumienie historii zbawienia (22,44-53). Po raz kolejny ewangelista dostrzega, że starotestamentowa historia zbawienia osiąga swój szczyt w Jezusie Chrystusie. Bóg nie tylko usprawiedliwił Mesjasza, lecz przez Jego zmartwychwstanie przynosi ludzkości zbawienie. Łukasz próbuje pogodzić wyobrażenie zwycięskiego Mesjasza z cierpiącym Sługą. Zanim Jezus stanie się zwycięskim Mesjaszem, musi spełnić rolę cierpiącego Sługi. Zmartwychwstały Pan upoważnia Kościół do głoszenia, że przez krzyż i zmartwychwstanie Bóg rozciąga odpuszczenie grzechów i zbawienie na wszystkie narody (w. 47),

lecz uczniowie muszą pozostać w Jerozolimie aż do zesłania Ducha Świętego, zanim zaczną głosić Ewangelię. W przeciwieństwie do pozostałych Ewangelii Łukasz pisze, że głoszenie Dobrej Nowiny musi się rozpocząć w Jerozolimie, a nie w Galilei.

Łukasz nie podaje jasno, kiedy rozegrały się wydarzenia, o których jest mowa w 24,50-53. Wydaje się, że Dz 1,1-2 sugerują jakiś czas po niedzieli wielkanocnej. Ewangelia Łukasza rozpoczyna się w świątyni (1,5) i kończy w świątyni (24,53). Mesjasz przyszedł i dokonał odnowy Izraela. Po spełnieniu swej misji ten, który jest zarówno nowym Eliaszem, jak i kimś większym niż Eliasz, wraca na swoje miejsce do Ojca niebieskiego (24,51).

tłum. Martyna Kulikowska

Ewangelia według św. Jana
Teresa Okure

Wstęp

NT zawiera cztery Ewangelie: Mateusza, Marka, Łukasza i Jana. Programy instytutów teologicznych i seminariów więcej uwagi poświęcają pierwszym trzem Ewangeliom (synoptycznym) niż czwartej. Większość ludzi czyta Ewangelię według św. Jana jedynie w kontekście liturgii. Czasami księża odczuwają lęk przed częściami tej Ewangelii, kiedy pojawiają się w cyklu liturgicznym (np. J 6 w cztery kolejne niedziele [XVII-XXI] w Okresie Zwykłym w Roku B oraz od piątku drugiego tygodnia po Wielkanocy do soboty trzeciego tygodnia po Wielkanocy). Podczas gdy Ewangelie synoptyczne pełne są opowiadań, przypowieści, anegdot, opisów uzdrowień i pozostających na zawsze w pamięci powiedzeń Jezusa, Ewangelia według św. Jana wydaje się mieć upodobanie w jednostajnych mowach i zawiera stosunkowo mało opowiadań. Jej język nuży, słownictwo jest ubogie i obfituje w liczne powtórzenia. Jezus Ewangelii Janowej mówi głównie o sobie, w przeciwieństwie do Jezusa Ewangelii synoptycznych, który głosi królestwo Boże. Ogólnie odnosi się wrażenie, że Czwarta Ewangelia porusza się we własnym świecie odległym od świata reszty NT i jeszcze bardziej odległym od świata współczesnego czytelnika.

Z drugiej strony pewne powiedzenia z Ewangelii Janowej pozostają na zawsze w pamięci i zadomowiły się w liturgii (1,29; 20,19c), w takich modlitwach, jak Anioł Pański (1,14), piąta Modlitwa eucharystyczna (20,28), u chrześcijan w ruchu odnowy eucharystycznej (por. 3, 3.5), w świadomości misyjnej (3,16-17; 10,16; 20,21) oraz w ruchu ekumenicznym (17,20-23). Ewangelia Janowa charakteryzuje się także bogactwem żywego obrazowania i sugestywnych scen, stanowiących inspirację dla wielu artystów. Wymieńmy zaślubiny w Kanie (2,1-11), niewiastę przy studni (4,7-26), namaszczenie Jezusa w Betanii (12,1-8), umycie nóg uczniom przez Jezusa (13,1-11), krzew winny i latorośl (15,1-8), Dobry Pasterz (10,7-18) i spotkanie zmartwychwstałego Jezusa z Marią Magdaleną (20,11-18).

Dla biblistów Ewangelia Janowa jest zagadką. Stają wobec nierozstrzygniętych kwestii dotyczących jej powstania, autorstwa, warstw kompozycyjnych, zamierzonego audytorium, relacji do Ewangelii synoptycznych i listów św. Jana.

Tak więc Ewangelia Jana z jednej strony wydaje się najprostsza z czterech Ewangelii, ale z drugiej jest najtrudniejsza do zrozumienia. Dlaczego? Niniejszy komentarz nie dostarcza odpowiedzi na to pytanie. Stara się raczej pomóc duszpasterzom w zagłębieniu się w tajemnicę Ewangelii nie przez próbę rozwiązania wszystkich jej problemów, lecz przez jej wszechstronne poznanie i przyswojenie sobie jej życiodajnego orędzia. Zakłada, że czytelnik ma już przyjazny, osobisty kontakt z tą Ewangelią. Zakłada także, iż czytelnik będzie zaglądał do odniesień podawanych w każdym paragrafie komentarza i będzie je uzupełniał odniesieniami z innych źródeł. Pierwsza część komentarza zajmuje się ogólnymi kwestiami dotyczącymi Ewangelii; druga zaprasza czytelnika do pogłębionego studium samej Ewangelii.

PIERWSZE CZYTANIE

Ogólny charakter

1) Cel Ewangelii

Ewangelia Jana, podobnie jak wszystkie księgi NT, została napisana, aby odpowiedzieć na duszpasterskie zapotrzebowanie określone-go adresata. Jej jedyna w swoim rodzaju treść, styl i język zostały zainspirowane i ukształtowane przez duszpasterskie problemy adresata Ewangelii św. Jana. Nie potrafimy dzisiaj określić dokładnie tożsamości tego adresata i umiejscowić go w określonej społeczności, jednakże J 20,30-31 mówi nam, dlaczego Ewangelia została napisana. Miejsce to stanowi więc podstawowy klucz do zrozumienia Ewangelii i tego, co chciałaby zaszczepić w umysłach czytelników. Zachęca także czytelnika, aby uważnie czytając tekst orędzia, zwrócił uwagę na problemy wiary, z którymi mogło mieć do czynienia audytorium św. Jana i które Ewangelia stara się, w ramach swojej wyraźnie określonej, ewangelijnej intencji, rozwiązać z chrystologicznego punktu widzenia.

Zapraszamy teraz czytelnika do przeczytania uważnie tego miejsca, przyswojenia sobie tego klucza, zachowania go i posługiwania się nim rozsądnie w docieraniu do wielkich bogactw Ewangelii. Wymaga to wsłuchania się w głos ewangelisty, zwracającego się w w. 31 w liczbie mnogiej „wy" zarówno osobiście do jednostki, jak i do jej wspólnoty wiary, zapraszającego i przekonującego czytelników w każdym epizodzie

Ewangelii, aby zarówno w wymiarze indywidualnej osoby, jak i wspólnoty, otworzyli się na jej życiodajną i opartą na wierze wiedzę o Jezusie.

Z tego kluczowego miejsca można uzyskać następujące wskazówki czy wytyczne dla zrozumienia Ewangelii Jana:

a) Ewangelia jest świadomie napisana jako „księga" (20,30; 21,25); nie jest tylko przekazem ustnym. Jej jedyne w swoim rodzaju cechy literackie są więc ważne dla jej znaczenia.

b) Całe znaczenie Ewangelii zawarte jest w księdze jako całości, nie zaś w osobnych fragmentach. Dlatego też, aby uchwycić jej pełne znaczenie, należy czytać tę „księgę" od początku do końca. Każdy nowy epizod przywołuje świadectwo poprzednich związków Jezusa z Jego słuchaczami, coś dodaje i umacnia świadectwo o Jezusie dla życiodajnej wiary. Ta skumulowana pamięć świadectw o Jezusie stanowi mocną podstawę, na której opiera się wiara czytelnika.

c) Opowiadane w Ewangelii wydarzenia o Jezusie są rozmyślnie wybiórcze, nie obejmują wszystkiego. Autor zakłada pełniejszą wiedzę o przekazach o Jezusie ze strony zainteresowanego czytelnika. Taką wiedzę znajdujemy dzisiaj bardziej w Ewangeliach synoptycznych niż w pozostałych częściach NT, i w końcu w żywej tradycji Kościoła. Dzisiejszemu czytelnikowi potrzebna jest taka wiedza, aby mógł pełniej zrozumieć Ewangelię.

d) Opowiadane wydarzenia są świadomie nazywane „znakami". Znak wskazuje na rzeczywistość inną niż on sam (znak drogowy wskazujący jakieś miejsce nie jest samym miejscem), ale trzeba znać znaczenie znaku i iść za nim, jeśli się chce przybyć do zamierzonego celu czy przeznaczenia. „Znaki" dokonywane przez Jezusa w Ewangelii mają wewnętrzny związek z Jego roszczeniami (np. przywrócenie wzroku niewidomemu z byciem światłością świata); stąd służą one jako właściwe wskazówki, za jakimi musimy podążać w wierze, jeśli chcemy dojść do prawdziwej wiedzy o Jezusie i Jego zbawczej misji.

e) Ewangelię napisał wierzący dla innych wierzących, aby wzmocnić wiarę tych, którzy już wierzyli, albo by natchnąć wiarą nowych konwertytów. Chrześcijanie dzisiaj również potrzebują wiary, aby w pełni zrozumieć Ewangelię.

f) Głównym tonem Ewangelii jest przekonywanie. Ewangelista wzywa czytelnika, aby otwartym sercem słuchał całego świadectwa (19,35; 21,24) danego w Ewangelii o Jezusie, aby w Niego uwierzył i otrzymał od Niego życie wieczne.

g) Wszystkie opowiedziane w Ewangelii wydarzenia mają za jedyny cel przekonać czytelnika, aby uwierzył i wyznał wraz z innymi, że Jezus jest Synem Boga i Chrystusem, przysłanym przez Boga z miłości do świata, aby dać nieprzemijające życie tym, którzy w Niego uwierzą. Każdy fragment Ewangelii jest próbą rozwinięcia tej tezy.

2) Rodzaj literacki

„Księgę" św. Jana określa się jako „ewangelię". Chociaż termin „ewangelia" istnieje poza literaturą chrześcijańską, jego odrębne użycie jako rodzaju literackiego jest czymś wyłącznie chrześcijańskim. Znajduje on szczególne zastosowanie w odniesieniu do relacji o pochodzeniu Jezusa, zarówno boskim (1,1-2.18), jak i ludzkim (1,14.45), Jego działalności w Galilei i Judei, Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu oraz o wysłaniu przez Niego napełnionych Duchem uczniów, aby głosili Dobrą Nowinę całemu światu (20,21-23).

W starożytnej literaturze żydowskiej i greckiej słowa przekładane przez nas jako „dobra nowina" wyrażały zasadniczo orędzie wyzwolenia i zbawienia dla tych, którzy je przyjmują. Zasadniczo słowo to znaczy pokonanie atakującego wroga, wyzwolenie z ucisku (jak w stanie oblężenia) i w konsekwencji oddalenie zagrożenia życia. Tego rodzaju wieść o zwycięstwie przynosił z wielkim pośpiechem i radością posłaniec czy herold miejski oczekującym na nie z trwogą obywatelom. Dawała ona początek ogólnemu, radosnemu świętowaniu wolnych obywateli (por. Iz 52,7-12).

W Ewangelii Jana ewangelista jest posłańcem czy heroldem miejskim przynoszącym dobrą nowinę o Jezusie i Jego „zwycięstwie nad światem" odniesionym dla ludzkości (16,33; 19,30). Ewangelista zachęca czytelnika do powitania i uczczenia tego zwycięstwa przez wiarę w Jezusa i Jego zbawczą misję. To przez wiarę czytelnik osobiście przyjmuje tę dobrą nowinę, którą jest sam Jezus (20,31). Innymi słowy, wiara w Jezusa głoszona w Ewangelii jest zwycięstwem czytelnika nad światem, to jest nad grzechem i śmiercią (por. J 3,16-17; 5,24; 6, 40.47; 10,28; 11,25-26).

Dla Jana Jezus jest Dobrą Nowiną, ponieważ wyzwala lud z niosących śmierć sił uciskających ludzkość i stanowiących prawdziwe zagrożenie dla prawdziwego (wiecznego) życia. Istotę tej Dobrej Nowiny znajdujemy w takich miejscach, jak 3,16; 10,10 i 11,52. Dzisiejsi wierzący powinni uczynić tę Ewangelię swoją własną dobrą nowiną, identyfikując niosące śmierć siły i ich konkretne przejawy we własnym społecznym środowisku i wykorzenieniając je za pomocą swej wiary w Jezusa (por. 20,21).

Dla lepszego współdziałania z naszym komentarzem zachęcamy czytelnika do odczytania na nowo całej Ewangelii, jeśli to możliwe, za jednym posiedzeniem. Taka lektura daje nam bezpośrednie zaznajomienie się z Ewangelią. Umożliwi to czytelnikowi śledzenie naszego komentarza z własnym zestawem pytań, co lepiej

przygotuje go do dialogu, nawet krytycznego, z komentarzem. Podczas tej lektury nie należy zatrzymywać się na miejscach problematycznych. Celem całego zabiegu jest odświeżenie swej znajomości Ewangelii jako całości i wsłuchanie się w głos ewangelisty, głoszącego dobrą nowinę o Jezusie, „Mesjaszu, Synu Bożym" (por. 20,30-31).

3) Struktura i ogólny zarys Ewangelii

Mówiąc o strukturze Ewangelii, mamy na myśli niejako mapę, która pomoże nam uświadomić sobie wzajemne powiązanie jej części czy też rozpoznać, jak jej różne części łączą się ze sobą w harmonijną całość. Odnośnie do mapy, struktury są pożyteczne w zależności od punktu wyjścia i ostatecznego przeznaczenia. Każda struktura przyjęta w danym czasie umożliwia nam pójście przez Ewangelię odmienną drogą i tym samym widzenie jej za każdym razem w innej perspektywie.

Z wielu sugerowanych określeń struktury Czwartej Ewangelii najpopularniejsze jest określenie jej jako „księgi znaków" (1,19-12,50) oraz jako „księgi chwały" (13,1-20,31), łącznie z 1,1-18 jako prologiem i 21,1-25 jako epilogiem. Ale Jezusowy znak alfa, opisany w 2,1-11, także odsłania Jego chwałę, a samo zmartwychwstanie jest znakiem omega, danym przez samego Jezusa (por. 8,28; 20,8.24-29). Wspomniana sugestia widzi w rozdz. 1-12 „objawienie chwały światu" (tzn. tym, którzy są na zewnątrz), a w rozdz. 13-20 „objawienie chwały uczniom" (jednak por. 2,11).

Klasyczne, retoryczne ramy Ewangelii mogą także służyć za podstawę jej strukturalizacji. W takim ujęciu podział na części Ewangelii wyglądałby następująco: *exordium*, czyli wstęp (rozdz. 1); *narratio*, czyli przedstawienie faktów dotyczących Jezusa (rozdz. 2-12); *expositio*, czyli szczegółowe objaśnienie znaczenia przedstawionych faktów (rozdz. 13-17); *probatio*, czyli przedstawienie ostatecznego dowodu na rzecz roszczeń Jezusa, wysuwanych przez Niego samego i dotyczących Jego (rozdz. 18-20), oraz *demonstratio*, czyli ilustracja znaczenia tych roszczeń dla uczniów czy wierzącej wspólnoty (rozdz. 21).

Ponieważ strukturę określa ujęcie hermeneutyczne, czytelnik może będzie chciał wypracować własną strukturę jako sposób dojścia do syntetycznego i zarazem wewnętrznie spójnego rozumienia Ewangelii. Taka struktura mogłaby opierać się na wielkich świętach wspomnianych w Ewangelii (2,13; 5,1; 6,4; 7,2; 10,22; 13,1), na podróżach Jezusa do Jerozolimy i Judei (2,13; 5,1; 7,10; 11,7) czy na większych geograficznych rejonach, do których Jezus wyrusza ze swą misją (Galilea, 1,19-2,12; Judea, 2,13-3,36; Samaria, 4,1-42; Galilea, 4,43-54; Judea, 5,1-47; Galilea, 6,1-71; Judea, 7,1-20.29; Galilea, 21,1-19). Czytelnik może także uznać za pożyteczny zarys przedstawiony w drugiej części tego komentarza. Studiowanie Ewangelii przy posługiwaniu się za każdym razem odmienną strukturą może się okazać najbardziej twórczym i owocnym sposobem poznania i pokochania całej Ewangelii z jej niewyczerpanym bogactwem.

4) Cechy literackie

Zachowując swój wyraźny charakter literacki, Ewangelia Jana stosuje dla przekazania swego orędzia wiele środków literackich. Dla wygody czytelnika wymieniamy tutaj najbardziej wyraziste spośród nich.

a) Klasyczne cechy retoryczne

Retoryka w świecie starożytnym zajmowała się sztuką przekonywania czy dowodzenia czegoś oponentowi, w sposób przypominający proces sądowy, aby pozyskać dla siebie słuchaczy czy oddalić zarzuty oskarżyciela. W swych próbach przekonania czytelnika do wiary w Jezusa ewangelista posługuje się niekiedy takimi elementami retorycznymi. Warto pośród nich zapamiętać dysputę. Jezus często dyskutuje ze swymi przeciwnikami i odpowiada na ich zarzuty przeciw sobie. Ten rys jest najwidoczniejszy w rozdz. 5-10, w których Jezus stale polemizuje z przywódcami żydowskimi, zwłaszcza na temat swego roszczenia, że jest Synem Bożym, i przez to równym Bogu (5,16-18), posuwając się nawet tak daleko, że rości sobie prawo do imienia boskiego (8,58). Takie tło sądowe wyjaśnia, dlaczego w Ewangelii występuje tak wiele terminów znanych z dziedziny sądownictwa:

– Świadectwa na rzecz roszczeń Jezusa (np. 5,31-40; 14,26-27). Świadectwa te potwierdzają roszczenia Jezusa o samym sobie czy sądy innych dotyczące Jezusa.
– „Znaki", jakie Jezus działa (np. 2,11.18.23; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 11,47; 12,18.37; 20, 20). „Znaki" te, zwane także „dziełami" (5, 36; 7,21; 9,3; 10,25.32.37-38; 14,10-12; 15,24), stanowią konkretne, sprawdzalne świadectwo roszczeń Jezusa do boskiego ontologicznego synostwa. Godne jest uwagi, że opisy tych znaków nie pozostawiają żadnej wątpliwości co do ich wyraźnego charakteru jako znaku i boskiego pochodzenia (np. woda przemieniona w wino jest wodą używaną do obmyć, nie do picia, 2,6; choroba paralityka trwała

trzydzieści osiem lat, co dowodziło jej nieuleczalności nawet w środowisku cudów, 5,5.7; człowiek, który odzyskał wzrok, urodził się niewidomy, 9,1 [rzecz niezwykła w historii świata, 9,32]; Łazarz, wskrzeszony z martwych, został pogrzebany po czterech dniach, nie, jak zazwyczaj, po trzech 11,39). Ostatecznym i rozstrzygającym znakiem jest zmartwychwstanie (por. 2,18-22; 20,28-30).

– Inne grupy cech sądowych obejmują słownictwo nawiązujące do oceny i sądu (por 3,17-19; 5,22.24.27.30; 7,24.51; 8,15.16.20.50; 12,31.47.48; 16,8.11), oskarżenia (por. 5,45; 8,6; 18,29), a nawet Ducha Świętego jako obrońcy, czyli pocieszyciela (14,16.26; 15,26; 16,7). W tych ostatnich przypadkach kontekst sądowy stosuje się nie tylko do Jezusa, lecz także do Jego uczniów, którzy po Jego odejściu spotkają się z takim samym traktowaniem ze strony świata (rozdz. 14-16).
– W innych sytuacjach (kiedy nie mamy do czynienia z konfrontacjami typu sądowego) ewangelista stosuje retoryczne środki przekonywania, typu dydaktycznego czy poglądowego, stosowane głównie w nauczaniu (np. 3,3-21; 4,31-38.39-42; rozdz. 13-17), oraz typu filozoficznego, jak rozmowa i perswazja (np. 4,7-26). Inne środki retoryczne rozsiane po całej Ewangelii to technika perswazji kaznodziejskiej, dramatyzacja, z odwołaniem się do aspektów emocjonalnych, estetycznych czy artystycznych (dramat w szkołach hellenistycznych był na usługach retoryki) oraz sam dobór materiału ewangelijnego (20,30).

b) Technika nieporozumienia i ironii

Te dwie cechy są wzajemnie powiązane ze sobą, chociaż mogą się wydawać sobie przeciwstawne. W technice nieporozumienia Jezus posługuje się pojęciem, które ma znaczenie zarówno naturalne, jak i duchowe czy przenośne. Partnerzy dialogu rozumieją znaczenie danego pojęcia wyłącznie w sensie naturalnym czy dosłownym, podczas gdy Jezus ma na myśli znaczenie duchowe czy przenośne (np. gdy mówi o świątyni, 2,19-21; o narodzinach „z góry" [BT: „powtórnych"], 3,3-8; żywej wodzie, 4,10-15; swoim pokarmie, 4,31-34; chlebie z nieba, 6,32-34; swoim odejściu, 7,33-35; niewoli i wolności, 8,31-36; śnie Łazarza, 11,11-12; swym zmartwychwstaniu, 11,23-24; drodze do Ojca, 14,4-6). W każdym przypadku nieporozumienie daje sposobność Jezusowi do zamierzonego, głębszego wyjaśnienia duchowego czy przenośnego.

Natomiast ironia polega na tym, że uczestnicy dialogu z Jezusem wydają o Nim sąd, który ma Go obrazić czy ośmieszyć albo niewłaściwie wyrazić Jego tożsamość, ale czytelnik wie, że te stwierdzenia wyrażają nie zamierzoną czy nie uświadomioną przez adwersarza myśl, która jest prawdziwa lub zawiera głębszy sens (np. nauczyciel od Boga, 3,2; większy niż Jakub, 4,12; większy niż Abraham, 8,53.57-58; umierać za lud, 11,49-51; Jezus jako król, 19,3.14.19.21). Posługując się ironią, ewangelista zwierza się czytelnikowi jako ktoś wtajemniczony, mający wiedzę o prawdziwej tożsamości Jezusa, której brak partnerowi dialogu z Jezusem.

c) Dwa poziomy znaczenia

Niektóre pojęcia występujące w Ewangelii mają dwa poziomy znaczeniowe – znaczenie, które mogło być zrozumiałe przez słuchaczy Jezusa (pierwotny poziom historyczny), i znaczenie, które miało im być nadane przez chrześcijańskie grono słuchaczy po zmartwychwstaniu (wtórny poziom historyczny). Odnosi się to zwłaszcza do takich pojęć, jak powtórne narodzenie, przez które rozumie się chrzest (3,3-8), godzina, która nadchodzi i która już jest (4,23; 5,25), woda żywa (4,10.14; 7,38), wyraźnie pojmowana jako, mająca związek z Duchem (7,39), oraz chleb życia, którym jest Eucharystia (6,35-38).

Czasami ewangelista używa słowa, które ma dwa znaczenia w oryginalnym języku hebrajskim czy greckim, wykorzystując je w swoistej grze słów (chodzi np. o takie słowa, jak wiatr, Duch, 3,8; wywyższenie, 3,14; 8,28; 12,32.34; osądzenie/potępienie, 3,17).

Ewangelia Jana jest świadomie umieszczona na dwóch poziomach znaczenia. Najważniejszym poziomem jest poziom słuchaczy z okresu po zmartwychwstaniu, do których Ewangelia była adresowana. To grono słuchaczy było czasowo oddalone od wydarzeń, które rozegrały się na poziomie Jezusa i Jego słuchaczy (por. 20,30-31), i miało dostrzec w nich głębsze znaczenie niż to, które było dostępne dla żydowskich słuchaczy Jezusa.

Musimy tu dodać jeszcze trzeci poziom, mianowicie znaczenie na poziomie czytelników w ciągu stuleci do dnia dzisiejszego, czytelników w ich różnych społeczno-kulturowych i historycznych uwarunkowaniach. Chociaż orędzie Ewangelii pozostaje nie zmienione, jego zastosowanie i niuanse znaczeniowe różnią się w zależności od kontekstów, w jakich to orędzie jest odczytywane. Sama Ewangelia, w jej obecnej postaci, podlegała wpływom sytuacji, w jakich była pisana, i była przez nie wzbogacana. Współcześni czytelnicy w różnych społeczno-kulturowych warunkach i z ich różnymi hermeneutycznymi problemami powinni starać się wzbogacić znaczenie Ewangelii dla samych siebie i innych.

d) Opowiadanie wydarzeń przed ich usytuowaniem i określeniem

Ewangelista często przytacza jakiś geograficzny szczegół czy kontekst wydarzenia na końcu swojej relacji (por. 1,28.39c; 4,54; 5,9b; 6,59; 8,20; 10,22; 19,20b.31). Dzięki temu czytelnik skupia uwagę najpierw na uniwersalnym znaczeniu opowiadanych wydarzeń, a nie na ich umiejscowieniu. Z drugiej strony szczegół przytoczony na końcu daje temu uniwersalnemu orędziu historyczne i geograficzne zakorzenienie i niekiedy pomaga w kontynuowaniu narracji.

e) Inkluzja

Ta cecha literacka polega na tym, że słowo czy pojęcie wymienione na początku fragmentu czy sekcji powtórzone jest na końcu dla jego zaakcentowania (por. Baranek Boży, 1,29.36; Kana Galilejska, 2,1.11; 4,46; 21,2; miejsce chrztu Janowego, 1,28; 10,40; Jezus i Jego Matka, 2,1.4; 19, 25.26; nie nadeszła jeszcze godzina Jezusa, 2,4; 7,30; 8,20; jej ostateczne nadejście 12,23; 13,1; 17,1). Czasami to powiązanie ze sobą myśli i motywów obejmuje duże części Ewangelii (np. 1,28; 10,40;/2,1; 21,2;/2,4; 19,26). Te powiązania służą czytelnikom za latarnie przy czytaniu Ewangelii; skłaniają do zwrócenia szczególnej uwagi na całościowe znaczenie i wzajemne powiązanie opowiadanych zdarzeń (np. w 6,11 i 21,13).

f) Od dialogu do proklamacji

Charakterystyczną cechą Ewangelii jest to, że Jezus często zaczyna rozmowę z pojedynczymi ludźmi czy z grupą, ale w miarę, jak rozmowa się rozwija, odnosimy wrażenie, że słuchacze schodzą na dalszy plan. Sprawia to wrażenie, że uczestniczący w rozmowie z Jezusem stanowią jedynie tło czy są dla Niego lub dla ewangelisty pretekstem do wyłożenia nauki Jezusa, co znaczy, że rozmowa nie jest rzeczywista. Ten rys Ewangelii przypisuje się pracy redaktora, który połączył pierwotnie niezależne mowy. Z teologicznego jednak punktu widzenia taką technikę mógł inspirować fakt, że objawienie przyniesione przez Jezusa nie może być przekazane w pełni czy nawet wyłącznie za pośrednictwem dialogu. Dochodzi do momentu, w którym myśli i pojęcia znane ludzkiemu uczestnikowi dialogu stają się nieodpowiednie jako środki objawionego orędzia. W tym momencie rozmowa przechodzi od dialogu do proklamacji. Słuchacz ma wybór przyjęcia lub odrzucenia orędzia i jest świadomy osobistych konsekwencji swej decyzji (por. 3,1-8.19-21;/4,31.32-38;/5,10-16.17-47;/6,25-34.35-40;/6,41-42. 43-51;/6,53.54-58;/9,41; 10,1-18). Cecha ta stanowi integralną część dydaktycznego charakteru Ewangelii.

g) Powtórzenie mów

Niektóre mowy Jezusa w Ewangelii występują dwukrotnie, powtarzane czasami niemal słowo w słowo czy werset po wersecie (3,31-36; 5,26-30), innym razem jedynie jako pewne echo (5,31-32.37-38; 8,13-18). Ta cecha jest szczególnie wyraźna w długiej mowie o Eucharystii (rozdz. 6) i w mowach pożegnalnych (rozdz. 13-17). I znowu tę cechę można wyjaśnić pracą redaktora. Redaktor, znajdując oddzielne fragmenty tej samej mowy, próbował zachować je we właściwych miejscach. W większości jednak przypadków powtórzone słowa mają różne niuanse znaczeniowe w różnych kontekstach. Czytelnik wzbogaci swoje rozumienie Ewangelii, jeżeli zwróci uwagę na specyficzne konteksty, w których takie wersety, motywy czy echa się pojawiają.

h) Trudności, czyli pozorne luki w Ewangelii

Uważny czytelnik zauważy coś, co wygląda na lukę czy brak geograficznej i chronologicznej ciągłości w pewnych częściach Ewangelii. Najbardziej znamienny jest nagły zwrot od „Jerozolimy" w Judei, gdzie rozegrały się wydarzenia w rozdz. 5, do „Jeziora Galilejskiego" w 6,1, podczas gdy 7,1 wydaje się odnosić do wydarzeń w rozdz. 5. (Por. także 7,19 i 10,26-27.) W innych przypadkach informacja jest podana przed opisem wydarzenia w Ewangelii (por. 1,15 i 1,29-36; 11,2 i 12,3).

Niektórzy uczeni łączą te cechy z problemem redakcji i postulują uporządkowanie na nowo materiałów, zakładając, że ostateczny redaktor popełnił błąd w ich grupowaniu. Klucz jednak do Ewangelii (20,30-31) przypomina nam, że ewangelista stara się przedstawić materiał według pewnego schematu, i dlatego nie zwraca większej uwagi na ciągłość chronologiczną. Ponadto ewangelista zakłada u adresatów pełniejszą znajomość tradycji, ponieważ we wczesnym Kościele informacja o Jezusie była szeroko dostępna dzięki wędrownym nauczycielom (por. Dz 8,1-5. 24-28; 1 Kor 1,12; 3,6-9). Nieoczekiwane luki tylko zachęcają czytelnika do

zwracania baczniejszej uwagi na wewnętrzną logikę Ewangelii i na prawdopodobną teologiczną ciągłość, na której ustaleniu mogło ewangeliście zależeć.

Cechy szczególne

1) Teologia Ewangelii

Centralnym pytaniem, które stawia Ewangelia i na które dostarcza odpowiedzi, jest: „Kim jest Jezus?" Od odpowiedzi na to pytanie zależy oczekiwana odpowiedź czytelnika (por. 20,31) na tajemnicę Jezusa i Jego życiodajną misję (por. 4,10). Jan odpowiada na to pytanie, głosząc, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym. „Chrystus" odnosi się do długo oczekiwanego żydowskiego Mesjasza, w którym spełniają się wszystkie obietnice dane Abrahamowi i ludowi żydowskiemu. Inne teksty NT stwierdzają tę samą rzeczywistość na swój sposób (por. Dz 4,12 i Kol 1,17-20), ale Ewangelia Jana przynosi jedyne w swoim rodzaju zgłębienie tego tematu dzięki stwierdzeniu, że tylko Jezus jest Chrystusem, ponieważ jest jednorodzonym (nie adoptowanym) Synem Bożym (por. 1,18), który jest również Bogiem i równy Bogu (por. 1,1-2; 5,18; 8,58; 10,33.36; 19,7; 20,28).

Ten Syn Boży stał się człowiekiem (1,14), aby objawić Boga (1,18), udzielić pełni życia (10,10) i przez swą śmierć na krzyżu (19,30) zgromadzić rozproszone dzieci Boże (11,52). Teologia Jana łączy się tutaj z teologią Pawła, który głosi, że Bóg był w Chrystusie jednającym świat z Bogiem (2 Kor 5,18-19; por. Kol 1,19-20). Wszystkie słowa i czyny Jezusa są słowami i czynami Boga (por. 14,9-11), do którego Ewangelia nieustannie odwołuje się jako do „Ojca" i do którego Jezus odnosi się jako „Syn" (relacja rodzic–dziecko w dzisiejszej terminologii).

Uczeń Jezusa osiąga życie wieczne, poznając Jezusa i pozostając w Nim (17,13), to jest utrzymując z Nim stałą i rzeczywistą relację personalną (15,1-17). To poznanie zdobywa się, wierząc w Jezusa i przyjmując Go do swego życia. Przez tę wiarę Jezus uzdalnia człowieka do tego, aby stał się dzieckiem Bożym (1,12-13). Przyjęcie Jezusa oznacza także konkretny udział w Jego życiu miłości do ludzi, nawet aż do oddania swego życia za nich (13,34-35; 15,12-13). Ta miłość zakorzeniona jest w podtrzymującej ją w istnieniu w wolnej i niezasłużonej miłości Boga do świata (3,16). Miłość Boża jest przyczyną tego, że Jezus stał się człowiekiem, aby dać nieprzemijające życie każdemu, kto w Niego wierzy.

Pierwsza część Ewangelii (rozdz. 1-12) poświęcona jest głównie zagadnieniu boskiej, mesjańskiej tożsamości Jezusa. Mowy pożegnalne (rozdz. 13-17) mówią szczegółowo o znaczeniu tożsamości i misji Jezusa oraz o miejscu i roli uczniów wobec tej tożsamości i misji. Męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, w których Ewangelia widzi Jego wywyższenie (rozdz. 18-20), stanowią decydujące wydarzenie dowodzące prawdy tożsamości Jezusa jako Boga i udostępniające wierzącym owoc Jego życiodajnej misji: dar Ducha Świętego, który umożliwia człowiekowi narodzenie się z Boga (3,3-8; por. 20,17b) i stanie się żywym świadectwem Jezusa (14,26-27; 21).

2) Polemiczny charakter Ewangelii

Dominującym rysem Ewangelii, niełatwo dostrzegalnym u synoptyków, jest jej polemiczny charakter. Wypływa to z samej natury problemu podjętego przez Ewangelię. Ponieważ ewangelista zamierza wykazać, że Jezus jest Chrystusem, Synem Boga, wynika stąd, że albo niektórzy będą to roszczenie kwestionowali, albo że będzie ono wymagało potwierdzenia przez odpowiednie świadectwa dla przekonania czytelników. Ewangelista realizuje to zadanie nie przez głoszenie homilii, lecz przedstawiając bezpośrednio osobę Jezusa w Jego życiowej sytuacji. Skoro audytorium Jana ogląda Jezusa broniącego swych roszczeń i udowadniającego swą rację wobec żydowskich oponentów w różnych sytuacjach, tak jak byśmy oglądali to na ekranie, to owe audytorium jest zaproszone do pełnienia funkcji jury w czasie trwania projekcji. Po dokładnym wysłuchaniu całej sprawy pozostaje wyciągnąć własne wnioski oparte na tym, co się widziało i słyszało, i wydać sąd na korzyść Jezusa, a więc uwierzyć w Niego. Sytuacja nie jest podobna do sytuacji we współczesnym sądzie, ponieważ decyzja tego sądu nie jest bezstronna – każdy sędzia musi się liczyć z konsekwencjami życiowymi, które pociąga za sobą jego decyzja (por. 9,41; 5,22).

Dowodowy charakter Ewangelii zaczyna się od samego początku, od prologu (1,1-18), i osiąga kulminację w procesie przed arcykapłanem i Piłatem (rozdz. 18). Ponieważ Jezus jest Chrystusem, wszystkie inne możliwe mesjańskie postacie, które mogą być z Nim mylone, są relatywizowane tak, jak relatywizowane są główne postacie narodu żydowskiego: Jan Chrzciciel (1,6-8; 15; 19-36; 5,33-36), Mojżesz i Prawo (1,17; 5,45-47; 9,28-33), Abraham (8,52-59), a nawet lud wybrany, uważany jako całość za bogów (10,34; Ps 82,6). Zmartwychwstanie dowodzi, że chociaż Jezus pozornie przegrał sprawę jako skazany na śmierć, decyzja ta jedynie potwierdziła słuszność Jego roszczeń w sposób będący poza wszelką dyskusją (por. 20,8.28).

Chociaż powyższe ujęcie dominuje w Czwartej Ewangelii, jego próbki pojawiają się u synoptyków, gdzie na przykład Jezus dowodzi, że Chrystus nie może być synem Dawida, ponieważ Dawid nazywa go Panem (Mt 22,41-44//Mk 12,35-36//Łk 20,41-43). Piotr, głoszący Ewangelię w Dziejach Apostolskich (2,34-35), także dowodzi, że Dawid nie mógł mieć na myśli siebie w modlitwach słowami Ps 16,8-11 i 110, 1, lecz Jezusa, którego Bóg wskrzesił z martwych.

Za tymi dysputami kryje się chęć ewangelisty przekonania czytelnika do uwierzenia w Jezusa. Ta chęć tłumaczy także dlaczego, inaczej niż u synoptyków, Jezus Janowy wydaje się mówić więcej o sobie w powiedzeniach typu „Ja jestem" (chleb życia, 6,35; światłość świata, 8,12; brama owiec, 10,7; dobry pasterz, 10,11; zmartwychwstanie i życie, 11,25; droga, prawda i życie, 14,6), niż o królestwie Bożym. Ostatecznie Jezus i królestwo Boże to nierozdzielne rzeczywistości, gdyż Jezus jest głównym czynnikiem, który ostatecznie wprowadza i ucieleśnia to królestwo czy panowanie Boże.

3) Ewangelia duchowa, czyli interpretacyjna

Wybrany i utrwalony w Ewangelii materiał opowiedziany jest w sposób uwydatniający jego znaczenie. Od czasu Klemensa Aleksandryjskiego (Euzebiusz, Hist. eccl. 4,14,7) do Ewangelii Jana przylgnęło z powodu jej interpretacyjnej natury miano „Ewangelii duchowej", a obecnie nazywa się ją „Ewangelią interpretacyjną" czy „teologiczną". Nie znaczy to, że w Ewangelii brak jest faktów historycznych, ale że bardziej niż Ewangelie synoptyczne nastawiona jest na przedstawienie historii teologicznej. Ewangelista zainteresowany jest tym, aby czytelnicy otrzymali głęboki teologiczny wgląd w osobę i misję Jezusa i uczynili to podstawą swego oddania się Mu na całe życie, jak to uczynili pierwsi uczniowie (por. 6,67-69). Ewangelia jest duchowa, ponieważ zarówno to, o czym pisze, jak i orędzie, jakie ucieleśnia, powstało z natchnienia Ducha Świętego, zesłanego przez Jezusa, aby prowadził uczniów do całej prawdy o Nim i Jego nauce (16,13). Zarówno starożytni, jak i współcześni czytelnicy potrzebują pomocy tego samego Ducha Świętego, aby pojąć orędzie Ewangelii.

Interpretacyjna natura Ewangelii uwidacznia się w potrójny sposób:

a) Ewangelista daje bezpośrednią interpretację pewnych hebrajskich słów użytych w Ewangelii (por. 1,38.41.42; 4,25; 20,6) oraz znaczenia wydarzeń i powiedzeń Jezusa (2,11; 4,9; 11,52).

b) Ewangelista wzywa czytelnika do zwrócenia uwagi na to, jak Jezus i Jego słuchacze rozumieją siebie nawzajem. Należą tu wymienione wcześniej techniki nieporozumienia (*double-entendre*) i ironii.

c) Po każdym opowiadaniu o jednym ze „znaków" Jezusa następuje dłuższa rozmowa, która wydobywa pełne znaczenie tego znaku (por. rozdz. 5; 6; 9; 11). Podobnie Ewangelia nie mówi, że Jezus polecił swym uczniom udzielać chrztu (por. Mt 28,19), i zupełnie nie relacjonuje Ostatniej Wieczerzy (por. Mt 26,17-35; Mk 14,12-31; Łk 22,7-38). Zamiast tego Jezus podkreśla eschatologiczną konieczność chrztu dla każdego, kto chce wejść do królestwa Bożego (3,5-8), oraz nakaz spożywania Jego ciała i picia Jego krwi jako warunku życia wiecznego (6,53). Mowa pożegnalna Jezusa w rozdz. 13 zastępuje relację o ustanowieniu Eucharystii relacją o okazaniu przez Jezusa najwyższej miłości w służbie aż do śmierci za swoich wyznawców (13,1-11). Idący za Jezusem są wezwani nie tylko do przyjmowania Jego ciała i krwi, lecz także do tego, aby stali się chlebem życia dla innych (13,34-35). Takie jest prawdziwe znaczenie Eucharystii.

4) Znacząca rola kobiet

Ewangelia Jana, podobnie jak Ewangelia według św. Łukasza, podkreśla szczególną rolę kobiet. Jest to tym bardziej godne uwagi, że zgodnie z opinią wielu uczonych, Ewangelia została napisana pod koniec I w., kiedy w Kościele dochodziły do głosu cechy „wczesnego katolicyzmu" z jego tendencją odsuwania kobiet na dalszy plan (por. 1 Tm 2,11-15). Uwzględniając selektywny charakter materiału przedstawionego w Ewangelii, uderza nas kluczowa rola przyznawana kobietom w 2,1-11; 4,1-42; 11; 12,1-8. Do tej listy można dodać 8,1-11, chociaż współcześni uczeni uważają, że ten fragment nie należał pierwotnie do Ewangelii Janowej. Ważność roli kobiet omówimy w drugiej części komentarza.

5) Zainteresowanie misją

Ewangelia Jana wykazuje duże zainteresowanie misją, choć wydaje się, że znajduje ono taki sam polemiczny wyraz, jak objawienie tożsamości Jezusa. Misja w rozumieniu Ewangelii odnosi się przede wszystkim do posłania przez Boga na świat Jezusa jako znaku stałej miłości Boga do ludzkości (3,16). To posłanie stanowi główne źródło wszelkich błogosławieństw zawartych w Ewangelii. Jezus jest jedynym Bożym pośrednikiem zbawienia nie mającym ani poprzedników, ani następców. Wszyscy wysłańcy Boga w ST przedstawieni są jako Jego świadkowie lub jako ci, którzy przygotowali przed Nim drogę – ostatnim z nich jest Jan Chrzciciel (5,33-

35). Mojżesz i Prawo pisali o Nim (5,46); Pisma dają o Nim świadectwo (5,39); Abraham radował się, oglądając Jego dzień (8,56). Jezus jako jedyny objawia w pełni Boga i udziela życiodajnego poznania Boga (1,18; 7,1-3) przez swą mękę, śmierć i zmartwychwstanie (por. 3,14-15), przez które przyciąga wszystkich ludzi do siebie (12,32.34). Jak powiedziałby Paweł, Jezus staje się Bożym pośrednikiem pojednania świata z Bogiem (2 Kor 5,18-19).

W świetle Ewangelii ta misja ma konsekwencje dla samych uczniów. Ponieważ jedynie Jezus podejmuje i dokonuje dzieła zbawienia, wszyscy Jego uczniowie zbierają żniwo tej misji (4,34-38). Samo uczestnictwo w dziele misji traktowane jest jako zbiór, nie jako siew, a sam udział w misji jest nagrodą. Jezusa nie można więc nigdy zastąpić we wspólnocie wierzących, ponieważ On nieustannie umożliwia wierzącym, aby przynosili w Nim trwały owoc (5,1-17; 21,1-14). Każda funkcja spełniana we wspólnocie staje się znakiem miłości i wdzięczności za zbawienie i pokarmem, jaki uczniowie osobiście otrzymują od Jezusa, czyli danym im przywilejem uczestniczenia w Jego życiu i miłości aż do śmierci (por. 21,15-19).

Taka wizja misji jest wyłączną cechą Ewangelii Jana. Jej inspiracją mogła być postawa niektórych wierzących, którzy myśleli, że ponieważ są w pełni dziećmi Bożymi (1,12-13), nie potrzebują już Jezusa jako niezbędnej drogi do Boga, albo którzy mogli ulegać pokusie chełpienia się z racji swej roli w misji, jak to czyniły pewne osoby wspomniane w listach Pawła (por. 2 Kor 11,12-15; 12,11; Ga 2,6), albo którzy ustanawiali prawo dla siebie samych we wspólnocie, jak uczynił Diotrefes (3 J 9-10). W Janowym pojmowaniu misji Jezus jest kwintesencją misjonarza, a wszyscy inni są owocem Jego misji. Istotą misji jest dać życie wierzącym i zebrać wszystkie rozproszone dzieci Boże (10,10; 11,52). Kościół dzisiaj słusznie określa siebie jako misję czy jako istniejący dla misji. Taka definicja, rozpatrywana w świetle Janowej idei misji, ma dla wszystkich chrześcijan poważne implikacje.

Pewne wyjaśnienia

Wiele rysów w Ewangelii Jana, które mogły być jasne czy przynajmniej nie były problematyczne dla czytelników w I w., wymaga dzisiaj wyjaśnienia.

1) Żydzi

W Ewangelii Jana często używa się terminu „Żydzi" w prowokacyjny, polemiczny sposób. Na tle antysemityzmu i holokaustu może to sprawiać wrażenie, że sama Ewangelia jest antyżydowska. Z tego powodu Ewangelia ta nastręcza dzisiaj problemów w dialogu między wiarami. Wielu ludzi używało jej także na poparcie swoich antysemickich postaw. W rezultacie niektórzy ludzie starali się w najlepszych intencjach umniejszyć znaczenie tej Ewangelii z obawy przed podsycaniem nastrojów antysemickich czy obrażaniem naszych żydowskich braci i sióstr.

Podejmując te problemy, należy pamiętać, że autor Ewangelii i jej pierwsi odbiorcy nie żyli w atmosferze holokaustu. Niektórzy uczeni sądzą, że postawa wobec Żydów w Ewangelii odzwierciedla antagonizm między Kościołem a Synagogą, zwłaszcza po zburzeniu Jerozolimy w 70 r. po Chr. Ten antagonizm, jeżeli można tak to nazwać, nie powstał z ducha antysemityzmu w obecnym znaczeniu tego słowa. Rzekomą antyżydowską polemikę w Ewangelii można wyjaśnić w terminach sądowego stylu retorycznego. Gdy dwóch oponentów udaje się do sądu, niekoniecznie odnoszą się do siebie uprzejmie; każdy z nich dowodzi swej racji w sposób wykazujący głupotę drugiego. Dwóch przeciwników udających się do sądu niekoniecznie musi być różnych narodowości. Najczęściej są tej samej narodowości; inaczej sądzeni byliby przez sąd międzynarodowy. Podobnie antyżydowska polemika w Ewangelii Jana niekoniecznie znaczy, że nie-Żyd pisze przeciwko Żydom. Jeśli autorem Ewangelii był Jan, syn Zebedeusza i Salome (por. Mk 15,40; Mt 27,56), to Ewangelia była zasadniczo napisana przez Żyda z okolic Betsaidy (por. 1, 44; 19,25; Mk 1,16-20). W każdym razie wewnętrzne świadectwo wskazuje na autora żydowskiego.

Uważne czytanie Ewangelii pokazuje, że polemika nie jest skierowana przeciw Żydom jako narodowi, lecz przeciwko przywódcom, którzy gwałtownie przeciwstawili się Jezusowi i w końcu doprowadzili do Jego skazania i śmierci. Kiedy Jezus mówi na przykład: „wasze Prawo", myśląc o Prawie żydowskim (10,34), należy to rozumieć w terminach Prawa, jakiego oni używają lub nadużywają, aby sądzić i potępić Jezusa. Z punktu widzenia Jezusa to samo Prawo daje świadectwo o Nim, jak i o wielkich postaciach z historii żydowskiej (5,39.48). Poza tym sam Jezus i wszyscy uczniowie, mężczyźni i kobiety, wymienieni w Ewangelii są Żydami, w większości Galilejczykami. Matka Jezusa jest Żydówką. Również Józef jest Żydem (por. 6,42).

Ta sama Ewangelia, która rzekomo ma być antysemicka, zawiera najwyraźniejsze w NT stwierdzenie (po Rz 9,4-5), że „zbawienie bierze początek od Żydów" (4,22). Chrześcijanie nowotestamentowi, zarówno Żydzi, jak i poganie, mieli zwyczaj oddzielać się pod względem narodowym od swoich rodaków, którzy odrzucali wiarę w Jezusa, aby konkretnie potwierdzić, że w Chrystusie należą teraz do jednej rodziny nowego Izraela Bożego.

Dlatego właśnie Paweł mówi na przykład w 1 Kor 1,22-24 o „Żydach", „Grekach" oraz „my" (o wierzących, którzy są zarówno Żydami, jak i Grekami). W ten sam sposób pierwsi chrześcijanie w Antiochii odczuwali konieczność nazwania się „chrześcijanami", nowym imieniem, które miało znieść dzielące, nawet obraźliwe kategorie Żydów i „pogan" w erze nowotestamentowej (por. Dz 11,26). Krótko mówiąc, Ewangelia Jana, rozważana w jej literackim i historycznym kontekście, nie daje żadnych powodów, aby ją uważać za antysemicką we współczesnym rozumieniu. Posługiwanie się Ewangelią na poparcie nastrojów antysemickich czy oskarżanie jej o antysemityzm i stąd stronienie od jej lektury i niechęć do niej jest zarówno niezrozumieniem, jak i nadużyciem Ewangelii.

2) Eschatologia Jana

Obecnie w teologii eschatologia zajmuje się doktryną o rzeczach ostatecznych: śmierci, sądzie, piekle i niebie. Jednak w myśli nowotestamentowej pojęcie to należy łączyć z paruzją (*parusia*), powrotem Pana na końcu czasów. Eschatologia NT zajmuje się wypełnieniem danych Izraelitom Bożych obietnic zesłania im zbawcy czy proroka, takiego jak Mojżesz, czy wylania na całą ludzkość „w ostatnich dniach" boskiego Ducha *(en tais eschatais hemerais*; por. Dz 2,17 cyt. Jl 2,28-32 [Mt 3,1-5]; Iz 2,2; 33,10). Słowo „eschatologia" pochodzi od greckiego słowa *eschatos* („ostatni"). Autorzy NT utożsamiają tę eschatologię z zapoczątkowaniem nowego stworzenia przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa oraz z wylaniem Ducha Świętego. To nowe stworzenie obejmuje ponowne zjednoczenie wszystkich rzeczy w niebie i na ziemi w Chrystusie (por. Kol 1,15-20; Ef 1,3-10).

Jednak w myśli św. Jana eschatologia ta rozpoczyna się od wcielenia, czyli samego przyjścia Jezusa na świat (1,5.14), ponieważ to przyjście ustanawia wielki podział między światem życia a światem grzechu, ciemności i śmierci. Innymi słowy, eschatologia Janowa zaczyna się w osobie Jezusa jako Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Teologia ta zakorzeniona jest w obietnicy, której Bóg udzielił Ewie w Rdz 3,15, że położy trwałą nieprzyjaźń między jej potomstwem (to jest ludzkością, ponieważ była matką wszystkich żyjących, Rdz 3,20) a szatanem. Triumf ludzkości nad grzechem, szatanem i wszystkimi siłami zła i śmierci zaczął się właśnie od momentu wcielenia, kiedy Jezus, który konsekwentnie określa siebie jako „człowieka" (termin tradycyjnie przekładany jest jako „syn człowieczy"), zapoczątkował w swej osobie jako w człowieku proces pokonania diabła i dopełnił go w swym wywyższeniu. To zwycięstwo ustanawia gatunkowo nową erę w stosunkach ludzkości z Bogiem, tak że wierzący mogą być prawdziwie nazwani dziećmi Bożymi (1,12-13), a już nie tylko stworzeniami Bożymi (Rdz 1,26-27). Z tego końca czasu wynikają pewne imperatywy dla samego Jezusa (3,14.30a), dla Jana Chrzciciela, ostatniego starotestamentowego świadka Jezusa (3,30b), i dla tych wszystkich, którzy chcą wejść do królestwa Bożego, czyli żyć w nowej erze (3,3.7; 4,24).

W Ewangelii eschatologia ta wiąże się z pewną liczbą pojęć: „dziełem" zbawienia, które należy do Boga i które jedynie Jezus podejmuje i kończy (4,34; 17,4), „godziną", która nadchodzi i już jest (4,21.23; 5,25), oraz „żniwami" (4,35-38). Krótko mówiąc, przyjście Jezusa na świat oznacza początek dzieła zbawienia. Dzieło to ma fazę siania i fazę żniw. Fazą siania jest okres przed wywyższeniem Jezusa; fazą żniw jest okres po Jego wywyższeniu, kiedy wierzący otrzymują owoc Jego dokonanego dzieła (por. 19,30) oraz Ducha dziecięctwa Bożego (por. 20,17.22), i są posłani na świat, jak sam Jezus został posłany na świat, aby pokonać grzech, czyli uczestniczyć w Jezusowej misji pojednania (20,21.23; por. 2 Kor 5,18-21).

„Godzina" wiąże się z tym pojęciem, ponieważ dla bezpośrednich słuchaczy Jezusa i w pewnej mierze dla samego Jezusa owa godzina już jest (przez samą Jego obecność i misję w świecie) i zarazem dopiero nadchodzi, oczekuje bowiem dopełnienia w wywyższeniu Jezusa. Dla słuchaczy Jana i dla czytelników w ciągu wieków godzina już jest, ponieważ należą oni do fazy żniwa, czyli do fazy zakończonego przez Jezusa dzieła zbawienia, kiedy wierzący w rzeczywistości zbierają owoce spełnionej misji Jezusa.

3) Dualizm Jana Ewangelisty

Występujący w Ewangelii Jana dualizm jest ściśle związany z rozumieniem przez autora eschatologii, chociaż w przeszłości łączono go błędnie z dualizmem ontologicznym, znanym z gnostycyzmu czy z Qumran. Według pism z Qumran świat dzieli się na dobrych i złych, przeznaczonych na zbawienie i przeznaczonych na potępienie. Gnostycyzm utożsamia tych ostatnich z ludźmi należącymi do ciała, Qumran zaś nazywa ich dziećmi Beliala. Jan używa języka dualistycznego: światłość i ciemność, ci, którzy należą do świata, oraz ci, którzy nie należą do świata, ci, którzy już przeszli ze śmierci do życia, i tym samym nie podlegają już sądowi, i ci, którzy jeszcze żyją, ale są już osądzeni. Jednak w przeciwieństwie do gnostycyzmu i Qumran sfera odniesienia u Jana jest moralna, a nie ontologiczna. Znaczy to, że tym, co stanowi o byciu w światłości czy byciu w ciemności, o należeniu do świata czy nienależeniu do świata, jest odpowiedź udzielona Jezusowi i przyjęcie fundamentalnego

warunku tej odpowiedzi, czyli życia jako dziecko Boże, kochając tak, jak kocha Bóg i Jezus (por. 13,34-35). Nauka ta jest wyraźnie wyłożona w Pierwszym Liście św. Jana (zwłaszcza rozdz. 3-4).

Początek eschatologii zaznaczony przyjściem Jezusa na świat ma konsekwencje dla ludzkości. Ci, którzy przyjmują Jezusa, zaczynają już teraz przechodzić ze śmierci do życia, spod panowania śmierci pod panowanie życia udzielonego przez Boga w Chrystusie. I odwrotnie, ci, którzy odrzucają Jezusa, zaczynają już teraz doświadczać śmierci czy sądu. „Dzień ostateczny", rozumiany jako dzień sądu ostatecznego, jedynie ujawnia i finalizuje odpowiedź życia udzieloną Jezusowi. Człowiek przechodzi ostatecznie do życia albo na sąd. Tymczasem człowiek albo wybiera należenie do świata – rozumianego jako sfera odrzucenia Jezusa, nie zaś jako świat stworzony, umiłowany przez Boga do tego stopnia, że posłał na świat boskiego Syna, aby odkupił go od grzechu (3,16) – albo odrzucenie tego świata i ciemności i należenie do Boga (3,20-21; 17,14-16). Dualizm Jana, rozumiany w ten sposób, jest istotnym aspektem Janowej teologii wcielenia, to znaczy nowego stworzenia w Chrystusie, i w sposób naturalny wyrasta z niej.

Konteksty czytania Ewangelii

1) Kontekst historyczny: słuchacze, autor, czas napisania

a) Środowisko życiowe słuchaczy, do których adresowana jest Ewangelia. Wyraźnie widoczny w Ewangelii cel, aby udowodnić, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym, jej polemiczny charakter i jawna intencja przekonania czytelnika, aby uwierzył w boskie mesjaństwo Jezusa, prowadzą nas do zastanowienia się nad sytuacją życiową adresatów Ewangelii. Wewnętrzne świadectwo zawarte w Ewangelii, potwierdzone listami Jana, sugeruje, że bardzo wielu adresatów Ewangelii było Żydami lub ludźmi znającymi żydowskie tradycje religijne.

Ewangelista, chcąc udowodnić tezę swojej Ewangelii, czerpie obficie z tradycji żydowskich i posługuje się sugestywnymi obrazami ST, kiedy mówi o Jezusie: słowo Boże, sprawca stworzenia i niezawodny wysłannik Boga (1,1-18; por. Rdz 1,1-2,3; Iz 55,10-11); prorok pochłonięty gorliwością o należną cześć JHWH (2,14-17; por. 1 Krl 18,1-40; 19,14; Ps 69, 9 [10]); prorok końca czasów, który daje mannę z nieba i cudownie rozmnaża chleb (6,11-14; por. Wj 16,4.15; Ps 78,24; 2 Krl 4,42-44), obiecuje żywą wodę/Ducha Świętego (4,10-15; 7,37-39; por. Ez 47,1-12; Jl 4,18; Za 14,8-11), przywraca wzrok niewidomym od urodzenia (9,1-7; por. Iz 29,18), występuje jako obiecany prawdziwy pasterz Izraela (10,7-18; por. Ez 34,1-31) i wskrzesza z martwych (11,38-44; por. 1 Krl 17,17-24; 2 Krl 4,32-37). Tak jak prawdziwi prorocy Izraela, Jezus jest odrzucony (12,37-43) i wydany na śmierć (11,47-53). Pożegnalne mowy Jezusa przypominają mowy na łożu śmierci Jakuba-Izraela, dającego zawsze aktualne rady swym potomkom i apelującego do nich, aby trwali w jedności (rozdz. 13-17; por. Rdz 49,1-33). List do Hebrajczyków także posługuje się żydowskimi tradycjami starotestamentowymi, aby udowodnić, jak się przypuszcza, że w Jezusie Bóg przemówił ostatecznie do Żydów, chociaż sam list nie wymienia słuchaczy żydowskich.

Chociaż dyskutuje się na temat tożsamości słuchaczy Jana, panuje powszechna zgoda co do tego, że to grono słuchaczy przeżywało kryzys wiary w Jezusa jako Chrystusa, Syna Bożego. Wysunięto kilka sugestii co do natury tego kryzysu. Najszerzej przyjmowana teoria, oparta na J 9,22 i 16,2 głosi, że wspólnota adresatów Ewangelii musiała doświadczyć urazu z powodu usunięcia z Synagogi. Inną możliwą do przyjęcia sugestią, mającą poparcie w listach Jana, jest przypuszczenie, że przynajmniej niektórzy we wspólnocie, po początkowym nawróceniu, mogli ulegać silnej pokusie porzucenia wiary w to, że Jezus jest boskim Mesjaszem, ponieważ nie spełnił On ich mesjańskich oczekiwań (por. J 2,19-29). Mt 11,6 (paralela do Łk 7,23) świadczy, że ludzie, początkowo wierzący w Jezusa jako Mesjasza, później mieli problemy z tą wiarą. U Jana problem ześrodkowany jest na boskiej tożsamości Jezusa. O pokusie wierzących do apostazji wspomina także List do Hebrajczyków (3,12; 12,25).

Podobna sytuacja może być znana wielu ludziom dzisiaj. Wielu chrześcijan w Afryce i w wielu innych miejscach ulega pokusie porzucenia wiary w Jezusa i powrotu do tradycyjnych religii lub do otwarcia się na religie New Age czy nawet okultyzm. Niektórzy głosiciele chrześcijaństwa są niczym Antychryści wspomniani w 1 J 2,18; krążą po istniejących Kościołach, jak ci we wspólnocie Janowej, „zbierając dusze" do swych nowych sekt i obiecując ludziom nie kończące się pasmo sukcesów. Tacy chrześcijanie są dzisiaj tak pewni siebie i tak pogardzają innymi, jak Diotrefes, wspomniany w 3 J,9. Zwłaszcza do tych wszystkich chrześcijan Ewangelia Jana apeluje, aby nie odrzucali Jezusa, ponieważ prawdziwe życie i szczęście można znaleźć jedynie w Nim. Powinni oni także pamiętać, że pokora jest wyróżniającą cechą prawdziwego chrześcijanina (13,1-17, zwłaszcza w. 12-17).

Inne sugestie dotyczące okoliczności napisania Ewangelii wskazują na misję do Samarii (por. J 4,1-42), polemikę z doketyzmem (z tymi, którzy zaprzeczali człowieczeństwu Chrystusa i utrzymywali, że Chrystus tylko pozornie był człowiekiem; por. 1 J 4,2) oraz na obronę przed sekciarzami i uczniami Jana Chrzciciela, którzy twierdzili, że to on, a nie Jezus, jest Mesjaszem (por. J 1,6-8.15.19-34). Inni uważają, że Ewangelia

stanowi ogólny apel do wszystkich chrześcijan, aby zaniechali postawy ludzi odrzuconych przez większość społeczeństwa (powszechną, zanim Konstantyn uczynił chrześcijaństwo religią państwową) i przyjęli postawę pozytywnego oddania się Jezusowi, umacnianą przez Ducha Świętego.

Spośród teorii o sytuacji wspólnoty Janowej czytelnik może wybrać taką, która najlepiej stosuje się do sytuacji dzisiejszej. Może się zdarzyć, że żadna z przedstawionych tu teorii nie odpowiada na problemy wiary indywidualnej osoby czy wspólnoty w sytuacji dzisiejszego świata. Istnieje więc wyzwanie, abyśmy zidentyfikowali swoje konkretne problemy wiary w Jezusa, na które Ewangelia Jana może przynieść objawioną przez Boga i życiodajną odpowiedź.

b) Tożsamość autora. Najwcześniejsze rękopisy Ewangelii datowane na II w. noszą napis *Kata Ioannen* (według Jana). Imię Jan znaczy „Bóg jest łaskawy". W samej Ewangelii autor, czy ten, kto deklaruje się jako świadek Ewangelii, nazwany jest „uczniem, którego miłował Jezus" (19,26.35; 21,24; por. 13,23 [20,3.8?]; 21,7.20). Wczesna i długotrwała tradycja kościelna przypisywała Ewangelię Janowi, synowi Zebedeusza, jednemu z dwunastu apostołów. Tradycja ta pochodzi od Ireneusza z Lyonu (ok. 140-177), utrzymującego, że przejął ją od Polikarpa, którego był uczniem i który miał często rozmawiać z Janem, uczniem Pana (Adv. haer. 3,3,4).

Jednak już pod koniec II i na początku III w. zaczęto kwestionować tę tradycję. Alogowie (nazwani tak przez Epifaniusza) przypisywali ją gnostykowi Ceryntowi. Najważniejsze pytania stawiane dzisiaj to: 1) czy autor Ewangelii był rzeczywiście „świadkiem naocznym" opowiadanych wydarzeń, jak twierdzi tradycja ewangelijna i wczesnopatrystyczna; 2) jeśli był świadkiem naocznym, czy miał rzeczywiście na imię Jan; 3) jeśli miał, czy był Janem, synem Zebedeusza, jednym z Dwunastu, czy też innym Janem (np. Janem Markiem [por. Dz 12,12] czy prezbiterem Janem [por. 2 J 1; 3 J 1]). Innymi słowy, czy Ewangelia rzeczywiście opiera się na świadectwie apostolskim, czy też mamy do czynienia z dziełem jakiegoś mistyka, który znał albo nie znał Chrystusa osobiście? Kim w rzeczywistości jest umiłowany uczeń, wspomniany w Ewangelii jako jej autor (21,24)?

Jak z większością problemów dotyczących Jana, także ten jest daleki od rozstrzygnięcia. Zgodnie z długotrwałą tradycją kościelną i powszechnym przekonaniem wiernych, autorem Ewangelii był Jan, syn Zebedeusza, jeden z Dwunastu, który wraz z Piotrem i jego bratem Jakubem obdarzony był przez Jezusa specjalnymi przywilejami (por. Mt 17,1-8//Mk 9,2-9//Łk 9,28-36). To patrystyczne świadectwo w rzeczywistości nigdy nie było kwestionowane aż do XIX w. Choć takie rozwiązanie może być nader problematyczne, inne nie są mniej problematyczne. Argumentom, że syn Zebedeusza, który był rybakiem, nie mógł dysponować tak gruntowną wiedzą teologiczną, z jaką mamy do czynienia w Ewangelii, można przeciwstawić twierdzenie zawarte w Ewangelii, że Jan i inni uczniowie byli pouczeni przez Ducha Świętego, doprowadzeni do pełnej prawdy (por. 14,26; 1 J 2,27) i uzdolnieni do dawania świadectwa Jezusowi (15,26-27; por. 1 J 5,7). Sam Jezus, który się „nie uczył" (7,15), także był pouczony przez Ducha Świętego, którego miał w pełni (1,32.33).

Ponadto tradycja patrystyczna, poczynając od kanonu Muratoriego, utrzymuje, że to, co napisał Jan, jest zbiorowym pamiętnikiem wszystkich apostołów, który był przedmiotem refleksji przez wiele lat; stąd nie mamy tu do czynienia tylko z własnymi ideami Jana opatrzonymi jego copyrightem, tak jak w przypadku współczesnego sposobu potwierdzenia praw autorskich. Zgodnie z praktyką w czasach starożytnych aż do średniowiecza i czasów Tomasza z Akwinu, Jan mógł spisać swe „świadectwo", posługując się pisarzem. Twierdzenie więc, że Jan, syn Zebedeusza, jest autorem Ewangelii, nie oznacza, że wszystkie myśli zawarte w Ewangelii są wyłącznie jego, ani nie znaczy, że pisał on wszystko sam bez pomocy pisarza, co dopuszcza możliwość redakcyjnego opracowania dzieła za życia Jana czy po jego śmierci (por. 21,24-25). Idea autorstwa w świecie starożytnym była bardzo różna od współczesnej.

Tak czy inaczej, najważniejszą kwestią w dyskusji o autorstwie Ewangelii jest zarówno imię „Jan" dawane przez tradycję jej autorowi, jak i tytuł „umiłowanego ucznia" wspomniany w Ewangelii. I jedno, i drugie kieruje uwagę nie na osiągnięcia autora, lecz na dzieło Boga i Jezusa. Imię Jan wskazuje na łaskawość Boga, natomiast określenie „uczeń, którego Jezus miłował", wyróżnia miłość Jezusa do wybranej osoby. Te miana nie pozostawiają miejsca na chełpienie się dziełem przez autora, co może tłumaczy, dlaczego rozmyślnie powstrzymuje się on od podania swojego imienia. W ten sposób chce zwrócić uwagę na fakt, że prawdziwym autorem Ewangelii jest Duch Święty. Jest to zgodne z duchem samej Ewangelii, która jest orędowniczką głębokiej pokory ze strony ucznia.

Jezus kocha każdego prawdziwego ucznia (por. 11,3; 15, 9.13-15). Ponieważ, jak zauważył Jan Chryzostom, miłość Chrystusa była dla Jana głównym motywem napisania jego Ewangelii, wszyscy są jednakowo wezwani do odpowiedzi na tę miłość przez poddanie się Duchowi, aby poprowadził ich do prawdy o Jezusie w ich własnych społecznych środowiskach. Stąd każda wspólnota i każda jednostka, rozważając przyswojone przez modlitwę i przyjęte przez wiarę świadectwo Ewangelii na wzór umiłowanego ucznia (por. 20,8; 2,22), stanie się drugim ewangelistą, który, tak jak on, będzie dawał świadectwo temu, co osobiście poznał i czego doświadczył o Jezusie. Krótko mówiąc, każdy czytelnik jest powołany do tego, aby stał się „umiłowanym uczniem", autorem Ewangelii we własnym środowisku życiowym, przez rozmyślanie nad całością otrzymanej tradycji o Jezusie i głoszenie jej innym ludziom swym życiem, czynem i słowem.

2) Data i miejsce kompozycji Ewangelii

a) Data. Jeden z najbardziej dręczących problemów związanych z Ewangelią Jana dotyczy daty i miejsca jej kompozycji. Problem ten wiąże się z problemem autorstwa. Z jednej strony Ewangelia zawiera szczegóły dotyczące żydowskich obyczajów religijnych i praktyk z okresu poprzedzającego zburzenie Jerozolimy przez Tytusa w 70 r. po Chr. Pewne szczegóły geograficzne zostały potwierdzone przez świadectwa archeologiczne (np. Brama Owcza w Jerozolimie wraz z sadzawką i pięcioma portykami, J 5,2). W pewnych przypadkach Czwarta Ewangelia daje dokładniejszą chronologię (np. odnośnie do wydarzeń Wielkiego Tygodnia) niż Ewangelie synoptyczne. Wszystko to wydaje się wskazywać na datę przed zburzeniem Jerozolimy w 70 r. oraz na autora, który znał z pierwszej ręki Palestynę i żydowskie zwyczaje religijne. Niektóre dane geograficzne i inne szczegóły, jak się wydaje, nie mają większego znaczenia.

Jednak nowsze studia datują ostateczną kompozycje Ewangelii na okres między 98 r., za czasów Trajana (na ten okres Ireneusz datuje ostatnie dni Jana, syna Zebedeusza), a 100 r., to znaczy po żydowskim zgromadzeniu w Jamnii (90 r. po Chr.), kiedy, jak się przypuszcza, doszło do całkowitego zerwania między Kościołem a Synagogą. Za tą ostatnią datą przemawiają też wyraźny rozwój teologii i chrystologii widoczny w Ewangelii, świadectwo autorów patrystycznych mówiące, że Jan pisał Ewangelię w bardzo zaawansowanym wieku, świadectwo wyraźnego posługiwania się Ewangelią przez autorów starożytnych oraz daty jej istniejących rękopisów, z których najwcześniejszy (P52, znaleziony w Egipcie) datuje się na II w. Takie późne datowanie ukończonej Ewangelii nie przeczy temu, że oryginalna Ewangelia została napisana przez naocznego świadka, ucznia Jezusa, znacznie wcześniej, jedynie przyjmuje, że dzieło ostatecznego redaktora Ewangelii w jej obecnej postaci pochodzi z tego późnego okresu.

I znowu kwestia daty i kompozycji Ewangelii nie została rozwiązana i, w pewnym sensie, nie może być definitywnie rozstrzygnięta, dopóki archeologia nie dostarczy bezspornego świadectwa. Jest to jedna z tajemnic Ewangelii, z którą czytelnik musi się pogodzić. Tym, co się najbardziej liczy, jest orędzie Ewangelii stanowiące istotę dobrej nowiny o Jezusie i o samoświadomości Kościoła. Niezależnie do tego, czy Ewangelia powstała wcześniej, czy później, z jej miejsca w kanonie i jej wpływu na życie Kościoła i indywidualnych świętych jasno wynika, że Ewangelia ta, w jej obecnej postaci, była natchniona przez Ducha prawdy, który nie może zwieść wyznawców Chrystusa. Gdyby znajomość dokładnej daty Ewangelii była konieczna do zbawienia, poznalibyśmy ją za sprawą Ducha Świętego.

b) Miejsce kompozycji. Chociaż dyskutuje się także na ten temat, nie ma dostatecznych racji, aby podważać patrystyczne świadectwa, że Ewangelia została napisana w Efezie, gdzie, zgodnie z tradycją, żył Jan, syn Zebedeusza, i pełnił swą apostolską misję. Najnowsze badania potwierdzają te patrystyczne świadectwa i pośrednio tradycję, według której syn Zebedeusza jest pierwotnym autorem czy świadkiem kryjącym się za Ewangelią.

3) Kontekst kanoniczny

Ewangelia według św. Jana jest wyraźnie jedną z ostatnich, jeśli nie ostatnią, z czterech Ewangelii kanonicznych, które zostały napisane. Jej umieszczenie w kanonie NT na ostatnim miejscu po innych Ewangeliach odzwierciedla także jej chronologiczny status. Wszystkie dostępne świadectwa patrystyczne poświadczają, że Ewangelia Jana była ostatnią napisaną Ewangelią, i tego świadectwa nigdy nie zakwestionowano. Jako ostatnia napisana Ewangelia zawiera bardziej rozwiniętą teologię życia, misji i uwielbienia (męki, śmierci i zmartwychwstania) Jezusa niż Ewangelie synoptyczne. Świadectwa patrystyczne utrzymują też, że Jan napisał swoje dzieło, aby dane przedstawione w trzech innych Ewangeliach uzupełnić, poprawić czy lepiej wyjaśnić (nadać im wewnętrzne znaczenie). Orygenes z Aleksandrii twierdził, że Ewangelia Jana była podstawą („przesłanką") Ewangelii, tak jak Ewangelie były „przesłankami" NT, a NT „przesłanką" Biblii (In Ioan. SC 120,1,4,23). Największy wkład Ewangelii Jana dostrzegał w jej wyraźnej deklaracji o wcieleniu i boskości Jezusa (1,1-2.14.18; 8,58; 20, 28). Orygenes bowiem, tak jak wszyscy Ojcowie Kościoła, wierzył, że Duch Święty jest jednym autorem Biblii i że cała Biblia jest o Chrystusie.

Już Ireneusz w *Adversus haereses* (3,1) zalicza Ewangelię Jana do czwórdzielnego kanonu Ewangelii. To przyjęcie do kanonu oznacza, że Kościół powszechny uznawał i przyjmował, iż jej treść ma za sobą autorytet apostolski. Znaczy to także, że Kościół odrzucił niektóre z wczesnych teorii, które przypisywały Ewangelię autorowi gnostyckiemu. Chociaż przyjęta jako ostatnia, Ewangelia Jana była uważana za kanoniczną na długo przed ostatecznym ustaleniem aktualnie obowiązującego kanonu NT około 367 r.

4) Kontekst katechetyczny

Pewne cechy samej Ewangelii oraz tradycji wskazują na to, że materiał Ewangelii był opracowywany przez długi okres przekazywania ustnego. Katecheza była głównym aspektem życia we wczesnym Kościele. Sławne szkoły katechetyczne istniały w Aleksandrii i Antiochii. Nie chodziło tu tylko o nauczanie katechizmu katechumenów czy przygotowanie ludzi do przyjęcia sakramentów, jak przeważnie praktykuje się dzisiaj; katecheza była raczej konieczna dla ludzi dojrzałych, ponieważ większość konwertytów dopuszczano do wspólnoty wierzących, zanim otrzymali solidną wiedzę o wierze czy drodze (por. Dz 2,41-42). Ponadto niebezpieczeństwo herezji czyniło koniecznym stałe nauczanie wiernych, którzy byli mniejszością w starożytnym świecie i mogli łatwo stać się łupem wędrownych nauczycieli różnych kultów religijnych.

Współcześni uczeni są przekonani o istnieniu Janowych (katechetycznych) szkół, w których tradycje zawarte w Ewangelii były rozważane, nauczane i w końcu przekazywane na piśmie większemu gronu, zapewne członkom szkoły, którzy byli rozproszeni z powodu wspominanego wcześniej kryzysu wiary. W istocie rzeczy, niektóre dialogi w Ewangelii czyta się jak pytania i odpowiedzi, które mogły być zadawane i udzielane w takich okolicznościach, ale które zostały sformułowane w twórczy i dynamiczny sposób. Najbliższym współczesnym odpowiednikiem szkoły katechetycznej byłyby powstające ostatnio „szkoły ewangelizacji", rozprzestrzeniające się po świecie w ramach „Ewangelizacji 2000".

5) Kontekst liturgiczny

Oprócz katechizacji materiał zawarty w Ewangelii Jana mógł być także używany w liturgii. Jego zastosowanie liturgiczne mogło przybierać formę czytań, po których następowały homilie, jak w Łk 4,16-21. Wskazuje na to wyraźnie u Jana uprzywilejowanie świąt i aluzje do sakramentów, zwłaszcza chrztu i Eucharystii. Wspólnota Janowa mogła widzieć w Jezusie wypełnienie, można by powiedzieć, zastąpienie świąt i instytucji żydowskich wymienionych w Ewangelii. Wierni mogli więc obchodzić swoje własne święta. Oddawanie czci Bogu uważano za główny obowiązek ludu Bożego (por. Dz 2,46-47); Jezus głosi, że ta cześć winna być oddawana w Duchu i prawdzie (w całym życiu człowieka), nie jedynie w wyznaczonych miejscach (4,23-24).

Ewangelia wykazuje szczególne zainteresowanie sakramentami: chrztem i towarzyszącym mu darem Ducha Świętego (3,3-21; 7,37-39); Eucharystią (rozdz. 6; por. 20,13), do której niektórzy dodaliby nowego wina (2,1-11), oraz odpuszczeniem grzechów (20,22-23). Wszystkie te sakramenty są owocem wywyższenia Jezusa (19,34), w którym chleb (Jego połamane ciało), wino (Jego krew) i woda z Jego przebitego boku stają się materią tych sakramentów (por. 4,14; 6,52). Warto także wspomnieć o hymnach (1,1-18) i fragmentach modlitewnych (11,41-42; 12, 27-28; 17) – niektórych z nich używa się w liturgii jeszcze dzisiaj.

Wreszcie Ewangelia Jana dostarcza bogatych obrazów samego Kościoła jako ciała Chrystusa (15,1-8), jednej owczarni, którą Chrystus prowadzi do jedności (10,7-16), czy nierozerwalnej sieci, którą podtrzymuje swą miłością (21,11) i dla której wyznacza widzialnego przywódcę, aby troszczył się o nią aż do wydania za nią swojego życia (21,15-19). Nie dziwi więc fakt, że Ewangelia Jana była kamieniem węgielnym liturgicznego życia Kościoła przez wieki, kultu ofiarowanego przez Chrystusa i Jego wyznawców Bogu.

Tematy ogólne

1) Kompozycja i redakcja

Dyskusja o autorstwie wyraźnie pokazuje, że Ewangelia Jana, jako dzieło reprezentujące zbiorową pamięć apostołów, posługiwała się źródłami. Wewnętrzne świadectwo zawarte w Ewangelii prowadzi również do wniosku, że dzieło musiało przejść przez serię redakcji (czy reedycji) w różnych kontekstach, zanim osiągnęło swą obecną kanoniczną formę. I znowu teorie o Janowej kompozycji i redakcji są złożone, czasami bardzo daleko idące. Uczeni rozróżniają warstwy kompozycyjne i redakcyjne w obrębie poszczególnych rozdziałów i w Ewangelii jako całości. Zakładają trzy poziomy kompozycji: źródło pierwotne, materiał aktualnej Ewangelii skomponowanej przez ewangelistę oraz dzieło ostatecznego redaktora, który nadał Ewangelii jej aktualny kanoniczny kształt. Niektórzy uczeni uważają, że ten ostateczny redaktor dodał prolog (1,1-18) i epilog (rozdz. 21) i wprowadził do Ewangelii modyfikacje łagodzące jej chrystologię „z góry" czy akcent położony na równości Jezusa z Bogiem (por. 14,28), aby przybliżyć bardziej teologię Ewangelii do teologii synoptyków i uczynić ją przez to bardziej możliwą do zaakceptowania przez Kościół powszechny.

Większość uczonych skłonna byłaby przyjąć jakieś pierwotne „źródło znaków", które zawierałoby głównie relacje o cudach (prawdopodobnie siedmiu) Jezusa. Niektórzy uczeni twierdzą, że 20,30-31 było pierwotnym zakończeniem tego „źródła znaków". Uważa się, że taka „ewangelia znaków" została napisana, aby obudzić w

czytelniku wiarę w Jezusa jako Chrystusa, Syna Bożego, ale kiedy nie odniosło to skutku, ewangelista przepracował Ewangelię, kładąc akcent na słowach Jezusa, które miały wywołać ten sam skutek. Przypuszcza się, że w tym procesie ewangelista zachował relacje z pierwotnego źródła znaków, lecz cały temat wiary opartej na znakach potraktował w Ewangelii w sposób pejoratywny. Przytacza się J 2,23-25; 4,48 i 20,29 jako dowód negatywnego stanowiska wobec wiary opartej na znakach.

Chociaż teoria ta spotkała się z szeroką aprobatą wielu wybitnych uczonych, przeczy jej fakt, że jeśli usunie się „znaki", w takim rozumieniu, w jakim rozumie je obecna Ewangelia, niewiele lub nic z niej nie pozostaje. Ewangelia w obecnym kanonicznym kontekście posługuje się znakami w sposób pozytywny jako wskazującymi na rzeczywistość Jezusa. To, że słuchacze Jezusa nie rozumieli tych znaków (por. 6,26), nie umniejsza ich znaczenia. Dzisiaj pewna część chrześcijan w ruchach charyzmatycznych i zielonoświątkowych także skłania się do nadużywania cudów Jezusa opisanych w Ewangeliach, ale nie podważa to ich wartości, ponieważ są w sposób oczywisty czynami Boga dokonanymi w Chrystusie.

W rzeczywistości niezależnie od tego, czy Ewangelia opiera się na słowach czy na znakach Jezusa, każdy czytelnik i tak musi polegać na pisanym świadectwie o Jezusie, ponieważ nie mógł być naocznym świadkiem działalności Jezusa. Problem większości teorii o kompozycji i redakcji tkwi w tym, że świadectwa przytaczane na ich korzyść można także tłumaczyć inaczej, na przykład selektywną, schematyczną naturą materiału Ewangelii i jej wyraźnie polemicznym, dualistycznym i dowodowym charakterem. W każdym razie, pomimo niewątpliwych braków ciągłości czy zgrabnych przejść od tematu do tematu, Ewangelia wykazuje jedność stylistyczną i teologiczną. To, że ma różne warstwy kompozycyjne, jest pozytywnym dowodem, iż była żywym słowem we wspólnocie wierzących, którzy odczuwali konieczność przeredagowywania jej od czasu do czasu, aby dać wyraz swojemu głębszemu rozumieniu wiary. Czytelnik dzisiejszy nie będzie pisać na nowo Ewangelii, lecz powołany jest do jej twórczej interpretacji, aby odpowiadała na potrzeby jego własnej wspólnoty wiary.

2) Związek z innymi księgami kanonicznymi

a) Ewangelie synoptyczne

Od najwcześniejszych dni związek między Ewangelią według św. Jana a synoptykami przedstawiał pewien problem. Chociaż wszystkie cztery zajmują się całym życiem i działalnością Jezusa, znajdujemy oczywiste niezgodności w materiale Ewangelii i w relacjach o męce i zmartwychwstaniu:

– różnice w datowaniu oczyszczenia świątyni (2,13-22; por. Mt 1,12-17; Mk 11,15-19; Łk 19, 45-48)
– różne relacje o powołaniu uczniów i nadaniu imienia Piotrowi (1,35-51; por. Mt 4,18-22; Mk 1,16-20; Łk 5,1-11)
– pokrywanie się ze sobą działalności Jezusa i Jana Chrzciciela (3,22-23; 4,1-3; por. Mt 4,12-17; Mk 1,14-15; Łk 4,14-15)
– różnice w ogólnej chronologii i czasie trwania działalności Jezusa w Jerozolimie/Judei (2,13; 5,1; 7,10; 11, 7; 12,12-16; por. Łk 9,51; 19,28-38; Mk 11,1-10; Mt 21,1-9)
– różnice w chronologii męki i zmartwychwstania (13,1; 19,31; por. Łk 22,1.7; Mt 26; 2,20; Mk 14,1-2.12)
– różnice w liczbie kobiet, które przyszły do grobu i którym najpierw ukazał się Jezus (20,1-10.14; Mt 28,1-10; Łk 24,1-11; Mk 16,1-8).

W Ewangelii Jana mamy także znaczące opuszczenia: kuszenie i udręka w Getsemani (ale por. 12, 27-30); ustanowienie Eucharystii i polecenie zmartwychwstałego Pana, aby udzielać chrztu przyszłym wyznawcom, co Jan zastępuje pełnomocnictwem do odpuszczania grzechów (20,23). Tutaj także, inaczej niż w Dz 2, Jan umieszcza udzielenie Ducha Świętego przed Pięćdziesiątnicą (20,22). Zamiast ustanowienia Eucharystii i polecenia udzielania chrztu Jan daje długie mowy wyjaśniające prawdziwe znaczenie chrztu (3,3-21) i Eucharystii (rozdz. 6).

Z drugiej strony Jan umieszcza epizody nie znajdujące się w Ewangeliach synoptycznych: wesele w Kanie Galilejskiej (2,1-11), dialog z Nikodemem (4,1-21), z Samarytanką i cała misja w Samarii (rozdz. 4), uzdrowienie przy sadzawce Betesda (Owczej) (5, 1-9), uzdrowienie niewidomego od urodzenia (rozdz. 9), wskrzeszenie Łazarza (rozdz.11), przyjście pogan (Greków), by zobaczyć Jezusa (12,20-22), oraz umycie nóg (13,1-11). W odróżnieniu od Ewangelii synoptycznych po większości cudów, które Jan konsekwentnie nazywa „znakami", następują długie mowy wykazujące boskość Jezusa i ukazujące różne aspekty Jego życiodajnej misji.

I właśnie przede wszystkim te różnice każą się zastanawiać, czy autor Ewangelii Jana w ogóle znał Ewangelie synoptyczne. Jeśli je znał, to dlaczego istnieją takie rozbieżności w ważnych kwestiach? Krótko mówiąc, odpowiadając na pierwsze pytanie, nie można udowodnić, że Jan nie znał żadnej z Ewangelii synoptycznych. Niektórzy twierdzą, że mógł znać Ewangelię Marka i że ostateczny redaktor prawdopodobnie zaznajomiony był z Ewangelią Łukasza. Jan prawdopodobnie posługiwał się niezależną tradycją, nieznaną

pisarzom synoptycznym, ale czynił to, wiedząc dobrze, że jego słuchacze mają dostęp do informacji podanych w tych innych Ewangeliach. Mając to na uwadze, autorzy patrystyczni byli przekonani, że Jan napisał swoją Ewangelię, aby uzupełnić informacje opuszczone w trzech innych Ewangeliach. Specyficzne ukierunkowanie materiału, nawet jeżeli ten sam materiał przekazują Ewangelie synoptyczne, było inspirowane i ukształtowane chęcią wydobycia jego znaczenia, aby przekonać swoich potencjalnych słuchaczy do wiary w Jezusa (20,30-31). Niektórzy heretycy w czasach patrystycznych widzieli w różnicach między Ewangelią Jana a synoptykami dowód, że ta Ewangelia nie jest natchniona. Nie dostrzegali po prostu celu, dla którego Jan napisał swoją Ewangelię.

Najważniejsze jest, że podobieństwa, a zwłaszcza różnice między Ewangelią Jana a synoptykami przypominają duszpasterzowi, że ten sam materiał ewangelijny można przedstawiać w różny sposób w zależności od potrzeb i sytuacji słuchaczy. Nieprzydatne jest przygotowanie jednej homilii i korzystanie z niej na użytek audytorium w ogóle, niezależnie od okoliczności i społecznego statusu słuchaczy. Należy także pamiętać, że współczesne zainteresowanie „ścisłością" opowiadanych historycznych faktów nie musiało znajdować się w centrum zainteresowania autorów i słuchaczy NT. Jest oznaką szacunku wobec nich i ich świata nienarzucanie im naszego świata czy unikanie sądzenia ich i dyskredytowania według naszych kryteriów.

Tym, co się liczy, jest orędzie zbawienia, jakie zawierają te Ewangelie. Orygenes i teolodzy szkoły alegorycznej patrzyli na różnice jako błogosławieństwa, gdyż dawały one większą sposobność i wzywały do głębszego wejrzenia w wewnętrzne znaczenie treści Ewangelii. W końcu należy pamiętać, że wcześni chrześcijanie nie mieli nowoczesnych urządzeń do zapisywania wydarzeń. Informacja przekazywana ustnie wykazuje skłonność do zmian *en rute* nie dlatego, że chcą tego jej przekaziciele, lecz wskutek samej natury przekazu ustnego. Ta sama historia Jezusa z Nazaretu opowiedziana jest różnie przez Jana i Ewangelie synoptyczne. Kościół zawsze cenił ich różny wkład; podejmowane we wczesnych wiekach próby zharmonizowania Ewangelii i dostarczenia jednej relacji, takiej jak *Diatessaron* Tacjana, nie powiodły się.

b) Ewangelia Jana a listy Jana

Ewangelia Jana i listy Jana są ze sobą ściśle związane. Wykazują podobieństwa w stylu pisarskim i słownictwie (por. 1,1-5; 1 J 1,1-4), w przeplatającym się wzajemnie tonie przekonywania i argumentacji, w zdecydowanym twierdzeniu, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym (20,31; 1 J 5,1.5; 4,15; 2 J,3), w teologii wcielenia (por. 1,14; 1 J 4,2; 2 J 7), miłości Boga do świata jako motywu posłania Syna (3,16; 1 J 4,9) i miłości do braci jako wyróżniającego znaku prawdziwego ucznia Jezusa i dziecka Bożego (por. 13,34-35; 15,17; 1 J 3,11.16.23; 4,7.11-12).

W odróżnieniu jednak od Ewangelii listy odnoszą się bezpośrednio do sytuacji wspólnoty. Wstępy do Ewangelii i do Pierwszego Listu Jana są podobne; list skupia uwagę nie na preegzystencji Słowa, lecz na fakcie, że autor i jego towarzysze osobiście oglądali to Słowo i doświadczali Słowa, które teraz głoszą określonym słuchaczom. W listach, inaczej niż w Ewangelii, jest więcej bezpośredniego nacisku na miłość do braci, na moralność chrześcijańską i na wystrzeganie się duchowej pychy, przejawiającej się zwłaszcza w wierze, że ponieważ ktoś narodził się z Boga, nie może więcej grzeszyć. Przypomina to bardzo sytuację i postawę wielu dzisiejszych chrześcijan uczestniczących w ruchach charyzmatycznych, którzy samych siebie uważają za świętych, a tych, którzy rzekomo nie „narodzili się powtórnie", za grzeszników.

Podobieństwa i różnice sprawiają, że uczeni zastanawiają się nad dokładnym związkiem między Ewangelią a listami. Na ogół większość uczonych sądzi, że niektóre z tych pism czy wszystkie zostały napisane przez tego samego autora, aby wyjść naprzeciw potrzebom wiary adresatów. Podczas gdy Ewangelia podejmuje problem, bezpośrednio kontaktując uczniów z Jezusem i przypominając im o konsekwencjach niewiary na tej płaszczyźnie, listy bezpośrednio podejmują problemy wiary i moralności wewnątrz wspólnoty. Innymi słowy, listy starają się dostosować bardziej bezpośrednio orędzie Ewangelii do sytuacji swoich odbiorców. Chociaż obydwa dzieła są podobne, styl i słownictwo są mniej wygładzone w listach niż w Ewangelii. Dzieje się tak dlatego, że to, co jest relacjonowane w listach, nie przechodziło takiego samego procesu wygładzania, jakiemu był poddany materiał Ewangelii w ciągu długiego okresu przekazywania ustnego.

c) Stary Testament i judaizm

Nie wymaga podkreślania związek między ST a Ewangelią Jana. Nie sposób wyobrazić sobie Ewangelii Janowej bez ST i innych instytucji żydowskich. Jan w sposób zasadniczy prowadzi dialog z tymi instytucjami, z których korzeni wyrosło chrześcijaństwo. Bardzo liczne są wyraźne odniesienia do miejsc ST (por. 1,23.51; 12,13.15.38.40; 13,18; 17,12; 19,24.28.36.37). W Biblii jerozolimskiej i w większości najnowszych przekładów Biblii cytaty ze Starego Testamentu złożone są kursywą, tak że łatwo można je rozpoznać. Odniesienia do ST podane są na marginesach w odpowiednich miejscach i łatwo je odnaleźć i do nich zajrzeć.

Jan ukazuje także, w jaki sposób wielkie tematy i nadzieje, na których Izrael opierał swe życie i stosunki z Bogiem, urzeczywistniają się w Jezusie: sama idea Jezusa jako „Chrystusa, Syna Bożego", Jezusa jako Dobrego Pasterza (10,1-16; por. Ez 34); chleb życia i manna z niebios (J 6; Wj 16), żywa woda (4,1-15; 7,37-39; Ez 47,1-12), prawdziwe wino (15,1-8; Iz 5,1-7; Jr 2,21; Ps 80,8-19[9-20]), świątynia (2,19), odniesienia do świąt żydowskich, zwłaszcza do Paschy. Niektórzy autorzy są nawet przekonani, że Janowi specjalnie zależy, aby przedstawić Jezusa jako tego, który zastępuje święta starotestamentowe: szabat (5,1-47), paschalny chleb życia (6,1-71), Święto Namiotów (7,1-10, 21) oraz święto Poświęcenia świątyni (10,22-42). Inni widzą w pierwszym tygodniu działalności Jezusa (1,19-2,1) paralelę pierwszego tygodnia stworzenia (Rdz 1,1-2.5). Krótko mówiąc, Ewangelia Jana żyje i oddycha światem ST jako swym najbardziej naturalnym środowiskiem.

3) Qumran i inne źródła starożytne

W XIX w. modna była opinia, że Ewangelia Jana czerpała swą inspirację z dzieła uczonych gnostyków, zwłaszcza dla swych mów o objawieniu, jednak później wraz z odkryciem rękopisów qumrańskich, stało się oczywiste, że słownictwo i schematy myślowe, które uczeni uważali za obce dla Palestyny I w. po Chr., w rzeczywistości tam występowały. Chociaż jednak język Ewangelii Jana i tekstów qumrańskich są do siebie podobne, na przykład jeśli chodzi o dualizm światła i ciemności oraz należenia czy nienależenia do świata, po dokładniejszej lekturze okazuje się, że owe kontrasty w Ewangelii Jana nie odnoszą się do ontologicznego czy kosmicznego dualizmu, lecz do sfery ludzkiego postępowania, określonej przez to, czy przyjmuje się albo odrzuca Jezusa jako Chrystusa i czy zgodnie z tym kształtuje się całe swoje życie. Dzisiaj niewielu uczonych uważa, że Ewangelia Jana ma jakiś dostrzegalny związek z gnostycyzmem, religijnym zjawiskiem z II w.

Dyskusja na temat związku między Ewangelią Jana a Ewangeliami synoptycznymi, listami Jana, ST i może światopoglądem qumrańskim pokazuje, że Ewangelia ta nie istniała w próżni, lecz w naturalnych powiązaniach ze swym własnym religijnym i społecznokulturowym światem. Współczesny czytelnik powinien nie tylko poznać związek tej Ewangelii z jej światem na płaszczyźnie historycznej, lecz powinien także starać się odnieść ją do wzorców myślowych i pism czy ustnych tradycji własnego narodu, nie zdradzając jednocześnie orędzia Ewangelii. Jest to zadanie inkulturacji, które stało się nieodzownym aspektem głoszenia Ewangelii.

Ewangelia według św. Jana w Kościele

Ewangelia Jana jest z natury dokumentem kościelnym. Powstała w Kościele, była przeznaczona do użytku kościelnego, została włączona przez Kościół do kanonu NT i przez wieki stanowiła kluczową Ewangelię, na której Kościół opiera swoją samoświadomość.

Ewangelia Jana zrodziła się z Kościoła w szczególny sposób. Wczesne świadectwa patrystyczne podają, że Ewangelia została napisana przez apostoła Jana na prośbę jego przyjaciół i biskupów, i że to, co relacjonowała, stanowiło zbiorową pamięć i sumę refleksji wszystkich apostołów o życiu Jezusa. Wewnętrzne świadectwo Ewangelii także dowodzi jej kościelnego charakteru. Jan dostarcza jedynego świadectwa o przebitym boku Jezusa, z którego wypłynęła krew i woda (19,34). Według interpretacji autorów patrystycznych i świętych, jak na przykład Juliany z Norwich, krew i woda oznaczają dwa wielkie sakramenty Kościoła, chrzest i Eucharystię, które, odpowiednio, dają chrzest i pokarm dzieciom Bożym. Tak więc wierzyli oni, że Kościół narodził się z przebitego boku Chrystusa na krzyżu.

Ponadto Ewangelia zawiera wymowne obrazy Kościoła rozumianego jako ciało Chrystusa, którego na zawsze pozostaje On nieodłączną głową, niezastąpionym źródłem życia oraz stałym pasterzem (por. 10,1-17; 15,1-17), który umożliwia Kościołowi pełnienie misji i stwarza do tego warunki (21,1-19). Skupienie się na żniwach (4,35-38) i na konieczności zgromadzenia rozproszonych dzieci Bożych (11,52; 17,20-23) stanowi integralny element eklezjologii Janowej.

Kościół określany dzisiaj przez synod afrykański („Ecclesia in Africa" nr 63) jako „rodzina Boża" i jako „lud Boży" przez Sobór Watykański II (*Lumen gentium* 2) znajduje solidną podstawę ewangelijną w konsekwentnym określaniu przez Jana wszystkich wierzących raczej jako uczniów niż apostołów, i to w sposób mniej hierarchiczny niż synoptycy. Jan na przykład nigdy nie używa terminu „apostołowie" w odniesieniu do uczniów z wyjątkiem przypowieści 13,16, chociaż jeden raz mówi o wyborze Dwunastu (6,70). Nie znaczy to, że Jan nie opowiada się za przywództwem w Kościele, ponieważ prawdziwe przywództwo stanowi zasadniczy aspekt stałej troski i starań Jezusa o swą trzodę (por. 21,15-19).

1) Ewangelia Jana w historii

Wersje i przekłady Ewangelii Jana na łacinę, języki syryjski i koptyjski mówią o jej szerokim zastosowaniu w kontekstach liturgicznych w starożytnym Kościele. Papirusy Egerton 2 i Rylands 457, odkryte w Egipcie i datowane na około 150 r., świadczą wraz z innymi papirusami o szerokim obiegu Ewangelii we wczesnym Kościele.

Spośród Ojców Apostolskich Ignacy Antiocheński (ok. 110 r.) prawdopodobnie znał Ewangelię, a przynajmniej jej tradycje (por. Magn. 7, 1 [J 5,9; 8,28]; Magn. 8, 2 [J 1,1; 8,29; 7,28]; Philad. 7,1 [J 3,8; 16,8]). Również Justyn Męczennik (ok. 150 r.; por. Apol. 1,61 [J 3,8.5]; Dial. cum Tryph. 63 [J 1,13]; Dial. cum Tryph. 88 [J 1,20]; Dial. cum Tryph. 91 [J 3,14; 12,7]); Meliton z Sardes (ok. 160-170 r.; Hom. 78 [J 11,39-44]; Hom. 95 [J 19,19]) oraz Teofil Antiocheński (ok. 180 r.), pierwszy ortodoksyjny pisarz, który przypisuje Ewangelię „Janowi" (Ad Autol. 2,22 [J 1,1]). Podczas gdy Ignacy, Justyn i Meliton podają jedynie prawdopodobne odniesienia do Ewangelii Jana, Teofil podaje odniesienia bezpośrednie. Warto zauważyć, że prolog, który traktuje o boskości Jezusa, i rozmowa z Nikodemem, w której mówi się o konieczności odrodzenia się chrześcijan na nowo, stanowią w powyższych przypadkach najczęściej spotykane punkty odniesienia do Ewangelii Jana.

W tych wczesnych wiekach na Ewangelię Jana powoływali się także heretycy. Pierwszym znanym komentarzem do Ewangelii jest komentarz Herakleona (ok. 170 r.), wspomniany przez Orygenesa w *In Ioannem*. Wśród innych należy wymienić Bazylidesa, Walentyna i Ptolemeusza. Posługiwali się oni Ewangelią w sposób pozytywny dla poparcia swoich doktryn. Tak zwani alogowie, w rzeczywistości nie będący sektą, przypisywali Ewangelię Ceryntowi, według jednak inskrypcji przechowywanej w Muzeum Lateraneńskim (ok. 222 r.), Hipolit odrzucał tę hipotezę.

W okresie od II do V w. Ewangelią Jana posługiwał się w północnej Afryce Tertulian (ok. 145-220), Orygenes (ok. 222-231), Cyryl Aleksandryjski (przed 428 r.) i Augustyn (nawrócił się w 387 r.). Tertulian pisał traktaty przeciw heretykom, aż sam stał się ofiarą herezji montanistycznej (ok. 199 r.). Orygenes napisał trzydzieści dwa tomy komentarzy do pierwszych trzynastu rozdziałów Ewangelii Jana, z których jedynie osiem i pół zachowało się w całości (SC 120,157,22,290,385). Homilie Augustyna do Ewangelii Jana (ok. 416 r.) skierowane były w większości przeciw heretykom, zarówno manichejczykom, jak i arianom. Celem duszpasterskim Augustyna była ochrona wiernych przed tymi herezjami. Jego homilie miały w średniowieczu zainspirować Tomasza z Akwinu.

W Kościele wschodnim Jan Chryzostom także pisał przed 398 r. (to jest przed wybuchem nestorianizmu) homilie do Ewangelii Jana. Był znany jako najwybitniejszy kaznodzieja Janowy. Jego homilie zawierały materiał przeznaczony dla wykształconego grona wiernych i były gruntownym i rozważnym wykładem podobnym do komentarzy. Teodor z Mopsuestii, starszy współczesny Cyryla Aleksandryjskiego, także pisał komentarze, które później były tłumaczone na syryjski i łacinę. Uważał, że zadaniem komentatora jest uczynić tekst jasnym, nie zaś opracować go szczegółowo jak w homilii; zatrzymywał się na najtrudniejszych i na wypaczonych przez heretyków tekstach.

Akwinata i Bonawentura, w pewnej mierze, wyróżniają się jako przedstawiciele średniowiecznych teologów, którzy często komentowali Ewangelię Jana. W swoich komentarzach starali się uwzględniać wszystkie znane im herezje występujące w Kościele. Ponieważ byli „scholastykami", ujęcie ich było polemiczne i akademickie, nie przestając być głęboko teologiczne, kontrastowało jednak z egzegezą patrystyczną, która była bardziej duszpasterska, teologiczna i zorientowana życiowo zarówno dla nich samych, jak i dla ich wspólnoty. To ujęcie dało początek egzegezie dogmatycznej, na którą reakcją było oświecenie i metoda historyczno-krytyczna.

2) Ewangelia Jana w czasach współczesnych

Ważność Ewangelii Jana w życiu Kościoła nie jest tylko sprawą historii. Przed reformami liturgicznymi Soboru Watykańskiego II prolog Ewangelii Jana był czytany na końcu każdej Mszy, chociaż, jak i pozostała część liturgii, po łacinie. Dzisiaj relacja Jana o męce Jezusa (18,1-19,42) czytana jest każdego roku w Wielki Piątek. W okresie Bożego Narodzenia, Wielkiego Tygodnia i Wielkanocy Ewangelia Jana i jego listy figurują na pierwszym miejscu, być może dlatego, że bardziej teologicznie ukazują tajemnicę wcielenia we wszystkich jej aspektach.

W lekcjonarzu obrządku rzymskiego niemal cała Ewangelia Jana ma w każdym roku zastosowanie w regularnym trzyletnim cyklu czytań i w różnych liturgiach Kościoła: uroczystości pewnych świętych (np. Marii Magdaleny, 22 lipca [20,1-2.11-18]; Jana Apostoła, 27 grudnia [20,2-8]; Tomasza Apostoła, 3 lipca [20,24-29]), sprawowanie sakramentów (chrześcijańska inicjacja dorosłych i dzieci, namaszczenie chorych, Msze pogrzebowe, małżeństwo, bierzmowanie, święcenia kapłańskie), konsekracja do życia w dziewictwie, śluby zakonne, instytucja akolitów, rocznice poświęcenia kościoła, jedność chrześcijańska, wotywne Msze eucharystyczne, uroczystości Najświętszego Serca Jezusowego, Podwyższenia Krzyża, święta czy nabożeństwa

ku czci Najświętszej Maryi Panny i kapłanów oraz wiele innych liturgicznych uroczystości, zbyt licznych, żeby je tu wymieniać. Cała Ewangelia jest podzielona na 151 jednostek do zastosowania w około 272 różnych okolicznościach.

Tak mocne ugruntowanie Ewangelii Jana w wierze i świadomość znaczenia, jakie ma ona w życiu Kościoła w ciągu wieków, pomaga czytelnikowi spojrzeć na nią jako na księgę życia, która daje życie. Tak jak we wczesnym Kościele, Ewangelia Jana może także pomóc dzisiejszym chrześcijanom w rozpoznaniu i zwalczaniu wielu subtelnych chrystologicznych herezji, które stopniowo podkopują wiarę w Jezusa, Chrystusa, Syna Bożego.

Sposoby czytania Ewangelii Jana

Podstawową zasadą interpretacyjną, która obowiązuje samą Ewangelię jest uznanie, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym. Takie ujęcie należy do ogólnej hermeneutyki NT, w której życie i misję Chrystusa rozważa się w świetle obietnicy i wypełnienia. Egzegeza patrystyczna i średniowieczna starała się odkryć wewnętrzne (alegoryczne i duchowe) znaczenie i, zwłaszcza w średniowieczu, opierając się na tym znaczeniu, zwalczać herezję i bronić doktryn Kościoła. W odpowiedzi na takie ujęcie, nazywane „egzegezą dogmatyczną", powstała metoda historyczno-krytyczna. Aż do ostatnich kilku dziesięcioleci XX w. metoda historyczno-krytyczna była głównym narzędziem używanym przez biblistów. Metoda ta skupiała się na poszukiwaniu rzeczywistych historycznych okoliczności, które inspirowały napisanie Ewangelii, jej różnych poziomów kompozycyjnych i redakcyjnych oraz religijnego zaplecza autora i adresatów. To ujęcie, określane także jako diachroniczne (dotyczące przebiegu w czasie) zakładało istnienie i używanie źródeł i różnych redakcji Ewangelii. Wierzono, że każda redakcja ma własną teologię i wiedzę o Jezusie. Głównym celem metody był więc powrót do znaczenia, do jakiego mogła dotrzeć na każdym poziomie. Metoda ta wpłynęła na większość komentarzy do Ewangelii Jana w XX w. Chociaż zidentyfikowane źródła i poziomy kompozycyjne były czymś czysto hipotetycznym, ujęcie to zwracało uwagę na potrzebę poważnego potraktowania rzeczywistości czynnika ludzkiego jako kontekstu, z którego Ewangelia wyrosła i do którego była adresowana.

W ostatnich kilku dziesięcioleciach rozwinęło się wiele sposobów odczytywania Ewangelii, określanych jako synchroniczne (jednoczesne, przeciwieństwo diachronicznego). Do takich sposobów zalicza się: metody retoryczne, krytyka recepcji (odpowiedzi czytelnika), metody inkulturacji i hermeneutyki feministycznej. Ujęcia te nie przeczą temu, że Ewangelia przechodziła przez różne poziomy redakcji, kładą jednak akcent na znaczeniu Ewangelii w jej aktualnej kanonicznej formie. Opierają się na założeniu, że ta aktualna kanoniczna forma musiała mieć znaczenie dla ostatecznego autora i jego adresatów; inaczej ta praca ostatecznego autora nie zostałaby podjęta, ponieważ nikt nie opracowałby drugiej czy trzeciej redakcji jakiejś księgi, gdyby nie było rzeczywistej potrzeby modyfikacji tego, co zostało napisane w poprzednich redakcjach. Ponadto, właśnie ta finalna postać księgi została uznana przez Kościół za kanoniczną.

W krytyce recepcji (odpowiedzi czytelnika) można dziś widzieć nowoczesną wersję podejścia alegoryczno-duchowego, jakie stosował Orygenes i teolodzy średniowieczni, jednak podkreśla ono raczej to, co tekst mówi danemu czytelnikowi, niż możliwe wewnętrzne znaczenia, które nie zależą od sytuacji życiowej czytelnika (jak w przypadku egzegezy średniowiecznej), i nie zwraca również uwagi na znaczenie, jakie tekst mógł mieć dla autora i jego odbiorców. Tym ujęciem posługują się pewne charyzmatyczne kręgi. Występuje tendencja do odrywania tekstu od jego historycznych korzeni i odczytywania wybranych wersetów poza kontekstem, czasami w sposób bardzo fundamentalistyczny. Papieska Komisja Biblijna oceniła ostatnio aktualnie stosowane metody interpretacyjne (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994); za najniebezpieczniejsze ujęcie uznała fundamentalistyczny sposób interpretacji tekstu biblijnego.

W każdej lekturze Ewangelii istnieje realne niebezpieczeństwo subiektywizmu, ponieważ jednak Ewangelia Jana jest w sposób zasadniczy dokumentem wspólnoty, należy swoją własną, osobistą interpretację uzupełniać interpretacją wspólnoty, Kościoła, kierowaną przez Ducha Świętego. Ponadto, ponieważ nic, co dotyczy Ewangelii, nie jest pewne, poza tym, co jest w niej napisane, każda interpretacja musi traktować poważnie wszystkie dane w Ewangelii nie w izolacji, lecz w ujęciu całościowym. Interpretacja będzie się różniła w zależności od zaplecza kulturowego, teologicznych zainteresowań, statusu społecznego, rasy, klasy i płci, jednak żadna autentyczna interpretacja nie może być arbitralna. Sama Ewangelia pozostaje ostatecznym sędzią wszystkich interpretacji. To wzywa nas do szacunku dla znaczenia zamierzonego przez autora, które, według Soboru Watykańskiego II (*Dei Verbum* 12), jest znaczeniem natchnionym.

Współczesny czytelnik stoi przed prawdziwym wyzwaniem, aby uczynić Ewangelię Jana swą własną, nie zmieniając jej natchnionego znaczenia. Wymiar wiary Ewangelii prowadzi także do uwierzenia w to, że ten sam Duch Święty, który natchnął ewangelistę i jego wspólnotę, będzie nadal udzielał natchnienia wspólnotom chrześcijańskim dzisiaj i prowadził je do pełni prawdy, jaką Bóg chciał im przekazać w ich własnych kontekstach.

Obecny komentarz daje pierwszeństwo ostatecznemu tekstowi kanonicznemu Ewangelii i zachęca czytelnika do odkrycia jej dla siebie. Ponieważ celem Jana jest obudzenie w słuchaczach życiodajnej wiary, czytelnik powinien otworzyć się na tekst, tak żeby służył on każdemu w konkretnych sytuacjach życia codziennego, bo właśnie w nich zaczynamy doświadczać konkretnie tej pełni życia, którą Jezus obiecał nam w Ewangelii (10,10).

DRUGIE CZYTANIE

Ogólny charakter

Przypominając nasze wcześniejsze rozważania o strukturze Ewangelii, proponujemy jej następujący zarys ogólny jako przykład twórczego ujęcia. Zachęcamy czytelnika do odczytania każdej części Ewangelii ponownie według tego szkicu ogólnego. Komentarze w tej części mają jedynie pomóc czytelnikowi w jego własnym spojrzeniu na Ewangelię.

Część I: Przedstawienie Słowa Bożego/Boga i Jego misji (1,1-2, 25)
Przedstawienie
– Słowa i Jego misji przez ewangelistę (1,1-18)
– Słowa, które stało się ciałem, przez Jana Chrzciciela (1,19-36)
– pierwszych uczniów Jezusowi i Jezusa uczniom (1,37-51)
Pierwsze samoobjawienie Jezusa
– uczniom z inicjatywy Jego Matki (2,1-12)
– przywódcom żydowskim w Jerozolimie (2,13-25)

Część II: Proklamacja o przyjściu Pośrednika i Jego misji (3,1-4, 42)
Proklamacja w Jerozolimie i Judei (3,1-36)
– rozmowa z Nikodemem o konieczności powtórnego narodzenia się z Boga (3,1-21)
– potwierdzające świadectwo Jana Chrzciciela (3,22-36)
Proklamacja w Sychar i Samarii (4,1-42)
– rozmowa „Chrystusa" z Samarytanką o wodzie żywej (4,1-26)
– rozmowa z uczniami o dziele Ojca i o tym, dlaczego Jezus rozmawiał z Sa-marytanką (4,27.31-38)
– Samarytanka i Samarytanie mówią między sobą o „Mesjaszu" i „Zbawicielu świata" (4,28-30.39-42)

Część III: Krytyka roszczeń i misji Jezusa (5,1-12, 50)
Za to, że działa tak jak Bóg, przywracając życie w szabat (5,1-47)
– oskarżenie o przestępstwo uzdrawiania w szabat (5,1-16)
– obrona przed oskarżeniami i pośrednie roszczenie równości z Bogiem (5,17-44)
– odwrócenie zarzutów: podwójna niewiara oskarżycieli (5,45-47)
Za ofiarowanie samego siebie jako chleba życia (6,1-71)
– podwójne świadectwo, że ta ofiara jest rzeczywista (6,1-25)
– rozmowa zachęcająca do uwierzenia w ofertę Jezusa (6,25-59)
– końcowe odrzucenie oferty Jezusa i jedna odpowiedź wiary (6,60-71)
Za ofiarowanie Ducha Świętego/wody żywej, jako „Chrystus" (7,1-52)
– początkowe odrzucenie Jezusa przez krewnych (7,1-10)
– spór i podział co do mesjańskiej tożsamości Jezusa (7,11-36)
– ofiarowanie wody żywej (Ducha Świętego) (7,37-39)
– odpowiedzi wiary, niewiary i próba pojmania Jezusa (7,40-52)
Za roszczenie, że jest Bogiem (8,1-11.12-59): pierwsze intensywne przesłuchanie
– pretekst do postawienia przed sądem (8,1-11)?
– samoobrona Jezusa: jest światłością świata i prawdą, która wyzwala ludzi od grzechu (8,12-38)
– kontratak Jezusa na oskarżycieli, dzieci diabła (8,39-47)
– ostateczne roszczenie i wina Jezusa: „Ja jestem" (8,48-59)
Za przywracanie wzroku niewidomym od urodzenia, jako światłość świata (9,1-41)
– uzdrowienie niewidomego od urodzenia, objawienie dzieła Boga (9,1-12)
– sąd nad uzdrowionym człowiekiem i jego rodzicami zamiast nad Jezusem (9,13-34)
– w rzeczywistości oskarżyciele są niewidomi (9,35-41)
Za roszczenie, że jest dobrym pasterzem (10,1-42)
– wystąpienie z tym roszczeniem, gotowość oddania życia za owce (10,1-19)
– odrzucenie roszczeń przez przeciwników (10,22-42)
Za roszczenie, że jest zmartwychwstaniem i życiem (11,1-57)

– potwierdzenie śmierci Łazarza (11,1-6)
– wskrzeszenie Łazarza jako poświadczenie roszczenia (11,17-44)
– to świadectwo przepełnia miarę oskarżeń przeciw Jezusowi (11,45-47)
Przygotowania do końcowego procesu, przepowiednia ostatecznego triumfu (12,1-50)
– Maria z Betanii przygotowuje ciało Jezusa do pogrzebu (12,1-8)
– triumfalny wjazd Jezusa do Jerozolimy: Jezus entuzjastycznie witany przez rzesze; poszukiwany przez Greków; potajemnie wyznawany przez niektórych przywódców żydowskich (12,12-36.42-43)
– ostateczna decyzja przeciwników, słowo prorockie i ostatnie wezwanie skierowane do Żydów przez Jezusa (12,9-11.37-41.44-50)

Część IV: przygotowanie uczniów do przyszłości (13-17)
Wezwanie do miłości i służby nawet w obliczu zdrady (rozdz. 13)
Miłość: legitymacją prawdziwego ucznia (13,34-35)
Jezus życiem, prawdą i drogą uczniów do Boga przez Ducha (rozdz. 14)
Wezwanie do trwania w Chrystusie i stawienia czoła nienawiści świata (rozdz. 15-16)
Publiczna odpowiedzialność Jezusa wobec Boga za powierzoną Mu misję i uczniów (rozdz. 17)

Część V: Ostatni proces i zwycięstwo; dopełnienie dzieła (rozdz. 18-20)
Zdrada Judasza, pojmanie przez nieprzyjaciół i zaparcie się Piotra (18,1-27)
Końcowe przesłuchania i skazanie przez Piłata (18,28-19,16)
Ostateczne świadectwo: zwycięstwo i powierzenie owoców dokonanego dzieła uczniom (20,1-31)

Część VI: Zakończenie: posłanie uczniów na misję, trwanie w Jezusie i pod Jego władzą (rozdz. 21)
Działanie bez Jezusa jest daremne (21,1-3)
Jezus umożliwia misję uczniów (21,4-8)
Jezus podtrzymuje ich życie i miłość w misji (21,9-25).

Czytanie tekstu

Część I: Przedstawienie Słowa/Boga i Jego misji (1,1-2, 25)

1,1-18: Prolog

Prolog podaje w dużym skrócie treść Ewangelii, podkreślając, że celem ewangelisty jest ukazanie adresatom prawdziwej tożsamości i misji Jezusa. Można go porównywać z opowiadaniami o dzieciństwie Jezusa w Ewangeliach u Mateusza i Łukasza, ponieważ mówi o pochodzeniu Jezusa i naturze Jego misji. Główne jego części to w. 1-5, Słowo przed wcieleniem; w. 6-9.15, zapowiedź świadectwa Jana Chrzciciela; w. 9-13, ludzka odpowiedź na Słowo wcielone, które przyszło na świat; w. 14-18, Słowo wcielone jako widzialna chwała czy obecność i jedyne w swoim rodzaju objawienie niewidzialnego Boga.

1,1-5: Słowo przed wcieleniem

W tym fragmencie ewangelista przedstawia tożsamość Słowa w czterech sferach: jako preegzystujące poza czasem (1-2); jako sprawcę stworzenia w czasie (3); jako życie i źródło życia (4) i jako niezwyciężona zasada pokonująca ciemności i siły zła (5).

1) Słowo istniało przed stworzeniem i poza czasem (w. 1a) i było w sposób naturalny skierowane ku Bogu (w. 1b), co więcej, było w rzeczywistości Bogiem (w. 1c). Niektórzy skłonni byliby powiedzieć: „jakimś bogiem", dowodząc w ten sposób, że Słowo było boskie, ale nie było równe Bogu. Taką interpretację podważa to, co jest powiedziane o Słowie, które stało się ciałem, w pozostałej części Ewangelii (por. 20,28). Głównym celem Jana jest wyznanie i utrwalenie wiary w boskość Jezusa jako jedynego w swoim rodzaju i ukochanego jedyną w swoim rodzaju miłością Syna Bożego (w. 18). To pojęcie synostwa zwraca uwagę na równość w naturze, ponieważ dziecko jest równie prawdziwym człowiekiem jak rodzice. Jezus niejako ma geny Boga i jest prawdziwym Bogiem (por. 10,33).

Ważne jest to, że prolog mówi po prostu o „Słowie", nie o „słowie Boga". ST określa Torę jako „dziesięć słów" (Wj 34,28). Z upływem czasu te dziesięć słów, opracowane i poszerzone, zaczęło przybierać osobowy charakter w personifikacjach mądrości (por. Prz 8,22-36; Syr 24,3-22), które, według Syr 24,23, są „księgą przymierza Boga Najwyższego, Prawem, które dał nam Mojżesz". Nawet w kontekście ludzkim słowo i mądrość idą ze sobą w parze, inaczej wypowiada się tylko głupstwa. Słowo wypowiadane staje się niedorzeczne, jeśli nie

opiera się na mądrości i zdrowym rozsądku. Słowo człowieka wyjawia w danym momencie jego myśli, mądrość, umiejętność rozumowania i umysłowość, ale Bóg nie jest istotą, która staje się z chwili na chwilę. Bóg jest pełnią bytu („Jestem") i niezgłębioną mądrością (por. Rz 11,33), stąd myśl, mądrość czy umysł Boga, wyrażone jako słowo, mają także pełnię wszystkiego, czym jest Bóg. Dlatego w prologu może znajdować się proste stwierdzenie, że „Słowo było Bogiem". Słowo jako pojęcie i zasada wyrażonej myśli, wiedzy, mądrości jest tak samo w pełni Bogiem, jak życiem i światłem.

2) W porządku czasowym Słowo było sprawcą stworzenia. Stąd Ewangelia Jana nawiązuje do Rdz 1,1-2,5, gdzie Bóg po prostu przemówił, i stało się stworzenie w swej całej różnorodności (por. Ps 147,15; 104). Słowo Boga jest siłą stwórczą, która dokonuje tego, do czego zostało wysłane, aby dokonać (Iz 55,9-13); tak samo słowo Jezusa trwa na zawsze (Mt 24,35). Chcąc ocenić stwórczą moc słowa, o której mowa w tym wersecie, można się zastanowić nawet nad mocą słowa ludzkiego. Ludzie stworzeni na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26-27) są w sposób zasadniczy ludźmi słowa. Żadne interpersonalne działanie czy porozumienie nie dokonuje się bez pośrednictwa słowa, mówionego czy pisanego. Słowo czerpie swą moc i autorytet od wypowiadającego je. W społeczeństwach prawdziwie demokratycznych słowo konstytucji danego narodu ma większą moc od słowa prezydenta, słowo prezydenta większą moc niż słowo zwykłego obywatela. W takim społeczeństwie jak afrykańskie, opartym na słowie mówionym, słowo staje się niemal równoważne działaniu, zwłaszcza kiedy wypowiedziane jest jako błogosławieństwo czy przekleństwo. Słowo ludzkie czerpie swą skuteczność ze Słowa Bożego i jest jedynie słabym odblaskiem tego Słowa.

3) Będąc Bogiem, Słowo jest życiem i źródłem życia; życie Słowa zamieszkującego w każdym człowieku i w ludzie staje się ich „światłem" życia, oświeceniem ich sumień, aby mogli rozróżnić dobro od zła (por. Rz 1,18-25, gdzie Paweł mówi o tym w terminach naturalnej wiedzy o Bogu). Psalm 119 (zwłaszcza w. 105) wysławia ten charakter słowa Bożego w odniesieniu do Tory. W Rdz 1 światło jest jednym z pierwszych stworzeń Bożych, gdyż świat starożytny wierzył, ze światło jest zasadą życia, zmuszającą do ucieczki ciemność czy nicość. J 1, 4 przechodzi od stworzenia do sfery moralnego autorytetu Słowa.

4) Werset 5 mówi o walce między światłością a ciemnością, nie w sensie kosmicznym, lecz etycznym. Światłość „świeci" (czas teraźniejszy), a ciemność jej „nie ogarnęła" (czas przeszły). Światłości, która jest Bogiem (por. 1 J 1,5), światłości prawdy, można nie uznawać, można ją nawet stłumić, lecz nigdy nie można jej „zgasić". Ciemność jest nieobecnością światła, przestaje istnieć, kiedy pojawia się światło. Niezależnie od tego, jak gęsta byłaby ciemność, kiedy tylko zabłyśnie promień światła, nie sposób go nie dojrzeć. Stąd mamy powiedzenie: „lepiej zapalić jedną świeczkę, niż przeklinać ciemność". Zwycięstwo światłości nad ciemnością przypomina zalecenie Pawła: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj" (Rz 12,21). Wierzący mają służyć jako światłość w świecie, nie dać się zwyciężyć ciemności grzechu i zła. W ten sposób oni także mają udział w zwycięstwie Słowa/Światłości nad ciemnością (por. także Mt 5,14-16).

1,6-8.15: Zapowiedź świadectwa Jana Chrzciciela

Jan Chrzciciel jest wprowadzony do prologu między przedstawieniem stwarzającego Słowa (w. 3-5) a przyjściem Słowa na świat przez wcielenie (w. 9). Jan Chrzciciel jest ostatnim z proroków ST i przedstawicielem przymierza ST. W ujęciu biblijnym to przymierze zajmuje miejsce między stworzeniem a wcieleniem. Jako ostatni prorok ST Jan Chrzciciel podsumowuje świadectwo ST o Mesjaszu i stanowi pomost między ST a Chrystusem. Jego rola w Ewangelii polega na tym, aby każdego poinformować o tożsamości tego, o którym pisał Mojżesz i prorocy, to znaczy cała tradycja ST (por. 1,29.35-36.41.45; 3,27-30). Jan Chrzciciel pojawia się znów w w. 15, aby podkreślić gruntowną różnicę między Prawem ST, nadanym przez Mojżesza (w. 17), a tym, które przyniósł Jezus (w. 17).

1,9-13: Ludzkie odpowiedzi na Słowo w świecie

Wersety 9-11 mówią o negatywnych odpowiedziach na Słowo w świecie, a w. 12-13 o odpowiedzi pozytywnej. Te wersety są zapowiedzią odrzucenia lub przyjęcia Jezusa, Słowa, które stało się ciałem. Świat, który Jezus stworzył, nie poznał Go; jeszcze bardziej tragiczne jest odrzucenie Go przez własny naród: nie przyjęli Go. W mentalności afrykańskiej przyjęcie znajomego i krewnego oznacza uroczyste powitanie, poznanie, wręczenie darów osobie przyjmowanej i wymienianie z dumą jej osiągnięć. Słowo, przez które świat został stworzony, nie spotkało się z takim przyjęciem przez własne stworzenie i własny lud. W Ewangelii, na przykład, bliscy krewni Jezusa nie wierzą w Niego (por. 7,3-5); Jego naród i przywódcy Jego ludu odrzucają Go, a nawet skazują Go na śmierć przez ukrzyżowanie (por. 18,35.40).

Natomiast tych, którzy Go przyjęli, Jezus obdarza darami. Wersety 12-13 opisują szczegółowo nowe narodziny tych, którzy Go przyjęli, to jest uwierzyli w Słowo. Otrzymali oni moc „stania się dziećmi Bożymi". Użyte tu słowo „dzieci" oznacza stosunek pokrewieństwa. Wierzący są w tym samym stopniu dziećmi Boga i

wzajemnie między sobą braćmi i siostrami jak rodzeństwo i dzieci tego samego ludzkiego ojca i matki. Mocą, która to sprawia, jest Duch Święty, zasada nowych narodzin w Bogu (por. 3,3-8; 7,37-39). Pierwszy List Jana (3,9) mówi o tych narodzinach w Bogu w terminach „nasienia Bożego" trwającego w człowieku. Jezus zdobył dla nas tę moc umożliwiającą stanie się dziećmi Bożymi i nawzajem rodzonymi braćmi i siostrami przez swą śmierć i przelaną na krzyżu krew (por. 19,30.33-34). Jest to sedno wielkanocnego orędzia przekazanego przez Jezusa Marii Magdalenie (20,17).

Współczesne grupy charyzmatyczne, zielonoświątkowe i inne uznają nieodzowność Ducha Świętego w życiu wierzącego, ale stwierdzenie, że wierzący są wobec siebie rodzeństwem i dziećmi Boga (przez krew Jezusa) spotyka się wśród wszystkich chrześcijan z wielkimi oporami w naszym podzielonym, rasistowskim, plemiennym i nacjonalistycznym świecie. Od tego, jak przezwyciężamy te opory i inne wyzwania, zależy, czy jesteśmy prawdziwymi dziećmi Bożymi, czy nie (por. 1 J 3,11-18). Chrześcijanie mogą być także skłonni potępiać odrzucenie Jezusa przez Jego własnych krewnych i Jego naród, ale dzisiaj my, chrześcijanie, jesteśmy najbliższymi krewnymi i narodem Jezusa. Czy przyjmujemy Go przychodzącego w różnych postaciach: w ubogim, w najmniejszym z Jego braci i sióstr, w nas jako rodzonych braciach i siostrach, w trosce o naturę, w Eucharystii i Jego nauce o wartościach Ewangelii?

1,14-18: Słowo, które stało się ciałem – chwała i objawienie Boga

Słowo objawiło już Boga w stworzeniu i w świetle prawdy zaszczepionej w ludziach. To Słowo stało się człowiekiem w osobie Jezusa Chrystusa. W Jego osobie Bóg rozbił namiot wśród ludzi w cielesnej widzialnej formie, tak jak w ST widzialnym mieszkaniem Boga wśród ludu Bożego był przybytek, który umieszczony był w Namiocie Spotkania i w którym sługa Boży, Mojżesz, zasięgał rady JHWH i poznawał wolę Bożą (Wj 33,7-11; 40,1-38; Lb 8,1-22; 17,8-13). Chwała obecności Bożej nad „Namiotem Spotkania" czy „Namiotem Obecności" miała charakter czasowy; sam przybytek i namiot uczynione były rękami ludzkimi (Wj 35,10-39.43) i cały lud przyczynił się do jego zbudowania (por. Wj 35,20-29). W Jezusie chwała Boga zamieszkuje stale między ludźmi, w ludzkiej postaci. Chcąc poznać Boga w pełni, trzeba zgłębiać, poznawać i naśladować Jezusa oraz cieszyć się radością braterskiej wspólnoty z Nim. W taki właśnie sposób współczesny wierzący może „oglądać [i głosić] Jego chwałę", tak jak ewangelista i jego wspólnota w tamtych czasach (por. 1 J 1,1-4).

Słowo człowieka wypływa z jego serca (z obfitości serca mówią usta), objawia myśli człowieka, jego postawę, wartości, charakter, czym i kim jest (por. Mt 15,18-20 // Mk 7,20-23). Jezus jako Słowo Boże, które stało się ciałem, ma w sobie nie tylko pełnię bóstwa (por. Kol 1,19), objawia także rzeczywistość Boga w stopniu, w jakim ludzie mogą ją pojąć.

Słowo ludzkie, wypowiedziana myśl, traci coś w procesie przekazu i może być źle zrozumiana. Każdy odbiera słowo według swoich ograniczonych zdolności. Natomiast Jezus jako Słowo Boże, które stało się ciałem, objawia Boga bezpośrednio, bez żadnego pośrednictwa; widzieć Jezusa i znać Go to widzieć i znać Boga (14,6-7). Stąd wykluczona jest możliwość utraty czegokolwiek z objawienia w procesie jego przekazu. Bóg przemawia i działa przez Jezusa, który na stałe zamieszkuje w łonie Boga (w. 18). Przed nieuchronnie fałszywym rozumieniem wynikającym z ograniczeń słuchającego chroni dar Ducha Świętego, który jedyny zna myśli Boże i prowadzi wierzących stopniowo do pełnej prawdy (14,16.26; 16,13).

Wersety 16-18 podkreślają różnice między objawieniem Boga, udzielonym w ramach przymierza Mojżeszowego, a objawieniem, które przyszło w osobie Jezusa. Pierwsze czerpie swą istotę z Prawa, serii nakazów i zakazów. Będąc dziedzictwem żydowskim, było z natury ekskluzywne. Prawo, które przyszło w osobie Jezusa, ma pieczęć i cechę „łaski i prawdy". Łaska jest całkowicie wolnym, niezasłużonym i nienależnym darem; prawda jest tutaj czymś, co jest prawdziwe, rzeczywiste i niezawodne. Prawo określało, co powinno się czynić, lecz nie uzdalniało do spełnienia jego nakazów. Łaska jest mocą płynącą od wewnątrz, przeobrażającą człowieka i uzdalniającą go do życia jako dziecko Boże. List do Rzymian (zwłaszcza 7,7-8, 4) jest najlepszym komentarzem na temat zalet łaski i Prawa. Daru łaski nie otrzymuje się poza Jezusem, który jest egzegetą czy interpretatorem Ojca i niezastąpionym szafarzem Bożych błogosławieństw.

Prolog czyta się podczas trzeciej Mszy w święto Bożego Narodzenia; 31 grudnia, w siódmy dzień oktawy Bożego Narodzenia i w liturgii inicjacji chrześcijańskiej po Wigilii Paschalnej, a przed wielkanocną liturgią eucharystyczną. W tych kontekstach czytanie nie tylko przypomina nam o Słowie, które stało się ciałem w osobie Jezusa, ale także zachęca wierzących, aby oni z kolei stali się ucieleśnieniem słowa Bożego w świecie, tak by za naszym pośrednictwem Bóg mógł być nadal objawiany i poznawany. Pierwsi chrześcijanie żywili głęboką cześć dla ewangelii, głoszonego słowa. Paweł nazwał ewangelię, z ludzkiego punktu widzenia, „głupstwem", którym posłużył się Bóg do zbawienia wierzących (por. 1 Kor 1,21). Chrześcijanie dzisiaj wezwani są do okazywania takiej samej miłości do Słowa i ewangelii i do starania się, aby ich własne, ludzkie słowo dawało życie i było równie pełne „łaski i prawdy".

1,19-36: Jan Chrzciciel przedstawia Słowo, które stało się ciałem

Świadectwo Jana Chrzciciela ilustruje konkretnie to, co jest powiedziane o jego misji w 1,6-8.15 – że zaświadczy o Jezusie, tak aby wszyscy mogli w Niego uwierzyć. Dawanie świadectwa czy poświadczanie jest w Ewangelii bardzo ważne. Aby być świadkiem, trzeba osobiście i bezpośrednio doświadczyć wydarzeń, które się poświadcza, a nie opierać się na pogłoskach. Jan Chrzciciel daje świadectwo na trzech poziomach: oficjalnemu judaizmowi (w. 19-28), wszystkim ludziom (w. 29-34) oraz swym uczniom (w. 35-36). Sposób, w jaki daje świadectwo, jest równie ważny, jeśli nie ważniejszy, jak rzeczywista treść jego świadectwa.

Sposób ten opiera się na głębokiej pokorze, okazanej już w 1,15. Z Jerozolimy została wysłana oficjalna delegacja (odpowiednik Kongregacji Doktryny Wiary we współczesnym Kościele rzymskokatolickim), aby zbadać, kim jest Jan. W istocie rzeczy chcieli usłyszeć odpowiedź na pytanie: „Czy ty jesteś Mesjaszem?" Jan Chrzciciel udziela im odpowiedzi właśnie na to ukryte pytanie. Zdecydowanie zaprzecza, że jest Mesjaszem czy inną mesjańską postacią oczekiwaną w judaizmie, Eliaszem (Ml 4,5 [3,23]) czy prorokiem podobnym do Mojżesza (Pwt 18,18). Słowa „wyznał" i „nie zaprzeczył" (w. 20) świadczą o tym, że jego odpowiedź, iż nie chce, aby go uważano za Mesjasza, jest w pełni dobrowolna, i że on sam jest z tego powodu szczęśliwy. Niektórzy badacze wiążą ten akcent z rzekomą anty-Janową polemiką w Ewangelii, ale pokora charakteryzuje świadectwo Jana Chrzciciela w całej Ewangelii (por. 3,27-30), tak jak charakteryzuje świadectwo Jezusa o Ojcu (por. 4,34; 5,29-30; 14,10); pokora powinna także charakteryzować świadectwo chrześcijanina (13,15-17).

W Ewangeliach synoptycznych Jezus mówi o Janie Chrzcicielu jako o Eliaszu, którego zadaniem było przygotowanie ludzi na przyjście Mesjasza przez pojednanie ich z Bogiem i wzajemnie ze sobą (por. Mt 17,10-12//Mk 9,11-13). Działalność Jana Chrzciciela polega u synoptyków na tej funkcji pokuty i pojednania (por. Mt 3,1-3; Mk 1,2-4; Łk 3,1-6), natomiast Czwarta Ewangelia skupia uwagę na misji Jana Chrzciciela jako tego, który ukazuje ludowi długo oczekiwanego Mesjasza. U synoptyków również faryzeusze przychodzili do Jana, aby ich ochrzcił razem z ludem. W Czwartej Ewangelii przychodzą zadawać pytania. Chociaż synoptycy tego nie mówią, jest prawdopodobne, że przywódcy zadawali Janowi Chrzcicielowi pytania podobne do tych w Ewangelii Jana. Mesjańska tożsamość Jezusa nie jest sprawą prywatnego, osobistego odkrycia. Może być poznana jedynie dzięki wyraźnemu objawieniu przez Boga czy samego Jezusa (por. 1,31; 4,25-26; Mt 16,17) i następnie przekazana innym.

Chociaż Jan Chrzciciel zaprzecza, że jest Mesjaszem, utożsamia się z „głosem" proroka, rozlegającym się na pustyni, o którym mówi Izajasz (40,3). Co się tyczy głosu (jak w przypadku herolda miejskiego czy spikera radiowego lub telewizyjnego), liczy się to, o czym ten głos mówi. Aluzja do pustyni sugeruje, że to, co Jan Chrzciciel głosi o Jezusie, w większości trafia w pustkę (por. 5,33). Świadectwo Chrzciciela dane oficjalnemu judaizmowi odwraca uwagę od niego samego i budzi zaciekawienie tych przedstawicieli judaizmu Mesjaszem, który jest pośród nich, a którego oni nie znają.

To zaciekawienie przygotowuje scenę na identyfikację Jezusa wobec wszystkich jako Mesjasza, Baranka Bożego. Wersety 29-34 przypominają chrzest Jezusa u synoptyków i go zakładają. W takich okolicznościach Jan Chrzciciel ujrzał Ducha Świętego, „zstępującego i spoczywającego" nad Jezusem (w. 32). Ewangelia Jana interpretuje to wydarzenie jako obiecane przez Boga osobiste objawienie Mesjasza Janowi Chrzcicielowi, który miał objawić Go światu. Otrzymawszy świadectwo Boga i uwierzywszy w nie, Jan Chrzciciel może świadczyć o Jezusie przed swym narodem. Działalność chrzcielna Jana Chrzciciela była niejako miejscem odkrywania i głoszenia Mesjasza, tak jak każde kapłaństwo powinno być sferą odkrywania Jezusa i służenia Jezusowi głoszonemu w Ewangelii.

W świadectwie Jana Chrzciciela Jezus jest tym, „który chrzci Duchem Świętym" (w. 33); niektóre rękopisy dodają „ogniem", być może pod wpływem Dz 2,3-4. Jak wspomnieliśmy, omawiając 1,12-13, Duch Święty jest zasadą naszego nowego życia jako dzieci Bożych. Chrzest Jezusa nie jest zewnętrznym oczyszczeniem czy obmyciem, jak w przypadku chrztu Jana Chrzciciela. Jan Chrzciciel nie waha się uznać wyższości posługiwania Jezusa nad własnym (por. 3,22-30).

Jan Chrzciciel określa Jezusa jako „Baranka Bożego" czy „Syna Bożego". Jego słuchacze mogli widzieć w tych określeniach aluzje zarówno do baranka paschalnego czy potulnego baranka będącego metaforą pokornego sługi Bożego (Iz 53,7; Jr 11,19), jak i do oczekiwanego Mesjasza Dawidowego (w niektórych świadectwach mamy „wybranego przez Boga" zamiast „Syna Bożego"). Adresaci Jana Ewangelisty mogli widzieć w tych określeniach odniesienia do Jezusa, „jednorodzonego" Syna Bożego i chrześcijańskiego baranka paschalnego, zabitego dla zmazania grzechu świata (1 P 1,19; Ap 5,6.12). „Grzech świata" (w liczbie pojedynczej) mógł być tutaj grzechem niewiary w Boga okazanej w odrzuceniu Jezusa (por. 3,19-20; 15,22) i w odmowie miłości do wszystkich dzieci Bożych. Świadectwo Jana Chrzciciela w tym fragmencie wzmacnia wymowę świadectwa z poprzedniego fragmentu i osiąga kulminację w zachęcaniu przez Jana Chrzciciela swych uczniów, aby opuścili go i poszli za Jezusem.

1,37-51: Przedstawienie Jezusa pierwszym uczniom

Proces powoływania uczniów w Ewangelii Jana różni się od tego w Ewangeliach synoptycznych, w których Jezus osobiście powołuje pierwszych uczniów (por. Mt 4,18-22//Mk 1,16-20). Jan Chrzciciel najpierw przedstawia dwóch swoich uczniów Jezusowi. Ci z kolei, dowiedziawszy się, gdzie Jezus mieszka, to jest zawarłszy z Nim bliższą znajomość, idą odszukać swoich przyjaciół, aby przyprowadzić ich do Jezusa. Relacja Jana podkreśla w ten sposób, że trzeba, aby wierzący przyprowadzali innych do Jezusa. Dzisiaj charyzmatycy mówią o „dzieleniu się Jezusem z innymi". Coś takiego mogło rzeczywiście zdarzyć się we wspólnocie Janowej, tak jak stało się zwyczajem we wczesnym Kościele (por. Dz 8,4-5; 11,19-20; 1 J 1,1-4). To samo obowiązywało w Kościele misyjnym w ciągu wieków i powinno w dalszym ciągu obowiązywać w naszych czasach.

Warto zwrócić uwagę na inne rysy tego opowiadania o powołaniu uczniów. Jednym z nich jest przewaga w nim słów oznaczających widzenie: w. 29 (2 razy).32.33.34.36.38.39.42.47. 48. 50 (2 razy).51. Zdolność „widzenia" jest ważną cechą ucznia i Jezus uważa ją za błogosławieństwo na równi ze zdolnością słyszenia (por. Mt 13,16//Łk 10,23-24). W tym fragmencie zdolność widzenia idzie w parze ze zdolnością szukania i znajdywania. Ci, którzy szukają i znajdują Jezusa w tym życiu wraz z innymi uczniami, ujrzą go w Jego chwale w dniu ostatecznym (por. 1,51). Jak w przypadku drabiny Jakuba (Rdz 28,12), wzmiankowanej w 1,51, trzeba tylko rozejrzeć się we własnym miejscu pracy i działalności, aby znaleźć Jezusa (por. Rdz 28,16-17). Jezus polega na tych, którzy Go zobaczyli, aby głosić Go innym, tak żeby również oni mogli „przyjść i zobaczyć" i pozostać z Nim na resztę dnia, czyli resztę swojego życia (por. w. 39).

Drugim rzucającym się w oczy aspektem opowiadania jest to, że zarówno Jan Chrzciciel, jak i jego uczniowie zaczynają od głoszenia Jezusa swoim krewnym i najbliższemu otoczeniu. Jan Chrzciciel przedstawia swych uczniów Jezusowi; Andrzej, jeden z pierwszych dwu, którzy poszli za Jezusem, znajduje swego brata Szymona, któremu Jezus nadał imię „Kefas", czyli „Skała" (łacińskie „Petrus", polskie „Piotr"); Filip, jedyny z tej grupy wezwany osobiście przez Jezusa, pochodził z tego samego miasteczka co Andrzej i Piotr (w. 44). Natanael jest z Kany Galilejskiej (21,2), gdzie Jezus dokona swego pierwszego „znaku" (2,1). Najprawdopodobniej studiował Torę, czy jej uczył, pod drzewem figowym, kiedy go Filip spotkał i powiedział o Jezusie, a więc zajmował się tym, czego można się było spodziewać po prawdziwym i doskonałym Izraelicie (por. w. 47). Opowiadanie Janowe wzywa dzisiaj chrześcijan do głoszenia Jezusa czy dzielenia się Nim z członkami swoich rodzin, najbliższymi przyjaciółmi i towarzyszami, gdyż miłość rozpoczyna się w domu.

2,1-25: Pierwsze samoobjawienie się Jezusa

2,1-12: Objawienie się uczniom z inicjatywy Matki Jezusa

Epizod wesela w Kanie Galilejskiej sprowadza nas na ziemię, do zwykłego, ludzkiego wydarzenia, w przeciwieństwie do wydarzeń z końca rozdziału pierwszego. Epizod ten ma postać dobrej, zwięzłej opowieści: żadne słowo nie jest w nim zbyteczne, natomiast obfituje w dosłowne i symboliczne znaczenia. Głównymi postaciami są Matka Jezusa, która „była tam", i Jezus ze swymi uczniami, którzy „byli także zaproszeni". Czy istnieje jakiś niuans znaczeniowy między tymi dwoma czasownikami? Uroczystość weselna ze związaną z nią obietnicą nowego życia dostarcza kontekstu czy scenariusza do spektaklu.

„Trzeci dzień" może być siódmym dniem pierwszego tygodnia wydarzeń w Ewangelii, zaczynającego się w 1,19. W tym przypadku pierwszy tydzień opowiadania mógłby odpowiadać pierwszemu tygodniowi stworzenia w Księdze Rodzaju (1,1-2.5). Uroczystość weselna mogłaby więc przypominać Rdz 2,24, gdzie według planów Boga mężczyzna i kobieta stają się jednym ciałem. Siódmym dniem stworzenia był szabat. U Jana szabat staje się pierwszym dniem nowego stworzenia, które zapoczątkowała misja Jezusa. W takim świetle na „trzeci dzień" można patrzeć jako na odniesienie do biblijnego trzeciego dnia, kiedy Bóg ingeruje w życie i sytuacje ludzkie, aby przynieść zbawienie lub sąd, stąd nowy porządek rzeczywistości i wzajemnych relacji.

Epizod w Kanie jest relacją Janową o pierwszym dziele czy znaku Jezusa, którą można porównać z Łk 4,18-21. Jezus poważnie rozpoczyna swoją misję, misję polegającą na działaniu „znaków" dla objawienia swej chwały, aby obudzić w słuchaczach życiodajne poznanie i wiarę. Po raz pierwszy objawia swą chwałę, to znaczy dopuszcza uczniów do tajemnicy Boga, który w Nim mieszka, podobnie jak w przypadku przemienienia w Ewangeliach synoptycznych. „Matka Jezusa" odgrywa decydującą rolę w dokonaniu tego pierwszego znaku. Działa jak położna, pomagająca ociągającej się matce w akcie urodzenia. Jej słowa w w. 3 są najgorętszą modlitwą wypowiedzianą w formie informacji. (Przypomina to nam naukę Jezusa o modlitwie w Mt 6,7 i Mk 11,24). Jezus ma zastrzeżenia, ponieważ Jego godzina jeszcze nie nadeszła, ale odważna, choć milcząca wiara Jego Matki zapoczątkowuje wydarzenie, które zapowiada tę godzinę i do niej prowadzi. Bóg, w tym przypadku, popiera prawa matki do swego syna (por. Syr 3,2b). Od tej godziny, nieodwołalnego początku misji Jezusa, zależała godzina wypełnienia tej misji, godzina „uwielbienia" Jezusa (por. 13,1; 17,1).

Nowe wino Jezusa funkcjonuje na dwóch poziomach. Jest rzeczywistym winem dla pary ślubnej wybawiającym ich z zakłopotania – nie byli świadomi tego, ze już nie mają wina. Symbolicznie oznacza ono wino prawdziwego poznania Jezusa, który daje życie wieczne (por. 2,11; 17,3). Jezus jest prawdziwym panem młodym (3, 29). Przemienia wodę naszych codziennych jednostajnych czynności w perły łaski. Wydarzenie to jest przykładem, jak łaska i prawda przychodzące z Jezusem przekraczają Prawo (tutaj oczyszczenie żydowskie) dane przez Mojżesza. Zaczynem nowego wina jest krew Jezusa w Eucharystii i dar Ducha Świętego, który w Dz 2,13 kojarzony jest z odurzającym „nowym winem".

Znak ten nazywany jest „pierwszym" – lepiej byłoby tłumaczyć „inaugurującym" czy „fundacyjnym" (nie w sensie pierwszego w serii). Stanowi doniosły krok w kierunku wszystkich znaków i dzieł Jezusa w Ewangelii, mianowicie do objawienia obecności i działania Boga w Jezusie i przez Jezusa (por. 14,9-11). Matka Jezusa jest obecna przy tym inaugurującym znaku, tak jak będzie obecna przy ostatnim. W obu przypadkach Jezus nazywa ją „niewiastą" (2,4; 19,26). Niektórzy uczeni utrzymują, ze Jezus odrzuca tu tradycję, która, zwłaszcza w Afryce, ma tendencję do oceniania kobiety pod kątem jej zdolności do funkcji macierzyńskiej. Inni odczytują to określenie jako przykład rzekomego lekceważenia Matki przez Jezusa. Tekst wskazuje na coś innego. Termin „niewiasta", użyty tu w wołaczu, przypomina pierwszą dobrą nowinę dla ludzkości w Rdz 3,15, obietnicę, która się spełniła w J 19,30. Tutaj Maryja, nowa Niewiasta/Ewa, staje się matką wszystkich uczniów, których Jezus kocha (por. Rdz 3,20), i jest zabrana do ich domu (19,26-27) w nowym porządku stworzenia, który przewyższa pierwszy (por. 2,10).

Ten problematyczny zwrot w 2,4, przybierający różne postacie w różnych tłumaczeniach (BT: „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto?"; BP: „Czego chcesz ode mnie, niewiasto?"; BW: „Co mnie i tobie, niewiasto?"), jest interpretowany także jako wskazujący na odrzucenie ingerencji Matki Jezusa w Jego misję. Wyrażenia tego rodzaju używają w Mk 1,24 i 5,7 duchy nieczyste, które wiedzą, że Jezus rzeczywiście ma z nimi coś do czynienia, lecz obawiają się Jego działania, wyrzucenia ich z ludzi, którymi zawładnęli. Dla nich jest to pretekst, żeby Jezus ich oszczędził. W świetle tej analogii słowa Jezusa są pośrednim przyznaniem, że Matka ma z Nim coś do czynienia lub że jej sprawy są także Jego sprawami. Jezus wydaje się odnosić niechętnie do rozpoczęcia poważnie swego dzieła. Matka jak gdyby nie pozostawia Mu wyboru, chociaż to, co On czyni, jest po Jego myśli (w. 5). Od tego momentu Jezus rozpoczyna poważnie swą misję.

Na początku opowiadania Matka Jezusa oraz Jezus ze swymi uczniami wydają się występować osobno; odnosi się wrażenie, ze przyszli na uroczystość niezależnie od siebie. W wyniku pomyślnego dialogu, dialogu, do którego doszło dzięki temu, że Jezus słuchał Matki, po uroczystości odchodzą razem jako jedna rodzina do Kafarnaum (w. 12), miasta Jezusa. Jezusowy znak omega zgromadzi w jedno rozproszone dzieci Boże (por. 11,52). W J 2,12 można widzieć zapowiedź tego znaku.

2,13-25: Objawienie się żydowskim przywódcom w Jerozolimie

W Ewangeliach synoptycznych Jezus udaje się do Jerozolimy tylko jeden raz, pod koniec swojego życia, aby spotkać tam swą mękę i śmierć, natomiast w Ewangelii Jana większa część Jego działalności dzieje się w Jerozolimie i Judei. Po weselu w Kanie Galilejskiej Jezus udaje się do Jerozolimy, aby obchodzić tam swą pierwszą Paschę; ostatnia Pascha będzie Jego własną Paschą, przejściem z tego świata do Boga, który Go posłał (13,1). Podobnie jak u synoptyków, pierwszym czynem w Jerozolimie jest „oczyszczenie" świątyni. Świątynia ma z założenia służyć jako ośrodek czci i wysławiania Boga. Jezus spotyka tam coś wręcz przeciwnego.

Kupno i sprzedaż odbywały się na zewnętrznym dziedzińcu pogan. Pogan i tak uważano za ludzi nieczystych. Skażenie ich dziedzińca podejrzanym handlem, który tam się odbywał, powiększało pogardę do nich. Co gorsza, zwierzęta sprzedawane tam i kupowane w tym nielegalnym handlu były poświęcone na ofiarę Bogu, co przynosiło korzyść przywódcom. Sytuacja przypomina dzisiejszy handel narkotykami, gdzie narkotykowi baronowie pozostają w domu i posługują się „płotkami", które wykonują za nich brudną robotę.

Oczyszczając świątynię, Jezus przenosi troskę o zwykłą rytualną czystość (por. sześć kamiennych stągwi przeznaczonych do oczyszczeń w 2,6) na troskę o oczyszczenie moralne. Cytat w w. 16 pochodzi z Za 14,21, gdzie na dom Boży patrzy się jako na dom modlitwy dla wszystkich ludzi, łącznie z poganami. Przywódcy nie dostrzegają symbolicznego znaczenia czynu Jezusa i proszą Go o znak. Uczniowie, którzy gotowi są słuchać i uczyć się, rozważając czyny Jezusa, rozumieją znaczenie znaku, ponieważ przypomnieli sobie Ps 69,9[10]. Jezus daje przywódcom znak swego zmartwychwstania, tak jak u synoptyków (znak Jonasza). I znów przywódcy nie rozumieją, natomiast uczniowie, tak samo jak Maryja (Łk 2,51), zachowują słowa Jezusa w swych sercach, zastanawiając się nad nimi. Po zmartwychwstaniu przypomną je sobie i uwierzą zarówno w pisma, jak i słowa Jezusa.

J 2,19-22 czyta się w uroczystość poświęcenia kościoła. Jezus mówił o swoim ciele jako świątyni. Duch Święty przebywa w pełni w tym ciele (1,32). Ciało chrześcijanina jest także świątynią Ducha Świętego (1 Kor 6,19). Ten fragment zachęca nas do zastanowienia się nad tym, co dzisiaj zanieczyszcza Boże domy modlitwy i świątynie ciał ludzkich. Czy nielegalny handel nie odbywa się w imię Boga i religii? Czy ludzie nie głoszą słowa

dla zysku? Czy nie ofiaruje się Bogu nieprawnie nabytych dóbr i bogactw? Pierwszy List do Koryntian 5-6 służy jako dobry komentarz do „oczyszczenia", którego potrzebują ludzkie ciała poświęcone Bogu, tak byśmy mogli oddawać cześć Bogu „nie przy użyciu (...) kwasu złości i przewrotności, lecz – przaśnego chleba czystości i prawdy" (1 Kor 5,8; por. J 4,24).

Wersety 23-25 są podsumowaniem relacji mówiącej o tym, że Jezusa nie można było oszukać zewnętrznym pozorem wiary w Jego „znaki". Wiedział, że w Jerozolimie ludzie „wierzyli" w Niego z powodu „znaków", które widzieli, jednak wiara ich nie była dostatecznie głęboka, ponieważ nie opierała się na prawdziwym poznaniu Jezusa i Jego misji. Przykładem takiej powierzchownej wiary jest wiara ludu w 6,26-31: ujrzeli znak rozmnożenia chleba i poszli za Jezusem, lecz nie potrafili dojrzeć głębokiego znaczenia tego znaku, kiedy Jezus im go wyjaśnił (por. 6,60.66). W bezpośrednim kontekście miejsce to jest wprowadzeniem do dialogu z Nikodemem w rozdz. 3.

Część II: Proklamacja o przyjściu Pośrednika i o Jego misji (3,1-4,42)

3,1-36: W Jerozolimie i Judei

3,1-21: *Rozmowa z Nikodemem o konieczności powtórnego narodzenia się z Boga*

Rozmowa ta składa się z czterech części: przedstawienie Nikodema (3,1-2), nauka o konieczności narodzenia się z Boga (3,2-8), wyjaśnienie, jak mogą dokonać się takie narodziny, wraz ze skarceniem Nikodema za brak zrozumienia (3,9-17), oraz konsekwencje tej nauki dla tych, którzy ją otrzymali (3,18-21).

Nikodem, dostojnik żydowski o greckim imieniu, przedstawiony jest jako ważna postać w gronie faryzeuszów, którzy byli znani ze swej gorliwości w interpretowaniu i zachowywaniu Prawa i którzy należeli do elity starszych ludu. Mógł być członkiem Sanhedrynu, najwyższego rządzącego ciała w judaizmie (por. 7,50). Ponadto był „nauczycielem Izraela" (w. 10). Do Jezusa przychodzi nocą, prawdopodobnie bojąc się kolegów, wziąwszy pod uwagę poprzednią konfrontację Jezusa z przywódcami podczas oczyszczenia świątyni. Nikodem jest pod wrażeniem znaków, które Jezus zdziałał podczas święta Paschy (2,23). Mówi w imieniu ludu i przywódców („wiemy"), kiedy oświadcza na podstawie tych znaków, że Jezus musi być nauczycielem, który przyszedł od Boga. To stwierdzenie jest echem opinii władz żydowskich u synoptyków, kiedy zadają Jezusowi pytanie dotyczące płacenia podatku Cezarowi (por. Mt 22,16//Mk 12,14//Łk 20,21). Nikodem podziwia Jezusa, którego uważa za nauczyciela, jakim sam jest, w rzeczywistości jednak nie wie, kim jest Jezus, i czego od niego oczekuje. Uosabia niedoskonałych wierzących wspomnianych w 2,23-25.

Jezus zgadza się z opinią Nikodema, który uważa Go za nauczyciela przysłanego przez Boga, i tłumaczy mu, dlaczego przyszedł od Boga jako nauczyciel. Nauka ta jest uroczystą deklaracją o konieczności narodzenia się ludzi z Boga („powtórnie" i „z góry"), jeśli mają się dostać do królestwa Bożego czy je ujrzeć. Nikodem źle to rozumie i myśli, że „powtórnie" znaczy drugi raz, odnosząc to do naturalnych narodzin. Nikt fizycznie nie może urodzić się drugi raz, czy jest młody, czy stary. Jezus stara się wytłumaczyć Nikodemowi, że ma na myśli narodziny z góry, to jest z Boga, narodziny, które dokonują się przez wodę i Ducha Świętego, czyli chrzest. Jak człowiek staje się istotą ludzką przez narodziny z ziemskich rodziców („co się z ciała narodziło, jest ciałem"), tak staje się dzieckiem Bożym, rodząc się z Boga („co się z Ducha urodziło, jest duchem"). Judaizm mówił o swoich prozelitach jako o tych, którzy doświadczyli nowych narodzin; Nikodem więc, jako nauczyciel Izraela, powinien rozumieć, co Jezus ma na myśli. Zamiast tego pyta z niedowierzaniem, jak takie narodziny mogą się wydarzyć.

Jezus najpierw gani go za jego niedowierzanie i niezdolność pojęcia nauki, która mieści się w ramach ziemskich czy ludzkich możliwości („co jest ziemskie"), to jest nauki, która używa analogii cielesnych narodzin, aby wyjaśnić duchowe czy rytualne ponowne narodziny (w. 10-12). Jezus koryguje także wyobrażenie Nikodema o sobie jako o nauczycielu, który przyszedł od Boga: Jezus jest od Boga w jedyny i niepowtarzalny sposób (w. 13), nie jest tylko charyzmatycznym nauczycielem jednym z wielu (w. 2). Ponieważ Jezus jest w sposób jedyny i wyjątkowy od Boga, jedynie On daje świadectwo rzeczom, które oglądał w niebie; dlatego Jego świadectwo, choć odrzucone, jest godne zaufania (w. 11).

Uświadomiwszy Nikodemowi, na czym polega jego błąd, Jezus przystępuje do wytłumaczenia mu, w jaki sposób i dlaczego może się dokonać powtórne narodzenie. Te narodziny staną się możliwe dzięki Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu, czyli Jego „wywyższeniu" i „uwielbieniu" (w. 14), aktowi, przez który Jezus przyciągnie wszystkich do siebie (12,32). Aluzja do miedzianego węża (Lb 21,8-9) ma przypominać, ze Bóg posłużył się nawet narzędziem służącym do karania ludzi, aby zbawić tych, którzy gotowi są poddać się Jego zbawczemu działaniu. Przez analogię Jezus, który jest odrzucony, zwłaszcza przez przywódców, jest jedynym Bożym pośrednikiem zbawienia dla całej ludzkości: „Będą patrzeć na Tego, którego przebili" (19,37).

Konieczność narodzenia się z Boga, jeśli człowiek ma się stać dzieckiem królestwa, ma swe korzenie w Bożej czystej i niezasłużonej miłości do świata (w. 16-17). Głębia tej miłości jest mierzona Bożym darem

jedynego, umiłowanego w jedyny i niepowtarzalny sposób Syna Bożego. Bóg nie mógł dać nic bardziej cennego, aby nam pokazać, jak nas kocha. Rz 5,8-11; 8,31-39; 1 J 4,9-10 dają komentarz do tej niewiarygodnej miłości Boga do świata. Jan podkreśla, że Bóg działa, żeby zbawić, a nie potępić czy zniszczyć. Jezus przyszedł, aby dać pełnię życia tym, którzy chcą je przyjąć (J 10,10). Przez swą miłość aż do śmierci na krzyżu Jezus skonkretyzował we własnej osobie miłość Boga do ludzkości (13,1; 15,13). Miłość Boga jest jedynym wyjaśnieniem Jezusowej misji zbawienia.

Odpowiedź człowieka na Jezusa i na Jego misję decyduje, czy człowiek będzie lub nie będzie osądzony/potępiony, czy skorzysta ze zbawczej misji Jezusa (w. 18-21). Jezus jest światłością Bożą zesłaną na świat, aby pokazać ludziom, jak mają żyć w Nim, który jest „drogą i prawdą, i życiem", aby dojść do Boga (14,6). Ci, którzy odrzucają Jezusa, wolą raczej pozostać w ciemności niż podjąć wyzwanie do zmiany swych „złych" dróg (w. 19-20). Czyniąc tak, ściągają na siebie sąd i potępienie (w. 18b), ci zaś, którzy przyjmują Jezusa i żyją w Nim, czyli „zbliżają się do światła" (w. 21), nie są sądzeni. Swymi czynami pokazują, że istotnie narodzili się z Boga. Konkretne objaśnienie tego, co znaczy być „w światłości" czy być „w ciemności", znajdujemy w 1 J 2,7-11.

J 3,3-8 jest ulubionym fragmentem charyzmatyków, którzy zasłużyli na miano „narodzonych powtórnie chrześcijan". Istnieje pokusa umniejszania chrztu na rzecz „chrztu Duchem", jak gdyby Duch nie był dany w chrzcie. W nauce Jezusa w tym fragmencie i we fragmentach z 1 J, do których nawiązaliśmy wyżej, ważne jest to, że ten, kto twierdzi, że jest narodzony powtórnie czy że narodził się z Boga, musi pokazać to przez taką miłość, jaką Bóg i Jezus ukochali ludzkość, aż do oddania własnego życia za braci i siostry (13,34-35; 1 J 3,16). Miłość taka jest trudnym sprawdzianem, czy ktoś rzeczywiście narodził się z Boga, czy jest powtórnie narodzonym chrześcijaninem. Doświadczanie darów charyzmatycznych, choć jest czymś dobrym, nie jest prawdziwą wskazówką, że jest się dzieckiem Bożym. 1 Kor 13,1-3 mówi to wyraźnie. Czytanie J 3,1-21 w czasie drugiego tygodnia wielkanocnego przypomina, że uczestniczenie w nowym życiu Chrystusa wymaga konkretnego uczestniczenia w Jego życiu miłości.

3,22-36: *Potwierdzające świadectwo Jana Chrzciciela*

Ten fragment relacjonuje końcowe świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie. Fragment składa się z dwóch części: przyjęcie przez Chrzciciela konsekwencji wynikających dla niego osobiście z jego świadectwa o Jezusie, w. 22-30, oraz końcowy apel do słuchaczy, aby przyjęli nauki i roszczenia Jezusa zawarte w rozmowie z Nikodemem, w. 31-36. Jan Chrzciciel poprzednio wyznał, że nie jest Mesjaszem i że Jezus jest Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata. Ludzie, usłyszawszy to, opuścili go, ponieważ chcieli otrzymać chrzest Jezusa. Musieli uwierzyć, że chrzest Jezusa jest skuteczniejszy niż Jana dla oczyszczenia się z grzechów (por. w. 25). Oddani uczniowie Jana próbowali uświadomić mu, że Jezus odbiera mu ludzi (w. 26).

Jan Chrzciciel korzysta z tej okazji, aby jednoznacznie i ostatecznie oświadczyć, że nie jest Chrystusem. Jezus jest tu pokazany jako przejmujący od Jana jego działalność udzielania chrztu (w. 22) czy przynajmniej jako prowadzący ją równolegle z nim, chociaż synoptycy o tym nie wspominają. Zamiast protestować, Jan wygłasza swoje *Nunc dimittis* i wysławia Jezusa jako oblubieńca, który w końcu przybywa po swą oblubienicę – ten obraz podkreśla uroczystość zaślubin w 2,1-11. Jan wygłasza eschatologiczny imperatyw, że Jezus musi wzrastać, a on się umniejszać. Jego końcowe świadectwo o Jezusie polega na doświadczeniu konsekwencji swojej własnej misji.

Druga część końcowego świadectwa Jana Chrzciciela (w. 31-36) jest apelem skierowanym do wszystkich, aby słuchali Jezusa i przyjęli Jego świadectwo. Ten apel dotyczy szczególnie tematów poruszonych w rozmowie Jezusa z Nikodemem (por. 3,31-32 i 3,11-13; 3,36a i 3,16-17; 3,36b i 3,19-20a). Ponadto to końcowe świadectwo podkreśla jedyny w swym rodzaju związek Jezusa z Ojcem, jako Tego, którego Bóg kocha, któremu Bóg powierzył wszystko i który ma Ducha w pełni, co przypomina 1,32. Jan Chrzciciel jest w istocie tym, który otrzymał od Boga świadectwo o Jezusie i który żył zgodnie z nim aż do końca. Od tego momentu znika on z Ewangelii, choć jego świadectwo żyje nadal (por. 5,33; 10,41)

Świadectwo Jana Chrzciciela stanowi wyzwanie dla współczesnego duszpasterza i chrześcijanina, aby zastanowił się nad swoim sposobem świadczenia o Jezusie. Jak postępujemy, gdy nasz brat chrześcijanin czy duszpasterz lepiej radzi sobie w służbie innym niż my? Czy naszą odpowiedzią jest radość, że taka służba lepiej prowadzi ludzi do Chrystusa, czy też skłonni jesteśmy zachować się tak, jak uczniowie Jana Chrzciciela? Dawanie świadectwa Jezusowi to coś więcej niż głoszenie słowa. Najskuteczniejszym świadectwem jest świadectwo naszego własnego życia w Chrystusie.

4,1-42: Głoszenie Ewangelii w Sychar i Samarii

J 4,1-42 przedstawia misję Jezusa w Sychar, być może obecne Sychem, i w Samarii. Fragment ten dzieli się na cztery części: wprowadzenie (w. 1-6), rozmowa z Samarytanką (w. 7-26), rozmowa z uczniami (w. [27].31-38) oraz spotkanie z Samarytanami (w. [28-30].39-42). Czytelnik może zauważyć kontrast między odpowiedzią Samarytanki i innych Samarytan (obcych i nieprzyjaznych Żydom) a odpowiedzią Nikodema, ortodoksyjnego przywódcy żydowskiego.

4,1-6: *Wprowadzenie*

Misja Jezusa w Samarii była prawdopodobnie spowodowana rosnącą wrogością faryzeuszów, ale właściwie jest częścią Jego misji przedstawiania siebie i głoszenia Ewangelii wszystkim narodom, najpierw Żydom, teraz Samarytanom, a na końcu Grekom (reprezentującym pogan: 12,20-26, ale por. 4,44-54 niżej).

Scena wstępna w Samarii kieruje uwagę na temat daru (studni podarowanej przez Jakuba synowi Józefowi) oraz samej studni. Słowo określające tu zmęczenie Jezusa podróżą jest używane w NT na określenie pracy misyjnej. Trudy podróży w skwarze południa i odejście uczniów w poszukiwaniu żywności (w. 8) usprawiedliwiają prośbę Jezusa, żeby kobieta przy studni „dała [Mu] się napić". Rozmowa z Samarytanką składa się z dwóch części: informacji o darze Bożym określonym jako „woda żywa", w. 7-15, i o tym, kim jest Jezus, w. 16-26. Werset 10, będący jakby tekstem do homilii, zawiera te dwa tematy. Poznanie, kim jest Jezus, wywołuje prośbę o „żywą wodę".

Samarytanka jest ważną postacią w rozmowie. Żydzi uważali Samarytan za lud opanowany przez złego ducha (por. 8,48). Księga Syracha (50,25-26) pogardza nimi jako narodem. Kobiety z Samarii nie tylko dzieliły los swego narodu, uważano nadto, że od urodzenia mają menstruację (mNid 4,1), to znaczy, że są rytualnie nieczyste z natury. 2 Krl 17,5-21 podaje pochodzenie Samarytan, a Ezd 4 tło wrogości między nimi a Żydami. Ze względu na moralną przeszłość (w. 18) tej kobiety, w powiązaniu z ogólną sytuacją, byłaby ona, w normalnych warunkach, najbardziej nieprawdopodobnym partnerem rozmowy z Jezusem, Żydem.

4,7-15: *Dar Boży*

Jezus w rozmowie z kobietą odwołuje się do jej codziennego doświadczenia jako środka przekazu ewangelii. A więc mowa jest o czerpaniu wody, o szacownej studni pochodzącej z czasów jej przodka, Jakuba. To prastare dziedzictwo dało Samarytanom biblijną tożsamość pozwalającą im wznieść się ponad wzgardę ze strony ich żydowskich sąsiadów. Studnia była głęboka, zasilana podziemnym strumieniem, stad miała wodę żywą (czyli bieżącą). Studnię podarował Jakub swemu szczególnie ukochanemu synowi, Józefowi.

Jezus natomiast jest najbardziej umiłowanym Synem Boga i darem dla ludzkości. Jest pośrednikiem Boga ofiarującym Boży dar „żywej wody", rozumianej przede wszystkim jako Duch Święty (7,37-39) i prawdziwe poznanie Boga i samego Jezusa (17,3). Dar ten przebywa w naczyniu – tak samo zresztą jak sam Jezus – Ojcu i Duchu Świętym (14,14.23), źródłach wiecznego życia i miłości, w przeciwieństwie do wody ze studni, która jest czymś zewnętrznym, wymaga wiader i fizycznego wysiłku, aby jej zaczerpnąć (por. w. 11.15).

4,16-26: *Kim jest Jezus*

Na Samarytance nie zrobiła wrażenia Jezusowa obietnica żywej wody, ale zaintrygowało ją ujawnienie przez Jezusa, obcego i w dodatku Żyda, szczegółów z jej prywatnego życia (w. 17-18). Pięciu mężów kobiety interpretowano symbolicznie jako pięciu bogów pięciu obcych narodów, które Asyryjczycy osiedlili w Samarii (por. 2 Krl 17,23-41), albo pięć ksiąg Mojżesza, stanowiących jedyną część świętych pism żydowskich, którą uznawali Samarytanie. Te symboliczne interpretacje nie wykluczają dosłownego znaczenia wzmianki o pięciu mężach, tak jak ją zrozumiała ona sama (w. 29a). Dopiero znajomość jej prywatnego życia przez Jezusa skłania ją do podjęcia dialogu; daje także impuls do rozmowy na drugi temat, mianowicie kim jest Jezus.

Rozpoznawszy w Jezusie proroka, na podstawie Jego wiedzy o jej prywatnym życiu, Samarytanka przedstawia Mu problem bardzo bliski prorokom Izraela, którym był prawdziwy kult Boga. Odpowiedź Jezusa w w. 21-24 musiała bardzo zdziwić kobietę, ponieważ żaden „ortodoksyjny" Żyd nie ośmieliłby się relatywizować Jerozolimy jako miejsca kultu, tak jak uczynił Jezus. Żydzi wierzyli, że na końcu czasów wszystkie narody przybędą do Jerozolimy, aby tu oddać cześć Bogu (por. Iz 2,1-3).

Jezus przesuwa centrum uwagi z właściwego miejsca kultu na właściwe znaczenie kultu, i z tego, co przodkowie czynili w przeszłości, na to, co teraz Ojciec czyni w prawdziwych czcicielach. Bóg wewnętrznie uzdalnia wierzących do prawdziwego kultu. Oddawanie czci w duchu i prawdzie oznacza ukierunkowanie

całego życia i bytu człowieka ku Bogu. Jezus jest przykładem takiego czciciela (w. 34). Słowa Jezusa i Jego zachowanie musiały skłonić Samarytankę do zastanowienia się, czy w świetle 10a nie jest On Mesjaszem; stąd nie jest przypadkowe jej wyznanie wiary w w. 25. Jezus wynagradza to wyznanie, objawiając jej otwarcie swą tożsamość jako Mesjasza.

W tym fragmencie można zauważyć, w jak taktowny, cierpliwy i pełen szacunku sposób Jezus zwraca się do kobiety i prowadzi ją do poznania Jego samego; jednak szacunek dla jej starożytnego i religijnego dziedzictwa nie przesłania prawdy, że Bóg ma coś lepszego do zaoferowania i że Boże zbawienie ludzkości przychodzi od Żydów w wymiarze historycznym, jako punkt wyjścia czy początek (w. 22; Rz 9,4-5), nie zaś jako pierwsza przyczyna czy źródło. Zbawienie przychodzi jedynie od Boga. Kiedy Samarytanka przekonała się, że Jezus jest Mesjaszem, natychmiast poszła do miasta podzielić się dobrą nowiną ze swymi ziomkami i przyprowadzić ich do Jezusa (w. 28-30).

4,[27].31-38: *Rozmowa z uczniami*

Uczniowie Jezusa odgrywają w tym epizodzie ważną rolę. Werset 8 sprawia wrażenie, że gdyby uczniowie byli obecni, nie byłoby rozmowy z Samarytanką. Potwierdza to ich reakcja w w. 27. Ich wielkie zdziwienie na widok Jezusa rozmawiającego z kobietą wynika z ich religijnego i kulturalnego wychowania, które Żydom zabraniało nawet witać się z kobietą w miejscu publicznym (bQid 70a), nie mówiąc o kobiecie z Samarii. Namawiają Jezusa, aby zjadł pokarm, który Mu przynieśli, być może również chcąc w ten sposób zapomnieć, „czego Jezus chciał od Samarytanki" (por. w. 27).

Jezus, widząc ich troskę o pożywienie, korzysta z okazji, aby im powiedzieć o swym zaangażowaniu się w dzieło Boże, tak jak przyjście Samarytanki do studni, aby zaczerpnąć wody, wykorzystał jako pretekst do nawiązania z nią rozmowy (w. 1-15). Jezus widzi rację swej egzystencji i jej podtrzymywania w czynieniu i wypełnieniu dzieła Bożego, mianowicie dzieła zbawienia (por. 17,4). Albo w sensie przenośnym, albo rzeczywistym rozmowa odbyła się cztery miesiące przed żniwami (w. 35). Żniwa są w NT obrazem działalności misyjnej uczniów (por. Mt 9,37-38//Łk 10,2), ale Boży plan zbawienia nie zależy od ludzkich obliczeń. Żniwa już są „gotowe" w tym epizodzie, ponieważ Samarytanie przyszli do Jezusa (w. 30).

Dziełem Bożym, które sam Jezus realizuje i wypełnia (4,34; 17,4), jest dzieło zbawienia. To wypełnione dzieło jest początkiem żniwa. Wszyscy, zarówno uczniowie, jak i przyszli misjonarze, korzystają z tego wypełnionego dzieła (w. 38). Samo ich uczestniczenie w misji prowadzenia innych do Jezusa jest ich nagrodą (4,36; por. 1 J 1,4). Bóg, Jezus i uczniowie-misjonarze radują się wspólnie, ponieważ żniwa gromadzą razem rozproszone dzieci Boże w jedną owczarnię Chrystusa.

Naukę o rolach Boga, Jezusa i uczniów na misji ilustrują w. 39-42. Przyjąwszy dobrą nowinę od Jezusa, Samarytanka ogłasza ją swemu ludowi. Samarytanie proszą Jezusa, aby pozostał u nich, i Jezus przebywa u nich wraz z uczniami przez dwa dni. W tym czasie Samarytanie odkrywają Jezusa dla siebie. Samarytanka, ich misjonarka, nie staje się nieodzownym ogniwem między nimi a Jezusem. Ich osobisty kontakt z Jezusem pozwala im wyznać, że Jezus jest nie tylko żydowskim czy samarytańskim Mesjaszem, lecz „Zbawicielem świata" (w. 42).

J 4,1-42 jest kluczem do zrozumienia teologii i metody misyjnej Jana. Pełna szacunku postawa Jezusa wobec Samarytanki i Samarytanów jest wyzwaniem dla wszystkich misjonarzy, a więc dla całego Kościoła, do uczenia się od Niego techniki skutecznego postępowania misyjnego. Chodzi o właściwe wykorzystanie realiów, tradycji i codziennych zajęć ludzi w głoszeniu im Ewangelii. Prawdziwy misjonarz powinien przełamywać odwieczne bariery rasy, płci i klasy między ludźmi. W rezultacie starań misyjnych ewangelizowany lud powinien stać się dojrzalszy, tak jak Samarytanka. Stała się ona skutecznym apostołem dla swojego ludu. Jezus zdał się na nią, aby przedstawiła Go Samarytanom, tak jak zdał się na Jana Chrzciciela, aby przedstawił Go Żydom, ale tak jak Jan Chrzciciel zniknął z widowni po wykonaniu swego zadania, tak samo było z Samarytanką, i tak powinno być z wszystkimi prawdziwymi uczniami-misjonarzami i świadkami Jezusa, tak żeby Jezus i Bóg stali się wszystkim we wszystkim.

4,43-54: Z powrotem do Kany Galilejskiej

Powrót do Kany Galilejskiej zamyka pierwszy cykl misyjnego dzieła Jezusa (rozdz. 2-4). Rozpoczął się on ucztą weselną w Kanie Galilejskiej i kończy się w tej samej Kanie uzdrowieniem syna dworzanina. Dworzanin nie jest prawdopodobnie Żydem, lecz Rzymianinem (por. Mt 8,5-13//Łk 7,1-10). Jeśli nie jest Żydem, Jan kończy tu pierwszy cykl opowiadań o przyjaźnie nastawionych wobec Jezusa Żydach, Samarytanach i poganach. Interesujący jest tutaj sposób, w jaki wiara dworzanina w Jezusową moc uzdrowienia jego syna (w. 50) staje się wiarą w samego Jezusa, pociągając za sobą cały dom dworzanina (w. 53).

Część III: Krytyka roszczeń i misji Jezusa (5,1-12,50)

J 5-12 cechuje krytyczna ocena tożsamości Jezusa i Jego misji. Wszystkie wydarzenia (prócz tych w rozdz. 6) dzieją się w Jerozolimie i Judei. Polemiki toczą się zwykle z władzami żydowskimi. U synoptyków działalność Jezusa w Jerozolimie czy Jego spotkania z przywódcami także charakteryzują polemiki, choć nie są one tak rozwinięte, jak u Jana. Świadectwo synoptyków wskazuje, że Jan nie wymyślił tych polemik, choć mógł im nadać przyjętą wówczas literacką formę retoryki sądowej. Ta część ma dwa główne tematy: Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, którego Bóg posłał, aby dał życie światu. Od tych, którzy chcą otrzymać to życie, wymagana jest jedynie wiara w Jezusa.

5,1-47: Oskarżenie o przywracanie życia w szabat

Uzdrowienie paralityka dokonuje się w nie nazwane święto żydowskie (5,1), które wypadło akurat w szabat (5,9b), a więc był to podwójny dzień wypoczynku. Miejsce, gdzie się ta scena rozgrywa, sadzawka Betesda przy Bramie Owczej w Jerozolimie, zostało odkryte przez archeologów i zgadza się z opisem podanym przez Jana. Uważa się, że było to pogańskie miejsce uzdrowień poświęcone Eskulapowi, bogowi zdrowia. Tłumaczy to obecność wielu chorych przy sadzawce. Niektóre świadectwa dodają, że czasami Anioł Pański zstępował do sadzawki i poruszał wodę. Pierwszy, który wtedy wszedł do niej, był uzdrowiony, co wyjaśnia także w. 7. Epizod zawiera uzdrowienie (5,1-9), atak Żydów na Jezusa w następstwie uzdrowienia (5,10-18), obronę Jezusa (5,19-44) i odwrócenie przez Niego zarzutów (5,38-47).

5,1-9: *Uzdrowienie*

Jezus świadomie udaje się do tego „pogańskiego" miejsca i podejmuje inicjatywę uzdrowienia. Ważne jest tutaj pytanie skierowane do paralityka: „Czy chcesz stać się zdrowym?" (w. 6). Odpowiedź paralityka, który chorował przez trzydzieści osiem lat, jest równie intrygująca (w. 7). Dlaczego nie miał nikogo, kto by go wprowadził do wody? U synoptyków przyjaciele paralityka gotowi byli rozebrać dach domu, aby ich sparaliżowany przyjaciel mógł dostać się do Jezusa (por. Mk 2,4//Łk 5,18-19). Jak w tym drugim przypadku, Jezus połączy paraliż z osobistymi grzechami (w. 14), czego nie czyni w przypadku innych chorób (por. 9,3). Czy istnieje jakiś wewnętrzny związek między fizycznym paraliżem (greckie słowo *paralysis* znaczy dosłownie „osłabienie, wyczerpanie się sił żywotnych") a grzechem? Czy grzech jest paraliżem duszy, pozbawiającym człowieka życia Bożego? Jeśli tak, paralityk miał rację, nikt mu nie mógł pomóc z wyjątkiem Jezusa, zbawcy świata, który gładzi grzech świata.

Paralityk omija pytanie Jezusa, ale zrzuca winę na brak kogoś, kto by mu pomógł. Jezus przyjmuje tę jego połowiczną odpowiedź i rozkazuje mu „wstać" i wziąć swe łoże na znak, że jest zdrów i chce wziąć odpowiedzialność za swe życie. Będzie teraz niósł swe łoże przez resztę życia zamiast tego, że łoże nosiło go dotychczas przez trzydzieści osiem lat. Izraelici, ze swoich czterdziestu lat przebywania na pustyni, spędzili trzydzieści osiem lat w Kadesz Barnea, co było karą za ich brak ufności, że Bóg doprowadzi ich do Ziemi Obiecanej (Lb 14). Rozkaz „wstań" przypomina rozkaz wypowiedziany do martwej córki Jaira (por. Mk 5,41), chociaż tam jest wypowiedziany w języku aramejskim. Jan używa tu takiego samego greckiego czasownika co w w. 21, gdzie jest mowa o wskrzeszeniu umarłych. Paralityk był jak umarły, zanim spotkał go Jezus i przywrócił mu życie i jedność ciała i duszy.

5,10-18: *Podwójny zarzut – nieprzestrzeganie szabatu i roszczenie do równości z Bogiem*

To, że człowiek pozostawał bez pomocy przez trzydzieści osiem lat, nie zwróciło niczyjej uwagi. Teraz „Żydzi" zaczynają się nim interesować i ganią go za złamanie szabatu, ponieważ niesie swe łoże. Jak poprzednio (w. 7), człowiek ten zrzuca winę na nieznanego uzdrowiciela. Kiedy Jezus sam dał się poznać paralitykowi, a ten doniósł o tym Żydom, kierują oni atak, równoznaczny z prześladowaniem, na Jezusa. Czasowniki w w. 16 użyte są w oryginale w czasie przeszłym niedokonanym; chodzi o to, że był stale prześladowany, ponieważ miał stały zwyczaj uzdrawiania w szabat. Z J 6,2 wynika, że Jezus uzdrowił więcej niż jedną osobę z tej szczególnej okazji. Zamiast usprawiedliwić się za swój czyn, Jezus daje Żydom jeszcze inny powód do prześladowania Go: twierdzi, że jest Synem Bożym, co znaczy, że jest równy Bogu.

5,19-37: *Obrona przed zarzutami*

Jezus opiera swą obronę na działaniu Boga. Nieustannym działaniem Boga jest dawanie i podtrzymywanie życia. Jezus, jako Syn Boży, nie może czynić inaczej. Żydzi wierzyli, ze chociaż Bóg odpoczywa w szabat, nigdy nie przestaje udzielać życia stworzeniu, ponieważ gdyby przerwał swoje działalnie, stworzenie przestałoby istnieć. W kulturze żydowskiej, jak w większości kultur tradycyjnych, chłopcy terminowali w zawodach swych ojców. Jako człowiek, Jezus był cieślą, ponieważ cieślą był jego przybrany ojciec, Józef; synowie Zebedeusza byli rybakami, tak jak ich ojciec. Podobnie Jezus, jako Syn Boży, terminuje u swego Ojca i czyni dokładnie to, co widzi, że czyni Jego Ojciec. Wyrażone jest to w formie paralelizmu:

Cokolwiek czyni Ojciec, Syn czyni tak samo (por. w. 19);
Ojciec wskrzesza umarłych i daje im życie; a więc także Syn daje życie tym, którym chce dać (por. w. 21);
[Tak jak Ojciec odbiera cześć, tak samo Syn powinien być czczony] (por. w. 23a); każdy, kto nie czci Syna, nie czci Ojca (por. w. 23b);
Ojciec ma życie w sobie; tak również dał Synowi, że ma życie w sobie samym (por. w. 26).

Związek między Ojcem a Synem i miłość, która leży u jego podstaw, wyraża w. 20. Jezus ustanowi później ten sam związek między sobą a swymi przyjaciółmi (15,15), włączając w to dokonywanie jeszcze większych dzieł (14,12).

Ponieważ podobne jest sądzone przez podobne, Bóg pozostawia wszelki sąd Synowi, który stał się „Synem Człowieczym" (w. 27). Jezus daje życie konkretnie za pośrednictwem swego słowa przyjętego w wierze (w. 24). Wiara ta strzeże człowieka przed doświadczeniem sądu. Sąd jest równoznaczny potępieniu, czyli drugiej śmierci (w. 27.29); przeciwieństwem jest życie, negacja potępienia czy sądu. Język sądu/potępienia stosuje się tylko do tych, którzy są sądzeni, nie do tych, którzy nie są sądzeni; stąd ci, którzy wierzą, nie są sądzeni/potępieni. Mamy tu bliżej wyjaśnioną dualistyczną eschatologię Janową, wspomnianą po raz pierwszy w 3,20-21. Przejść od śmierci do życia to wyjść z ciemności do światła. Wersety 28-29 rozciągają ten język sądu-potępienia na czas paruzji, co Ap 21, 8 nazywa „drugą śmiercią". Werset 30 powraca do tematu równości w w. 19 i kończy samoobronę Jezusa: Jego sąd sam w sobie odbywa się zgodnie z wolą Bożą.

W 5,31-37 Jezus przytacza świadectwa na rzecz swych roszczeń: Jana Chrzciciela (w. 31-35), swoje własne dzieła (w. 36), siebie samego i Boga, który uzdalnia Go do spełniania tych dzieł (w. 37), jak przyznał Nikodem (3,2). Świadectwo Jana Chrzciciela przytoczone jest w czasie przeszłym dokonanym, jak w 1,34; albo Chrzciciel nadal żyje, albo, co jest bardziej prawdopodobne, żyje nadal jego świadectwo.

5,38-47: Odwrócenie zarzutów

Jezus kieruje teraz kontrzarzuty przeciwko swym przeciwnikom: odrzucenie przez nich Jego, wysłannika Boga, pokazuje, że nie znają Boga (w. 38); badają Pisma, szukając w nich życia, lecz nie przychodzą do Niego, który jako jedyny może dać im życie. Poprawne czytanie Pisma Świętego doprowadziłoby ich do Jezusa (w. 39-40); nie potrafią uwierzyć, ponieważ szukają chwały, którą się cieszą w czymś w rodzaju klubu; Jezus nie chce przyłączyć się do tego klubu (w. 42-45). Ostatecznie Mojżesz (w Pismach), na którego się powołują, będzie świadczył przeciwko nim z powodu ich niewiary. Fragment ten kończy się dwoma retorycznymi pytaniami (w. 44.47). Pierwsze przesłuchanie sądowe kończy się; sąd ogłasza przerwę do następnego przesłuchania.

J 5 stanowi przykład tematu wspólnego dla synoptyków, mianowicie zwyczaju Jezusa uzdrawiania w szabat. Jan rozwija tutaj roszczenie Jezusa podjęte przez synoptyków, że jest Panem nawet szabatu. U synoptyków roszczenie to jest związane z dawaniem przez Jezusa życia uczniom, którzy zbierali kłosy zboża i jedli je. Fragment ten budzi w nas nadzieję, ponieważ wiemy, że pierwszą troską Boga jest dawanie i podtrzymywanie w nas życia, i że ta troska ma pierwszeństwo przed legalistycznymi praktykami religijnymi. Dawanie nam życia obejmuje wyzwalanie nas z odwiecznych więzów grzechu. Jako grzesznicy jesteśmy niezdolni pomóc sobie samym. Jedynie Jezus może nas uzdrowić przeobrażającą mocą Ducha Świętego. Dzieło to napełnia nas nadzieją i radością, ale także przypomina, żebyśmy nie trwali w grzechu, jeżeli nie chcemy, żeby spotkało nas coś gorszego.

Ostatnia część epizodu może służyć jako ostrzeżenie pod adresem uczonych i przywódców Kościoła. Można tak bardzo zaangażować się w obronę tradycyjnej ortodoksji czy badanie Pisma (pozyskując zaszczyty i prestiż wśród kolegów), że traci się kontakt z Jezusem i życie, które jedynie On może dać. Epizod ten mówi nam, że musimy dołożyć wszelkich starań, aby nasza obrona ortodoksji i mozolne poszukiwania biblijne były zakorzenione w głębokim osobistym związku z Jezusem. Ojcowie Kościoła studiowali Pismo Święte przede wszystkim dlatego, aby umocnić własną wiarę, a następnie wiarę ludu. Wersety 39-40 mogą także służyć jako ostrzeżenie dla pewnych dzisiejszych charyzmatyków skłonnych do pomniejszania sakramentalnego życia

Kościoła, zwłaszcza Eucharystii, na korzyść Biblii. Słowo/Bóg, Jezus, jest większy niż słowo Boże w Piśmie Świętym i daje pełnię znaczenia i życia temu słowu.

6: Oskarżenie Jezusa, że nazywa siebie chlebem życia

Przejście od rozdz. 5 do 6 nastręcza problemy natury geograficznej. Rozdz. 5 dzieje się w Judei i Jerozolimie. Jezus nie mógł więc po prostu udać się „za Jezioro Galilejskie", które znajduje się w północnej części Palestyny. Wydaje się, że logicznie po rozdz. 5 powinien następować J 7,19-24; niektóre komentarze przenoszą ten fragment nawet przed rozdz. 6. Przypominamy jednak, że Jan nie opowiada wydarzeń w ich ścisłym chronologicznym porządku. Pierwsza sesja sądu skończyła się w rozdz. 5. Po posiedzeniach sądowych ludzie normalnie rozchodzą się do domów. Tutaj Jezus udaje się do Galilei, gdzie mieszka, przez Samarię, jak czytaliśmy w 4,1-4.43. Wydarzenia z rozdz. 6 dzieją się więc w Galilei; Jezus wraca do Jerozolimy w rozdz. 7 na Święto Namiotów.

J 6 jest jednym z najważniejszych rozdziałów w Ewangelii. Jest najdłuższy i jest czytany przy trzydziestu jeden okazjach w ciągu liturgicznego roku kościelnego. Jest to także rozdział sprawiający najwięcej kłopotów duszpasterzom, zwłaszcza w kolejnych czytaniach od drugiego do trzeciego tygodnia wielkanocnego i od siedemnastej do dwudziestej pierwszej niedzieli w okresie zwykłym w roku B. Odnosi się wrażenie, że rozdział ten zawiera wiele powtórzeń. Na przykład „chleb z nieba" oraz „który z nieba zstępuje" występują, dla podkreślenia i uściślenia tekstu, ponad siedem razy (por. w. 31-51.58). Prawdopodobnie autor nie napisał tego rozdziału od razu. Powtórzenia mogą być także wynikiem przekazu ustnego; ponieważ ludzie nie mieli łatwego dostępu do słowa pisanego, tekst mógł być odczytywany i mogło być konieczne powtarzanie ważnych słów i myśli dla lepszego zapamiętania.

Rozdział zawiera Janową wersję Eucharystii i pierwsze powiedzenie „Jam jest", powtórzone cztery razy (w. 35.41.48.51). Nie daje relacji o ustanowieniu Eucharystii, lecz raczej w pełni rozwiniętą teologię jej znaczenia. Jezus mógł nie wygłosić tej mowy w jej obecnej formie czy przy jednej tylko okazji. Treść rozdziału jest prawdopodobnie owocem refleksji Kościoła nad prawdziwym znaczeniem Eucharystii i jej nieodzowności dla pełni chrześcijańskiego życia. Rozdział łączy tematy mądrościowe (ważność nauki Jezusa, w. 35-50) i sakramentalne (ważność ciała i krwi Jezusa jako pokarmu, w. 51-58). Są to dwa nierozdzielne od siebie nośniki wiecznego życia dla wierzących; słowo Boże i chleb życia stanowią zrównoważony pokarm.

Nauka o Eucharystii obficie czerpie z ludowych tradycji Księgi Wyjścia i Paschy (w. 4). Współczesny czytelnik powinien koniecznie przemyśleć treść tego rozdziału na tle ST i na tle własnych odnośnych tradycji, aby wydobyć jego znaczenie i odkryć ważność dla naszych współczesnych kontekstów. Różne liturgiczne konteksty, w jakich rozdział jest czytany, również oferują duże możliwości twórczego odczytania i świeżego wniknięcia w jego orędzie.

Trzy główne części rozdziału to: znaki nakarmienia (w. 1-15); chodzenie po wodzie i natychmiastowe znalezienie się w miejscu przeznaczenia (w. 16-21); lud nie przestaje szukać Jezusa i Jego odpowiedź na to szukanie (w. 22-59); reakcja tłumu i uczniów na odpowiedź Jezusa (w. 60-71).

Centralną tezą jest, że Jezus jest „chlebem życia" („chlebem z nieba" czy „żywym chlebem"); stąd jest rzeczą niezbędną spożywanie tego chleba, aby mieć życie wieczne. Pokarm i życie idą ze sobą w parze jako podstawowe pojęcia. W przeciwieństwie do Boga i Jezusa (5,26) my nie mamy życia w sobie, lecz potrzebujemy pokarmu, aby żyć. Jeśli nie będziemy spożywali fizycznego pokarmu, umrzemy. Jak pokarm fizyczny, symbolizowany przez chleb, podtrzymuje życie fizyczne, które kończy się śmiercią (w. 27a.49.58b), tak żywy chleb daje i podtrzymuje życie wieczne, które pokonuje śmierć (w. 27b.48.50-51.54-58a.c). Wynika stąd, że jeśli ktoś chce mieć życie wieczne, musi koniecznie spożywać ten chleb życia.

Nauczanie przybiera formę dialogu, w którym główne audytorium, tłum, dostarcza w typowy dla Jana sposób pretekstu do terminu-klucza dialogu: „chleb z nieba". Znak nakarmienia i podwójny znak na morzu stanowią konkretne dowody, że Jezus może spełniać obietnice dane w nauczaniu. Pierwszy znak przeznaczony jest głównie dla tłumu, drugi dla uczniów. Na koniec obie grupy słuchaczy będą musiały podjąć własną decyzję za Jezusem lub przeciw Niemu.

6,1-15.16-21: Znaki

Zauważmy gorliwość, z jaką lud (mając na widoku materialne korzyści) podąża niezmordowanie za Jezusem całą drogę z Jerozolimy (5,1; 6,2) do Tyberiady (6,1) i Kafarnaum (6, 22-24). Kontrastuje to żałośnie z ich niewiarą, „szemraniem" i zamknięciem się na nauczanie aż do całkowitego odrzucenia Jezusa, kiedy oferuje im życie wieczne (w. 36.41-46.52.60.66). Cudowne rozmnożenie chleba relacjonują synoptycy (Mt 14,13-21//Mk 6,32-44//Łk 9,10b-17). Ewangelia Jana podkreśla tutaj inicjatywę Jezusa (w. 5-6) i charakter „znaku" tego wydarzenia (w. 14.26). Nie ma rzeczywistej sprzeczności w tych dwu wersetach: ludzie „widzą" jedynie

cudowny charakter znaku, lecz nie potrafią dojrzeć jego wewnętrznego znaczenia jako znaku uwierzytelniającego roszczenia Jezusa w bezpośrednio następującym potem dialogu. Są gotowi czynić „dzieła Boga", jak wymaga tego Prawo, lecz nie mogą się zdobyć na spełnienie jednego podstawowego „dzieła Boga", którym jest uwierzenie w Jezusa jako wysłannika Boga i dawcę życia (w. 28-29).

Dzieło ludzi ma swoje spełnienie w dziele Ojca i Jezusa. Ojciec daje Jezusa, chleb z nieba (w. 32), posyła Go, żeby dawał wierzącym życie wieczne (w. 37), uczy ludzi i pociąga ich do Jezusa czy daje Jezusowi, aby ich strzegł, karmił żywym chlebem, dawał życie wieczne i dbał o to, żeby „niczego nie stracić" (w. 39.44.65). Dzieło Jezusa polega dokładnie na czynieniu tego, co Mu zlecił Ojciec (w. 38). Dopiero wtedy, kiedy ludzie dokonają swego jedynego dzieła, które polega na uwierzeniu w Jezusa jako wysłannika Boga, będą mogli skorzystać ze wspólnego dzieła Ojca i Jezusa.

Filip i Andrzej są w Ewangelii postaciami misyjnymi. Materiału do znaku dostarcza mały chłopiec (w. 9), gdyż nikt nie jest nieodpowiedni czy niezdolny do uczestniczenia w misji głoszenia Ewangelii. Obfitość czy nadmiar (w. 12-13), jako rezultat znaku „na górze" (w. 3 [BT: „na wzgórzu"]), przypomina oczekiwaną mesjańską ucztę na Górze Pańskiej w Iz 2,2-3; 25,6. „Dwanaście koszów" napełnionych pozostałymi ułomkami stanowi symbol albo dwunastu apostołów, którzy tutaj posługiwali (Jan nie akcentuje tego elementu), albo dwunastu pokoleń Izraela, którym nigdy niczego nie zabraknie. Chęć obwołania Jezusa królem pokazuje, że tłum skojarzył ten znak z obiecaną ucztą mesjańską i wyciągnął wniosek, że Jezus musi być oczekiwanym Mesjaszem czy prorokiem (w. 14), ale, tak jak w 2,23-25, Jezus nie podziela łatwo ich entuzjazmu, któremu daleko do prawdziwej wiary w Niego (w. 15).

Niektórzy komentatorzy widzą w znaku chodzenia po jeziorze przypomnienie panowania Boga nad naturą (np. Hi 9,8) czy przejścia przez Morze Czerwone (Wj 14,15-29). Po przejściu przez morze następuje opowiadanie o nakarmieniu Izraelitów manną na pustyni; manna utrzymywała ich przy życiu, aż doszli do Ziemi Obiecanej (Wj 16,4.15.35; Ps 78,24). Motyw „szemrania" (por. Wj 16,2-3) należy do tej tradycji. Na płaszczyźnie ludzkiej chodzenie po wodzie ukazuje rzeczywista troskę Jezusa o swych uczniów. Ponieważ znajdowali się na jeziorze w jedynej łodzi, jaka była tam dostępna, jedynym sposobem przyjścia im z pomocą było dokonanie tego znaku. Umocnił on wiarę uczniów i skrócił trudną drogę do brzegu.

W naszym liturgicznym kontekście chrzest symbolizuje paschalne wydarzenie naszego przejścia od niewolnictwa do nowego życia w Chrystusie (por. Rz 6,1-14). To nowe życie musi być podtrzymywane chlebem z nieba, aż osiągniemy naszą ziemię obiecaną: niebo. Trudy tego życia będą łatwiejsze do zniesienia, jeżeli w naszej podróży będzie nam towarzyszył Jezus (por. Mt 11,28).

6,16-59: Szukanie Jezusa przez tłum i Jego odpowiedź

Mowa o chlebie życia rozwija się w trzech logicznie po sobie następujących stwierdzeniach: 1) Rzeczywistym czy prawdziwym „chlebem z nieba" nie jest manna, którą kiedyś dał Mojżesz, jak wierzy lud (w. 31). Jest to dosłownie chleb, który zstąpił z nieba. Bóg, a nie Mojżesz, daje ten chleb (w. 32). 2) Jezus, który, jako jedyny, zstąpił z nieba (w. 38.51a) jako „dar" Boga dla świata (por. 3,13.16) jest tym chlebem (w. 35). Fakt ten może być poznany i przyjęty jedynie przez wiarę, czyli przez słuchanie Boga i przez naukę pochodzącą od Boga. „Wykonywanie dzieł Bożych" (w. 28) polega na tym słuchaniu i uczeniu się (w. 45-46). 3) Tym chlebem, konkretnie oglądanym, jest ciało Jezusa (w. 51c). Tu na pierwsze miejsce wysuwa się temat Eucharystii, czyli dziękczynienia, wspomniany po raz pierwszy w wersetach 11 i 23. U synoptyków, kiedy Jezus mówi o swym „ciele" i „krwi", na oznaczenie ciała użyte jest greckie słowo *soma* („ciało"). Jan używa greckiego słowa *sarks* („mięso") dla podkreślenia człowieczeństwa Jezusa jako naszego pokarmu (por. 1,14). Ponadto w tradycji Księgi Wyjścia mówi się o jedzeniu mięsa (przepiórek) i powrocie do „garnków mięsa" w Egipcie. Przez *sarks* Jan rozumie „ciało i krew", pokarm i napój (w. 53.54). Ciało (mięso) i krew baranka paschalnego odgrywały kluczową rolę w Księdze Wyjścia (12,13). W opisie ofiary biesiadnej w Kpł 7,18-27 czytamy o jedzeniu „mięsa". Stąd terminologia mięsa nie była całkiem obca żydowskim słuchaczom Jezusa.

Lud wysuwa przeciw tym stwierdzeniom dwa zarzuty: 1) Jezus nie może być chlebem z nieba, ponieważ znają Jego ziemskich rodzi-ców (w. 41-42). Jak na ironię, to twierdzenie potwierdza fakt człowieczeństwa Jezusa. Jezus odpowiada na ten zarzut w w. 43-47. 2) Jezus nie może dać im swego ciała do jedzenia (w. 52). Jezus odpowiada na ten zarzut w w. 53-58, jeszcze raz podkreślając konieczność spożywania Jego ciała i picia Jego krwi jako warunku życia wiecznego.

Nie chodzi tutaj o kanibalizm, lecz o wiarę w moc Boga i Jezusa dawania życia za pośrednictwem środków, które wybrali (w. 63). To „uwierzenie" (zauważmy dynamiczną formę czasownika używaną przez cały czas) jest doskonałym kluczem otwierającym człowiekowi dostęp do życia Bożego, którego Jezus, wysłannik Boga, udziela przez słowo i sakrament. W ST, podobnie jak w tradycjach afrykańskich, „krew" jest nośnikiem życia, które jest poświęcone Bogu. To tłumaczy, dlaczego Żydom nie wolno było jeść „mięsa z krwią życia" (Rdz 9,4; Kpł 7,26-27). Krew matki podtrzymuje życie dziecka w łonie, a mleko z piersi żywi dziecko po narodzeniu. Dzisiaj wiele grup okultystycznych wierzy, że picie ludzkiej krwi, a nawet jedzenie ludzkiego mięsa jest źródłem

nadprzyrodzonych mocy. Praktykują „czarną mszę" jako środek dostępu do „krwi Jezusa", która, jak uważają, ma największą moc. „Odnowieni" chrześcijanie wierzą w moc „krwi Jezusa" i posługują się nią jako ogólnie przyjętą inwokacją dla zapewnienia ochrony przed wszystkimi siłami zła. Jezus ofiarowuje nam własne ciało i krew jako naturalny pokarm nowego życia, którego przyszedł udzielić nam w obfitości. Czy wierzymy w jego zbawczą i karmiącą moc?

6,60-71: *Reakcje na roszczenia i ofertę Jezusa*

Ostatecznie tłum odrzuca roszczenia Jezusa i Jego ofertę. Wiara w tradycje i władza naturalnego rozumu nie pozwalają uwierzyć w Jezusa. Wcześniejsze uporczywe szukanie Jezusa jaskrawo kontrastuje ze zgorszeniem tłumu z powodu oferty żywego chleba i z ostatecznym zerwaniem z Jezusem, ale Jezus nie chce retuszować swej nauki, aby spełniała wymagania tłumu. Uczniowie w rzeczywistości również jej nie rozumieją, lecz potwierdzają przez swego rzecznika Piotra, że nie mają żadnego innego wyboru poza Jezusem (w. 68-69). Może to być Janowa wersja wyznania Piotra (Mt 16,16//Mk 8,29//Łk 9,20). Jeśli tak jest, odpowiedzią Jezusa nie jest tutaj wręczenie kluczy królestwa niebieskiego; Jezus, w kontekście Ostatniej Wieczerzy, przywołuje raczej na pamięć zdradę Judasza (w. 70-71).

Stałe akcentowanie w tym rozdziale konieczności spożywania ciała Jezusa i picia Jego krwi nasuwa myśl, że słuchacze Jana musieli mieć pewne trudności z Eucharystią. To samo zdarzało się w ciągu wieków. Niestety, doktryna o Eucharystii stanowi pewien punkt sporny między katolikami a protestantami. Jakie formy niewiara w Eucharystię przybiera w twoich własnych kontekstach? Czy katolicy rzeczywiście rozumieją i cenią Eucharystię dzisiaj? Czy też znajdują lepszy pokarm i wiarę w innych formach modlitwy? W jaki sposób ty głosisz J 6 tym, którzy dzisiaj wynoszą „słowo Boże" i cuda ponad ten sakrament? Tłumy nie potrafiły przekroczyć swoich tradycji i uwierzyć w Jezusa, a przecież Jezus, nauczając, posługiwał się tymi tradycjami. Jakie trudności stwarzają nasze kulturalne i religijne tradycje w naszej misji głoszenia i w przyjęciu przez nas Ewangelii? I w jaki sposób nauka Jezusa w J 6 pomaga rozwiązać te trudności?

7: Oskarżenie o ofiarowanie Ducha Świętego, żywej wody

Rozdział 7 prowadzi nas znów do Jerozolimy, gdzie skończył się rozdz. 5, i do ważnego Święta Namiotów (Sukkot). Rabini nazywali Sukkot „ucztą". Motywy tego święta występują w rozdziałach od 7 do 9: woda, deszcz, odejście zmarłych i Jezusa (rozdz. 7), światłość (świata) i wyzwolenie z grzechu (rozdz. 8) oraz uzdrowienie niewidomego od urodzenia (rozdz. 9), które pokazuje, że Jezus jest światłością. Samo święto korzeniami sięga tradycji Wyjścia.

W żydowskiej tradycji liturgicznej Sukkot obchodzono przez siedem dni jako upamiętnienie okresu obozowania Izraelitów w namiotach na pustyni (Wj 23,16) i, jak mówi Ozeasz, pozostawania w całkowitej zależności od Boga, jeśli chodzi o wodę i wszystkie potrzeby życiowe (Oz 2,15 [17]). Święto obchodzono w poczuciu radości i szczęścia. Kpł 23,42-43 opisuje sposób obchodzenia tego święta. Było to jedno z trzech świąt pielgrzymkowych (dwa inne to Pascha i Pięćdziesiątnica), podczas którego mężczyźni mieli obowiązek udania się do świątyni w Jerozolimie, aby złożyć ofiary za łaski otrzymane od Boga. Wigilię drugiego dnia charakteryzowała całonocna barwna procesja kapłanów z pochodniami, z radością czerpiących wodę do oczyszczeń (por. Iz 12,3) z sadzawki Siloe. Ósmy, końcowy dzień święta, „ostatni najbardziej uroczysty dzień święta" (J 7,37), był jakby oddzielnym świętem. Obejmował modlitwę o deszcz, oparte na Kohelecie rozważanie o życiu i daremności ludzkich starań oraz wspominanie zmarłych. Takie tło rzuca światło na temat odejścia Jezusa (w. 33-36), Jego oświadczenia w w. 37-39, potrzebę oczyszczenia, czyli uwolnienia od grzechu w rozdz. 8 oraz na wzmiankę o sadzawce Siloam w 9,7.

Postaciami w tym, niejako, dramacie oskarżeń są krewni Jezusa, zwykli ludzie (włączając straż świątynną) i przywódcy. Rozdział można podzielić na trzy części: 1) niewiara krewnych Jezusa (w. 1-10); 2) dyskusja „wśród tłumów" nad mesjańską tożsamością Jezusa i odpowiedź Jezusa (w. 11-44); 3) próba pojmania Jezusa przez przywódców (w. 32,45-52).

7,1-10: Niewiara krewnych Jezusa

Określenie „bracia Jezusa" nie znaczy bracia z tego samego ojca i matki. Tak jak w kontekście afrykańskim, może ono oznaczać całą rodzinę lub nawet całą wieś. Odrzucenie przez nich Jezusa może być Janową wersją odrzucenia Jezusa przez Jego nazaretańskich ziomków, o czym opowiada Łukasz (4,16-30). Niewiara krewnych (najprawdopodobniej męskich krewnych, w. 5) manifestuje się w ich cynicznej uwadze w w. 3-4, która może znaczyć: „Cóż z ciebie za Mesjasz?" W głębi duszy nie mają zbyt wysokiego mniemania o Jezusie. Wiedzą, że

życie Jezusa jest zagrożone w Judei (w. 1), jednak chcą, aby Jezus wystąpił tam publicznie, co spełni się później w 12,12-19. Ich postawa mogła wynikać z pobudek osobistych i materialistycznych, zwłaszcza że po zmartwychwstaniu niektórzy z nich w końcu uwierzyli, chociaż ich wiara miała nadal podłoże legalistyczne, i zajmowali czołowe pozycje we wspólnocie (por. Dz 12,17; 15,13-21; Ga 2,9). Gdyby Jezus postąpił tak, jak oni chcieli, mieliby udział w Jego chwale. Ten typ postawy występuje często w rodzinach.

Jezus nie chce poddać się naciskom (w. 6). Jego stosowny czas jeszcze nie nadszedł, chociaż dla zła czas zawsze wydaje się stosowny. Później pójdzie na święto w swój własny sposób, incognito (w. 10), nie tak, jak chcieli Jego krewni. Motyw skrytości dominuje w pierwszej części tego rozdziału. Kiedy Jezus przybywa do Jerozolimy, ludzie szepczą czy mówią o Nim po kryjomu z obawy przed przywódcami (w. 11-13).

7,14-44: *Dyskusja na temat mesjańskiej tożsamości Jezusa*

Jezus sam przez swój czyn w w. 14 wywołuje publiczną debatę na temat swej tożsamości. Dyskusja skupia się na niezwykłej wiedzy ujawnionej w nauce Jezusa, założywszy, że nie był On wykształconym rabinem (w. 15; werset ten nie oznacza, że Jezus był analfabetą [por. Łk 4,16-19]), na Jego odwadze, z jaką przemawia publicznie, pomimo że zdaje sobie sprawę z zagrożenia swojego życia (w. 25-26), a także na przypisywaniu sobie przez Jego słuchaczy wiedzy o pochodzeniu Jezusa, która w ich rozumieniu tradycji przemawia przeciwko Niemu jako Mesjaszowi (w. 27).

Pierwsza odpowiedź Jezusa udzielona tym adwersarzom (w. 16-24) zdaje się odsyłać bardziej bezpośrednio do wydarzeń z rozdz. 5 (uzdrowienie paralityka, motyw szabatu i dyskusja z przywódcami na temat zachowania czy złamania Prawa) niż do zarzutów stawianych przez lud, ale z bieżącym kontekstem wiąże ją pojęcie nauki, która pochodzi od Boga, i kwestia, w jaki sposób poznać, że pochodzi od Boga (w. 15.16-17). Nauczanie, które zabiega o chwałę nauczyciela, nie może pochodzić od Boga; „dostrojenie się" do Boga jest najpewniejszym sposobem uzyskania prawdziwego poznania Boga. W myśli żydowskiej poznanie Boga znaczy bliski związek z Bogiem, a nie abstrakcyjne idee. Nauka Jezusa, która oddaje chwałę Bogu, a nie Jezusowi, sama jest dowodem na to, że Jezus przychodzi od Boga. Przekonanie ludu, że przywódcy chcą zabić Jezusa (w. 25), podczas gdy oni temu zaprzeczają, kiedy Jezus mówi im to w oczy (w. 20), jest świadectwem, że przywódcy chcą przypodobać się ludowi, a więc nie mają prawdziwego poznania Boga.

Mylą się także na temat pochodzenia Jezusa (w. 40-44). Chociaż wzrastał On w Galilei, pochodził w rzeczywistości z linii Dawida i z Betlejem (por. Mt 2,1-6; Łk 1,26-38; 2,1-11). Tak jak w wielu kulturach afrykańskich, miejscem pochodzenia nie jest to, w którym się ktoś urodził czy wzrastał, lecz miejsce pochodzenia rodziców. Stanowisko ludu dotyczące miejsca pochodzenia Mesjasza nie jest jednolite (por. w. 27 z w. 41-42). Sprzeczność charakteryzuje przez cały czas reakcje tłumu. Można to tłumaczyć podzielonymi opiniami wśród ludu – jedni popierają taki pogląd, drudzy inny.

Na tle przytoczonego wcześniej żydowskiego kontekstu liturgicznego Jezus obiecuje Ducha Świętego jako strumień wody żywej, którą wierzący otrzymają od Niego (w. 37-39). Jego odejście (śmierć i zmartwychwstanie, czyli uwielbienie) uczyni ten dar możliwym. Jezus wzywa lud, aby odnieśli Jego naukę i obietnice do kontekstu obchodzonego święta. W końcu niektórzy zostali przekonani i uwierzyli w Jezusa (w. 31), natomiast inni chcieli Go pojmać (w. 44). Cała scena jest doskonałą ilustracją psychologii tłumu.

7,32.45-53: Próba pojmania Jezusa przez przywódców

Zauważmy, w jaki sposób przywódcy traktują siebie jako normę przyjęcia lub odrzucenia Jezusa, natomiast straż świątynna posłana w w. 32 ma wystarczająco dużo odwagi, aby nie poddać się temu dyktatowi; tak samo zresztą jak ci spośród tłumu, którzy wierzą w Jezusa, chociaż na początku ulegli przywódcom (w. 13.26). Członkowie straży osobiście słyszeli Jezusa i wywarł On na nich głębokie wrażenie. Nikodem (przypuszczalnie reprezentujący kryptochrześcijan we wspólnocie Janowej, którzy nie przyznawali się publicznie do wiary w Jezusa z obawy przed wykluczeniem z Synagogi), zachęcony przykładem strażników, zdobywa się na odwagę i jeszcze bardziej zbliża się do światła, tak jak Jezus zachęcał go w 3,21. Ośmiela się bowiem wezwać swych kolegów do zbadania sprawy Jezusa według nakazów Prawa (w. 51). Jak na ironię, przywódcy, oskarżając Jezusa o łamanie Prawa, sami lekceważą Prawo w postępowaniu z Nim. To samo zdarza się w różny sposób w życiu w kręgach ludzi sprawujących władzę, w rodzinie, w państwie i w Kościele.

Ostatecznie odrzucenie Jezusa przez przywódców ma podstawy rasowe i etniczne (w. 52). Jezus w Ewangelii Jana jest odrzucony z powodu swego rodzinnego pochodzenia (z Nazaretu, 1,46; syn Józefa, 6,42), z powodu swego pochodzenia etnicznego (z Galilei, czyli z pokolenia północnego) oraz ze względów narodowościowych („Król Żydowski", 19,3). Dzieli pod tym względem swój los z Czarną Afryką, gdzie odrzucenie ma podłoże rasowe i klasowe (domniemane niższe pochodzenie), chociaż miał do zaofiarowania najcenniejsze dary. Rasizm jest ciężkim i zaślepiającym zniewoleniem tych, którzy mu ulegną. Rozdział ten wzywa nas, między innymi, do

tego, byśmy zrewidowali kryteria, według których sądzimy i odrzucamy ludzi, pozbawiając się tym samym szczególnych błogosławieństw, jakich Bóg udziela nam przez nich.

8: Oskarżenie Jezusa o roszczenie, że jest Bogiem

J 8 kontynuuje bardziej bezpośrednio dyskusję z przywódcami rozpoczętą w rozdz. 5. Na końcu rozdz. 7 przywódcy udają się do domów, rozżaleni, że służba świątynna nie pojmała Jezusa, jak jej kazano, oraz urażeni uwagą Nikodema, że powinni przestrzegać przepisów Prawa w sądzeniu Jezusa. Jezus natomiast udaje się na Górę Oliwną, aby się tam modlić, zgodnie ze swoim zwyczajem (Łk 21,37-38). Rano przybywa umocniony modlitwą do świątyni, aby nauczać ludzi, którzy do Niego przyszli z własnej chęci. Tymczasem przywódcy są zajęci przygotowaniem kolejnej prowokacji (7,53-8,6).

Fragmentu 7,53-8,11 nie ma w większości rękopisów Ewangelii Jana, natomiast pojawia się w innych rękopisach w Ewangelii Łukasza. Z tego powodu niektóre Biblie i komentarze umieszczają tę część w nawiasach. Odczytujemy to opowiadanie w kontekście Janowym, aby wydobyć znaczenie integralnie związane z jej obecnym umiejscowieniem.

Jezus naucza przy skarbcu (8,20), gdzie przechowywane są ofiary składane Bogu. Przerywają Mu przywódcy, chcący zastawić na Niego pułapkę, prosząc Go o wydanie sądu w sprawie kobiety pochwyconej na cudzołóstwie. Gdyby Jezus oświadczył, że powinna być skazana na śmierć przez ukamienowanie, popadłby w konflikt z Rzymianami, którzy zakazali Żydom wykonywania wyroków śmierci (por. 18,31). Gdyby zaś puścił kobietę wolną, złamałby Prawo Mojżeszowe. Jezus odpowiada im tak jak wtedy, kiedy u synoptyków zadali Mu podchwytliwe pytanie w sprawie płacenia podatku Cezarowi (Łk 20,21-25). Kiedy zmuszeni do osądzenia samych siebie (w. 7-9) zamiast Jezusa czy kobiety, odchodzą, Jezus udziela jej rady i puszcza ją wolno. Po tym epizodzie kontynuuje naukę wyraźnie dotyczącą swego roszczenia, że jest światłością świata (w. 12-47), i adresuje ją bezpośrednio do przywódców. Dyskusja z przeciwnikami w końcu doprowadza Jezusa do oświadczenia, że jest Bogiem, na co w odpowiedzi chcą Go ukamienować za bluźnierstwo (w. 48-59). Jest to pierwsze intensywne przesłuchanie w sprawie przeciw Jezusowi; przywódcy wypowiadają Mu wojnę, podczas gdy On sam naucza spokojnie lud w świątyni. Nie ulega wątpliwości, że są jeszcze bardziej zirytowani tą nauką, w której mogli widzieć zagrożenie dla siebie na ich własnym terenie.

8,3-11: Pretekst do postawienia przed sądem

Komentarze do tego epizodu skupiają uwagę na poddaniu Jezusa przez przywódców próbie i na kapitalnym sposobie rozprawienia się z nimi, przypominającym metodę Salomona zastosowaną wobec dwu kobiet, z których każda twierdziła, że jest matką tego samego dziecka (1 Krl 3,24-28). Interpretatorzy feminiści podkreślają, że chociaż na cudzołóstwie zostali pochwyceni mężczyzna i kobieta, jedynie kobieta była sądzona. Była to oczywiście wielka niesprawiedliwość. Pod tym względem kobieta symbolizuje Jezusa, który tutaj sam jest niesprawiedliwie sądzony. Kobieta przypomina Zuzannę, której historię, jako figury Jezusa, czyta się w Wielkim Tygodniu. Zuzanna oczywiście nie była winna stawianego jej zarzutu (Dn 13). Podobnie jak oskarżyciele Zuzanny, mężczyźni w tym epizodzie nie są bez grzechu. Zmuszenie ich do przyznania, że są grzeszni (w. 9), powinno ich doprowadzić do przyznania, że są niewolnikami grzechu, jednak nic takiego się nie dzieje (w. 32-38). Mimo to Jezus nie potępia ich: po prostu prowadzi ich do uznania swojej grzeszności. Jezus nie potępia także kobiety. Ale On, któremu nie można było udowodnić grzechu (w. 46) i który, jako jedyny, może wyzwolić nas z grzechu (w. 36), będzie skazany na śmierć.

8,12-47: Jezus światłością świata

Roszczenie Jezusa, że jest światłością świata (w. 12; inne powiedzenie „Ja jestem" wypowiadane do adwersarzy), wiąże się ściśle z poprzedzającym je wydarzeniem. Roszczenie to odrzucają przeciwnicy Jezusa (w. 13). Jednak przebaczając kobiecie, zamiast sądzić ją czy skazać na śmierć, jak by to uczynili Jego przeciwnicy (w. 15-16), Jezus udowadnia swoje roszczenie i przytacza na jego poparcie świadectwo Boga o Nim samym. Światłość jest zasadą życia, nie śmierci (1,4). Jest również zasadą prawdziwego poznania Boga i wyzwala nas z ciemności grzechu (3,20-21). Ciemność nigdy nie może jej pokonać (por. 1,5). Odrzucenie Jezusa i Jego nauki równa się pozostawaniu w nieznajomości Boga i Bożych dróg. Prawdziwym poznaniem Boga jest życie wieczne (17,3).

Następująca potem dyskusja z zawartymi w niej zarzutami i kontrzarzutami wykazuje, na wzór antytezy (np. w w. 23), taki zasadniczy podział: Jezus jest światłością i działa według zasad światłości, natomiast Jego przeciwnicy pogrążeni są w ciemności i postępują według zasad ciemności. Dowodzenie przebiega w sposób

następujący: Jezus jest światłością, która prowadzi do życia (w. 12-20). Jedynie ci, którzy wierzą w Niego, znają tę prawdę. Obłuda z wynikającym z niej duchowym zaślepieniem („w grzechach swoich", w. 21.24) jest poważnym zniewoleniem, przeszkadzającym człowiekowi w uznaniu własnej grzeszności i przez to w powierzeniu się Synowi, aby zostać wyzwolonym (w. 31-47). Jednak jest jeszcze nadzieja, gdyby tylko przeciwnicy poznali dany im stosowny czas i zwrócili się do Jezusa, aby ich zbawił, zanim będzie za późno (w. 21-30). Jak na ironię, dopiero wtedy, gdy przeciwnicy pozbędą się Jezusa (tzn. wywyższą Go na krzyżu, w. 28), poznają, że tylko On może zbawić ich od grzechu. (Mamy tu drugie miejsce, w którym występuje temat wywyższenia, por. 3,14; 12,32). Jezus będzie wywyższony jako Zbawca w 19,18. Jego uwielbienie będzie w ten sposób służyło jako ostateczny dowód Jego roszczenia, że jest światłością świata, i tym samym udowodni, że przywódcy popełnili błąd, wydając na Niego wyrok.

8,31-38: *Zaproszenie dla tak zwanych wierzących*

Niektórych przeciwników Jezusa przekonały Jego argumenty (w. 30), lecz jedynie powierzchownie, jak w 2,23-24. Jezus zachęca ich, aby stali się Jego uczniami (w. 31: tzn. tymi, którzy idą za Nim i uczą się od Niego, krok za krokiem, prawdy o Jezusie jako Bożym pośredniku zbawienia i o sobie jako o grzesznikach potrzebujących zbawienia), ale stały duch sprzeciwu tych tak zwanych wierzących (w. 33) jest poważną przeszkodą na drodze do tego, aby stali się uczniami. Stwierdzenie Jezusa w w. 34-36 można tłumaczyć jako aluzję do opowiadania o Izaaku-
-Izmaelu (Rdz 21,8-21) lub synu marnotrawnym (Łk 15,11-12). Kiedy grzeszymy, tracimy swą tożsamość dzieci Bożych. Jedynie Syn Zbawca może nas wyzwolić i na nowo przyjąć na stałe do domu, jak to uczynił ojciec syna marnotrawnego.

8,39-47: *Pochodzenie Jezusa i Jego przeciwników*

Tematem ostatniej części dyskusji jest kwestia pochodzenia. Przeciwnicy twierdzą, że są potomkami Abrahama (i należą do Boga) i dlatego nigdy nie byli niczyimi niewolnikami. Według Kpł 25,39-53 każdy Izraelita uważany był za sługę Boga i dlatego nigdy nie mógł być traktowany przez nikogo jako niewolnik. Jezus wykazuje, że naturalne pochodzenie od Abrahama nie czyni nikogo jego dzieckiem (por. Łk 3,8). Dzieci mówią językiem swoich rodziców. Ponieważ przeciwnicy nie mówią językiem Abrahama czy Boga, lecz diabła (kłamiąc, nienawidząc prawdy, nie chcąc uwierzyć w Jezusa, starając się Go zabić), są dziećmi diabła. Jezus, przeciwnie, jest dzieckiem Boga i dowodzi tego, nie osądzając nikogo, szukając tylko chwały Boga, głosząc światu tylko to, co słyszy od Boga, przemawiając jedynie w imieniu Boga i czyniąc zawsze to, co się podoba Bogu.

8,48-59: *Końcowe roszczenie: „Ja jestem"*

Z kolei przeciwnicy Jezusa oskarżają Go o to, że jest Samarytaninem i że jest opętany przez złego ducha (jak Szymon Mag w Dz 8, 9-11). Jezus odpiera ten zarzut i następnie oświadcza uroczyście, że nie tylko nie ma nic wspólnego z diabłem (przez którego śmierć przyszła na świat: Mdr 2,24), ale daje życie wieczne tym, którzy zachowują Jego słowo. Jeśli nawet Abraham nie uniknął śmierci, jak może Jezus z Nazaretu twierdzić, że ci, którzy zachowują Jego słowo, nigdy nie umrą? Ta cyniczna reakcja przeciwników Jezusa na to oświadczenie (w. 57) prowadzi do ostatniego w tym fragmencie uroczystego oświadczenia Jezusa (w. 58). Myśl o Abrahamie oglądającym dzień Jezusa może się odnosić do narodzin Izaaka, w którym tradycja widzi figurę Jezusa. Stwierdzenie „Ja jestem" przywołuje na pamięć imię Boga z Wj 3,14 („JESTEM posłał mnie do was"). Jest to końcowe oświadczenie Jezusa, że jest On rzeczywiście większy niż Abraham i prorocy (w. 53). Jego przeciwnicy odbierają to jako bluźnierstwo podlegające karze ukamienowania (Kpł 24,16), lecz Jezus ukrył się przed nimi, tak jak w Łk 4,30.

Rozdział zaczynał się od ocalenia pochwyconej na cudzołóstwie kobiety od śmierci przez ukamienowanie. Kończy się próbą ukamienowania Jezusa, podjętą przez tych samych ludzi. Jest to dramatyczne zakończenie. Jak my dzisiaj oceniamy różne postacie tego opowiadania: kobietę pochwyconą na cudzołóstwie, przywódców i Jezusa? Jakie postawy przeszkadzają nam stać się prawdziwymi uczniami Jezusa?

9: Oskarżenie o przywrócenie wzroku niewidomemu od urodzenia

Sąd nad Jezusem trwa. W opowiadaniu o człowieku niewidomym od urodzenia Jezus jest sądzony *in absentia* przez tych, którzy w Niego wierzą, w dużej mierze z udziałem niewidomego od urodzenia. Można przeciwstawić postawę tego człowieka podczas przesłuchania postawie paralityka w J 5. Rozdział jest konkretnym dowodem roszczeń Jezusa w 8,12, że jest światłością świata (powtórzonych w 9,5) i że prowadzi prawdziwych uczniów do poznania prawdy, która wyzwala. Mamy tu także potwierdzenie, że prawdziwą ślepotą jest ślepota duchowa (w. 41). Kontekstem liturgicznym jest nadal Święto Namiotów. Siloam (słowo to oznacza „posłany", w. 7) odnosi się do Jezusa. W Łk 4,18 Jezus oświadcza, że jest posłany, aby przywracać wzrok niewidomym. Ci, którzy zanurzają się w Jezusie, są obmyci i uzdrowieni przez Jego krew. (Przypomina się tu tradycyjny hymn: „Czy przyszliście do Jezusa po oczyszczającą krew? Czy obmyliście się w krwi baranka?")

Uzdrowienie „niewidomego od urodzenia" (w. 1-7) jest czynem dającym okazję do oskarżenia Jezusa. W tym opowiadaniu bierze udział więcej postaci niż w poprzednich: uczniowie Jezusa (w. 2), niewidomy, tłum, rodzice niewidomego i przywódcy, zwłaszcza faryzeusze. Krytycy upatrują w rodzicach niewidomego aluzję do kryptochrześcijan wspólnoty Janowej, bojących się usunięcia z Synagogi, jeżeli publicznie wyznają Jezusa. Sam Jezus, centralna postać dyskusji, pojawia się jedynie na początku i na końcu opowiadania. Wypowiada końcową puentę tego szczególnego sądu (w. 39.41).

Niezwykłym elementem „czynu" jest to, że uzdrowiony człowiek jest „niewidomy od urodzenia". Jezus podejmuje inicjatywę uleczenia i odrzuca tradycyjne przekonanie, że ślepota, uważana w judaizmie za najgorszy rodzaj kary, jest wynikiem osobistego grzechu (w. 2-3). Jak później przy wskrzeszeniu Łazarza, Jezus patrzy na obecny przypadek jako na okazję do spełnienia dzieła Boga i oddania chwały Bogu. W niektórych rękopisach mamy w w. 4: „Potrzeba nam pełnić" (tak w BT) zamiast „potrzeba mi pełnić", lecz jedynym, który pełni te dzieła, Boga, jest sam Jezus, chociaż krytycy interpretują „nam" jako odnoszące się do zaangażowania wspólnoty Janowej w to dzieło Jezusa. „Przestępstwem" Jezusa, które prowadzi do sądu, nie jest tu uzdrowienie samo w sobie, lecz nieprzestrzeganie szabatu (w. 14) przez uczynienie błota ze śliny, pomazanie nią oczu człowieka i, być może, posłanie go do sadzawki Siloam, aby się obmył.

9,13-14: Jezus sądzony in absentia

Dochodzenie w sprawie „czynu" zaczyna się od zbadania reakcji ludzi. Wersety 8-12 mówią o staraniach ustalenia ponad wszelką wątpliwość, że uzdrowiony człowiek jest tym samym, który był niewidomy od urodzenia. W przeciwieństwie do uzdrowionego paralityka w 5,13 do niedawna niewidomy wie dokładnie, kto go uzdrowił. Czyn jest poświadczony; tak samo sprawca i środki, za pomocą których przeprowadzono kurację (w. 11). Scena jest teraz przygotowana do akcji. Jak później, w przypadku Łazarza, ludzie zwracają na ten czyn uwagę faryzeuszów (w. 13).

Sposób dokonania zabiegu jest dla podkreślenia powtórzony trzy razy (w. 7.11.15). Czyn wywołuje podział wśród faryzeuszów. Podczas gdy jedni skupiają uwagę jedynie na zignorowaniu szabatu, zeznania prowadzą innych do zakwestionowania opinii o Jezusie jako grzeszniku. Ci ostatni przypominają Nikodema w 7,51, lecz zamiast zmienić swoje poglądy na podstawie świadectw uciekają się do serii wybiegów: starają się poznać sąd uzdrowionego człowieka o Jezusie (być może mając nadzieję, że ze strachu powie, iż Jezus jest grzesznikiem, ponieważ nie zachował szabatu) i posyłają po jego rodziców, aby potwierdzili, że rzeczywiście urodził się niewidomy. Rodzice nie dają się wciągnąć w tę sprawę z obawy przed usunięciem z Synagogi (w. 22 uważa się za klasyczny argument na poparcie teorii o wykluczeniu wspólnoty Janowej z Synagogi).

Przywódcy jeszcze raz próbują zmusić uzdrowionego człowieka do wydania niesprawiedliwego sądu o Jezusie, obłudnie wmawiając mu, że w ten sposób odda chwałę Bogu (w. 24), jednak człowiek ten nie daje się zastraszyć i nie chce złożyć fałszywego świadectwa. Jego pragmatyzm w w. 25 zbija z tropu faryzeuszów, tak że chcą jeszcze raz dowiedzieć się, jak odzyskał wzrok. Jego reakcja na ich pytanie doprowadza ich do jeszcze większej irytacji. Wymijająco deklarują się jako uczniowie Mojżesza, przeciwstawionego Jezusowi, ale nawet wtedy człowiek ten nie daje za wygraną. Przytacza swą własną teologię (opartą na tym samym Mojżeszu, którego uczniami się deklarują), wykazując podstawową sprzeczność i, jak na ironię, głupotę ich stanowiska (w. 30-33). Jego konkluzja w w. 33 jest nie do odparcia. Przez cały czas daje prawdziwą interpretację czynu Jezusa i tylko on jeden potrafi odczytać znaczenie tego znaku. Ponieważ Bóg nie odpowiada na modlitwy grzeszników (por. Ps 66,18; bSanh 90a) i ponieważ Jezus potrafił uzdrowić niewidomego od urodzenia – o czym „od wieków nie słyszano" – Jezus musi być prorokiem (w. 17b), oddanym czcicielem i uczniem Boga (w. 31), posłanym i wspieranym przez Boga (w. 33). W rezultacie człowiek ten pełni na rzecz Jezusa rolę podobną do roli Jana Chrzciciela (por. 3,31-36), dając świadectwo Jezusowi i podtrzymując Jego roszczenia.

Epizod wykazuje wszystkie cechy procesu sądowego. Faryzeusze trzymają niewidomego oddzielnie od jego rodziców, kiedy przesłuchują tych ostatnich, aby uniknąć wszelkiej możliwości oddziaływania na nich przez samą jego obecność. Kiedy wzywają do siebie tego człowieka (w. 24), powtarzają to samo pytanie w różnych

sformułowaniach i próbują stosować wobec niego pranie mózgu, aby przyznał, że Jezus jest grzesznikiem. W końcu nie potrafiąc pokonać go teologicznie czy na gruncie zdrowego rozsądku, odwołują się do siły fizycznej i decydują się wyrzucić go z Synagogi, byle nie zmienić swoje poglądy o Jezusie.

9,35-41: *Końcowa opinia Jezusa o sądzie*

Tak jak Jezus znalazł paralityka w rozdz. 5 po jego przesłuchaniach przez przywódców, tak teraz znajduje tego, który był niewidomy i którego wyrzucono z Synagogi. Pojawienie się Jezusa pokazuje, że był obecny w czasie dochodzeń sądowych na dalszym planie. Nagradza teraz owego człowieka za danie świadectwa prawdzie za cenę wykluczenia z Synagogi, objawiając mu siebie jako Mesjasza, tak jak objawił siebie wobec Samarytanki (4,26). Chociaż człowiek ten stawał w obronie Jezusa, nie wiedział jeszcze, że Jezus jest Mesjaszem. Zwrot „Syn Człowieczy", czyli „człowiek" (w. 35), jest ulubionym samookreśleniem Jezusa jako Mesjasza (por. 1,51). Zastosowany jedenaście razy w Ewangelii, tytuł ten podkreśla, że niebiański Mesjasz jest także człowiekiem.

Jezus, jako człowiek, wydaje ostateczną ocenę znaczenia całego postępowania sądowego (w. 41). Tak jak fizyczna ślepota uzdrowionego mężczyzny nie była rezultatem grzechu, tak nie jest też ona prawdziwą ślepotą; duchowa ślepota faryzeuszów, ich twierdzenie, że widzą, jest rzeczywistą ślepotą. Jeśli fizyczna ślepota była najgorszym rodzajem kary, to ślepota duchowa musi być najgorszym rodzajem choroby duchowej. Jezus, światłość świata, objawia tę prawdę. Daje człowiekowi zarówno wzrok fizyczny, jak i duchową intuicję, podczas gdy przywódcy pozostają ślepi w swej odmowie widzenia (9,39 powtarza 12,40).

Opowiadanie o niewidomym od urodzenia najlepiej nadaje się do dramatyzacji jako twórczy sposób przekazywania jego idei w naszym własnym kontekście. Niektórzy autorzy patrystyczni widzieli w niewidomym od urodzenia przedstawiciela ludzkości, którą Jezus oświeca. O słuszności tego poglądu może świadczyć fakt, że opowiadanie to czyta się podczas obrzędu chrześcijańskiej inicjacji. Czytane również w całości w czwartą niedzielę i czwarty tydzień Wielkiego Postu zachęca wszystkich do nawrócenia, zwłaszcza żeby nie ulegać uprzedzeniom, które zaślepiają nas na dobroć u innych, i żeby nie manipulować świadectwami, tak żebyśmy nie musieli zmieniać naszych postaw i mentalności.

10: Oskarżenie Jezusa o nazywanie siebie dobrym pasterzem

Roszczenie Jezusa, że jest dobrym pasterzem, przybiera na sile, jeżeli się je czyta na tle wydarzeń w rozdz. 9. W przeciwieństwie do faryzeuszów Jezus szukał niewidomego od urodzenia zarówno przed, jak i po odrzuceniu go przez jego przywódców, którzy okazali się najemnikami. Tło obecnie omawianego rozdziału stanowią Ez 34; 36; Jr 23; Ps 23. Te miejsca można z pożytkiem czytać jako pomoc w zrozumieniu zawartego w nim orędzia. W tym starotestamentowym kontekście konflikt zaznacza się nie tylko między pasterzami a owcami, lecz także między owcą a owcą oraz między pasterzem a Pasterzem, Bogiem.

Treść rozdziału stanowią: przypowieść (w. 1-6), jej wyjaśnienie jako odnoszącej się do Jezusa, „Dobrego Pasterza" (w. 7-18), zastrzeżenie wobec roszczenia Jezusa i ponowne przedstawienie przesłanek z Pisma Świętego, uzasadniających to roszczenie (w. 19-38).

10,1-6: Przypowieść

Przypowieść zwykle stara się zilustrować jedną, określoną prawdę za pomocą opowiadania. W ST Bóg przedstawiony jest jako pasterz ludu Bożego (por. Ps 80,1). Przywódcy Izraela (np. Dawid) spełniali tę funkcję jako przedstawiciele Boga wśród ludu. Ponieważ w ciągu historii okazało się, że nie potrafią dobrze troszczyć się o owce, Bóg obiecał przybyć osobiście, aby opiekować się ludem, zaspokajać jego potrzeby i zapewnić mu prawdziwą sprawiedliwość (por. Ez 34,11-31). W czasach starożytnych pasterze dla bezpieczeństwa gromadzili na noc swoje stada w jednej dużej owczarni, pilnowanej przez stróża. Rano pasterze wywoływali swoje owce po imieniu i wyprowadzali z owczarni na pastwisko.

Bezpośrednim tłem wspólnoty Janowej jest prawdopodobnie sytuacja opisana w 1 J 2,18-19.22-23, w której pewni członkowie wspólnoty, rozczarowani Jezusem jako Mesjaszem, opuszczali owczarnię, starając się pociągnąć za sobą innych. Dzisiaj często się zdarza w wielu środowiskach chrześcijańskich, że ludzie opuszczają jeden Kościół, aby założyć inny, nieraz z powodów osobistych i materialnych. W niektórych kontekstach afrykańskich ludzie ci nazywają siebie „żniwiarzami dusz". Dokonują „zbiorów" jedynie z tradycyjnych Kościołów. Inni wędrują z własnej woli z Kościoła do Kościoła, poszukując pewnego rodzaju Mesjasza („Boga cudotwórcy"; por. tłum w J 6), który mógłby rozwiązać ich bezpośrednie materialne problemy według ich życzeń.

Postępowanie i postawa przywódców żydowskich wobec zwykłych ludzi w 7,49 i potraktowanie przez nich niewidomego od urodzenia służą jako należący do kontekstu samej Ewangelii przykład pasterzy traktujących swe owce z pogardą. Są oni, podobnie jak „żniwiarze dusz" we wspólnocie Janowej (zwani także „antychrystami"), właśnie tymi, którzy przychodzą „przed" Jezusem (w. 8), tzn. stawiają się ponad Nim albo rywalizują z Jego wpływem na lud i starają się pozyskać lud dla siebie. Cechą charakterystyczną „złodziei i rozbójników" jest egoizm, pozbawianie innych (często siłą) ich własności, aby zagarnąć ją dla siebie. Jaskrawym ich przeciwieństwem w Ewangelii jest Jan Chrzciciel (por. 1,15; 19,34; 3,25-36).

10,7-18: Wyjaśnienie przypowieści

Na takim starożytnym i współczesnym tle Jezus deklaruje się dwukrotnie zarówno jako „brama owiec" (w. 7.9), jak i jako „dobry pasterz" (w. 11.14). „Dobry" odnosi się tu do rzeczywistego, prawdziwego, autentycznego, w przeciwieństwie do tego, co jest symboliczne czy fałszywe. Jako „brama" Jezus otwiera nam drogę do uzyskania pełnego objawienia Bożego i błogosławieństw obiecanych w wieku mesjańskim. Stróżem jest Bóg, który, jako jedyny, pociąga wszystkich wierzących do Jezusa (6,44), oddając Mu ich pod opiekę (6,39; 17,6). Jeśli w ST Bóg był prawdziwym pasterzem ludu Bożego i jeśli tutaj Jezus rości sobie prawo do tej roli, dzieje się tak dlatego, że On i Ojciec stanowią jedno (w. 30).

W jaki konkretny sposób Jezus jest dobrym pasterzem? Istnieje, aby zbawić owce, dać im wolny dostęp do pastwiska (w. 9), obdarzyć je obfitością czy pełnią życia (pod względem duchowym, moralnym i materialnym, w. 10) – w przeciwieństwie do wilków, które chcą tylko zabijać – oraz łączy Go z nimi bliski, osobisty i wzajemny związek porównywalny tylko ze związkiem między Nim a Ojcem (w. 15), taki że jest nawet gotowy umrzeć za owce (w. 11.15b). Nawet śmierć nie może oddzielić Go od owiec (w. 18). W przeciwieństwie do tych, którzy wiodą owce na bezdroża i rozpraszają je po różnych owczarniach, Jezus stara się zgromadzić w jednej owczarni swoje wszystkie rozproszone owce, aby lepiej się nimi opiekować i aby owce stanowiły jedno (w. 16; por. 11,52; 17,20). Jezus troszczy się o owce nie tylko w sensie duchowym. Troska ta odnosi się do wszystkiego, czego owce potrzebują, aby mieć życie w pełni, życie stworzone przez Boga ze wszystkimi jego potrzebami, jak światło, woda, zatrudnienie, odpowiednie płace, środki transportu i komunikowania się, mieszkanie itd.

10,19-38: Sprzeciw wobec roszczenia i jego obrona

Jak zwykle roszczenia Jezusa wywołują u ludzi mieszaną reakcję. Niektórzy nadal zastanawiają się nad znaczeniem znaku w J 9 (w. 19-21). W schemacie czasowym Ewangelii istnieje luka (być może około trzech miesięcy) między pierwszą częścią rozdziału a w. 22-38. Święto Poświecenia, czyli Chanuka, któremu odpowiadają wydarzenia ostatniej części rozdziału (w. 22), upamiętnia powtórne poświęcenie świątyni przez Machabeuszów w 165 r. przed Chr. po jej zbezczeszczeniu przez Antiocha Epifanesa (por. 2 Mch 10). Święto wypadało około trzech miesięcy po Sukkot (Święcie Namiotów) i trwało tak samo osiem dni; było świętem bardzo radosnym (2 Mch 10,6). Obchodzono je w środku zimy. Chanuka jest przede wszystkim świętem świateł. To dodatkowe liturgiczne tło podkreśla roszczenie Jezusa, że jest „dobrym pasterzem", to znaczy tym, który jest w jedyny w swoim rodzaju sposób „konsekrowany" (poświęcony) Bogu i przez Boga, tak jak Żydzi poświęcili Bogu świątynię. Niektórzy badacze dopatrują się tu oświadczenia Jezusa, że On, prawdziwa świątynia (2,19-21), zastąpił także to żydowskie święto.

Przywódcy żydowscy pytają Jezusa raz jeszcze o Jego tożsamość jako Mesjasza, posługując się tą samą taktyką, jak wobec niewidomego w J 9 (tzn. spodziewając się usłyszeć od Jezusa inną odpowiedź). Tym razem chcą mieć odpowiedź jasną (w. 24), nie taką, jaką usłyszeli w języku przypowieści w w. 6. Jezus jednak nie rozmawia z nimi jasno, wiedząc bardzo dobrze, że w rzeczywistości nie zależy im na uwierzeniu w Niego, tak jak zależało na tym niewidomemu, któremu odpowiedział wprost. Mówi im więc o ich podstawowym braku ducha charakteryzującego ucznia i odsyła ich do wcześniejszych świadectw swoich roszczeń: swoich dzieł (w. 25.32), które są także świadectwem Jego jedności z Ojcem. Jak przy poprzednich okazjach, przywódcy próbują ukamienować Jezusa za bluźnierstwo, za czynienie się „równym Bogu" (w. 33). Jezus z kolei przytacza „ich" Pisma, aby im wykazać, że się mylą i niesprawiedliwie oskarżają Go o bluźnierstwo: jeśli zwykli ludzie, którzy przyjęli słowo Boże, mogą być nazwani „bogami", ponieważ zostali pouczeni przez Boga, o ile bardziej może być nazwane Bogiem Słowo, Bóg, który stał się ciałem (1,1; 14)? Jezus kończy apelem do ich zdrowego rozsądku w sądzeniu Go, jednak zamiast skorzystać ze swojego rozumu, próbują Go pojmać (w. 39).

Pod koniec rozdziału Jezus opuszcza Jerozolimę i udaje się powtórnie do Betanii za Jordan, skąd wyruszył, aby rozpocząć swą działalność jerozolimską (1,28). Tam, na tym terytorium „pogańskim", wielu uwierzyło w Niego na podstawie podwójnego świadectwa Jego „znaków" i świadectwa Jana Chrzciciela. Rozdział kończy cykl rozpoczęty w 1,29 świadectwem Jana Chrzciciela. Od tej chwili Jezus będzie opierał się jedynie na świadectwie Boga o Nim.

Rozdział ten zachęca nas do zastanowienia się, jakie znaczenie ma dla nas, dzisiaj, to, że Jezus jest dobrym pasterzem: dla nas jako jednostek i dla ludu, który mamy łaskę prowadzić jako pasterze. Przypowieść ta dotyczy zwłaszcza stosunków afrykańskich i Trzeciego Świata, gdzie kwestia dobrych pasterzy podnoszona jest w odniesieniu do działalności dawnych misjonarzy i kolonizatorów, którzy na wiele sposobów pozbawiali ludzi ich ludzkiej godności, kulturalnej tożsamości i bogactw, zostawiając ich w nędzy. Nawet dzisiaj pierwszym działaniem obcokrajowców, kiedy pojawiają się trudności, jest ewakuacja.

To samo można odnieść do egoistycznych rządów, traktujących całe narody jako swoją prywatną własność. Sami ludzie często nie znają swych praw i w ten sposób stają się łatwo łupem tych rządów, przyjmując od nich symboliczne dobrodziejstwa z wdzięcznością, zamiast żądać pełnych praw obywatelskich. Stosuje się to do przywódców Kościołów, mających szczególną misję reprezentowania Jezusa wśród ludu. Obecny nurt fundamentalizmu, któremu brak solidnego społecznego programu, a który mimo to rości sobie pretensje do głoszenia Ewangelii Jezusa i obiecuje ludziom szybkie i niezwykłe sukcesy, wymaga rewizji w świetle Jezusa, Dobrego Pasterza. Rozdział ten stanowi także wyzwanie dla nas, abyśmy rozważyli nasze postawy wobec tych owiec, które nie są z naszej wyznaniowej czy nawet lokalnej i narodowej owczarni.

11: Oskarżenie Jezusa o nazywanie siebie zmartwychwstaniem i życiem

J 11 stanowi kulminację znaków Jezusa i Jego roszczeń do boskości przed końcowym znakiem, czyli uwielbieniem (męką, śmiercią i zmartwychwstaniem). Sam Jezus nawiązał do tego znaku jako jednego z „wielkich dzieł", jakie Bóg ukaże, aby się dziwili przeciwnicy Jezusa (5,20). Niektórzy badacze patrzą na ten znak jako na siódmy i ostatni element w hipotetycznym „źródle znaków", którym miał się posługiwać ewangelista. Rozdział przekazuje jedno z najlepiej znanych powiedzeń Jezusa „Ja jestem" (w. 25). Jeśli chodzi o liturgię, fragmenty rozdziału czyta się w Mszach za zmarłych (w. 17-27. 32-45), w V Niedzielę i w piątym tygodniu Wielkiego Postu (w. 1-56), w Mszach odprawianych w intencji jedności chrześcijan i szerzenia Ewangelii (w. 45-52) oraz we wspomnienie św. Marty (29 lipca, w. 19-27). Te konteksty liturgiczne dają sposobność nowego spojrzenia na orędzie przekazane w tym rozdziale.

Godnym uwagi rysem rozdz. 11 i 12 jest wysunięcie na czoło postaci Marty i Marii, sióstr Łazarza (11,1-2; 12,2-3). Opowiedź tych dwóch kobiet udzielona Jezusowi stanowi uderzający kontrast ze stałym odrzucaniem Go przez przywódców i lud w rozdz. 5-10. Wersety 45-53 uwydatniają ten kontrast, zwłaszcza że zaraz po nich mamy namaszczenie przez Marię nóg Jezusowi (12,1-8). Odrzucenie osiąga punkt kulminacyjny w rozdz. 18-19.

Rozdział zbudowany jest z trzech głównych jednostek: choroba Łazarza i prośba sióstr Łazarza do Jezusa o pomoc (w. 1-3.4-16), wskrzeszenie Łazarza (w. 17-44) i zmowa przywódców, aby zabić Jezusa za Jego działalność (w. 45-57).

11,1-3.4-16: Choroba Łazarza i prośba o pomoc

Choroba Łazarza (w. 1-3) jest okazją do ukazania znaku. Akcent położony jest na miłość Jezusa do Łazarza i jego sióstr (w. 3.5.36). Miłość ta daje Marcie i Marii odwagę, aby posłać po Jezusa, chociaż wiedzą, że Jego własne życie jest w niebezpieczeństwie (10,39). Jezus wydaje się świadomie zwlekać po otrzymaniu wiadomości, może chcąc wypróbować wiarę sióstr w Jego miłość (por. w. 21-22.32b). Jego postępowanie jest tajemnicą dla sióstr, a nawet dla tłumu (w. 36-37), ale dlatego opóźniał swoje przybycie do Betanii, wyjaśnione jest w w. 4.15.40.

Chociaż wrogość przywódców do Jezusa wzrasta, Jezus, światłość świata, nie lęka się mocy ciemności. Jako światłość nie może błądzić w ciemności czy być zwyciężonym przez ciemność (por. 1,5). Stąd świadomie opuszcza swe miejsce ukrycia, aby udać się do Jerozolimy (w. 11-14). Zauważmy cechę nieporozumienia, typową dla stylu Janowego w w. 11-14. Tomasz (od hebrajskiego rdzenia znaczącego „bliźniak") pojawia się tu po raz pierwszy jako postać pesymistyczna (por. 14,5; 20,25). Chociaż jego słowa nie są tu pozbawione pewnej dozy ironii (w. 16), niektórzy uczniowie oddadzą później życie za Jezusa (por. 21,19). Wczesny Kościół będzie przypominał wiarę, że przez chrzest umieramy z Jezusem dla grzechu, aby żyć dla Boga (Rz 6,3-11).

11,17-44: Wskrzeszenie Łazarza

Tak jak we wszystkich innych przypadkach cudownych uzdrowień u Jana, również w przypadku Łazarza nie mogły już pomóc żadne ludzkie środki. W myśli żydowskiej powrót do życia może się zdarzyć „po trzech dniach", natomiast Łazarz „(...) już cuchnie. Leży bowiem od czterech dni w grobie" (w. 39). Zauważmy także kontrast między dwiema siostrami, podobny do tego, jaki widzimy w Łk 10,38-42. Pobożność Marty jest aktywna, pragmatyczna (w. 20-28); Maria jest kontemplacyjna w działaniu (w. 29-31); odczuwa głęboko, budzi

współczucie innych (w. 31) i wzrusza Jezusa do łez (w. 33-35). Jej postawa wobec Jezusa jest zawsze pełna czci, jest postawą ucznia („upadła Mu do nóg", 11,32; 12,3; Łk 10,39). Musiała być dobrze znana we wspólnocie jako kobieta, która namaściła Jezusa na dzień pogrzebu, ponieważ autor identyfikuje ją z tą rolą (w. 2) jeszcze przed opowiadaniem o tym wydarzeniu w 12,1-8.

Odnosi się wrażenie, że Jezus, kiedy przyszedł do Judei, nie spieszył się z podjęciem jakichkolwiek działań (w. 30), jednak łzy Marii skłoniły Go do działania. W kulturach afrykańskich, jak w większości innych, mężczyźni, w odróżnieniu od kobiet, nie płaczą, ale Jezus, bardzo poruszony („wzruszył się w duchu"), „zapłakał" wobec wszystkich (w. 35 jest najkrótszym wersetem w Biblii), okazując w ten sposób swe głębokie człowieczeństwo i nie bacząc na to, że zachowuje się jak kobieta (por. Łk 19,41).

Wyznanie Marty (w. 27) przypomina wyznanie Piotra (6,69; Mt 16,16//Mk 8,29//Łk 9,20). Marta zajmuje w Ewangelii miejsce zaraz po Janie Chrzcicielu, jeśli chodzi o otwarte wyznanie Jezusa jako Mesjasza, który przyszedł na świat (por. 1,29-30). Tak jak wyznanie Piotra, jej wyznanie wyrosło z jej stale rozwijającego się i podtrzymywanego kontaktu z Jezusem jako Jego uczennicy, którą Jezus miłował. W taki właśnie sposób także my dochodzimy do poznania Jezusa. W świetle 6,69 wyznanie Marty można by wyrazić słowami: „Uwierzyłam i poznałam, że Ty jesteś Chrystus, Syn Boży, który miał przyjść na świat". Należy tu zauważyć, że najwyraźniejsze wyznanie Jezusa jako Mesjasza w formule „Chrystus, Syn Boży", stanowiące cel, dla którego została napisana Ewangelia (20,30-31), pojawia się w Ewangelii tylko tutaj i wychodzi z ust Marty. Jej rola w Ewangelii nie jest bynajmniej błaha. Wskazuje to na wybitną rolę, jaką kobiety, takie jak Marta, odgrywały we wczesnym Kościele, a zwłaszcza we wspólnocie Janowej.

Rozmowa Marty z Jezusem podnosi temat urzeczywistnionej i przyszłej eschatologii. Marta wierzy w zmartwychwstanie w dniu ostatecznym (w. 24: eschatologia przyszła). Jezus korzysta z okazji, aby podkreślić, że wierzący przekraczają śmierć nawet teraz i że będą wskrzeszeni w dniu ostatecznym (w. 26). Wymiana myśli przybiera tu niemal postać wyznania wiary, które Marta wypowiada, tak jak recytują je chrześcijanie, którzy w wigilię paschalną odnawiają swoje przyrzeczenia dane przy chrzcie. Marta w rzeczywistości nie wyraża wiary w eschatologię urzeczywistnioną, lecz w Jezusa jako Mesjasza, Syna Bożego. Jak gdyby mówiła wraz z Piotrem w 6,69: Wystarczy dla mnie, że Ty jesteś Mesjaszem. Z Tobą wszystko jest możliwe.

Żydzi wierzyli, że w dniu ostatecznym anioł Boży otworzy groby, żeby zmarli mogli je opuścić. Ale Jezus jest zmartwychwstaniem, co wynika to stąd, że jest życiem. Ponieważ jest życiem, ci, którzy trwają w Nim, naprawdę nigdy nie umierają. Pozostają w Nim żywi nawet teraz. Zmartwychwstanie w dniu ostatecznym świadczy, że nigdy naprawdę nie umarli. W przypadku Łazarza nie chodzi o zmartwychwstanie w rozważanym tu sensie futurystycznym. Łazarz po prostu powrócił do swego obecnego naturalnego życia; nie otrzymał nowego życia, o którym jest mowa w 1 Kor 15,42-50. Dopiero kiedy znów umrze (por. 12,10), będzie czekał na to zmartwychwstanie. Jednak jego obecne wskrzeszenie jest tu zapowiedzią zmartwychwstania Jezusa w 20,1-18.

Widzimy tu również dziękczynną modlitwę Jezusa (w. 41-42). Kiedy Jezus modli się głośno, Jego modlitwa jest niemal zawsze dziękczynieniem (por. Mt 11,25-26//Łk 10,21-22). Dziękczynienie jest uważane za najwyższą formę modlitwy. Z w. 42 wynika, że Jezus często modli się po cichu; Jego wola i wola Ojca stanowią jedno. Tutaj, jak i w długiej modlitwie w rozdz. 17, Jezus modli się głośno, aby uczniowie mogli słyszeć i uwierzyć. Ponieważ Jego modlitwa jest zakorzeniona w doskonałej wierze w Boga, wystarczyło, że tylko raz wezwał Łazarza, żeby „wyszedł" z grobu. Matka Jezusa (2,3), Piotr (Dz 3,6-8) i Paweł (Dz 14,10; 16,18) wykazują w modlitwie te samą wiarę. Dzisiaj natomiast wielu cudotwórców oraz ci, którzy prowadzą w ruchach odnowy sesje wyzwalające, wykrzykują coś raz po raz, zanim coś się zdarzy, a niekiedy nic się nie zdarza. Czy wskazuje to na brak wiary? (Por. Mt 6,7.)

W sensie symbolicznym choroba i śmierć Łazarza ilustrują działanie na nas grzechu. Jeśli w porę nie znajdzie się lekarstwa, choroba może doprowadzić do duchowej śmierci. Tak jak w przypadku sióstr Łazarza musimy na tyle miłować się wzajemnie, naszych braci i siostry, przyjaciół i krewnych, aby szukać pomocy u Jezusa, zanim nie jest za późno. Jezus jest lekarstwem na grzech (1,29; 8,34-36), jedynym zbawcą świata (4,42). W pewnej popularnej afrykańskiej piosence są słowa: „Jezus jest lekarstwem, którego potrzebujesz". Czy wierzymy, że Jezus kocha nas tak bardzo, że wzruszy się do łez naszymi łzami, jak się wzruszył łzami Marii?

11,45-57: Spisek, aby zabić Jezusa

Do szczególnej ironii losu w Ewangelii Jana należy zaliczyć fakt, że wskrzeszenie Łazarza przez Jezusa staje się ostateczną przyczyną Jego własnej śmierci (w. 45-53). Zwróćmy uwagę na rolę szpiegów w służbie przywódców. Tacy ludzie istnieją dzisiaj w Kościele, w innych instytucjach i w kręgach rządowych. Przyczyniają się do wielu cierpień tych, na których donoszą do władz. Decyzja przywódców przyspiesza spełnienie się tego, o czym Jezus sam powiedział w J 10,11. Oświadczenie Kajfasza, interpretowane przez Jana jako prorocze, znaczy więcej niż to, co on sam miał na myśli. Jezus umrze nie dlatego, żeby ocalić naród przed zniszczeniem przez Rzymian, do czego doszło w 70 r. (najpierw świątynia, później naród), lecz dlatego, aby

zniszczyć wszystkie siły, które dzielą i zabijają dzieci Boże (zarówno Żydów, jak i pogan), takie jak rasizm, seksizm i etniczna nienawiść, oraz aby pojednać nas z Bogiem i ze sobą nawzajem (w. 52).

Przywódcy nie tylko postanawiają, że Jezus musi umrzeć; zaczynają poważnie zastanawiać się, w jaki sposób Go zabić (w. 53). Natomiast Jezus znowu ukrywa się ze swoimi uczniami, wśród których był Judasz, Jego zdrajca, w pewnym mieście w pobliżu pustyni. Jego pierwsza walka z szatanem odbyła się na pustyni (por. Mt 4,1-11//Mk 1,12-13//Łk 4,1-13). Tym razem diabeł jest pośród Jego własnych uczniów. Jak czuł się Jezus wobec obecnego tam cały czas Judasza? Ze strony ludu widzimy to samo zaciekawienie obecnością Jezusa na święcie Paschy (w. 56). Polecenie wydane przez przywódców (w. 57) sprawia wrażenie, że chcą ostatecznie zakończyć sprawę Jezusa. Judasz, jeden z Dwunastu, wykona polecenie.

Centralne orędzie NT o zgromadzeniu w jedno rozproszonych dzieci Bożych głoszone jest różnie przez różnych autorów (por. Mt 27,50-51 [ujęcie symboliczne]; Ef 2,11-3,6; 1 Kor 12,13; Ga 3,26-28; Kol 3,11; 1 J 2,2; Ap 5,9-10). Wczesna wspólnota chrześcijańska rozumiała dobrze to orędzie i starała się żyć zgodnie z nim, jak opisują Dz 2,43-47; 4,32-37. Jej członkowie usiłowali przezwyciężyć rasizm w kwestii pogan i w końcu doszli do tego, co moglibyśmy nazwać konstytucyjnym rozwiązaniem w Dz 15,1-12. Tak ważny jest ten temat jedności i pojednania, że Jan przedstawia go jako ostatnią wolę i testament Jezusa zostawiony swym wyznawcom. W samej Ewangelii idea ta wyrażona jest w obrazach żniwa (4,35-38), jednej owczarni i jednego pasterza (10,16), winnego krzewu i latorośli (15,1-8) i nie rozerwanej sieci (21,11). Tunikę Jezusa nie mającą szwów, która nie została rozerwana przez żołnierzy, tradycyjnie interpretuje się jako symbol tej jedności.

Dzisiaj w świecie rozdartym przez rasizm, walki etniczne i różnego rodzaju podziały w rodzinach, Kościele i państwie wyzwanie tego centralnego orędzia Ewangelii staje się jeszcze bardziej wymagające dla nas, którzy wierzymy w Chrystusa. Każdy wierzący bierze na siebie osobistą odpowiedzialność za rozpoznanie owych form, w jakich realizują się te podziały w jego własnym sercu i we wspólnocie, i musi zaangażować się osobiście we współpracę z Jezusem przy gromadzeniu razem dzieci Bożych rozproszonych przez owe wszystkie dzielące ich siły. Nie może być tutaj żadnej neutralności (Mt 12,30//Łk 11,23).

12: Przygotowanie do końcowego procesu – przepowiednia ostatecznego zwycięstwa

J 12 kończy to, co niektórzy nazywają „księgą znaków" i zaczyna „księgę chwały". Kończy także konfrontacje publiczne Jezusa w stylu sądowym przed końcowymi rozprawami w rozdz. 18-19. Rozdział w dalszym ciągu skupia uwagę na uczniach Jezusa (Marcie, Marii, Łazarzu, Judaszu), co zaczęło się w rozdz. 11 i osiąga kulminację w rozdz. 13-17. Można rozróżnić następujące jednostki: namaszczenie przez Marię w Betanii (w. 1-8); spisek, aby zabić Łazarza (w. 9-11); uroczysty wjazd do Jerozolimy (w. 12-19); przybycie Greków do Jezusa (w. 21-26); konieczność i przyczyna wywyższenia Jezusa (w. 27-36); uporczywa niewiara Żydów (w. 37-43); komentarz ewangelisty do tej uporczywej niewiary i końcowy apel Jezusa do swoich słuchaczy (w. 44-50).

Opowiadania w tym rozdziale dzieją się w kontekście Paschy, największego żydowskiego święta, upamiętniającego wyzwolenie Izraela z niewoli w Egipcie i wynikające stąd przymierze na górze Synaj, które było przełomowym wydarzeniem w historii Izraela (por. Wj 12,1-20.41-51; Kpł 23,5-8; Lb 28,16-26; Pwt 16,1-8; 2 Krl 23,21-26). Pascha ta jest trzecią i ostatnią Paschą Jezusa (por. 2,13; 6,4). Maria namaszcza Jezusa na sześć dni przed świętem (dwa dni w Mk 14,1). Do motywów paschalnych w rozdziale należą: motyw posiłku (*seder*), przygotowanie do odejścia Izraela/Jezusa oraz triumfalne przejście przez Morze Czerwone/wjazd do Jerozolimy. Jak ludy z innych narodów przyłączyły się do Izraelitów w ich wędrówce, tak tutaj Grecy przychodzą zobaczyć Jezusa i On pociąga wszystkie ludy do siebie (w. 20-32).

12,1-8: *Namaszczenie*

„Uczta" przygotowana dla Jezusa przez Martę i Marię odbywa się w podziękowaniu za wskrzeszenie ich brata, Łazarza. Dzisiaj ludzie za otrzymane łaski urządzają nabożeństwa dziękczynne, natomiast to szczególne „dziękczynienie" ma dodatkowe znaczenie przez namaszczenie Jezusa przez Marię, jak zauważył sam Jezus (w. 7). Widzimy, jak wielką miłość okazała Maria. Olejek ma wartość zapłaty za trzysta dni roboczych albo dziewięciomiesięcznej pensji, licząc po denarze za dzień (por. Mt 20,2.9). Toteż uwaga Judasza (w. 6) była w pewnym sensie uzasadniona, pominąwszy to, że wypowiedział ją z pobudek materialistycznych. Jezus każe mu zostawić Marię w spokoju. Namaszczenie jest ostatnim wyświadczonym Mu aktem miłości, a w judaizmie chowanie zmarłych liczyło się bardziej niż jałmużna, jako jeden z większych czynów miłosierdzia. Podczas gdy zawsze będzie okazja dawania jałmużny ubogim, namaszczenie Jezusa jest aktem spełnionym raz na zawsze (w. 8). Obronę Marii można przedstawić jako bezpośrednią przyczynę, która przyspieszyła decyzję Judasza, żeby zdradzić Jezusa.

Atak Judasza skierowany jest zarówno na Jezusa, jak i na Marię (zauważmy nieosobową formę czasownikową w w. 5). Ze wszystkich czterech Ewangelii Jan daje najbardziej negatywny obraz Judasza. W

6,70 nazwany jest „diabłem", tutaj złodziejem, kimś, w kogo wchodzi szatan, w 13,2; przedstawiony jest też jako ten, który opuszcza towarzystwo Jezusa, światłość, aby przyłączyć się do mocy ciemności (13,30). A przecież Jezus zaufał mu na tyle, ze uczynił go skarbnikiem wspólnoty (13,29). Głęboka nienawiść Judasza do Jezusa ma nadnaturalne tło i jaskrawo kontrastuje z czułą i wielką miłością Marii.

Kontemplatyczka Maria, jak umiłowany uczeń Jan, rozumiała chyba wewnętrzną tajemnicę Jezusa sercem i bez słów. Namaszczenie przez nią nóg Jezusowi, wyraz miłości i wiary, jest namaszczeniem króla na końcowy zwycięski bój, którego symbolem był triumfalny wjazd do Jerozolimy. Namaszczenie nóg, a nie głowy (jak u Mateusza i Marka) Jezus interpretuje jako odnoszące się do Jego całego ciała (por. 13,10). Czyn Marii jest także śmiałym złamaniem konwenansów, ponieważ przestrzegająca dobrych obyczajów żydowska kobieta nie rozpuszczała włosów publicznie (por. 1 Kor 11,6). U synoptyków Jezus wysoko ocenia ten czyn, mówiąc, że będzie on wspominany wszędzie, gdzie będzie głoszona Ewangelia, „na jej pamiątkę" (por. Mt 26,13//Mk 14,9). Orygenes upatrywał to samo znaczenie w symbolizmie woni olejku napełniającego cały dom (w. 3). Postępowanie Jezusa w 13,4-20, które pod wieloma względami naśladuje postępowanie Marii, także świadczy o wysokiej ocenie jej czynu przez Jezusa.

12,9-11.12-19: Spisek na życie Łazarza i triumfalny wjazd do Jerozolimy

Spisek przeciw Łazarzowi wskazuje na rosnącą determinację przywódców w zwalczaniu Jezusa. Mamy tu jeszcze jedną próbę, jak w rozdz. 9, zniszczenia świadectwa przemawiającego na korzyść Jezusa. To, że przywódcy są gotowi posunąć się tak daleko, wskazuje, jak bardzo Go nienawidzą. Niektórzy w dalszym ciągu szukają sensacji w dziełach Jezusa (w. 9), jednak ich ciekawość jest czymś bardzo naturalnym.

Wszystkie cztery Ewangelie relacjonują uroczysty wjazd Jezusa do Jerozolimy (Mt 21,1-9// Mk 11,1-10//Łk 19,28-38//J 11,12-15). Wjazd ten, który odbył się bezpośrednio po podjęciu decyzji o zabiciu Łazarza ze względu na Jezusa, pokazuje, że Jezus jest światłem, którego ciemność nie może zwyciężyć. W J 6,14-15 Jezus wycofał się na górę, kiedy zobaczył, że lud chce siłą „obwołać [Go] królem". Teraz dobrowolnie przyjmuje hołd, który Mu składają jako „królowi izraelskiemu", ze względu na znak wskrzeszenia Łazarza, ponieważ wie, że Jego „godzina" nadeszła (por. 13,1) i że zwycięstwo jest zapewnione. Zachowanie się tłumu opiera się na świadectwie tych, którzy osobiście widzieli wskrzeszonego Łazarza. Wielki tłum słyszał o tym i uwierzył być może dlatego, że większość z nich osobiście poszła zobaczyć Łazarza. W 20,29 Jezus uważa za błogosławionych tych, „którzy nie widzieli, a uwierzyli". W 17,20 modli się za tych, którzy uwierzą w Niego dzięki słowu Jego uczniów. Dzisiaj wielu ludzi, którzy jeszcze nie słyszeli o Jezusie, może także uwierzyć, opierając się na naszym mocnym świadectwie.

Uroczysty wjazd do Jerozolimy przypomina mesjańskie nadzieje Izraela (So 3,14-15; Za 9,9; Iz 35,4; 40,9). Ewangelista przypomina tę nadzieję, chociaż w czasie tego wydarzenia uczniowie nie rozumieli tych wszystkich spraw, które się wokół nich działy. Może się wydawać, że lud, odczuwający swoje potrzeby, bardziej gotów był widzieć w Jezusie Mesjasza niż Jego właśni uczniowie czy przywódcy. Dzisiaj chrystologia ludu jest często „wyższa" niż chrystologia teologów, którzy z racji swej specjalności powinni znać Jezusa lepiej. Naturalne przyjęcie przez lud wskrzeszenia Łazarza i wniosek, że Jezus jest Mesjaszem, doprowadza faryzeuszów do zwątpienia w powodzenie ich planów. W w. 19 może być pewna przesada, mająca za podstawę to zwątpienie, ale Grecy, którzy przyszli zobaczyć Jezusa, i wierzący Żydzi, usprawiedliwiają stwierdzenie faryzeuszów, że „cały świat" (BT: „świat") poszedł za Jezusem. Przedtem jedynie Jan Chrzciciel (1,19) i Samarytanie (4,42) wyznali Jezusa jako zbawcę świata. Teraz czynią to przywódcy, chociaż – w stylu Janowej ironii – nie są w pełni świadomi prawdy swego stwierdzenia.

12,20-26.27-36: Przybycie Greków; Jezus przyciąga wszystkich do siebie

Przybycie Greków (którzy prawdopodobnie byli poganami), aby zobaczyć Jezusa, oznacza nastanie „godziny", na którą czekał Jezus, godziny Jego uwielbienia (por. 7,30), kiedy przyciągnie do siebie wszystkich ludzi. Frapujący jest fakt, jak w te ostatnie dni Jezusa zwykli ludzie wydają się być sprawcami wydarzeń zapowiadających nadejście godziny (namaszczenie przez Marię, witające tłumy przy wjeździe do Jerozolimy, teraz przybycie Greków). Jako poganie i cudzoziemcy, Grecy szukają towarzyszy Jezusa, ponieważ chcą, żeby ich przedstawili Jezusowi; uważają Go za „wielkiego człowieka". Filip jest imieniem greckim, chociaż on, tak jak Andrzej i jego brat Piotr, pochodzą z Betsaidy (1,40.44). On i Andrzej ucieleśniają ducha misyjnego wspólnoty (por. 1,41.45; 6,7-9).

Przez krzyż i na krzyżu Jezus przyciąga wszystkie ludy do siebie (w. 24). Myśl zawarta w w. 27, którą odrzuca, może być Janową wersją udręki w Ogrójcu; ta scena jest opuszczona w Czwartej Ewangelii. Jezus przyjmuje „godzinę" jako coś koniecznego dla wypełnienia swej misji (3,14). Wzywa wszystkich prawdziwych uczniów (którzy idą za Nim wszędzie i uczą się od Niego), aby poszli za Nim drogą do zwycięstwa przez krzyż

(w. 25-26). Do grona takich uczniów należy Maria z Betanii. Poświęciła wszystko dla Jezusa: swą opinię, bogactwo, zdrowy rozsądek, a nawet „miłość bliźniego" okazaną Jezusowi. Do takich uczniów należy też Maria Magdalena w rozdz. 20.

Fałszywa teologia głosi dzisiaj: „Jezus cierpiał za mnie dwa tysiące lat temu, dlatego ja już nie muszę cierpieć". Teologia taka nie pochodzi od samego Jezusa czy z NT. Gotowość cierpienia dla Jezusa jest podstawowym elementem bycia uczniem Chrystusa. Takie cierpienie powoduje świat niewiary, w którym żyją uczniowie, oraz grzeszność samych uczniów. Jeżeli jesteśmy gotowi kochać w sposób doskonały tego, kto nie jest kochany, i opowiedzieć się za Bogiem w egocentrycznym świecie, musimy być przygotowani na cierpienie.

Odpowiedź Boga udzielona Jezusowi (w. 28), tak jak głośna modlitwa Jezusa, jest słyszana przez lud. Jest to dodatkowe świadectwo, że zwycięstwo Jezusa przez krzyż nad mocami ciemności jest zapewnione (12,31; 14,3). Widzimy, jak ludzie, których, jak się wydaje, nie dziwią anielskie głosy, pomimo tej nadprzyrodzonej interwencji nie potrafią słuchać i uwierzyć, ponieważ głęboko tkwią w swoich własnych tradycjach o Mesjaszu, postaci, która nie miała cierpieć ani umrzeć. Utożsamiają oni tutaj Mesjasza z „Synem Człowieczym" z Księgi Daniela, postacią, która przychodzi z nieba i której panowanie ma trwać przez wieki (por. Dn 7,13), ale Jezus uprzedza ich, aby porzucili tę tkwiącą w nich ideę, jeśli chcą ujrzeć światło prawdy i życia (w. 35-36).

Uzupełniający fragment, pochodzący od ewangelisty, daje ogólną ocenę odpowiedzi ludu udzielonej Jezusowi, powołując się na Iz 6,10 (J 12,40). To samo miejsce cytowane jest w Mt 13,14-15 i Mk 3,5 w odniesieniu do zamknięcia się słuchaczy na naukę Jezusa. Ponieważ lud nie chce słuchać i odpowiadać, słowo Boże w rezultacie umacnia ich duchową ślepotę, głuchotę i zatwardziałość serca. Rozczarowanie wysłannika Boga dawno przedtem zauważył Izajasz, jednak w świetle Iz 53 trud nie jest daremny. Mimo to wielu z tych, którzy widzą prawdę, łącznie z ludźmi sprawującymi władzę, ciągle boi się odpowiedzieć Jezusowi publicznie (w. 42-43). Można wymienić wśród nich Nikodema i Józefa z Arymatei.

Zwróćmy uwagę na patos w ostatnim wezwaniu Jezusa do ludu, aby w Niego uwierzył. Patos ten wynika bardziej z zaniepokojenia, że lud odrzuca autorytet Boga, któremu Jezus zawsze jest posłuszny, niż z użalania się nad sobą (w. 49-50). Jezus i Bóg nigdy z nas nie rezygnują, choćbyśmy byli najbardziej źli.

Fragment ten, ze swymi wieloma jednostkami, kryje wielkie bogactwo dla współczesnego czytelnika. Pożyteczna byłaby identyfikacja w naszych własnych kontekstach przykładów różnych postaci z tego rozdziału i ich różnych odpowiedzi udzielonych Jezusowi. Odpowiedzi te nie muszą być stereotypowe. Czasami możemy być Judaszami, innym razem Marią z Betanii, kiedy indziej tłumem czy przywódcami. Albo też możemy mieć na tyle odwagi, aby cierpieć z Jezusem dla sprawy głoszenia Ewangelii. Modlitewne i wielokrotne czytanie tego tekstu dostarczy nam przy pomocy Ducha Świętego nowych pomysłów jego wykorzystania, tak jak było w przypadku ewangelisty.

Część IV: Przygotowanie uczniów do przyszłości (rozdz. 13-17)

13: W domu z uczniami powołanymi do miłości i służby

J 13 jest wstępem do mowy z Ostatniej Wieczerzy, rozciągającej się do rozdz. 17. Te pięć rozdziałów opowiada o ostatniej i najbardziej osobistej rozmowie Jezusa ze swymi uczniami przed Jego odejściem. Wiele cech, jeśli nie wszystkie, tej części poświęconej Ostatniej Wieczerzy występuje tylko u Jana i sądzi się, że pochodzą one z tradycji późniejszych niż synoptycy. Są to dojrzałe owoce refleksji wspólnoty na temat znaczenia Jezusa i Jego misji oraz konsekwencji wydarzenia Jezusa dla uczniów.

J 13 zawiera umycie nóg uczniom i interpretację tego wydarzenia (w. 1-20), zapowiedź zdrady Judasza (w. 21-30), nowe przykazanie miłości (w. 31-35) oraz zapowiedź wyparcia się Piotra (w. 36-38).

13,1-20: *Umycie nóg*

Epizod ten tworzy dyptyk razem z namaszczeniem w Betanii. Oba wydarzenia rozegrały się w tygodniu paschalnym (12,1; 13,1). Można wymienić następujące podobieństwa:

– oba wydarzyły się podczas wieczerzy, gdy uczestnicy zasiadali przy stole (12,2; 13,2);
– czynność dotyczy nóg innej osoby czy innych osób (12,3 [11,2]; 13,5);
– wykorzystanie własnego ciała (włosy, 12,3; prześcieradło wokół bioder, 13,4-5);
– obie czynności wywołują sprzeciw obecnych (Judasz, 12,4-5; Piotr, 13,6);
– Judasz wymienia biednych jako uzasadnienie swojego sprzeciwu, sprawiając wrażenie, że troszczy się o ich los (12,5; 13,29);
– czynność szokuje albo budzi konsternację (12,4-5; 13,6-10);
– Jezus interpretuje czynność w odniesieniu do siebie (12,7-8; 13,7.10-17);

– czynność skierowana jest ku przyszłości (12,3c [Mt 26,13//Mk 14,9]; 13,12-17);
– u synoptyków Jezus żąda, aby wydarzenie było opowiadane „na pamiątkę" kobiety (tak jak u Łukasza 22,19, Eucharystia ma być sprawowana „na pamiątkę" Jezusa). W J 3,14-15 Jezus zaleca swym uczniom naśladowanie Go w pokornym usługiwaniu sobie nawzajem.

Za sprawą tych podobieństw opowiadania o umyciu nóg uczniom i o namaszczeniu nóg Jezusowi tworzą swoisty dyptyk. W tej niejako sztafecie doskonałej miłości, która śmiało zrywa ze wszystkimi konwenansami (12,3; 13,4-5.13), Maria przekazuje pałeczkę Jezusowi, który, z głębokim szacunkiem, przekazuje ją z kolei swoim uczniom (w. 14-15; 13,34-35). Umycie nóg odbierane jako wyraz doskonałej miłości i gotowości do służenia oraz przebaczania innym, stanowi integralną część sprawowania Eucharystii. Wieczorna liturgia Wielkiego Czwartku podkreśla ten aspekt pokornej służby, chociaż równie ważne są dwa inne aspekty. W sensie sakramentalnym umycie nóg symbolizuje chrzest (jak podczas liturgii Wigilii Paschalnej), który nas oczyszcza, obmywa z grzechu i daje nowe życie w Duchu (3,3-8). Jezus także nas oczyszcza i odnawia swym słowem (13,15; 15,3) i swą krwią, krwią Baranka paschalnego przelaną na krzyżu (J 1,29; 1 J 1,7).

13,21-30: Zapowiedź zdrady Judasza

Ten fragment podkreśla uprzednią wiedzę Jezusa o zdradzie Judasza, która obudziła wielki niepokój wśród grona najbliższych uczniów (w. 2.10c-11.18-19). Widzimy kontrast między nastrojem spokoju w poprzednim fragmencie a obecnym wzruszeniem się Jezusa „w duchu" (w. 21 [BT: „głębokie wzruszenie"]). Doskonała miłość Jezusa do swoich (13,1; 15,13) staje się wyrazistsza na tle nienawiści. Im większa nienawiść, tym głębsza miłość Jezusa do swoich. Zdrada Judasza naprawdę zraniła Jezusa. Gest miłości Jezusa do Judasza tylko spotęgował nienawiść Judasza. szatan w nim nienawidzi Jezusa. Im bardziej Jezus odsłania, czym jest – miłością – tym bardziej szatan pokazuje, czym jest – nienawiścią. Ale miłość Jezusa jest silniejsza niż śmierć (15,13; por. Pnp 8,6-7). Odnosimy wrażenie, że Jezus, podając kawałek chleba, daje Judaszowi i szatanowi w nim pozwolenie, aby czynili to, co najgorsze, wiedząc, że zwycięstwo miłości jest pewne.

Jest rzeczą charakterystyczną, że motyw ukochanego ucznia pojawia się w tym kontekście wielkiej, poruszającej duszę zdrady Jezusa. Oparcie głowy na piersi Jezusa nie było przyjętym zwyczajem. Orygenes interpretował to jako osobistą i bliską znajomość Jezusa. Jan zna Jezusa dzięki serdecznemu bezpośredniemu kontaktowi, tak jak Jezus zna Ojca, będąc w łonie Ojca (1,18). Zauważmy tu także połączenie razem Piotra i umiłowanego ucznia; ten motyw rozwinięty jest później w rozdz. 21 i dał powód do spekulacji, że Piotr i umiłowany uczeń rywalizowali ze sobą we wspólnocie, jednak taki pogląd nie ma dostatecznych podstaw w tradycji poza-Janowej. Przeciwnie, w pismach Łukasza Piotr i Jan ściśle ze sobą współpracują (por. Dz 3,1.3.11; 8,14), tak jak byli ściśle związani ze sobą w działalności Jezusa.

13,31-35: Nowe przykazanie

Nowe przykazanie miłowania, tak jak miłuje Jezus (w. 31-35), jest umieszczone między przepowiedniami zdrady Judasza i zaparcia się Piotra (w. 21-30.36-38). Znaczy to, że uczniowie powinni iść za Jezusem do końca, nauczyć się od Niego, jak miłować z całą mocą w obliczu nienawiści, służyć sobie nawzajem z pokorą i oczyszczać się wzajemnie z grzechu (umycie nóg). Sam Jezus, jako uczeń Boga, czyni to samo: jest posłuszny Ojcu, uczy się i czyni podobnie. Jego doskonała miłość swoich (w. 1) jest przedstawiona na tle zdrady Judasza (w. 2).

To przykazanie jest dowodem tożsamości prawdziwego ucznia (w. 35). Towarzyszy nowemu przymierzu miłości, tak jak Tora towarzyszyła przymierzu zawartemu na górze Synaj. Jest to przykazanie nowe, ponieważ miarą wymaganej miłości jest miara miłości do nas Jezusa, a nie miara, jaką my kochamy samych siebie. Tak jak w przypadku starotestamentowego prawa miłości do JHWH (Pwt 6,4-9), my, uczniowie, mamy je nosić na naszych ciałach, wypisać je na naszych sercach, na naszym życiu, na domach i miastach. Inne miejsca, takie jak 1 J 3,11-18 i 1 Kor 13 objaśniają szczegółowo, co znaczy taka miłość. Istotą jej jest gotowość służenia i przebaczania sobie nawzajem, tak jak Jezus służył, przebaczał i oczyszczał swych uczniów, wiedząc, że niedługo Go opuszczą i uciekną. Nie będziemy naprawdę umieli ocenić wyzwania, jakim jest to przykazanie, jeśli w pełni nie pojmiemy głębi miłości Jezusa do nas.

13,36-38: Przepowiednia zaparcia się Piotra

Tak jak u synoptyków (Mt 26,33-35//Mk 14,29-31//Łk 22,31-34), Jezus uprzedza Piotra o jego bliskim zaparciu się, jednakże Piotr, podobnie jak Judasz, nie zwraca na to żadnej uwagi. Piotr chełpi się gotowością

oddania życia za Jezusa, ale brak mu odwagi przyznać się zwykłej służącej, że jest jednym z wyznawców Jezusa (18,17). Różnica między nim a Judaszem polega na tym, że Piotr kocha Jezusa. W końcu Piotr wyciągnie ze swego zaparcia się Jezusa naukę, że nie można za bardzo liczyć na własną miłość do Jezusa, lecz należy polegać bardziej na miłości Jezusa do nas. Taka świadomość wyklucza chełpliwość, uczy pokory i podtrzymuje miłość, która wyraża się w służbie innym (por. 21,15-19). To, czego wymaga się od Piotra, jest wymagane od wszystkich prawdziwych wyznawców Jezusa dzisiaj.

14: Jezus życiem, prawdą i drogą do Boga

Po odejściu Judasza Jezus w sposób bardziej szczegółowy poucza swoich uczniów. Rozdział ten powtarza w przyjacielski i budzący otuchę sposób naukę, jaką Jezus głosił publicznie w pierwszej części Ewangelii, dotyczącą jedności Jezusa z Ojcem i konieczności uwierzenia w tę naukę na podstawie świadectw dzieł Jezusa (w. 9-11), wezwania, aby uwierzyć w Jezusa (w. 1.12) i przestrzegać Jego przykazań jako znaku miłości do Niego (w. 15.23), oraz Jego zapowiedzi bliskiego odejścia (w. 2-4). Znajdują się tutaj także dalsze słowa otuchy skierowane do samych uczniów: że chociaż odchodzi, nigdy nie zostawi ich samych (w. 18), że będą czynili jeszcze większe dzieła niż On sam, jeśli będą w Niego wierzyli (w. 11-12), i że pośle im Ducha Świętego jako innego Pocieszyciela (w. 17.26). Przyjmuje się, że uczniowie byli z Jezusem, kiedy nauczał publicznie, i stąd mogli łatwo pojąć tę naukę jako stosującą się do nich.

Zastosowana jest tutaj metoda pedagogiczna. Jezus stwierdza coś, co skłania uczniów do zadawania pytań, na które Jezus następnie udziela odpowiedzi: Tomasz (w. 4-7a), Filip (w. 7b-13), Juda, nie Iskariota (w. 21-22). Pytania zaczynają się właściwie od Piotra w 13,36, odpowiadającego na oświadczenie Jezusa w 13, 33. Początkowy fragment rozdziału 14 jest bezpośrednią odpowiedzią na pytanie Piotra. Ponieważ są to osobiste pytania uczniów, powinni oni być gotowi wysłuchać czy poznać odpowiedzi.

Centralnym tematem w rozdziale jest: „Co stanie się z uczniami, kiedy Jezus ich opuści?" Pytanie ma charakter rzeczywisty, nie hipotetyczny. Trudno nam dzisiaj ocenić, co mogło oznaczać dla uczniów odejście Jezusa, zwłaszcza jeśli zważymy na wrogość przywódców, nadzieje uczniów, że Jezus jest Mesjaszem (w sensie tego „kto ma trwać na wieki", 12,34), i brak przygotowania uczniów do kontynuowania misji Jezusa; po zmartwychwstaniu na przykład wrócili do swego dawnego zawodu rybołówstwa (21,1-14).

Jezus traktuje ich obawy jako szczere i mówi im, żeby się nie lękali (w. 1.27). Przejęty prawdziwą troską, umacnia ich w trojaki sposób:

– Chociaż odchodzi, zawsze będzie z nimi, wróci do nich i w końcu zabierze ich do siebie, aby byli z Nim, kiedy nadejdzie czas (w. 3.18-19.28). W miarę jak zbliża się godzina odejścia, Jezus sam okazuje głębokie pragnienie pozostania z nimi w sensie fizycznym, gdyby to było możliwe (w. 2-4), jednak odejście Jego jest konieczne dla dopełnienia powierzonej Mu misji i dla dojrzałości samych uczniów. Świadomość tego powinna być źródłem radości dla uczniów (w. 28).
– Jezus nigdy nie zostawi uczniów sierotami (dziećmi pozbawionymi rodziców, domu, środków do życia), lecz pośle im Ducha Świętego jako ich stałego Pocieszyciela (w. 26). Pocieszyciel, „Paraklet", jest terminem sądowym oznaczającym adwokata, obrońcę sądowego i doradcę prawnego w trybunale życia i we wrogim świecie. Ponadto Duch będzie w nich (w. 17, stąd doktryna o zamieszkiwaniu Ducha, rozciągająca się na Trójcę Świętą, w. 23) i będzie ich niezawodnym nauczycielem (w. 26). Duch jako Duch prawdy (Duch proroctwa) zapewni, że uczniowie nie dadzą się zwieść kłamstwem niewierzącego świata (w. 17).
– Jezus daje uczniom pokój, którego żadne wrogie siły (świat) im nie odbiorą (w. 27), oraz znajomość rzeczy przyszłych, aby umocnić ich wiarę i żeby nie dali się niczym zaskoczyć (14,29; 13,19).

Najbardziej pocieszającą wiadomością dla uczniów jest to, że wiedzą, dokąd idzie Jezus (w. 6). Jezus jest drogą do Boga: mają nią podążać i nie bać się, że zabłądzą. Jezus jest prawdą: mają trwać przy Nim i polegać na Nim, nie bojąc się, że ich zwiedzie. Jezus jest życiem: mają żyć tym życiem, żyć w Nim i nie bać się śmierci. To zapewnienie zasługuje na przyjęcie, ponieważ Jezus i Ojciec stanowią jedno i ponieważ wszystko, co mówi i czyni pośród nich, to są słowa i dzieła Boga (w. 8-11). Chociaż Jezus stanowi jedno z Ojcem, jest jednak odrębny od Niego (por. w. 1.13.23); jako Syn i istota ludzka modli się do Ojca, który jest większy niż On (w. 16.28c).

Należy zwrócić uwagę na silny trynitarny charakter pocieszenia uczniów w tym fragmencie. Ojciec kocha uczniów, którzy kochają Jezusa. Mogą prosić Ojca o wszystko w imię Jezusa, i Jezus im to da. Uczniowie poznają, że są w Jezusie, tak jak Jezus jest w Ojcu (w. 20). Szczególną rolą Ducha jest pomagać uczniom w poznawaniu Jezusa i przeciwstawianiu się światu (w. 17.26). Duch ukazuje się tu jako ściśle związany z pokojem, jaki daje Jezus (dobry stan umysłu, serca i życia), tak jak w 20,21-22.

Duch jest tutaj przeciwstawiony światu (w. 17). Światem jest wszystko, co przeciwstawia się Jezusowi, prawdzie, a więc wszystko, co jest kłamstwem. Prawda i kłamstwo są pojęciami radykalnie przeciwstawnymi; stąd Jezus, Prawda, nie ma nic wspólnego z rządcą tego świata: szatanem, ojcem kłamstwa. Dlatego świat nie

może ani poznać, ani przyjąć Ducha prawdy. „Świat" w całej mowie podczas Ostatniej Wieczerzy oznacza wrogi, niewierzący świat, który przeciwstawia się Bogu i Jezusowi, nie zaś stworzony świat, który Bóg tak bardzo umiłował (3,16). Widać to jasno w odpowiedzi Jezusa udzielonej Judzie, nie Iskariocie, w w. 23. Każdy, kto miłuje Jezusa i zachowuje Jego słowa, jest uczniem i jest tak samo traktowany przez Boga i Jezusa. Nikt nie jest wykluczony z tego grona uczniów. Duch stanowiący o byciu uczniem jest całkowicie przeciwstawny duchowi świata. Stąd świat nie zna Ducha; uczniowie znają (w. 17). Najlepszym komentarzem na ten temat jest prawdopodobnie Ga 5,16-26.

Ten rozdział podkreśla miłość Jezusa do uczniów; jest ona gorąca i delikatna, nie oschła i nieczuła. W dzisiejszym duszpasterstwie często nie ma tego rodzaju miłości, chociaż był on najbardziej obecny w pracy misyjnej wczesnego Kościoła (por. Dz 20,37-38; Flp 1,8; Rz 1,9) i powinien zagościć na nowo, ponieważ jest integralną częścią naszego człowieczeństwa.

15: Zaproszenie do ścisłego zjednoczenia

Temat bycia z Jezusem czy pozostawania w Jezusie, często poruszany w J 14, jest uwydatniony i skonkretyzowany w J 15 w obrazie krzewu winnego i latorośli. Obraz ten należy do szczególnie ulubionych w Ewangelii Jana. Afrykańczycy, którzy nie znają krzewu winnego, mogą pomyśleć o innym drzewie owocowym, na przykład o pomarańczy, która rodzi owoce jedynie na gałązkach. Obraz zwraca uwagę na nierozdzielną jedność krzewu winnego i latorośli, całkowitą zależność latorośli od krzewu dla zachowania życia i wydawania owoców.

W tym urywku zaproszenie do najściślejszego zjednoczenia wyrażone jest w samym pojęciu krzewu winnego i latorośli, w tym, że latorośl nie przetrwa i nie wyda owocu, jeżeli nie będzie złączona z winnym krzewem, w określeniu uczniów „przyjaciółmi" (umiłowanymi), którym Jezus objawia wszystko, co usłyszał od Ojca (w. 15), w stwierdzeniu, że uczniowie są umiłowani tak samo, jak Ojciec miłuje Jezusa (w. 9), że są powołani i przygotowani (wspierani czy podtrzymywani), aby wydawali trwałe owoce (w. 16), i że uwielbią Boga, przynosząc obfity owoc, tak jak Jezus uwielbia Boga całym swoim życiem (w. 8). Wyraża to dobrze obraz „domu" (15,4; por. 14,7). Dom to nie tylko budynek czy mieszkanie; to miejsce, gdzie ludzie czują swą przynależność do kręgu rodzinnego. Dom „utworzony" jest z ciepła członków rodziny, którzy świadomie starają się stworzyć atmosferę przynależności do kręgu, gdzie zaspokajane są potrzeby wszystkich członków. Domy są miejscami akceptacji, wytchnienia i wolności dla wszystkich członków. Jezus zaprasza swych wyznawców, aby tak „domowo" czuli się w Jego towarzystwie i obecności, jak On czuje się z nimi. J 10,9 wyraża tę samą ideę.

15,1-17: Jezus krzewem winnym, uczniowie latoroślami

Ten fragment zawiera jeszcze jedno powiedzenie „Ja jestem", lecz tym razem zwraca uwagę zarówno na Jezusa: „Ja jestem krzewem winnym", jak i na uczniów: „wy – latoroślami". Terminologia „Ja jestem/wy jesteście" podkreśla żywy i nierozłączny związek między Jezusem a Jego wyznawcami. Kilka miejsc w ST określa Izrael zarówno jako winnicę Boga (np. Iz 5,1-7), jak i jako Boży krzew winny (np. Ps 80, 8-16). Tutaj krzewem winnym jest Jezus i Jego wyznawcy, odnowiony Izrael. Najściślejsze zjednoczenie z Ojcem czyni Jezusa najbardziej urodzajnym krzewem winnym, w odróżnieniu od Izraela, który często odchodził od Boga, narażając się tylko na to, że go „zniszczy dzik leśny" (por. Ps 80,14). Uczniowie otrzymują swą tożsamość przez to, że krzew winny wybrał ich, aby stali się jego urodzajnymi latoroślami, tak jak Izrael otrzymuje swą tożsamość jako wybrany przez Boga na Jego lud. Uczniowie są ostrzeżeni, aby nie okazali się niewiernymi jak Izrael, jeżeli nie chcą być oddzieleni od Jezusa i wrzuceni do ognia (w. 6).

Tekst skupia się bardziej na latoroślach przynoszących owoce (w. 2b-5.17) niż na tych, które owocu nie przynoszą (w. 2a.6). Jak Bóg posadził i pielęgnował Izrael jako winnicę wybraną, tak samo pielęgnuje Jezusa, krzew winny, a w szczególny sposób Jego latorośle, uczniów. Działanie Boga skierowane jest ku uczniom/latoroślom, nie ku krzewowi winnemu: Bóg oczyszcza latorośle, które przynoszą owoce, aby dawały więcej owoców. Oczyszczanie stanowi integralną część zabiegów prowadzących do obfitszego owocowania. Jest bolesne i osobiste. Nie można polegać na oczyszczeniu innego czy powiedzieć: „Jezus został oczyszczony dwa tysiące lat temu, więc ja dzisiaj nie potrzebuję już oczyszczenia". Uczniowie Jezusa nie mogą być osobnikami skarłowaciałymi. Im bardziej jest się żywym i aktywnym w krzewie winnym, tym bardziej potrzebuje się oczyszczenia.

To orędzie mogło być zwrócone przede wszystkim do członków wspólnoty Jana. Mogli oni doznawać prześladowań ze strony niewierzących czy doświadczyć urazu z powodu podziału wewnątrz wspólnoty, związanego z odejściem przeciwników Chrystusa, albo z powodu prawdopodobnego wykluczenia z Synagogi. Stwierdzenie w w. 6 dotyczące nie przynoszącej owoców latorośli przypomina list do anioła Kościoła w Laodycei (Ap 3,14-22, zwłaszcza w. 15-16).

Uczniów oczyszcza słowo Jezusa (w. 3), wzywające ich do wzrostu i trwania niezłomnie w obliczu prób. Słowo miłości Jezusa (Ewangelia) jest działaniem, nie tylko informacją; realizuje w wierzącym to, co znaczy. Od ucznia żąda się jedynie, aby trwał w Jezusie i poddał się stymulującemu wzrost działaniu Boga. Jezus daje uczniom to, co ma, daje ich duszom, aby zapewnić to zjednoczenie z Nim: słowa (15,7), miłość (15,9-10), radość (15,11), Ducha (14,17), samego siebie i Ojca (14,23).

Rezultatem i warunkiem najściślejszego zjednoczenia krzewu winnego i latorośli jest najściślejsze zjednoczenie samych latorośli (15,12-13.17). Miłość Jezusa do uczniów, oparta na miłości Boga do Niego (15,9), domaga się tego jako przykazania (15,12.17; por. 13,34-35); jest to miłość, której nawet śmierć nie może zniszczyć (15,13). Uczniowie okażą, że naprawdę przyjęli tę miłość od Jezusa, kiedy oni sami z kolei będą się miłowali wzajemnie, tak jak Jezus ich umiłował (15,10). Każda pozytywna odpowiedź uczniów/latorośli przynosi nagrodę (por. stwierdzenia zaczynające się od „jeżeli" w 15,7.10.14).

Zauważmy, że związek między Jezusem a Bogiem stanowi miarę związku między Jezusem a uczniami. Jezus pragnie dla nich tego wszystkiego, co – mówiąc po ludzku – On sam ma czy chciałby mieć dla siebie. Jak jest w Ojcu i z Ojcem, zachowując przykazania Ojca, tak uczniowie mają być z Nim i w Nim, zachowując Jego przykazania (15,10). Uczniowie wielbią Boga, przynosząc owoce, tak jak Jezus wielbi Boga, pełniąc Jego wolę (15,8.16); jak Jezus trwa w Bogu i przynosi owoce (1,18; 10,30.37-38; 14,10-11), tak samo będą przynosili owoce uczniowie, trwając w Jezusie (15,2); jak ludzie widzą Boga, widząc Jezusa (1,18; 14,7-9), tak powinni widzieć Jezusa, widząc uczniów; jak Jezus miłuje uczniów, tak uczniowie mają miłować się wzajemnie (15,9.12); jak Bóg miłuje Jezusa i daje Mu wszystko (3,35; por. Mt 28,18), tak Jezus miłuje uczniów i daje im poznać wszystko (15,5). Słowa i dzieła Jezusa są słowami i dziełami Boga. Tak samo słowa i dzieła ucznia powinny być słowami i dziełami Jezusa (14,5-11). Jezus idzie do Boga ku pełni życia; posyła Ducha Świętego uczniom, aby mieszkał w nich i pobudzał ich do większych czynów.

W jaki sposób rozumiemy dzisiaj obraz krzewu winnego i latorośli? W kontekście afrykańskim dziecko stanowi chwałę jego rodziców. Rodzice korygują (oczyszczają) swoje dzieci, aby umożliwić im wzrastanie. Przysłowie ludu Ibibio (nigeryjskie) mówi, że ojciec daje mięso z kością jedynie dziecku, które kocha. Dziecko, które ucieka z domu (to jest odcina się od ludzkiego źródła swego życia), popada w poważne kłopoty i może nawet wystawić na niebezpieczeństwo swe życie. Bóg oczyszcza nas, pozwalając czasami, aby spadły na nas nieszczęścia. To rany doznane przez Ignacego Loyolę w bitwie sprawiły, że się nawrócił i stał się żarliwym wyznawcą Jezusa, i doprowadziły do założenia przez niego Towarzystwa Jezusowego, które dało światu wielu świętych i przyniosło obfity owoc w Kościele i w świecie. Bezdzietność, utrata pracy, również śmierć ukochanego krewnego, męża, żony, dziecka, może być środkiem, którego Bóg używa, aby nas oczyścić. Oczyszczanie ma istotne znaczenie ze względu na naszą ograniczoną i grzeszną naturę, która powinna być poszerzona i poprawiona, zanim staniemy się doskonale dostosowani do obrazu Boga w Chrystusie. Śmierć stanowi ostateczne oczyszczenie, które przekształca nas w pełni na obraz i podobieństwo Boga w Chrystusie.

Zachęcamy czytelnika do zastanowienia się, w jaki sposób przedstawione tutaj rozważania pomagają zrozumieć, dlaczego niniejszy rozdział ma różne konteksty liturgiczne: chrzest, święcenia religijne, Msza żałobna, święcenia zakonne i uroczystości takich kontemplatyczek, jak Teresa z Avila.

Powiedzenie „Ja jestem" w 15,5 jest ostatnim tego typu powiedzeniem w Ewangelii Jana. Bezpośrednim wnioskiem stąd wynikającym jest to, że my jesteśmy latoroślami. Choć nie jest to wyrażone wprost, z każdego powiedzenia „Ja jestem" wynika dla nas jakiś wniosek. Możemy pogłębić naszą wiedzę, przeglądając ponownie te powiedzenia i zastanawiając się nad wnioskami z nich wypływającymi dla nas, wyznawców Chrystusa, w naszych kontekstach.

15,18-16,4: Prześladowanie losem prawdziwych uczniów

Podstawowym pytaniem w tej sekcji jest: „Co stanie się z uczniami po odejściu Jezusa?" Wysuwa się tu na czoło serdeczna troska Jezusa o swych uczniów, tak jak w rozdz. 13-14. Mt 10,16-25 mówi o tej samej trosce, jednak w odmiennym kontekście. Tutaj jest rzeczą dziwną okazywanie przez Jezusa troski; jako ten, który ma umrzeć za uczniów, zasługiwał na pocieszenie. Zamiast tego świadomość, że uczniowie jeszcze nie zrozumieli Jego nauki i misji oraz że w związku z tym nie ma w nich mocnej wiary w Niego (16,31-32), potęguje Jego troskę o nich.

J 15,18-16,4 uprzedza uczniów o nienawiści świata i o prześladowaniu. Uczniowie, z powodu bardzo ścisłego związku z Jezusem, muszą być przygotowani na to, że spotka ich ten sam los ze strony świata niewierzących, jaki spotkał samego Jezusa „bez powodu" (15,25). Jezus przedstawia tę sytuację w 15,8-20 w postaci paraleli. Jak Jezus był nienawidzony i odrzucony, ponieważ ludzie nie znali Boga, tak samo będzie z uczniami, ponieważ ludzie nie znają Jezusa.

W 16,33 Jezus wydaje się mówić: „Dobrze wiem, że jeszcze nie wierzycie we Mnie tak, jak bym chciał, żebyście wierzyli, ale moja miłość do was jest mocniejsza od waszej słabej wiary; ta miłość będzie podtrzymywała was do końca. Kiedy wszyscy uciekniecie z powodu słabości, będziecie pamiętali, że

wiedziałem o tym przez cały czas, że miłowałem was głęboko i niezachwianie, pomimo wszystko, i dałem wam mój trwały pokój. Pamiętając o tym, będziecie mieli odwagę wrócić do Mnie". Ta słabość daje o sobie znać w rozdz. 18-19, zwłaszcza w zaparciu się Piotra (18,17-27). Po zmartwychwstaniu Jezus odszuka uczniów, umocni ich słowem i czynem, da im swój pokój i ześle na nich swojego Ducha, dając im w ten sposób moc trwania w Nim aż do końca. Wtedy będą gotowi, aby ich posłać „na cały świat", jak Bóg posłał samego Jezusa (20,19-21; por. Mk 16,15). Tymczasem Jezus myśli o cierpieniach, które grożą uczniom w związku z odrzuceniem i nienawiścią niewierzącego świata. Uczniowie, podtrzymywani przez Ducha, będą dawali świadectwo Jezusowi, tak jak sam Jezus, napełniony Duchem Świętym, daje świadectwo Bogu aż do śmierci (14,31b). Uczniowie są pełni smutku z powodu ostrzeżeń Jezusa (16,1.6). Wyrażają go milczeniem, które jest coraz bardziej widoczne w porównaniu z ich aktywnością w rozdz. 14. Odejście Jezusa jest jednak konieczne dla ich wzrostu w wierze (por. 16,12), dla przyjścia Ducha Świętego i dla działania Ducha oraz dawania świadectwa Jezusowi w nich i przez nich.

Teoria o wyłączeniu z Synagogi oparta na 16,2 (por. Mt 10,16-27) ma być projekcją z czasów uczniów na czasy Jezusa, wyłączenia jednak chrześcijan z Synagogi nie należy ograniczać do okresu po 90 r. Nawet w czasach Jezusa uczniowie byli wraz z Nim prześladowani. Po zesłaniu Ducha Świętego bardzo wcześnie rozpoczęło się prześladowanie (por. losy Piotra i Jana w Dz 3-4; Dz 7-8; Ga 1,13-14). Paweł po nawróceniu został nie tylko wykluczony z Synagogi, lecz niekiedy wyrzucano go także z miasta (por. Dz. 13,50; 18,5-7; 19,9). W normalnych okolicznościach ludzi, którzy odchodzą od dogmatów danej grupy religijnej, szybko wyklucza się z grupy, zanim spowodują poważniejsze szkody. Działania Pawła przeciw chrześcijanom wykraczały poza prześladowania i usunięcie z Synagogi, zmierzając do całkowitego zniszczenia młodej wspólnoty. W naszych czasach wielu ludzi było prześladowanych i zabijanych w imię Boga, nie tylko przez muzułmańskich fundamentalistów, lecz także przez fundamentalistów chrześcijańskich. Nasz Kościół katolicki czynił to samo w różnych formach w ciągu wieków.

15,26-27; 16,5-16: Rola Ducha/Pocieszyciela (Parakleta)

Wyróżniającą cechą mowy pożegnalnej jest progresywny sposób przedstawienia roli Ducha Świętego, o którym była mowa wcześniej w Ewangelii (por. 1,32-33; 3,5-8; 6,63; 7,37-49). W 14,16-17 Duch jest Duchem Prawdy, który będzie dodawał otuchy uczniom, kiedy odejdzie Jezus; w 14,26 jest nauczycielem (Duchem proroctwa), który doprowadzi ich do pełnej prawdy, przypomni im naukę Jezusa i ukaże znaczenie wydarzeń z życia Jezusa (por. 2,22; 12,16; 13,7; 20,9-10). J 15,26-27 podkreśla rolę Ducha jak współświadka Jezusa razem z uczniami. Duch będzie dawał świadectwo Jezusowi, najpierw uzdalniając uczniów do zrozumienia i osobistego przyjęcia znaczenia Jezusa i Jego misji, następnie umacniając ich, aby mogli dawać świadectwo światu zewnętrznemu o tym, co sami zrozumieli.

J 16,5-16 akcentuje absolutną nieodzowność Ducha w duchowym dojrzewaniu uczniów (zwłaszcza w. 5-8). Duch będzie także bronił przed światem Jezusa i Jego roszczeń. Tutaj Duch występuje jako rzecznik uczniów w sądzie i jako ich niezawodny nauczyciel mówiący nawet o rzeczach przyszłych (w. 12-13). Jeszcze bardziej znamienne jest to, że Duch będzie występował jako sędzia w sądzie, rozsądzając sprawę między Jezusem występującym ze swoimi roszczeniami a niewierzącym światem, który je odrzuca (w. 6-11). Najważniejsze spośród roszczeń Jezusa jest to, że jest „Synem Boga". Powrót Jezusa do Ojca, który Go posłał, i następnie posłanie Ducha dostarczy decydującego świadectwa, że to roszczenie jest prawdziwe; wtedy świat uświadamia sobie, że został osądzony za odrzucenie wiary w Jezusa (w. 9).

Powrót Jezusa do Ojca i posłanie Ducha oznacza także pozbawienie władzy zła w życiu ludzi. Śmierć Jezusa jest również ostatecznym sądem nad szatanem, „władcą tego świata" (w. 11), i jego potępieniem. Duch jest nazwany „Duchem Świętym", który zamieszkuje w wierzących. Wynika z stąd, że istnieją duchy nieświęte, które nie zamieszkują w ludziach, lecz ich posiadają. Opętanie przez ducha jest powszechnym doświadczeniem w Afryce i gdzie indziej. Lekarstwem na to jest otwarcie się na zamieszkanie w nas Ducha Świętego.

J 16,14-16 daje głębszy wgląd w związek Ducha z Jezusem i Ojcem. Jest to jedno z najbardziej wyrazistych miejsc w Ewangelii, dotyczących Boga jako Trójcy Świętej w Jej jedności. Jak Jezus uwielbia Ojca w swym życiu i jest w istocie samą chwałą Ojca (por. 1,14), tak samo Duch, zamieszkując w uczniach, prowadząc ich i ucząc, uzdolni ich do tego, aby z kolei oni stali się chwałą Jezusa (por. 17,10.22-24). Osoby w Trójcy Świętej istnieją dla siebie nawzajem w radości i wolności. Powinno być tak samo wśród tych, którzy pozostają w Jezusie (17,22-23).

Im bardziej Jezus odsłania swoją tajemnicę uczniom, tym bardziej ich ona przytłacza, tak że stają się coraz bardziej milczący. Jezus, widząc to, stara się zachęcić ich do rozmowy, nawet zarzucając im, że nie pytają Go, dokąd idzie (16,5), pomimo 13,36. W 13,36 Piotr zadaje to pytanie, myśląc, tak jak myśleli Żydzi, że Jezus udaje się do innej miejscowości, ale w miarę jak w rozmowach o odejściu Jezus wyraża się coraz jaśniej, uczniowie zaczynają rozumieć, że Jego odejście oznacza śmierć i uwielbienie (16,28). Uczniowie boją się teraz zadawać Mu pytania, ponieważ ich wcześniejsze pytania odsłoniły tylko ich brak zrozumienia. Jezus stał się dla nich

postacią jeszcze bardziej zagadkową (16-19). Potrzebowali Ducha Świętego, aby mogli zrozumieć. Jezus, jak uważny i cierpliwy nauczyciel, przychodzi im z pomocą i odpowiada na pytania, których nie zadali (w. 20-22).

Po „chwili" nieobecności Jezusa, kiedy będzie pozostawał w stanie śmierci, nastąpi „chwila" Jego obecności wśród uczniów po zmartwychwstaniu (por. 20-20). Potem Jezus wróci ostatecznie do Ojca, który Go posłał. Ból rozstania z tym, kto umiera, jest jak bóle kobiety, kiedy rodzi. Rodząca doświadcza bólów, ponieważ dziecko nie chce opuścić ciepłego łona matki, ale to oddzielenie jest konieczne, jeżeli dziecko ma żyć swoim własnym niezależnym życiem. Zarówno matka, jak i dziecko doświadczają bólu narodzenia na świat. Tutaj Jezus ma na myśli tylko ten ból, którego będzie doświadczało dziecko (uczniowie), a nie swój własny ból (ale por. 12,24). Uczniowie zapomną o tym bólu, kiedy będą się cieszyć zmartwychwstaniem.

Niewierzący świat będzie się cieszył z śmierci Jezusa, która uczniów pogrąży w głębokim smutku, tym większym że zabraknie im odwagi wytrwania przy Nim do końca (por. 16,31b-33). Niezwykła jest łagodność, z jaką Jezus mówi uczniom, że opuszczą Go w ostatniej chwili. Myślą przewodnią Jezusa jest tutaj idea, że ponieważ pokonał niewierzący świat, zwycięstwo uczniów jest zapewnione dzięki Jego własnemu zwycięstwu. Ta myśl przewodnia jest z pełnym przekonaniem kontynuowana w kontekście innych idei w następnej modlitwie (rozdz. 17).

Cały fragment o związku między Jezusem, uczniami i niewierzącym światem ma dzisiaj wielkie znaczenie dla wszystkich. Czytelnik może skonfrontować to orędzie ze swymi społecznymi, politycznymi i religijnymi kontekstami. Czy jesteśmy wśród świadków Jezusa, czy częścią niewierzącego świata, chociaż wyznajemy wiarę w Jezusa? Czy tak jak uczniowie boimy się pytać Jezusa z obawy, że możemy usłyszeć coś, co obudzi w nas przerażenie, że będziemy musieli cierpieć ze względu na Jezusa? Jakie formy w naszych różnych kontekstach przyjmują prześladowanie i odrzucenie z powodu naszej wiary w Chrystusa? Jak cenny jest dla nas dar Ducha Świętego i jak dalece otwieramy się na przewodnictwo i natchnienie Ducha? Ewentualne negatywne odpowiedzi na te pytania nie powinny nas zniechęcać. Miłość Jezusa do nas odnosi zwycięstwo nie tylko nad światem, lecz także nad naszymi słabościami, jak odniosła zwycięstwo nad słabościami pierwszych uczniów. Najważniejsze jest to, żeby trwać w Chrystusie; wtedy Bóg nie przestanie nas oczyszczać, abyśmy przynosili trwałe owoce, tak jak oczyszczał ewangelistę, aby wydał trwały owoc swym świadectwem, którym jest ta Ewangelia.

17: Publiczna odpowiedzialność Jezusa wobec Boga za powierzoną Mu misję

J 17 określa się ogólnie jako ostatnią wolę i testament Jezusa. Tradycyjnie w kontekście liturgicznym ten rozdział jest znany jako „modlitwa arcykapłańska", przeznaczona zwłaszcza dla wyświęconych kapłanów; z tego powodu czyta się go w Wielki Czwartek podczas Mszy krzyżma, w czasie której kapłani odnawiają śluby składane przy święceniach kapłańskich. W kontekście ekumenicznym rozdział ten zaczyna się modlitwą o jedność chrześcijaństwa. Wszystkie te czytania są ważne, ale w kontekście samej Ewangelii modlitwa ta jest ostatnim publicznym sprawozdaniem Jezusa przed Bogiem ze swojej misji. Ponieważ misja ta była realizowana w obecności uczniów, którzy byli z Jezusem „od początku" (15,27; por. 1,35-51), to sprawozdanie składane jest przed nimi jako świadkami. W takim kontekście modlitwę można śmiało porównać z takimi mowami pożegnalnymi, jak mowa Pawła do starszyzny Efezu (Dz 20,17-35). Ten fragment może rzucić dużo światła na modlitwę.

Modlitwa jest skierowana do Boga, który zawsze wysłuchuje Jezusa (11,42), ale wypowiedziana jest na głos ze względu na uczniów (17,13). W odniesieniu do Boga jest to modlitwa wstawiennicza; w odniesieniu do uczniów jest to modlitwa napominająca. Ma zachęcać i umacniać uczniów, kiedy będą żyli zgodnie z jej postulatami. Jako publiczne zdawanie sprawy przed Bogiem modlitwa ma przekonać uczniów o prawdzie wszystkiego, co im mówił Jezus, zwłaszcza w rozdz. 13-16. Modlitwa jest głównie za nich: nawet początkowa prośba, aby Jezusowi została zwrócona chwała, jaką miał, „zanim świat powstał", ma na względzie ten wstawienniczy cel. Ta modlitwa o uwielbienie jest konieczna ze względu na człowieczeństwo Jezusa, które teraz musi być przyłączone do chwały preegzystującego Boga/Logosu (1,1-2). Na tę sprawę może rzucić światło Flp 2,6-11. Uwielbienia wymaga Słowo-które-stało-się-ciałem (1,14). Modlitwa podsumowuje to wszystko, co Jezus powiedział uczniom w rozdz. 13-16, i przedstawia całość jako prośbę, którą Jezus kieruje do Boga i prosi Go, aby ją spełnił dla uczniów i ze względu na nich.

Następujące punkty zasługują na szczególną uwagę: boskie pochodzenie Jezusa i Jego związek z Bogiem są podstawą Jego misji (w. 1-5), misji objawienia światu imienia Bożego i przez to udzielenia życiodajnego poznania Boga. Uczniowie są bezpośrednimi odbiorcami tego daru i świadkami misji Jezusa (w. 6-8). Opierając się na tych dwóch faktach (boskie pochodzenie i misja Jezusa oraz świadectwo na jej rzecz uczniów, dar Boga dla Jezusa), Jezus w dwóch kluczowych punktach modlitwy wstawia się za swoimi wyznawcami: aby dochowali wierności Jemu i objawionemu imieniu Boga czy, mówiąc inaczej, aby nie ulegli zepsuciu przez świat (w. 6-19); i po drugie, aby oni i przyszli wierzący zachowali doskonałą jedność w miłości, tak jak Jezus i Ojciec stanowią jedno. Ta jedność będzie ukoronowana w niebie nierozdzielnym zjednoczeniem Jezusa z Jego wszystkimi uczniami (w. 20-24).

W modlitwie tej ujawniają się z całą mocą człowieczeństwo Jezusa, Jego doskonała miłość do uczniów (13,1; 15,9) i Jego głęboka troska o ich los po Jego odejściu. Jezus uświęca się czy ofiaruje się ze względu na nich i pragnie, aby także oni byli uświęceni i umocnieni w prawdzie, słowie Bożym danym im przez Jezusa (17,17-19; por. 10,18). Oni także, tak uświęceni, będą gotowi umrzeć w obronie prawdy. Chociaż Jezus wkrótce odejdzie, nie przestanie pełnić dla nich w niebie swoich kapłańskich/wstawienniczych i prorockich/objawiających funkcji (17,26; por. Hbr 7,25).

Można odczuć głęboką obawę Jezusa, że, mówiąc po ludzku, uczniowie zawiodą, tak że Jezus mógł „próżno się trudzić" (por. Iz 49,4). Sytuacja podziału wewnątrz wspólnoty Janowej mogła dawać ewangeliście pewne przesłanki do przypuszczenia, że te obawy mogą się okazać rzeczywistością. Jedność uczniów w świecie jest przekonującym znakiem, że Bóg posłał Jezusa (w. 23). I przeciwnie, ich podział stawia pod znakiem zapytania boskie pochodzenie misji Jezusa. W takim świetle modlitwa, ułożona prawdopodobnie przez ewangelistę, jest ostatnim mocnym i dramatycznym apelem Jezusa do tej podzielonej wspólnoty, aby stanowili w Nim jedność. Jezus jest bowiem także Dobrym Pasterzem, który prowadzi swą trzodę do jednej owczarni, mającej jednego Pasterza (10,16). W tej trosce przejawiają się macierzyńskie uczucia Jezusa do swych wyznawców, tak jak okazuje je Paweł wobec młodych Kościołów, zwłaszcza Kościoła w Koryncie, nękanego podziałami (por. 2 Kor 11,28-29; 1 Kor 1,10-12).

Za życia Jezusa Jego pasterska troska o uczniów polegała na uczeniu ich słowa Bożego czy karmieniu ich nim (17,8.14), na objawieniu im imienia Boga (w myśli semickiej imię oznaczało wewnętrzną rzeczywistość osoby; znać imię osoby to tyle samo co mieć nad nią władzę), na utrzymaniu ich w wierności temu objawionemu imieniu oraz na czuwaniu nad nimi (w. 12). Te funkcje, które Jezus pełnił dla dobra swych uczniów, powierzonych Mu przez Boga (w. 6), Jezus przekaże później Piotrowi, przywódcy grupy uczniów, aby w Jego zastępstwie piastował je dla dobra Jego owiec (21,15-19).

Warto przypomnieć, że słowo „świat", występujące w tych mowach pożegnalnych (por. 15,19; 16,8), odnosi się do świata niewierzącego, który odrzuca Jezusa (15,20-25) i odrzuci także uczniów (17,14), nie zaś do świata fizycznego, stworzonego i umiłowanego przez Boga aż do tego stopnia, że posłał Jezusa jako jego Zbawcę (3,16; 17,11.13). Jezus nie modli się za ten niewierzący świat, za tych, którzy Go poznali, a jednak odrzucili, ponieważ odmowa wiary umacnia w duchowej ślepocie; wiąże Bogu ręce, nie pozwalając Mu działać w życiu człowieka. Bóg może być powstrzymany przez naszą niewiarę (por. Mk 6,5-6). Każdy, mając świadomość tego faktu, musi bronić się przed przybierającą na sile inwazją niewiary i przed różnymi subtelnymi sposobami zwalczania naszej wiary w dzisiejszym świecie.

Akcenty Modlitwy Pańskiej

W modlitwie Jezusa w J 17 pobrzmiewają wyraźne tony Modlitwy Pańskiej. Od początku do końca akcentuje się uwielbienie/objawienie imienia Boga i wierność temu imieniu (17,11.12.26). Prośba o uwielbienie Jezusa jest prośbą do Boga o uwielbienie czy uświęcenie boskiego imienia (17,1). Jezus spełnił wolę Bożą, wykonując dzieło, które Bóg Mu zlecił (17,4; 4,34), dając życie przez swą śmierć i przekazując objawienie imienia Bożego tym, których Bóg Mu powierzył. W Nim spełniła się wola Boga na ziemi, tak jak spełnia się w niebie (por. 4,34; 17,4). Jeżeli chodzi o chleb powszedni, to Jezus modli się o codzienne potrzeby swych uczniów: aby zachowali wierność imieniu Bożemu i swojemu świadectwu Jezusowi. Prośba, aby ustrzec uczniów od zepsucia przez świat, odpowiada prośbie w Modlitwie Pańskiej: „i nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego". Jedność uczniów jest oznaką nadejścia królestwa Bożego, które osiągnie spełnienie w nierozdzielnej jedności Jezusa i Jego uczniów w niebie (17,26).

Nasza refleksja nad tą modlitwą pokazuje, że jest to dla wyznawców Jezusa pod wieloma względami bardzo ważna i bogata modlitwa. Trzeba nieustannie rozważać ją w różnych kontekstach, w jakich jest odczytywana. Jak utożsamiamy się jako duszpasterze, nauczyciele, rodzice, przywódcy z odczuciami Jezusa wyrażonymi w tej modlitwie, ostatniej woli i testamencie zostawionym Jego wyznawcom? Jak naśladujemy Jego wzór przywództwa i odpowiedzialności, tak aby stał się źródłem siły dla tych, którzy mają przywilej służyć? Nie ulega także dla nas wątpliwości, że nadeszła „godzina", aby wsławić Boga w taki sposób, aby Bóg mógł wsławić nas w Chrystusie, zwłaszcza kiedy przygotowujemy się do „Wielkiego Jubileuszu" roku 2000 (por. 12,28).

Część V: Końcowy proces i zwycięstwo (rozdz. 18-20)

Od samego początku Ewangelia przedstawiała Jezusa jako oskarżonego o roszczenia dotyczące Jego tożsamości i misji. Rozdziały 18-20 opisują końcowy proces i zwycięstwo w tym długim procesie sądowym. Wydarzenia w tych rozdziałach składają się na to, co ewangelista określa uwielbieniem Jezusa. Słowo „uwielbienie" odnosi się do ostatecznego ukazania światu prawdziwej natury Jezusa jako Boga wcielonego. Osobiste świadectwo tego uwielbienia – „pełen łaski i chwały" (1,14) – natchnęło ewangelistę do opisania tych

wydarzeń. Wydarzenia opowiedziane w tej ostatniej części Ewangelii będą czytelnikowi najlepiej znane, ponieważ są czytane corocznie w Wielki Piątek i w okresie wielkanocnym. Jest to dla nas zaproszenie, abyśmy towarzyszyli Jezusowi w długo oczekiwanej godzinie i modlili się o łaskę zrozumienia owych wydarzeń, abyśmy my sami stali się ich świadkami w naszym własnym życiu.

18-19: Końcowy proces

J 18-19 opowiada wydarzenia towarzyszące końcowemu procesowi i skazaniu Jezusa; z punktu widzenia Jezusa proces i skazanie zapoczątkowują długo oczekiwaną godzinę uwielbienia Jezusa w sensie Jego „wywyższenia". Wynik tego procesu dowodzi ponad wszelką wątpliwość, że roszczenia Jezusa w Ewangelii były prawdziwe. Jezus jest sądzony przed trybunałem żydowskim i rzymskim: przed Annaszem i Kajfaszem (18,12-27) oraz przed Piłatem (18,28-19,16); jest skazany na śmierć w wyniku procesu, chociaż nie znaleziono w Nim winy; wyrok przeciw Niemu jest wykonany w 19,17-24. Ostatni fragment (19,25-42) przedstawia różne reakcje na ten proces Matki Jezusa i najbliższych uczniów (19,25-27) oraz dalszych uczniów, Józefa z Arymatei i Nikodema (19,38-42); śmierć na krzyżu Jezusa jest spełnieniem Jego misji (19,28-37, zwłaszcza w. 30).

18,1-11: Pojmanie

Sprzymierzenie się Żydów z Rzymianami dla skazania Jezusa zaczyna się wtedy, kiedy grupa żydowsko-rzymska udaje się do Ogrodu Oliwnego, aby pojmać Jezusa. Kohortę stanowi oddział z rzymskiego garnizonu w Jerozolimie, natomiast strażnicy to policja świątynna, posłana przez przywódców żydowskich (18 3). Tragiczną wymowę ma fakt, że grupę mającą pojmać Jezusa prowadzi Judasz, jeden ze ścisłego kręgu zwolenników Jezusa (18,2).

Relacja Jana różni się znacząco od relacji synoptyków. Tak jak w relacji o Ostatniej Wieczerzy, Jan zakłada u czytelnika znajomość wydarzeń męki. Ta zakładana wiedza tłumaczy rzucające się w oczy opuszczenia. Do udręki w Ogrodzie Oliwnym na przykład była tylko aluzja w 12,27, gdzie Jezus, udręczony na duszy, nie chce prosić Boga, aby wybawił Go od „tej godziny", ponieważ doświadczenie jej było koniecznym elementem Jego misji (por. 3,14).

Relacja Janowa od początku do końca jest przeniknięta majestatem i chwałą Jezusa, jako tego, który jest całkowicie panem sytuacji. Jezus wyrzeka się dobrowolnie swego życia, aby je odzyskać; nikt Mu go nie odbiera (por. 10,18). Nie można się smucić i rozpaczać z powodu tego, czego się podejmuje świadomie i dobrowolnie. W tej godzinie cierpienia Jezus pozostaje wierny swemu słowu, że owce, za które oddaje swoje życie, nie mogą być pożarte przez wilki; żąda, aby Jego uczniowie mogli odejść (18,8), gdy On sam oddaje swe życie, aby uwolnić od grzechu ich i wszystkich wierzących. Werset 11 może być Janową wersją Mt 16,21-23//Mk 9,31-33, gdzie Jezus strofuje Piotra za to, że jest przeszkodą na Jego drodze.

18,12-27: Proces przed trybunałem żydowskim i zaparcie się Piotra

Jan, w odróżnieniu od synoptyków, nie opisuje procesu toczącego się przed arcykapłanem Kajfaszem i skazania przez Sanhedryn, najwyższy sąd żydowski (por. Mt 26,57-68//Mk 14,53-65//Łk 22,63-23,1). Być może wyjaśnienie tego opuszczenia znajduje się w 11,45-54. W Ewangelii Jana Jezus jest posłany do Annasza, który wypytuje Go o uczniów, po czym Annasz wysyła Jezusa związanego do Kajfasza, skąd trafia do Piłata (w. 24.28). Charakterystycznym rysem relacji Janowej jest to, że kiedy Annasz wypytuje Jezusa o Jego naukę i uczniów (w. 19-23), Piotr gdzieś na zapleczu wypiera się znajomości z Jezusem, wbrew swym wcześniejszym zapewnieniom (13,37). Jan być może celowo zestawił ze sobą te dwa eizody jako ostrzeżenie dla tych uczniów, którzy byli tak pewni, że wytrwają przy Jezusie, iż nie posłuchali wezwania do pokory i uznania własnej całkowitej zależności od Jezusa, nawet w otrzymaniu łaski wytrwania przy Nim. Niektórzy dzisiejsi charyzmatycy wpadają w tę samą pułapkę, negując pewne ortodoksyjne praktyki swego Kościoła i roszcząc pretensje do bezpośredniej łączności z Bogiem.

18,28-19,24: Proces przed Piłatem i wyrok

Sąd żydowski, który sądził Jezusa *in absentia*, wydał na Niego wyrok śmierci (11,53). Po tym zaocznym sądzie przyprowadzają Jezusa do Piłata, żeby uprawomocnić wyrok śmierci, który wydali na Jezusa. Stwierdzenie przywódców żydowskich w 18,31 zakłada 11,53. Ten wcześniejszy sąd nie skazał Jezusa za bluźnierstwo jak u synoptyków. Kilka razy w Ewangelii przywódcy chcieli ukamienować Jezusa za twierdzenie, że jest Synem Bożym, a nawet Bogiem (por. 8,59; 10,31.39). Ich decyzja w 11,53 opierała się na przekonaniu,

że dalsza swobodna działalność Jezusa może zagrozić życiu narodu pod władzą Rzymu. Jak na ironię, teraz proszą tych samych Rzymian (reprezentowanych przez Piłata), aby ze względu na nich skazał Jezusa na śmierć.

W 19,1 Piłat bez żadnego widocznego powodu każe Jezusa ubiczować (chyba że Łk 23,22 tłumaczy jego decyzję). Być może kara chłosty miała w intencji Piłata uspokoić Żydów, którzy domagali się ukrzyżowania; z drugiej strony skazańców często biczowano, aby ich osłabić i w ten sposób przyspieszyć ich śmierć. Budzi zdziwienie, że przed Piłatem Jezusa określa się wymijająco jako „złoczyńcę" (18,30). Czyny takiego przestępcy powinny być sądzone przed trybunałem żydowskim według reguł Tory (por. 18,31). Przed trybunałem żydowskim u synoptyków Jezus jest skazany za roszczenie, że jest „Mesjaszem (Chrystusem), Synem Bożym" (por. Mt 26,63); „Chrystusem" („Mesjaszem") i „Synem Bożym" (Łk 22,67.70), gdzie te dwa terminy są użyte jako synonimy; czy „Mesjaszem, Synem Błogosławionego" (Mk 14,61). Jest rzeczą uderzającą, że, założywszy kluczowe znaczenie J 20,31, tytuł „Mesjasz (Chrystus), Syn Boży", nie odgrywa roli jako tytuł w skazaniu Jezusa w Ewangelii Jana. Prawdopodobnym powodem jest to, że roszczenie zawarte w tym tytule było dokładnie przedstawione i uzasadnione we wcześniejszych partiach Ewangelii.

Tytuł „Król Żydowski" odgrywa rolę w oskarżeniu przed Piłatem zarówno w Ewangelii Jana, jak i w Ewangeliach synoptycznych. W Ewangelii Jana Piłat wprowadza ten tytuł (18,33), jak gdyby oskarżenie, że Jezus jest „złoczyńcą" (w. 30), było równoznaczne z byciem „Królem Żydowskim" (18,33). W 12,13 tłum pozdrawia Jezusa jako „Króla izraelskiego". Ten tytuł jest równoznaczny z „Mesjaszem" („Chrystusem"). Dla Piłata, który reprezentował władcę imperium Cezara, roszczenie takie nie mogło być bez znaczenia, zwłaszcza że według historyka żydowskiego Józefa Flawiusza, w ówczesnej Palestynie roiło się od ludzi podających się za Mesjasza i zakłócających spokój. Nawet Jan Chrzciciel był błędnie uznawany za takiego (por. 1,19-25).

Oświadczenie przywódców, że Jezus musi umrzeć, ponieważ mówi, że jest „Synem Bożym", następuje po tym, gdy wszystkie inne oskarżenia nie przekonują Piłata, że Jezus jest winny (19,7). To jest prawdziwy powód, dla którego przywódcy chcą, aby Jezus został skazany na śmierć. Oskarżenie Jezusa o roszczenie, że jest królem żydowskim, a więc rywalem Cezara, jest jedynie pretekstem do skłonienia Piłata, aby skazał Jezusa. Kiedy przywódcy uświadamiają sobie, że ich prawdziwy zarzut nie wywołuje pożądanego skutku (w. 12a) ze względu na własne wyobrażenie Piłata o Jezusie (w. 8-11), wracają do zarzutu o „królu żydowskim". Takie roszczenie powinno coś znaczyć dla Piłata jako przedstawiciela Cezara. „Król żydowski" jest równoznaczne z „rywal Cezara" (w. 12b). Zagrożona jest kariera Piłata i jego lojalność wobec Cezara; ale nawet wtedy Piłat nie poddaje się łatwo (w. 13-14). Podczas gdy przywódcy próbują wymusić na nim skazanie Jezusa, o którym dwa razy orzeka, że jest niewinny (18,38b; 19,4), on z kolei zmusza ich, aby zdradzili swe sumienie, zaprzeczając, że Bóg jest ich królem (19,15). Tym samym udowadniają, że Jezus miał rację, kiedy mówił im, że kłamią, twierdząc, że znają Boga i że są dziećmi Bożymi (8,55), i ostrzegał ich, że odrzucenie Syna i nieoddanie Mu czci jest równoznaczne z odrzuceniem Ojca i nieoddaniem Mu czci (por. 5,23; 1 J 2,22: nie uznać Syna to nie uznać także Ojca).

Wysuwając oskarżenia przeciw Jezusowi i skazując Go na śmierć, ani Piłat, ani przywódcy nie postępują zgodnie z prawdą; stąd ironia w pytaniu Piłata w 18,38. Dyskusja Jezusa z przywódcami w 8,44-55 rzuca światło na to pytanie, ale Piłat śmieje się ostatni w tej grze wzajemnego zwodzenia się. Chociaż przywódcy zaprzeczają, że Jezus jest ich królem, Piłat głosi światu w trzech powszechnych językach tego czasu, że „Jezus Nazarejczyk [jest] Królem Żydowskim" (19,19-22). To małe zwycięstwo Piłata zgadza się z oświadczeniem Jezusa na jego korzyść w 19,11b.

Wiele ważnych punktów należy odnotować w Janowej relacji o tym procesie. Pod względem struktury badacze rozróżniają siedem scen, które następują kolejno między epizodami dziejącymi się wewnątrz pałacu Piłata, gdzie Jezus jest uwięziony, i na zewnątrz pałacu, gdzie przywódcy i tłum oskarżają Jezusa, nie chcąc wejść do pałacu z obawy przed skalaniem się (18,28). Sceny są następujące, zaczynając od tych wewnątrz pałacu: 18,28-32; 18,33-38a; 18,38b-40; 19,1-3; 19,4-8; 19,9-12a; 19,12b-16. Kursowanie Piłata tam i z powrotem, między Jezusem wewnątrz pałacu a Jego ludem na zewnątrz, odzwierciedla jego słaby charakter. Przywódcy po prostu manipulują Piłatem.

W tej scenicznej aranżacji centralne miejsce zajmuje scena szydzenia z Jezusa jako „Króla Żydowskiego". W stylistyce ironii Janowej wyszydzany Jezus jest rzeczywiście i prawdziwie „królem", i to nie tylko Żydów, ale całego świata oraz nieba i ziemi (por. Mt 28,18; Flp 2,9-11), lecz Jego królestwo nie jest z tego świata (18,36); nie funkcjonuje według norm królestw ziemskich ani nie używa ziemskich środków, takich jak brutalna siła, aby się rozwinąć i utrzymać (18,11; Mt 26,51-54). Jest to „królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju" (prefacja na uroczystość Chrystusa Króla). W Modlitwie Pańskiej modlimy się o przyjście tego królestwa.

Relacja Jana podkreśla odrzucenie Jezusa przez przywódców i lud, razem z Judaszem, należącym do najściślejszego grona Jego współpracowników (por. 1,10-11). Odrzucenie zaczyna się, kiedy Judasz wydaje Jezusa Jego wrogom spośród Jego ludu, a następnie ten sam lud wydaje Go cudzoziemcowi. Dalszym ogniwem tego procesu jest dokonany przez lud wybór Barabasza zamiast Jezusa, a punktem kulminacyjnym jest odrzucenie Go jako ich króla na rzecz Cezara. Ale miłość Jezusa triumfuje ponad wszystko. W relacji Jana nie

mamy przekleństwa, jakie cały lud przyjmuje na siebie i swoje dzieci, jak w Mt 27,25. Zamiast tego podkreślona jest od początku do końca majestatyczna i boska władza Jezusa.

Ironicznym akcentem jest fakt, że kiedy Jezusa odrzuca Jego własny lud, rzymscy żołnierze (reprezentujący pogan) pozdrawiają Jezusa jako króla, chociaż dla szyderstwa, w 19,3. Napis Piłata w 19,19 poświadcza prawdę roszczenia Jezusa, że jest królem (18,37). Prawda ta triumfuje nad wszystkimi kłamstwami, które rządzą procesem. Ironiczną wymowę ma także fakt, że Jezus jest ukrzyżowany jako król w otoczeniu, niejako, straży przybocznej (19,18). Synoptycy określają tę „straż" jako łotrów. Jezus umiera między grzesznikami, aby zmazać grzech świata (por. Iz 53,12), łącznie z grzechem tych dwóch łotrów. Istotnie, jeden z nich ukradł raj, umierając na krzyżu z Jezusem (por. Łk 23,40-43).

19,25-42: Krąg bliskich uczniów; ostateczne zwycięstwo

Odrzuceniu Jezusa przez przywódców i ogół ludu przeciwstawieni są wierni uczniowie stojący pod krzyżem (w. 25). Jeśli chodzi o znaczenie nazwania Matki Jezusa „niewiastą" i powierzenie jej umiłowanego ucznia jako syna, por. uwagi do 2,4 wyżej. Znamienny jest fakt, że wśród czterech czy pięciu wiernych uczniów, którzy stali pod krzyżem, przynajmniej trzy, włączając Matkę Jezusa, to kobiety. Nie jest jasne, czy „siostra Matki Jego" jest tą samą osobą co „Maria, żona Kleofasa"; nasuwa się wątpliwość, chociaż nie jest to niemożliwe, czy dwie siostry mogły mieć to samo imię. Z logicznego następstwa myśli w. 25 i 26 mogłoby wynikać, że „uczeń, którego miłował", jest jedną z kobiet wymienionych w w. 25. Na tej podstawie niektórzy badacze utożsamiali umiłowanego ucznia z Marią Magdaleną. Relacje synoptyków także podkreślają wierność kobiet-uczniów w tej „godzinie", tak długo oczekiwanej przez Jezusa, dla której przede wszystkim przyszedł na świat. Kobiety wyróżniają się w sposób szczególny, są w samym centrum, przy pierwszym ołtarzu ofiarnym, Kalwarii, czyli Golgocie (19,17).

Wersety 28-30 pokazują Jezusa, chociaż na krzyżu, całkowicie panującego nad sytuacją. Wykonał raz na zawsze dzieło, które Ojciec polecił Mu wykonać (19,30; por. 4,34; 17,4). To dzieło zbawienia, raz wykonane, trwa w swej doskonałej pełni na zawsze (por. Hbr 9,26-27; 10,10.14). Werset 30b ma podwójne znaczenie: Jezus umiera i przez to oddaje Ducha wierzącym. Krew i wodę, które wypłynęły z przebitego boku, tradycyjnie interpretuje się jako oznaczające dwa wielkie sakramenty inicjacji, chrzest i Eucharystię, przez które Chrystus, za pośrednictwem Kościoła, nadal daje życie wierzącym i karmi ich swym ciałem i krwią.

Motywy paschalne stanowią tło dla w. 31-37. W relacji Jana Jezus został ukrzyżowany, kiedy Żydzi przygotowywali baranka paschalnego na święto, jednak śmierć Jezusa, która nastąpiła tuż przed świętem, zaczynającym się o zachodzie słońca (por. w. 31), sprawiła, że zabicie baranka paschalnego stało się zbyteczne. Prawdziwy baranek, który gładzi grzech świata (1,29), został już złożony w ofierze, raz na zawsze. Ten sam pośpiech, który towarzyszył spożywaniu baranka paschalnego w Wj 12,11, towarzyszy śmierci i pogrzebowi Jezusa (por. w. 31-33.42). Werset 37 najlepiej tłumaczą wersety 3,14; 8,28.

Wiarygodnym świadkiem naocznym w 19,35-36 jest umiłowany uczeń (w świetle 21,20.24). Świadectwo jego (jej?) jest świadectwem wierzącego, który poświadcza to, co widział (widziała?), w celu rozbudzenia wiary w adresatach (por. 20,30-31). Tym świadectwem jest cała Ewangelia; jest to świadectwo osoby, której życie zmieniło się przez kontakt z Jezusem. Inni, na przykład żołnierze, widzieli, co się zdarzyło, ale to nic dla nich nie znaczyło. Jedynie wierzący mogą zrozumieć prawdziwe znaczenie śmierci Jezusa jako uwielbienia.

Józef z Arymatei i Nikodem, chociaż ukryci uczniowie Jezusa, wysuwają się teraz na pierwszy plan, aby pogrzebać Jezusa. Śmierć Jezusa daje odwagę nawet nieśmiałym, bojaźliwym uczniom. Motyw Ogrodu Oliwnego w 19,41; 18,1; 20,15b przypomina motyw raju (Rdz 2-3). Jak Bóg zwykł przechadzać się z Adamem i Ewą, tak samo Jezus spotykał się „często" z uczniami w ogrodzie, w którym został pojmany. Pojmanie w ogrodzie oznacza początek ostatniej walki z grzechem, który przeszedł na ludzkość przez upadek naszych pierwszych rodziców. Jezus, „potomstwo" niewiasty (por. Rdz 3,15), poddaje się żołnierzom w ogrodzie, jest pochowany w ogrodzie, gdzie pokonuje księcia tego świata (szatana) jego własną bronią (śmiercią), i zmartwychwstaje w ogrodzie, aby przywrócić utraconą przyjaźń między ludźmi a Bogiem.

Bóg przyszedł do Adama i Ewy w ogrodzie po ich upadku i wygnał ich, aby nie zerwali i nie zjedli owocu z drzewa życia, utwierdzając się na zawsze w swoim stanie grzeszności (Rdz 3,22-24). Podobnie Jezus przychodzi do Marii Magdaleny w Ogrodzie Oliwnym, aby ją zapewnić, że odtąd nie będzie więcej rozdziału między Nim, Jego braćmi i siostrami, i Bogiem. Zerwany przez grzech pierworodny związek jest na zawsze przywrócony. Ponadto ludzie są podniesieni ze stanu stworzeń Bożych do stanu dzieci Bożych (20,17; 1,12-13). Taka jest głębia miłości Boga do nas w Chrystusie.

Relację Jana o męce czyta się w Wielki Piątek, ponieważ obfituje w teologiczne i chrystologiczne akcenty Ewangelii. Wzajemne relacje między Jezusem a różnymi postaciami procesu oraz między samymi postaciami dostarczają bogatego materiału do refleksji. Zachęcamy czytelnika do starannego przeczytania tego fragmentu, przedstawienia sobie w wyobraźni jego treści, jakby działa się w realnym życiu, i do zidentyfikowania współczesnych sytuacji, w których proces Jezusa trwa nadal w ten sam podstępny i niesprawiedliwy sposób w

życiu dzieci Bożych. Wtedy nauczymy się lepiej oceniać rzeczywistość tego procesu i głębię miłości Jezusa do nas. Można także nabrać odwagi, widząc wierność grupy uczniów stojących przy Jezusie. Obecność i znaczenie kobiet w tym przełomowym wydarzeniu w życiu i misji Jezusa wzywa współczesny Kościół, aby działając *in persona Christi* i naśladując Chrystusa, uznał, że kobiety mogą dzisiaj odgrywać wybitną rolę w życiu Kościoła.

20: Końcowe świadectwo: zwycięstwo

Zmartwychwstanie stanowi ostatnie stadium w długiej godzinie uwielbienia Jezusa. Jest rzeczywistą manifestacją zwycięstwa ogłoszonego osobiście przez Jezusa w 19,30. Wydarzenie to jest relacjonowane w w. 1-10. Świadkiem tego zwycięstwa jest Maria Magdalena (w. 11-18) oraz inni uczniowie (w. 19-23.24-29). Wersety 30-31 informują czytelnika, niejako w formie logicznej konkluzji, w jakim celu została napisana Ewangelia.

20,1-10: *Zmartwychwstanie*

Znamienny jest fakt, że podczas gdy opis wydarzeń związanych z męką jest szczegółowy i Jezus jest w nim stale obecny, relacja o zmartwychwstaniu zaczyna się spektakularną nieobecnością Jezusa: pustym grobem (w. 2). Pusty grób, o czym świadczył odsunięty kamień, który zobaczyła Maria Magdalena, jest pierwszym świadectwem, że coś się tu wydarzyło; lecz grób nie jest całkowicie pusty: płótna leżące tak, jak leżało ciało Jezusa (chusta, którą była przykryta głowa, leżała oddzielnie, w. 6-7), dają świadectwo o tym, co się tu stało.

Gdyby skradziono ciało Jezusa, jak sugeruje Maria (w. 2) i co według Mateusza mieli rozpowiadać opłaceni w tym celu strażnicy (Mt 28,11-15), płótna zniknęłyby razem z ciałem. Natomiast obecność płócien i ich ułożenie wskazują na to, że osoba, która była w nie owinięta, wyszła z nich. Ciało Jezusa, posiane w śmierci jak ziarno pszenicy (12,24), zakiełkowało i powstało, przemienione w „ciało duchowe" (por. 1 Kor 15,37.42-44, zwłaszcza w. 44), inaczej niż ciało Łazarza, które było po prostu przywrócone do ziemskiego życia. Fizyczne przedmioty, takie jak zamknięte drzwi (w. 19.26), nie oddziałują już na to zmartwychwstałe, duchowe ciało. To świadectwo zmartwychwstania „ujrzał i uwierzył" umiłowany uczeń (w. 8). Można powiedzieć, że w przeciwieństwie do Tomasza (w. 25) uwierzył w to, czego jeszcze nie widział. Wspomniane w w. 9 „Pismo", którego uczniowie jeszcze nie „znali" (BT: „nie rozumieli"), może się odnosić do przepowiedni Jezusa o swoim zmartwychwstaniu, zapisanych w Ewangeliach synoptycznych, oraz do spełnienia się w życiu Jezusa proroctw ST. Uczniowie przypomnieli to sobie po zmartwychwstaniu (por. 2,22; 12,16) dzięki Duchowi Świętemu (14,26).

Jak w czasie mowy na Ostatniej Wieczerzy i być może po pojmaniu Jezusa (por. 18,16), Piotr i umiłowany uczeń występują w opisie razem. Maria, która pierwsza odkryła pusty grób, „gdy jeszcze było ciemno" (w. 1), pobiegła do nich obu. W myśli Janowej reprezentują oni w Kościele władzę Jezusa i charyzmat miłości. Umiłowany uczeń, tradycyjnie uważany za młodszego, wyprzedza Piotra i przybywa do grobu pierwszy. Jednakże miłość Jezusa do niego nie jest miłością ślepą, która nie szanuje autorytetu, jak zdarza się dzisiaj w niektórych fundamentalistycznych grupach charyzmatycznych. Szacunek umiłowanego ucznia do Piotra najlepiej wyjaśnia 1 Kor 13, czytany w kontekście 1 Kor 12-14. Zarówno miłość, jak i autorytet są miłością i autorytetem Jezusa; właściwie rozumiane nigdy nie mogą ze sobą kolidować. Nie znaczy to, że u Piotra nie znajdziemy miłości czy że nie jest on miłowany (por. 21, 15-19), czy że umiłowany uczeń nie ma żadnego autorytetu, ponieważ ta Ewangelia opiera się na jego/jej autorytecie (19,35; 21,24). Każdy uczeń musi rozpoznać swe dary i korzystać z nich w budowaniu Ciała Chrystusa, Kościoła (por. Ef 4,9-16; 1 Kor 12,4-30). Rzekome współzawodnictwo między umiłowanym uczniem a Piotrem ma znikome, jeżeli w ogóle jakiekolwiek, oparcie w tekstach Nowego Testamentu.

20,11-18: *Świadectwo Marii Magdaleny*

Wszystkie cztery Ewangelie poświadczają w różny sposób, że Maria Magdalena pierwsza zobaczyła zmartwychwstałego Chrystusa, czy to sama, jak w Ewangelii Jana, czy razem z innymi kobietami (por. Mt 28,1-8; Mk 16,1-8; Łk 24,1-9). Chociaż u synoptyków nie mamy zbyt jasnego obrazu, może się wydawać, że do grobu poszła grupa kobiet. Odkrywszy, że kamień jest odsunięty, Maria Magdalena musiała je opuścić i pobiec do Piotra i umiłowanego ucznia, tracąc kontakt z innymi kobietami. W każdym razie jej jedyne w swoim rodzaju świadectwo zmartwychwstania w Ewangelii Jana daje jej uprzywilejowane miejsce w opowiadaniach o zmartwychwstaniu. Ojcowie Kościoła, z powodu tego świadectwa, nadali jej tytuł „apostoła apostołów".

Maria, powodowana miłością, odważnie wyrusza do grobu, skoro tylko skończył się szabat i miała swobodę poruszania się. Jak była obecna pod krzyżem (19,25), tak samo jest obecna przy grobie. Jej pierwsza misja miłości rozpoczyna się od informacji przekazanej dwom uczniom (w. 2). Tak więc za jej ludzkim

pośrednictwem umiłowany uczeń uwierzył, zanim sam ujrzał. Kiedy dwaj uczniowie zobaczyli na własne oczy pusty grób i płótna, wrócili zaraz do domu, ale miłość Marii nie pozwoliła jej oddalić się od grobu. W kontekstach afrykańskich kobiety nie wchodzą do żadnego grobu. Maria nie miała sposobności widzieć płótna, tak jak je widzieli umiłowany uczeń i Piotr. Nie wiemy, czy powiedzieli jej, co widzieli, kiedy weszli do grobu. Jest jeszcze ciemno i Maria nie może widzieć wyraźnie, kiedy zagląda do grobu; jest tylko świadoma, że ciała tam nie ma. Dwaj aniołowie wyznaczają miejsce, gdzie spoczywało ciało Jezusa (jeden siedzi w miejscu głowy, drugi w miejscu nóg, w. 12). Pogrążona w smutku Maria nie jest nawet przestraszona widokiem tych dwóch dziwnych istot siedzących w grobie (por. Łk 24,4).

Dwaj aniołowie zadają jej to samo pytanie, które Jezus powtarza słowo w słowo (w. 13.15). Może się wydawać, że jej łzy, jak łzy Marii z Betanii (11,33), sprowadziły aniołów do grobu i sprawiły, że Jezus przerwał swe „wstępowanie" do Ojca, aby ją pocieszyć i otrzeć łzy z jej twarzy (por. Iz 25,6-12, zwłaszcza w. 8; Ap 21,4). Tradycyjne interpretacje, spotęgowane przez sztukę (np. Fra Angelico *Noli me tangere*), często bagatelizują albo fałszywie przedstawiają znaczenie ukazania się Jezusa Marii Magdalenie. Maria nie poznaje Jezusa od razu, ponieważ Jego zmartwychwstałe ciało wygląda inaczej niż to, które znała (por. 21,4), ale jako jedna z Jego owiec poznaje Go, kiedy wymawia jej imię. Werset 17a brzmi, jak gdyby Jezus nie pozwolił jej dotknąć siebie, ponieważ obawiał się, że jej dotknięcie, jako kobiety, może Go skalać. Forma jednak występującego tu czasownika greckiego wskazuje, że chodzi tu o trwające dłużej dotknięcie nawet zatrzymywanie. Maria bała się, że ktoś zabrał Jezusa, i teraz, kiedy Go widzi, nie chce ryzykować. Jezus zapewnia ją, że od tej chwili On i Jego uczniowie będą nierozłączni. Przez Jego uwielbienie stali się z ciała i krwi dziećmi jednego Ojca i Boga, zrodzeni przez Jego krew przelaną na krzyżu (19,34; por. komentarz do 1,12-13).

Najważniejsze jest to, że Jezus powierza Marii Magdalenie zadanie oznajmienia braciom i siostrom o Jego centralnym orędziu wielkanocnym: że od tej chwili On i Jego uczniowie stają się razem nierozłącznymi członkami jednej rodziny Boga. Maria nie tylko jako pierwsza widziała zmartwychwstałego Jezusa, jest nie tylko apostołem apostołów, lecz także tą, która niesie orędzie o nowym stworzeniu (por. 1 J 3,1-2). Jezus powierzył jej tę misję, chociaż dobrze wiedział, że świadectwo kobiet nie liczy się w kulturach I wieku. Jego uwielbienie zapoczątkowuje nową kulturę, kulturę chrystologiczną, którą Paweł streszcza w Ga 3,25-28. Ta ważna rola powierzona Marii, kobiecie, przez zmartwychwstałego Pana, jest przykładem, który powinien naśladować współczesny Kościół jako świadek, że Bóg naprawdę posłał Jezusa (por. 17,21).

20,19-29: *Świadectwo uczniów*

Jezus ukazuje się grupie uczniów dwa razy w tej części (w. 19-23.24-29). W związku z pierwszym ukazaniem się dwa punkty zasługują na szczególną uwagę. Jezus dotrzymał obietnicy danej uczniom, że niedługo po Jego odejściu ujrzą Go i rozraduje się ich serce (w. 20; por. 16,16). Daje im swój „pokój", wolność od lęku i ogólne wzmocnienie ciała i duszy, czego świat nie może im dać (por. 14,27). Obdarzając ich pokojem, Jezus nie wspomina ani słowem – co uczyniłby każdy inny człowiek – o tym, jak go opuścili, kiedy był sądzony. Pokazuje im zranione ręce, którymi obejmie ich mocno i zachowa od zguby (por. 10,28; 17,12), oraz bok, z którego wypłynęły, i nadal będą dla nich wypływać, rzeki nowego życia, to jest Duch (7,37-39).

Po drugie, Jezus obdarza ich Duchem, którego obiecał im w czasie swego tymczasowego odejścia jako niezbędny dar (16,7). Obdarzeni i umocnieni Duchem, są teraz posłani na świat rzeczywiście (a nie programowo, jak w 17,18), tak jak Bóg posłał na świat Jezusa (20,21; 17,18). Jak Jezus został posłany na świat, aby zmazać grzech i doprowadzić do jedności, tak samo są posłani uczniowie. Werset 23 czasami interpretuje się jako skrypturalną podstawę obecnej formy sakramentu pojednania w Kościele katolickim, tradycyjnie nazywanej „spowiedzią". W kontekście Janowym jednak werset ten ma tryb bardziej opisowy niż nakazujący. Jeśli przebaczycie ludziom ich grzechy, grzechy będą przebaczone; jeśli odmówicie przebaczenia czy odpuszczenia, nie będą przebaczone.

Ta prawda wymaga pewnego rozwinięcia. Modlitwa Pańska wzywa nas do przebaczania sobie wzajemnie bez żadnych granic i w ten sposób do pozostawania we wspólnocie, tak samo jak Jezus nam przebacza i doprowadza do wspólnoty z Ojcem i Duchem (por. 14,23). Do zadań Ducha należy zjednoczenie nas wszystkich w jedno ciało w Chrystusie (por. 1 Kor 12,13). Zatrzymać grzechy innych to znaczy wykluczyć ich ze wspólnoty. Na tym polega podstawowe znaczenie grzechu w Ewangelii Jana (por. 1,29; 8,34-35). Jako uczniowie Jezusa jesteśmy powołani do dawania świadectwa Jego zmartwychwstałemu życiu przez obalanie barier grzechu i podziału w naszych sercach i wspólnotach. Właśnie na tym polega prawdziwa „moc zmartwychwstania", często wysławiana w kręgach zielonoświątkowych i charyzmatycznych, a nie jedynie na działaniu spektakularnych cudów, często bez miłości w sercu (por. 1 Kor 13; Rz 6,1-11).

20,30-31: Cel napisania Ewangelii

Znaczenie tego fragmentu było już podane w pierwszej części niniejszego komentarza. Czytelnik, który w duchu modlitewnym uczestniczył jako sędzia w procesie Jezusa, powinien teraz, zgodnie z intencją ewangelisty, rozstrzygnąć, czy przedstawione w Ewangelii świadectwo przekonało go i czy uwierzył, że „Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym". Świadectwo to jest tylko pewnym wyborem „znaków, które Jezus uczynił". Ta próba przekonania nie wymaga intelektualnego przyświadczenia. Wywołuje u czytelnika taką odpowiedź wiary, która uczyni go uczestnikiem życia wiecznego, daru z woli Bożej udzielonego przez Jezusa Chrystusa, Syna Bożego (3,16; 17,2-3; itd.). Krótko mówiąc, ostatecznym celem orędzia mającego w całej Ewangelii przekonać czytelnika o mesjańskie Jezusa jest osiągnięcie przez niego wiecznego życia w Jezusie. Wszystko, co Jezus mówił o sobie w Ewangelii, ma ten jeden cel. Zmartwychwstanie, „znak znaków", jest ukoronowaniem wszystkich wydarzeń w Ewangelii.

Może być nam dzisiaj trudno ocenić, co znaczyło zmartwychwstanie dla pierwszych uczniów, ale dzięki naszym wysiłkom powstania z grzechu do nowego życia i dopomożenia innym, aby zrobili to samo, będziemy mogli doświadczyć w naszym życiu prawdziwego znaczenia zmartwychwstania. Obyśmy otwierając się na Ducha Świętego, mogli w pełni przyjąć tę moc zmartwychwstania.

Część VI: Posłanie uczniów na misję (rozdz. 21)

W pierwszej części zasygnalizowano już, że badacze uważają J 21 za dodatek do Ewangelii, dołączony do niej albo przez uczniów ewangelisty, albo przez kościelnego redaktora. Celem tego „dodatku", jak przypuszczano, było przywrócenie autorytetu Piotra w Ewangelii i we wspólnocie Janowej (w. 1-18) i, tym samym, aby Ewangelia stała się możliwa do zaakceptowania przez Kościół powszechny. Inni uważali, że dodatek miał tłumaczyć, dlaczego umiłowany uczeń umarł wcześniej, niż się spodziewano (por. w. 21-23). Ale, jak wcześniej zaznaczyliśmy, nie ma żadnego świadectwa w rękopisach na to, że Ewangelia istniała kiedykolwiek bez rozdziału 21. Ten ostatni rozdział Ewangelii, który na pierwszy rzut oka wygląda jak apendyks, można wytłumaczyć inaczej.

W sądowej, retorycznej formie, jaką nadaliśmy niniejszemu komentarzowi, J 21 stanowi pewne *demonstratio* nauki Jezusa głoszonej uczniom w rozdz. 13-17 i dotyczącej ich zależności od Niego w zakresie ich osobistego życia i skuteczności powierzonej im misji. Rozdział ilustruje to dwustopniowo: działanie bez Jezusa (jak w przypadku całonocnego połowu ryb) jest daremne; tylko Jezus umożliwia misję uczniów (w. 1-8) i podtrzymuje ich życie i miłość w tej misji (w. 9-23).

Przed zmartwychwstaniem Jezus jako jedyny w Ewangelii jest posłany przez Boga. Dopiero po zmartwychwstaniu są posłani uczniowie, i to posłani na misję w całym świecie, inaczej niż u synoptyków (por. Mt 10; Łk 10,1-24). Ten Janowy układ materiału wyraźnie wydobywa na światło dzienne myśl zawartą w 4,35-38, że wszyscy uczniowie są owocem jedynego w swoim rodzaju misyjnego dzieła Jezusa; ich uczestnictwo w Jego misji wypada w fazie żniw; siewcami są tylko Ojciec i Jezus. Mieć przywilej uczestnictwa w misji w jej fazie żniw jest samo w sobie radosnym przywilejem równoznacznym z otrzymaniem zapłaty.

21,1-8: Działanie bez Jezusa jest daremne

Uczniowie opuścili Jerozolimę i powrócili do Galilei. Liczba siedem przedstawia pełnię, stąd uwaga kieruje się na wszystkich uczniów. Piotr, który u synoptyków wyznaczony jest na przywódcę, idzie łowić ryby. Inni idą za jego przykładem. Niektórzy twierdzą, że Piotr i inni po prostu powrócili do swego dawnego zawodu rybaków, który uprawiali, według synoptyków, zanim Jezus ich powołał. Nie ma na to wyraźnych świadectw. Ponadto z całej siódemki jedynie Piotr i synowie Zebedeusza byli, według relacji, rybakami. Epizod skupia się na tym, w jaki sposób Jezus ukazał się uczniom po raz „trzeci" (rozstrzygający?) (w. 1.14).

Jak w relacji o uroczystości zaślubin w Kanie, opowiadanie jest bardzo tajemnicze; nie ma w nim zbędnego słowa. Przebieg akcji jest prosty. Uczniowie sami postanawiają iść, pod przewodnictwem Piotra, łowić ryby. Nie ma wzmianki, że był wśród nich Jezus. Połów odbywa się w nocy (jest to zwykła pora najlepszych połowów). Na terenie jednak misyjnej działalności Jezusa taka praktyka nie ma zastosowania. Noc reprezentuje ciemność, która jest przeciwstawna Jezusowi, Światłości. O świcie spotyka ich Jezus, któremu wyznają, że całonocny trud bez Niego okazał się daremny. Jezus następnie każe im zarzucić sieć po prawej stronie (tzn. tym razem właściwie). Uczniowie posłuchali i złowili tyle, że nie mogli wyciągnąć sieci z wody. Umiłowany uczeń, widząc ten cudowny połów, rozpoznaje Pana w postaci stojącej na brzegu. Piotr ponownie przejmuje inicjatywę w swój charakterystyczny impulsywny sposób (w. 7), pozostawiając innym czynności związane z połowem. Płynie stąd jasna nauka. Jedynie w Jezusie i przez Jezusa uczniowie mogą przynieść owoc, i to obfity (por. 15,5).

21,9-23: Jezus podtrzymuje życie i misję uczniów

Kiedy uczniowie dobijają do brzegu, widzą, że ryba już się piecze na rozżarzonych węglach. Jest to ilustracja stwierdzenia z 4,35-38, że misyjna skuteczność uczniów (przedstawia ją tutaj połów) jest tylko częścią żniwnej fazy misji Jezusa. Uczniowie jedli ze swego połowu, odbierając swą zapłatę. Komentarze różnie interpretują symbolizm liczby 153. Liczba ta, być może, symbolizuje ogólną liczbę Kościołów w czasach ewangelisty: 150 w diasporze plus trzy w Judei, Samarii i Galilei. W każdym razie ta liczba ryb w nie rozerwanej sieci podkreśla obfitość i jedność.

Śniadanie, które Jezus przyrządza i podaje uczniom, zawiera pewne akcenty Eucharystii, chociaż w w. 13 jest opuszczony zwrot „dzięki czyniąc". Cały epizod przypomina Łk 24,42 i zawiera akcenty spotkania Jezusa z uczniami w drodze do Emaus. Pobrzmiewa tu na przykład nuta bezradności czy bezcelowości w sytuacji, w jakiej znaleźli się uczniowie, zanim postanowili łowić ryby. Nie wyrażona słowami radość z obfitego połowu przypomina pałające radością serca dwóch uczniów, kiedy Jezus objaśniał im Pisma. Łamanie chleba jest znakiem rozpoznawczym (por. w. 12).

21,15-25: Misja Piotra (i umiłowanego ucznia)

Znaczenie misji Piotra najlepiej analizować w kontekście metafory o Dobrym Pasterzu; zakres tej metafory został omówiony krótko w komentarzu do rozdz. 17. Tu należy odnotować następujące punkty: Jezus najpierw upoważnia Piotra do pracy misyjnej i karmi go pokarmem fizycznym, zanim powierzy mu zadanie opiekowania się Jego owieczkami i barankami. Trzykrotnie powtórzone pytanie Jezusa, czy Piotr Go miłuje, przypomina chełpliwe zapewnienia Piotra w 13,37. Trzykrotne zaparcie się Jezusa przez Piotra pokazało, że Piotr nie jest zdolny do dotrzymania obietnicy (18,17.25-27). Wtedy Piotr polegał na własnych siłach. Teraz Jezus daje mu do zrozumienia, że nawet zdolność miłowania Jezusa, aż do oddania za Niego życia, jest darem, i udziela mu tego daru, a Jego słowa (w. 18) sprawiają to, co znaczą. Obdarzony tym darem Piotr może iść za Jezusem, spełniając swoją misję do końca drogi, aż do oddania życia za Niego. Nie byłby do tego zdolny przedtem, zdany na własne siły (13,36.38).

W epizodzie podkreślona jest władza Piotra. Ta władza nie czyni Piotra właścicielem owiec. Owce są własnością Jezusa: „paś baranki moje", „paś owce moje". Piotra można określić jako zarządzającego domem, od którego się oczekuje, aby zapewnił domownikom na czas pożywienie. Rola jego wobec owiec polega na czułej, pełnej miłości trosce, wzorowanej na trosce Dobrego Pasterza. W każdej chwili owce należą do Jezusa i Piotr nie jest upoważniony do decydowania o losie żadnej owcy. Ilustruje to w. 20. Jezus mówi Piotrowi, że los umiłowanego ucznia nie jest jego sprawą; Jezus sam zadecyduje o jego losie.

Jest sprawą otwartą, czy ze stwierdzeń w w. 22-24 wynika, czy nie wynika, że umiłowany uczeń już nie żył w czasie pisania Ewangelii czy tego konkretnego rozdziału. W kontekście afrykańskim mówca może mówić o sobie albo o adresacie w trzeciej osobie. Ten rys kulturowy, będący oznaką szacunku, nie był obcy kulturze żydowskiej i innym kulturom semickim (por. Rdz 44,6-10.18-19). Znamienny jest fakt, że Ewangelia opiera się na świadectwie naocznego świadka opowiadanych wydarzeń; źródłem opowiadania jest osobista miłość Jezusa do tej osoby.

Werset 25 brzmi jak niepełne, choć typowe, powtórzenie 20,10-31, ale spełnia rolę stosownego zakończenia całej Ewangelii. Obejmuje teraz zarówno znaki zdziałane przez Jezusa, jak i różne aspekty uczestnictwa uczniów w Jego misji. W tym rozdziale Piotr i umiłowany uczeń występują jako ucieleśnienie tych różnych aspektów misji, zwłaszcza aspektu karmienia owiec i głoszenia życiodajnego słowa. Umiłowany uczeń wypełnia swoje zadanie w sposób doskonały, dając nacechowane pokorą świadectwo Jezusowi w Ewangelii. Uczeń ten przez cały czas zachowuje anonimowość. Tym przykładem umiłowany uczeń zaprasza wszystkich czytelników, aby dawali świadectwo Jezusowi swym życiem jako prawdziwych i pokornych uczniów we wspólnocie wierzących.

Spojrzenie wstecz i spojrzenie wprzód

Doszedłszy do końca Ewangelii, trzeba się teraz cofnąć do „Pierwszego czytania", aby ocenić omawiane tematy w świetle lepszego poznania Ewangelii. W jaki sposób to „Czytanie" rzuciło światło na pewne rysy Ewangelii? Czy są aspekty Ewangelii, których nie objęło to „Pierwsze czytanie"?

Czytelnicy towarzyszący Jezusowi w drodze przez Ewangelię, zachęcani byli do dialogu między Ewangelią a wydarzeniami w ich własnych kontekstach. Czytelnicy mieli zwracać baczną uwagę na wzajemne oddziaływanie między Jezusem a różnymi osobami i grupami. W jakiej mierze te wydarzenia rozgrywają się na różnych płaszczyznach i w różnych kręgach w naszych własnych kontekstach? Takie powiązane z kontekstem czytanie miało umożliwić czytelnikom spojrzenie na Ewangelię jako na żywe słowo, obdarzające życiem i energią jej

słuchaczy. Konteksty liturgiczne, w których czyta się różne fragmenty Ewangelii, dają bogate możliwości wykorzystania jej w dialogu z życiem danego człowieka i jego życiowym kontekstem.

Przyjęte w tym komentarzu ujęcie nie wyczerpało różnych możliwych sposobów odczytywania Ewangelii. Innym sposobem „dostrojenia się" do Ewangelii jako żywego słowa w danym kontekście byłoby uświadomienie sobie różnych sposobów zastosowania czy przyswojenia sobie Ewangelii przez osoby żyjące w innych współczesnych kontekstach. Można to uczynić, zbierając, w miarę możliwości, różne dzieła sztuki, obrazy, opowiadania, plakaty, pieśni religijne i napisy na samochodach czy na drzwiach, które powstały na kanwie Czwartej Ewangelii czy były nią inspirowane.

To wszechstronne spojrzenie na Ewangelię w konkretnym, żywym kontekście i w historii może przyczynić się do odkrycia nowych sposobów czytania Ewangelii. Dzięki takiemu odkryciu, dokonanym w kontekście wiary i modlitwy, czytelnik może się stać niejako „współczesnym Janem" w swoim społecznym środowisku. Mógłby więc podjąć się napisania związanego ze swoim kontekstem komentarza do „znaków dokonanych przez Jezusa", do Ewangelii, tak jak ją przeżywa on sam i jego współcześni.

tłum. Henryk Bednarek

Łukasz – autor Ewangelii i Dziejów Apostolskich
François Bovon

Łukasz, jako jedyny z autorów Ewangelii, który napisał przedmowę (świadczącą o zamyśle literackim), zapowiada swój zamiar zaraz na początku pierwszego dzieła: zamierza napisać księgę opowiadającą „o zdarzeniach, które się dokonały" (Łk 1,1). Dzięki temu zręcznemu i niezwykłemu sformułowaniu, słowem „zdarzenia" zaznacza, że jego przesłanie ma wymiar historyczny, wymiar faktów, które zachodzą w określonym czasie i przestrzeni. Orzeczenie „dokonały się" wskazuje jednak, że zdarzenia te nie mają charakteru wyłącznie świeckiego: w nich i poprzez nie zarysowuje się i dokonuje wola Boga stwórcy i zbawiciela, Boga Izraela, który spełnia swe obietnice.

Na początku Dziejów Apostolskich Łukasz zapowiada ponadto treść swego drugiego dzieła: chcąc pokazać, że Kościół – ta postać chrześcijaństwa, w obronie której występuje – odpowiada woli Bożej, ustami Jezusa określa plan księgi, którą zaczyna spisywać: „będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi" (Dz 1,8). Księga Dziejów opowie zatem o rozpowszechnianiu się słowa Bożego, niesionego przez świadków Zmartwychwstałego, od Jerozolimy, centrum, aż po najdalsze krańce świata. Za sformułowaniem Łukasza kryje się powszechna nadzieja Starego Testamentu, a zwłaszcza przekonanie Izajasza (Iz 2,3), zgodnie z którym słowo i Duch Boga rozprzestrzenią się na wszystkie strony z Góry Pańskiej, Syjonu.

Wniebowstąpieniu w Ewangelii Łukasza odpowiada w Dziejach zstępowanie słowa między nieprzeliczone narody, sytuacje ludzkie i struktury społeczne. Jerozolima nie jest centrum świata. Jest pierwotnym centrum, któremu można dochować wierności, opuszczając je. Podobnie, lektura tekstu Prawa będzie, według Łukasza, naprawdę owocna tylko wtedy, kiedy rozbudzi w nas świadomość jego chrystologicznego i duchowego sensu. Innymi słowy, Prawo rozumiane jest jako obietnica wolności.

Ewangelia Łukasza i Dzieje Apostolskie uzupełniają się. Włączając Łk do korpusu Ewangelii, Kościół w II w., tworząc kanon, rozdzielił dwa skrzydła dyptyku i usunął pierwotną symetrię. Dwoista struktura dzieła zachowuje swój zasadniczy charakter, trzeba jednak cofnąć się do okresu wcześniejszego niż ten, w którym powstały Ewangelie.

Ewangelia Łukasza i Dzieje razem stanowią całość odpowiadającą ówczesnemu Pismu, Biblii pierwszych chrześcijan, czyli Staremu Testamentowi. Ulubionymi księgami Łukasza są Psalmy i Prorocy. Jest to jeden z wielu dowodów na to, że Pismu nadawano znaczenie słowa prorockiego. Cały Stary Testament należy odczytywać w perspektywie czasu mesjańskiego, zapoczątkowanego przez Jezusa. Wbrew interpretacji Hansa Conzelmanna, który dzieli Łukaszową historię zbawienia na trzy okresy, my musimy najpierw uchwycić jej symetryczną spójność. Łukaszowy Chrystus daje swym uczniom, a przez nich czytelnikom, klucz hermeneutyczny do Pisma: w tekstach od Mojżesza do Proroków i Psalmów trzeba widzieć zapowiedź losu cierpiącego i uwielbionego Chrystusa (Łk 24,25-27 i 44-49). Łk 16,16, nad którego egzegezą prowadzono w ostatnich latach ożywioną dyskusję, niewątpliwie zakłada nie dwie, ale jedną zasadniczą cezurę w historii: między okresem przed i po nadejściu zbawienia. Po wniebowstąpieniu Kościół nie cofnął się, jak uważał Hans Conzelmann, do sytuacji przedmesjańskiej, do czasu, kiedy rzeczywistość zbawienia miałaby zniknąć.

Jak powiedział i jak jednoznacznie wykazał autor, okres zbawienia, zapoczątkowany i spowodowany przez misję Jezusa, rozwija się w dwóch etapach, którym odpowiadają dwie księgi: etap Jezusa, kiedy słowo stało się wydarzeniem w Galilei i w Judei (Dz 10,37), i etap Kościoła, etap świadków, których Duch prowadzi do słowa.

Działalność Jezusa to nie tylko suma cudów opowiedzianych w Ewangelii, chociaż nie można pomijać tych znaków antycypujących królestwo Boże i władzę Syna. Działalność Jezusa to długa droga Jego życia: to służba w Galilei, kontynuowana w Jerozolimie. Łukasz ujmuje to słowem *analempsis* (wzięcie [z tego świata]): wjazd do Jerozolimy, wyniesienie na krzyżu, powstanie z grobu i wniebowstąpienie do Ojca. Chociaż Ewangelię Łukasza można podzielić na trzy części (służba w Galilei, wędrówka, służba w Jerozolimie), w rzeczywistości jest to jedna droga wznosząca się ku górze.

Księga Dziejów opowiada o rozprzestrzenianiu się słowa i o upowszechnieniu tekstu Prawa, które jego pierwsi adresaci z uporem przyjmują dosłownie. Dz 15 stanowi oś dzieła: Sobór Jerozolimski podejmuje decyzję o przyjęciu pogan do Kościoła. Nie jest już potrzebne narzucanie obrzezania nawróconym z pogaństwa. Reszta Izraela, odbudowana i zrekonstruowana przez Mesjasza Jezusa chrześcijańska wspólnota, może powstać w każdym miejscu. Wiara w Chrystusa Jezusa stanowi jej cechę wyróżniającą. Dobra nowina, która rozeszła się po Jerozolimie i terytorium żydowskim przede wszystkim dzięki Pawłowi, stopniowo ogarnia krańce świata. (Rzym z pewnością nie leży na końcu świata, ale będąc politycznym i kosmopolitycznym centrum cesarstwa, jest stolicą, której wpływy sięgają odległych miejsc.)

Posłannictwem Dwunastu jest ewangelizacja Palestyny (zresztą Łukasz uważa tych pierwszych uczniów zarówno za gwarantów prawdy Ewangelii, jak za misjonarzy Judei). Helleniści, zwłaszcza Paweł, otrzymali misję ewangelizacji Greków i Rzymian. Historycznie podział ten odpowiada postanowieniu Soboru

Jerozolimskiego (por. Ga 2,1-10), ale Łukasz jest tym, który przywiązuje wielką wagę do tej decyzji w swoim dziele.

Aby podkreślić znaczenie tego wydarzenia w dziejach wczesnego chrześcijaństwa, Łukasz wskazuje na Piotra jako przedstawiciela pierwszego etapu, a Pawła jako realizatora drugiego etapu.

Łukasz umie więc rozgraniczać i rozróżniać. Ma też dar ukazywania sytuacji przejściowych. Jan Chrzciciel jest usytuowany na progu dwóch Testamentów; wniebowstąpienie Jezusa wyznacza koniec Jego ziemskiego życia (Łk 24,50- 53) i początek Kościoła (Dz 1,9-11); wreszcie Szczepan pojawia się w punkcie przejścia od misji w Judei do ewangelizacji na ziemi pogańskiej (Dz 6-8).

Rozwinięcia te nie są procesami naturalnymi. Oczywiście, w dziele Łukasza dźwięczą nuty triumfu, ale wie on także, iż życiodajna wola Boga napotyka gwałtowną reakcję ludzi. Jan Chrzciciel był prorokiem zamordowanym; Jezus – cierpiącym Mesjaszem; Szczepan – męczennikiem. Zależnie od przyjętego punktu widzenia związki między Bogiem a Jego ludem są naznaczone antagonizmem albo przymierzem. Lud odrzuca Jego wysłanników i zabija ich – oto, co widzimy w wymiarze ludzkim. Bóg podnosi i zbawia swych wysłanników i tych, którzy ich słuchają – oto, co ukazuje się oczom wiary.

Dotychczas przedmiotem naszej uwagi była teologiczna orientacja Łukasza; na koniec niniejszych rozważań przyjrzyjmy się jego osobowości.

W ostatnich latach egzegeci podkreślali kolejno teologiczne, duszpasterskie i historyczne zalety Łukasza. Prawdą jest, że ewangelista nadaje swemu tematowi teologicznemu spójność doktrynalną. Nie ulega też wątpliwości, że troszczy się o wspólnoty i chce je budować, przekazując im słowo Boże (widać to zwłaszcza w jego relekturach różnych przypowieści). Jest wreszcie niezaprzeczalne, że nie zmyśla on ani nie składa z kawałków swoich przejmujących opowiadań. Pracuje jak historyk starożytności, z jednej strony szanując przeszłość, z drugiej zaś dając wyraz swoim literackim upodobaniom i doktrynalnym zainteresowaniom (np. wbrew ustalonej historycznej tradycji chce pominąć wszystkie chrystofanie w Galilei).

Jak zatem określić miejsce czy stanowisko ewangelisty? W gabinecie zamożnego erudyty, w jednej z tych rzymskich willi pozyskanych dla Chrystusa, w których jedno z pomieszczeń było urządzone jako miejsce zgromadzeń? W roli *episkopos*, sługi Kościoła stojącego na czele jednej z miejscowych wspólnot (w takim razie byłby on zarówno autorem, jak adresatem mowy Pawła do starszych Efezu, zebranych w Milecie, Dz 20,18-35)? Na stanowisku chrześcijańskiego nauczyciela w jednej ze szkół Pawła, działających wówczas w wielkich ośrodkach chrześcijaństwa?

Puszczając wodze wyobraźni, myślałbym raczej o sytuacji wędrownego ewangelisty, na pokładzie okrętu albo w gościnnym domu. Egzegeci zbyt mało podkreślali fakt, że Łukasz interesuje się raczej zakładaniem niż rozwijaniem wspólnot. Kiedy nowo nawróceni przyjęli chrzest, pozostawia ich własnemu losowi i kieruje uwagę ku nowym podbojom. Nie jest on z powołania ani kierownikiem duchowym, ani duszpasterzem parafialnym. Jest on z powołania misjonarzem końca I wieku. Tradycja nie myliła się, widząc w ewangeliście towarzysza podróży Pawła. Łukasz musiał należeć do jednej z grup ewangelizacyjnych, które po śmierci apostołów kontynuowały ich dzieło. Prowadząc wędrowny tryb życia, różni się jednak od proroków i ewangelizatorów, którzy niezmiennie przemierzali imperium wzdłuż i wszerz. Będąc aktywny w Kościele, potrafi także wycofać się – tymczasowo – aby ofiarować swym współtowarzyszom, wierzącym i w ogóle wykształconym czytelnikom, dzieło literackie, zdolne rozbudzić ich ciekawość lub umocnić wiarę.

Jeśli Łukasz należy do grupy wędrownych misjonarzy, nie musimy się zastanawiać nad tym, gdzie pisze swoje dzieło. Natomiast warto się zastanowić nad jego pochodzeniem. Stara tradycja poświadczona przez Euzebiusza i Hieronima, a potwierdzona przez zachodni wariant Dz 11,28 sytuuje jego dom w Antiochii. Jest też sugestia, że jego ojczyzna znajduje się gdzieś w basenie Morza Egejskiego, być może w Filippi. Niektóre osoby w dziele Łukasza rozpoczynają swą misję we własnej ojczyźnie: Jezus w Nazarecie (Łk 4,16-30), a Paweł w Tarsie (Dz 9,30). Pierwsza osoba liczby mnogiej „my" – co jest zresztą zabiegiem literackim – pojawia się po raz pierwszy w kontekście podróży Pawła z Troady do Filippi (Dz 16,10). Zresztą ewangelista zna najlepiej Filippi i urzędy administracyjne tego miasta.

Czy Łukasz był z urodzenia Żydem? Można w to wątpić. Jego stosunek do Prawa Starego Testamentu jako jarzma, którego nie można udźwignąć (Dz 15, 10), nie może cechować człowieka obrzezanego. Naszego autora należy raczej sytuować na pogańskich peryferiach społeczności żydowskiej. W rzeczywistości jego uwagę zwracają „bojący się Boga" (Łk 7,5; Dz 10,2.35; 13,16. 26). Chociaż pociągała ich żydowska dyscyplina i monoteizm, trudno było im się zdecydować na przekroczenie bariery – aby stać się prawdziwymi prozelitami – ponieważ uważali, że w ten sposób zdradzą swój naród i zmienią swoje pochodzenie. Ich dążenie do spotkania z uniwersalnym Bogiem zderzało się z przepisami rytualnymi, odczuwanymi jako sekciarskie. Ludzie ci stali się entuzjastami jednej żydowskiej sekty, chrześcijaństwa, ponieważ zachowało ono istotę żydowskiego dziedzictwa i jednocześnie było otwarte na całe imperium, jeżeli nie na świat.

tłum. Agnieszka Kuryś

Dzieje Apostolskie
Justin Taylor

PIERWSZE CZYTANIE

O tym, co działo się z uczniami Jezusa po Jego zmartwychwstaniu, opowiadają Dzieje Apostolskie. Dalszym ciągiem tej relacji jest historia Kościoła aż po dzień dzisiejszy. Księga ta, oprócz tego, że opowiada o osobach i wydarzeniach, które na samym początku ukształtowały oblicze Kościoła, potrafi też pokazać, co znaczyło – i co znaczy – być napełnionym Duchem Świętym uczniem Chrystusa.

Dzieje Apostolskie zajmują pośrednie miejsce w NT. Stanowią pomost między czterema Ewangeliami, których są kontynuacją, a listami Pawła, którego działalność jest jednym z głównych tematów księgi. Początkowo trzecia Ewangelia i księga Dziejów Apostolskich stanowiły dwie części tego samego dzieła, które traktowało nie tylko o służbie, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, ale także o pierwszych latach istnienia Kościoła, uformowanego przez Ducha Świętego po wniebowstąpieniu Jezusa. O ciągłości między tymi dwiema częściami świadczy wiele powiązań stylistycznych, terminologicznych, wspólne idee teologiczne, a zwłaszcza rozpoczynające oba dzieła prologi (Łk 1,1-4 i Dz 1,1). Dzieła te rozdzielono, gdy Ewangelia Łukasza została umieszczona razem z trzema innymi Ewangeliami przed Ewangelią Jana.

Autor

Autorem trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich jest ten sam pisarz, a tradycja kościelna jednomyślnie utożsamia go z Łukaszem (por. Kanon Muratoriego, *Prolog antymarcjonicki*, Ireneusz i Tertulian – świadectwa pochodzące z II w.). Jak się powszechnie uważa, chodzi o Łukasza, który towarzyszył Pawłowi podczas jego pobytu w więzieniu rzymskim (Kol 4,14-15; Flm 24; 2 Tm 4,11). Paweł daje do zrozumienia, że Łukasz był z pochodzenia poganinem, prawdopodobnie mieszkańcem Antiochii Syryjskiej. Tak czy inaczej dobrze znał Biblię w tłumaczeniu greckim i utrwalił w NT trochę znakomitej greki. Paweł także powołuje się na Łukasza jako na lekarza i być może ślady medycznej działalności i medycznych zainteresowań znajdują się w jego pismach.

Plan i cel Księgi

Temat i strukturę Dziejów zapowiada tekst 1,8, gdzie zmartwychwstały Chrystus mówi do uczniów: „Ale gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi". *Duch Święty* odgrywa główną rolę w księdze. Pięć razy z widzialną mocą zstępuje na uczniów (2,1-4; 4,31; 8,14-17; 10,44-48; 19,1-7). Cuda i inne niezwykłe dzieła dokonane przez uczniów Jezusa są częstymi znakami Jego potęgi (2,43; 5,12-16; 6,8; 8,6-8; 19,11-12). Duch Święty przejmuje inicjatywę i kieruje misją młodego Kościoła Chrystusowego w wielu ważnych momentach zwrotnych (8,26.29.39; 10,19; 11,12; 13,2; 15,28; 16,6-9). Przede wszystkim to właśnie Duch Święty z wielu różnych osób i wspólnot tworzy jeden Kościół. Właściwa Jego obecności atmosfera aktywności i cudów przenika całą księgę.

Zadaniem uczniów Jezusa jest być Jego świadkami. Uczniowie w całej księdze będą świadczyć o tym, że On powstał z martwych i że Bóg uczynił Go Panem i Chrystusem, czyli Mesjaszem (Piotr: 2,14-36 i 3,12-26; Piotr i apostołowie: 5,29-32; Szczepan: 7,54-60; Filip: 8,5,35; Szaweł: 9-20; Piotr: 10,34-43; Paweł: 13,16-41 itd.). Znaki mocy Ducha Świętego są Bożym świadectwem prawdy tego, co uczniowie głoszą. Poczynając od Szczepana, wyznawcy Jezusa muszą często przypieczętowywać swoje świadectwo własną krwią (po grecku „świadek" = *martyr*).

Dz 1,8 zapowiada więc plan księgi. W pierwszych ośmiu rozdziałach wszystko rozgrywa się w Jerozolimie. Po wniebowstąpieniu Jezusa i zesłaniu Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy czytamy o życiu wspólnoty chrześcijańskiej w Jerozolimie, o świadectwie o Jezusie dawanym przez Piotra i apostołów i o ich pierwszych starciach z przedstawicielami świątyni (rozdz. 1-5). Męczeństwo Szczepana (rozdz. 6-7) i rozpoczęte wówczas prześladowanie zmusza wielu uczniów do opuszczenia Jerozolimy, ale rozpraszając się, niosą dobrą nowinę innym rejonom ziemi judzkiej i Samarii (8,1). Jest to temat rozdz. 8-12. W rzeczywistości w następstwie tego samego ruchu, spowodowanego prześladowaniem, Ewangelia z Jerozolimy dociera aż do Fenicji, na Cypr i do Antiochii, największego miasta regionu (11,19). Dz 8,26-40 informują o wejściu pierwszego poganina – Afrykańczyka – do Kościoła. W 10,48 czytamy o chrzcie Rzymianina Korneliusza, natomiast w 11,20 o tym, że Ewangelia była w Antiochii głoszona także poganom. Niemniej jednak to Paweł jest tym misjonarzem, który niesie Ewangelię przez Azję Mniejszą, Macedonię, Achaję (Grecję) i dociera z nią nie tylko do miejscowych wspólnot żydowskich, ale także do pogan (poczynając od rozdz. 13). Księga urywa się dość nieoczekiwanie z

chwilą przybycia Pawła do Rzymu. Rzym nie był „krańcem ziemi" – nawet w kontekście ówczesnej wiedzy geograficznej – ale był stolicą cesarstwa, do którego należała Judea. Dobrą nowinę o Jezusie Chrystusie głoszono teraz „zupełnie swobodnie, bez przeszkód" w samym sercu imperium (28,31).

Jakkolwiek księga nosi tytuł Dzieje Apostolskie, nie opowiada o wszystkich apostołach, ale zasadniczo o dwóch, *Piotrze* i *Pawle*. Piotr dominuje w pierwszej części księgi (rozdz. 1-12), którą można by zatytułować Dzieje Piotra. Nie występuje on jednak sam. Najpierw towarzyszy Piotrowi Jan, a bohaterami rozdz. 6-8 są Szczepan i Filip. Rozdziały 13-28 to Dzieje Pawła. Najpierw widzimy Pawła jako misjonarza (rozdz. 13-20), następnie jako więźnia Rzymian w Jerozolimie (rozdz. 21-23) i Cezarei (rozdz. 24-26), na koniec zaś towarzyszymy mu w drodze do Rzymu, dokąd zmierza niepewny swego losu (rozdz. 27-28). Paweł ma także współpracowników i towarzyszy; są to głównie Barnaba, będący zarazem jego sponsorem i mentorem, Sylas, Tymoteusz, Pryscylla i Akwila. Dwie części księgi nie są całkowicie niezależne od siebie. Paweł (pod imieniem Szawła) występuje już w Dziejach Piotra, które opowiadają o jego nawróceniu (rozdz. 9), Piotr zaś pojawia się w Dziejach Pawła, aby wziąć udział w Soborze Jerozolimskim (rozdz. 15), który jest kluczowym wydarzeniem całej księgi. To na tym soborze rozwiązano kwestię – zgodnie z propozycją Jakuba, który został przywódcą wspólnoty jerozolimskiej – w jaki sposób przyjmować do Kościoła pogan. W całej księdze Łukasz przeprowadza wiele paralel między dwoma głównymi bohaterami, których przedstawia jako uzupełniających się nawzajem i tworzących fundamentalną jedność.

Dzieje Apostolskie a starożytna historiografia

Na początku swojej Ewangelii (1,1-4) Łukasz pisze, że postanowił „zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil". Aby napisać księgę Dziejów, Łukasz sięgał do wielu źródeł. Niektóre z nich można mniej lub bardziej wyraźnie wskazać. Jeśli chodzi o pierwszą część księgi, Dzieje Piotra, to prawdopodobnie wchodzi w grę stary dokument, opowiadający o początkach Kościoła w Jerozolimie, zgromadzonego wokół Piotra, o prześladowaniu Szczepana i o pierwszej ekspansji Kościoła dzięki przepowiadaniu Filipa i Piotra. Jeśli chodzi o Dzieje Pawła, zasadniczą rolę może odgrywać podobny dokument opowiadający o nawróceniu Pawła, jego podróżach misyjnych i uwięzieniu. Być może Łukasz miał okazję sprawdzić niektóre z uzyskanych w ten sposób informacji bądź uzupełnić je informacjami uzyskanymi z innych źródeł. Opowiadając o trzech podróżach Pawła (16,10-17: z Troady do Filippi; 20,5-21,18: z Filippi do Jerozolimy; 27,1-28,16: z Cezarei do Rzymu), Łukasz posługuje się w swojej narracji formą „my". Od czasów Ireneusza komentatorzy widzą w tych fragmentach dowód na to, że Łukasz towarzyszył Pawłowi w drugiej i trzeciej podróży misyjnej oraz w jego podróży morskiej do Rzymu. Są wszelkie powody, aby sądzić, że fragmenty w formie „my" – przynajmniej w większości przypadków – pochodzą rzeczywiście z dziennika podróży osoby, która towarzyszyła Pawłowi i która starannie notowała nazwy geograficzne, odległości, informacje o czasie i rozmaite wydarzenia z okresu podróży. Po dokładniejszej analizie wydaje się jednak, że wszystkie te informacje odnoszą się do jednej podróży, mianowicie do zaplanowanej przez Pawła podróży do Macedonii i Achai z zamiarem przeprowadzenia zbiórki na potrzeby Kościoła jerozolimskiego, następnie – już z zebranymi pieniędzmi – do Jerozolimy i w końcu do Rzymu (por. 1 Kor 16,1-4; 2 Kor 8-9; Rz 15,25-29). Łukasz w Dziejach Apostolskich ani razu nie wspomina o kolekcie (chyba że w 24,17) i, jak się wydaje, umieścił fragmenty dziennika z „podróży kolekcyjnej" w różnych miejscach księgi, gdzie dzisiaj odnoszą się do różnych podróży podejmowanych w różnym czasie.

Księga Dziejów Apostolskich dotarła do nas w dwu głównych wariantach tekstu: tzw. tekście zachodnim i tekście aleksandryjskim. Różnice między nimi są nieraz znaczne i niektóre z nich zostaną w tym komentarzu omówione.

Dzieje Apostolskie są zamierzone jako historia początków Kościoła, ale charakter relacjonowanej w księdze historii różni się w poszczególnych jej partiach, w zależności od źródła, z jakiego Łukasz w danym miejscu korzysta, oraz od tego, w jaki sposób to robi. Relacje z podróży misyjnych Pawła ukazują wiernie świat wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w I w. naszej ery: administrację rzymską, greckie miasta, kulty religijne, drogi i środki transportu, polityczną geografię i topografię lokalną. Łukasz przedstawia tutaj świat, jaki mógł poznać „z pierwszej ręki", niezależnie od tego, czy sam był, czy nie był naocznym świadkiem wydarzeń. Natomiast rozdziały wcześniejsze, przeciwnie, są znacznie mniej szczegółowe i sprawiają wrażenie opowiadań dotyczących przeszłości, która samemu Łukaszowi wydaje się już odległa. Znaczną część księgi wypełniają mowy. Jest to zgodne z praktyką starożytnych historyków, którzy posługiwali się mowami, aby ukazać horyzont myślowy czy charakter bohatera, poddać analizie bądź refleksji jakąś sytuację, wyraźnie przedstawić aktualne sprawy. Prawem – bądź powinnością – historyka było dążenie do upodobnienia tych mów (możliwie jak najwierniej) do tego, co naprawdę zostało powiedziane albo co mogło być powiedziane w danych okolicznościach.

Tego rodzaju praktyka uświadamia nam różnice między tym, co sądzono w starożytności, a co sądzi się dzisiaj o piśmiennictwie historycznym. Byli historycy starożytni, jak na przykład Tukidydes w V w. przed Chr., którego wizja historii była bliska naszej: pojmowali ją jako zapis – możliwie dokładny i obiektywny – tego, co

rzeczywiście się wydarzyło. Z drugiej strony wielu historyków starożytnych bez ograniczeń korzystało ze źródeł, które my dzisiaj uznajemy raczej za powieść historyczną niż za dzieło historyczne w ścisłym sensie tego słowa. Nawet Tukidydes był zdania, że nie zapisuje przeszłości ze względu na nią samą, lecz aby mogła posłużyć za naukę dla przyszłych pokoleń; starożytni uważali za oczywiste, że historia powinna służyć określonemu celowi. Na tle tych zasad Łukasz wypada bardzo dobrze. Przejawiana przezeń pewna swoboda w traktowaniu źródeł – takich jak dziennik podróży – była dozwolona i aprobowana przez współczesnych. Jeżeli zaś pisząc Dzieje Apostolskie, miał on na względzie wyraźny cel teologiczny – pokazać zstąpienie Ducha Świętego w mocy na uczniów Jezusa, tak że stali się Jego świadkami wobec całego świata – to nie dyskwalifikował się przez to jako historyk w ich oczach.

W dwu przypadkach – nawrócenia Szawła (rozdz. 9) i Soboru Jerozolimskiego (rozdz. 15) – relację Łukasza można porównać bezpośrednio z relacją Pawła w Ga 1-2. Porównanie to ujawnia wiele różnic; u podstaw niektórych z nich leży zapewne odmienność perspektyw i różny zamysł literacki obu pism: Paweł pisze list do określonej grupy czytelników, aby potwierdzić i obronić swoją własną sprawę; Łukasz pisze historię adresowaną do szerokiego grona odbiorców. Niemniej jednak Łukasz wydaje się korzystać ze swobody kompozycyjnej, przypominającej swobodę malarzy wielkich scen historycznych, których zajmowało nie tyle dokładne odtworzenie wydarzenia, ile ukazanie jego znaczenia. Tak więc takie postępowanie w żadnym stopniu nie przekraczało granic tego, co było wolno starożytnym historykom.

Historia interpretacji

Przez stulecia księga Dziejów Apostolskich wywierała dynamiczny wpływ na życie Kościoła, na wyobraźnię i myśl chrześcijańską. Pociągający obraz pierwszej wspólnoty i sugestywne relacje z podróży misyjnych Pawła inspirowały niezliczone jednostki i grupy. Wielu artystów próbowało utrwalić takie sceny, jak wniebowstąpienie, zstąpienie Ducha Świętego, ukamienowanie Szczepana czy nawrócenie Szawła. Nieustannie studiuje się i rozważa informacje zawarte w księdze na temat wiary wczesnego Kościoła i ówczesnych wydarzeń.

Wielu wczesnochrześcijańskich pisarzy – m.in. Orygenes, Efrem, Teodor z Mopsuestii, Cyryl Aleksandryjski – pisało komentarze do Dziejów, na ogół jednak zachowały się tylko fragmenty tych dzieł, często w antologiach lub przytoczeniach późniejszych pisarzy. Z pierwszego tysiąclecia historii Kościoła zachowały się w całości znaczące komentarze: Jana Chryzostoma (zm. 407 r.) w Kościele greckim, Bedy Czcigodnego (zm. 735 r.) w Kościele łacińskim i Iszodada z Merw (IX w.) na Wschodzie. W średniowieczu komentowali Dzieje na Zachodzie Piotr Lombard, Stefan Langton, Aleksander z Hales i John Wycliffe, na Wschodzie zaś Teofilakt z Ochrydy i Dionizy bar Salibi. Obraz wczesnego Kościoła w Dziejach Apostolskich uzyskuje priorytetowe znaczenie w szesnastowiecznej debacie nad reformą Kościoła; wtedy też księga zainteresowała takie umysły, jak Erazma z Rotterdamu, Kajetana, Kalwina, Teodora Bezy i Bullingera.

W XIX w. Dzieje znów stały się przedmiotem kontrowersji uczonych, tym razem w kwestii początków chrześcijaństwa. Komentatorzy rozważali zwłaszcza pogląd F. C. Baura z Tybingi, że Łukasz usiłował zatuszować rozłam między uczniami Pawła a uczniami Piotra we współczesnym mu Kościele, przedstawiając wyidealizowany obraz przeszłości, zwłaszcza zaś stosunków między obu apostołami. Nieco później pisarze próbowali odnaleźć źródła, którymi posługiwał się Łukasz, i ocenić ich wartość historyczną, następnie zaś – stosując metodę „krytyki form" – wyodrębnić mniejsze jednostki, z których Łukasz składał większe fragmenty. Jeszcze później zainteresowanie przeniosło się z „Łukasza historyka" na „Łukasza teologa", ale w ostatnich publikacjach poświęconych Dziejom do głosu dochodzi ponownie zainteresowanie celem i metodami Łukasza jako historyka oraz Dziejami jako źródłem w badaniach historii wczesnego Kościoła.

Dzieje Apostolskie w liturgii

Księga Dziejów Apostolskich zajmuje znaczące miejsce w liturgii Kościoła. Jest czytana na zasadzie lektury ciągłej – i mniej lub bardziej całościowo – podczas Mszy w okresie powielkanocnym. Fragmenty księgi czyta się w wigilię Bożego Narodzenia, w święta Wielkanocy, Wniebowstąpienia i Zesłania Ducha Świętego, w niektóre inne święta (Matki Bożej, świętych, poświęcenia kościoła) i podczas Mszy specjalnych w intencji rozkrzewiania Ewangelii, za prześladowanych chrześcijan, za cierpiących z powodu głodu i za chorych. Czytania z Dziejów znajdują się w obrzędzie inicjacji chrześcijańskiej, poza Wigilią Paschalną, w obrzędzie udzielania sakramentu bierzmowania i kapłaństwa, w błogosławieństwie opata i ksieni, w konsekracji dziewic i w nawiedzeniu chorych.

Byłoby najlepiej, gdyby pierwsze czytanie Dziejów Apostolskich objęło całą księgę i dokonało się „za jednym razem", najwyżej z kilkoma przerwami. Jeśli jest to niemożliwe, czytelnik może przeczytać niektóre fragmenty główne, w kolejności ich następowania po sobie, na przykład: wniebowstąpienie Chrystusa (1,1-11);

Pięćdziesiątnica (2,1-11); męczeństwo Szczepana (6,1-15 i 7,54-60); Filip i Etiopczyk (8,26-40); nawrócenie Szawła (9,1-19); Piotr i Korneliusz (10,1-11,18); Sobór Jerozolimski (15,1-35); Paweł w Atenach (17,16-34); podróż Pawła do Rzymu (27,1-28,31).

W drugim czytaniu będziemy szczegółowo śledzili relację Łukasza.

DRUGIE CZYTANIE

Krótki prolog adresowany do nieznanego bliżej Teofila (1,1-2; por. Łk 1,1-4) przypomina wcześniejsze Łukaszowe dzieło poświęcone czynom i nauczaniu Jezusa od początku aż do wniebowstąpienia. To, co następuje potem, aż do w. 14, jest powtórzeniem Łk 24,46-53, chociaż z istotnymi różnicami. W rozdz. 2 Łukasz relacjonuje wydarzenia Pięćdziesiątnicy i opisuje życie nowo narodzonego Kościoła.

1,3-8: Ostatnie pouczenia zmartwychwstałego Pana

Jezus zmartwychwstały ukazuje się swoim uczniom przez czterdzieści dni, nauczając o królestwie Bożym (por. Wj 24,18). Nie powinni oni opuszczać Jerozolimy, lecz czekać na obiecany chrzest Duchem Świętym (w. 3-5).

Zmartwychwstanie Jezusa pokazało Jego uczniom, że jest On Chrystusem, czyli Mesjaszem, to znaczy „namaszczonym" przez Boga czy z ramienia Boga, królem, któremu Bóg powierzył władzę nad Izraelem. Większość współczesnych Jezusa, jak się wydaje, podzielała nacjonalistyczno-polityczną ideę Mesjasza i Jego królestwa i wielu spośród tych, co uwierzyli w Jezusa, przenieśli po prostu na Niego swoje nadzieje. W w. 6 apostołowie dają wyraz tym oczekiwaniom: Jezus jest tym, przez którego Bóg przywróci królestwo Izraela. Pytanie tylko, kiedy?

Zmartwychwstały Pan przypomina najpierw uczniom, że nie do nich należy znać czasy czy daty postanowione przez Boga (w. 7), następnie zaś próbuje rozszerzyć ich horyzonty (w. 8). Gdy Duch Święty zstąpi na nich, otrzymają Jego moc. Sformułowanie to przypomina Łk 1,35 i sugeruje pewną paralelę między poczęciem Jezusa a początkiem Kościoła, tym samym zaś pewną ciągłość między życiem Jezusa, naznaczonym działaniem Ducha Świętego, a życiem Kościoła, w którym działa ten sam Duch. Istnieje poza tym paralela między poczęciem Jezusa a Jego chrztem w Jordanie, kiedy zstąpił na Niego Duch (Łk 3,22). Zstąpienie Ducha Świętego na uczniów będzie zatem oznaczać chrzest i tym samym początek nowego życia.

Dla Jezusa, podobnie jak i dla Jego uczniów, obecność Ducha Świętego oznacza manifestację mocy Boga. W najbardziej znamienny sposób moc ta przejawiła się w Jezusowych cudach i uzdrowieniach (por. Łk 5,17; 6,19; Dz 10,38). Tak więc również apostołowie, po otrzymaniu mocy Ducha, będą czynić cuda i uzdrawiać chorych (4,29-31.33; por. 3,12; 4,7; 6,8). Moc Ducha Świętego jest świadectwem Boga, wspierającym apostolskie przepowiadanie. Ponadto dokonane ową mocą uzdrowienia są atakiem na władzę diabła (10,38; także Łk 10,17-19).

Panowanie szatana kończy się i zaczyna się panowanie Boga i Chrystusa (por. Ap 12,9-10). Narodzone z Maryi Dziecię odziedziczy tron Dawida i będzie panowało nad domem Jakuba, bo zostało poczęte za sprawą Ducha Świętego (por. Łk 1,31-35). Obietnica w 1,8, że uczniowie otrzymają moc tego samego Ducha, jest odpowiedzią na ich pytanie w w. 6: kiedy Duch Święty zstąpi na uczniów, wtedy zostanie przywrócone królestwo Izraela. Rozumienie królestwa ulega więc zmianie, gdyż królestwo Boże jest już obecne i opiera się na mocy Ducha Świętego, który już działa w Jezusie i zacznie działać w Jego uczniach po Pięćdziesiątnicy (por. Łk 17,20-21).

W w. 8b Jezus mówi uczniom, że mają być Jego świadkami i że mają głosić, że On jest Mesjaszem. Proklamacja, że „Jezus jest Chrystusem", mogła wówczas spotkać się z oczywistym sprzeciwem: Jezus został odrzucony przez przywódców narodu żydowskiego i zabity jako złoczyńca. Z drugiej strony Jego wyznawcy głosili, że Bóg wskrzesił Go z martwych, tym samym dowodząc, że jest On prawdziwym Mesjaszem, ponieważ Pismo zapowiadało, że Mesjasz zostanie zabity, a następnie wskrzeszony (por. Za 12,10-12; Oz 6,2; Iz 53,13 i 53,12; Ps 16,10-11 itd.). Apostołowie, którym Jezus udowodnił, że żyje (Dz 1,3 itd.), będą pełnić rolę i misję świadków Jego zmartwychwstania (por. Łk 24,48), Jego zwycięstwa nad śmiercią i tym samym nad przywódcami żydowskimi; zmartwychwstały Jezus to ostateczny dowód, że Bóg Go posłał i że jest Chrystusem (por. mowy Piotra w Dz 2; 3; 5; 10).

Apostołowie będą świadkami Chrystusa w Jerozolimie, w Judei i Samarii i aż po krańce ziemi. Spełnienie i realizacja tej zapowiedzi – oto temat księgi Dziejów Apostolskich. Słowa zmartwychwstałego Pana przypominają polecenie Boga skierowane w Iz 49,6 do Jego Sługi: „Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi". Polecenie Jezusa stanowi zatem część Jego odpowiedzi na pytanie uczniów w w. 6. Zamysł Boży sięga dalej niż „przywrócenie królestwa Izraela". Chodzi o dotarcie ze

zbawieniem do wszystkich narodów (także Łk 24,47). Bóg nie działa już na rzecz i korzyść jednego tylko, niewielkiego ludu, uważanego za szczególny lud Boży, ale daje zbawienie całemu światu.

1,9-12: Wniebowstąpienie

Relacja o wniebowstąpieniu Chrystusa w Dziejach Apostolskich odpowiada relacji w Łk 24,50-51, ale podczas gdy ta wcześniejsza ukazuje zmartwychwstałego Jezusa jako najwyższego kapłana i króla (por. Ps 110,1-4; Hbr 8,1; 10,11-13), późniejsza ma inne rozłożenie akcentów, jej celem jest bowiem przedstawienie Jezusa jako nowego Eliasza i jako Syna Człowieczego.

Wstąpienie Jezusa do nieba przypomina opisane w 2 Krl 2,12 wniebowstąpienie Eliasza. W Dz 1,11 aniołowie mówią o Jezusie te same słowa, które czytamy w 2 Krl 2,11 (LXX). Myśl żydowska przewidywała powrót Eliasza, aby przygotować lud Boży na dzień Pański (Ml 3,23-24) i odbudować pokolenia Jakuba (por. Syr 48,10). Aniołowie również zapowiadają powrót Jezusa, tak samo jak uczniowie widzieli Go wstępującego do nieba (por. w. 11).

W relacji o wniebowstąpieniu obecne jest także nawiązanie do Dn 7,13-14, gdzie „jakby Syn Człowieczy" przybywa na obłokach nieba i, przyprowadzony przed oblicze Przedwiecznego, otrzymuje od Niego panowanie, chwałę i władzę królewską nad wszystkimi narodami, panowanie wieczne, które nie przeminie. Takie jest znaczenie obłoku, który zgodnie z w. 9 zabiera Jezusa sprzed oczu apostołów i prowadzi przed Boga powierzającego Mu władzę królewską. Obraz nowego Eliasza i obraz Syna Człowieczego łączą się z jeszcze inną wizją: Jezus zapowiedział, że w końcu ludzie „ujrzą Syna Człowieczego, nadchodzącego w obłoku z wielką mocą i chwałą" (Łk 21,27), to znaczy tak samo, jak Jezus odszedł do nieba.

1,13-26: Oczekiwanie na Ducha Świętego

W w. 13 i 14 mamy pierwsze z kilku summariów, za pomocą których autor księgi daje czytelnikom pewien wgląd w życie pierwszych wyznawców (por. Dz 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16. 42; 6,7; 9,31; 12,24). Podobnie jak we wcześniejszej relacji, uczniowie po wniebowstąpieniu Jezusa czekają na Ducha Świętego, trwając na modlitwie, o ile jednak w Łk 24,53 wysławiają Boga w świątyni, o tyle w Dz 1,13 miejscem modlitwy jest „sala na górze" (por. Łk 22,12, a także 2 Krl 4,10-11). Relacja w tym miejscu odzwierciedla być może wspomnienia własne autora z czasów, kiedy uczniowie Jezusa nie chodzili już do świątyni, ale mieli swe własne miejsca modlitwy w domach prywatnych.

Łukasz podał już listę Dwunastu w Łk 6,14-16. Ten drugi wykaz (Dz 1,13) pomija oczywiście Judasza. Zaraz po Piotrze występuje teraz Jan (nie Andrzej); zmiana ta odzwierciedla ścisły związek między Piotrem a Janem w Łk 8,51; 9,28; 22,8 (por. Mk 14,13); Dz 3,1-4,23; 8,14.

Jedenastu przebywa w sali na górze „razem z niewiastami", prawdopodobnie tymi samymi, o których wspomina Łk 8,1-3; 23,49.55-56; 24,1-10.23: to milczący świadkowie głównej tajemnicy wiary. Według innej interpretacji niewiasty te są żonami apostołów (pewien rękopis dodaje: „i dziećmi"). Tak czy inaczej wśród niewiast była „Maryja, Matka Jezusa". Nie wspominają o Niej wyraźnie inne teksty wzmiankujące o kobietach. Łukasz może chce tutaj podkreślić raz jeszcze analogię między narodzinami Kościoła a narodzeniem Jezusa za sprawą Ducha Świętego. Bardziej intrygująca jest obecność „braci" Jezusa. W Ewangeliach członkowie rodziny Jezusa nie wierzą w Niego (por. Mk 3,21; J 7,5) i są przeciwstawieni Jego uczniom (Mt 12,46-50; Mk 3,31-35, inaczej jednak Łk 8,19-21). Tutaj widzimy ich razem z uczniami, są więc wyznawcami (por. ukazanie się zmartwychwstałego Jezusa Jakubowi w 1 Kor 15,7). Warto zauważyć centralne miejsce Maryi: najbliższa Jezusowi spośród Jego krewnych, ale w gronie wiernych kobiet, a według Łukasza pierwsza osoba, która uwierzyła, i wzór ucznia (Łk 1,38.45).

Wspólnota liczy sto dwadzieścia osób: dziesięć razy dwanaście (w. 15). Jej pierwszą troską i zadaniem jest – jeszcze przed przyjściem Ducha Świętego w mocy – uzupełnić grono Dwunastu, uszczuplone na skutek zdrady Judasza. Inicjatywę przejmuje teraz Piotr. W swojej pierwszej z wielu mów w Dziejach (w. 16-22) Piotr przypomina zebranym o zdradzie, jakiej dopuścił się Judasz, i o jego losie (por. Mt 27,3-10), zwracając zarazem uwagę, że Pismo zapowiedziało już zarówno to, że Judasz odpadnie z grona Dwunastu, jak i to, że jego miejsce zajmie inny (por. Ps 69,25; 109,8). Nadszedł czas, aby wybrać kogoś, kto zarówno towarzyszył Jezusowi w Jego służbie, jak też był świadkiem Jego zmartwychwstania. Po modlitwie, drogą losowania – w starożytności często posługiwano się tą metodą, uważając ją za wyraz woli Bożej – wybrano jednego z dwu wystawionych kandydatów (w. 23-26). Tak to Maciej „został dołączony do jedenastu apostołów" (w. 26).

2,1-13: Zesłanie Ducha Świętego w dzień Pięćdziesiątnicy

Uczniowie (prawdopodobnie nie tylko Dwunastu, ale wszyscy wspomniani wcześniej) są wszyscy razem w dniu Pięćdziesiątnicy, jak nazwano w Septuagincie żydowskie święto *Szawuot* („Święto Tygodni"), obchodzone siedem tygodni po święcie Paschy (Wj 34,22; Kpł 23,15-21; Lb 28,26-31; Pwt 16,9-12), a wywodzące się z dawnego święta pierwszych zbiorów. Relacja o zstąpieniu w tym dniu Ducha Świętego przypomina inne podobne wydarzenia opisane w Dziejach (por. 4,31; 10,44-46; 19,6-7). Przyjściu Ducha Świętego towarzyszy widoczny znak (tutaj wiatr i ogień); o tym, że uczniowie otrzymali Ducha, świadczy ich mowa (tutaj, w w. 4, mówią „obcymi językami", albo, jak chce tekst zachodni, po prostu „językami", do czego jeszcze wrócimy).

Zstąpienie Ducha Świętego na uczniów Jezusa ukazuje Go ponownie jako nowego Eliasza: Jezus, który wstąpił do nieba, posyła na uczniów swojego Ducha, tak jak Eliasz przekazał dwie części swego ducha Elizeuszowi (2 Krl 2,9-15). Uczniowie podczas wniebowstąpienia widzieli Jezusa odchodzącego do nieba, tak jak Elizeusz widział Eliasza, wiedział więc, że otrzyma jego ducha. W jednym i w drugim przypadku inni otrzymują znak, że duch został udzielony.

Wiatr i ogień, potwierdzające przyjście Ducha Świętego, przypominają proroctwo Janowe w Łk 3,16. Obraz wiatru i ognia należy tutaj do szerszej scenerii sądu Bożego jako czasu żniwa, kiedy pszenicę oddziela się za pomocą wiatru od plew, a te ostatnie spala. (Termin grecki określający wiatr w Dz 2,2, *pnoe*, łączy się ściśle z terminem *pneuma*, który podobnie jak hebrajskie *ruach* może znaczyć zarówno wiatr, jak i ducha.)

Odmienne lekcje w. 4 mogą wskazywać, że jakiś tekst, w którym uczniowie mówili „językami" (por. 10,46 i 19,6), został przekształcony w obecny tekst, w którym tłum złożony z wielu narodów słyszy ich, jak przemawiają „obcymi językami". Jeśli chodzi o „mówienie językami" (glosolalię) jako znak obecności Ducha Bożego, por. jego ścisły związek z proroctwem, któremu często towarzyszyło ekstatyczne zachowanie (por. 1 Sm 10,5-8 i 19,18-24; Iz 28,7-13, cyt. przez Pawła w 1 Kor 14,21). Zarówno mówienie językami, jak i proroctwo są znakami napełnienia Duchem Bożym, ale mogą być interpretowane jako szaleństwo (albo upojenie, jak w Dz 2,13; por. 1 Kor 14,22-23). Jeżeli więc uczniowie Jezusa mówią językami, to jest to znak, że zawładnął nimi Duch Boży. Jezus był prorokiem (Łk 7,16; 24,19; Dz 3,22; por. Mt 21, 11.46) i duch prorocki Jezusa spoczywa teraz na Jego uczniach, tak jak duch Eliasza spoczął na Elizeuszu.

Zmiana z „mówienia językami" na „mówienie obcymi językami" może odzwierciedlać reakcję na nadużycia daru glosolalii w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich (por. 1 Kor 14): Duch Święty uzdalnia apostołów do mówienia w sposób, który „nie jest bez znaczenia" (por. 1 Kor 14,9-11), ponieważ wielojęzyczne audytorium rozumie ich. Tutaj dar Ducha jest lekarstwem na pomieszanie języków przy budowie wieży Babel i wynikające stąd rozproszenie rodzaju ludzkiego (Rdz 11,1-9). Dobra nowina, w nowym wieku zapoczątkowana przyjściem Ducha Świętego, głoszona przez apostołów, może być zrozumiała i przyjęta przez ludzi wszystkich narodów ziemi, którzy dzięki temu tworzą jedność. Lista narodów (w. 9-11) prawdopodobnie opiera się na typowej liście i ma obejmować „wszystkie narody pod słońcem" (w. 5), widziane z perspektywy Jerozolimy, a tym samym uniwersalny zasięg ewangelicznego orędzia, którego punktem wyjścia ma być święte miasto.

Żydowskie święto Pięćdziesiątnicy zostało ostatecznie ustanowione jako pamiątka nadania Prawa na górze Synaj (Wj 19). Jeżeli takie było znaczenie tego święta już wtedy, kiedy powstawały Dzieje, to celem Łukasza mogło być ukazanie nam zesłania Ducha Świętego jako przypieczętowania Nowego Przymierza przez Boga, samego zaś Ducha – jako nowego Prawa (por. Jr 31,31-34; Ez 36,25-27; Rz 5,5; 2 Kor 3,6). Opis zesłania Ducha Świętego w Dz 2 ma z pewnością elementy wspólne z opisem teofanii na Synaju w Wj 19: „szum" i „ogień".

2,14-36: Mowa Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy

Nieprzychylnie nastawieni obserwatorzy z zewnątrz mogli się śmiać z ekstatycznej mowy uczniów jako bredzenia ludzi upitych winem (w. 13). Piotr broni swoich braci w wierze (nie bez nuty humoru), zauważając, że jest dopiero dziewiąta rano – za wcześnie, aby się upić (w. 15). Mówiąc poważniej, Piotr nawiązuje do proroka Joela (3,1-5), aby wyjaśnić to, co się stało: „Wyleję Ducha mojego na wszelkie ciało, i będą prorokowali synowie wasi i córki wasze" (w. 17).

Jądro Piotrowego przesłania skierowanego do tłumu zawierają w. 22-24.32: przywódcy żydowscy wyparli się Jezusa i posłali Go na śmierć z rąk Rzymian, ale Bóg wskrzesił Go, „a my wszyscy jesteśmy tego świadkami". Tak więc jest oczywiste, że „tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem" (w. 36). Był to stały temat przepowiadania pierwszych uczniów (por. Dz 3,13.15). Świadczyli oni o zmartwychwstaniu Jezusa, przemawiając w sposób prorocki, z czego wynikało, że otrzymali ducha proroctwa, i co z kolei było dowodem, że Jezus, który był ukrzyżowany, jest teraz w chwale po prawicy Boga, skąd posłał Ducha Świętego (w. 33).

Piotr głosi, że Jezus jest królem, Panem i Chrystusem. Zmartwychwstanie Jezusa to ostateczne spełnienie obietnicy danej przez Boga Dawidowi (2 Sm 7,12, LXX), że „wzbudzi" jego potomka, aby mógł zasiąść na jego tronie (w. 30-32). Ciało Dawida uległo zniszczeniu w grobie, ale potomek jego, Jezus, nie „pozostał w

Otchłani", a Jego ciało nie „uległo skażeniu" (cyt. Ps 16,9-10, LXX). Jezus nie jest bezcielesnym duchem (por. Łk 24,39). Może powrócić na ziemię, aby królować z ramienia Boga i ustanowić królestwo Boże.

Tytuły „Pan" i „Chrystus" w uroczystym zakończeniu wystąpienia Piotra ustanawiają więź między Jezusem a ludzkością. Wzmacniają też ideę królowania Jezusa. Wskrzeszony i wyniesiony na prawicę Boga, Jezus otrzymał tytuł Pana (por. Ps 110,1-3; Flp 2,6-11). Jezus jest Chrystusem, czyli Mesjaszem, Namaszczonym. Mamy tutaj nawiązanie do Ps 2,1-6. Królowie i książęta intrygowali i spiskowali przeciwko Jezusowi, aby Go wydać na śmierć, ale Bóg pokrzyżował ich knowania, wskrzeszając Go z martwych. Teraz wszyscy muszą wrócić do obowiązującego ich posłuszeństwa i uznać w Jezusie „Chrystusa", ponieważ otrzymał On namaszczenie królewskie, uprawniające Go do panowania nad światem (por. Ps 2,8-9; Dn 7,13-14).

Kiedy zgromadzeni wysłuchali wystąpienia Piotra, „przejęli się do głębi serca" i pytali jego i innych apostołów: „Cóż mamy czynić, bracia?" (w. 37). Ludzie ci wiedzą, że z chwilą przejęcia władzy królewskiej przez Jezusa świat wkroczył w nową epokę. Nie można już dłużej żyć i postępować tak, jak żyło się i postępowało dotychczas. Piotr zachęca, aby się nawrócili i przyjęli chrzest w imię Jezusa Chrystusa. W ten sposób otrzymają przebaczenie grzechów i dar Ducha Świętego (w. 38). Obietnica Boża jest dla nich i dla ich dzieci. Ale jest ona także „dla wszystkich, którzy są daleko", to znaczy dla Żydów z diaspory, a nawet nie-Żydów (w. 39; por. Iz 57,19; Ef 2,17; Dz 22,21). Poza tym zbawienie jest wolnym darem Boga i Bóg w sposób wolny powołuje do zbawienia tych, których chce powołać. Nie zależy już ono od przynależności rasowej czy narodowej.

Słuchacze Piotra „przyjęli jego naukę, zostali ochrzczeni, i przyłączyło się owego dnia około trzech tysięcy dusz" (w. 41). Zaczęły się żniwa i wszystko wskazuje na to, że zbiory będą bogate.

2,42-47: Życie nowo narodzonego Kościoła

Rozwój liczebny wspólnoty jest stałym tematem pierwszej części Dziejów, tworząc jakby ramy dla obrazu życia w Kościele jerozolimskim. Jak już mówiliśmy, „przyłączyło się owego dnia około trzech tysięcy dusz" (w. 41). W zakończeniu rozdziału czytamy: „Pan zaś przymnażał im codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia" (w. 47). Wspólnota chrześcijańska, jako rozwijająca się i rosnąca w liczbę, przypomina wspólnotę Izraela (por. Pwt 1,11, a także Dz 4,4; 6,7).

W Dz 1,14 Łukasz pisze, że uczniowie „trwali na modlitwie". W 2,42 rozszerza to stwierdzenie, podając, że „trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach". Te cztery elementy streszczają główne charakterystyczne cechy życia nowo narodzonego Kościoła. Według Dz 5,42 apostołowie nauczali w świątyni, gdzie mogli zwracać się do innych Żydów, a także w domach prywatnych, gdzie poświęcali czas nowo nawróconym (por. zwyczaj praktykowany przez Jezusa, Mk 10,1.10). Wzmiankowana w Dz 2,42 „nauka Apostołów" nie oznacza ich publicznego głoszenia dobrej nowiny, ale prywatne pouczenia kierowane do innych uczniów. Apostołowie wyjaśniali wtedy Pisma w świetle Chrystusa i przypominali to, czego uczył Jezus. Być może Łukasz miał również na myśli nauczanie przywódców i katechistów we współczesnym mu Kościele.

Greckim słowem *koinonia*, które tutaj znaczy „wspólnota", Paweł posługuje się także w znaczeniu dzielenia się dobrami materialnymi (Rz 12,12-13), zwłaszcza zaś zbiórki pieniężnej na rzecz jerozolimskich ubogich (Rz 15,26). Te dwa znaczenia ściśle łączą się ze sobą, ponieważ wsparcie finansowe jest wyrazem więzi i braterskiej wspólnoty (por. Dz 4,34-35). Jeśli chodzi o „łamanie chleba", por. Łk 24,35, gdzie wyrażenie to zdaje się odnosić do Eucharystii (por. także 1 Kor 10,16). Uczniowie czynili to, co uczynił ich Nauczyciel „tej nocy, kiedy został wydany" (1 Kor 11,23). „Modlitwy" oznaczają przede wszystkim śpiewanie psalmów, wspaniałych modlitw biblijnych, które chrześcijaństwo odziedziczyło po judaizmie.

Nauka apostołów, braterska wspólnota i będąca jej znakiem zbiórka pieniężna na ubogich, sprawowanie Eucharystii, wspólna modlitwa – oto co określało życie wewnętrzne nowo narodzonego Kościoła. Te cztery elementy można też widzieć w inny sposób: jako cztery części wczesnej liturgii chrześcijańskiej, składającej się z tego, co dzisiaj nazywamy „liturgią słowa", zbiórki na rzecz ubogich, „liturgii eucharystycznej" oraz modlitw dziękczynnych. Tak więc liturgia jest zminiaturyzowanym obrazem całego życia wspólnoty.

Pierwsi wierzący żyli nie tylko swoim własnym życiem, ale pozostawali w ścisłym kontakcie z ludźmi spoza ich grona: w. 43 informuje nas, iż „Apostołowie czynili wiele znaków i cudów". Owe „znaki i cuda" były widzialnym dowodem działania Ducha Świętego w apostołach. Stanowiły świadectwo Boże potwierdzające to, o czym świadczyli apostołowie przez swoją naukę. „Bojaźń" ludzi, którzy widzieli te cuda, była ich reakcją na przejawiającą się w ten sposób moc Boga (por. Dz 5,12-16).

W pierwszy z owych portretów jerozolimskiej wspólnoty zostało wkomponowane krótkie summarium (w. 44-45), które wydaje się przenosić czytelnika do okresu poprzedzającego czasy samego Łukasza, przedstawiając pierwsze dni życia nowo narodzonego Kościoła. Takie przynajmniej wrażenie pozostawia tekst zachodni (tekst aleksandryjski, jak się wydaje, został zharmonizowany z późniejszym obrazem, przedstawionym w Dz 4,32-37).

Według w. 44 „ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem" (także 1,15; 2,1). Najwyraźniej jest to mniejsza grupa niż wspomniane w 2,41 „około trzech tysięcy" – najwyżej sto dwadzieścia osób według 1,15. Słyszymy

również, że ludzie ci „wszystko mieli wspólne”. Żyjąc razem, pierwsi chrześcijanie praktykowali całkowitą wspólnotę dóbr. Nikt nie miał niczego, co uważałby za swoją wyłączną własność (por. 3,6). W w. 45 w wersji tekstu zachodniego czytamy, że „sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby”. Uczniowie wprowadzali w czyn wskazania Jezusa dotyczące oddawania ubogim własnego mienia (por. Łk 12,33-34).

Taki sposób życia jest kontynuacją tego, co uczniowie Jezusa praktykowali w czasie Jego działalności publicznej. Wraz z Nim i wokół Niego tworzyli grupę, która wiodła wspólne życie, razem chodzili, jeżeli było to możliwe, razem mieszkali (Łk 9,57-58). Opuścili wszystko, aby pójść za Nim (Łk 18,28), chociaż mieli zapewnione spełnienie podstawowych potrzeb materialnych (Łk 8,1-3). Jeden z grupy trzymał wspólny trzos i odpowiadał za niezbędne zakupy i za dawanie jałmużny (J 12,6; 13,29). Gdy Jezus opuścił ich, aby odejść do Ojca, uczniowie w Jerozolimie prowadzą nadal ten sam styl życia. Żyją wspólnie, mają wspólny trzos, sprzedają, co posiadają, i dają jałmużnę.

Jak długo utrzymywał się taki styl życia? Jak wielu przyjęło go za swój i praktykowało? Jeśli chodzi o pierwszych uczniów kontynuujących model życia, do jakiego przywykli z Jezusem, to ich sytuacja była dość płynna, natomiast nowo nawróceni, jeżeli chcieli, mogli przyłączyć się do nich albo prowadzić bardziej normalny styl życia. Tak czy inaczej nawet za czasów Jezusa nie wszyscy uczniowie podzielali Jego wędrowny styl życia, jak o tym świadczy historia Marty i Marii (Łk 10,38-42). Wzrost liczby wyznawców ostatecznie uniemożliwił mieszkanie wszystkich w jednym miejscu.

Jak odnotowuje Łukasz w zakończeniu swojej Ewangelii, uczniowie Jezusa po Jego wniebowstąpieniu „stale przebywali w świątyni, wielbiąc i błogosławiąc Boga” (Łk 24,53). W Dz 2,46 ewangelista podejmuje to zwięzłe stwierdzenie i rozwija je: „Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni. Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie”. Do tego opisu uczestnictwa pierwszych chrześcijan w publicznym kulcie świątynnym Łukasz dołącza teraz opis ich własnych, niezależnych praktyk religijnych: „Łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca”. Czyniąc aluzję do Eucharystii („łamania chleba”), Łukasz, jak się wydaje, ma także na myśli zwyczaj szczodrobliwego dzielenia zwykłej, codziennej żywności. Prawdopodobnie chodzi tu o „ucztę miłości” (*agape*): wspólny posiłek pierwszych chrześcijan, podczas którego sprawowali Eucharystię (por. 1 Kor 11,20-34). Łukasz daje do zrozumienia, że tak w Jerozolimie, jak i w Koryncie były domy, w których chrześcijanie się gromadzili; z Dz 12,12 dowiadujemy się o jednym z takich domów należącym do Marii, matki Jana Marka.

W Dz 3,1-10 czytamy o uzdrowieniu przez Piotra i Jana człowieka chromego. Potem następuje seria wydarzeń prowadzących do zstąpienia Ducha Świętego na uczniów, którzy modlą się o odwagę niezbędną do głoszenia dobrej nowiny o zmartwychwstaniu Jezusa (4,31). Łukasz opisuje jedność i wspólnotę dóbr wśród pierwszych wierzących, następnie w rozdz. 5 przechodzi do relacji o aresztowaniu apostołów.

3,1-10: Piotr uzdrawia chromego

Piotr i Jan wchodzą do świątyni na popołudniową ceremonię modlitwy i złożenia ofiary (Wj 29,38-42; 2 Krn 31,3; Łk 1,8-23). Właśnie mijają ich ludzie, którzy niosą chromego na miejsce przy świątynnej bramie nazywanej „Piękną”, gdzie zazwyczaj żebrał. Piotr mówi mu: „Spójrz na nas” (w. 4). Chromy powinien zwrócić się do Boga o pomoc, a Bóg, przez apostołów, przywróci mu siły i podźwignie go (por. Ps 25,15-16; 145,14-15).

Piotr uzdrawia tego człowieka „w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka” (w. 6). Jest to sam rdzeń opowiadania (por. 3,16; 4,7b; 10,17b.30). „Jezus” znaczy „JHWH zbawia” (por. 4,12). Uzdrowienie chromego jest znakiem, że zaczął się nowy wiek i Bóg zbawia ludzi przez Jezusa. Jest to podkreślone dalej przez częste odniesienia do imienia Jezusa i zbawczego działania Boga.

Co znaczy zbawienie? Nie wyjaśnia się tego wprost, ale mówią o tym symbole pojawiające się w opowiadaniu o człowieku „chromym”, który ostatecznie „chodzi, skacze i wielbi Boga” (w. 8). Szczegóły te odsyłają nas do Iz 35,6: „Wtedy chromy wyskoczy jak jeleń”, dalsza zaś część Dz 3 jest pełna odniesień do Iz 35: mówi o radości, o Bogu, który przychodzi zbawiać i dać siłę „omdlałym kolanom” (por. Łk 7,22). Iz 35 mówi o powrocie Żydów z niewoli babilońskiej, który oczom proroka ukazuje się jako drugie Wyjście: Bóg ponownie uwalnia swój lud z ucisku i sprowadza go na powrót do ojczystej ziemi. Według Łukasza, Izajasz patrzył nie tylko za siebie, wspominając Wyjście, ale i przed siebie, ogarniając wzrokiem nadchodzące wyzwolenie. Uwolnienie, które przynosi Jezus, jest trzecim i jeszcze większym Wyjściem, wyzwoleniem i powrotem (por. 1 P 2,9-10, cyt. Wj 19,5-6 i Iz 43,20-21).

Chromego, o którym czytamy w Dz 3, kładziono przy bramie świątynnej, aby żebrał. Zgodnie z przepisami strzegącymi świętości świątyni, niewidomi i chromi (i wszyscy inni fizycznie upośledzeni) byli rytualnie nieczyści i nie mieli prawa wstępu do świątyni (Kpł 21,18; por. 2 Sm 5,8). Odzyskawszy zdrowie, chromy może wejść do świątyni, wychwalając Boga wraz z Piotrem i Janem. Dzięki imieniu Jezusa chromy zostaje uwolniony od (rytualnej) nieczystości i uzyskuje prawo wstępu do świątyni, która jest domem Boga. To także jest symbol

przyniesionego przez Jezusa zbawienia. Zbawiciel uwalnia nas od nieczystości moralnej grzechu i umożliwia nam wstęp do domu Bożego, to znaczy do nieba, gdzie wszedł już On sam przed nami. Jezus umożliwił nam dostęp do Ojca.

Symboliczny wyraz ma także gest Piotra, który „ująwszy go [chromego] za prawą rękę, podniósł go". Przywodzi to na myśl Mk 9,27, gdzie Jezus po swoim przemienieniu uzdrawia epileptyka, co wskazuje na paralelę między Piotrem a Jezusem. (Por. Mk 1,31, uzdrowienie teściowej Piotra, gdzie mamy identyczne słownictwo) W Ewangelii Marka chłopiec, któremu Jezus pomógł wstać (BT: „podniósł"), sprawiał wrażenie martwego. Poza tym czasownik „pomóc wstać" zarówno w Mk, jak i w Dz jest używany także na określenie wskrzeszenia człowieka z martwych (por. Łk 7,14; 8,54 [BT: „wstań"]). Tak więc uzdrowienie chromego, niezależnie od tego, czym jest samo w sobie, symbolizuje przyszłe uzdrowienie: nasze zmartwychwstanie z Chrystusem.

3,11-26: Mowa Piotra do ludu

Gromadzący się tłum nie jest zaskoczeniem i Piotr wykorzystuje okazję, aby przemówić do ludu. Wyjaśnia, że uzdrowienie nie zostało dokonane na mocy takiej czy innej władzy apostołów, ale mocą imienia Jezusa. Bóg otoczył chwałą sługę swego Jezusa. Lud i jego przywódcy oskarżyli „Świętego i Sprawiedliwego", ale Bóg wskrzesił Go z martwych, czego apostołowie są świadkami (w. 12-16).

Nazywając Jezusa Sługą Boga (w. 13), Piotr utożsamia Go ze „Sługą Pańskim", bohaterem wstrząsających pieśni z Księgi Izajasza. Sługa został wybrany przez Boga, aby dokonał dzieła wyzwolenia (Iz 42,1-9 i por. 35,1-10; 61,1). Miał uwolnić lud Boży, trzymany w niewoli w Babilonie, ale Jego misja objąć miała także wszystkich ludzi pogrążonych w niewoli ciemności (Iz 49,1-6). Został poniżony i dotknięty cierpieniem, ale Bóg wziął Go w obronę (Iz 50,4-11). Pierwsi wierzący byli przekonani, że Jezus spełnia posłannictwo i urzeczywistnia los tej tajemniczej postaci ST. Przede wszystkim przez swoją śmierć i zmartwychwstanie Jezus wypełnił proroctwo, że Sługa będzie cierpiał i umrze za grzechy innych, ale Bóg wskrzesi Go z martwych i wywyższy (Iz 52,13-53,12).

Jezus, jako Święty (w. 14), został konsekrowany, czyli oddzielony przez Boga, aby pełnił swoją misję, tak jak Sługa Pański (Iz 49,5) i prorok Jeremiasz (Jr 1,5; por. J 10,36). Sługa Jezus jest Świętym, ponieważ jest prorokiem, poświęconym od łona matki i posłanym na świat ze zbawiającym słowem Bożym.

Iz 53,11 łączy tytuł Sługi z tytułem Sprawiedliwego. W chwili śmierci Jezusa setnik, według Łk 23,47, mówi: „Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy", natomiast według Mt 27,54 i Mk 15,39 setnik nazywa Go „Synem Bożym". Połączenie tych dwu tytułów znajdujemy w Mdr 2,18, gdzie „sprawiedliwy" jest „synem Bożym", co oznacza tego, który cieszy się szczególną opieką Boga. Cały fragment Mdr 2,12-3,9 uzyskuje swój pełny sens w świetle śmierci i zmartwychwstania Jezusa – jak wykazuje Piotr w Dz 3,14-15 (por. Mt 27,43) – ponieważ przedstawia człowieka sprawiedliwego wydanego na śmierć przez grzeszników, ale obronionego przez Boga.

Tak więc wbrew tym wszystkim wydarzeniom, Sługa Boży żyje – dają o tym świadectwo Jego uczniowie – a Piotr potwierdza fakt zmartwychwstania „Sprawiedliwego", uzdrawiając w Jego imię chromego przy Pięknej Bramie w Jerozolimie. Jezus jest gotów wypełnić misję, do której Go wybrał i uświęcił Bóg: wyzwolić wszystkich ludzi z mocy zła panującego nad światem.

W drugiej części swego wystąpienia (w. 17-26) Piotr wraca do tematów, które pojawiły się już w jego przemówieniu w dniu Pięćdziesiątnicy. Apeluje do słuchaczy, aby okazali skruchę i nawrócili się do Boga, gdyż w ten sposób uzyskają przebaczenie grzechów (w. 19-20; por. 2,38). Prorocy napominali niegdyś lud, aby odwrócił się od bałwochwalstwa i wrócił do Boga, i obiecywali, że Bóg odbuduje lud w jego własnym kraju (por. Iz 43,25; Jr 16,14-15; 23,7-8; 24,5-7; 50,19-20; Oz 11,11). Jezus musi pozostać w niebie aż do czasu, kiedy powróci jako nowy Eliasz, aby dokonać „odnowienia wszystkich rzeczy" (w. 20-21; por. 1,6-11; 2,33). To właśnie On jest prorokiem, którego zapowiedział Mojżesz (w. 22-23; por. Pwt 18,15-19). Przemówienie kończy wzmianka o przymierzu Abrahama (w. 25-26; por. 7,2), do którego potomków Sługa przede wszystkim został posłany.

4,1-22: Piotr i Jan przed Sanhedrynem

Uzdrowienie chromego oraz mowa Piotra naraziły apostołów na kłopoty z kapłanami i saduceuszami. Przywódcy religijni odpowiedzialni za porządek w świątyni nie chcieli, aby apostołowie głosili zmartwychwstanie Jezusa, które oznaczało dla nich negatywny osąd Boga za to, że Go nie usłuchali, saduceusze zaś sprzeciwiali się nauce o zmartwychwstaniu (por. Łk 20,27). Wyzwanie rzucone apostołom przez kapłanów i saduceuszy przypomina analogiczne wyzwanie skierowane do Jezusa przez arcykapłanów, uczonych i starszych w świątyni w ostatnim tygodniu Jego życia (por. Dz 4,1-2.7-8 i Łk 20,1-3). Inne szczegóły wydarzenia opisanego w Dz 4 też przypominają dysputę między Jezusem a różnymi przeciwnikami, jaka odbyła się w

ostatnim tygodniu: por. Dz 4,11 i Łk 29,17-19; Dz 4,21 i Łk 20,19. Uczniowie Jezusa wstępują w Jego ślady (por. J 15,20-21).

Piotr i Jan, tak jak sam Jezus, zostają wtrąceni na noc do więzienia i muszą stanąć przed Sanhedrynem, jak Jezus przepowiedział (w. 3-7; por. Mt 10,17; Łk 22,66). Jak się wydaje, jest to rozwinięta postać wcześniejszej wersji opowiadania, w którym Piotr i Jan dyskutują z władzami świątyni na miejscu akcji (por. w. 10 i 14 – uzdrowiony człowiek wciąż jest z apostołami, i w. 21 – tłum wciąż oddaje chwałę Bogu za to, co się wydarzyło). Piotr ponownie głosi, że zbawienie dane jest teraz w imię Jezusa ukrzyżowanego i wskrzeszonego z martwych (w. 8-12). Przywódcy świątyni nie wiedzą, jak potraktować apostołów (w. 13-17; por. Łk 20,5), i postanawiają ostrzec Piotra i Jana – którzy jako ludzie nieuczeni (w. 13) nie mogą być ukarani za pierwsze wykroczenie religijne – aby więcej nie przemawiali ani nie nauczali w imię Jezusa (w. 18). Piotr odpowiada na to, że uczniowie nie mogą nie głosić tego, czego są naocznymi świadkami (w. 19-20). Piotr jest posłuszny nauce, którą Jezus przekazał swoim uczniom (Mt 10,26-27; Łk 12,2-3). Ci, co słuchają słowa Bożego, uczą się, co mówić i co czynić.

4,23-31: Modlitwa Kościoła i dar Ducha Świętego

Piotr i Jan wracają do wspólnoty i mówią zebranym o groźbach arcykapłanów i starszych (w. 23). Całe zgromadzenie łączy się wówczas w modlitwie (w. 24-30), która przypomina modlitwę króla Ezechiasza w momencie, kiedy jego krajowi zagrażała inwazja wojsk asyryjskich pod wodzą Sennacheryba (Iz 37,16-20).

Wspólnota uczniów pamięta Ps 2,1-2, którego słowa spełniły się podczas męki Jezusa: „królowie" (Herod Antypas; por. Łk 23,6-12; EwPt 1-2.5c; Didasc. Apost. 5,19,4-5) i „książęta" (Poncjusz Piłat) zmówili się wtedy z „narodami" pogańskimi i „ludem" żydowskim przeciwko Panu i Jego świętemu Słudze Jezusowi, którego On namaścił (por. 3,13-14; użyty tutaj grecki odpowiednik terminu „sługa" – *pais* – może znaczyć również „dziecko"; tytuł ten występuje w odniesieniu do Jezusa w innych wczesnochrześcijańskich modlitwach: Did. 9,2-3 i 10,2-3; 1 Clem. 59,2-4; Mart. Polyc. 14,1; 20,2; por. także Barn. 6,1; 9,2). Obecnie celem takich samych spisków są uczniowie Jezusa. Modlą się oni nie o wybawienie z niebezpieczeństwa, ale o to, aby mogli głosić orędzie Boże „z całą odwagą", tak samo jak Piotr. Proszą Boga, aby „wyciągnął swą rękę", dokonując znaków i cudów (Wj 3,20). Takie cuda uwierzytelnią uczniów jako wysłanników Boga (Wj 4,1-9; por. Dz 7,25) i potwierdzą prawdziwość ich świadectwa o zmartwychwstaniu Jezusa.

Piotr i Jan dokonali już uzdrowienia mocą Boga, jak sam Jezus (por. Dz 2,22; 10,38; także Iz 61,1). Piotr, „napełniony Duchem Świętym", potrafił głosić zmartwychwstanie Jezusa z pewnością, która budziła uznanie nawet jego przeciwników, tak że nie byli w stanie mu się przeciwstawić (por. Łk 12,11-12; 21,15; także Iz 11,2). Obecnie uczniowie modlą się o to, aby wszyscy otrzymali dar takiej samej mocy.

Odpowiadając na modlitwę, Bóg posyła im swojego Ducha i uczniowie głoszą słowo Boże „odważnie" (w. 31): ponownie dowodem obecności Ducha Świętego jest dar języków, choć nie towarzyszy mu ekstaza. Uczniowie również świadczą o zmartwychwstaniu Jezusa „z wielką mocą", to znaczy czyniąc „znaki i cuda" (w. 30). W dalszej części Dziejów Apostolskich autor nadal będzie opowiadał, w jaki sposób ich modlitwa została wysłuchana.

Kiedy Duch Święty zstąpił na uczniów, „zadrżało" miejsce, gdzie byli zebrani. Jest to znak, że Bóg wysłuchał modlitwę uczniów w godzinie potrzeby i że przyjdzie im z pomocą, posyłając swego Ducha (por. Ps 18,4-10).

4,32.34-5,11: Jedność Kościoła jerozolimskiego

Oglądamy następnie obraz Kościoła jerozolimskiego, ukazujący jego jedność oraz praktykę wspólnoty dóbr, która tak pociągała wielu chrześcijan w ciągu dziejów i inspirowała tych, co starali się odtworzyć styl życia pierwszych wyznawców Jezusa – łącznie z założycielami i założycielkami zakonów religijnych i anabaptystami w XVI w. Fragment Dz 4,32.34-35 (w. 33 czytaliśmy w kontekście wcześniejszego ustępu) oparty jest wyraźnie na 2,44-45, ale niewątpliwie zakłada znaczący liczebny wzrost wspólnoty i uwzględnia stosunki społeczne oraz strukturę organizacyjną, które uległy zmianie i rozwojowi w następstwie tego wzrostu. Obecnie, jak czytamy w 4,32, „jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących". Tutaj nie wchodzi już w rachubę kwestia wspólnoty fizycznej, życia razem; prawdopodobnie wierzących jest teraz zbyt wielu, aby było to możliwe. Kultywują oni natomiast duchową i psychologiczną jedność „serca i ducha", którą w sposób szczególny akcentuje część najstarszych rękopisów, dodając słowa: „i nie było pośród nich podziałów". Jeśli chodzi o „duszę i ciało" łącznie jako źródło postępowania człowieka, por. Pwt 6,5; jeśli chodzi o „jednego serca" – przetłumaczone na język grecki jako „jednej duszy" – w sensie jedności cielesnej, por. 1 Krn 12,38 (BW); jeśli chodzi o obietnicę „jednego serca" w związku z odnową przez Boga Jego ludu, por. Jr 32,39; Ez 11,19. Zwrot „jedna dusza" występuje także w literaturze greckiej, zwłaszcza w odniesieniu do przyjaźni (np. Arystoteles, Et. nik. 9,8,1168b; Diogenes Laertios, *Żywot Arystotelesa,* przyjaciele to „jedna dusza mieszkająca w dwóch

ciałach"). Wierzący zatem stanowią nowy lud Boży, zapowiadany przez proroków biblijnych, zarazem zaś jest to spełnienie greckich ideałów przyjaźni.

Zarówno 2,44, jak i 4,32 przedstawiają spo-sób dzielenia się przez chrześcijan dobrami materialnymi; identycznie brzmią zresztą odpowiednie stwierdzenia: „Wszystko mieli wspólne". Jednak w różnych sytuacjach, jakie zakładają te teksty, te same słowa w rzeczywistości służą do opisu odmiennych sposobów dzielenia dóbr. Co oznacza wspólnota dóbr w tej drugiej sytuacji, wyjaśnia zdanie bezpośrednio poprzedzające: „Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał". Wierzący byli pełnoprawnymi właścicielami tego, co posiadali, jak wynika jednoznacznie z 5,4. Nie traktowali jednak posiadanych dóbr jako własności prywatnej, na własny wyłącznie użytek, ale oddawali to, co posiadali, do dyspozycji wszystkich. Zwrot, który należałoby dosłownie przetłumaczyć jako „wszystko wspólne", odsyła ponownie do znanych dobrze przysłów greckich na temat przyjaźni (np. „dla przyjaciół wszystko jest wspólne", a nawet: „dobra przyjaciół są wspólne"). Od przyjaciół oczekiwano, że będą wszystkim dzielić się ze sobą nawzajem i że zawsze będą gotowi wzajemnie udostępniać swoją prywatną własność (por. także Platon, Rep. 3,416d; 5,462c).

Słowa w 4,34: „Nikt z nich nie cierpiał niedostatku" przywodzą na myśl Pwt 15,4: „Ale u ciebie nie powinno być ubogiego". Przykazanie to pojawia się we fragmencie, który mówi o przestrzeganiu roku szabatowego z typową dlań zasadą wzajemnego darowania sobie długów wśród Izraelitów i który kończy się słowami (w. 11): „Otwórz szczodrze rękę swemu bratu uciśnionemu lub ubogiemu w twej ziemi". Wspólnota wierzących ukazuje się więc jako lud Boży przestrzegający Prawa Bożego i cieszący się błogosławieństwem obiecanym tym, którzy przestrzegają przykazań Bożych. W Dz 4,34-35 Łukasz wyjaśnia, jak było możliwe to, że „nikt nie cierpiał niedostatku": właściciele pól albo domów sprzedawali je, a uzyskane w ten sposób pieniądze oddawali apostołom, po czym dzielono je między potrzebujących.

Jeżeli porównamy to z Dz 2,45, zauważymy od razu różnicę. W tym wcześniejszym fragmencie uczniowie realizowali po prostu przykazanie Jezusa: „Sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim" (por. Łk 18,22), kimkolwiek ci ostatni są. Teraz wszystko dokonuje się w obrębie gminy. Dystrybucja jest zorganizowana w taki sposób, aby korzyść mieli potrzebujący należący do wspólnoty (chociaż można przypuszczać, że całkowicie nie zaprzestano praktyki dawania jałmużny ludziom spoza wspólnoty). Aby zapewnić pomoc ubogim członkom wspólnoty, istnieje teraz specjalny fundusz z opłat wnoszonych przez zamożniejszych braci. Funduszem tym zarządzają apostołowie, którzy też sprawują kontrolę nad zaopatrzeniem potrzebujących. Przedtem ci, którzy sprzedawali swoje majątki, dzielili pieniądze bezpośrednio między biednych. Teraz przynoszą zapłatę apostołom. Rosnąca w liczbę wspólnota potrzebuje wyraźnie określonej struktury: apostołowie biorą na siebie nowe zadanie, przypominające funkcję *episkopoi* (dosł. „nadzorcy", stąd nasi „biskupi"; por. 1 Tm 3,1-7) we wczesnym Kościele; sprawowali oni pieczę nad dobrami materialnymi wspólnoty i dbali o zaspokojenie potrzeb wdów i sierot.

Łukasz maluje idylliczny obraz. W jakim jednak stopniu odpowiada on rzeczywistości? Istotnie, za pomocą dwu skrajnie różnych przykładów Łukasz pokazuje, że rzeczywistość była daleka od doskonałości. Według 4,36-37 Barnaba realizuje właśnie to, co powiedziano przed chwilą o całej grupie: „(...) sprzedał ziemię, którą posiadał, a pieniądze przyniósł i złożył u stóp Apostołów". Zaraz potem (5,1-11) Łukasz relacjonuje historię Ananiasza i Safiry, która uświadamia nam, że utopijny obraz przedstawiony w summarium pomija milczeniem uchybienia i niedoskonałości wspólnoty. Małżonkowie ci kłamliwie podali sumę uzyskaną za sprzedany majątek i potajemnie zatrzymali część zapłaty. Ze słów Piotra do Ananiasza wynika (5,4), że członkowie wspólnoty nie mieli obowiązku sprzedawania swojego majątku, a nawet jeżeli go sprzedali, to nie musieli oddawać wspólnocie wszystkich pieniędzy. Grzechem Ananiasza i Safiry było ich kłamstwo, którego dopuścili się prawdopodobnie dlatego, że chcieli zyskać uznanie w oczach współbraci za to, że oddali całą zapłatę, podczas gdy w rzeczywistości zatrzymali jej część dla siebie. (Jeśli chodzi o kary, por. 1 Kor 5,5.)

5,12-42: Apostołowie przed Sanhedrynem

Summarium zawarte w w. 12-16, w zasadzie rozwijające myśl 4,33, ukazuje dość szczegółowo znaki i cuda dokonywane przez apostołów oraz reakcje ludu na nie. Powodowany zazdrością arcykapłan i jego zwolennicy ze stronnictwa saduceuszy wtrącili apostołów do więzienia; w nocy uwolnił ich stamtąd anioł, który powiedział: „Idźcie i głoście w świątyni ludowi wszystkie słowa tego życia" (w. 17-21). Tu następuje dosyć zabawne interludium (w. 22-26): najpierw okazuje się, że apostołów nie ma w więzieniu, a wkrótce potem wychodzi na jaw, że nauczają w świątyni. Doprowadzeni przed Sanhedryn, słyszą w formie przypomnienia, że już ich ostrzegano, aby nie nauczali w imię Jezusa (w. 27-28; por. 4,18.21). Wydaje się, że epizod ten jest opowiedziany na wzór wcześniejszego, w którym Piotr i Jan byli postawieni przed Sanhedrynem.

Odpowiedź Piotra i apostołów (w. 29-32) stanowi podsumowanie tematyki 4,8-12 i 19-20. „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi" (w. 29; por. Łk 20,20-25; także Platon, Apol. 29D; Sofokles, *Antygona*). Jezus i Jego uczniowie zasadniczo nie sprzeciwiają się prawnie ustanowionej władzy, jednak ich poczucie lojalności ma inny wymiar. Dlatego mogą popadać w konflikt z tymi, którzy sprawują władzę – religijną czy świecką – i którzy

skłonni są domagać się pełnej lojalności i absolutnego posłuszeństwa. Piotr powtarza kerygmat (w. 30-32): Bóg wskrzesił Jezusa, „którego straciliście", wywyższył Go jako władcę i Zbawiciela, „aby dać Izraelowi nawrócenie i odpuszczenie grzechów. Dajemy temu świadectwo my właśnie oraz Duch Święty".

Odpowiedź Piotra wprawia w taki gniew członków Sanhedrynu, że chcą wydać apostołów na śmierć (w. 33). Jednak pewien znaczący faryzeusz (Gamaliel I, uchodzący za nauczyciela Pawła: por. 22,3) radzi Sanhedrynowi poczekać i przyjrzeć się dokładnie całemu ruchowi: jeżeli pochodzi on tylko od ludzi, upadnie jak wiele podobnych w przeszłości, jeżeli jednak pochodzi od Boga, okaże się, że jego przeciwnicy walczą z samym Bogiem (w. 34-39). Apostołowie zostają ubiczowani i zwolnieni, z kolejnym ostrzeżeniem; odchodzą sprzed Sanhedrynu, ciesząc się, „że stali się godni cierpieć dla imienia [Jezusa]" (w. 40-41).

Tę część Dziejów zamyka summarium mówiące o tym, że apostołowie nie przestawali nauczać codziennie w świątyni i po domach, głosząc dobrą nowinę o Jezusie Chrystusie (w. 42).

Z powodu prześladowań słowo wychodzi teraz poza mury Jerozolimy. Szczepan jest pierwszym uczniem Chrystusa, który zaświadcza o Nim przelaną krwią. Autor Dziejów przedstawia go jako jednego z siedmiu nowych sług wybranych przez pierwszą wspólnotę chrześcijańską (6,1-6) i szczegółowo relacjonuje jego męczeństwo (6,8-7,60). Filip, także jeden z Siedmiu, zanosi Ewangelię do Samarii i chrzci Etiopczyka (8,1-40). Z kolei następuje nawrócenie Szawła, który zostanie potem apostołem Pawłem (9,1-30).

6,1-7: Wybór Siedmiu

Okazją do wybrania nowych sług była dyskusja między „hellenistami" a „Hebrajczykami". Były to dwie grupy Żydów, różniące się przede wszystkim kulturą i językiem. Helleniści mówili po grecku i w swoim stylu życia pozostawali pod wpływem kultury greckiej; wielu z nich reprezentowało prawdopodobnie Żydów diaspory, którzy osiedlili się w świętym mieście. Hebrajczycy byli Żydami z Palestyny, którzy mówili po hebrajsku i aramejsku i na których kultura grecka wywarła mniejszy wpływ. Opowiadanie dotyczy członków obu tych grup, którzy przyłączyli się do wspólnoty chrześcijańskiej.

Według Dziejów Apostolskich obie grupy różniły się między sobą w sprawie wdów. Łukasz ma na myśli wdowy jako uznaną grupę kobiet, opisaną w 1 Tm 5,3-15. Kobiety te, nie mając żadnych środków utrzymania, znajdowały się pod opieką wspólnoty i korzystały z „codziennego rozdawania" (por. Dz 4,34-35). Helleniści skarżyli się na niesprawiedliwe traktowanie ich wdów. Łatwo domyślić się, że „gdy liczba uczniów wzrastała" (w. 1), wdrożony wcześniej system coraz częściej zawodził, co powodowało polemiki i spory. Niektórzy, być może, odwoływali się do historii Marty i Marii (Łk 10,38-42), aby usprawiedliwić pozostawienie „wszelkiego posługiwania" (*diakonia*) innym. Poza tym wydaje się, że Hebrajczycy, stanowiący bez wątpienia większość we wspólnocie, zaniedbywali hellenistyczną mniejszość.

Nowy urząd – urząd Siedmiu – ustanowiono dla „obsługiwania stołów" (w. 2 *diakonein trapezais*). Mieli oni odciążyć Dwunastu od troski o sprawy materialne, tak aby mogli oddać się „wyłącznie modlitwie i posłudze słowa" (*diakonia tu logu*). Przedstawiona więc relacja między Dwunastoma a Siedmioma przypomina późniejszą relację między *episkopoi* a *diakonoi* (dosł. „słudzy", „ministrowie", stąd nasze „diakoni"; por. 1 Tm 3,8-13). Dz 6,1-6 wykazują wiele terminologicznych zbieżności z Rdz 41,33-45, gdzie faraon zobowiązuje Józefa do troski o zaopatrzenie żywnościowe Egiptu, a także z Wj 18,21-26; Lb 11,16-30 i Pwt 1,10-18, gdzie Mojżesz wybiera siedemdziesięciu starszych i powierza im władzę nad wspólnotą, aby rozstrzygali spory między Izraelitami.

Istnieją jednak pewne problemy związane z fragmentem 6,1-6. Po pierwsze, wszyscy z tego grona noszą greckie imiona (w przeciwieństwie do Dwunastu, z których większość nosi imiona semickie): wynika stąd wniosek, że zostali oni wybrani spośród hellenistów. W dalszej części Dziejów Apostolskich Siedmiu nie występuje nigdy jako „obsługujący stoły". Przeciwnie, dwaj z nich – Szczepan i Filip – przedstawiani są jako „słudzy słowa", jako przemawiający „z mocą", czyli dokonujący cudów tak jak Dwunastu. Helleniści, o których mowa w Dziejach, okazują się wielce interesującą grupą. Wiemy, że pierwsze kontakty misyjne z nie-Żydami były dziełem hellenistów: Filip głosi słowo Boże w Samarii (8,5-13) i chrzci Etiopczyka (8,24-40); ludzie z Cypru i Cyreny udają się do Antiochii, gdzie głoszą Ewangelię nie tylko Żydom, ale i „Grekom" (11,19-20).

Wszystko to sugeruje, że główną przyczyną różnic między hellenistami a Hebrajczykami była sprawa aktywności misyjnej wśród nie-Żydów. W pewnym miejscu Dziejów zaznacza się rzeczywisty podział między „apostołami", którzy pozostają w Jerozolimie po męczeńskiej śmierci Szczepana (8,1), a innymi, którzy przenoszą się z miejsca na miejsce, głosząc dobrą nowinę (8,4) w Samarii, a nawet w Antiochii. Inaczej mówiąc, o ile Dwunastu ograniczało się do ewangelizowania Żydów w Ziemi Świętej, helleniści, zwłaszcza zaś Siedmiu, docierają na tereny diaspory i głoszą słowo Samarytanom, a nawet poganom. Taki podział zadań misyjnych znajduje potwierdzenie w Ga 2,7-9, symbolicznie zaś wyraża go podwójny opis rozmnożenia chleba w Mt 14,20//Mk 6,43 oraz Mt 15,34.37//Mk 8,5.8. Mt 10,5-6 wydaje się odzwierciedlać spór wokół prawomocności działań misyjnych wśród nie-Żydów.

Zgodnie z takim rozumieniem naszego tekstu dyskusja na temat taktyki misyjnej została rozwiązana przez ustanowienie Siedmiu, którzy mieli prowadzić dalej postulowaną przez hellenistów działalność misyjną wśród nie-Żydów, podczas gdy Dwunastu pozostało z Hebrajczykami, zachowując dla siebie aktywność misyjną wśród Żydów (por. Ga 2,9). Tak więc Siedmiu miało być dla hellenistów tym, czym dla Hebrajczyków było Dwunastu. Dlatego znamienne jest, że istnieje zbieżność tematyczna i terminologiczna między Dz 6,3-6 i Lb 27,16-23, gdzie Mojżesz wybiera Jozuego, w którym widzi nie tyle swego pomocnika, ile następcę i przywódcę wspólnoty. Relacje między tymi dwiema sferami działalności misyjnej, odpowiednimi misjonarzami i utrzymującymi ich wspólnotami, absorbowały uwagę Pawła (Ga 2,2.10; Rz 15,25-27 itd.).

W w. 7 czytamy o nieustannym rozszerzaniu się „słowa Bożego", tak że nawet „wielu kapłanów przyjmowało wiarę".

6,8-7,60: Męczeństwo Szczepana

Męczeńska śmierć Szczepana jest punktem kulminacyjnym czy momentem zwrotnym historii opowiedzianej w pierwszych dwunastu rozdziałach Dziejów Apostolskich. Łączy się ona ściśle z wydarzeniami przedstawionymi w rozdz. 3-4: Piotr i Jan ostatecznie uniknęli kary, ponieważ kapłani i saduceusze bali się ludu (4,21). Teraz, kiedy lud zwraca się przeciwko Szczepanowi, jego nieprzyjaciele mogą wydać go na śmierć. Paralela z losem Jezusa jest przejrzysta i dokładna.

Historia męczeństwa Szczepana wykazuje pewne niekonsekwencje. Zaczyna się od wzmianki o masowym poruszeniu przeciw niemu (6,12a), a kończy czymś, co wygląda jak lincz (7,58). Między jednym a drugim wydarzeniem odbywa się proces przed Sanhedrynem (6,12b), którego członkowie przeobrażają się z sędziów w pałający żądzą mordu tłum (7,57). Mowa Szczepana (7,1-56) nie jest ani formą polemiki z rozgniewanym tłumem, ani samoobroną przed trybunałem. Być może istniało jakieś oryginalne opowiadanie (6,8-12a + 7,57-60) o ludziach, którzy zwrócili się przeciwko Szczepanowi i ukamienowali go. Dodano do niego rozprawę przed Sanhedrynem (kolejny moment przypominający Jezusa) oraz mowę, która przedtem mogła służyć zupełnie innym celom.

Wrogami Szczepana są tacy jak on Żydzi-helleniści, którzy jednak nie uwierzyli w Jezusa. Nie mogąc pokonać go na argumenty (6,10), chcą go zabić. Aż do tej chwili lud odnosił się życzliwie do uczniów Jezusa. Nieprzyjaciele Szczepana podburzają lud przeciw niemu, podstawiając ludzi, „którzy zeznali: Słyszeliśmy, jak on mówił bluźnierstwa przeciwko Mojżeszowi i Bogu" (6,11). Wyrzucili go poza miasto i kamienowali (7,48). Warto porównać tutaj historię Nabota (1 Krl 21,1-16, zwłaszcza w. 11-13).

Przed Sanhedrynem Szczepan zostaje oskarżony o to, że przepowiadał zniszczenie świątyni (6,13); taki zarzut postawiono Jezusowi (Mt 26,60-61 i Mk 14,57-59; por. J 2,19). Szczepan w swojej mowie głównie oskarża Izraelitów o nieustanne buntowanie się przeciw Bogu. Upadek świątyni będzie karą Bożą za odrzucenie przesłania skierowanego do ludu przez proroka (por. Jr 7,1-34).

Szczepan zaczyna historię biblijną od Abrahama (7,2; por. 3,25), ale opowiada ją w sposób, który wydaje się odzwierciedlać raczej tradycje pozabiblijne aniżeli tekst Ksiąg Rodzaju i Wyjścia. W dawnych czasach Izraelici odrzucili Mojżesza i tym samym zbuntowali się przeciw Bogu (w. 23-29 i 35-39). Ledwie wydostali się z niewoli egipskiej, popadli w bałwochwalstwo, czcząc złotego cielca (w. 39-41). Stało się to jakby typem ich późniejszego postępowania. Szczepan przypomina tutaj proroka Ezechiela (Ez 20,5-44), który przedstawił już szczegółowo długą historię buntu swojego ludu przeciw Bogu, interpretując wygnanie do Babilonii jako karę Bożą za nieposłuszeństwo Izraelitów.

Naród żydowski – mówi Szczepan – zachowuje się teraz tak jak jego przodkowie. Ci, do których przemawia, także są „twardego karku" (w. 51; por. Wj 33,3.5 i Pwt 9,13 w odniesieniu do złotego cielca) i „opornych serc i uszu" (por. Jr 6,10; Ba 2,30-31). Tak więc spotka ich ten sam sąd co ich przodków. Ich miasto i świątynia zostaną zniszczone, oni sami zaś pójdą na wygnanie, uprowadzeni do obcego kraju.

Kończąc swą mowę, Szczepan widzi Jezusa (w. 55-56). W zasadzie jest to ta sama wizja, jaką mieli uczniowie podczas wniebowstąpienia (1,9-11). Szczepan widzi „niebo otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga". Jezus, nowy Eliasz, jest gotów wrócić na ziemię. Dzień sądu jest blisko. Oświadczenie, że Jezus jest Mesjaszem, powoduje gwałtowny atak słuchaczy na Szczepana (w. 57).

Męczeństwo Szczepana nie mogło zaskoczyć uczniów Jezusa. Szczepana spotkało to, co Jezus zapowiadał swoim wszystkim wyznawcom i do czego oni byli przez Niego przygotowani (Łk 9,23-24; 21,12-19). Szczepan idzie za Jezusem do końca. Relacja kończy się dwuczłonową modlitwą: „Panie Jezu, przyjmij ducha mego" (w. 59) oraz: „Panie, nie poczytaj im tego grzechu" (w. 60); w ten sposób Szczepan naśladuje umierającego Jezusa (Łk 23,46 i 34). Osuwa się na kolana jak Jezus podczas męki w Ogrójcu (Łk 22,41). Potem „skonał" (*ekoimethe* – „zasnął"). Śmierć ucznia Jezusowego nie oznacza zniszczenia, jest snem, z którego zostanie pewnego dnia obudzony (por. 1 Tes 4,13-18 i 1 Kor 15,20). Szczepan może spoczywać w pokoju. Bóg zwróci mu ducha, którego powierzył on Jezusowi, tak jak Jezus powierzył swego ducha Ojcu (por. Ps 31,5; 2 Mch 7,23). O pogrzebie Szczepana jest mowa w Dz 8,2.

Męczeństwo Szczepana zaznacza cezurę w księdze Dziejów Apostolskich. Do tej pory wszystko dzieje się w Jerozolimie – i Kościół mógł tam pozostać. Przychodzi jednak śmierć Szczepana i zaraz potem wybucha „wielkie prześladowanie w Kościele jerozolimskim. Wszyscy, z wyjątkiem Apostołów, rozproszyli się po okolicach Judei i Samarii" (8,1), niosąc ze sobą dobrą nowinę Bożą o zbawieniu w imię Jezusa (por. 1,8). Właśnie prześladowanie było tym czynnikiem, który, niczym gwałtowny wicher, rozrzucił ziarno słowa, dotychczas mocno trzymające się drzewa. Ten schemat powtórzy się w dalszej części księgi Dziejów, w której tak często prześladowanie okazuje się dla misjonarzy bodźcem do podjęcia pracy na nowych terenach.

8,4-8: Filip głosi Ewangelię w Samarii

Filip, jeden z Siedmiu, hellenista, udaje się do „miasta Samarii" (w. 5). Decyzja ta dowodzi, że przynajmniej on i jego grupa nie uważają już, że słowa w Mt 10,5-6, ograniczające działalność Dwunastu tylko do „owiec, które poginęły z domu Izraela", determinują raz na zawsze działania misyjne Kościoła. Z drugiej strony w. 6b-7 przypominają Łk 6,17b-18, sugerując, że Filip, który głosi Ewangelię nie-Żydom, kontynuuje jedynie dzieło misyjne rozpoczęte już przez Jezusa (por. J 4,1-41).

Pierwszy raz w Dziejach Apostolskich słyszymy tutaj o głoszeniu Ewangelii nie-Żydom (Żydzi uważali Samarytan za heretyków). Filip przepowiada im dobrą nowinę, której gwarancją są zdziałane przez niego cuda. Mieszkańcy miasta Samarii przyjmują słowa Filipa z radością (w. 8) – uwaga ta często powtarza się w Dziejach. Chodzi przede wszystkim o radość uczniów ze zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezusa (por. Łk 24,41.52). Nowi wierzący w Samarii podzielają teraz tę radość.

8,9-25: Szymon Mag

Niejaki Szymon (znany z innych dzieł literackich tamtych czasów) cieszył się poważaniem w Samarii, wprawiając wszystkich w podziw swoimi magicznymi sztukami; mówiono o nim: „Ten jest wielką mocą Bożą" (w. 9-11). Nauczanie Filipa spowodowało, że wielu mieszkańców Samarii przyjęło chrzest; nawet Szymon uwierzył pod wpływem cudów dokonanych przez Filipa (w. 12-13).

W tym momencie Piotr i Jan przybywają z Jerozolimy, aby na własne oczy zobaczyć, co stało się w Samarii. Wkładają ręce na ochrzczonych i ci otrzymują Ducha Świętego (w. 14-17). Szymon proponuje pieniądze, aby apostołowie także jemu dali władzę udzielania Ducha Świętego (taki jest źródłosłów grzechu „symonii"), ale Piotr karci go: nie można za pieniądze nabyć tego, co Bóg daje darmo (w. 18-24). Apostołowie wracają do Jerozolimy, głosząc Ewangelię „w wielu wioskach samarytańskich" (w. 25).

8,26-40: Filip i Etiopczyk

Po opuszczeniu Samarii Filip spotyka skarbnika Kandaki, czyli królowej etiopskiej, właśnie odbywającego pielgrzymkę do Jerozolimy. Etiopczyk prawdopodobnie nie był Żydem, ale skłaniał się ku religii żydowskiej. Dla greckich czytelników Łukasza ojczyzna tego człowieka – kraj leżący w Afryce na południe od Egiptu – kojarzyła się z „krańcem ziemi" (por. 1,8). Jadąc powozem, Etiopczyk czytał akurat Księgę Izajasza i poprosił Filipa o wyjaśnienie Iz 53,7-8. Prorok mówi tutaj o Słudze Pańskim, którego „prowadzą (...) jak owcę na rzeź", który cierpliwie i w milczeniu znosi boleści, jest poniżany, traktowany niesprawiedliwie, aż wreszcie „Jego życie zabierają z ziemi". Czy fragment ten mówi o samym proroku czy o kimś innym? Wykazawszy spełnienie tych słów w osobie Jezusa, Filip zaczyna opowiadać pielgrzymowi dobrą nowinę. I tak w osobie Afrykańczyka poganie zaczynają przyłączać się do Kościoła.

Warto zauważyć, że w tym opowiadaniu inicjatywa należy do Boga i do Etiopczyka. To anioł Pański mówi Filipowi, gdzie ma pójść, żeby spotkać Etiopczyka (w. 26), kiedy zaś pojawia się powóz dostojnika, Duch każe mu podejść i przyłączyć się (w. 29). Tak więc to Bóg jest sprawcą otwarcia się Kościoła na pogan. W odpowiedzi na słowa Filipa Etiopczyk sam zgłasza gotowość przyjęcia chrztu.

Podobnie jak wcześniejsza historia o uzdrowieniu chromego, tak i ta opowiada o przyjęciu tych, którzy przedtem byli wykluczeni. W Jerozolimie Etiopczyk jako poganin miał prawo wstępu jedynie na najdalszy dziedziniec świątyni (por. Ez 44,9). Był on ministrem finansów władcy swojego kraju, podówczas zaś urzędnicy dworscy byli zwykle kastratami, co było czymś tak normalnym, że każdego dworzanina uważano za eunucha, nawet jeśli w rzeczywistości nie był eunuchem. Jeżeli Etiopczyk był kastratem, to również z tego powodu – zgodnie z Pwt 23,1 – był wykluczony ze świętego zgromadzenia Izraela. Izajasz jednak głosi, że na końcu czasu cudzoziemcy i eunuchowie, przestrzegający przykazań Bożych, będą przyjęci przez Boga (Iz 56,3-8; por. Mdr 3,14). Udzielając chrztu Etiopczykowi, Filip obwieszcza nadejście nowego wieku: teraz wszyscy bez wyjątku mogą wejść do wspólnoty uczniów Jezusa.

Tłem dla naszej historii jest ponownie Iz 35 (por. Dz 3,1-10) z właściwą temu tekstowi symboliką pustyni, wody na pustyni, drogi biegnącej przez pustynię i radości, jaką podzielają ci wszyscy, którzy idą tą drogą. Przyjęcie Etiopczyka jest powrotem z wygnania i wyzwoleniem z niewoli. Sposób, w jaki opowiedziana jest ta historia – wędrówka w towarzystwie kogoś, kto wyjaśnia Pisma, zakończona udzieleniem sakramentu – przypomina drogę uczniów do Emaus (Łk 24,13-35). Chrzest Etiopczyka jest opisany za pomocą słów przypominających chrzest samego Jezusa (w. 36-39; por. Mt 3,13-17//Mk 1,9-11//Łk 3,21-22). Kompozycja opowiadania może odzwierciedlać także popularną we wczesnym Kościele praktykę udzielania chrztu w Wigilię Paschalną, kiedy w sposób szczególny wspomina się śmierć i zmartwychwstanie Jezusa.

Ukazując Filipa jako człowieka prowadzonego (fizycznie) przez Ducha Świętego, w. 39a łączy go z prorokami ST, zwłaszcza z Eliaszem (por. 1 Krl 18,12; 2 Krl 2,16). Filip głosi Ewangelię w miastach nadmorskich i wreszcie dociera do Cezarei (w. 40; por. Dz 21,8-9).

9,1-30: Nawrócenie Szawła

Dzieje Apostolskie przedstawiają Szawła jako naocznego świadka śmierci Szczepana (7,59; 8,1a), a następnie jako prześladowcę Kościoła (8,3). Opowiadanie o jego nawróceniu (9,1-30; 22,1-21; 26,9-23) powtarza w mniejszym lub większym stopniu to, co sam Paweł mówi o swoim prześladowaniu Kościoła i nawróceniu w Ga 1,11-24. Łukasz jednak nie uwzględnia wszystkich informacji podanych przez Pawła i dodaje istotne szczegóły, których nie ma w Liście do Galatów. W Ga 1,15-16 Paweł przypisuje swoje nawrócenie objawieniu Bożemu, nie podaje jednak na ten temat żadnych szczegółów. W 1 Kor 9,1 stwierdza, że „widział Jezusa", a w 1 Kor 15,8 – że zmartwychwstały Jezus ukazał się także i jemu; nie łączy jednak wizji czy chrystofanii ze swoim nawróceniem. W Dziejach Apostolskich na drodze do Damaszku ukazuje się Szawłowi zmartwychwstały Jezus (9,5).

Bogate w szczegóły opowiadanie o widzeniu Szawła w Dz 9,3-4.6-9 oparte jest na wizji proroka Ezechiela, który otrzymuje od Boga przesłanie dla ludu Izraela (Ez 1,27-28; 3,22-23.26). Jezus zwraca się do Szawła po imieniu – podobnie w Rdz 46,2 zwraca się Bóg do Jakuba – i przedstawia się jako „Jezus, którego ty prześladujesz" (w. 5). Poleca mu udać się do Damaszku, gdzie mu powiedzą, co ma czynić (w. 6). Spadające z oczu Pawła łuski (w. 18a) przypominają uzdrowienie Tobiasza (Tb 11,10-15).

Z Dziejów Apostolskich wynika jasno, że nawrócenie Szawła zostało dopełnione jego włączeniem do wspólnoty, co dokonało się zwłaszcza przez posługę Ananiasza (9,10-19). Wkładając ręce na Szawła (w. 12.17), Ananiasz czyni tak wyraźnie po to, aby mu przywrócić wzrok i udzielić Ducha Świętego. Ale ten gest ma też i inne znaczenie, tutaj szczególnie ważne: powierzenie misji (por. 6,6; 13,3). Chrzest Szawła po trzydniowym poście i jego posiłek (w. 18b-19; por. w. 9) mogą być aluzją do poprzedzającego chrzest postu i do uczestnictwa tuż po chrzcie w Eucharystii jako praktyce wczesnego Kościoła (por. opis podany przez Justyna Męczennika z ok. 150 r. w jego Apol. 1,61 i 65). Jego ślepota i odzyskanie wzroku dobrze symbolizują skutki chrztu, o którym mówiono często jako o „oświeceniu".

W Ga 1,15-16 Paweł mówi jednocześnie o swoim nawróceniu i otrzymanej misji głoszenia Chrystusa: obie łaski otrzymuje równocześnie. W Dziejach, tuż po swoim nawróceniu, Szaweł zaczyna głosić w synagogach, „że Jezus jest Synem Bożym" (w. 20). Po jakimś czasie Żydzi z Damaszku sprzeciwiają się nauczaniu Pawła i chcą go zgładzić; uczniowie pomagają mu uciec (w. 20-25; por. 2 Kor 11,32-33). W Jerozolimie wydarzenia mają podobny przebieg i Paweł wyrusza do Tarsu (w. 28-30). Taki schemat wydarzeń staje się jakby wzorcem, który powraca nieustannie w drugiej części Dziejów: Paweł przybywa do miasta, udaje się do synagogi i zaczyna głosić Ewangelię o Chrystusie; początkowo odnosi pewne sukcesy, później jednak narasta opozycja, tak że w końcu zostaje wypędzony z miasta; udaje się na inne miejsce i zaczyna od nowa (por. 13,14.50; 14,1.5.6; 17,1-2.5.10a; 17,10b-11.13-14). Tak Szaweł spełnia słowa Jezusa przytoczone w Mt 10,14 i Łk 9,5. W każdym miejscu Paweł zostawia małe, ale wierne grono nawróconych, którzy stanowią jądro powstającego tam Kościoła.

Po krótkim summarium, mówiącym o pokoju i wzroście Kościołów rozsianych w Judei, Galilei i Samarii (9,31), Łukasz wraca do Piotra. Po opuszczeniu Jerozolimy apostoł rozpoczął podróż po miastach nadmorskich, docierając do Cezarei. Tutaj przyjmuje do Kościoła setnika Korneliusza i jego najbliższych (Dz 10), z czego zdaje następnie sprawę w Jerozolimie (11,1-18). Następuje potem krótkie interludium poświęcone początkom Kościoła w Antiochii (11,19-30). Tę część Dziejów kończy opis uwolnienia Piotra z więzienia i wzmianka o śmierci jego prześladowcy (Dz 12).

9,32-43: Działalność Piotra

Piotr przybywa do Liddy, miasta leżącego na równinie nadmorskiej na północny zachód od Jerozolimy, i uzdrawia tam człowieka od ośmiu lat sparaliżowanego (w. 32-35). Uzdrowienie Eneasza przypomina

uzdrowienie człowieka sprzed Pięknej Bramy w Jerozolimie (3,1-10): to nowy początek działalności misyjnej Piotra.

To zwięzłe opowiadanie zamyka wzmianka o równinie Saronu, na której leży Lidda, co odsyła do Iz 35,2. Wszystkie obietnice zbawienia, wyrażone symbolicznie w proroctwie Iz 35, odnosiły się najpierw do mieszkańców Jerozolimy: uzdrowienie chromego przy Pięknej Bramie było znakiem. Jednak mieszkańcy Jerozolimy odrzucili zaoferowaną im łaskę i ukamienowali Szczepana (por. Łk 13,34-35). Teraz Piotr zwraca się do Żydów mieszkających na równinie Saronu, którzy przyjmują dobrą nowinę, widząc chwałę Boga, której to drugie uzdrowienie jest znakiem. Podróż Piotra zaprowadzi go do Cezarei, do Antiochii (por. Ga 2,11) oraz, według tradycji, do Rzymu. Dla pierwszego spośród Dwunastu polecenie: „Nie idźcie do pogan" (Mt 10,5) nie było bezwarunkowo wiążące.

Tymczasem jednak Piotr zostaje wezwany do Jafy, gdzie zmarła jedna z uczennic, imieniem Tabita. Piotr przywraca jej życie (w. 36-42). Wskrzeszenie Tabity wskazuje na pewne podobieństwo między Piotrem a Elizeuszem, który swego czasu wskrzesił syna Szunemitki (2 Krl 4,18-37). Sugeruje też pewne podobieństwo między Piotrem a samym Jezusem, który wskrzesił syna wdowy z Nain i córkę Jaira (Łk 7,11-17; 8,51-56). Tak więc Piotr, uczeń Jezusa, kontynuuje Jego dzieło.

10,1-48: Piotr i Korneliusz

Podczas pobytu w Jafie Piotr został wezwany do Cezarei, która była siedzibą władzy rzymskiej w Judei. Wezwanie skierował oficer rzymski (setnik), człowiek „bojący się Boga", wierzący, oddany modlitwie i prowadzący przykładne życie. Piotr, widząc, że Duch Święty jest z Korneliuszem, jego domownikami i przyjaciółmi, poleca ich ochrzcić, a następnie pozostaje kilka dni z nowo nawróconymi. To działanie musiało wywołać sprzeciw niektórych żydowskich wyznawców, którzy nie widzieli miejsca w Kościele dla nawróconych nie-Żydów.

Początkowo uczniowie Jezusa nawet nie myśleli o zerwaniu z judaizmem. Bez trudu znaleźli dla siebie miejsce jako pobożna grupa Żydów oddająca szczególną cześć Jezusowi i prowadząca tryb życia zgodny z Jego nauką i przykładem. Jeżeli oddawali się działalności misyjnej, to wyłącznie wśród Żydów, aby ich pozyskać dla swojego poglądu na miejsce Jezusa w oczekiwaniach Izraela (por. Mt 10,6). Każda działalność misyjna pośród nie-Żydów pociągałaby za sobą ścisłe społeczne związki z ludźmi uważanymi za nieczystych. Gdyby indywidualni poganie chcieli zostać członkami Kościoła, musieliby najpierw nawrócić się na judaizm.

Jak widzieliśmy, te ekskluzywne postawy zakwestionowali helleniści, którzy chcieli rozwinąć na szeroką skalę aktywność misyjną wśród nie-Żydów. Waśnie między nimi a Hebrajczykami wywołał fakt wyboru i wyświęcenia nowych sług Kościoła – Siedmiu – z grona hellenistów. Rozpoczęli oni energiczną kampanię misyjną w Samarii i dalej. Tymczasem Dwunastu pozostało w Jerozolimie. Następuje teraz zmiana stanowisk. Piotr idzie do pogan, przyjmuje ich do Kościoła, a następnie usprawiedliwia swoje decyzje wobec wspólnoty w Jerozolimie. Ten nowy zwrot – przygotowany już w Dziejach (por. 8,4-8; 8,26-40) – okazał się momentem decydującym w rozwoju chrześcijaństwa.

Piotr nie podejmuje tego kroku z własnej inicjatywy ani dlatego, że dał się przekonać i zmienił punkt widzenia. To Duch Święty rozcina węzeł gordyjski, przerywając ustawiczne dyskusje. Duch Święty, przez anioła (w. 30-32), poleca Korneliuszowi, aby posłał po Piotra (w. 20b). Podczas modlitwy Duch każe Piotrowi iść z wysłannikami bez żadnego sprzeciwu (20a). Duch Święty zstępuje na ludzi zebranych wokół Korneliusza (w. 44.46) w taki sam sposób, jak na uczniów Jezusa zaraz po wniebowstąpieniu (2,4.11; 4,31). Piotr jest jedynie uległym narzędziem Ducha Świętego.

Tak więc Duch Święty rozwiązuje problem pogan. Powinno się ich przyjąć do wspólnoty, ponieważ Duch Święty posłał ich do niej. Nie można uważać ich dłużej za nieczystych, za ludzi powodujących nieczystość już przez sam kontakt z nimi, ponieważ Duch Święty kazał Piotrowi udać się z nimi; apostoł nawet zamieszkał razem z nimi. Ten drugi moment – poganie nie są już nieczyści – został silnie uwydatniony w wizji zwierząt czystych i nieczystych, które jakiś głos każe Piotrowi jeść, dołączając przy tym wiele mówiący komentarz: „Nie nazywaj nieczystym tego, co Bóg oczyścił" (w. 15; por. Mk 7,19).

To wydarzenie oznacza dla Piotra prawdziwe nawrócenie, przeobrażenie umysłu i serca. Duch Święty kazał mu iść do pogan. Wyciąga wniosek, któremu daje wyraz w słowach skierowanych do ludzi w Cezarei (w. 34-35): nie ma już różnicy między Żydami a poganami, wszyscy są równi w oczach Boga, jeżeli żyją zgodnie z Jego wolą. Nauka ta jest już zawarta w Piśmie Świętym (por. Pwt 10,17; Iz 56,1-3.6-7). Piotr, oświecony przez Ducha Świętego, uświadamia sobie, że powinien przyjąć Korneliusza i jego przyjaciół do wspólnoty takich, jakimi są, nie zobowiązując ich do nawrócenia się na judaizm. Bóg nie faworyzuje nikogo, nie czyni różnicy między Żydami a Grekami i udziela Ducha Świętego jednym i drugim (4,31 i 10,44). Aby podobać się Bogu, trzeba i wystarczy mieć prawe serce.

To, że Piotr nawróci się i potem będzie „umacniał" braci i siostry w wierze, przepowiedział już sam Jezus (Łk 22,31-32). W miarę stopniowego przyswajania sobie prawdy, że Chrystus zmartwychwstał i żyje w Kościele w

swoim Duchu Świętym, Piotr jest w stanie porzucić stare nawyki myślenia i działania – nawet te, za którymi stoją najpoważniejsze autorytety – i zachęcać innych, aby żyli w nowy sposób.

W Cezarei Piotr wygłasza dość długie przemówienie (w. 36-43), będące w rzeczywistości przygotowaniem Korneliusza i jego towarzyszy do chrztu. W zasadniczej części tej katechezy powtarzają się główne punkty mowy Piotra przed Sanhedrynem (5,30-32), stanowiące istotę pierwotnego kerygmatu. Najpierw Piotr oświadcza, że Jezus był „zwiastunem pokoju" dla Izraela, ale jest „Panem wszystkich" (por. Rz 10,12-13; cyt. Jl 3,5, por. Dz 2,21). Następnie przypomina słuchaczom działalność Jezusa w Galilei, Judei i Jerozolimie, zaczynając, tak jak Ewangelie, od chrztu, który głosił Jan. Bóg namaścił Jezusa „Duchem Świętym i mocą" (por. Łk 1,17), dlatego przeszedł On, uzdrawiając wszystkich, którzy byli dręczeni przez diabła (por. Łk 4,17-21; Iz 61,1-4). Apostołowie są świadkami nie tylko śmierci i zmartwychwstania Jezusa, ale też całej Jego działalności cudotwórczej, będącej znakiem tego, że przyszło królestwo Boże, do którego mogą wejść także poganie, wyznając wiarę w Jezusa i odpuszczając grzechy w Jego imię.

Skoro Korneliusz i jego przyjaciele otrzymali Ducha Świętego (w. 44), nic nie stoi już na przeszkodzie, aby mogli przyjąć chrzest. Bóg najwyraźniej uważa ich za należących do królestwa. Otrzymują więc znak i pieczęć tej przynależności.

11,1-18: Piotr tłumaczy swoje postępowanie

„Apostołowie i bracia, przebywający w Judei", dowiadują się o przyjęciu do Kościoła pogan w Cezarei (11,1). Powracający do Jerozolimy Piotr spotyka się z zarzutami, że był u nieobrzezanych i jadł z nimi, a więc stał się nieczysty (w. 3).

Aby usprawiedliwić swoje postępowanie, Piotr relacjonuje wszystko, co wydarzyło się w Cezarei, zwracając główną uwagę na zstąpienie na pogan Ducha Świętego: „Zstąpił na nich, jak na nas na początku" (w. 15). Bóg okazał, że nic już nie oddziela Żydów od nie-Żydów: „Udzielił im tego samego daru co nam, którzyśmy uwierzyli w Pana Jezusa Chrystusa". Nie bez odcienia humoru kończy: „(...) jakżeż ja mogłem sprzeciwiać się Bogu?" (w. 17).

Ci, którzy czynili Piotrowi wymówki, zostali przekonani. Wielbili Boga i mówili: „A więc i poganom udzielił Bóg [łaski] nawrócenia, aby żyli" (w. 18). Problem jednak powróci (Dz 15).

11,19-30: Kościół w Antiochii

Łukasz przerywa „Dzieje Piotra", aby włączyć skondensowane opowiadanie o początkach Kościoła w Antiochii (która mogła być jego miastem rodzinnym). Dotarcie Ewangelii do trzeciego miasta cesarstwa rzymskiego przypisuje się hellenistom, którzy przepowiadali skutecznie słowo Boże zarówno Żydom, jak i „Grekom", czyli poganom (w. 19-20). Wysłany z Jerozolimy Barnaba udał się do Tarsu, aby sprowadzić Szawła; spędzili razem rok, nauczając w Antiochii (w. 21-25). Łukasz zwraca uwagę, że to właśnie w Antiochii nazwano uczniów po raz pierwszy „chrześcijanami" (w. 26).

Nadeszli także z Jerozolimy prorocy i jeden z nich, niejaki Agabos, przepowiedział powszechny głód, który – zauważa Łukasz – nastał za panowania cesarza Klaudiusza (41-54 r.); w tym czasie seria klęsk głodu nawiedziła duże obszary cesarstwa. Nowo powstały Kościół w Antiochii postanowił wysłać pieniądze braciom i siostrom w Judei na znak solidarności i pomocy w potrzebie oraz wybrał Barnabę i Szawła, aby je dostarczyli (w. 27-30; por. 12,25). Jest to pierwszy znany nam przykład „pomocy wewnątrzkościelnej".

12,1-25: Uwolnienie Piotra z więzienia

W 43 (albo 44) roku król Agryppa I zaczął prześladować nowo narodzony Kościół, podobnie jak jego dziad Herod Wielki próbował pozbyć się nowo narodzonego Jezusa. Zabił Jakuba, brata Jana, i uwięził Piotra, zamierzając skazać go na śmierć po święcie Paschy (12,1-4). W noc poprzedzającą egzekucję Piotr został uwolniony z więzienia przez anioła (w. 6-11). Udał się do domu Marii, matki Jana Marka, gdzie zebrała się grupa wierzących – gdy był w więzieniu, cały Kościół modlił się za niego (w. 5) – aby pokazać, że żyje i jest wolny. Następnie, poleciwszy donieść o wszystkim „Jakubowi i braciom", „udał się gdzie indziej" (w. 12-17).

Oczywiście epizod ten jest doskonałym opowiadaniem sam w sobie. Istnieje wiele pasjonujących relacji o ludziach, którym udało się uciec z więzienia, unikając pewnej śmierci, i często w takich wydarzeniach można dostrzec coś wyraźnie opatrznościowego, a nawet cudownego. Sposób opowiedzenia tej historii wskazuje także na symboliczne znaczenie epizodu.

Po pierwsze, opowiadanie o uwolnieniu Piotra z więzienia przywodzi na myśl Wyjście i wyzwolenie ludu Bożego z niewoli egipskiej. Wiele elementów relacji uzasadnia poprawność tego porównania. Piotr zostaje

uwięziony w „dniach Przaśników" i ma być wydany ludowi „po święcie Paschy" (w. 4). Zostaje zatem uwolniony podczas Paschy, będącej wspomnieniem wyzwolenia Izraelitów z Egiptu (Wj 12,42). Także w innych szczegółach można się teraz dopatrzyć znaczeń związanych z Wyjściem. Światłość, która rozbłyskuje w celi Piotra (w. 7), przypomina światło świecące Izraelitom, podczas gdy cały Egipt okrywały ciemności (Wj 10,23b; por. Mdr 18,1-3). Anioł mówi do Piotra: „Przepasz się i włóż sandały" (w. 8), a Pan do Izraelitów mających spożywać Paschę w Egipcie: „Biodra wasze będą przepasane, sandały na waszych nogach i laska w waszym ręku" (Wj 12,11). Anioł wyprowadzający Piotra z więzienia przypomina „anioła Pańskiego", który wyprowadził Izraelitów z Egiptu.

Piotr „spał", a anioł „obudził Piotra" (w. 6.7). Słowa te mają w opowiadaniu swoje normalne znaczenie, niemniej jednak w NT „spać" znaczy często „być pogrążonym w śmierci" (Mt 27,52; J 11,11; Dz 7,60; 13,36; 1 Kor 7,39; 11,30; 15,6.18. 20.51; 1 Tes 4,13-15). Podobnie „obudzić" znaczy często „wskrzesić" (Dz 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37; 26,8 i in.). Pascha jest także Wielkanocą. Czytelnikom chrześcijańskim te słowa użyte w opowiadaniu o Piotrze przypominały śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Również kajdany, którymi Piotr jest skrępowany i które w cudowny sposób opadają z jego rąk, symbolizują więzy śmierci, jak w Ps 18,5 (por. J 11,44).

Istnieją także powiązania między drugą częścią relacji (w. 12-17) a ukazaniem się zmar-twychwstałego Jezusa uczniom w Łk 24,36-48. I w jednym, i w drugim przypadku widzimy zebranych razem uczniów. Początkowo nie chcą wierzyć, że to rzeczywiście Piotr w jednym i Jezus w drugim przypadku. Potem myślą, że mają do czynienia z aniołem lub duchem. Radość sprawia, że czynią co innego, niż powinni: uczniowie Jezusa „z radości jeszcze nie wierzyli i pełni byli zdumienia"; posługująca dziewczyna nie otwiera bramy. W obu relacjach chodzi o coś więcej niż element humorystyczny.

Istnieją następnie zbieżności z Janowym sposobem relacjonowania męki i zmartwychwstania Jezusa. W Dz 12,13-14 dziewczyna (Rode) rozpoznaje Piotra po głosie i jako pierwsza uwierzyła, że wrócił; w J 20,16 kobieta (Maria Magdalena) poznaje Jezusa, gdy do niej przemówił, i jest pierwszą, która uwierzyła w Jego zmartwychwstanie. Piotr prosi tych, którzy go widzą żywym, aby „donieśli o tym Jakubowi i braciom" (Dz 12,17); Jezus mówi Marii Magdalenie, aby poszła i oznajmiła „braciom" nowinę o Jego zmartwychwstaniu (J 20,17-18). Piotr został więc uwolniony z więzienia tak jak Jezus ze swojego grobu. Łatwiej nam teraz zrozumieć zagadkowe słowa w. 17: „I udał się gdzie indziej". Sama niejasność tego wyrażenia sugeruje jakieś tajemnicze miejsce, którym nie może być nic innego niż miejsce zarezerwowane dla każdego „w domu Ojca" (J 14,2-3). Jezus odszedł już do domu Ojca, wstępując do nieba, ale obiecał, że wróci i zabierze nas ze sobą, abyśmy mogli być tam, gdzie jest On.

Nietrudno jest zrozumieć znaczenie opowiadania o uwolnieniu Piotra z więzienia w całości tego, co możemy nazwać „Dziejami Piotra". Pierwsze opowiadanie w Dziejach Apostolskich mówi o ukazaniu się zmartwychwstałego Chrystusa i Jego wniebowstąpieniu. Ostatnie opowiadanie w pierwszej części księgi przywołuje temat śmierci i zmartwychwstania uczniów Chrystusa w osobie Piotra. Jednym z najważniejszych wydarzeń, których byliśmy świadkami, jest uzdrowienie chromego przy Pięknej Bramie (3,1-10). Ta historia ma znaczenie symboliczne w odniesieniu do Iz 35,1-10, ogłaszającego nowe Wyjście, które przyniesie ludziom wyzwolenie od wszelkiego zła. Uwolnienie Piotra jest nową zapowiedzią tego wyzwolenia ludzi w imię Jezusa („Pan zbawia"). Piotr i inni uczniowie mogą być pogrążeni w śnie śmierci, ale Bóg „obudzi" ich, tak jak „obudził" Jezusa.

Łukasz dodaje opowiadanie o śmierci Heroda Agryppy I (w. 20-23), które można porównać z relacją żydowskiego historyka Józefa Flawiusza (Ant. 19,8,2). Pierwszą część Dziejów Apostolskich zamyka ostatnie summarium (w. 24), informujące o rozszerzaniu się słowa Bożego i o powrocie do Antiochii Barnaby i Szawła, którzy przyprowadzili z sobą Jana Marka (w. 25).

Wracamy teraz do przerwanej historii Pawła albo Szawła, jak go się wciąż nazywa w pierwszej części księgi. Przedstawiając relację z jego pierwszej podróży misyjnej, Łukasz prawdopodobnie wykorzystuje jakieś starsze opowiadanie, które rozwija i odpowiednio uzupełnia.

Apostołowie, pod natchnieniem Ducha Świętego, wysyłają z Antiochii Barnabę i Szawła w podróż misyjną (13,1-3). Misjonarze udają się najpierw na Cypr, gdzie sprzeciwiają się im „magowie", ale gdzie nawracają prokonsula rzymskiego (13,4-12). Paweł z towarzyszami przeprawiają się na południowe wybrzeże Azji Mniejszej, po czym ruszają w głąb lądu i docierają aż do Antiochii Pizydyjskiej, gdzie najpierw głoszą Ewangelię Żydom, potem zwracają się do pogan, ale zostają wyrzuceni z miasta (13,13-52). Udają się więc do Ikonium, ale i tam po początkowych sukcesach zmuszeni są uciekać i wędrują do Listry i Derbe, miast likaońskich (14,1-7). W Listrze Paweł uzdrawia kalekę od urodzenia. Paweł i Barnaba zostają wzięci za bogów i usiłują nawrócić miejscową ludność na wiarę w prawdziwego Boga, jednak z Antiochii i Ikonium nadchodzą ich przeciwnicy, którzy podburzają tłum przeciw apostołom (14,8-20). Misjonarze udają się do Derbe, po czym wracają, umacniając nowo nawróconych i ustanawiając w każdym Kościele starszych. Po powrocie do Antiochii Syryjskiej składają przed Kościołem sprawozdanie (14,21-28).

13,1-3: Barnaba i Szaweł rozpoczynają pierwszą podróż misyjną

Łukasz daje nam pewne pojęcie o życiu Kościoła w Antiochii, gdzie Barnaba i Szaweł oraz trzy inne wymienione z imienia osoby są „prorokami i nauczycielami". Kiedy ludzie ci odprawiali nabożeństwo i pościli, Duch Święty, prawdopodobnie przez jednego z proroków, powiedział im, żeby wyznaczyli Barnabę i Szawła „do dzieła, do którego ich powołałem". Dokonuje się to, po poście i modlitwie, przez nałożenie rąk i misjonarze wyruszają w drogę. Tak więc okazuje się, że Antiochia była Kościołem, który nie tylko przyjął Ewangelię, ale także odgrywał swoją rolę w upowszechnianiu Ewangelii.

13,4-12: Apostołowie na Cyprze

Wyznaczeni misjonarze wyruszają z Seleucji, antiocheńskiego portu, na Cypr. Najpierw przybywają do Salaminy, miasta leżącego na wschodnim skraju wyspy (w. 4-5). Wybór Cypru jako pierwszego celu misji przedsięwziętej przez Kościół w Antiochii łatwo wytłumaczyć. Był to w każdym razie ojczysty kraj Barnaby (por. 4,36), a mieszkańcy Cypru należeli także do tych, którzy zanieśli dobrą nowinę do Antiochii, a nawet przekazywali ją tamtejszym poganom (por. 11,20). Kościół antiocheński jakby rewanżuje się teraz, okazując pomoc tym, dzięki którym sam kiedyś otrzymał wiarę.

W rzeczywistości – tak w każdym razie informują Dzieje – Barnaba i Szaweł oraz towarzyszący im Jan (Marek) nauczali jedynie we wspólnotach żydowskich (w. 5), których było na tej wyspie wiele. Ale nie mieli łatwego zadania. Nie tylko musieli przekonywać swoich braci Żydów, że Jezus jest Mesjaszem, ale mieli też rywali – „magów".

Termin *magos* (od którego pochodzą nasze określenia „magia", „mag" itp.) początkowo oznaczał kapłana starożytnej religii perskiej, znanej jako zoroastrianizm, ale w okresie powstawania księgi Dziejów termin ten mógł oznaczać adepta religii orientalnej połączonej z jakąś wiedzą czy pseudowiedzą, jak na przykład astrologia. Wielu „magów" było szarlatanami, choć inni, być może, uważali siebie za uczonych. Cypr był jedną z silnych twierdz magów, ale magowie żydowscy także cieszyli się sławą. Barnaba i Szaweł spotkali jednego z nich, niejakiego Bar-Jezusa, w Pafos, mieście położonym na zachodnim krańcu wyspy (w. 6). Inny mag, imieniem Elimas (jakkolwiek obecny tekst Dziejów zdaje się utożsamiać te dwie postacie), sprzeciwia się misjonarzom przybyłym do urzędnika rzymskiego, prokonsula Sergiusza Pawła, który chciał usłyszeć słowo Boże (w. 7-8). Paweł – odtąd Szaweł będzie nazywany tym rzymskim imieniem – karci maga, porażając go na jakiś czas ślepotą, aby w ten sposób okazać swoją szczególną władzę (w. 9-11). Prokonsul, jak czytamy, „uwierzył" (w. 12), choć nie dowiadujemy się ani słowa więcej o jego nawróceniu.

13,13-14,6: Ewangelia dla Żydów i pogan

Z Pafos cała grupa – której przywódcą wydaje się teraz Paweł – dociera morzem do Pamfilii (kraina w południowej części dzisiejszej Turcji). W Perge Jan Marek zostawia towarzyszy i wraca do Jerozolimy (w. 13). W rzeczywistości misjonarze nie byli zainteresowani Pamfilią, przynajmniej na tym etapie, ale przeszli przez ten trudny, górzysty rejon, docierając do innego miasta o nazwie Antiochia (w. 14). Zazwyczaj nazywano ją Antiochią Pizydyjską dla odróżnienia od innych miast o tej samej nazwie. Antiochia Pizydyjska była „stolicą" osad i garnizonów wojskowych, służących Rzymianom do kontrolowania na pół dzikich górskich plemion pizydyjskich. Tutaj i w innych miejscach tego odległego regionu – w tym w Ikonium, Listrze i Derbe – Paweł realizował swoje pierwsze zadanie misyjne.

Moglibyśmy zapytać, dlaczego skierował pierwsze kroki właśnie do tych miast – mających co najwyżej regionalne znaczenie – zamiast udać się od razu do wielkich metropolii w rejonie Morza Egejskiego, takich jak Efez, Smyrna czy Pergamon. Odpowiedzią na to pytanie może być częściowo jego spotkanie z prokonsulem rzymskim na Cyprze. Chociaż ów Sergiusz Paweł nie jest postacią z całą pewnością zidentyfikowaną, dobrze znana jest jego rodzina: zarówno w Italii, skąd pochodziła, jak i w samym mieście i regionie Antiochii Pizydyjskiej, gdzie miała majątki i należała do lokalnej elity. Jest całkiem możliwe, że prokonsul Cypru skierował Pawła do swoich krewnych. Tak czy inaczej owe miejsca miały swoje znaczenie w systemie dróg umożliwiających poruszanie się po obszarze Azji Mniejszej. Antiochia pełniła szczególnie ważną rolę jako miasto położone przy Via Sebaste, wojskowym szlaku, który łączył ze sobą rzymskie garnizony wojskowe w tej części Azji Mniejszej; podróżni korzystali z tej drogi jako stosunkowo bezpiecznej i łatwej. Paweł mógł dostrzegać strategiczną rolę tutejszych wspólnot chrześcijańskich w zapewnieniu łączności między jego bazą w Antiochii Syryjskiej a miastami położonymi dalej na zachód, które były jego ostatecznym celem.

W Antiochii Pizydyjskiej Paweł interesuje się najpierw wspólnotą żydowską. W szabat razem z towarzyszami podróży udaje się do synagogi. Po odczytaniu Prawa i Proroków Paweł zostaje poproszony o wystąpienie ze „słowem zachęty" (w. 14-15). Przemówienie Pawła (w. 16-41) jest pierwszym z jego trzech wielkich wystąpień

w trakcie działalności misyjnej przedstawionej w księdze Dziejów. Niewątpliwie można uważać je za typowe dla jego wielu innych przemówień, w tym przypadku wygłoszonych do słuchaczy żydowskich. W rzeczywistości w synagodze w Antiochii Pizydyjskiej słuchali Pawła nie tylko rodowici Żydzi („Izraelici", „potomkowie rodziny Abrahama"), ale także inni, których on nazywa „bojącymi się Boga" (por. w. 16 i 26). Ci ostatni to poganie, których pociągał judaizm i którzy podzielali wiele przekonań i praktyk tej religii, ale nie byli jeszcze w pełni konwertytami.

Mowa Pawła dzieli się na trzy części. Pierwsza (w. 17-25) przypomina dzieje Izraela od Wyjścia do Samuela, Saula i Dawida, aby następnie ukazać potomka Dawida, Jezusa, którego przyjście przygotował Jan Chrzciciel (w. 24-25). Część druga zaczyna się w w. 26 uroczystą proklamacją, że orędzie zbawienia zostało przeznaczone „dla was" (albo „dla nas" jak mają niektóre starożytne rękopisy [BT: „nam"]). To orędzie zbawienia mówi o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (w. 27-31), ponieważ zmartwychwstanie Jezusa świadczy o tym, że jest On Mesjaszem: oto dobra nowina, że spełniła się obietnica udzielona przodkom (w. 32-37). W trzeciej części przemówienia (w. 38-41) Paweł wyprowadza praktyczny wniosek dla słuchających: odpuszczenie grzechów dokonuje się przez Jezusa (w. 38-39). Jednocześnie Paweł ostrzega słuchaczy, aby nie znaleźli się pośród „szyderców", którzy odrzucają to, co czyni Bóg (w. 40-41).

Mowa Pawła wykazuje bardzo ważne związki z wcześniejszymi mowami w Dziejach. Kontynuuje ona relację poświęconą dziejom Izraela, którą Piotr rozpoczął w swym wystąpieniu po uzdrowieniu chromego przy Pięknej Bramie (3,25-26), którą podjął Szczepan w swym wystąpieniu przed Sanhedrynem (7,1-53) i która teraz osiąga punkt kulminacyjny w Pawłowej proklamacji Jezusa jako potomka Dawida. Wywód apostoła, w którym utożsamia on ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa z Mesjaszem, wzywając następnie słuchaczy do pokuty, przypomina mowę Piotra po Zesłaniu Ducha Świętego (2,22-36.37-40) oraz jego wystąpienie w świątyni (3,13-26).

Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa zajmują centralne miejsce w przemówieniu Pawła w Antiochii Pizydyjskiej, tak jak we wcześniejszych mowach Piotra w Dziejach. Odpowiednie fakty są podane (z interesującymi odchyleniami w porównaniu z opowiadaniem w Ewangeliach) w w. 27-31. Ten fragment odpowiada „tradycji" otrzymanej i przekazanej przez Pawła zgodnie z 1 Kor 15,3-5 – Chrystus umarł, został pogrzebany, został wskrzeszony z martwych – oraz z Apostolskim Wyznaniem Wiary, zwłaszcza jeżeli chodzi o podanie imienia Piłata. Według następnych wersetów (32-37) zmartwychwstanie Jezusa dowodzi, że jest On Mesjaszem. Argumentacja ta opiera się na odpowiednich tekstach biblijnych. Ps 2,7 – „Ty jesteś moim Synem, Jam Ciebie dziś zrodził" – Paweł interpretuje jako proroctwo o zmartwychwstaniu Jezusa. W Ps 16,10 (według starożytnego tłumaczenia greckiego) Bóg obiecał, że Jego „Święty" nie dozna skażenia: obietnica ta nie spełniła się w osobie Dawida, ale spełniła się w osobie jego potomka Jezusa, który dlatego jest owym „Świętym", o którym mowa w psalmie (por. 2,31-32).

Oświadczenie zamykające (w. 38), że odpuszczenie grzechów dokonuje się przez Jezusa, przechodzi w stwierdzenie o usprawiedliwieniu przez wiarę: dzięki Jezusowi każdy, kto uwierzy, będzie uwolniony od grzechów, od których nie mógł być uwolniony przez Prawo Mojżeszowe (w. 39). Wynika stąd, że zbawienie jest oferowane nie tylko narodowi żydowskiemu, ale wszystkim, w tym także poganom, którzy uwierzą. Warto porównać to oświadczenie ze stwierdzeniami Pawła w Ga 2,16; 3,6-7 i gdzie indziej.

Pobyt Pawła w Antiochii Pizydyjskiej kończy seria wydarzeń, które w podobnej formie powtarzają się w Dziejach. Przepowiadanie apostoła – adresowane do Żydów – przynosi pewne sukcesy i pozyskuje wielu konwertytów (w tym przypadku nawracają się zarówno „bojący się Boga", jak i Żydzi), ale większość Żydów odrzuca orędzie Pawła o Jezusie Mesjaszu i organizuje opozycję wśród mieszkańców miasta, co prowadzi do wypędzenia Pawła i jego towarzyszy (w. 42-52). Ponieważ Żydzi nie chcą uwierzyć, apostołowie zwracają się do pogan, którzy z radością przyjmują nową naukę (w. 46-49). Paweł uzasadnia to posunięcie, cytując Iz 49,6, tekst, który był już cytowany w Dz 1,8. W rzeczywistości, „zwracając się do pogan", Paweł nie rezygnuje z działalności misyjnej wśród Żydów. Według Dziejów Apostolskich Paweł niezmiennie przychodzi najpierw do synagogi i dwukrotnie w przyszłości powtórzy swój zamiar „pójścia do pogan" (por. 18,6; 28,28).

Po wypędzeniu z Antiochii Paweł i Barnaba udali się – niewątpliwie Via Sebaste – do Ikonium (dzisiejsze Konya). To starożytne miasto na wschód od Antiochii było kulturalnym i religijnym centrum Frygii. Poznajemy niewiele szczegółów o działalności misjonarzy w tym mieście, ale „wielka liczba Żydów i pogan uwierzyła" (w. 1). Powtórzył się jednak ten sam scenariusz wydarzeń co w Antiochii i głosiciele Ewangelii zostali wypędzeni z miasta (w. 2-6).

14,7-20: Uznani za bogów

Z Ikonium Paweł i Barnaba udali się na południowy wschód do Listry i Derbe. Odległość nie była wielka, jednak podróż ta oznaczała przekroczenie granicy kulturalnej i językowej między Frygią a Likaonią (w. 6-7). Listra była znacznie mniejszym miastem niż Antiochia czy Ikonium, miała jednak pewne znaczenie jako garnizon rzymski i osada wojskowa. Było to najdalej na wschód położone miejsce na Via Sebaste. Derbe i

pobliska Laranda dawały dostęp do dróg prowadzących do Tarsu i dalej do Antiochii Syryjskiej. Tak więc Listra i Derbe prawdopodobnie nie były dla Pawła i jego towarzyszy jedynie miejscami azylu; od samego początku planowali założyć tam wspólnoty chrześcijańskie.

W przeciwieństwie do zwięzłej i raczej bezbarwnej relacji z pobytu w Ikonium, opowiadanie o działalności Pawła i Barnaby w Listrze jest żywe, dynamiczne i barwne. Przynajmniej raz nie wspomina się o synagodze czy o żydowskich mieszkańcach miasta, co skłania do przypuszczenia, że misjonarze znaleźli się tutaj w środowisku całkowicie pogańskim. Niemniej jednak Paweł przemawia publicznie, a to, co mówi, wywiera głębokie wrażenie na pewnym człowieku o bezwładnych nogach, kalece od urodzenia. Paweł spostrzega, że ma on wiarę potrzebną do uzdrowienia, i każe mu stanąć „prosto na nogach", na co ten podnosi się i zaczyna chodzić (w. 8-10).

Cud ten przypomina dokonane przez Piotra uzdrowienie człowieka chromego przy Pięknej Bramie (3,1-10). Jak tamto uzdrowienie, tak i to wywołuje ogólny podziw, który przeradza się w coś, co wcale nie podoba się apostołom (w. 11-13). Tłum zaczyna wołać po likaońsku: „Bogowie przybrali postać ludzi i zstąpili do nas!" Zebrani uważają, że Barnaba jest Zeusem, a Paweł Hermesem, nie mając przy tym na myśli greckich bogów, ale bóstwa czczone w tym regionie pod imionami bogów greckich, prawdopodobnie uważane za dawców życia i zdrowia. Apostołowie uświadomili sobie intencje mieszkańców miasta dopiero wtedy, gdy zobaczyli, że chcą im złożyć ofiarę jako bogom. Rozdzierając szaty i rzucając się w tłum, usiłują go przekonać, że są zwykłymi ludźmi (w. 14-15).

Niewątpliwie Paweł wykorzystuje sposobność, aby obwieścić tłumowi dobrą nowinę (w. 15-18). Zebrani powinni odwrócić się „od tych marności" i zwrócić się do Boga żywego, który stworzył niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co je napełnia. Aż do tej pory Bóg pozwalał narodom kroczyć własną drogą, ale natura na różne sposoby daje o Nim świadectwo: deszcz, dobre zbiory, radość napełniająca serca – to wszystko wskazuje na tego, który udziela tych darów. Oznacza to, że uzdrowienie sparaliżowanego człowieka jest znakiem dobroci Boga i że mieszkańcy Listry nie powinni czcić ludzi czy fałszywych bogów, ale jedynego prawdziwego Boga.

Jest to proste przesłanie, doskonale dostosowane do prostych ludzi z prowincji. Niektóre tematy tego przesłania Paweł rozwinie, przemawiając w Atenach (17,22-31). Podstawowe przesłanie – odwrócić się od bożków, aby służyć żywemu i prawdziwemu Bogu – stanowiło trzon nauczania Pawła w Tesalonice (1 Tes 1,9). To, że odwieczna moc Boga i Jego boska natura, choć niewidzialne, są człowiekowi dostępne przez to, co Bóg stworzył, stanowi jeden z argumentów, który apostoł rozwinie w Liście do Rzymian (Rz 1,20).

Z najwyższym trudem udało się powstrzymać rozentuzjazmowany tłum przed złożeniem ofiary (w. 18). Jednak tłumy są niestałe, a ten nie był wyjątkiem. Kiedy przeciwnicy Pawła, Żydzi, nadeszli z Antiochii i Ikonium, przeciągnęli na swoją stronę mieszkańców Listry, którzy „ukamienowali Pawła i wywlekli go za miasto, sądząc, że nie żyje". Nazajutrz Paweł i Barnaba wyruszyli do Derbe (w. 19-20).

14,21-28: Powrót do Antiochii

Wszystko, czego dowiadujemy się na temat ewangelizacji Derbe, to informacja, że „w tym mieście głosili Ewangelię i pozyskali wielu uczniów" (w. 21). Tak jak w przypadku Listry, w tekście nie ma wzmianki o żydowskich mieszkańcach Derbe, tak że nawróceni byli prawdopodobnie poganami. Tym razem misjonarze nie natrafiają na sprzeciw i opuszczają miasto w dogodnym dla siebie terminie.

Paweł i jego towarzysze wracają tą samą drogą, którą przyszli: przez Listrę, Ikonium i Antiochię Pizydyjską. Wszędzie zostawili wspólnoty uczniów, których teraz umacniają i zachęcają do wytrwania w wierze. Być może nowo nawróceni byli przerażeni złym traktowaniem apostołów, a może nawet sami doświadczyli prześladowań. W każdym razie misjonarze zapewniają ich, że aby wejść do królestwa Bożego, trzeba przejść przez wiele cierpień. Aby zapewnić wierzącym opiekę duszpasterską, ustanawiają też w Kościołach „starszych" (czyli prezbiterów), na których wkładają ręce. Po modlitwie i poście żegnają się ze wspólnotą, polecając wszystkich Panu (w. 21-23).

Z Antiochii Pizydyjskiej apostołowie wracają na południowy brzeg Azji Mniejszej. Przechodzą przez Pizydię i Pamfilię, zatrzymując się tym razem dla nauczania w Perge, następnie docierają do portowego miasta Attalia (dziś Antalya), gdzie wsiadają na statek (w. 24-26). Przybywszy do Antiochii Syryjskiej, skąd zostali wysłani w tę wielką podróż misyjną, zdają Kościołowi sprawę ze wszystkiego, czego Bóg przez nich dokonał, i jak Bóg „otworzył poganom podwoje wiary". Opowiadanie kończy się informacją, że jakiś czas spędzili wśród uczniów w Antiochii (w. 25-28).

To, że Bóg „otworzył poganom podwoje wiary", nie było dla Pawła oczywistym faktem. Łukasz zajmuje się tą sprawą w opowiadaniu o „Soborze Jerozolimskim" (Dz 15). Nie pierwszy raz w Dziejach słyszymy tutaj o problemach związanych z przyjęciem pogan do Kościoła. Zarazem nie jest to jedyne miejsce w NT, poświęcone spotkaniu Pawła z przywódcami Kościoła jerozolimskiego w celu przedyskutowania niektórych z tych kwestii. Pisząc opowiadanie o „Soborze Jerozolimskim", Łukasz mógł korzystać zarówno z

wcześniejszej relacji o tym, co wydarzyło się po nawróceniu Korneliusza (por. 11,1-8), jak i ze wspomnień Pawła o spotkaniu w Jerozolimie (por. Ga 2,1-10).

15,1-5: Napięcia w Antiochii

Poprzednia relacja kończyła się wzmianką o powrocie Pawła i Barnaby do Antiochii, gdzie pozostali jakiś czas (por. 14,28). Pamiętamy także, że w Antiochii Ewangelia była głoszona poganom (por. 11,20). Obecnie „niektórzy przybysze z Judei" (tzn. z Jerozolimy) nauczają w Antiochii, że mężczyźni pochodzenia pogańskiego, którzy przyjęli wiarę, muszą poddać się obrzezaniu, co wywołało niemały spór w Kościele antiocheńskim (w. 1-2). Być może Łukasz nawiązuje tutaj do Ga 2,12, gdzie Paweł wspomina o podziale w Kościele antiocheńskim, do którego doszło, kiedy „niektórzy z otoczenia Jakuba" (tzn. z Jerozolimy) zażądali otwarcie, aby chrześcijanie pochodzenia żydowskiego zaprzestali spotykać się przy wspólnym stole – w tym bez wątpienia także przy stole eucharystycznym – z chrześcijanami pochodzenia pogańskiego, takie bowiem zachowanie naruszało żydowskie przepisy o czystości rytualnej. Oczywiście jedynym sposobem zażegnania tego problemu było obrzezanie wszystkich mężczyzn, którzy przyjęli chrześcijaństwo.

Zgodzono się, że Paweł i Barnaba „i jeszcze kilku spośród nich" udadzą się do Jerozolimy i przedyskutują kwestię z „apostołami i starszymi" (w. 2). Łukasz ma prawdopodobnie na myśli Ga 2,1, gdzie Paweł pisze, że udał się do Jerozolimy z Barnabą i Tytusem (który jednak nie występuje ani razu w Dziejach). Nie niepokoił go specjalnie fakt, że według samego Pawła była to dopiero jego druga wizyta w Jerozolimie po jego nawróceniu, podczas gdy w Dziejach jest to już trzecia wizyta Pawła (por. 9,26-30; 11,30).

Wysłani z Antiochii delegaci szli przez Fenicję i Samarię, opowiadając, ku wielkiej radości wszystkich, o nawróceniu pogan (nie jest jasne, czy w Antiochii, czy w Azji Mniejszej). Po przybyciu do Jerozolimy zostają przyjęci przez Kościół oraz apostołów i starszych, którym opowiadają, „jak wielkich rzeczy Bóg przez nich dokonał" (w. 3-4). Jak się wydaje, wszyscy byli zadowoleni aż do chwili, gdy pewni chrześcijańscy konwertyci spośród faryzeuszów powtórzyli żądanie, aby mężczyźni pochodzenia pogańskiego zostali obrzezani i zobowiązani do przestrzegania Prawa Mojżeszowego (w. 5).

15,6-12: Tzw. Sobór Jerozolimski

Apostołowie i starsi zbierają się na naradę. Zebranie to, przedstawione przez Łukasza jako uroczyste zgromadzenie, uważa się często za pierwszy sobór Kościoła (w. 6). Według wspomnień Pawła chodziło raczej o spotkanie delegacji z Antiochii z Jakubem, Kefasem (Piotrem) i Janem, których nazywa „filarami" Kościoła jerozolimskiego (por. Ga 2,2.9). Zgodzili się oni, że Paweł i jego towarzysze przejmą odpowiedzialność za działalność misyjną wśród pogan, natomiast pozostali zajmą się działalnością misyjną wśród Żydów. Ta zgoda stała się podstawą partnerstwa między apostołami Piotrem i Pawłem, które obaj przypieczętowali krwią. Partnerstwo to jest głównym elementem przesłania, które Łukasz chce przekazać w Dziejach. Nadało ono kształt katolicko-apostolskiej wierze chrześcijańskiej, Nowemu Testamentowi i Kościołowi.

Według tego, co Łukasz pisze o zgromadzeniu jerozolimskim, głos zabrał Piotr (w. 7-11); w jego mowie nie pojawia się wzmianka o kwestii obrzezania chrześcijan pogańskiego pochodzenia, w kontekście łatwo jednak dostrzec założenie, że taki warunek oznaczałby obarczanie tych ludzi zbędnymi obciążeniami. Na słowa Piotra wszyscy milkną (w. 12) i właściwie o obrzezaniu nie ma więcej mowy. Podobnie Paweł pisze, że jego towarzysz Tytus, jakkolwiek nawrócony poganin, nie został zmuszony przez „filary" jerozolimskiego Kościoła do poddania się obrzezaniu, i że on sam musiał sprzeciwić się tym, którzy chcieli „nas ponownie pogrążyć w niewolę" (Ga 2,3-4).

Czytając uważniej przemówienie Piotra, zauważymy, że nawiązuje ono do wydarzenia z Korneliuszem i należy do sporu, do którego doszło po powrocie Piotra do Jerozolimy, opisanego w 11,1-18. Piotr przypomina (w. 7), że to dzięki niemu – z wyboru Bożego – poganie pierwszy raz usłyszeli słowo Ewangelii i uwierzyli (por. 10,36-43). Przypomina także słuchaczom (w. 8), że Bóg udzielił Ducha Świętego poganom „tak samo jak nam" (por. 10,44-45). Powtarza (w. 9) własne wcześniejsze oświadczenie, że Bóg nie czyni różnicy między Żydami a poganami (por. 10,34-35), i dodaje, że Bóg oczyścił serca pogan przez wiarę. Na zakończenie oznajmia: „Wierzymy przecież, że będziemy zbawieni przez łaskę Pana Jezusa tak samo jak oni" (w. 11). Piotr mówi tutaj tak samo jak Paweł (por. Ga 2,16). Opis nie pozostawia czytelnikowi najmniejszych wątpliwości, że między dwoma wielkimi apostołami istnieje całkowita jedność w kwestii nauczania. Zebrani wysłuchali jeszcze relacji Barnaby i Pawła o tym, jak wielkie rzeczy uczynił Bóg przez nich wśród pogan (w. 12).

15,13-21: Propozycja Jakuba

Następnie zabrał głos Jakub. Był on „bratem Pana" i pierwszym z wymienionych przez Pawła „filarów" (Ga 1,19; 2,9). Jakub pośrednio zaaprobował to, co powiedział Piotr, i zacytował proroka Amosa (9,11-12), aby wykazać, że zgodnie z planem Boga, kiedy Izrael zostanie odnowiony, reszta ludzkości zwróci się do Pana (w. 13-16).

Jakub także jest przeciwny „nakładaniu ciężarów" na pogan, którzy nawrócili się do Boga (w. 19). Z drugiej strony nie uważa, aby można im było pozwolić żyć dalej tak, jak żyli przedtem. Proponuje napisać im, „aby się wstrzymali od pokarmów ofiarowanych bożkom, od nierządu, od tego, co uduszone, i od krwi" (w. 20; tekst zachodni opuszcza „to, co uduszone"). Odwołując się na zakończenie do Mojżesza (w. 21), Jakub podaje źródło swojej propozycji.

Księga Kapłańska zawiera pewną liczbę nakazów, które powinny być przestrzegane nie tylko przez „dom Izraela", ale i przez cudzoziemców mieszkających wśród Izraelitów, aby zachować świętość Izraela. Najważniejsze wśród nich jest przykazanie dotyczące ofiar, które powinno się składać tylko JHWH, a nigdy takiemu czy innemu fałszywemu bogu (Kpł 17,1-9). Następnie jest przykazanie zabraniające spożywania krwi jakiegokolwiek stworzenia, ponieważ we krwi jest życie, które należy wyłącznie do Dawcy życia (Kpł 17,10-14). Podobnie zarówno Izraelici, jak i cudzoziemcy staną się nieczyści, jedząc mięso ze zwierzęcia padłego lub rozszarpanego (Kpł 17,15-16). Jeśli chodzi o „nierząd", termin ten obejmuje wszelkiego rodzaju nielegalne kontakty seksualne, których zabrania Kpł 18 zarówno Izraelitom, jak i cudzoziemcom.

Przykazania te i im podobne późniejsza tradycja żydowska znała jako „przykazania noahickie", uważając je za dane przez Boga synom Noego (por. Rdz 8,20; 9,4-5) i tym samym wiążące cały rodzaj ludzki. Nakładając odnośne obowiązki na członków Kościoła pochodzenia pogańskiego, Jakub pośrednio przyznaje tej grupie chrześcijan status „mieszkających na stałe cudzoziemców", nie będących Izraelitami i nie zobowiązanych do przestrzegania całego Prawa Mojżeszowego; mają oni jednak przestrzegać pewnych przykazań – nie są to przykazania ani tylko „moralne", ani tylko „rytualne" – jeżeli mają przyłączyć się do domu Izraela. Powstrzymując się od wszystkiego, co powoduje nieczystość seksualną, oraz od nieczystej żywności, poganie unikną głównego źródła nieczystości, którą mogliby skazić Żydów. Tak więc powinno się wyeliminować to, co w oczach Żydów stanowi przeszkodę we wspólnym posiłku – w tym w posiłku eucharystycznym – Żydów i pogan. Od pogan należy wymagać dostosowania się do pewnych postanowień Prawa żydowskiego, ale z wykluczeniem obrzezania.

15,22-35: „Dekret jerozolimski"

Następnie apostołowie i starsi „wraz z całym Kościołem" postanowili wybrać na delegatów Judę, zwanego Barsabas, i Sylasa, którzy razem z Pawłem i Barnabą mieli udać się ze specjalnym listem do Antiochii (w. 22-23). List (w. 23-29) wystosowany przez „apostołów i starszych braci" jest adresowany do „braci pogańskiego pochodzenia w Antiochii, w Syrii i w Cylicji". Kościół jerozolimski piętnuje najpierw tych, którzy zaniepokoili mieszkańców Antiochii: ludzie ci nie mieli odpowiedniego upoważnienia. Następnie jest mowa o spotkaniu w Jerozolimie i o podjętej na nim decyzji wysłania do Antiochii Judy i Sylasa wraz z Barnabą i Pawłem, aby doręczyli pismo od władz w Jerozolimie. „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne. Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu" (w. 28-29). Jeżeli adresaci tak właśnie postąpią, to dobrze uczynią.

„Dekret jerozolimski" świadczy o całkowitym zaufaniu i pewności, że ludzie stojący na czele Kościoła działali zgodnie z Duchem Świętym (por. Mt 18,18). Pierwszy zakaz – powstrzymanie się od jedzenia żywności złożonej w ofierze bożkom – jest ściślej określony niż pierwotna propozycja Jakuba. Dekret zakłada sytuację, znaną z codziennej praktyki: większa część mięsa sprzedawanego w starożytnych miastach pochodziła z uboju dokonywanego w świątyniach w ramach rytuału składania ofiar. Dekret jerozolimski zabrania jedzenia tego mięsa chrześcijanom pogańskiego pochodzenia, ponieważ oznaczałoby to uczestniczenie w kulcie bożków. Tekst zachodni w w. 29 znów opuszcza wzmiankę o „tym, co uduszone", natomiast dodaje: „Nie czyńcie drugiemu tego, co nie chcecie, aby wam czyniono". Zgodnie z tą wersją dekret rozumiany jest w sensie nie tyle rytualnym, ile raczej moralnym, ponieważ zabrania trzech grzechów głównych: bałwochwalstwa, zabójstwa („krew") i cudzołóstwa, sprowadzając „Prawo i Proroków" do jednej złotej reguły (por. Mt 7,12).

Być może zaskoczenie wywoła fakt, że we-dług Łukasza dekret został przyjęty przez wszystkich uczestników zgromadzenia, prawdopodobnie łącznie z Pawłem, który jest wyraźnie wspomniany razem z Barnabą (w. 22), i o którym nieco dalej dowiadujemy się, jak razem z Sylasem umacnia Kościoły w Syrii i Cylicji (w. 41). List do Efezjan (2,11-22) jednoznacznie odrzuca wszelką myśl, jakoby poganom w Kościele przysługiwał status „mieszkających na stałe cudzoziemców", jak zakłada dekret, natomiast podkreśla, że są oni pełnoprawnymi obywatelami. I znów sugestia, że poganie muszą przedsięwziąć specjalne środki, aby uniknąć nieczystości, nie zgadza się zbyt dobrze ze stwierdzeniem Piotra (w. 9), że Bóg oczyścił serca pogan przez wiarę, czy ze

stwierdzeniem Pawła (Ga 2,16), że nie osiąga się usprawiedliwienia przez „uczynki Prawa", ale przez wiarę w Jezusa Chrystusa. W swej własnej relacji o spotkaniu jerozolimskim Paweł nie wspomina ani słowem o dekrecie, a według Ga 2,11-14 gwałtownie protestował przeciwko próbie zmuszenia antiocheńskich pogan do życia „tak jak Żydzi".

Z drugiej strony Paweł musiał interesować się pewnymi kwestiami omawianymi w dekrecie jerozolimskim. W Pierwszym Liście do Koryntian wiele uwagi poświęca kwestii pokarmów złożonych w ofierze bożkom (1 Kor 8,1-13); w tym samym liście przypadek kazirodztwa, który potępia (1 Kor 5,1-13), odpowiada przestępstwu wyraźnie zabronionemu przez Księgę Kapłańską (Kpł 18,8). Z niektórych wczesnych pism chrześcijańskich, w tym Ap 2,14 i 21, wynika, że pewne postanowienia zawarte w dekrecie jerozolimskim były szeroko akceptowane i przestrzegane w Kościele.

Delegacja dostarczyła przesłanie „Soboru Jerozolimskiego" zebranemu na uroczystym zgromadzeniu Kościołowi antiocheńskiemu. List odczytano i, jak się okazało, stał się on dla obecnych źródłem umocnienia i radości (w. 30-31). Juda i Sylas, „którzy byli również prorokami", zachęcali i umacniali antiocheńskich chrześcijan. Ten pierwszy po jakimś czasie musiał wrócić do Jerozolimy, drugi zaś pozostał (w. 32-33). Tymczasem Paweł i Barnaba, wspierani przez innych, nauczali i głosili słowo Pańskie (w. 35).

Druga podróż misyjna Pawła jest opowiedziana w Dz 15,36-18,22. Na początku Paweł i Barnaba rozdzielają się i Paweł opuszcza Antiochię z Sylasem (15,36-40). Razem przemierzają Syrię i Cylicję, potem odwiedzają te miejsca w Azji Mniejszej, gdzie Paweł wraz z Barnabą głosił Ewangelię podczas pierwszej podróży (15,41-16,5). Zamiast jednak nadal głosić Ewangelię w Azji Mniejszej, misjonarze zostają skierowani przez Ducha Świętego nad morze, a stamtąd do Macedonii (16,6-10). Większa część tej partii Dziejów Apostolskich poświęcona jest działalności misyjnej Pawła na obszarze dzisiejszej Grecji: w Filippi (16,11-40), Tesalonice (17,1-9), Berei (17,10-15), Atenach (17,16-34) i Koryncie (18,1-17). Wracając z Koryntu do Antiochii, Paweł zatrzymuje się na krótko w Efezie (18,18-22).

15,36-16,10: Początek drugiej podróży misyjnej

Paweł, który wraz z Barnabą przebywał w Antiochii, gdzie głosił słowo Pańskie (15,35), po „pewnym czasie" zaproponował swojemu towarzyszowi odwiedzenie wspólnot założonych podczas pierwszej podróży misyjnej. Barnaba zgodził się, chciał jednak, aby wyruszył z nimi Jan Marek. Paweł sprzeciwił się, przypominając, że Jan Marek opuścił ich w Pamfilii (15,36-38; por. 13,13). Ta różnica zdań przerodziła się w ostry spór, tak że byli współpracownicy postanowili pójść własnymi drogami (przypomina to podział, o którym wzmiankuje Paweł w Ga 2,13). Barnaba wrócił na Cypr, biorąc ze sobą Marka, który był jego kuzynem (por. Kol 4,10), natomiast Paweł wyruszył z Sylasem, który wcześniej przybył do Antiochii z Jerozolimy (w. 39-40; por. 15,34).

Paweł i Sylas przeszli przez Syrię i pobliską Cylicję, umacniając tamtejsze Kościoły i prawdopodobnie ogłaszając dekret „Soboru Jerozolimskiego" (15,41). Przybyli do Derbe i Listry, gdzie spotkali Tymoteusza, którego matka była Żydówką i chrześcijanką, ale ojciec Grekiem; sam Tymoteusz cieszył się dobrą opinią wśród chrześcijan z Listry i Ikonium. Paweł uważał, że będzie on dobrym członkiem zespołu misyjnego; ponieważ jednak Tymoteusz, tak jak jego ojciec, był poganinem, poddał go obrzezaniu, aby nie budził sprzeciwu żydowskich wspólnot, w których mieli głosić Ewangelię (jak się wydaje, nie obowiązywała wówczas zasada, zgodnie z którą dziecko matki Żydówki jest Żydem). Z drugiej strony Paweł nie uległ naciskom, aby obrzezać Tytusa, co miało być warunkiem jego przynależności do Kościoła (por. Ga 2,3-5). Jak czytamy, misjonarze znowu przypominali wspólnotom chrześcijańskim – które umacniały się w wierze i rozrastały liczebnie – o konieczności przestrzegania postanowień dekretu jerozolimskiego (w. 4-5). Łukasz najwyraźniej uważa ten dekret za podstawę jedności Żydów i pogan.

Paweł i jego towarzysze „przeszli Frygię i krainę galacką" (w. 6a). W określeniu tym chodzi prawdopodobnie o takie miasta, jak Ikonium i Antiochia Pizydyjska – będące sceną wcześniejszych sukcesów misyjnych – które należały do regionu językowego Frygii, ale wchodziły w skład prowincji rzymskiej nazywanej Galacją. (Zdaniem innych egzegetów chodzi o wejście apostołów na teren właściwej Galacji, położonej dalej na północ.) Tak czy inaczej Paweł zamierzał niewątpliwie objąć swą działalnością ewangelizacyjną inne rejony Azji Mniejszej, zwłaszcza najdalej na zachód wysuniętą jej część, o historycznej nazwie „Azja", gdzie leżały takie miasta, jak Efez, Smyrna i Pergamon. Duch Święty miał jednak inne plany i zabronił Pawłowi głosić słowo Boże w Azji (w. 6b). Misjonarze powędrowali na północ, w kierunku Bitynii i południowych brzegów Morza Czarnego, ale znów Duch Jezusa nie pozwolił im pójść tą drogą (w. 7). Jedyna dostępna dla Pawła droga wiodła w kierunku zachodnim, przez Myzję na wybrzeże Morza Egejskiego do Troady; był to ruchliwy port, centrum komunikacyjne między Azją a Europą. W Troadzie Paweł miał widzenie, z którego wynikało jednoznacznie, że jest wolą Boga, aby głosił Ewangelię w Macedonii (w. 8-10).

16,11-15: Apostołowie w Europie

W tym miejscu autor zaczyna używać pierwszej osoby liczby mnogiej („my"), co stwarza wrażenie, że opowiada o wydarzeniach ktoś, kto towarzyszył Pawłowi na tym etapie jego podróży. Z Troady grupa popłynęła w kierunku wyspy Samotraki, aby dwa dni później znaleźć się w portowym mieście Neapolu (dziś Cavalla). Stąd Paweł i jego towarzysze udali się do Filippi (w. 11-12). Filippi to według poprawnej charakterystyki tekstu zachodniego „miasto pierwszego okręgu Macedonii i (rzymska) kolonia" (w. 12). Nie było ono stolicą prowincji, ale miało pewien status jako miasto zamieszkane przez obywateli rzymskich. Co ważniejsze, Filippi było kluczem do komunikacji lądowej między Europą a basenem Morza Egejskiego przez wielką drogę zwaną Via Egnatia, a w 42 r. przed Chr. było areną decydującej bitwy o panowanie nad światem rzymskim.

W szabat Paweł i jego towarzysze udali się na miejsce żydowskich modlitw, za miastem nad rzeką; spotkali tam grupę kobiet, a wśród nich pochodzącą z Tiatyry Lidię, która sprzedawała purpurę; Tiatyra była centrum handlowym Azji Mniejszej. Lidia należała do „bojących się Boga" i Pan otworzył jej serce na przyjęcie Pawłowego przesłania. Przyjąwszy chrzest wraz z całym swym domem, zaoferowała misjonarzom gościnę (w. 13-15).

16,16-40: Działalność w Filippi

Spotkanie misjonarzy z inną mieszkanką Filippi spowodowało kłopoty. Zaczepiła ich jakaś niewolnica, opętana przez ducha, który jej ustami potrafił ujawniać sekrety i przepowiadać przyszłość, co jej właścicielom przynosiło niemałe dochody. Paweł wyrzucił ducha z dziewczyny, co oczywiście jej właścicielom nie przypadło do gustu. Pojmali Pawła i Sylasa – formuła „my" w tym miejscu znika – i postawili przed władzami miasta, oskarżając misjonarzy o to, że będąc Żydami, chcą obalić stare, dobre porządki rzymskie panujące w mieście. Urzędnicy wymierzyli zwyczajową karę przewidzianą dla mącicieli pokoju: Paweł i Sylas otrzymali chłostę i zostali wtrąceni na noc do więzienia (w. 16-24).

Początkowo, jak się wydaje, historia miała swój dalszy ciąg w w. 35-40. Kiedy nastał dzień, urzędnicy („pretorzy") posłali swych podwładnych („liktorów"), którzy wymierzyli karę chłosty misjonarzom, aby uwolnili mącicieli i kazali im opuścić miasto. Ale Paweł miał dla nich niespodziankę (a także niespodziankę dla czytelników Dziejów). Oznajmił, że on i Sylas są obywatelami rzymskimi. Zostali oni wychłostani i wtrąceni do więzienia bez należytego procesu i wyroku – co w żadnym przypadku nie powinno było się przydarzyć obywatelom rzymskim – i nie mają bynajmniej zamiaru cichaczem i w niesławie opuszczać miasta. Niech pretorzy przyjdą osobiście i uwolnią ich. Na wieść o tym, że więźniowie są obywatelami rzymskimi, którzy mogą wnieść skargę do władz wyższych, pretorzy przyszli, przeprosili Pawła i Sylasa, ale poprosili ich – uprzejmie, to prawda – aby opuścili miasto. Wstąpiwszy do domu Lidii, aby pożegnać się z braćmi, misjonarze spełnili ich prośbę.

Jeżeli tak wyglądało pierwotne opowiadanie w źródle Łukasza, to chyba on wprowadził interludium, w. 25-34, mówiące o tym, co wydarzyło się w nocy, którą Paweł i Sylas spędzili w więzieniu w Filippi. Kiedy apostołowie modlili się i śpiewali hymny, zadrżały od trzęsienia ziemi fundamenty budynku, drzwi otwarły się same, a z rąk wszystkich więźniów opadły kajdany. Coś podobnego dzieje się w innych szeroko znanych opowiadaniach – na przykład w sztuce greckiego dramatopisarza Eurypidesa *Bachantki* – i tak jak uwolnienie Piotra z więzienia (por. 12,6-19), także i to wydarzenie przywodzi na myśl zmartwychwstanie Jezusa. Dozorca przypuszcza, że więźniowie uciekli, i zamierza popełnić samobójstwo, ale zostaje powstrzymany przez Pawła, który zapewnia go, że wszystko jest w porządku. Dozorca jest tak dalece pod wrażeniem całego wydarzenia, że zabiera Pawła i Sylasa z więzienia i zapytuje ich, co ma czynić, aby osiągnąć zbawienie; w odpowiedzi słyszy: „Uwierz w Pana Jezusa". Wykorzystując sytuację, apostołowie głoszą słowo Pańskie strażnikowi i wszystkim jego domownikom. Natychmiast, jeszcze nocą, strażnik obmywa misjonarzom rany, on sam i jego domownicy przyjmują chrzest, gospodarz domu zastawia też stół (eucharystyczny?). Noc w więzieniu zamienia się niejako w wigilię wielkanocną.

17,1-15: Zamieszki i wypędzenie

Z Filippi Paweł i Sylas przez Amfipolis i Apolonię – drogą Via Egnatia – dotarli do Tesaloniki, stolicy rzymskiej prowincji Macedonii. W mieście była synagoga i przez trzy kolejne szabaty Paweł starał się przekonać Żydów „na podstawie Pisma", że Mesjasz musiał cierpieć i zmartwychwstać i że Jezus jest Mesjaszem (w. 1-3; por. Łk 24,45-46). Niektórzy ze słuchających uwierzyli i przyłączyli się do Pawła i Sylasa; podobnie uczyniło wielu pogan „bojących się Boga" oraz niektóre kobiety z wyższych sfer (w. 4).

Inni jednak Żydzi, przeciwnicy Pawła, podburzyli pospólstwo, aby wywołać zamieszki, i poszli do domu Jazona, jednego z nowo nawróconych, gdzie spodziewali się znaleźć misjonarzy. Nie znalazłszy ich jednak,

zaprowadzili Jazona i innych braci przed „politarchów” (urzędników miejskich, w. 5-6). Nazwali misjonarzy buntownikami, którzy „podburzają cały świat”, występują przeciw Cezarowi i głoszą, że królem jest kto inny, mianowicie Mesjasz Jezus (w. 7; por. Łk 23,2).

Były to niezwykle poważne zarzuty, ponieważ w przypadku ich udowodnienia oskarżonym groziła kara śmierci; pomimo jednak początkowego alarmu, urzędnicy miejscy kazali tylko zapłacić Jazonowi kaucję, gwarantującą odpowiednie zachowanie się jego gości (w. 8-9). Być może Łukasz połączył tutaj dwa opowiadania, jedno o zadenuncjowaniu Pawła przez jego braci-Żydów jako buntownika i drugie o prześladowaniu nowo nawróconych przez ich współrodaków (por. 1 Tes 2,14).

Według naszego opowiadania Paweł i Sylas pod osłoną nocy zostali wyprowadzeni z Tesaloniki. Udają się do Berei, która wprawdzie nie leżała przy Via Egnatia, ale była ważnym miastem jako „głowa” unii miast greckich w Macedonii. I znów apostołowie idą do synagogi, tym razem spotykając się z entuzjastycznym przyjęciem wspólnoty żydowskiej, której członkowie z wielką życzliwością przyjmują ich orędzie i codziennie badają Pisma, aby sprawdzić, czy naprawdę tak jest. Wielu przyjmuje wiarę, w tym kobiety i mężczyźni pogańskiego pochodzenia, prawdopodobnie spośród „bojących się Boga” (w. 10-12).

Taka dobra passa nie mogła jednak trwać zbyt długo. Żydzi z Tesaloniki, dowiedziawszy się, że Paweł głosi słowo Boże w Berei, przyszli, wzniecając rozruchy (w. 13). Uczniowie Pawła przekonali go, aby opuścił miasto i udał się w kierunku morza; Sylas i Tymoteusz pozostali w Berei (w. 14). Ci, którzy towarzyszyli Pawłowi, doprowadzili go – prawdopodobnie drogą morską – aż do Aten, potem wrócili z poleceniem dla Sylasa i Tymoteusza, aby jak najprędzej dołączyli do apostoła (w. 15).

17,16-34: Paweł w Atenach

Ateny, w których znalazł się Paweł, były miastem żyjącym pamięcią o swej minionej politycznej i kulturalnej sławie. Łukasz, relacjonując wydarzenie, sprawia wrażenie, że łączą go szczególne związki z Atenami i że zna topografię miasta. Kiedy przedstawia Ateny jako „miasto pełne bożków” (w. 16), a Ateńczyków jako ludzi „poświęcających czas jedynie albo mówieniu o czymś, albo wysłuchiwaniu czegoś nowego” (w. 21), a przecież „bardzo religijnych”, o czym świadczą liczne ołtarze poświęcone rozmaitym bogom (w. 22), powtarza innych autorów starożytnych. Znaczną część akcji można umiejscowić bardzo dokładnie w samym centrum miasta, na forum znanym jako agora, zwłaszcza w jej północno-zachodniej części, gdzie znajdowała się „stoa pojkile” (stoa barwna) ulubione miejsce spotkań miłośników dyskusji filozoficznych, oraz „stoa królewska” gdzie odbywał swe regularne spotkania Areopag. Z drugiej strony nie ma, jak dotąd, wiarogodnego świadectwa istnienia ołtarza z napisem „nieznanemu bogu”, jakkolwiek wiadomo, że istniały ołtarze dla „nieznanych bogów” zarówno w samym mieście, jak i w jego pobliżu.

Łukasz przedstawia Pawła trochę jak drugiego Sokratesa, który nauczał i zmarł w Atenach w V w. przed Chr. Podobnie jak Sokrates, Paweł podejmuje dysputę zarówno z bywalcami agory, jak i z Żydami i „bojącymi się Boga” w synagodze (w. 17). Przyciąga uwagę filozofów, należących do dwu najpopularniejszych wówczas szkół, epikurejczyków i stoików (ci ostatni wywodzili swą nazwę od „stoa pojkile”). Jedni oskarżają go o odgrzebywanie przedawnionych opinii, drudzy twierdzą, że głosi nowych bogów (Jezusa i Anastasis, czyli „Zmartwychwstanie”); był to jeden z zarzutów postawionych Sokratesowi (w. 18). Wszyscy razem prowadzą Pawła przed ateński trybunał, radę później zwaną Areopagiem („wzgórze Aresa [albo Marsa]”), aby dowiedzieć się czegoś więcej.

Paweł korzysta z sytuacji i przedstawia swoją naukę ateńskim filozofom i przywódcom politycznym (w. 22-31). Jest to jego drugie wielkie przemówienie utrwalone w Dziejach, tym razem skierowane do Greków. Przesłanie, jakie Paweł chce przekazać Grekom, głosi: Jest tylko jeden Bóg i ten Bóg wskrzesił Jezusa z martwych i wyznaczył Go na sędziego świata, tak że wszyscy powinni teraz odwrócić się od dawnego trybu życia. Oddawanie czci przyrodzie albo bożkom jako przejaw głupoty człowieka – to temat dominujący w Księdze Mądrości (np. rozdz. 13; por. także Iz 44,9-20). Filozofia grecka również doszła do wniosku, że może istnieć tylko jeden prawdziwy Bóg; tak więc w pierwszej części swojej mowy Paweł jak gdyby zwraca się do nowo nawróconych. Gwałtowną reakcję wywołuje jego wzmianka o zmartwychwstaniu umarłych, którego Grecy nie byli w stanie przyjąć. Niektórzy śmieją się z Pawła, inni mówią: „Posłuchamy cię o tym innym razem”. Tylko niewielu spośród słuchaczy przyjmuje wiarę, między innymi Dionizy Areopagita i kobieta imieniem Damaris (w. 32-34).

Mowa Pawła jest doskonale przystosowana do słuchaczy i okoliczności. Chociaż stosunkowo krótka, skonstruowana jest według zasad retoryki greckiej. Apostoł stara się najpierw pozyskać słuchaczy, sugerując, że Bóg, którego głosi, nie jest jakimś nowym bóstwem, ale Bogiem, któremu Ateńczycy nieświadomie oddają cześć (w. 22-23). Następnie przedstawia fakty (w. 24-26): Ten Bóg jest stworzycielem całego świata oraz rodzaju ludzkiego, nie mieszka w świątyniach (por. Iz 66,1-2; Dz 7,48-49) i nie potrzebuje ofiar (por. Ps 50,10-13). Teraz następuje główny argument (w. 27-28): Zadaniem człowieka jest szukanie i znalezienie Boga, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”. Tutaj następuje wniosek moralny (w. 29): powinniśmy porzucić

kult bożków. Na koniec Paweł mówi, co powinni uczynić jego słuchacze (w. 30-31): powinni się „nawrócić". Paweł – w przeciwieństwie do sytuacji, kiedy przemawiał do Żydów i „bojących się Boga" – nie może przytoczyć na potwierdzenie swej argumentacji żadnego tekstu Pisma, ale w podobnym celu cytuje poetę greckiego Aratosa: „Jesteśmy bowiem z Jego rodu" (w. 28). Mowa ukazuje zdumiewającą otwartość Pawła na słuchaczy oraz jego gotowość uznania tego, co w ich kulturze i filozofii najlepsze, jako „przygotowania do Ewangelii".

18,1-17: Działalność w Koryncie

Z Aten Paweł udaje się do Koryntu, wielkiego ośrodka handlowego, miasta bogatego i wystawnego, stolicy prowincji Achai. Nawiązuje tam kontakt z małżeństwem żydowskim Akwilą i Pryscyllą, którzy niedawno przybyli do Koryntu z Italii. Łukasz łączy ich wyjazd z Italii z wypędzeniem „wszystkich Żydów" (w rzeczywistości prawdopodobnie tylko niektórych) z Rzymu za panowania cesarza Klaudiusza – wydarzenie to mogło nastąpić w 41 r. (w. 1-3).

Paweł, jak pisze autor Dziejów, rozprawia w synagodze, najpierw sam, a poźniej z Sylasem i Tymoteuszem, którzy przybyli z Macedonii (w. 4-5; por. 17,15). Spotyka się w końcu z gwałtownym sprzeciwem i musi oświadczyć – zrzucając z siebie przyszłą odpowiedzialność – że krew słuchających spada na ich własne głowy, on zaś nie jest winien (por. Ez 33,1-9). Apostoł mówi, że uda się do pogan, po czym postanawia zamieszkać u pewnego „bojącego się Boga" (w. 6-7). Jak pisze Łukasz, mimo wrogiego nastawienia niektórych wyznawców synagogi, Kryspus, przywódca wspólnoty żydowskiej, przyjął wiarę wraz z całym domem (por. 1 Kor 1,14); uwierzyło też wielu innych, przyjmując chrzest (w. 8). Paweł, podtrzymany na duchu przez wizję, pozostaje w Koryncie pótora roku (w. 10-11).

Jedyne wydarzenie z tego czasu, o którym autor informuje z pewnymi szczegółami, rozegrało się, „kiedy Gallio został prokonsulem Achai" (w. 12-17). Gallio to dobrze znana postać historyczna, brat filozofa Seneki, prokonsul Achai w 51-52 roku. Żydowscy przeciwnicy Pawła oskarżają go przed trybunałem Galliona, formułując niejasny zarzut, że namawia ludzi do oddawania czci Bogu niezgodnie z Prawem; mają przy tym nadzieję, że prokonsul uzna to za zbrodnię bądź poważne wykroczenie. Ten jednak z właściwą rzymskiemu arystokracie pogardą dla Żydów (zapewne i dla Pawła) nie zamierza wdawać się w spory „o słowa i nazwy, i o wasze Prawo" i wypędza wszystkich z sądu. Przeciwnicy Pawła wyładowują wówczas swój gniew na przewodniczącym synagogi, Sostenesie.

18,18-23: Powrót do Antiochii

Następnie Paweł opuszcza Korynt, aby udać się do Syrii; wyrusza morzem razem z Akwilą i Pryscyllą, z Kenchr, portu nad Morzem Egejskim, każąc się tam ostrzyc na znak złożonego ślubu (w. 18). Po drodze zatrzymuje się w Efezie, gdzie Żydzi, którzy w synagodze prowadzili z nim dyskusje, prosili go, aby został dłużej. Apostoł odmawia, ale obiecuje wrócić (w. 19-21; tekst zachodni uściśla, że Paweł chce być w Jerozolimie podczas nadchodzących świąt [Pięćdziesiątnicy, por. 20,16], i dodaje, że Akwila i Pryscylla pozostali w Efezie). Z Efezu Paweł płynie do Cezarei, stąd udaje się „do Jerozolimy. I pozdrowiwszy [tamtejszy] Kościół", wraca do Antiochii (w. 22).

Dz 18,23-21,17 obejmują materiał znany powszechnie jako trzecia podróż misyjna Pawła. W rzeczywistości w większej części jest to relacja z działalności Pawła w Efezie (19,1-40), jednym z najważniejszych miast rzymskiego Wschodu, gdzie apostoł spędził w sumie 2-3 lata (por. 19,10 i 20,31). Jak pamiętamy, Paweł już wcześniej był w Efezie (por. 18,19-21) i niewykluczone, że w rozdz. 19 Łukasz umieścił materiał odnoszący się pierwotnie do kilku różnych okresów.

18,23-28: Apollos

W 18,21 i 19,1 znajdujemy bardzo skondensowaną relację o podróży lądowej Pawła do Efezu. Te dwa wersety pełnią rolę ram dla interludium poświęconego Apollosowi (18,24-28), którego imię pojawia się kilkakrotnie w listach Pawła (1 Kor 3,4-6; 16,12; Tt 3,13). Apollos przedstawiony jest jako Żyd z Aleksandrii, człowiek uczony i elokwentny, „znający świetnie Pisma", czyli umiejący interpretować ich prawdziwy, duchowy sens. Otrzymał on stosowne pouczenie o słowie Pańskim, przemawia „z wielkim zapałem" i naucza „dokładnie tego, co dotyczyło Jezusa"; dowiedział się tego wszystkiego od sympatyków ruchu reformatorskiego głoszonego przez Jana Chrzciciela („chrzest Janowy"). Przybywszy do Efezu, Apollos śmiało przemawia w synagodze, gdzie słuchają go Pryscylla i Akwila; to oni właśnie „zabrali go ze sobą i wyłożyli mu dokładnie drogę Bożą"

(w. 24-26). Gdy później Apollos uda się do Koryntu, będzie umiał wykazać Żydom na podstawie Pism, że Jezus jest Mesjaszem (w. 27-28). Był to najwyraźniej nowy element, w który wtajemniczyli go Pryscylla i Akwila; tak Apollos ze zwolennika Jezusa nauczyciela stał się wyznawcą i głosicielem Jezusa Mesjasza. Podobnie uczniowie w drodze do Emaus (Łk 24,13-25) uwierzyli, że Jezus był „prorokiem", dopiero wtedy, gdy na podstawie Pism zrozumieli, że „Mesjasz musiał to przecierpieć i tak wejść do swojej chwały".

19,1-20: Powrót Pawła do Efezu

Tymczasem Paweł wraca do Efezu (w. 1), kierowany przez Ducha Świętego, według tekstu zachodniego. Zapytuje „uczniów" (albo, według tekstu aleksandryjskiego, „jakichś uczniów, których spotkał"), czy otrzymali Ducha Świętego, kiedy przyjęli wiarę. Odpowiadają, że nawet nie słyszeli o tym, że jest Duch Święty; nie znaczy to, że nie byli oni świadomi istnienia Ducha Bożego w ogóle, ale że nie wiedzieli o charyzmatycznych darach Ducha (w. 2). W rzeczywistości, podobnie jak Apollos, kiedy przybył do Efezu, otrzymali Janowy „chrzest nawrócenia" (w. 3-4a). Paweł przypomina im, że Jan nakłaniał do wiary w tego, który przyjdzie po nim, to jest w Jezusa. Ponieważ ludzie, o których mowa, nazywali się „uczniami" (a nie „uczniami Jana"), wolno przypuszczać, że mieli już pewną wiedzę o Jezusie. Tak czy inaczej niezbędny był następny krok i po wysłuchaniu słów Pawła przyjmują oni chrzest „w imię" Jezusa (w. 4-5). Następnie Paweł wkłada na nich ręce i nowo ochrzczeni otrzymują dary języków i proroctwa (w. 6). Podobieństwo do pierwszej Pięćdziesiątnicy podkreśla uwaga, że było ich „około dwunastu" (w. 7).

Paweł znowu „wszedł do synagogi" i tam przez trzy miesiące naucza o „królestwie Bożym". Ponieważ jednak niektórzy sprzeciwiają się mu i nieprzychylnie wypowiadają się o „drodze" (por. 18,26), kieruje swe kroki ku ludziom spoza synagogi, to znaczy ku poganom. W odpowiedzi na to oskarżenie ze strony Żydów Paweł wraz ze swymi uczniami opuszcza synagogę i przenosi się do „szkoły Tyrannosa", gdzie codziennie rozprawia i dyskutuje – „od godziny piątej do dziesiątej", jak uściśla tekst zachodni. Autor informuje, że trwało to dwa lata, tak że słowo Pańskie rozniosło się po całym regionie (po całej „Azji"), docierając zarówno do Żydów, jak i pogan (w. 8-10).

Paweł zyskał także sławę jako cudotwórca, nawet chusty i przepaski, które dotknęły jego ciała, miały moc cudotwórczą (w. 11-12; por. Dz 5,15; 14,3; 1 Kor 1,4). Egzorcyści wyrzucali złe duchy „przez Pana Jezusa, którego głosi Paweł" (w. 13), chociaż jedna z takich prób przyniosła nieoczekiwanie przykre skutki (w. 14-16).

Wszystkie te przejawy mocy Bożej robiły wielkie wrażenie na mieszkańcach Efezu (w. 17). Skutkiem było między innymi zarzucenie praktyk magicznych i spalenie ksiąg o czarach; Efez słynął z uprawiania praktyk magicznych (w. 18-19). „Tak potężnie rosło i umacniało się słowo Pańskie" (w. 20) – informuje nas ponownie autor Dziejów.

19,21-22: Plany Pawła

Paweł postanowił teraz „pod wpływem Ducha Świętego" (w. 21, BP) przeprawić się do Macedonii i Achai, stamtąd udać się do Jerozolimy, aby następnie wyruszyć do Rzymu (w. 21). Podróż ta odpowiada planom, o których apostoł kilka razy wspomina w swoich listach (Rz 15,22-32; 1 Kor 16,1-8). Okazją do podróży była zbiórka pieniężna, o którą prosił Paweł bliskie mu Kościoły i która miała być formą pomocy dla Kościoła jerozolimskiego (por. 2 Kor 8-9). W celu przeprowadzenia odpowiednich przygotowań Paweł wysłał do Macedonii Tymoteusza i Erasta (por. Rz 16,24), sam zaś pozostał w Azji (w. 22). Jest jedną z zagadek Dziejów Apostolskich, że Łukasz, skądinąd wyraźnie zainteresowany wszystkim, co sprzyja jedności Kościoła, nigdy nie wspomina o zbiórce (z wyjątkiem może 24,17).

19,23-40: Zamieszki w Efezie

Tymczasem Łukasz maluje nam jedną z największych scen w księdze Dziejów. Najpierw informuje, że „powstał niemały rozruch z powodu drogi Pana" (w. 23). Wszystko sprowokował niejaki Demetriusz, jeden z czołowych przedstawicieli cechu rzemieślników trudniących się wyrobem przedmiotów ze srebra, które były ważnym artykułem handlowym Efezu. Sam Demetriusz wyrabiał srebrne modele świątyni Artemidy, która była głównym bóstwem Efezu i której świątynia należała do siedmiu cudów świata. Paweł, występując przeciwko kultowi bożków, stanowił zagrożenie nie tylko dla dochodów Demetriusza i innych rzemieślników z tej branży, ale i dla prestiżu świątyni Artemidy i kultu bogini. W konsekwencji było to zagrożenie dla pomyślności miasta, które było centrum pielgrzymkowym i dla którego świątynia była również swoistym bankiem. Łukasz ponownie zakłada istnienie powiązań między fałszywą religią a korzyściami finansowymi (por. 8,18-24; 16,16-21).

Demetriusz bez większego trudu podburza współczłonków swojego cechu, którzy wołają: „Wielka Artemida Efeska!" (w. 24-28). „Zamieszanie objęło całe miasto" i wszyscy biegną w stronę teatru, zwyczajowego miejsca zgromadzeń, porwawszy ze sobą Gajusa i Arystarcha z Macedonii, towarzyszy Pawła (w. 29).

Paweł chciał wyjść do tłumu, zapewne po to, aby przemówić, ale uczniowie mu nie pozwolili; również niektórzy życzliwi mu „azjarchowie" (wpływowi obywatele Efezu) przesłali wiadomość, aby pod żadnym pozorem nie szedł do teatru (w. 30-31). W teatrze tymczasem zamieszanie sięgnęło zenitu. Żydzi wypchnęli niejako Aleksandra, aby przemówił do zebranych, ale kiedy ci poznali, że jest Żydem, ze wszystkich ust podniósł się jeden krzyk: „Wielka Artemida Efeska!" i tak krzyczano przez dwie godziny (w. 32-34). Wreszcie jeden z urzędników, przewodniczący rady miejskiej, uspokoił tłum: nikt nigdy nie wątpił – powiedział – w szczególną rolę Efezu jako strażnika czci oddawanej posągowi Artemidy, „który spadł z nieba" (być może chodzi o meteoryt, który był pierwszym obiektem czci). Nie potrzeba podburzać ludzi. Gajus i Arystarch nie są winni świętokradztwa czy bluźnierstwa przeciwko bogini, jeżeli zaś Demetriusz i inni złotnicy mają coś przeciw nim, niech wniosą sprawę do sądu albo przedstawią namiestnikowi rzymskiemu, prokonsulowi Azji. Wszystkie inne żądania powinny być rozpatrzone na regularnym zebraniu. Chaotyczne zgromadzenie, takie jak to, może zostać uznane (przez władze rzymskie) za wywrotowe. Po jego wystąpieniu ludzie rozeszli się do domów.

20,1-4: Paweł w Macedonii i Grecji

Gdy „rozruch ustał", Paweł przywołał uczniów, pożegnał się, dodając im ducha, i wyruszył do Mecedonii (w. 1). Przeszedł przez tę prowincję, przemawiając po drodze, i przybył do „Grecji" (w. 2). Spędziwszy tu trzy miesiące, postanowił wrócić przez Macedonię (w. 3 – według tekstu zachodniego, pod wpływem Ducha). Werset 4 wymienia imiona osób towarzyszących apostołowi w tej podróży; większość z nich z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem można utożsamiać z ludźmi znanymi z listów Pawła. Niektóre imiona pojawiają się też gdzie indziej w Dziejach. Często uważa się, że chodzi o przedstawicieli wspólnot, które wzięły udział w zbiórce na potrzeby Kościoła jerozolimskiego.

Paweł rozpoczyna teraz podróż do Jerozolimy. Zajmuje ona – tak jak podróż Jezusa w Ewangelii Łukasza – znaczną część Dziejów (20,5-21,17). Podobnie też jak w przypadku Jezusa, znaczenie tej podróży jest zaakcentowane przez proroctwa o cierpieniach, które czekają Pawła w Jerozolimie. Mimo to Paweł – jak jego Pan – odważnie i zdecydowanie wyrusza w drogę.

W tym miejscu ponownie pojawia się forma „my"; tak jak została porzucona w kontekście opowiadania o pobycie w Filippi (por. 16,17), teraz powraca w kontekście wzmianki o Filippi (w. 6). Rozpoczynającą się tutaj relację, zredagowaną w pierwszej osobie liczby mnogiej, można uważać – przynajmniej w części głównej – za opis naocznego świadka i towarzysza Pawła, poświęcony, jak się wydaje, podróży z zebranymi ofiarami z Macedonii i Achai do Jerozolimy. Opis ten może pochodzić z dziennika okrętowego czy podobnego raportu, w którym szczegółowo odnotowane są etapy podróży, porty, odległości oraz niektóre epizody, jakie wydarzyły się w drodze.

20,5-12: Noc w Troadzie

Według w. 5-6 towarzysze podróży wyszczególnieni w w. 4 czekali w Troadzie na Pawła i pamiętnikarza, którzy wypłynęli z Filippi (dokładnie: z Neapolu) po Święcie Przaśników i po pięciu dniach dotarli do Troady (podróż w przeciwnym kierunku trwała tylko dwa dni; por. 16,11). Tutaj pozostali siedem dni.

W Troadzie noc poprzedzającą pierwszy dzień tygodnia grupa spędziła na czuwaniu z miejscową wspólnotą chrześcijańską, słuchając przemawiającego Pawła. Zebranie zakłócił tragiczny upadek pewnego młodzieńca, Eutycha, z okna na trzecim piętrze; kiedy jednak stwierdzono, że żyje, Paweł wrócił na górę, „łamał chleb" i mówił długo, aż do świtu. Potem wyruszył w dalszą drogę (w. 7-12). Opowiedziana tutaj historia ma wyraźne aspekty przypominające zmartwychwstanie Chrystusa i łączące ją z Eucharystią. Jak pisał sam Paweł, ilekroć spożywamy „ten chleb" i pijemy „ten kielich", głosimy śmierć Pana, aż przyjdzie (1 Kor 11,26). Daje nam również pewien wgląd w liturgię praktykowaną przynajmniej przez niektórych pierwszych chrześcijan.

20,13-38: Duchowy testament Pawła

Z Troady grupa wyruszyła drogą morską do Assos, gdzie dołącza do niej Paweł. Dalej statek płynie do Mityleny, głównego miasta na wyspie Lesbos, aby nazajutrz znaleźć się naprzeciw wyspy Chios. Dwa dni później podróżni docierają na Samos, dużą wyspę położoną nieco na południowy wschód od Efezu. Następnego dnia podróżni są już w Milecie. Paweł postanowił nie zatrzymywać się w Efezie, ponieważ na święto Pięćdziesiątnicy chciał być w Jerozolimie.

Z Miletu Paweł skierował posłańców do Efezu, prosząc o przybycie tamtejszych starszych Kościoła (w. 17). Następuje teraz długie przemówienie pożegnalne skierowane do nich przez apostoła – trzecie z jego szczególnie ważnych wystąpień w Dziejach. Jest to jakby jego testament duchowy (w. 18-35). Pawła interesuje los nowej wspólnoty chrześcijańskiej, kiedy on sam zniknie ze sceny, i chce przekazać jej pasterzom ostatnie pouczenia. Mowa jest utrzymana w głęboko osobistym tonie, jest nieco posępna, ale pełna uczucia i tkliwości.

Paweł przypomina najpierw swoją trzyletnią służbę w Efezie (w. 18-21), następnie, wybiegając w przyszłość, zastanawia się, jak skończy się jego podróż do Jerozolimy, i ogólniej, co przyniesie nieznana przyszłość (w. 22-24). Oświadcza, że nie jest winien krwi tych współbraci Żydów, którzy nie chcieli przyjąć jego przesłania (w. 25-27; por. Ez 33,7-9). Poleca starszym uważać „na całe stado", które Duch Święty powierzył ich opiece duszpasterskiej (w. 28; por. 1 P 5,1-2); zapowiada, że drapieżne wilki (tzn. fałszywi nauczyciele) przenikną do stada (w. 29-30; por. Mt 7,15; 2 Tm 4,3-5); każe pasterzom zachować czujność i nieustannie pamiętać o tym, czego on sam ich nauczał (w. 31; por. 1 Tm 1,3-7; 4,1-7). Na koniec poleca starszych Bogu (w. 32) i oświadcza, że cokolwiek wśród nich czynił, czynił całkowicie bezinteresownie (w. 33-35; por. 1 Sm 12,2-5; 1 Tes 4,11; 1 Kor 4,12). Paweł przytacza też nie znane skądinąd słowa Jezusa: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu".

Po tych słowach Paweł klęka i modli się razem ze wszystkimi (w. 36). Zebrani są głęboko wzruszeni, zwłaszcza słysząc, że już nigdy Pawła nie zobaczą (w. 25). Ze łzami w oczach, ściskając i całując apostoła, starsi Efezu odprowadzają go wraz z towarzyszami na statek (w. 37-38).

21,1-17: Ku Jerozolimie

Po opuszczeniu Miletu podróżni, korzystając z pomyślnych wiatrów wiejących na ogół z północnego zachodu, dotarli na wyspę Kos w archipelagu Dodekanez. Następnego dnia znaleźli się na wyspie Rodos, następnie zawinęli do Patary (położonej na południowym brzegu Licji) i – według tekstu zachodniego – do Myry, leżącej nieco dalej na wschód (w. 1). Każdy z tych etapów odpowiada jednemu dniu żeglowania i mniej więcej taką samą trasę możemy znaleźć w innych starożytnych relacjach podróżniczych. Paweł i jego towarzysze przesiadają się na statek płynący do Fenicji, który przez otwarte morze kieruje się w stronę Tyru; ta podróż zajęła im pięć dni (w. 2-3). Jedynym wymienionym miejscem, które podróżni widzieli, ale które minęli „po lewej ręce", jest wyspa Cypr; statek opłynął Cypr od południa.

Według w. 4-7 Paweł i jego towarzysze znaleźli w Tyrze „uczniów", z którymi zostali siedem dni i którzy „pod wpływem Ducha" ostrzegali Pawła, aby nie szedł do Jerozolimy. Potem pożegnali się z nimi – w scenie przypominającej pożegnanie w Milecie – i jeszcze raz wsiedli na statek, aby udać się do Ptolemaidy (Akko). Tam znaleźli „braci", z którymi zostali jeden dzień. Następnego dnia cała grupa opuściła Ptolemaidę, udając się do Cezarei (w. 8), co także zajęło im więcej niż jeden dzień. Cezarea była już areną jednego z ważniejszych wydarzeń opisanych w Dziejach (por. 10,1-48).

Przybywszy do Cezarei, Paweł i jego towarzysze udają się do domu Filipa ewangelisty, który był jednym z Siedmiu. Miał on cztery córki, które były prorokiniami (w. 8-9; por. 8,40). Według w. 10-14, kiedy Paweł był w Cezarei, przybył z Judei prorok Agabos (por. 11,27-28) i przepowiedział, że w Jerozolimie Paweł zostanie uwięziony i wydany poganom (por. Łk 18,31-32). Towarzysze Pawła i miejscowi chrześcijanie, przerażeni proroctwem Agabosa, prosili usilnie Pawła, aby zrezygnował z podróży do Jerozolimy (w. 12). Odpowiedział im, że gotów jest nie tylko dać się tam uwięzić, ale i zabić (w. 13). Zaniechawszy prób perswazji, przyjaciele apostoła wyrażają swoją gotowość podporządkowania się woli Bożej (w. 14).

Ostatni etap wędrówki, z Cezarei do Jerozolimy, jest opisany w w. 15-17. Podróżni zatrzymują się w domu Mnazona z Cypru, jednego z pierwszych uczniów. W Jerozolimie podejmuje ich miejscowa wspólnota.

Tak więc Paweł znalazł się w swoim pierwszym miejscu przeznaczenia. Jeżeli bowiem – jak możemy przypuszczać – zdążył dotrzeć do Jerozolimy przed Pięćdziesiątnicą, podróż z Filippi, miasta, które opuścił po święcie Paschy, musiała trwać od trzydziestu do czterdziestu dni.

Niedługo po przybyciu do Jerozolimy Paweł zostaje zaatakowany przez rozgniewany tłum na terenie świątyni i dostaje się w ręce Rzymian (21,18-40). Próbując przemówić do tłumu, znowu zostaje zagłuszony i żołnierze rzymscy zabierają go do twierdzy Antonia (22,1-29). Postawienie apostoła przed Sanhedrynem również powoduje zamęt (22, 30-23,11).

W Dziejach Apostolskich obraz Pawła misjonarza idzie w parze z obrazem Pawła więźnia, któremu poświęca się mniej więcej tyle samo miejsca. Świadczy to o znaczeniu, jakie przywiązuje Łukasz do tej części historii Pawła, w której ma być świadkiem (*martyr*) Chrystusa wobec przedstawicieli władzy religijnej i świeckiej, zarówno żydowskiej, jak i rzymskiej. W tej samej sytuacji znaleźli się zresztą również niektórzy z czytelników Łukasza aż do obecnych czasów i Łukasz chce, żeby przykład Pawła był dla nich pokrzepieniem i natchnieniem. Być może Łukasz chce także, aby jego czytelnicy wiedzieli, że Paweł poddany jest próbie życia zgodnie z zapowiedzią w mowie apostolskiej (BT: „mowa misyjna"; Mt 10 i par. w Łk), że uczniowie

Jezusa będą stawiani przed sądami i że jeżeli okażą się wierni aż do śmierci, będą zbawieni. Miało to potwierdzić wiarogodność apostolskich listów uwierzytelniających Pawła w oczach czytelników Łukasza.

21,18-26: Paweł i Jakub

Nazajutrz po przybyciu do Jerozolimy Paweł udaje się do Jakuba, będącego teraz jedynym przywódcą miejscowego Kościoła (w. 18-19). Jakub wyjaśnia, że wielu gorliwych Żydów przyjęło wiarę. Słyszeli oni, że Paweł uczy Żydów, żeby nie obrzezywali swych synów, i teraz – sugeruje Jakub – będzie z nimi kłopot (w. 20-22). Nie ma oczywiście dowodów na to, że Paweł kiedykolwiek twierdził coś takiego – i Jakub wyznaje, że w to nie wierzy – taki jednak wniosek może wynikać z opinii Pawła, że w Chrystusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia (Ga 5,6). Jakub proponuje, aby Paweł okazał wierność tradycji żydowskiej, poddając się rytualnemu oczyszczeniu i pokrywając koszty za czterech nazirejczyków (por. Lb 6,1-21), którzy właśnie kończą okres złożonych ślubów i muszą złożyć ofiary w świątyni (w. 23-24). Jeżeli zaś chodzi o nawróconych pogan, to wydano już im polecenie, aby powstrzymali się od pokarmów złożonych w ofierze bożkom czy ze zwierząt zabitych niezgodnie z przepisami i od „nierządu” (w. 25; por. 15,20.28-29). Paweł postępuje zgodnie z radą Jakuba (w. 26).

21,27-36: Zamieszki na terenie świątyni

Na terenie świątyni Paweł zostaje zaatakowany przez tłum podburzony przez Żydów z Azji (czyli z Efezu), którzy oskarżyli go o nauczanie przeciwko ludowi, Prawu i „temu miejscu”, to znaczy świątyni (w. 27-28a; por. 6,11-13). Zarzucają mu także, iż zbezcześcił świątynię, wprowadzając pogan do świętego miejsca (w. 28b-29), za co – zgodnie z napisami w świątyni – groziła kara śmierci. Sprawa dociera ostatecznie do trybuna, dowódcy garnizonu rzymskiego stacjonującego w twierdzy Antonia, która przylegała do terenu świątyni od strony północnej. Trybun i jego straż uwalniają Pawła z rąk tłumu, lecz jednocześnie aresztują go pod zarzutem zakłócenia porządku publicznego (w. 30-36). Do końca księgi Paweł pozostanie więźniem rzymskim.

21,37-22,22: Przemówienie Pawła

Na schodach do twierdzy Antonia Paweł zapytuje trybuna, czy mógłby z nim pomówić. Trybun, widząc Pawła wśród wzburzonego tłumu, sądzi najpierw, że jest on egipskim agitatorem – znanym również z dzieła Józefa Flawiusza – który niedawno wyprowadził na pustynię cztery tysiące zamachowców; zmienia jednak zdanie, słysząc, że Paweł mówi po grecku. Apostoł informuje go, że jest Żydem, obywatelem Tarsu, i że chciałby przemówić do tłumu domagającego się jego śmierci (w. 37-39). Trybun zgadza się i Paweł, stojąc na schodach, daje znak ręką, tak jak każdy mówca zwykł czynić na znak, że chce zacząć swoją mowę. Zwraca się do zebranych po „hebrajsku” (aramejsku?), aby przyciągnąć ich uwagę (21,40-22,2).

Przemówienie Pawła do tłumu w świątyni (22,3-21) jest w zasadzie jego autobiografią. Od pierwszych słów – „ja jestem Żydem” – Paweł podkreśla swoją żydowską tożsamość, zarówno w przeszłości, jak i obecnie, jako to, co go łączy z wrogim mu audytorium. Posługując się formułą, znaną ze starożytnych biografii opisujących wczesne lata życia bohatera, apostoł mówi, że urodził się w Tarsie w Cylicji, później jednak wychowywał się „w tym mieście” (w Jerozolimie), gdzie „u stóp” Gamaliela otrzymał wykształcenie w zakresie pilnego przestrzegania Prawa przodków. „Gorliwie służyłem Bogu, jak wy wszyscy dzisiaj służycie” (w. 3).

Tak więc zrobiwszy wszystko, co możliwe, aby pozyskać słuchaczy, Paweł opowiada następnie, jak prześladował niegdyś „tę drogę” i jak nawrócił się w drodze do Damaszku; to, co mówi, pokrywa się w zasadzie z relacją wcześniej przytoczoną przez Łukasza (w. 4-11; por. 9,1-9). Różnica pojawia się wówczas, kiedy Paweł zaczyna mówić o roli Ananiasza (w. 12-16; por. 9,10-19). Ananiasz jest teraz nie tyle „uczniem”, ile raczej Żydem, pozostającym w dobrych stosunkach z miejscowymi Żydami, i odwołującym się do zmartwychwstałego Jezusa, który ukazał się Pawłowi jako Sprawiedliwy. To Ananiasz, według tej relacji, zwrócił uwagę Żydów na misję Pawła „wobec wszystkich ludzi”. To w jerozolimskiej świątyni Paweł – jak oświadcza teraz w tej samej świątyni – otrzymał w widzeniu polecenie, aby udał się z misją „daleko, do pogan” (w. 17-21; por. Iz 49,6; 57,19; Dz 9,15). W tym momencie słuchacze Pawła znowu przerywają mu i domagają się dla niego kary śmierci (w. 22).

22,23-29: Paweł obywatelem rzymskim

Trybun każe wprowadzić Pawła do twierdzy i chłostą wydobyć z niego zeznanie. Apostoł zapytuje wówczas setnika, czy wolno mu biczować Rzymianina, który nie był sądzony i skazany prawomocnym wyrokiem (w. 24-25). Setnik powiadamia o tym trybuna, ten zaś dziwi się, że więzień, który kilka minut temu powiedział mu, iż jest obywatelem Tarsu (por. 21,39), teraz twierdzi, że jest obywatelem rzymskim. On sam musiał sowicie zapłacić za ten przywilej; Paweł oznajmia, że jest obywatelem rzymskim z urodzenia (w. 26-28). Już po raz drugi Paweł powołuje się na swoje pochodzenie, i to w podobnych okolicznościach (por. 16,37). Tym razem jednak oświadczenie pada przed biczowaniem, które było znacznie surowszą karą niż kara chłosty, jaką otrzymał w Filippi. Skutek w przypadku żołnierzy rzymskich jest jednak taki sam jak w przypadku urzędników w Filippi, mianowicie strach przed ewentualnymi następstwami poddania obywatela rzymskiego tak surowej karze bez prawomocnego procesu sądowego (w. 29; por. 16,38).

22,30-23,11: Paweł przed Sanhedrynem

Trybun zdaje sobie sprawę z tego, że znajduje się w trudnej sytuacji, najpierw chce jednak dowiedzieć się czegoś więcej o więźniu. Dlatego nazajutrz stawia Pawła przed Sanhedrynem (22,30). Apostoł doświadcza teraz tego, co Jezus przepowiedział swoim uczniom (Łk 21,12), i idzie śladami samego Jezusa, który tak zaczynał swoją drogę męki.

Na Pawłową deklarację niewinności, od której apostoł rozpoczyna swoje wystąpienie, arcykapłan każe uderzyć go w twarz (23,1-5; por. J 18,19-23). Paweł korzysta z sytuacji, że członkami Sanhedrynu byli zarówno faryzeusze, przyjmujący naukę o zmartwychwstaniu, jak i saduceusze, odrzucający tę naukę. Woła, że jest faryzeuszem, synem faryzeuszów, i że stoi przed sądem za to, że oczekuje zmartwychwstania umarłych. Wywołuje to gwałtowną polemikę wśród członków rady, przy czym faryzeusze stają po stronie Pawła (w. 6-10). Jak wynika z dalszego ciągu Dziejów, Paweł nadal będzie podkreślał, że łączy go z faryzeuszami wspólny pogląd na zmartwychwstanie umarłych – że Jezus jest „pierwocinami" powszechnego zmartwychwstania, w które wierzyli także faryzeusze (por. 1 Kor 15,20).

Kiedy trybun rzymski dowiaduje się o spisku na życie Pawła, postanawia odesłać go do namiestnika do Cezarei (23,12-15). Tak więc Paweł staje przed namiestnikiem Feliksem, który jednak zatrzymuje go w więzieniu (24,1-27). Nowy namiestnik, Porcjusz Festus, chcąc rozwiązać sprawę Pawła, proponuje mu proces sądowy w Jerozolimie, apostoł jednak chce odwołać się do cesarza (25,1-12). Festus zasięga rady króla Heroda Agryppy II (25,13-27), przed którym Paweł wygłasza swoją ostatnią mowę obronną (26,1-32). Festus i Agryppa zgodnie uznają, że Pawła można by puścić wolno, gdyby nie to, że odwołał się do cesarza.

23,11-35: Odesłanie Pawła do Cezarei

Tej nocy, wciąż pilnowany przez żołnierzy w twierdzy Antonia, Paweł ma widzenie: Pan poleca mu, że tak jak świadczył o Nim w Jerozolimie, musi teraz dać o Nim świadectwo w Rzymie (w. 11).

Kiedy trybun dowiaduje się, że Żydzi zawiązali spisek, aby schwytać i zabić Pawła (w. 12-22), postanawia odesłać kłopotliwego więźnia do Cezarei, do namiestnika. Organizuje silną eskortę (w. 23-25) i pisze do namiestnika stosowny list (w. 26-30). Grupa wyrusza nocą i przybywa w końcu do Antipatris, miejsca, w którym zbiegały się drogi wiodące z centralnej górzystej części kraju oraz droga z północy na południe, wzdłuż niziny nadmorskiej. Niebezpieczne góry, gdzie w każdej chwili możliwa była zasadzka, zostały za nimi i byli teraz bezpieczni. Dalej do Cezarei podąża już mniejszy oddział; więzień i pismo trybuna trafiają do rąk namiestnika.

Namiestnikiem Judei (jego oficjalnym tytułem był wówczas tytuł „prokuratora") był Feliks, postać dobrze znana historykom; zawdzięczał on swoje stanowisko bratu, Pallasowi, który był ministrem finansów u cesarza Klaudiusza. W naszym opowiadaniu Feliks, dowiedziawszy się, że Paweł jest z Cylicji, zgadza się udzielić mu posłuchania, gdy przybędą jego oskarżyciele, i każe go pilnować w pałacu Heroda (na pewno nie w komnatach królewskich: w. 31-35).

24,1-27: Paweł i Feliks

Po pięciu dniach przybywają z Cezarei oskarżyciele Pawła: arcykapłan Ananiasz i kilku starszych oraz zwerbowany przez nich adwokat, niejaki Tertullos (w. 1-2). Wygłaszając mowę – miniaturowy przykład typowego wystąpienia sądowego tamtych czasów (w. 3-8) – Tertullos oskarża Pawła o to, że jest „zarazą", że szerzy niepokój wśród Żydów na całym świecie (por. 17,6) i że jest przywódcą sekty nazarejczyków. Schwytano

go, gdy usiłował zbezcześcić świątynię, i przywódcy żydowscy zamierzali osądzić go według swojego Prawa, kiedy trybun Lizjasz wyrwał go im siłą, oświadczając, że przedstawi ich skargę namiestnikowi. Tertullos dodaje, że namiestnik może sprawdzić te zarzuty, potwierdzone przez innych oskarżycieli (w. 9).

Zabierając głos (w. 10-21), Paweł stwierdza, że całkiem niedawno przybył do Jerozolimy, że ani nie dyskutował, ani nie gromadził tłumu wokół siebie, czy to w świątyni, czy gdzie indziej, i że oskarżyciele nie są w stanie udowodnić mu żadnego z postawionych mu zarzutów. On sam służy Bogu według „drogi, nazywanej przez nich sektą", wierzy we wszystko, co jest napisane w Prawie i u Proroków, ma też nadzieję, „którą również oni mają", na przyszłe zmartwychwstanie sprawiedliwych i grzeszników. Po wielu latach nieobecności przybył z darami i ofiarami dla tych ludzi, a do świątyni przyszedł jako oczyszczony, nie wywołując żadnego zamieszania. Jego prawdziwymi oskarżycielami są pewni Żydzi z Azji, którzy sami powinni stanąć przed namiestnikiem. (Według prawa rzymskiego zarzuty oskarżyciela, który nie chciał stanąć twarzą w twarz z oskarżonym, nie miały wielkiej wartości.) Jedynym przestępstwem, jakim obecni przed namiestnikiem oskarżyciele mogą obciążyć Pawła, może być najwyżej złożone przez niego przed Sanhedrynem oświadczenie, że jest sądzony z powodu zmartwychwstania umarłych.

Feliks odkłada decyzję do czasu przybycia trybuna Lizjasza (w. 22), ale w tym momencie trybun znika ze sceny Dziejów. Tymczasem zgodnie z postanowieniem namiestnika Paweł miał być trzymany pod strażą, ale miał być dobrze traktowany i mógł przyjmować wizyty przyjaciół (w. 23). Kilka dni później w epizodzie, który przypomina Heroda Antypasa i Jana Chrzciciela (por. Mk 6,20), Feliks i jego żona, Druzylla, córka króla żydowskiego Agryppy I, wezwali Pawła i wypytywali go o więcej szczegółów na temat jego wiary w Jezusa Chrystusa. Feliksowi nie podobało się jednak to, co apostoł mówił o sprawiedliwości, wstrzemięźliwości i o przyszłym sądzie, i odprawił Pawła. Później dość często rozmawiał z Pawłem, mając nadzieję, jak notuje Łukasz, że dostanie pieniądze, niewątpliwie jako łapówkę, za wypuszczenie więźnia (w. 24-26). Tak więc kiedy Feliks został odwołany, a jego miejsce zajął Porcjusz Festus, Paweł nadal pozostawał pod strażą w Cezarei. Jak komentuje Łukasz, Feliks pozostawił Pawła w więzieniu, aby przypodobać się Żydom, którym nie przeszkodziło to jednak wnieść skargi na namiestnika do cesarza.

25,1-12: Paweł odwołuje się do cesarza

Festus chciał bezzwłocznie zakończyć nie rozstrzygniętą sprawę Pawła i poruszył ją, kiedy po objęciu urzędu złożył swą pierwszą wizytę w Jerozolimie i spotkał się z przedstawicielami władz żydowskich. Żydzi prosili, aby Pawła sprowadzono do Jerozolimy, zamierzali bowiem zastawić na niego zasadzkę i zabić go (por. 23,12-15). Festus jednak nalegał, aby to oni udali się do Cezarei i tam wnieśli oskarżenie przeciwko Pawłowi (w. 1-5). Wkrótce potem w Cezarei Festus wrócił do sprawy Pawła. Żydzi z Jerozolimy „stawiali wiele ciężkich zarzutów", ale Paweł odpowiedział, że nie popełnił żadnego wykroczenia przeciwko Prawu żydowskiemu, przeciwko świątyni ani przeciwko cesarzowi (w. 6-8). Festus, chcąc okazać względy Żydom, zapytał Pawła, czy chciałby udać się do Jerozolimy i tam stanąć przed sądem. Apostoł zażądał najpierw, aby go wysłuchał namiestnik w Cezarei, a następnie odwołał się do cesarza. Festus ostatecznie zgodził się, żeby Paweł stanął przed sądem cesarskim w Rzymie (w. 9-12).

25,13-27: Paweł i Agryppa II

Jezus zapowiedział, że Jego uczniowie będą prowadzeni przed rady, namiestników i królów (Łk 21,12). Paweł stawał przed Sanhedrynem i przed dwoma namiestnikami rzymskimi. Teraz staje przed królem, Agryppą II, synem Agryppy I, który prześladował przywódców Kościoła jerozolimskiego (por. 12,1-3). Wydarzenie przywodzi na myśl fakt, że Jezus, w relacji Łukasza o Jego męce (23,6-12), został odesłany przez Piłata do Heroda Antypasa, który był stryjecznym dziadkiem Agryppy II.

Król, który rządził pewnymi obszarami w północnej części kraju, przybył do Cezarei – wraz ze swą siostrą Berenike (ich związek był wówczas tematem skandalizujących komentarzy) – aby powitać nowego namiestnika rzymskiego. Ponieważ Agryppa był świeckim przywódcą religijnym Żydów, z prawem mianowania najwyższego kapłana, Festus chciał skorzystać ze sposobności i poradzić się go w sprawie Pawła. Przedstawiwszy w skrócie historię Pawłowego przypadku, zaznaczył, że Żydzi nie wnieśli przeciwko niemu żadnego poważnego zarzutu. „Mieli z nim tylko spory o ich wierzenia i o jakiegoś zmarłego Jezusa, o którym Paweł twierdzi, że żyje". Ponieważ Paweł odwołał się do cesarza, Festus polecił odesłać go do Rzymu (w. 13-21). Agryppa mówi Festusowi, że chętnie posłuchałby tego człowieka, i namiestnik zapewnia go, że niebawem będzie miał ku temu okazję (w. 22; por. Łk 23,8).

Następnego dnia Pawła postawiono przed Festusem, Agryppą i Berenike. Namiestnik jeszcze raz przypomina, że przedstawiciele żydowscy domagali się kary śmierci dla Pawła, ale zastrzega, że on sam nie znalazł u niego

nic takiego, co zasługiwałoby na tak surową karę (por. Łk 23,4. 14). Prosi Agryppę, żeby przesłuchał Pawła, aby po przesłuchaniu „miał co napisać" w raporcie do cesarza (w. 23-27).

26,1-32: Ostatnia mowa Pawła

Agryppa daje Pawłowi znak, że wolno mu mówić (w. 1). Po zwyczajowym wstępie obliczonym na pozyskanie życzliwej uwagi słuchaczy – w tym przypadku jest to stwierdzenie, że Agryppa „najlepiej zna wszystkie zwyczaje i spory Żydów" (w. 2-3) – Paweł jeszcze raz opowiada historię swojego życia i posłannictwa. Podobnie jak w mowie do tłumu w świątyni, apostoł także tutaj podkreśla, że nie przestał być Żydem. Chrześcijaństwo ukazuje się tutaj nie jako religia odrębna od judaizmu, ale jako jego kontynuacja i spełnienie. Paweł prowadził przykładne życie faryzeusza (w. 4-5; por. Flp 3,5). Stoi oto przed sądem z powodu nadziei na zmartwychwstanie, które nie jest niczym innym niż wypełnieniem obietnicy Bożej danej dwunastu pokoleniom Izraela (w. 6-9). Czytelnik Dziejów Apostolskich otrzymuje teraz odpowiedź na pytanie zadane zmartwychwstałemu Jezusowi przez Jego uczniów w Dz 1,6.

Paweł jeszcze raz opowiada o swoim nawróceniu, o tym, jak z prześladowcy stał się wyznawcą Jezusa (w. 9-15). Tym razem podkreśla, że w chwili nawrócenia polecono mu udać się zarówno do własnego narodu, jak i do pogan (por. Ga 1,16), tak aby – pojawiająca się tutaj terminologia przypomina liturgię chrztu – ci, którzy go będą słuchać, odwrócili się od ciemności do światła, od szatana do Boga (w. 16-18; por. Iz 42,6-7.16). Paweł był wierny temu posłannictwu w Damaszku, w Jerozolimie, w Judei i pośród pogan, głosząc pokutę, nawrócenie i dobre uczynki (w. 19-20). Z tego powodu został zaatakowany w świątyni (w. 21). W rzeczywistości Paweł mówił tylko to, co zapowiadali Mojżesz i prorocy: że Mesjasz musi cierpieć i że – jako pierwszy, który powstał z martwych – będzie głosił światło ludowi i poganom (w. 22-23; por. Iz 49,6).

W tym miejscu Festus zawołał, że Paweł traci rozum, on jednak zapewnia, że mówi tylko prawdę; zwraca się też do Agryppy, aby go poparł. Agryppa nie bez odcienia ironii zauważa, że niewiele brakowało, a pod jego wpływem zostałby chrześcijaninem (albo, być może, „udawałby chrześcijanina"). Apostoł, z całą powagą, ale nie bez nuty humoru, odpowiada, że życzyłby sobie, aby wszyscy słuchający go stali się takimi, jaki jest on (Paweł), z wyjątkiem jego kajdan (w. 24-29). Posłuchanie kończy się. Dostojnicy rozchodzą się zgodni co do tego, że Paweł nie zrobił niczego, co zasługiwałoby na śmierć czy więzienie, i że można by go uwolnić, gdyby nie odwołał się do Cezara (w. 30-32). Tak więc przygotowana jest scena do podróży Pawła do Rzymu.

Dwa ostatnie rozdziały Dziejów Apostolskich (27-28) opowiadają o tym, jak spełniło się Pawła gorące pragnienie zobaczenia Rzymu (por. 19,21; Rz 15, 23). Wielki apostoł zdawał sobie sprawę z wagi i znaczenia przepowiadania Ewangelii w stolicy cesarstwa, które obejmowało wszystkie kraje położone w basenie Morza Śródziemnego oraz znaczną część Europy. Paweł, według relacji Dziejów, przybywa do Rzymu jako więzień, lecz wciąż wolny na tyle, aby głosić dobrą nowinę (28,31).

W relacji, jaką mamy przed sobą, pewne fragmenty utrzymane są w formie „my", którą skojarzono już z dziennikiem podróży, odnotowującym wydarzenia z podróży Pawła poświęconej zbiórce. Ten, kto towarzyszył apostołowi w tamtej wędrówce, i tym razem przybywa wraz z nim do Rzymu. Fragmenty w pierwszej osobie liczby mnogiej zostały uzupełnione innymi, pisanymi w trzeciej osobie („oni").

27,1-12: Paweł odpływa do Rzymu

Paweł wyrusza do Rzymu w towarzystwie innych więźniów oraz kilku przyjaciół, pod strażą setnika imieniem Juliusz, który okazał się godnym zaliczenia go do grona innych „dobrych setników", znanych nam z NT (w. 1-3; por. Łk 7,1-10; 24,47; Dz 10). Czytelnik Dziejów Apostolskich, z mapą w ręku, bez trudu odtworzy trasę okrętu: wzdłuż zachodnich i północnych brzegów Cypru, w kierunku zachodnim wzdłuż południowego brzegu Azji Mniejszej, potem na południowy zachód ku południowym wybrzeżom Krety (w. 4-8). Jak pisze autor, taka okrężna trasa okazała się konieczna z powodu przeciwnego wiatru, najprawdopodobniej północno-zachodniego, wiejącego we wschodnim rejonie Morza Śródziemnego przez większą część lata.

Po przybyciu do miejsca, zwanego Dobre Porty, na Krecie, podróżni musieli się zdecydować, czy płynąć dalej. Minął żydowski Dzień Przebłagania („post"), przypadający we wrześniu lub październiku, a wraz z nim ustalona dobra pogoda, czyli bezpieczny sezon żeglarski na Morzu Śródziemnym. Każdy w tej sytuacji miał prawo wyrazić swoje zdanie. Paweł uważał, że dalsza podróż może być niebezpieczna zarówno dla ludzi, jak i dla statku i jego ładunku, i ostrzegał przed dalszą żeglugą, ale sternik i właściciel okrętu chcieli zawinąć do bardziej bezpiecznego portu, lepiej nadającego się do przezimowania. Takim portem miał być Feniks, położony nieco dalej na wybrzeżu Krety. Setnik chciał niewątpliwie kontynuować podróż, o ile było to w ogóle możliwe, i jego zdanie ostatecznie przeważyło (w. 9-12).

27,13-44: Burza na morzu i rozbicie okrętu

Zima we wschodniej części Morza Śródziemnego zaczyna się gwałtownymi sztormami i na okręt płynący wzdłuż południowego brzegu Krety może spaść bardzo silne uderzenie wiatru północnego z gór ciągnących się wzdłuż brzegów wyspy. Niewątpliwie taki właśnie wiatr uderzył w okręt, spychając go z kursu, którym płynął, wykorzystując początkowo pomyślny wiatr, z Dobrych Portów do Feniks (w. 13-15). Całe to wydarzenie burzy morskiej jest jednym z najbardziej żywych fragmentów Dziejów, opowiedzianym z uwzględnieniem najdrobniejszych szczegółów i przy użyciu terminologii żeglarskiej, jednocześnie zaś oddającym atmosferę dramatu i niebezpieczeństwa (w. 16-37).

Paweł w dwóch momentach odgrywa zasadniczą rolę w przebiegu wydarzeń. Interweniując po raz pierwszy (w. 21-26), czyni skądinąd zrozumiałą aluzję do swojej rady, żeby nie odpływać z Krety, ale nie mówi wprost, że jego przepowiednie się sprawdziły. Apostoł dodaje ducha załodze i podróżnym i mówi, żeby byli dobrej myśli. Wie teraz, że tylko statek przepadnie, nie zginie natomiast nikt z ludzi, miał bowiem widzenie anioła, który go zapewnił, że stanie przed cesarzem. W końcu osiądą na mieliźnie przy jakiejś wyspie.

I rzeczywiście ląd wydaje się być blisko; Paweł udaremnia podjętą przez marynarzy próbę opuszczenia statku (w. 27-32). Następnie radzi towarzyszom niedoli posilić się; sam też bierze chleb, składa Bogu dziękczynienie, łamie chleb i je. Wszyscy (liczba podróżnych kształtuje się różnie, od siedemdziesięciu sześciu do dwustu siedemdziesięciu sześciu) idą za jego przykładem (w. 33-38). Nie ulega wątpliwości, że posiłek ten ma pewne aspekty Eucharystii, a i sam statek przez chwilę wydaje się jakby symbolem Kościoła miotanego wichrem i falami, ale zapewniającego bezpieczeństwo ludziom na pokładzie.

Ostatecznie statek wpada na mieliznę i zaczyna się rozpadać. Żołnierze chcą zabić więźniów, obawiając się, że mogą skorzystać z okazji i uciec, ale setnik zabrania im, chcąc ocalić Pawła, i organizuje akcję, dzięki której wszyscy bezpiecznie docierają do lądu (w. 39-44).

28,1-10: Paweł na Malcie

Statek dobił do wyspy zwanej z grecka Melite, którą zazwyczaj utożsamia się z Maltą. Mieszkańcy wyspy okazują rozbitkom niespotykaną życzliwość, co nie zawsze przytrafia się tym, co wychodzą cało z takiej katastrofy (w. 12). Szczególne wrażenie robi na nich przypadek Pawła, któremu nic się nie stało, kiedy żmija uczepiła się jego ręki (w. 3-6). Apostoł uzdrawia ojca Publiusza, namiestnika wyspy, i innych chorych (w. 7-9; por. Mk 16,18). Kiedy nadchodzi czas opuszczenia wyspy, tubylcy zaopatrują Pawła i jego towarzyszy (straciliśmy tymczasem z oczu Juliusza, żołnierzy i innych więźniów) we wszystko, co niezbędne na dalszą drogę (w. 10).

28,11-31: Paweł przybywa do Rzymu

Kiedy minęła zima, Paweł i jego towarzysze popłynęli na Sycylię, a następnie do Puteoli, na południe od Neapolu (w. 11-13). Znaleźli tam chrześcijan, u których się zatrzymali przez jakiś czas przed wyruszeniem w dalszą drogę do Rzymu. Ostatni etap podróży przypomina królewski pochód: chrześcijanie rzymscy wychodzą przybyszom naprzeciw i wprowadzają ich do miasta (w. 14-15). Po przybyciu Pawła do Rzymu autor przypomina nam, że mimo wszystko jest on więźniem; pozwolono mu jednak mieszkać prywatnie, jedynie z pilnującym go żołnierzem (w. 16).

Pierwszą sprawą, która zajmuje Pawła, jest nawiązanie kontaktu z przywódcami wspólnoty żydowskiej w Rzymie. Zaprosiwszy ich na spotkanie, wyjaśnia, że nie dopuścił się żadnego wykroczenia przeciwko „narodowi lub zwyczajom ojczystym". Został wydany Rzymianom (nie mówi, przez kogo), ale ci chcieli go uwolnić, ponieważ nie popełnił żadnego przestępstwa, które podlegałoby karze śmierci. Dopiero kiedy „Żydzi" sprzeciwili się jego uwolnieniu, zmuszony był odwołać się do Cezara. Mimo wszystko jednak chce, aby wszyscy wiedzieli, że o nic nie oskarża swojego narodu. Chce spotkać się z przywódcami rzymskich Żydów, ponieważ „dla nadziei Izraela" dźwiga swoje kajdany (w. 17-20). Zaproszeni Żydzi odpowiadają, że nie otrzymali o nim żadnego raportu, ale chętnie dowiedzą się czegoś więcej o „tej sekcie" (BT: „tym stronnictwie"), która wszędzie spotyka się ze sprzeciwem (w. 21-22).

W wyznaczonym dniu przywódcy rzymskiej wspólnoty żydowskiej znów odwiedzają Pawła w jego mieszkaniu; „on przytaczał im świadectwa o królestwie Bożym; od rana aż do wieczora przekonywał ich o Jezusie na podstawie Prawa Mojżeszowego i Proroków" (w. 23). Jak tyle razy w przeszłości, niektórzy dali się przekonać, ale inni nie chcieli uwierzyć (w. 24). Gdy ci ostatni odeszli, Paweł, aby wyjaśnić ich brak zrozumienia, przytoczył Iz 6,9-10 (por. Mt 13,14; Mk 4,12; J 12,39-40) i powiedział, że to zbawienie Boże zostało posłane do pogan, którzy będą słuchać (w. 23-28). Niezależnie od tego, skąd pochodzi ta zapowiedź,

wydaje się, że wskazuje ona na Kościół, który w coraz większej mierze będzie się składał z pogan, co już wtedy było oczywiste dla Łukasza.

Dzieje Apostolskie pozostawiają Pawła w areszcie domowym w Rzymie. Przez dwa lata przyjmuje wszystkich, którzy do niego przychodzą, i głosi królestwo Boże, nauczając o Panu Jezusie Chrystusie (w. 30-31). Ostatnie słowa księgi – „zupełnie swobodnie, bez przeszkód" – mogą być programem dla wszystkich głosicieli Ewangelii.

Łukasz przerywa swoje opowiadanie, nie doprowadzając go do końca; nie informuje nas nawet o osobistym losie Pawła. Wydaje się, że autor sugeruje, iż wydarzenia, o których opowiada, związane z rozprzestrzenianiem się dobrej nowiny o Jezusie Chrystusie, nie mogą być doprowadzone do końca przez niego samego. I rzeczywiście, akcja tego opowiadania toczy się nadal i będzie się toczyła dopóty, dopóki Kościół spełnia misję powierzoną mu przez Jezusa podczas wniebowstąpienia: „Będziecie moimi świadkami (...) aż po krańce ziemi".

tłum. Bogusław Widła

Listy w Nowym Testamencie
John C. Hurd

I. Listy starożytne

Listy należą do najstarszych form komunikacji pisanej. Istotne dla badań NT są liczne prywatne zbiory listów z okresu hellenistycznego, który nastał po podbojach Aleksandra (zm. 323 r. przed Chr.). Ich znaczenie polega na świetle, które rzucają (1) na język NT jako całości i (2) na listy oraz pokrewne listom materiały znajdujące się w NT.

NT nie jest napisany literacką greką używaną w I w. Właściwie do czasu, kiedy listy z tego okresu zaczęto odkrywać pod koniec XIX w., cechy języka NT często uważano za świadectwo jego boskiego pochodzenia. Owe listy jednak pokazały, że NT jest napisany w stylistyce bliższej językowi potocznemu (co m.in. usprawiedliwia nowoczesne, nawet kolokwialne przekłady NT). Grekę tę nazywa się *koine* („wspólny"), czyli greką hellenistyczną.

Zdziwienie budzi fakt, że z wyjątkiem ksiąg narracyjnych (Ewangelie i Dzieje Apostolskie) wszystkie inne pisma NT to albo listy, albo teksty o formie podobnej do listów. Listy hellenistyczne dostarczyły nam wiedzy o stylu i konwencjach sztuki pisania listów: nauczyliśmy się czytać listy pochodzące z tego okresu. Tak więc badania tych listów odgrywają ważną rolę w zrozumieniu listów NT.

Materiał pisany

Zasadniczo listy w okresie hellenistycznym pisano na papirusie, trwałym, włóknistym materiale pisarskim, sporządzanym z cienkich pasków wyciętych z łodyg rośliny cibory papirusowej. Paski układano obok siebie w dwóch warstwach, prostopadle do siebie, następnie warstwy sklejano, prasowano i polerowano. Tak więc karta papirusowa miała dwie strony, dobrą *(recto),* na której można było pisać litery zgodnie z fakturą materiału, i złą *(verso)*, na której w pisaniu przeszkadzały krawędzie pionowych pasków. Papirusy były różnej jakości i wielkości. Większość listów z tego okresu jest napisana na stronie *recto* pojedynczego arkusza. Arkusz następnie zwijano w rolkę, oba końce rolki zaginano, tak żeby zachodziły na siebie, łączono je sznurkiem i pieczętowano. Na wierzchu rolki pisano adres. Oryginały Flm, 2 J i 3 J mogły mieć taką właśnie formę.

Dłuższe dokumenty składały się z kilku sklejonych ze sobą pojedynczych arkuszy, tworząc zwój. Pisano w kolumnach prostopadle do dłuższej osi zwoju. Czytelnik mógł przeczytaną część zwijać lewą ręką, rozwijając jednocześnie prawą ręką pozostałą część zwoju z tekstem. W rezultacie koniec papirusu często pozostawał rozwinięty. W miarę upływu czasu ta zewnętrzna część zwoju była bardziej narażona na zniszczenie i niekiedy odklejała się ostatnia karta. W ten sposób końcowa część tekstu mogła zaginąć. Trzeba o tym pamiętać, badając problem zakończeń Ewangelii Marka i Listu do Rzymian (por. komentarze do tych pism).

Listy i epistoły

W mowie potocznej „list" i „epistoła" są synonimami. W badaniach historycznych jednak istnieje między tymi terminami istotna różnica. „List" jest informacją napisaną przez konkretnego autora do znanego odbiorcy i poruszającą określone problemy w określonym czasie. Jest to fragment rozmowy między dwiema stronami. Relacja między autorem a czytelnikiem może mieć różny charakter, od relacji między mężem a żoną do relacji między osobami, które przedtem nie miały ze sobą żadnych kontaktów. Mamy tu jednak do czynienia zawsze z rzeczywistą sytuacją życiową i autor zawsze przedstawia się osobie, do której pisze.

„Epistoła" natomiast jest esejem, przypominającym „list" ze względu na styl czy zwyczaj. Autor pisze do ogólnego odbiorcy, którego bliższej natury możemy się tylko domyślać. Czytelnicy z kolei najprawdopodobniej nie znają autora, nawet jeżeli pismo w ogóle podpisane jest imieniem rzeczywistego autora.

Autor „listu" nie musi opowiadać czytelnikom o sprawach, które już znają, chyba że przypadkiem albo w formie usprawiedliwienia („jak wiesz/wiecie..."). Ściśle mówiąc autor nie musi opowiadać czytelnikom o sprawach, o których wiedzą, że on wie, że oni wiedzą. Jeżeli tak czyni, naraża się na zarzut protekcjonalności i wprowadza napięcie w stosunkach między sobą a czytelnikami. To ograniczenie jest kluczem do identyfikacji „listów". „Listy" dostarczają bezcennych migawkowych zdjęć epizodów historycznych, ale są często trudne do zrozumienia, ponieważ pomijają zbyt wiele znanych obu stronom informacji.

Autor „epistoły" natomiast nie może zakładać z góry, że jego czytelnicy dysponują określonymi informacjami, i dlatego główne przesłanie „epistoły" musi stanowić całość samą w sobie. Nadając esejowi postać „listu" autor może odwoływać się do imion i wydarzeń, pozostawiając je bez żadnych wyjaśnień, ale

podstawowe orędzie musi być zamkniętą całością, opierającą się na własnych przesłankach. Analiza konwencji pisania listów zatem pomaga zrozumieć „epistoły" tylko w sposób pośredni: dowiadujemy się czegoś o tym, jak według autora powinien wyglądać „list", chociaż on czy ona w rzeczywistości nie pisze „listu".

Struktura listu

Zgodnie ze zwyczajem listy hellenistyczne rozpoczynały się od: A do B, „pozdrowienia". Imiona nadawcy (A) i adresata (B) często uzupełniano imieniem ojca albo rodzinnego miasta, aby uniknąć nieporozumień. Zwykłym słowem pozdrowienia było *chairein* („pozdrowienie"). Po nim następowało uprzejme życzenie dobrego zdrowia czy szczęścia dla adresata. Ten początek listu służył nawiązaniu osobistej relacji między nadawcą a adresatem. Długość tej części zależała od stopnia prywatności listu. Listy od przełożonych, na przykład, często przechodziły bezpośrednio do następnej części, która miała charakter urzędowy. Forma tej części była różna w zależności od rodzaju sprawy – ale pewne zwyczajowe elementy pozostawały niezmienne. Pod koniec listu autor wyrażał życzenia czy nadzieje na przyszłość i niekiedy dołączał pozdrowienia dla innych osób. List kończył się słowem *erroso* („do widzenia", dosłownie: „bądź silny") i często datą. Tak więc w starożytnych listach przeważa ogólna struktura A-B-A' (części: osobista–urzędowa–osobista), odpowiadająca sekwencji przeszłość–teraźniejszość–przyszłość.

II. Listy Pawłowe

Do listów i innych podobnych do listów dokumentów NT zalicza się wiele różnych grup: pisma Pawłowe (Rz, 1 i 2 Kor, Ga, Ef, Flp, Kol, 1 i 2 Tes, Flm), listy („epistoły") pasterskie oraz listy („epistoły") „katolickie" albo „powszechne" (Jk, 1 i 2 P, 1-2-3 J i Jud). Najważniejsze spośród nich są pisma Pawłowe, ponieważ Paweł był najwybitniejszym autorem listów we wczesnym Kościele. Prawdopodobnie znaczenie jego listów skłoniło późniejszych autorów NT do pisania swoich proklamacji w formie listu; niektóre późniejsze listy przypisywały sobie jego autorstwo.

Zbiór listów Pawłowych

Znane nam listy Pawła zachowały się we wspólnotach, do których były adresowane, i początkowo miały prawdopodobnie zasięg tylko lokalny. Pod koniec I w. listy Apostoła zebrano w jedną całość i sporządzono ich kopie. Świadczą o tym cytaty z listów Pawła w pismach najwcześniejszych Ojców Kościoła. Po dziesięcioleciach, jak się wydaje, stosunkowo słabej znajomości listów pisarze chrześcijańscy nagle zaczynają przytaczać z nich wyrywkowe cytaty. Najpierw Klemens (ok. 96 r.) odwołuje się do Rz i 1 Kor; Ignacy (zm. 108 r.) do Rz, 1 Kor i Ef. (Por. też odniesienie w 2 P 3,15-16 do „wszystkich listów" Pawła; warto też zwrócić uwagę na wpływ na Hbr, 1 P i Ap, o którym piszemy w III części niniejszego artykułu.) Zainteresowanie spuścizną Pawła wzrosło niewątpliwie po opublikowaniu Dziejów Apostolskich, ale kwestia, czy zbiór jego listów powstał po ukazaniu się Dz, czy też listy były już znane autorowi Dz, pozostaje nadal przedmiotem dyskusji.

Wydaje się, że listy Pawła były cenione przez ich pierwszych odbiorców. W zachowanych listach są tylko dwa odniesienia do wcześniejszych listów, które według wszelkiego prawdopodobieństwa zostały zagubione. List wzmiankowany w 1 Kor 5,9-11 („pisałem wam") nie zachował się, chociaż jego fragmentem może być 2 Kor 6,14-7,1. Wielu biblistów uważa, że „list pisany we łzach", wzmiankowany w 2 Kor 2,3-4; 7,8, jest także zaginiony (z niezrozumiałych przyczyn), chociaż inni utrzymują, że list ten zachował się jako 2 Kor 10-13. Mógł istnieć „zbiór" listów wysłanych jednocześnie do Filippi, Tesaloniki i być może do Galacji (por. 1 Kor 16,1) przed znanymi nam listami do wspólnot w tych miejscowościach. Jeżeli tak było, to Paweł nigdzie nie odwołuje się do nich w późniejszej korespondencji. Wydaje się, że, z podanymi wyżej wyjątkami, związany z działalnością Pawła zbiór listów jest kompletny.

Najwcześniejsza kolekcja listów Pawła liczyła siedem listów napisanych kolejno do Rzymian, Koryntian, Galatów, Kolosan, Filipian, Laodycejczyków i Tesaloniczan. Przyjmuje się na ogół, że nazywany przez nas List do Efezjan jest Listem do Laodycejczyków (por. komentarz do Ef 1,1) i że Flm stanowił jedną całość z Kol (zauważmy łączne końcowe pozdrowienia). Kor i Tes dopiero później zostały podzielone każdy na dwa oddzielne listy. Także dopiero później pojawiły się 1 i 2 Tm i Tt („listy [epistoły] pasterskie"), które dołączono do zbioru. Układ listów w zbiorze Pawłowym był w starożytności różny. Różna kolejność listów odzwierciedla praktyczny problem rozmieszczenia listów na zwojach albo w kodeksie (tzn. książce); taki układ tekstów nie miał nic wspólnego z pierwotnym uporządkowaniem listów. Według obecnej zasady kanonicznej, kolejność listów zależy od ich długości – najpierw dłuższe, adresowane do wspólnot, następnie krótsze, adresowane do indywidualnych osób.

Problem autorstwa

Aby zrozumieć Pawła jako autora listów, musimy wiedzieć, które listy są prawdopodobnie jego autorstwa. W zbiorze listów Pawłowych podważa się autorstwo Pawła przeważnie na podstawie ich treści teologicznej albo ich słownictwa i stylu. Pod koniec XIX w. wielu biblistów niemieckich uważało za autentycznie Pawłowe tylko cztery listy: Ga, Rz i 1-2 Kor. (*Hauptbriefe*, czyli „główne listy"). Stanowi to 72 procent pierwotnego zbioru. Dzisiejsi uczeni do autentycznie Pawłowych zaliczają także Flm, Flp i 1 Tes, a często również Kol (90 procent całości). Najwięcej wątpliwości budzą Ef (częściowo z powodu podobieństwa do Kol) i 2 Tes (częściowo z powodu podobieństwa do 1 Tes).

Zaprzeczenie autentyczności listu na podstawie podobieństwa jest jednak trudniejsze do uzasadnienia, niż się często przypuszcza. Zwykle podobieństwo między dwoma tekstami uważa się za dowód wspólnego autorstwa. Paweł w szczególny sposób powtarzał wyrażenia i tok argumentacji w swoich listach.

Argumentacja na podstawie różnicy jest poważniejsza i przyjmuje wiele form. Niektórzy dawni uczeni opierali się na swojej wizji Pawła jako teologa systematycznego i odrzucali listy, które różniły się od *Hauptbriefe*. Inni uczeni sporządzali słowniki wyrazów i wyrażeń używanych przez Pawła i zapisywali ich sens. Listom ze słownikami, różniącymi się od słowników listów uznanych za autentyczne, odmawiano autorstwa Pawłowego. Cechy stylu (jak szyk wyrazów czy długość zdań) także brano pod uwagę. Obecnie komputery umożliwiają szczegółową analizę tekstów. Trzeba je przeprowadzać jednak z wielką ostrożnością, aby uniknąć zniekształcenia ostatecznego rezultatu określonym sposobem stawiania pytań; ponadto owe teksty są zbyt krótkie, jak na wymagania poprawnej analizy statystycznej. Dotychczas na podstawie takiej analizy nie zaprzeczono autentyczności żadnego z elementów pierwotnego zbioru listów Pawłowych.

Rozróżnienie „list/epistoła" jest jeszcze jednym narzędziem pomocnym w rozwiązaniu wątpliwości dotyczących autentyczności listu: trudno wyobrazić sobie sytuację, w której „list" (w przeciwieństwie do „epistoły") nie byłby autentycznym dziełem podpisanego pod nim autora. Wśród listów Pawła są takie, które pisał on do osób dobrze sobie znanych (np. Kor, Ga, Flp, Tes i Flm), i takie, które są skierowane do wspólnot, których nigdy nie odwiedził (np. Rz). Te pierwsze odzwierciedlają rzeczywiste życiowe sytuacje w działalności Pawła i obfitują w odniesienia do znanych adresatom informacji, których autor nie powtarza (np. „Co do spraw, o których pisaliście", 1 Kor 7,1). Te drugie z natury rzeczy nie zakładają żadnych znanych obu stronom informacji, ale mają związek z życiową sytuacją Pawła (np. Rz 15,22-32). 2 Tes jest niewątpliwie „listem" („Czy nie pamiętacie, jak mówiłem wam o tym, gdy wśród was przebywałem?" 2,5). Kol, z zawartymi w nim osobistymi aluzjami (1,4.9; 2,1; 4,7) i ścisłym związkiem z niewątpliwie autentycznym Flm (zauważmy wspólną listę osób, których autor pozdrawia, i zwrócenie szczególnej uwagi na obowiązki niewolników w 3,22-25), jest najprawdopodobniej także „listem". „List do Efezjan" nie ma koneksji podobnych do Flm, ale znajdują się w nim takie same osobiste aluzje, jak w Kol (1,15-16; 3,1-4.7-8.13; 4,1; 6,21-22), i prawdopodobnie jest on również „listem". Jeżeli te trzy ostatnie pisma są „listami", to prawdopodobnie napisał je Paweł. Dokładniejsza analiza poszczególnych listów podana jest w komentarzach do nich.

Paweł jako autor listów

Paweł pisał listy, aby utrzymywać żywy kontakt ze wspólnotami, które założył albo które chciałby odwiedzić (por. 1 Kor 5,3; Kol 2,5). Skłonni jesteśmy myśleć o jego listach jak o pisanych tekstach, ale dla Pawła były to przekazy ustne. Dyktował je pisarzowi. (Korekta dyktanda pojawia się w 1 Kor 1,16; imię pisarza w Rz 16,22.) Listy publicznie odczytywano wspólnotom, do których były skierowane (1 Tes 5,27; czytanie ciche było rzadkością w starożytnym świecie). Posłańcy reprezentowali Pawła i mogli uzupełniać tekst listu (por. Kol 4,7; Ef 6,21-22). Aby poświadczyć autentyczność listu, Paweł dopisywał własnoręcznie jedną czy dwie linijki tekstu, co odpowiadałoby naszemu podpisowi (np. 1 Kor 16,21-24; Ga 6,11-18 i 2 Tes 3,17-18, „Ten znak jest w każdym liście: Tak piszę".)

Kolejność listów Pawła

Ponieważ listy Pawła odzwierciedlają rzeczywiste sytuacje w jego działalności, dużą pomocą dla nas będzie poznanie kolejności ich napisania. Tradycyjna metoda ustalania chronologii listów Pawła opiera się na Dziejach Apostolskich. Każdy list łączy się z odpowiednim tekstem w Dz. I tak cztery listy „więzienne" (Kol, „Ef", Flp i Flm) zwykle datuje się na podstawie jednego z dwóch pobytów Apostoła w więzieniu (w Rzymie, Dz 28; albo w Cezarei, Dz 24). Korynt uważa się za miejsce napisania 1 Tes ze względu na odniesienie w dwóch źródłach do przybycia Tymoteusza (1 Tes 3,6 = Dz 18,5). Będąc w Efezie, Paweł napisał 1 Kor (por. 1 Kor 16,8), który w związku z tym datowany jest na Dz 19. Przebywając zaś w Macedonii, napisał 2 Kor (przynajmniej rozdz. 1-9; por. 2,13; 7,5), który datowany jest na Dz 20,1-2a. W Rz 15,25 Paweł mówi, że przerywa swoją bieżącą pracę

misyjną, aby udać się do Jerozolimy. Rz zatem datuje się na Dz 20,2b. Ze względu na brak w Dz odpowiednich odniesień między założeniem Kościoła w Tesalonice (Dz 17,1-9) a napisaniem 1 Tes (datowanego na Dz 18,5) nie można w podobny sposób ustalić daty napisania 2 Tes. Dlatego też list ten umieszcza się zaraz po 1 Tes (albo w ogóle odmawia mu się Pawłowego autorstwa).

List do Galatów, który spośród wszystkich listów zawiera najwięcej informacji biograficznych, nastręcza poważne problemy przy próbie datowania go za pomocą omawianej metody. Głównym problemem są wizyty Pawła (1) w Jerozolimie i (2) w Galacji. Paweł przysięga (1,20), że był w Jerozolimie tylko dwa razy (1,18 i 2,1). Dz odnotowują jego pierwszą wizytę w 9,26-29, a drugą w 11,27-30. Tak więc Ga należałoby datować na okres przed trzecią wizytą, Dz 15,4-29. (Zauważmy jednak problem związany z rękopisem w Dz 12,25, gdzie może równie dobrze chodzić o jakąś inną wizytę). Najwcześniejsza jednak wzmianka w Dz o pobycie w Galacji pojawia się dopiero w Dz 16,6. Ponadto greka w Ga 4,13 daje do zrozumienia, że Paweł był już w Galacji dwa razy. Druga wizyta w Galacji wzmiankowana jest w Dz 18, 23. Tak więc Paweł musiał napisać swój list przed Dz 15,4 (albo 12,25?), a nie dopiero po 18,23. Dużo atramentu wylano w związku z tym problemem. Według jednego rozwiązania „kraina galacka" z Dz 16,6 i 18,23 nie była adresatem listu Pawła. Paweł miałby na myśli Ikonium, Listrę i Derbe (Dz 14), które rzeczywiście położone były w rzymskiej prowincji Galacji, chociaż jej mieszkańcy nie byli Galatami w sensie etnicznym. Według tej hipotezy Ga byłby najwcześniejszym z zachowanych listów Pawła. Jest ona jednak trudna do udokumentowania, jak zresztą inne próby rozwiązania tego problemu za pomocą wyżej opisanej metody.

Można jednak przyjąć inną metodę datacji Ga. Ostatnie badania teologii Dz („krytyka redakcji") podważyły zasadę ustalania chronologii na podstawie sekwencji wydarzeń opisanych w Dz. Źródła, na których opierał się autor Dz, zawierają niewątpliwie bardzo dużo ważnych informacji, ale ich wybór i sposób ich wykorzystania zależał od jego własnych celów. Ponadto wydaje się, że nie znał on dokładnie relacji między poszczególnymi źródłami. Często łączy je w sposób bardzo ogólnikowy i niejednoznaczny (np. „w tym czasie", „w tym także czasie", 11,27; 12,1; 19,23; „wówczas", 6,1). Okres między nawróceniem Pawła a jego pierwszą wizytą w Jerozolimie miał trwać według Pawła „trzy lata" (Ga 1,18), ale według Dz 9,23 był to tylko „dłuższy czas". Ponadto, częste pobyty Pawła w Jerozolimie w Dz mogą świadczyć o tym, że niektóre źródła pokrywały się ze sobą. Wzmianki o tym samym pobycie w dwu źródłach mogą w Dz sprawiać wrażenie dwu kolejnych pobytów. Konkludując, Dz uważa się obecnie za drugorzędne źródło wiedzy o wydarzeniach opisywanych przez ich autora (chociaż za pierwszorzędne źródło wiedzy o jego celach). Z drugiej strony listy Pawła są bezsprzecznie podstawowym źródłem naszej wiedzy o nim. Wielu uczonych próbuje więc ustalić kolejność listów na podstawie naturalnego pokrewieństwa listów i rekonstrukcji działalności Pawła w świetle samych listów.

Wśród uczonych wypowiadających się na temat wzajemnych relacji między listami, wynikających z analizy ich treści, panuje zadziwiająca zgodność poglądów. Z zestawienia tych poglądów wynika następująca kolejność listów:

2 Tes, 1 Tes, 1 Kor, (2 Kor 10-13?), Flp, 2 Kor 1-9, Ga, Rz, (2 Kor 10-13?), Kol + Flm, „Ef".

Zdania są podzielone tylko co do miejsca 2 Kor 10-13. Jedni bibliści uważają ten tekst za część „listu pisanego we łzach" wzmiankowanego w 2 Kor 2,3-4; 7,8, ale co najmniej tylu samo innych twierdzi, że sytuacja, która znalazła odbicie w tych rozdziałach, zaistniała dopiero po napisaniu Rz. (Zauważmy, że listy, których autentyczność kwestionowana jest najczęściej, mieszczą się na końcu podanej wyżej listy.)

Gdybyśmy mieli listy z pierwotnego zbioru Pawłowego, moglibyśmy przedstawić prawdopodobny obraz działalności Pawła w następujący sposób: trzy razy odwiedził Jerozolimę (Ga 1,18; 2,1; i zapowiedź, Rz 15,25). Między drugą a trzecią wizytą zajmował się zbiórką pieniędzy „na rzecz świętych w Jerozolimie" (Rz 15,26). Ten projekt zbiórki zyskał aprobatę Pawła i apostołów jerozolimskich w czasie drugiej wizyty („[...] byleśmy pamiętali o ubogich", Ga 2,10); zostali o nim powiadomieni Koryntianie w zaginionym liście poprzedzającym 1 Kor i ponownie w 1 Kor 16,1-4. Informacja o zbiórce pojawia się jeszcze później w 2 Kor 8 i 9. Z jej powodu Paweł wyrusza w ostatnią podróż do Jerozolimy, podjętą wbrew własnym przeczuciom (Rz 15,31) i wbrew chęci udania się na zachód do Rzymu, a stamtąd do Hiszpanii (Rz 15,24). W czasie, kiedy zajmował się zbiórką pieniędzy, doświadczył bliżej nieznanego kryzysu (uwięzienie?), który zagrażał jego życiu (2 Kor 1,8). Z tą sytuacją doskonale harmonizuje Flp. Dowiadujemy się z niego o działalności judaizujących na terenach misyjnych Pawła. Działalność ta osiąga punkt kulminacyjny w Ga i znajduje odbicie w Rz i 2 Kor 10-13.

Wydaje się oczywiste, że projekt zbiórki pieniężnej zakłada ustabilizowaną grupę Kościołów. Praca misyjna Pawła wymagała jego obecności w Syrii i Cylicji (Ga 1,21), na terenach położonych na zachodzie przynajmniej na linii Koryntu, zanim rozpoczęła się kolekta, to znaczy przed drugą wizytą Apostoła w Jerozolimie. Na ten okres przypadają listy do Tesaloniczan. Pozostałe listy (Kol, Flm i „Ef") powstały w okresie ostatniego uwięzienia. Konkludując, informacje biograficzne w listach dobrze harmonizują ze spostrzeżeniami podsumowanymi wyżej o naturalnym pokrewieństwie między listami.

Struktura listów Pawłowych

Wszystkie elementy struktury listu hellenistycznego (opisane wyżej) można odnaleźć także w listach Pawła. Paweł jednak rozszerza każdy z elementów, tak że jego listy (z wyjątkiem Flm) są wielokrotnie dłuższe niż zwykła osobista wypowiedź. Listy Apostoła rozpoczynają się jego imieniem i niekiedy imionami jednego albo więcej jego współpracowników. Te dodatkowe osoby spełniają chyba rolę sygnatariuszy dokumentu; istnieje małe prawdopodobieństwo, że uczestniczyli w komponowaniu pisma. Paweł uzupełniał swoje imię dodatkowymi określeniami, subtelnie podkreślającymi ten aspekt jego osoby, który w jego ocenie najlepiej odpowiadał aktualnie pisanemu listowi (por. zwłaszcza Rz 1,1-6). To samo dotyczy adresatów listu. Następnie wyraz *chairein* („pozdrowienie") zastępował chrześcijańskim terminem *charis* („łaska" – warto zwrócić uwagę na grę słów) i dodawał żydowskie pozdrowienie: „pokój".

Paweł rozwijał „życzenie zdrowia" zwykłych listów w jedyne w swoim rodzaju sformułowanie obecne w jego wszystkich listach z wyjątkiem Ga (i 2 Kor 10-13?): „dziękczynienia Pawłowe". Ustanawiał albo potwierdzał osobisty związek ze swoimi adresatami, przypominając przed Bogiem (tzn. w modlitwie) ich cnoty i dawne sukcesy. Ponadto wplatał w owe wstępne życzliwości słowa określające główne tematy listu, omawiane w jego dalszej części. Tak więc ta wstępna część odnosiła się nie tylko do przeszłości, ale wprowadzała w sprawy, które miały być rozważane w liście. Ten zwyczaj Pawła świadczy o tym, jak głęboko miał przemyślaną treść każdego listu, zanim zaczął go dyktować. (W Ga Paweł zastosował formę „ironicznej reprymendy", aby nadać odpowiedni ton temu gniewnemu listowi.)

Struktura głównej części listu różni się w zależności od mniej lub bardziej złożonego charakteru wypowiedzi. Tematy dyskusji wprowadzane są formułą „wyjawienia", jak: „Nie chcę też, byście nie wiedzieli, bracia (...)" (Rz 1,13; 11,25; 1 Kor 10,1; 12,1; 2 Kor 1,8; 1 Tes 4,13) w odniesieniu do nowej informacji albo: „Czyż nie wiecie (...)" (Rz 6,16; 1 Kor 3,16; 5,6; 6,2.3; 6,9.19; 9,13.24) w odniesieniu do przypomnienia już znanej adresatom informacji. Zauważmy też, jak często Paweł używał formy wołacza celem zaznaczenia zmiany tematu.

Końcowa część listu wybiega w przyszłość. Często zaczyna się formułą „prośby", jak: „A zatem proszę was, bracia (...)" (Rz 12,1; 15,30; 16,17; 1 Kor 16,15; 1 Tes 4,10; 5,14). Część ta obejmuje materiał etyczny dotyczący przyszłego zachowania się adresatów Pawła. Tutaj (przeważnie) przedstawione są plany wypraw Pawła i jego współpracowników (Rz 15,22-32; 1 Kor 4,17-21; 16,1-11; 2 Kor 8,16-24; 9,5;12,14-13,2; Ef 6,21-22; Flp 2,19-30; 4,15-18; Kol 4,7-9; 1 Tes 2,17-3,6; Flm 12,22). Po tej części następują pozdrowienia dla (lub od) indywidualnych osób (Rz 16,1-23; 1 Kor 16,15-20a; Flp 4,21-22; Kol 4,10-17), błogosławieństwo pokoju (Rz 16,20a; 2 Kor 13,11; Ef 6,23; 1 Tes 5,23-24; 2 Tes 3,16) i/albo święty pocałunek (1 Kor 16,20b; 2 Kor 13,12; 1 Tes 5,26) i własnoręczny podpis, o którym była mowa wyżej. Ten autograf miał w subtelny sposób podkreślać główny cel całego listu (zwłaszcza w Ga 6,11-17; zauważmy też podwójne użycie słowa „miłość" („kocha [...] miłość") w 1 Kor 16,21-24). Paweł kończy swoje listy życzeniem łaski Chrystusowej (Rz 16,20b; 1 Kor 16,23; 2 Kor 13,14; Ga 6,18; Ef 6,24; Flp 4,23; Kol 4,18b; 1 Tes 5,28; 2 Tes 3,18; Flm 25). Zauważmy, że jego listy rozpoczynają się od zwrotu „łaska i pokój" i kończą wyróżnieniem „pokój i łaska".

Ta ostatnia obserwacja odnosi się do retorycznego wzoru A-B/B'-A', czyli chiazmu, często pojawiającego się w listach Pawła, o czym czytelnik może się przekonać nawet w przekładach. Takich przykładów, jak ten w 1 Kor 24b-25: „moc-mądrość/głupstwo-słabość", można znaleźć w listach Pawła znacznie więcej. Apostoł mógł także w znacznym stopniu rozwijać ten wzór: A-B-C-D.../...D'-C'-B'-A'. Jako jeden z wielu przykładów można przytoczyć 1 Tes 4,13-18; zauważmy, jak Paweł kończył myśl tam, gdzie ją zaczynał. Cały fragment 1 Kor 1,18-25, z wyżej przytoczonym przykładem, sam w sobie ma nader złożoną strukturę; to samo dotyczy 1 Kor 9,19-23. Ponadto Paweł mógł odpowiednio zestawiać ze sobą całe bloki tekstu, tak żeby zachować równowagę poszczególnych części. Przykładami „sonatowej" formy Pawła, czyli A-B-A', są 1 Kor 8-9-10 i 12-13-14, gdzie trzeci (10 i 14) rozdział w obu przypadkach powraca do tematu pierwszego rozdziału (8 i 12) po związanej z tematem dygresji w drugim (9 i 13) rozdziale. Ten typ organizacji pomagał zarówno Pawłowi, jak i adresatom jego listów: Pawłowi ułatwiał organizowanie myśli, a adresatom słuchanie i zrozumienie treści listów. Czytelnik, który śledzi strukturę listów Pawła, osiągnie nowy poziom ich zrozumienia. (Często restrukturyzacja tekstu według głównych kierunków myśli [sensu] ukazuje jego strukturę.)

Pozostała część materiału listowego

Tutaj powiemy tylko kilka uwag na ten temat. Więcej szczegółów znajdzie czytelnik w komentarzach do poszczególnych ksiąg.

Listy (epistoły) pasterskie

1 Tm nie ma cech listu Pawłowego, ponieważ prawie w całości ma charakter ogólny, to znaczy epistolarny. Autor użył jednak imion Pawła i Tymoteusza i w 1,3 dodał namiastkę kolorytu lokalnego. 2 Tm natomiast wykazuje duże podobieństwo do listu Pawłowego. Autor rozpoczyna list dziękczynieniem i wspomina osoby i wydarzenia, tak jak gdyby były znane czytelnikom. Pod koniec listu znajdują się uwagi na temat podróży różnych osób, końcowe pozdrowienia oraz życzenie łaski. Główne przesłanie jednak (podobne do 1 Tm) nie opiera się na odniesieniach do osobistego doświadczenia. List do Tytusa także wymienia bliżej nie określone osoby i wydarzenia, ale nie ma dziękczynienia, a zakończenie jest raczej szczątkowe. Większość współczesnych uczonych uważa te pisma za po-Pawłowe, biorąc pod uwagę ich teologię i słownictwo. Badania charakteru listu jako gatunku potwierdzają tę opinię: są to prawdopodobnie epistoły, a nie listy.

Listy (epistoły) katolickie

Jk jest pismem wyraźnie ogólnym jako skierowane do „dwunastu pokoleń w rozproszeniu". Ma epistolarny początek z *chairein* jako pozdrowieniem, ale nie ma więcej cech epistoły.

1 P jest podobnie skierowany do „przybyszów wśród rozproszenia" i dlatego nie jest listem. Ma epistolarny początek i autor, podobnie jak Paweł, używa zwrotu „łaska i pokój" w pozdrowieniu. Tak jak 2 Kor, rozpoczyna się błogosławieństwem (2 Kor 1,3a = 1 P 1,3a), ale później wszystkie cechy struktury listu znikają aż do doksologii w 5,11. Jest jednak podpis, wymieniający imiona Sylwana i Marka, wezwanie do „pocałunku miłości" i zakończenie błogosławieństwem pokoju.

Adres 2 P jest jeszcze bardziej ogólny. Pozdrowienie wydaje się opierać na 1 P. Nie widać dalszych prób upodobnienia pisma do listu, chociaż w 3,1 autor mówi o sobie jako piszącym list (ciąg dalszy 1 P) i odwołuje się do „wszystkich" listów Pawła (3,15-16).

1 J nie ma żadnych cech listu; jego autor przypisuje sobie rolę nauczyciela („piszę") piszącego dla dobra wszystkich („dzieci"), potrzebujących jego nauki (2,1.7.12.26; 5,13). Krótkie 2 i 3 J natomiast, chociaż pod względem teologicznym podobne do 1 J, mają strukturę bardzo podobną do struktury listu.

Jud ma stylizowany początek epistolarny, po którym następuje wywód analogiczny do 2 P 2,1-18. Pismo kończy się doksologią liturgiczną.

Inne pisma Nowego Testamentu

Hbr jest wspaniałym esejem homiletycznym; oczywiście nie jest to list. Nie ma charakterystycznego dla epistoły początku. Autor pisze „słowo zachęty" (13,22) do zbiorowego adresata. Struktura rozdz. 13 ma jednak przypominać zakończenie listu Pawłowego z końcowymi upomnieniami, poleceniem posłuszeństwa wobec przełożonych, prośbą o modlitwę, błogosławieństwem i podpisem wymieniającym nawet imię Tymoteusza oraz życzeniem łaski na zakończenie. Rozdział ten wymownie świadczy o wpływie zbioru Pawłowego na późniejszych autorów chrześcijańskich.

Interesujące jest to, że tekst Apokalipsy jest ujęty w formę epistolarną (1,4; 22,21). Ten pomysł i siedem posłań do siedmiu Kościołów w 1,4-3,22 może odzwierciedlać wpływ zbioru Pawłowego. Pismo to nie ma żadnych innych cech przypominających strukturę listu.

Dwa listy włączone są do tekstu w Dz 15,23-29 i 23,26-30. Oba zaczynają się pozdrowieniem w formie *chairein*, a pierwszy kończy się świeckim „bywajcie zdrowi" (tylko tutaj w NT).

tłum. Tadeusz Mieszkowski

List do Rzymian
Jean-Noël Aletti

PIERWSZE CZYTANIE

List do Rzymian słusznie uważany jest za jeden z najważniejszych tekstów okresu apostolskiego. Luter uważał go nawet za najdoskonalsze świadectwo Ewangelii łaski i zbawienia w Jezusie Chrystusie. Od czasów Lutra List do Rzymian był niewątpliwie tym pismem Nowego Testamentu, które prowokowało do najbardziej gorących dyskusji i polemik między Kościołami, ponieważ dotyczyło istoty ich tożsamości. Obecnie rozbieżności już nie są tak wyraźne, ale nadal chodzi o sprawę równie ważną, gdyż, jak zobaczymy, podaje się w wątpliwość spójność poglądów Pawła na temat Prawa Mojżeszowego, Izraela i jego roli w dziejach zbawienia, usprawiedliwienia przez uczynki czy bez uczynków itd. Żaden komentarz nie może więc ignorować tych dyskusji, nawet jeżeli przedstawienie ich jest trudne. Ponieważ określenie ich przyczyn w gruncie rzeczy sprowadza się do wydobycia tego, co najważniejsze w bogatej, ale złożonej spuściźnie literackiej apostoła Pawła, nie sposób czytać tego listu nie uwzględniając wielu różnorodnych technik literackich, zastosowanych w nim. Krótko mówiąc, nie możemy od razu przystępować do teologicznej lektury tekstu, ponieważ w ten sposób moglibyśmy przypisać Pawłowi poglądy przeciwne do tych, które naprawdę reprezentuje. Musimy więc przedsięwziąć pewne konieczne środki ostrożności, jeżeli mamy docenić prawdziwe piękno tego natchnionego dzieła.

I. Ogólny charakter

1) Rodzaj i kompozycja Listu

List do Rzymian opiera się na kilku wzorcach kompozycyjnych. Tak jak każdy list, rozpoczyna się adresem (*praescriptum,* 1,1-7), a kończy pożegnaniem (*postscriptum*, 15,33); są w nim informacje (15,17-32), rozwinięte pozdrowienia (rozdz. 16) i zachowany jest ton dialogu w życzeniach, prośbach i napomnieniach (rozdz. 12-15). Są w nim także dość długie, teoretyczne argumenty, które należą do gatunku dyskursywnej retoryki. Każda jednostka argumentacyjna zazwyczaj składa się z *propositio* (twierdzenie, które Paweł będzie się starał zdefiniować, wyjaśnić, uzasadnić lub usprawiedliwić) i *probatio,* zawierające jeden lub więcej przykładów (7,1-4; 11,16-24), entymematy (rodzaj sylogizmu: 6,5-10), zasady (2,6.11; 6,7.10), odniesienia do Pisma (3,4.10-18; 9,6-29). Materiał argumentacyjny listu ma strukturę warstwową, gdyż jednostki argumentacyjne zgrupowane są w sekcje i podsekcje, co można przedstawić w następujący sposób:

Sekcja	**Podsekcje**	**Małe jednostki**
		(sub)propositio/
	(sub)propositio/	*probatio*
	probatio	*(sub)propositio/*
PROPOSITIO/		*probatio*
PROBATIO		
		(sub)propositio/
	(sub)propositio/	*probatio*
	probatio	*(sub)propositio/*
		probatio

Jeżeli chcemy się dowiedzieć, co i w jaki sposób Paweł zamierza udowodnić, to musimy zbadać *propositiones* w każdej z małych jednostek argumentacyjnych i sekcji. Główna *propositio* nie czyni zbędnymi tez drugorzędnych, czyli *propositiones* (łac. *subpropositiones*), które ją wyjaśniają, w pewnym sensie demonstrując zastosowanie zasady, dzięki czemu argumentacja Pawła staje się coraz bardziej precyzyjna na kolejnych i łatwych do rozróżnienia etapach rozumowania. List do Rzymian reprezentuje także w swoim ogólnym planie gatunek retoryki dyskursywnej: widzimy w nim prolog (czyli *exordium*) i epilog (czyli *peroratio*). Wreszcie Paweł stosuje jeszcze jedną zasadę kompozycyjną, a mianowicie paralelizm, i łączy ją z dwiema poprzednimi (epistolarną i dyskursywną), zarówno w małych, jak i większych jednostkach, tak że na wielu poziomach tworzą one złożoną kompozycję typu ABA' (por. przedstawioną niżej kompozycję 5-8; 9-11; 9,6-29).

Jeżeli połączymy ze sobą różne zasady kompozycyjne, to plan listu można przedstawić w sposób następujący:

Adres: 1,1-7
Exordium: 1,8-17
kończąca się *propositio* w 1,16-17
(główne *propositio*)

	(A) 1,18-4,25	Żyda i Greka usprawiedliwia jedynie wiara;
PROBATIO	(B) 5-8	Nowe życie i nadzieja ochrzczonych
	C) 9-11	Izrael i poganie: przyszłość Izraela

Napomnienia: 12,1-15,13
Peroratio: 15,14-21
Informacje i pozdrowienie końcowe 15,22-33 + 16,1-27

O ile argumentacja Pawła rozwija się w sposób jednolity od rozdz. 1 do 8, to wydaje się, że rozdz. 9-11 stanowią odrębną grupę, nie związaną bezpośrednio z tekstem wcześniejszym i późniejszym. Trzeba będzie zbadać ich funkcję w argumentacji.

Zwracając uwagę na kompozycję listu, zwłaszcza na hierarchię *propositiones*, dającą nam rozeznanie w procesie i stylu argumentacji, dowiemy się, czy mamy do czynienia z tematem głównym, a jeżeli tak, to co nim jest. Paweł wprawdzie mówi o Ewangelii, o sprawiedliwości Bożej, usprawiedliwieniu tylko przez wiarę, bezsilności Prawa Mojżeszowego, wyborze Izraela, o odrzuceniu przez niego Ewangelii i przyszłego zbawienia, ale dopóki nie widzimy wzajemnych relacji tych różnych tematów, dopóty nie będziemy wiedzieli, co i w jaki sposób Paweł chce udowodnić.

2) Uwagi do pierwszego czytania

a) Zgodnie z tym, co zostało powiedziane o kompozycji listu, czytelnik powinien przede wszystkim uważnie śledzić argumentację apostoła, aby umieć określić funkcję każdej jednostki – co ma wykazać, za pomocą jakich argumentów itd.? W tym celu będzie można posłużyć się uwagami na temat kompozycji, które zostały podane niżej, na początku każdej sekcji (rozdz. 1-4; 5-8; 9-11 i 12-15), podsekcji i różnych jednostek argumentacyjnych.

b) Podstawową trudność listu sprawia początek argumentacji w 1,18-3,20. Aby zdać sobie sprawę ze znaczenia problemu, można rozpocząć czytanie od wstępu do rozdz. 1-4. Dlaczego Paweł zaczyna od tak długiej dyskusji na temat Bożego gniewu? Czyż Ewangelia o czystej łasce może opierać się na proklamacji gniewu i sądu? Ponadto w tych pierwszych rozdziałach wiele stwierdzeń wydaje się zaprzeczać znanej Pawłowej nauce o usprawiedliwieniu, i to tak dalece, że można powiedzieć o tych stwierdzeniach, że są niespójne. Taką opinię mogą jednak wypowiadać tylko komentatorzy, którzy nie znają retorycznych procedur stosowanych przez apostoła. Zanim zaczniemy się zastanawiać nad spójnością Pawłowych wypowiedzi, musimy najpierw określić ich pochodzenie i funkcję, gdyż w rozdz. 1-3 Paweł postępuje ściśle według zasad ówczesnego judaizmu. Zanim wydamy kategoryczny osąd, że stwierdzenia z tego rozdziału są sprzeczne ze stwierdzeniami z pozostałych rozdziałów Rz i z innych listów, musimy najpierw zapytać, dlaczego Paweł postanowił rozpocząć swoją refleksję od pobożnego Żyda, który z niecierpliwością oczekuje Bożej zemsty na grzesznikach. Zalecenie to można sformułować inaczej: żadnego Pawłowego stwierdzenia nie należy oddzielać od kontekstu, w którym pełni ono określoną funkcję.

c) Zaproponujemy klucze do czytania każdej sekcji i podsekcji i gorąco polecamy czytelnikowi, aby od nich rozpoczął lekturę, zanim zagłębi się w labirynt Pawłowych refleksji.

d) Czytelnik powinien zauważyć, że w każdej jednostce czy podsekcji Paweł rozwija swoją myśl dokładnie wyznaczonymi i kolejnymi etapami. Zaczyna od mocnych stwierdzeń (*propositiones*), które krok po kroku tłumaczy i wyjaśnia (przez *ratio* i różnego rodzaju argumenty). Uwaga ta dotyczy także głównych tematów, które apostoł rozwija w liście. Byłoby korzystne prześledzenie kilku takich rozwijających się tematów i zaobserwowanie, jak stopniowo każdy z nich staje się coraz bogatszy w treść i nabiera coraz głębszego znaczenia. Oto główne tematy:

- Ewangelia: jej treść, wpływ, cel, adresaci.
- Boża sprawiedliwość i jej części składowe: związki między gniewem a sprawiedliwością, sprawiedliwością a miłosierdziem, sprawiedliwością a wyborem. (Por. J.-N. Aletti, *Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*.)
- Życie i działanie człowieka wierzącego, jego sprawiedliwość: od usprawiedliwienia do zbawienia; usprawiedliwienie i moralność; człowiek wierzący i przykazania Prawa Mojżeszowego.
- Prawo Mojżeszowe: jego funkcja, związek z grzechem i zbawieniem, Jezus Chrystus a Prawo.

II. Różne konteksty interpretacyjne

1) Kontekst historyczny

Jeżeli chodzi o miejsce i czas powstania listu, to 15,26 wspomina o Macedonii i Achai; 16,1 mówi o Febie, diakonisie Kościoła w Kenchrach, porcie Koryntu. Wydaje się, że Paweł przebywał w Grecji. Wielu uczonych, łącząc te fragmenty z danymi z Dziejów Apostolskich, uważa, że List do Rzymian został napisany w Koryncie. Nie sposób jednak jednoznacznie ustalić daty – między 55 a 59 r. (może zimą 57 r.).

Wiele powodów mogło skłonić Pawła do napisania do Kościoła w Rzymie, którego on sam nie założył, lecz za który czuł się odpowiedzialny jako apostoł pogan (por. 1,1-15; 15,15-16). Zgodnie z tym powołaniem planuje nawet w przyszłości podróż do Rzymu z zamiarem ewangelizacji Hiszpanii (15,25.28). Niewykluczone, że chciał spotkać się z tą wspólnotą przed rozpoczęciem składki pieniężnej na rzecz Kościołów w Judei, aby bardziej szczegółowo przedstawić swoje poglądy na temat usprawiedliwienia tylko przez wiarę – List do Galatów mógł wywołać oburzenie chrześcijan żydowskiego pochodzenia – itd. Inne powody są już ściśle związane ze wspólnotą rzymską i jej sławą (jako założoną przez Piotra i znajdującą się w stolicy imperium): z pewnością Żydzi i „bojący się Boga", którzy do niej należeli, byli zaniepokojeni i poruszeni poglądami Pawła o usprawiedliwieniu, o Prawie Mojżeszowym i o Izraelu. Pewne tarcia między wierzącymi pochodzenia żydowskiego a wierzącymi pochodzenia pogańskiego z pewnością mogły też zmusić Pawła do głębszej refleksji nad kwestią stosunków między Żydami a nie-Żydami itd. Konkretne powody napisania Listu do Rzymian nie tłumaczą jednak w wystarczającym stopniu jego treści, której z kolei nie da się wyjaśnić czy zinterpretować wyłącznie w świetle okoliczności jego powstania.

Biorąc pod uwagę ewolucję myśli Pawła, można powiedzieć, że Rz został napisany prawdopodobnie po 1-2 Kor i Ga, w których idee o usprawiedliwieniu są nader wyraziste, ale mało rozwinięte.

List do Rzymian, oprócz informacji o wczesnym Kościele, dostarcza wiele cennych uwag dotyczących żydowskiej egzegezy i ówczesnych wzorców literackich, co stwarza konieczność uwzględnienia w rozważaniach zarówno żydowskich, jak i hellenistycznych metod retorycznych i egzegetycznych, stosowanych przez Pawła. Bez ich uwzględnienia nasza interpretacja byłaby błędna. Przez okno Listu do Rzymian możemy także obserwować i zrozumieć zmieniający się świat kultury i religii, który przedstawia nam Paweł.

2) Kontekst kanoniczny

Listy Pawła w Nowym Testamencie nie są podzielone według kryteriów teologicznych czy chrystologicznych, lecz rzeczowych: (1) według adresatów – Kościoły (od Rz do 2 Tes) i indywidualne osoby (od 1 Tm do Flm) i (2) od najdłuższego do najkrótszego – tak jak więksi i mniejsi prorocy w Starym Testamencie. Taki układ zdaje się wskazywać na istnienie jakiegoś kodeksu. Jakkolwiek tematy różnych listów na ogół wzajemnie się uzupełniają, a nawet zachodzą na siebie, to najbliższy Listowi do Rzymian jest bez wątpienia List do Galatów, do tego stopnia, że temat usprawiedliwienia przez wiarę, a nie przez Prawo Mojżeszowe, zajmuje centralne miejsce w obu pismach. Paralelna, a nawet synoptyczna, lektura obu listów może być interesująca.

Jeżeli chodzi o przedstawione w Rz ujęcie problemu usprawiedliwienia przez wiarę, konieczna jest także lektura Listu Jakuba (zwłaszcza rozdz. 2), gdyż wydaje się, że oba teksty reprezentują przeciwne poglądy. Por. niżej (przy omawianiu rozdz. 4) porównanie egzegez 15,6 („Abraham uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę") w obu listach.

3) Historia interpretacji

Od najwcześniejszych czasów pisano komentarze do Listu do Rzymian. Najważniejsze komentarze patrystyczne, do których możemy się dziś odwołać, wyszły spod pióra Orygenesa i Augustyna. Nie dlatego, że są to jedyne komentarze, lecz dlatego, że ich wpływ okazał się ogromny. Wiadomo, ile Luter zawdzięczał Augustynowi. Ze wszystkich interpretacji listu najlepiej znana jest interpretacja Lutra, i to nie tylko przez protestantów, ponieważ z różnych względów komentarz Lutra wywarł pewien wpływ na katolików. Trzydzieści lat temu jeden z najbardziej znanych egzegetów katolickich powiedział mi: „Najlepszym komentarzem do Rz jest bez porównania komentarz Lutra". A przecież ten zgodny pogląd został niedawno podany w wątpliwość, i to przez protestantów, którzy posuwają się tak daleko, że sposób rozumienia pism Pawła, a zwłaszcza Rz, przez Lutra uważają za całkowicie błędny (por. niżej).

Jeżeli chodzi o różne komentarze do Rz, od okresu patrystycznego do XIX w., warto zapoznać się z aktualnym dziełem J. A. Fitzmyera, *Romans*, 173-214.

III. Problemy egzegezy wczorajszej i dzisiejszej

1) List do Rzymian a prawda Ewangelii

Według luterańskiej interpretacji z ostatnich dziesięcioleci Rz przedstawia Ewangelię wiary w jej całej prawdzie. Prawdziwym przeciwnikiem Pawła był pobożny Żyd, który wykorzystywał Prawo do własnych celów, żeby realizować samego siebie, chełpić się i ostatecznie stworzyć sobie iluzję, że nie zależy już od Boga. Zdaniem Pawła dążenie do „sprawiedliwości Prawa" wyrażało, z typowo żydowskimi akcentami, pragnienie każdego człowieka, aby inni oceniali go na podstawie tego, co osiągnął. Dlatego Prawo i wiara, Prawo i Ewangelia, judaizm i chrześcijaństwo są względem siebie w najwyższym stopniu przeciwne. Paweł widział radykalną nowość chrześcijaństwa, Rz zaś jest radykalnym wyrazem tego stanowiska.

Inni luterańscy egzegeci widzą sprawy inaczej. Nie podają w wątpliwość pragnienia, jakie żywi każdy wierny, aby wypełniać Prawo, aby się z nim związać całym sercem, ale kwestionują możliwość realizacji takiego pragnienia: a więc już nie pycha, samowystarczalność, lecz porażka, a nawet rozpacz z powodu niemożności przestrzegania i praktykowania Prawa Bożego, woli Bożej. Tak więc mamy tu obraz nieszczęśliwego Żyda, który nic nie może zrobić i który musi uznać, że nie jest zdolny do usłyszenia głosu Boga. Ta interpretacja może oczywiście łączyć się z poprzednią: rozczarowanie i rozpacz, świadomość rzeczywistego dystansu między tym, czego domaga się Prawo, a tym, co ja robię, mogą przeplatać się z dumą i poczuciem samowystarczalności. Niezależnie od tego, czy tak zwane Pawłowe rozumienie judaizmu uzna się za jakościowe czy ilościowe, musimy tylko zwrócić uwagę na konsekwencje: usprawiedliwienie przez wiarę stanowi jedyne antidotum na takie dramatyczne sytuacje.

Interpretacje wyznaniowe, które są interpretacjami w wierze, z pewnością przekazują bogate i różnorodne tradycje, lecz także wiążą się z ryzykiem zafałszowania tekstu, zważywszy, jak silnie są one zdeterminowane od dawna konfliktowymi sytuacjami eklezjalnymi. Wystarczy przypomnieć tutaj – szeroko dziś podzielane – opinie E. P. Sandersa. Według niego interpretacja tekstów Pawła przez wybitnych egzegetów ostatnich dziesięcioleci, tekstów, mających zwalczać fundamentalny legalizm religii żydowskiej, doprowadziła tylko do „przeniesienia protestancko-katolickiej debaty do czasów starożytnych, z judaizmem odgrywającym rolę katolicyzmu, i chrześcijaństwem odgrywającym rolę luteranizmu" (*Paul and Palestinian Judaism* 57). Kryzys interpretacji wyznaniowej (luterańskiej czy innej) ma jednak także korzystne strony: rezerwa czy podejrzliwość, które wzbudziła, zmusiły egzegetów do pójścia dłuższą, lecz pewniejszą drogą krytyki historycznej i literackiej.

2) Pawłowy sposób przedstawienia Boga źródłem trudności

Wzruszające jest przedstawienie Pawłowego Boga jako prawdziwego Boga, który łaskawie usprawiedliwia grzeszników. Wzruszające, lecz mało przekonujące, jeżeli nie uwzględni się wszystkiego, co w rzeczywistości zaprzecza tej sprawiedliwości. Jeżeli tego Boga przepełnia miłosierdzie i sprawiedliwość, to jak może nienawidzić tak wielu ludzi i „czynić zatwardziałym" ich serca (9,13.18; 11,7.25), zanim otrzyma od nich jakąkolwiek negatywną odpowiedź (9,11-12)? Co gorsza, dlaczego zezwala całej ludzkości na nieposłuszeństwo tylko po to, aby pełniej okazać im miłosierdzie: czy Bóg potrzebuje chronicznej słabości swoich poddanych, aby móc objawić swoją chwałę, siłę i dobroć? Stworzenia, które Paweł ukazuje w 9,19-23, wydają się tylko marionetkami, niemymi przedmiotami w obliczu Boga gotowego je zniszczyć: czy w rzeczywistości może ktoś okazywać bezmiar Bożej sprawiedliwości i Bożego miłosierdzia i jednocześnie sprawiać wrażenie, że tłumi ludzką wolność? Dlaczego apostoł uważa za konieczne podkreślać, że wszyscy bez wyjątku podlegają Bożemu gniewowi, skoro jego celem jest ukazanie niewiarygodnej prawdy o łaskawym usprawiedliwieniu? Czy wybór jednego ludu nie podważa sprawiedliwości zdefiniowanej w 2,11, według której Bóg, całkowicie bezstronny, nigdy nikogo nie wyróżnia? Jeszcze większe zastrzeżenia niż wewnętrzna spójność rozumowania Pawła budzi jego obraz Boga, a przez to także obraz człowieka.

3) Spójność wypowiedzi Pawła

Jeżeli Paweł jest wiernym heroldem Ewangelii, to czytelnik Rz nie może nie zatrzymać się na stwierdzeniach, które niecałkowicie są ze sobą zgodne. Trudno pogodzić ze sobą dwa następujące zdania:

2,13: „Nie ci bowiem, którzy przysłuchują się czytaniu Prawa, są sprawiedliwi wobec Boga, ale ci, którzy Prawo wypełniają, będą usprawiedliwieni".
3,20: „(...) z uczynków Prawa żaden człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia w Jego oczach".

I znowu, jak sprawiedliwe i dobre Prawo (7,7-13) może dopuścić do tego, aby szerzył się grzech i aby ci, którzy chcą być mu posłuszni, byli niezdolni do czynienia dobra (7,14-25)? Czy Bóg dał swojemu ludowi Prawo, którego nie sposób praktykować, któremu nie sposób być posłusznym, chociaż tak wiele stwierdzeń biblijnych mówi coś wręcz przeciwnego (Ps 119; Pwt 30,14 itd.)? Najnowsze komentarze bardzo wiele miejsca poświęcają tym kwestiom, a moja interpretacja także je uwzględni, ponieważ chodzi tu o zrozumienie Listu do Rzymian.

DRUGIE CZYTANIE

1-4: Usprawiedliwienie tylko przez wiarę

Punkt wyjścia i związane z nim trudności

1) Pytania

Pierwsza sekcja, od 1,18 do 4,25, stwarza niewątpliwie największe trudności i dlatego zasługuje na największą uwagę. Tytułem wprowadzenia rozpoczniemy od dwóch serii pytań, pierwszej dotyczącej sposobu, w jaki Paweł przedstawia Ewangelię, drugiej – kolejności argumentów.

a) Sposób przedstawienia Ewangelii – moc Boża

Skoro Ewangelią, dobrą nowiną, jest Chrystus, jak wynika z *exordium* listu (1,3-9), to dlaczego cztery pierwsze rozdziały nie są rozdziałami o tematyce chrystologicznej?

Skoro Ewangelia najlepiej wyraża Bożą łaskawość, Boże przebaczenie i współczucie, to dlaczego pierwsze słowa tej Ewangelii mówią o Bożym gniewie czy zemście przeciw zbuntowanemu stworzeniu (1,18-3,21)? Paweł zaledwie powiedział, że przez Ewangelię w pełni objawia się Boża sprawiedliwość, teraz bezpośrednio przechodzi do tematu Bożego gniewu. Czy to znaczy, że gniew jest pierwszym słowem odnoszącym się do Bożej sprawiedliwości?

Czy koniecznie trzeba zaczynać od przekonywania ludzi, aby żałowali za grzechy ze strachu, aby zaraz potem mówić im, że powinni się starać o miłosierdzie i przebaczenie Boże? Czy ludzie muszą uznać swój grzech (1,18-3,21 byłyby próbą przekonania ich o tym), zanim usłyszą Ewangelię (3,21-31)? I czy Bóg wymaga upokorzenia się, strachu czy pokuty od ludzi, aby okazać im wielkość Bożego miłosierdzia?

b) Logika sekcji największą trudnością

Początkowo (1,18-3,20) Paweł nie kwestionuje roli Prawa Mojżeszowego; dzięki temu może sformułować kilka zasad, na podstawie których uwydatni elementy Bożej sprawiedliwości. Począwszy jednak od 3,21 jego wypowiedzi są przeciwne Prawu: ta sama Boża sprawiedliwość została objawiona bez Prawa. Dlaczego Bóg postanowił objawić swoją sprawiedliwość bez Prawa, które dał właśnie w tym celu?

2) Kilka odpowiedzi

Jeżeli pierwsza sekcja listu (zwłaszcza 1,18-3,20) zaczyna się od rozwinięcia tematu Bożego gniewu, nie zaś powszechnego miłosierdzia, to przede wszystkim dlatego, aby uniknąć zasadniczego zarzutu ze strony niektórych żydowskich przeciwników Pawła. Gdyby bowiem Paweł zaczął od stwierdzenia: „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i (...) dostępują usprawiedliwienia [przez Boga] darmo" (por. 3,23-24), to religijny Żyd z pewnością by się pod tym podpisał, dodając jednak, że łaskawe usprawiedliwienie nie jest poza systemem Mojżeszowym, że jest ono wręcz z nim nierozerwalnie związane. Przebaczenie i miłosierdzie Boże nie zwalniają wiernych od obowiązku wypełniania przykazań Prawa. Dla Żyda sprawiedliwość poza Prawem Mojżeszowym – bez jego przykazań, procedur pokutnych i zadośćuczynienia za przewiny – jest niemożliwa. Na stwierdzenie Pawła, że „jawną się stała sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa" (3,21), Żyd odpowiedziałby, że może się to odnosić do nie-Żydów, którzy nie podlegają Prawu Mojżeszowemu, ale Żyd w żadnym przypadku nie może się czuć zwolniony od Prawa, któremu, zgodnie z nakazem Boga, ma być posłuszny, jeżeli chce zachować życie (Kpł 18,5; por. Rz 10,4). Sam Paweł zbyt dobrze znał judaizm, aby nie wiedzieć, że uczynki są nierozdzielne od wiary i że w niej mają swe źródło. W rozdz. 4 wskazuje też na fakt, że Żydzi są tak samo prawdziwymi dziedzicami i dziećmi Abrahama, *jak wierzący* (por. 4,11-12). Jednocześnie uznaje ich pierwszeństwo („najpierw dla Żyda"), ponieważ ich wyboru nie można ani zanegować, ani zapomnieć. Stwierdzając więc bez zastrzeżeń, że droga przebaczenia i usprawiedliwienia jest taka sama *dla wszystkich, Żydów i nie-Żydów*, że

tylko wiara w Jezusa Chrystusa wystarczy, Paweł tym samym pozbawiłby swoją argumentację treści i znaczenia dla tych, dla których była ona przeznaczona, czyli dla pobożnych Żydów. Najpierw apostoł musiał wykazać, że usprawiedliwienie jest takie samo dla wszystkich bez wyjątku, że Żyd i Grek znajdują się w takiej samej sytuacji wobec Bożego sądu i Bożej zapłaty. Przede wszystkim, dlaczego Bóg miałby każdego usprawiedliwiać w taki sam sposób, albo przez uczynki Prawa, albo przez wiarę? W jaki inny sposób Paweł mógł dowieść, że usprawiedliwienie jest takie samo dla wszystkich, jeżeli nie przez odwołanie się do zasad tych, którzy nie mogli tego usprawiedliwienia akceptować, swoich własnych współwyznawców (por. rozdz. 1-2)?

W rozdz. 1-3 Paweł nie stara się więc obudzić pogrążonej w letargu ludzkości, aby uświadomić jej ciężar jej grzechu i skłonić ją do żalu i skruchy, przygotowując tym samym do przyjęcia Ewangelii miłosierdzia. Chce natomiast wytłumaczyć, dlaczego usprawiedliwienie powinno dokonać się dla wszystkich w taki sam sposób, i rozpoczyna swój wywód od przypomnienia żydowskich i biblijnych idei o karzącej sprawiedliwości Bożej.

Kompozycja

Fragment ten dzieli się na dwa bloki (1,18-3,20 i 3,21-4,25). W pierwszym Paweł w świetle judaizmu zastanawia się nad formami zapłaty Bożej; w drugim zaś, tym razem w świetle swojej własnej teologii, przedstawia naukę o usprawiedliwieniu tylko przez wiarę, niezależnie od uczynków Prawa Mojżeszowego. Oba bloki najwyraźniej podporządkowane są ówczesnym zasadom kompozycyjnym, zwłaszcza parze *propositio/probatio* (por. wyżej):

	1,18-3,20	**3,21-4,25**
propositio	1,18	3,21-22
probatio	1,19-3,18	3,23-4,22
peroratio	3,19-20	4,23-25

1,18-3,20: Logiczny rozwój

Nie można zapominać, że Paweł rozpoczyna list mając na uwadze oczekiwania i idee judaizmu swojej epoki. Dla wiernych, doświadczających różnego rodzaju prześladowań, przyjście Bożej sprawiedliwości było przedmiotem niecierpliwego oczekiwania: Bóg obiecał, że przyjdzie pomścić swoich i każdemu zapłacić stosownie do jego uczynków, a przede wszystkim ukarać złych, tak jak na to zasłużyli.

W 1,19-32 Paweł odwołuje się do faktów uznanych przez wszystkich i opisuje sytuację ludzi, którzy odrzucili Boga i Jego sprawiedliwość, posługując się językiem dobrze znanym z literatury żydowskiej. Natomiast począwszy od 2,1, Paweł nie opisuje już faktów, lecz prowokuje, ostrzega, a przede wszystkim chce obalić argumenty kolejnych rozmówców, wykorzenić tradycyjne idee. Fragmenty 1,19-32 i 2,1nn. nie mogą należeć do tej samej logicznej jednostki. Ale można zapytać, czy Paweł mówi w tych wersetach wyłącznie o nie-Żydach (poganach). Nie, nie mówi tylko o poganach. Oczywiście winy wymienione w 1,29-31 Żydzi chcieliby przypisać nieobrzezanym, a 2,1-5 może odnosić się do greckich filozofów i mędrców żyjących w sprzeczności ze swoją nauką, lecz Paweł świadomie unika takich uściśleń. Werset 1,23, z jego wyraźną aluzją do złotego cielca (Ps 106,20), wskazuje natomiast, że apostoł w zawoalowany sposób zalicza do bałwochwalców dawnych Izraelitów. I znowu jednak może ktoś powiedzieć, że Izrael za czasów Pawła nie był w żadnym razie narodem bałwochwalców, trwając w wierności Bogu przymierza. To prawda, ale nie wymieniając ani pogan, ani Żydów i używając tylko określenia ogólnego („ci ludzie, którzy..."), Paweł nie daje żadnej okazji do zbyt pochopnej identyfikacji.

Poza stylem i tonem wypowiedzi jest jeszcze inna wskazówka, która zaznacza kolejne etapy w rozwoju argumentacji: sposób, w jaki Paweł używa słowa „wszystko" (BT: „wszelka, wszelaka" i pochodne). Na początku każdej części swojego wywodu (1,18.29) „wszystko" określa bardziej działania niż działających: apostoł nie mówi „nieprawość wszystkich ludzi", lecz „wszelka nieprawość i bezbożność tych ludzi, którzy...". Nie chcąc powiedzieć, że wszyscy ludzie – poganie i/lub Żydzi – popełniają niesprawiedliwość, Paweł mówi tylko, że gniew Boży ujawnia się przeciwko wszelkiej niesprawiedliwości popełnianej przez ludzi, którzy tłumią prawdę; nie ma tu żadnej wskazówki, która umożliwiłaby określenie liczby tych ludzi.

Wychodząc z tego punktu odniesienia, łatwo prześledzić linię rozwojową argumentacji: najpierw mamy opis tych, którzy czynią zło (1,19-31) i akceptują takie postępowanie (1,32). Nie chodzi tu jednak o *wszystkich* ludzi, ponieważ etap następny (2,1) sygnalizuje, że inni potępiają i osądzają tę pierwszą grupę, chociaż popełniają takie same złe czyny. Tak więc zarysowują się dwie fazy: (1) wszyscy ci, którzy czynią niesprawiedliwość i pochwalają tych, którzy ją praktykują, i (2) ci wszyscy, którzy krytykują i oceniają tych pierwszych, lecz postępują tak samo. Dalszy ciąg tekstu (2,9-15) przygotowuje odpowiedź. Boża kara dosięgnie tych wszystkich, którzy czynią źle (z 1,24-32 wiadomo, że jest ich sporo i że noszą już stygmaty kary), a Bożą nagrodę otrzymają

ci wszyscy, którzy postępują dobrze (czy tacy w ogóle są? Paweł przyjmuje taką możliwość w dopisku 2,14-15). Jeżeli nawet ich liczba jest znikoma, to ich pochodzenie jest niewątpliwie podkreślone: Żydzi i nie-Żydzi (Grecy) mogą należeć zarówno do jednej, jak i do drugiej kategorii, mogą czynić dobro albo zło i zasłużyć na karę lub nagrodę. Tak więc istnienie kategorii pozytywnej (ci którzy czynią dobro) nie jest wykluczone; jest tylko związane z Bożą zapłatą: Bóg wynagrodzi (w przyszłości) tych wszystkich (czy tacy będą, czy nie), gdyż chodzi tu o Jego sprawiedliwość.

Począwszy od 2,17 pojawia się trzecia negatywna grupa: Żydzi, którzy głoszą dobro, a postępują przeciwnie. Zauważmy jednak, że i tym razem Paweł nie określa ich liczby: nigdzie w 1,18-2,29 nie jest powiedziane, że wszyscy bez wyjątku zgrzeszyli, ale tylko tyle, że ci, którzy grzeszą, poniosą, wszyscy bez wyjątku, sprawiedliwą karę. Apostoł z wielkim wyczuciem sytuacji unika nawet słowa „wszyscy" w jednostce, która dotyczy Żydów (2,17-29). Być może już w 2,1 jest mowa o Żydach, ponieważ czytamy tam:
„(...) *kimkolwiek jesteś*, gdy zabierasz się do sądzenia". „Kimkolwiek jesteś", to znaczy, jak czytamy dalej, „najpierw Żyd, a potem Grek" (por. w. 9). Nie jest to jednak ważne, ponieważ argumentacja przechodzi tu na inną płaszczyznę. Przeskok od 2,1 do 2,17 ma charakter jakościowy:

	Mówienie	**Działanie**
2,1-5	ty, który krytykujesz zło	i czynisz zło
2,17-24	ty, który głosisz Dobro (Prawo)	a czynisz zło

Jest to przejście w sferę świadomości i, tym samym, w sferę hańby, ponieważ krytykowanie zła i czynienie go jest mniejszą winą niż znajomość Prawa, woli Bożej w jej całej jasności, głoszenie jej, chlubienie się nią i jednocześnie postępowanie wbrew niej. Ilu jednak Żydów żyje w takiej sprzeczności? Paweł tego nie mówi: niewątpliwie „wy" w 2,24 oznacza całość, która może obejmować każdego, lecz 3,3a wskazuje chyba na coś wręcz przeciwnego, że tylko niewielu okazało niewierność wobec objawienia Bożego. Czy nie ma pewnej liczby Żydów, którzy nauczają Prawa i wiernie go przestrzegają? Czwarta nie odkryta kategoria? A ilu pobożnych Żydów odczytuje opis Żydów w 2,17-24 jako karykaturę! Apostoł jednak nigdzie nie mówi, że ma na myśli *wszystkich* Żydów.

W rozdz. 3 dokonuje się skok zarówno jakościowy, jak i ilościowy: (a) nie chodzi już tylko o „wszystkich, którzy (...)", lecz o „każdego" bez wyjątku (3,4.9.12.19), i (b) nawet pobożni Żydzi zaliczeni są do kategorii grzeszników, ludzi złych, zepsutych, którzy zasługują na gniew Boży. Ten manewr wymaga jednak odwołania się do Pisma, wiarygodnego i normatywnego słowa, które oświadcza, że każdy człowiek jest kłamcą i niesprawiedliwym. Apostoł nie może bowiem powołać się na swoje dotychczasowe doświadczenie w odniesieniu do tych, o których wiadomo, że nie żyją zgodnie z tym, co głoszą: jak oskarżać o sprzeczność z samym sobą, o hipokryzję tych, którzy opowiadają się za Prawem, całym sercem chcą je wypełniać, i którzy, z tego samego powodu, nie mogą wątpić w szczególne miłosierdzie, jakie Bóg obiecał Żydowi, który czyni pokutę?

Rozdz. 3 wskazuje wyraźnie, do czego Paweł zmierza. Apostoł, zdecydowawszy się (w rozdz. 1-2) rozpocząć swoją argumentację od punktu widzenia pobożnego Żyda, oczekującego na objawienie ostatecznej sprawiedliwości, teraz zaskakuje, udowadniając, że Bóg nie zniszczył grzesznej ludzkości; Bóg uczynił nawet coś wręcz przeciwnego, łaskawie ofiarowując nam usprawiedliwienie, które nie wymaga od nas niczego innego, jak tylko tego, abyśmy w nie uwierzyli i je przyjęli. Tak więc, stopniowo wprowadzając całą ludzkość w taką samą negatywną sytuację, *bez wyjątku ani przywileju*, apostoł bynajmniej nie chce poniżyć stworzeń, aby wywyższyć chwałę stwórcy, lecz chce raczej przygotować grunt do oświadczenia w 3,21-22: ponieważ nie ma żadnej różnicy co do zapłaty, Boża łaskawa sprawiedliwość może być dostępna dla wszystkich ludzi *w taki sam sposób, tylko przez wiarę*. Nikt nie jest wykluczony, a przede wszystkim nie jest wykluczony pobożny Żyd, który tak długo na nią czekał.

1,1-4,25: Czytanie szczegółowe

1,1-17: Adres i prolog

– *1-7*

Adres, z wymienieniem
– *odbiorcy* (Pawła) i jego tytułów i funkcji (w. 1) upoważniających go do głoszenia Ewangelii Bożej,
– *treści* rozwiniętej w różnych ujęciach chrystologicznych (w. 2-6),
– *adresatów* (w. 7).

– 8-15

Dziękczynienie. Tak jak w wielu listach Pawła spełnia rolę *exordium* (typowe *captatio benevolentiae*).

– 16-17

Propositio i jej *ratio* (jeżeli chodzi o te terminy, por. kompozycja listu, wyżej).

– 1,16-17

Po *propositio* (tzn. tezie, która ma być wyjaśniona i dowiedziona) w w. 16 następuje jej *ratio* (krótkie uzasadnienie *propositio*, w. 17), w której powtarza się każdy z dwóch członów w. 16 (tabela niżej):

Tak jak większość Pawłowych *propositiones*, tak samo i ta ma charakter eliptyczny; została tak świadomie zbudowana, aby nasuwać pytania: na przykład, dlaczego Paweł zaczyna od wstydu („bo ja nie wstydzę się"), a nie od działania łaski? Ewangelia objawia zbawczą moc Boga dla wszystkich ludzi bez wyjątku, niezależnie od ich pochodzenia religijnego, kulturalnego czy społecznego. Wydaje się jednak, że Paweł podtrzymuje przekonanie o wyższości Żyda nad Grekiem: „najpierw dla Żyda, potem dla Greka".

Propositio	***Ratio***
16a: Bo ja nie wstydzę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą	17a: W niej bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi,
16b: ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka.	17b: jak jest napisane: „a sprawiedliwy z wiary żyć będzie".

Są to kategorie religijne: Żydzi i inni, nie-Żydzi, których Apostoł określa zbiorową nazwą „Grecy". Czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z uznaniem wyższości Żydów? I jeżeli tak, to pod jakim względem: historycznym (ponieważ Żydzi zostali wybrani przez prawdziwego Boga, tak że poznali Go wcześniej niż poganie) czy jakościowym (Żydzi są uprzywilejowani, ponieważ należą do ludu wybranego, znają wolę Bożą i dzięki temu mogą ją wprowadzać w czyn)? Albo może Paweł, pozostając z całym szacunkiem dla uczuć swoich czytelników pochodzenia żydowskiego, próbuje bronić praw nie-Żydów (pogan, Greków), którzy stali się chrześcijanami, do pełnoprawnego dziedzictwa Bożych obietnic udzielonych przodkom?

Co znaczy „od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi"? Od wiary Abrahama do wiary Ewangelii (Tertulian)? Od wiary głoszącego słowo do wiary słuchających go (Augustyn)? Od wiary zaczynającego wierzyć do wiary dojrzałego wyznawcy (Luter)? Od wierności Boga do wiary człowieka (K. Barth)?

Cytat z Księgi Habakuka (2,4) można także tłumaczyć na wiele sposobów: „ten, kto został usprawiedliwiony z wiary, żyć będzie" (tu osiągnięcie sprawiedliwości łączy się z wiarą: każdy sprawiedliwy jest taki dzięki wierze, i właśnie on będzie miał udział w życiu wiecznym), albo „ten, kto został usprawiedliwiony przez wierność Boga, żyć będzie" (jeżeli greckie słowo *pistis* rozumie się jako „wierność", to w tym przypadku jest to oczywiście wierność Boga; oznacza to podkreślenie faktu, że sprawiedliwość ludzka może pochodzić jedynie od sprawiedliwości Bożej). Wyrażenie jest świadomie niejasne. Czytelnik nie powinien udzielać na te pytania pochopnych odpowiedzi, na przykład odwołując się do innych listów Pawła; trzeba poczekać, aż Paweł sam dostarczy koniecznych uściśleń w rozdz. 1-4. Czytelnik nie powinien zapominać, że pod koniec każdej sekcji należy sprawdzić, czy i jak stwierdzenia początkowej *propositio* zostały uzasadnione.

1,19-32: Klucze do lektury

a) Fragment ten określa sytuację wyjściową, to znaczy sytuację zapłaty, zgodnie z oczekiwaniami i kategoriami współczesnego Pawłowi judaizmu, apokaliptycznego i nie tylko apokaliptycznego. Jest to sytuacja, w której wierni Bogu poddawani są próbie, prześladowani przez ludzi bezbożnych, bałwochwalców, którzy zapomnieli o Bogu.

b) Dla argumentacji ważne jest, żeby ludzkość była w pełni odpowiedzialna za swoje czyny, absolutnie niewybaczalne, *tak aby było widoczne, że Boża zapłata jest sprawiedliwa*.

W 1,19-32 trzy razy powtarza się ten sam zabieg, za każdym razem coraz jaśniej wyrażający myśl autora:

– działanie ludzkie (w. 19-23) / reakcja Boża (w. 24),
– działanie ludzkie (w. 25) / reakcja Boża (w. 26-27),
– działanie ludzkie (w. 28a) / reakcja Boża (w. 28 b-31).

Ta logika związku między działaniem ludzkim a Bożą reakcją możliwa jest tylko dlatego, że ludzie opisani w 1,19-31 postępują w sposób niewybaczalny; sformułowanie o takim znaczeniu jest wprowadzeniem do tego tekstu w w. 20 (BT: „[...] nie mogą się wymówić od winy"). W przeciwnym razie Boża zapłata, która od początku do końca sekcji staje się coraz bardziej przekonująca, byłaby krzyczącą niesprawiedliwością. Relacja między winą a zapłatą spełnia więc wyłącznie funkcję przekonania o sprawiedliwości reakcji Bożej na zachowanie ludzkie, które jest zawsze odpowiedzialne i jednocześnie sprzeczne z tym, jakie powinno być. W rozdz. 1 po raz pierwszy pojawia się niejako konkretna definicja gniewu. Ukazuje się on jako zapłata negatywna, już uruchomiona i proporcjonalna (Bóg nie *niszczy* swego stworzenia, ale karze je z umiarem) do powtarzających się aktów odrzucania Boga, który objawił ludziom samego siebie i nadal im się objawia.

Związek między odrzuceniem Boga a rozwiązłością seksualną nie jest pomysłem Pawła, który tylko nawiązuje tutaj do motywów biblijnych i żydowskich.

2: Kompozycja

Spójrzmy na tabelę na następnej stronie. Apostoł dwukrotnie zwraca się do osoby uwikłanej w te sprzeczności; pokazuje, na czym one polegają (A i A') i jakie są ich konsekwencje (B i B').

Paralelizmy te pozwalają nam z lepszym zrozumieniem śledzić linię argumentacji w rozdz. 2. Aż do 2,16 tożsamości grup są ustalone; jeszcze nie są oddzielone od siebie ani rozbite; potem Paweł będzie chciał wykazać, że istniejące kategorie Żyda i Greka nie są tak ustalone, jak się wydaje: prawdziwym Żydem nie jest ten, kogo uważamy za Żyda, ale poganin, który jest obrzezany w swoim sercu, i ten, kto jest ukrytym Żydem, a ci, którzy są obrzezani na ciele, mogą być nieobrzezani w swoim sercu. Paweł świadomie wprowadza etap przejściowy między bałwochwalcami w rozdz. 1 a niewiernymi Żydami w 2,17-24. Dzięki temu może sformułować zasady karzącej sprawiedliwości Bożej.

	A (2,1-8)	**A' (2,17-24)**
apostrofa	człowiecze, kimkolwiek jesteś	ty, Żyd
adres	negatywnie: kogo sądzisz? innych	pozytywnie: gdzie szukasz chwały?
sprzeczność	sądząc innych, sam na siebie wydajesz wyrok; sądzisz innych, a sam czynisz to samo co oni	uczysz innych, a sam siebie nie uczysz; głosisz, że nie wolno kraść, a sam kradniesz (3x)
lekceważenie Boga	nieuznawanie dobroci Boga	znieważasz Boga
wykorzystanie Pisma	w. 6: aluzja do Ps 62,13	w. 24 cytuje Iz 52,5
	B (2,9-16)	**B' (2,25-19)**
tożsamość	najpierw Żyd, a potem Grek	widzialny Żyd; ukryty Żyd
Prawo	bez Prawa/w Prawie; czynić to, czego wymaga Prawo	praktykowanie i zachowywanie Prawa
napis; serce	wypisane w ich sercach	obrzezanie serca, nie według litery
wola Boga	Bóg sądzi ukryte czyny	pochwała... od Boga

2: Funkcja tego rozdziału w argumentacji

Czy Paweł, jak często się uważa, potępia podstawowy grzech Żydów (bałwochwalstwo), który stawia ich w takiej samej sytuacji (beznadziejnej), w jakiej znajdują się poganie? Gdyby na tym polegała rola rozdz. 2, to mielibyśmy rację, wyciągając wniosek: „Argumentacja Pawła w kwestii powszechnej winy w 1,18-2,29 nie jest przekonująca; jest wewnętrznie sprzeczna i opiera się na wielkiej przesadzie" (E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 125). Apostoł nigdy jednak nie powiedział, że ma na myśli wszystkich Żydów, a zwłaszcza Żydów wiernych i pobożnych; gdyby o nich chodziło, to argumentacja Pawła nie osiągnęłaby zamierzonego celu. Celem rozdz. 2 jest doprowadzenie czytelnika do jedynego kryterium oceny, kto jest sprawiedliwy, a kto nie, czyli do obrzezania serca (które nie jest zastrzeżone tylko dla Żydów), ponieważ Bóg, jako bezstronny, nie może kierować się żadnymi innymi względami.

2,1-16: Klucze do lektury

a) Dlaczego w rozdz. 1 Paweł nie rzucił wyzwania tym, którzy czynią zło i są zadowoleni z samych siebie, tak jak w rozdz. 2 rzuca wyzwanie tym, którzy znajdują się w konflikcie z samymi sobą? Ponieważ chce skłonić

swego czytelnika, aby wejrzał w swoje własne serce, w którym kryją się sprzeczności i nieobrzezanie; tym bowiem, co Bogu się podoba, jest właśnie obrzezanie *serca*.

b) Paweł nie mówi, że wszyscy ludzie pozostają w sprzeczności z samymi sobą.

c) Funkcja tych wersetów polega na przedstawieniu kryteriów, które stanowią i będą stanowiły podstawę zapłaty Bożej, i następnie (w. 17-29) na zatarciu granic między Żydem a nie-Żydem wobec tej samej Bożej zapłaty według kryterium uczynków (2,6-10.13.15a) i bezstronności (por. 2,11).

d) W tym punkcie argumentacji Paweł już dokonuje pewnego zrównania: nie ma, z jednej strony, takich, którzy znają wolę Bożą, ponieważ mają Prawo Mojżeszowe, i, z drugiej strony, takich, którzy nie znają Prawa. Dzięki sumieniu ludzie mają pewne poczucie sprawiedliwości. Ten punkt okazuje się zasadniczy dla argumentacji, gdyż Paweł może teraz powiedzieć, że obrzezanie serca nie jest czymś, co przysługuje wyłącznie Żydom; w ten sposób granica między Żydem a nie-Żydem jest bardziej płynna, niż mogłoby się wydawać.

2,1-16: Tło biblijne i żydowskie

W tych wersetach nie ma nic lub prawie nic Pawłowego, i to z uzasadnionej przyczyny: Paweł kontynuuje swoją argumentację opierając się na zasadach biblijnych, zinterpretowanych przez międzytestamentowy judaizm. Zasady te umożliwiają mu w sposób paradoksalny doprowadzenie do wniosku o płynności granic i podziałów: Bóg nie spełnia swojej sprawiedliwości na podstawie kategorii zewnętrznych (obrzezanie lub nieobrzezanie fizyczne), lecz według uczynków i obrzezania serca.

w. 4

Cierpliwość i miłosierdzie Boże w świetle nawrócenia (Syr 18,10-14; Mdr 11,23; 12,10.19; 15,1; 4 Ezd 7,132-139.

w. 5a

Zatwardziałość serca (Pwt 9,27; 31,27 itd.;
1 QS 1,6; 2,14-18; CD 2,17-20; 3,4-12).

w. 5b

Skarb w niebiosach jako konsekwencja działania (4 Ezd 7,75-77; 8,33-36; 9,7; 2 Ba 14,12-13; 24,1; 44,14; PsSal 9,5; w NT, por. Mt 6,19nn. i par.

w. 5c

„Dzień gniewu": So 1,15.18; 2,3; TestLew 3,3; 4 Ezd 7,38-44 itd.; Ap 6,17.

w. 6

Bóg wynagrodzi każdego według jego uczynków: (Jr 17,9-10; Ps 62,13; Prz 24,12; Hi 34,11; Syr 16,14; Abot 3,15 (w NT, por. Mt 16,27; Ap 2,23); ApAbr 28,2. Por. także teksty żydowskie bliższe epoki NT, jak Tb 4,9-11; 2 Mch 7,9; 4 Mch 7,11; PsSal 9,3-5. Nie należy zapominać, że ci, którzy się modlą w Biblii, proszą Boga, aby odpłacił złym według ich uczynków: Ps 28,4; aby pomścił wiernych i wynagrodził ich według ich dobrych uczynków. Kontekst w Rz 1-3 jest prawdopodobnie kontekstem Bożej sprawiedliwości, której pełna i ostateczna manifestacja jest z niecierpliwością oczekiwana).

w. 7,10

Co do „chwały i czci", por. tradycyjne formuły liturgii żydowskiej, przyjęte przez pierwszych chrześcijan (1 P 1,7; 2 P 1,17; Ap 4,9-11; 5,12-13; 21,16; takie połączenie w pary często spotyka się w Septuagincie i w literaturze hellenistycznej).

w. 9a

Ucisk i utrapienie (Pwt 28,53nn; Iz 8,22; u Pawła: Rz 8,35; 2 Kor 6,4).

w. 11

Stwierdzenie o Bożej bezstronności często powraca (1 Sm 16,7; 2 Krn 19,6-7; Pwt 10,17; Hi 34,19; Prz 18,5; 24,23-25; 28,21; Ps 82,1-4; Ml 2,9. O bezstronności sędziego por. Iz 23,6-8; Kpł 19,15; Pwt 1,17; 10,17; 16,19; 28,50 itd. Przyszły król, zapowiadany przez Izajasza, nie będzie sądził ani według pozorów, ani na podstawie tego, co usłyszy: Iz 11,3. Z ksiąg deuterokanonicznych i pseudoepigrafów por.: Syr 4,22.27; 35,12-18; Mdr 6,7; TestHi 4,7-9; 43,13; 3 Ezd 4,39; Jub 5,12-16; 21,3-5; PsSal 2,15-18; 2,32-35; 2 Ba 13,8-12; 44,2-4; AntBib 20,3-4; HenEt 63,8-9; w NT, Dz 10,34; 15,8-9; Jk 2,1.9; 1 P 1,17. W odniesieniu do Jezusa: Mt 22,16 = Mk 12,14 = Łk 20,21. Gdzie indziej u Pawła: Ga 2,6; Kol 3,25; Ef 6,9).

Należy zaznaczyć, że aksjomat Bożej bezstronności sam w sobie nie wyklucza różnych wynagrodzeń i kar dla Żydów i nie-Żydów, ale uzależnia je od głębszej tożsamości religijnej związanej z obrzezaniem serca. Bezstronność i znajomość serca (tego, czego nie widać) idą ze sobą w parze (por. Rz 2,11.16, ale już wcześniej w 1 Sm 16,7). Bóg widzi więc zarówno wewnętrzną świętość, jak i wewnętrzne zło. Aksjomat ten pozwala rozróżnić wiele przeciwieństw: „widoczny" – „ukryty", „fałszywy" – „prawdziwy". Bezstronność jest tym, co odróżnia Boga od ludzi (niezdolnych do bezstronności, skłonnych do korupcji), por. 1 Sm 16,7; 2 Krn 19,6-7. Ponieważ Bóg widzi serca (i jest bezstronny), jest sędzią sprawiedliwym, udzielającym nagrody i

kary każdemu według tego, co uczynił (Jr 17,10; Prz 24,12). Bezstronność czyni Go bliskim każdemu, kto nie ma w nikim oparcia i kto nie ma określonego statusu (por. Pwt 1,16-17). Boża bezstronność nie jest równoznaczna z egalitarną neutralnością: przywracanie sprawiedliwości oznacza przede wszystkim naprawianie zła (niezależnie od intencji tego, kto je wyrządził) i ochronę słabych, tych, których prawa zostały pogwałcone.

w. 15a

Prawo wypisane w sercach. *Nomos agrafos* wypisane w sercach jest tematem dobrze znanym w stoicyzmie i neoplatonizmie. W pismach rabinackich nie ma jednak nic o prawie wypisanym w sercach pogan; natomiast Prawo jest wypisane w sercach Izraelitów, zgodnie z obietnicami w Jr 31,33. Według niektórych komentatorów Pwt 30,14 jest tłem dla Rz 2,14-15.

w. 16

Tylko Bóg zna ludzkie serca (1 Sm 16,7; 1 Krl 8,39; Jr 11,20; 12,3; Jr 17,10 [warto zauważyć związek między poznaniem serc a sprawiedliwą zapłatą]; to samo dotyczy Jr 20,12; Ps 7,10; Ps 17,3; 44,22; 64,7-8; 139,23; Prz 15,11; 17,3; 21,2; Prz 24,12).

2,12-16: Klucze do lektury

a) Kompozycja (w. 12 przygotowuje do następnych wersetów; por. tabela niżej).

	Osoby	**Zapłata i sprawiedliwość**
a = w. 12a:	ci, którzy nie mają Prawa	zapłata negatywna – bez Prawa
b = w. 12b:	ci, którzy są „w Prawie"	zapłata negatywna – według Prawa
B = w. 13:	ci, którzy mają Prawo	pozytywny warunek zapłaty: wypełniać Prawo
A = w. 14-15:	ci, którzy nie mają Prawa	pozytywny warunek zapłaty: słuchać sumienia

b) Wersety 14-15 mówią o objawieniu naturalnym (z natury etycznym), lecz ta idea nie pochodzi od Pawła, który podejmuje idee znane w judaizmie jego czasów (por. Filon). Ponadto wersety te są naturalną konsekwencją 1,20nn. (jeżeli Boga można poznać, to dlaczego nie można poznać także Jego woli?).

c) Kategoria ludzi dobrych pełni podwójną funkcję:

1) *Teologiczną:* Bóg, jako sprawiedliwy sędzia (por. 2,5), nie może płacić złem za dobro. Czy sędzia, którego nagrody i kary byłyby *a priori* negatywne, zasługiwałby na miano sprawiedliwego? Sędzia musi najpierw zbadać czyny tych, których sądzi (por. 2,6). Tak więc Paweł uważa za konieczne wymienić kategorię ludzi dobrych, aby podkreślić sprawiedliwość Boga jako sędziego w wydawaniu wyroków i ich wykonywaniu. Nie jest ważne, czy znajdzie się przynajmniej kilku czyniących dobro, bo nawet gdyby nie znalazł się żaden, to w niczym nie zmieniłoby to Bożej reguły, że trzeba wynagradzać dobrych i karać złych. A więc posunęliśmy się krok naprzód w prezentacji Boga jako sprawiedliwego sędziego: Jego sprawiedliwość nie polega jedynie na karaniu ludzi według stopnia ich niechęci do uznania Boga; jej funkcja polega także, i przede wszystkim, na udzielaniu atrybutów Boga (bezstronności, chwały) tym, którzy czynią dobrze;

2) *Soteriologiczną:* istnienie grupy ludzi dobrych (por. 2,10) spełnia też inną funkcję, mianowicie przemawia za zrównaniem ze sobą tych, którzy podlegają Bożej sprawiedliwości; inaczej mówiąc, uzasadnia cel, którym jest równe usprawiedliwienie dla Żydów i nie-Żydów. Czyż mogłoby więc tak się zdarzyć, że Grecy w rzeczywistości byliby obrzezani, a Żydzi byliby nieobrzezani, i że Bóg wynagrodziłby/ukarałby Żyda, jak gdyby był poganinem, a poganina jak gdyby był Żydem? W pozytywnej odpowiedzi udzielonej w rozdz. 2 apostoł nie wprowadza absolutnej innowacji, lecz na swój sposób adaptuje tematy podejmowane przez wielu żydowskich autorów tamtych czasów. Tematy te odzwierciedlają toczącą się wówczas dyskusję o tożsamości żydowskiej. Paweł zaciera w ten sposób różnicę między Żydem a poganinem dokładnie w tym miejscu, w którym współcześni mu Żydzi kwestionowali granice jej zastosowalności.

Grupa tych, którzy czynią dobro, jest więc zasadniczym elementem argumentacji 1,18-3,20, gdyż umożliwia zrównanie albo zakwestionowanie różnych tożsamości, a tym samym nagród i kar: jeżeli Bóg jest sprawiedliwym sędzią, to musi oceniać uczynki bez względu na status osoby i związane z nim przywileje i korzyści; Bóg, który zna serca wszystkich, wie, że nawet ten, kto nie należy do ludu przymierza, może być obrzezany w sposób duchowy.

d) Słownictwo Prawa i jego funkcja. Tutaj po raz pierwszy Paweł używa słowa „Prawo" na określenie Prawa Mojżeszowego i mówi, że Prawo to dzieli ludzkość na dwie części: na tych, którzy są „bez Prawa" (nie-Żydzi), i tych, którzy są „w Prawie" (Żydzi). Paweł podejmuje ideę religijnego podziału świata, tak jak rozumieli ją Żydzi: z jednej strony lud Przymierza, z drugiej zaś poganie. Jeżeli Paweł nie mówił o Prawie Mojżeszowym wcześniej, to z pewnością dlatego, że ci, którzy mu nie podlegają, mogą czynić dobro i zło, nie znając jego

przepisów; a więc Prawo to nie narzuca Bożej zapłaty, pozytywnej czy negatywnej, dla wszystkich ludzi, lecz tylko dla Żydów.

e) W w. 13 („[...] ci, którzy Prawo wypełniają, będą usprawiedliwieni") Paweł twierdzi coś wręcz przeciwnego wobec zazwyczaj głoszonych przez niego opinii, że przez uczynki Prawa żaden człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia (por. 3,20 i 7,7-23). Paweł jednak w żaden sposób nie zaprzecza samemu sobie, ponieważ w rozdz. 2, powtórzmy to raz jeszcze, kategorie, których używa, nie są (jeszcze) jego kategoriami.

2,17-24: Tożsamość żydowska

Apostrofa („ty, Żyd") jest jednym z wielu elementów starożytnej diatryby, jakie można zidentyfikować w w. 17-24, łącznie z takimi środkami, jak nagana, oskarżenie i listy wad. Możemy więc z dużą dozą pewności określić funkcję tego fragmentu: Paweł nie chce obrażać Żydów, do których się zwraca (chociaż, oczywiście, mówi do fikcyjnych słuchaczy), ani ich potępiać. Ani razu nie wspomina o Bożej przyszłej czy rychłej zapłacie. Jaki jest więc jego cel? Pedagogiczny. Przede wszystkim, używając apostrofy, chce obudzić tych Żydów, którzy żyli w sprzeczności z Prawem, aby następnie (w. 25-29) otworzyć ich umysł na złożoność kategorii, które uważają za oczywiste i jasne. W ten sposób Paweł dochodzi do punktu, do którego zmierzał, to znaczy do kwestii statusu Żydów, do tego, co konstytuuje ich tożsamość.

2,17-24: Klucze do lektury

a) Ta jednostka składa się z dwóch części, w. 17-20 (domniemania adresata) i w. 21-24 (rzeczywistość, która jest zupełnie inna):

α 17-18:	pozytywny związek między Żydami a Bogiem (przez Prawo)
β 19-20:	pozytywny związek między Żydami a poganami (nauczyciel, przewodnik, światło)
β' 21-22:	sprzeczność (sami siebie nie uczą)
α' 23-24:	sprzeczność (znieważenie Boga)

b) Prawo Mojżeszowe odgrywa decydującą rolę. Nie jest ono przedstawione jako lista zakazów, źródło strachu czy narzędzie Bożego sądu, tak jak w 2,12, lecz jako światło i dobro, wyraz woli Bożej, czyli, krótko mówiąc, to, co umożliwia Żydom poznać Boga. Prawo określa powołanie Żyda, które polega na tym, aby był posłuszny woli Bożej, i w ten sposób był odpowiedzialny za resztę ludzkości.

c) Kategoria Żyda jako grzesznika. Paweł podkreśla ciężkie grzechy, ponieważ Żyd, który je popełnia, staje się poganinem, a więc grzesznikiem. Ale czy te zarzuty są słuszne? Czy to prawda, że Żydzi posunęli się do tego, iż okradali pogańskie świątynie (2,22)? Niektórzy twierdzą, że werset ten należy rozumieć w sensie przenośnym i że Paweł piętnuje w nim bałwochwalcze przywiązanie Izraela do Tory. Taka interpretacja nie ma jednak żadnego uzasadnienia. Paweł robi aluzję do konkretnych przypadków, takich jak ten opisany w 2 Mch 13,6-8, gdzie Menelaos, Żyd, arcykapłan, zostaje oskarżony o takie złe czyny. Paweł jednak nie chce powiedzieć, że wszyscy Żydzi popełniali czy wciąż popełniają takie czyny: to, że niektórzy znaleźli się w takiej sytuacji, najlepiej harmonizuje z myślą Pawła, który chce pokazać, że popełnianie takich czynów przekreśla żydowską tożsamość i ich konsekwencją jest kara Boża.

2,25-29: Zakwestionowanie granic

O ile w. 17-24 podkreślały jednoznaczną tożsamość żydowską, o tyle w w. 25-29 Paweł uznaje wszystkie różnice i granice za płynne. Nie należy się dziwić porównaniom do obrzezania i nieobrzezania, które określa różnicę między Żydami a nie-Żydami, którym Paweł się posługuje, zachowując, jak prorocy, ideę obrzezania serca jako kryterium sprawiedliwości. Odtąd może już mówić, że Bóg wynagrodzi Greka tak samo jak Żyda, i odwrotnie, ponieważ jeżeli Grek jest obrzezany w sposób duchowy, a Żyd jest nieobrzezany, to Bóg, w swej bezstronności, potraktuje Żyda tak jak poganina, a poganina tak jak Żyda.

3,1-8: Klucze do lektury

a) Końcową część rozdz. 2 można by rozumieć jako negację szczególnego charakteru Żydów. Paweł odrzuca taką interpretację: to, że niektórzy Żydzi mogą znaleźć się w szeregach grzeszników (a więc pogan), nie kwestionuje historycznego uprzywilejowania Żydów jako całości.

b) Stwierdzenie „każdy człowiek [jest] kłamliwy” w w. 4 pochodzi z Ps 115,11, gdzie psalmista wspomina: „Powiedziałem w swym przygnębieniu: każdy człowiek kłamie”. To pierwsze stwierdzenie powszechności grzechu ludzkości przygotowuje grunt dla dowodu z Pisma Świętego w w. 10-18. W tych wersetach Paweł dochodzi do punktu zwrotnego w swoim wywodzie: czy fakt, że Żydzi grzeszą i kłamią, i popełniają niesprawiedliwość, oznacza, że będą sądzeni przez Boga jako grzesznicy (w. 7)? Czy rzeczywiście dla sprawiedliwego sędziego istnieje tylko jedna kategoria, kategoria grzeszników?

c) W w. 4 kontekst wymaga tłumaczenia „kiedy ty sądzisz”, a nie „kiedy cię sądzą”.

d) W w. 9 możliwe są dwie interpretacje: (1) „my” oznacza Żydów (tak jak w 3,1) i wtedy w. 9 podejmowałby kwestię statusu Żydów: „Czy mamy [my, Żydzi] przewagę? Żadną miarą (...)” Jest to logiczne rozwiązanie, nawet jeżeli wydaje się, że czasownik *proechomai* nie ma tego znaczenia w innych miejscach. Albo (2) „my” odnosi się do Pawła i jego argumentacji; czasownik występowałby wówczas w stronie biernej: „Czy mamy utracić naszą przewagę (czy nasza argumentacja załamuje się)? Żadną miarą. Ponieważ oskarżyliśmy wszystkich, Żydów i Greków (...)” (BT: „Wykazaliśmy bowiem uprzednio, że tak Żydzi, jak i poganie [...]”). Ale gdzie Paweł oskarżył *wszystkich*? Nie w rozdz. 2, lecz dopiero w 3,4.

3,10-18: Odwołanie się do autorytetu Pisma i funkcja tego odwołania

a) Dowód biblijny składa się z serii powiązanych ze sobą cytatów:

w. 10-12b = Ps 14,1-3, z akcentem na powszechność zła;
w. 13a = Ps 5,10 (całkowita deprawacja, gardło i język);
w. 13b = Ps 140,4 (wargi);
w. 14 = Ps 10,7 (usta);
w. 15-17 = Iz 59,7-8 (nogi, droga);
w. 18 (powtórzenie w. 10-12) = Ps 36,2.

Paweł zaczyna od podkreślenia powszechności grzechu (por. „ani jednego” i „wszyscy” w w. 10-12); następnie w w. 13-17 kładzie akcent na fakt, że wszyscy ludzie są zepsuci (od stóp do głów: gardło, język, wargi, usta, nogi, czyli symbolicznie słowa i czyny).

b) Nie będąc Bogiem, a więc nie widząc serc, Paweł sam nie może oskarżać wszystkich ludzi i zaliczyć ich do kategorii grzeszników. Może tylko odwołać się do osądu Pisma, słowa Bożego, cytując fragmenty biblijne (w tłumaczeniu greckim), które podkreślają powszechne i całkowite zepsucie ludzi. W ten sposób dochodzi do końca swojej argumentacji: skoro wszyscy bez wyjątku, Żydzi i nie-Żydzi, należą do kategorii grzeszników, a więc grozi im wyrok zniszczenia, przeto usprawiedliwienie będzie udzielone wszystkim według tej samej zasady.

3,21-4,25: Klucze do lektury

Argumentacja w 1,18-3,20 umożliwiła Pawłowi odsunięcie zastrzeżenia co do równego statusu Żyda i Greka wobec zapłaty. Dla apostoła ten wniosek jest jednak tylko pośrednim etapem, dzięki któremu powróci teraz do swojej tezy: skoro nie ma wyjątku co do gniewu Boga, to tak samo nie może być wyjątku co do daru usprawiedliwienia.

Sekcja między 3,21 a 4,25 ma taką samą strukturę co poprzednia: po *propositio* (3,21-22) następuje seria uściśleń, podanych najpierw w formie twierdzeń (3,22b-26), a potem w formie pytań i odpowiedzi (3,27-31); cała seria poparta jest obszernymi cytatami z Pisma Świętego (4,1-25).

Nowatorstwo Pawła staje się widoczne w świetle 3,21 w odniesieniu do wcześniejszych etapów, które częściowo w sposób bezpośredni odzwierciedlają żydowski punkt widzenia. Jeżeli pobożny Żyd zgrzeszy, to pokłada niczym niewzruszoną ufność w Bożym miłosierdziu. Bóg, sędzia sprawiedliwy, jest nawet zobowiązany usprawiedliwić go, tak żeby mógł czynić dobro przez spełnianie nakazów Prawa. Cóż bowiem oznaczałoby niewykonalne prawo Boże, jeżeli nie to, że prawodawca jest niesprawiedliwy i bezsilny? Prawo ma swoje procedury „oczyszczania” (system kultowy, rytuały pokutne): pobożni Żydzi wiedzą, że jeżeli tylko uznają swój grzech, to przez ofiary za niego i rytuał pokutny uzyskają przebaczenie. Dla nich sprawiedliwy sędzia był nie tylko tym, który ocenia zachowania i serca ludzi i odpowiednio ich karze, lecz także i przede wszystkim tym, który popiera sprawiedliwość przez udzielanie przebaczenia i podtrzymywanie w sercach wiernych miłości do Prawa Bożego.

Stwierdzając, że nikt nie może dostąpić usprawiedliwienia „z uczynków Prawa” (3,20), Apostoł oddziela Bożą sprawiedliwość od Prawa (por. 3,21); jest to rozdzielenie, które stwarza wielką trudność i jest nie do przezwyciężenia dla Żyda: jak Bóg może objawiać swoją sprawiedliwość bez Prawa, skoro właśnie Prawo

pozwala poznać Bożą wolę? Czy zatem Prawo Mojżeszowe było (stało się) niesprawiedliwe, tak aby Bóg mógł wybrać inny sposób sądzenia i zapłaty? Rz 4 podkreślając, że Bóg zawsze usprawiedliwiał tylko przez wiarę, wprawia nas w jeszcze większe zdumienie: dlaczego Bóg objawił Prawo i kazał go przestrzegać? Czy tylko dlatego, żeby przez nie ludzie mogli uznać swoją niesprawiedliwość i swój grzech (3,20b)? Paweł będzie musiał wytłumaczyć się z tego zarzutu (por. 7,7-25). Na razie udowodni, że jego doktryna usprawiedliwienia tylko przez wiarę jest zgodna ze słowem Bożym.

3,21-26: Klucze do lektury

a) *Propositio* w w. 21-22 wydaje się wskazywać na to, co Paweł zamierza teraz wyjaśnić i udowodnić, to znaczy na usprawiedliwienie wszystkich ludzi tylko przez wiarę, bez uczynków Prawa Mojżeszowego. Co to znaczy „uczynki Prawa"? Są to *dobre uczynki, wymagane przez Prawo*, jak wyjaśnia 4 Q 398,14-17:

> Napisaliśmy ci o kilku nakazach Tory, które uważamy za dobre dla ciebie i dla twojego ludu. Wi[dzi]eliśmy bowiem u ciebie rozwagę i znajomość Tory. Rozważ je wszystkie i proś go, aby uczynił prawą twoją radę, i oddal od siebie złą myśl i radę, abyś cieszył się na końcu czasu, stwierdzając, że niektóre z naszych przykazań są słuszne, i by zostało ci poczytane za sprawiedliwość, gdy czynisz to, co jest prawe i dobre przed nim, dla dobra twojego i Izraela (źródło: Piotr Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada*, Biblioteka Zwojów, *Tło Nowego Testamentu*, t. 5, The Enigma Press, Kraków 1996, 282-283).

b) W tych wersetach Paweł podkreśla fakt, że łaska Boża, i tylko ona, jest źródłem usprawiedliwienia ludzi. Podobne stwierdzenia znajdujemy także w judaizmie czasów apostoła. Por. np. 1 QS 11,2-15 (zwłaszcza w. 11-14):

> Ja zaś, jeśli zachwieję się, łaski boże będą zawsze mym wybawieniem. Jeśli potknę się przez cielesne przewinienie, mój osąd nastąpi wedle bożej sprawiedliwości, która trwa na wieki. Jeśli przydarzy mi się utrapienie, wyratuje moją duszę z grobu i pokieruje moimi krokami ku drodze. W miłosierdziu swoim pozwoli mi zbliżyć się i wśród jego łaskawości przyjdzie mój sąd. W swej prawdziwej sprawiedliwości osądzi mnie i w wielkiej swojej dobroci odpuści wszystkie moje przewinienia (...) (źródło: Piotr Muchowski, *dz. cyt.*, 37).

Charakterystyczne tylko dla Pawła jest to, że wprowadza rozdział między wiarą a uczynkami Prawa Mojżeszowego.

c) Wiara w Chrystusa czy wierność Chrystusa? Paweł wielokrotnie powtarza, że usprawiedliwienie grzeszników dokonało się *dia / ek pisteos Christu* (lub *Iesu*), co może oznaczać albo wiarę w Chrystusa, albo wierność Chrystusa. Obie interpretacje mają obecnie swoich obrońców, chociaż wydaje się, że ci, którzy opowiadają się za „wiernością Chrystusa", mają bardziej przekonujące argumenty. Biorąc jednak pod uwagę kontekst, trudno zdecydować, czy sformułowania w 3,22a i 3,26 określają przedmiot wiary, czy mówią o wierności samego Jezusa. Używają tych wyrażeń w funkcji dopełniacza, Paweł chciał dać do zrozumienia, że odtąd istnieje pewien zasadniczy związek między wiarą w Boga a przyjściem Jezusa Chrystusa. Odkąd Jezus przyszedł, umarł i zmartwychwstał, wiary nie można już definiować inaczej niż jako wiary w Boga, który w łasce usprawiedliwia przez Jezusa Chrystusa (por. 4,25b). Wiara jest więc nieodłączna od tego wydarzenia, ponieważ w nim objawiła się najwyższa sprawiedliwość Boga. Krótko mówiąc, zarówno *Christu*, jak i *Iesu* są dopełniaczami jakościowymi, które trudno zresztą oddać w językach nowożytnych: „wiara w Boga, który ostatecznie objawił samego siebie w Jezusie", albo „wiara w Boga, który przebaczył [nam] w Jezusie Chrystusie". Widzimy więc, dlaczego apostoł używa dopełniacza w 3,22a i 3,26 (w BT w obu miejscach jest odpowiednio: „[...] wiarę w Jezusa Chrystusa" i „[...] wierzy w Jezusa"). Dzięki tej semantycznej dwuznaczności Paweł może ukazać radykalnie chrystologiczne zabarwienie wiary, nie wdając się w zbyt precyzyjne określenie wymiarów subiektywnego i obiektywnego, które w sekcji 3,21- 4,25 nie będą potrzebne w jego argumentacji.

4,1-25: Abraham i jego usprawiedliwienie tylko przez wiarę

Dlaczego Paweł odwołuje się do egzegezy Rdz 15,6? Czy dlatego, aby pokazać, że Bóg zawsze chciał, żeby poganie należeli do rodziny Abrahama, nawet jeżeli Abraham nie jest ich przodkiem według ciała, ponieważ Bóg jest Bogiem wszystkich (por. Rz 3,27)? Aby dać Abrahamowi przykład wiary? Paweł w rzeczywistości chce udowodnić to, co powiedział już w *propositio* w 3,21-22, czyli, inaczej mówiąc, to, że usprawiedliwienie dokonuje się tylko przez wiarę, a nie przez uczynki Prawa. Oto dlaczego w. 1 należy odczytywać w następujący

sposób: „Zapytajmy więc, co zyskał Abraham, przodek nasz według ciała?" Ponieważ tym, co zyskał Abraham przez to, że uwierzył, była sprawiedliwość, lecz także nieprzeliczona rzesza potomków w przestrzeni i czasie!

Jeżeli Paweł odwołuje się do Rdz 15,6, to częściowo dlatego, aby określić własną pozycję w terminach egzegezy swoich czasów, według której Bóg powołał Abrahama ze względu na jego wiarę, to znaczy jego czyny. Tak jest w Ne 9,8 (w Septuagincie = 2 Ezd 19,7-8): „A gdyś uznał, że serce jego jest Tobie wierne, zawarłeś z nim przymierze", jak również w Syr 44,19-21. Widzimy tendencję do interpretowania Rdz 15,6 w świetle Rdz 22,17-18, ponieważ ten ostatni tekst podaje przyczynę Bożego błogosławieństwa, licznego potomstwa: posłuszeństwo Abrahama. Por. 1 Mch 2,52 („Czyż nie w czasie pokusy Abraham okazał się wiernym? I zostało to mu poczytane za sprawiedliwość"). Por. też Jub 8,15-16; 19,9; 23,10; 24,11. Te wszystkie teksty podkreślają przede wszystkim wierność Abrahama, doskonałość wszystkich jego uczynków, jego posłuszeństwo Bożemu prawu. To samo czytamy w tekście z Qumran, w CD 3,2-3: Abraham został przyjacielem Boga, ponieważ zachowywał Boże przykazania. Tendencja ta przeważa jeszcze w pierwszych pismach rabinackich.

Paweł nie kontynuuje tej linii, co najmniej mówiąc. Trudności, wobec których się znalazł, były ogromne, przede wszystkim dlatego, że egzegeza jego epoki już interpretowała Rdz 15,6 w świetle Rdz 22 (zwłaszcza w. 17-18), podkreślając posłuszeństwo i wierność patriarchy, a także dlatego, że przypadek Abrahama wydawał się niemożliwy do uogólnienia: jeżeli jego wiara została mu policzona jako sprawiedliwość przed jego obrzezaniem, które Bóg nakazał w Rdz 17, to czy usprawiedliwienie nie stało się nieodłączne od obrzezania? Wydaje się więc, że przypadek Abrahama pozostaje wyjątkiem. Jak więc Paweł mógł udowodnić, że przypadek Abrahama jest, przeciwnie, normatywny, jeżeli prawdą jest to, że Bóg zawsze usprawiedliwia tylko przez wiarę, bez względu na obrzezanie czy inne uczynki Prawa (bo chyba na tym polega problem)? Jeżeli słowo Boże ma potwierdzać tezę Pawła, to powinno ono pochodzić z najwcześniejszego źródła, z pierwszej księgi, którą jest Księga Rodzaju. Otóż Rdz 15,6 jest rzeczywiście pierwszym fragmentem biblijnym, który łączy wiarę ze sprawiedliwością; ponadto nie można go zakwestionować. Jak apostoł rozwiąże ten problem?

Rozdział podzielony jest na dwie części:

– w. 1-12
(słowo kluczowe: „poczytać, poczytać za"). Tutaj głównym i niemal jedynym aktorem jest Abraham.
Argumentacja podkreśla tryb, czyli *jak, w jaki sposób* (Abraham został usprawiedliwiony tylko przez wiarę, bez uczynków) i czas, *kiedy* (jeszcze wówczas był nieobrzezany) jego usprawiedliwienia:
  – w. 1-8
    w jaki sposób (kluczowe słowa: „uczynki", „uczynek", „pracować")
  – w. 9-12
    kiedy (kluczowe słowa: „obrzezany" i „nieobrzezany")
– w. 13-25
  (kluczowe słowa: „obietnica", „obiecał"). Tutaj w centrum zainteresowania znajduje się treść wiary, to znaczy obietnica ojcostwa udzielona Abrahamowi, jego potomstwo i tożsamość jego potomków (świat, liczne ludy)
  – w. 13-18
    (z przeciwstawieniem wiary i Prawa)
  – w. 19-25
    (wiara Abrahama jako typ każdej wiary).

4,1-8

Wersety 1-8 mają wskazać fragmenty Pisma na poparcie tezy o usprawiedliwieniu tylko przez wiarę, bez uczynków Prawa. Paweł bowiem chce dowieść, że akt wiary poczytany jest za sprawiedliwość, nie będąc dobrym uczynkiem wymagającym zapłaty: usprawiedliwienie jest absolutnie bezinteresowne czy darmowe.

Powtarzają się tutaj ostre przeciwstawienia w *subpropositio* z 3,21-22:

„temu, który pracuje"	„temu, który nie pracuje" (= wierzącemu)
„zapłata", „należność"	„wiara" = „łaska"

„Zapłata" wspomniana w związku z uczynkami czy pracą, którą należy wykonać, podkreśla konieczny związek między pracą a wymaganym przez nią wynagrodzeniem. Wiara natomiast jest związana z łaską, a nawet określa ekonomię łaski: akt wiary nie jest czymś w rodzaju zobowiązania, które dawałoby *prawo* do usprawiedliwienia czy do rekompensaty. Jak jednak apostoł udowodni, że wiara i wynagrodzenie (czy rekompensata) są sobie przeciwne? Zastosuje *gezerah szawah,* czyli, dosłownie, „zasadę równoważności". Jest to jedna z żydowskich zasad (przypisywana Hillelowi) interpretowania Pisma. Dwa różne fragmenty Pisma, mające jeden lub kilka wspólnych terminów, mogą być interpretowane wzajemnie jeden na podstawie drugiego. Wykorzystując występowanie czasownika „poczytać" w Rdz 15,6 i w Ps 32,1-2, Paweł dowodzi, że akt wiary „jest poczytany" za sprawiedliwość, nie będąc jednak uważany za dobry uczynek, który wymaga pozytywnego wynagrodzenia, koniecznej zapłaty ze strony Boga. Jaki logiczny związek umożliwia Pawłowi interpretować Rdz 15,6 w świetle Ps 32? Jeżeli przebaczenie jest równoważne usprawiedliwieniu i jeżeli przebaczenie jest skutkiem Bożej łaskawości, to to samo można powiedzieć o usprawiedliwieniu; i kiedy w Rdz 15,6 mówi się, że akt wiary został poczytany Abrahamowi za sprawiedliwość, to znaczy to również, że takie usprawiedliwienie jest całkowicie darmowe. Wiara nie jest więc uczynkiem wymagającym proporcjonalnego wynagrodzenia czy zapłaty. Inna zaleta Ps 32 polega na tym, że na jego podstawie można przekonująco wykazać, iż źródłem sprawiedliwości zawsze była tylko wiara; jest to bowiem psalm Dawida, który podlegał Prawu Mojżeszowemu i który wyznaje, że nawet podlegającym temu Prawu przebaczenie (a więc sprawiedliwość) nie jest udzielane na podstawie uczynków, lecz tylko przez łaskę. Przypadek Abrahama odnosi się do wszystkich, do Żydów i do nie-Żydów.

4,9-12

Wersety 9-12 podkreślają ponadto fakt, że Abraham został poczytany za sprawiedliwego w sytuacji opisanej w Ps 32, w sytuacji grzeszników, którzy nie mieli powodu do chlubienia się swymi uczynkami; będąc bowiem jeszcze nieobrzezany, a więc jako poganin, patriarcha należał do tej kategorii (por. to, co zostało powiedziane w odniesieniu do Rz 1-2). I to także stanowi dowód, że usprawiedliwienie przychodzi tylko przez wiarę, bez uczynków Prawa. Skoro patriarcha został poczytany za sprawiedliwego, kiedy jeszcze należał do kategorii grzeszników, to znaczy to, że obrzezanie nie jest warunkiem *sine qua non* usprawiedliwienia, że jest tylko *późniejszym* znakiem sprawiedliwości otrzymanej za darmo w stanie nieobrzezania (w. 11), i to do tego stopnia, że akt wiary, obietnica potomstwa i dar sprawiedliwości (w Rdz 15) w żaden sposób nie są związane z obowiązkiem obrzezania. Obrzezanie nie jest niczym innym niż pozostawioną na ciele pieczęcią tego darmowego daru, tak aby nigdy o nim nie zapomnieć.

4,13-18

Udowodniwszy, że sprawiedliwość udzielona Abrahamowi jest całkowicie darmowa, że nie jest zasługą dobrych uczynków Abrahama ani nie jest skutkiem jego obrzezania, Paweł może teraz zająć się treścią obietnicy, w którą Abraham uwierzył. Paweł argumentuje, że akt wiary, sprawiedliwość Abrahama i obietnica są w zasadniczy sposób ze sobą związane, ponieważ tym, w co Abraham miał uwierzyć, było jego powszechne ojcostwo.

Zauważmy, w jaki sposób Paweł obalił zarzut, który opierał się na Rdz 17: to prawda, że Abraham został uznany za sprawiedliwego dlatego, że uwierzył w słowo Boże, chociaż jeszcze nie był obrzezany. Po Rdz 17 sytuacja zmieniła się jednak radykalnie dla wszystkich jego potomków, począwszy od Izmaela i Izaaka. Paweł dowodzi teraz, że obietnica jest ważna także dzisiaj, nie z powodu Rdz 17, lecz ze względu na wiarę nieobrzezanego Abrahama: obrzezanie i Prawo nie zmieniły niczego w związku łączącym obietnicę, wiarę i darmowe usprawiedliwienie.

Wersety 13-18 podkreślają historyczny wymiar aktu, który nie jest tylko wyrazem związku między Bogiem a każdą jednostką, ponieważ uwierzyć to znaczy wejść w nurt historii sięgającej samych początków. Rz 4 kategorycznie zaprzecza temu wszystkiemu, co zostało powiedziane o Pawłowym sposobie rozumienia wiary: Buber mylił się, mówiąc, że *pistis* jest ideą Pawła, opartą na greckich przesłankach i ukształtowaną przez proklamację śmierci i zmartwychwstania, i że jest przeciwstawna biblijnej *'emunah*, wierze, która jest z natury rzeczy historyczna i która opiera się na wielkich doświadczeniach przeszłości, wierze indywidualnej, zakorzenionej w wierze całego ludu.

Widzimy tutaj, dlaczego apostoł wybrał przypadek Abrahama, ojca wszystkich wierzących. Jedyna rzecz, której dzieci same nie mogą sobie wybrać i którą mogą tylko otrzymać, jest ich tożsamość jako synów czy córek. Nie mogą jej w żaden sposób osiągnąć, mogą ją tylko otrzymać, to znaczy uwierzyć, że są synem albo córką. Trzeba jednak jeszcze dodać, że to, co odnosi się do dzieci (którymi jesteśmy), odnosi się także do Abrahama, ponieważ swoją tożsamość jako ojca otrzymał od słowa Bożego. Ekonomia łaski, w której wiara otrzymuje w ten sposób swój maksymalny wymiar, jest historią obietnicy w procesie spełniania się, historią wielkiej rodziny,

od ojca aż do ostatniego potomka, dopóki będą żyli wierzący w Boga. Najwspanialsze w tym wszystkim jest oczywiście to, że akt wiary Abrahama wywołuje akt wiary dzieci, ponieważ Abraham w ten sposób otrzymuje swoją tożsamość ojca tych wszystkich, którzy są tak liczni, jak „gwiazdy na niebie" (por. Rdz 15,5), i którzy uwierzyli tak jak on. Nasz akt wiary potwierdza więc tożsamość Abrahama jako ojca wierzących, czyli płodność jego (i każdego) aktu wiary.

4,19-22

Paweł może więc przedstawić kilka zasadniczych elementów aktu wiary, charakterystycznych dla wszystkich związków: z Bogiem, z innymi i ze światem. Akt wiary prowadzi do zrozumienia, czym jest zaufanie: z jednej strony sędziwy wiek patriarchy i bezpłodność Sary, a z drugiej nierealna obietnica nieprzeliczonego potomstwa. Powierzyć się całkowicie pozornemu szaleństwu Boga, słowu, w którego świetle wszystko wydaje się absurdalne, i takiego wyboru dokonał patriarcha. Przypominając to Paweł pokazuje, jak powinno się poddać Bożemu słowu, akceptując absolutną od niego zależność, nie uznając zewnętrznej władzy, lecz dając do zrozumienia, że wybiera się życie, ponieważ tylko wiara jest płodna. Jednocześnie płodność ta nie tylko poświadcza autentyczność aktu wierzącego, ale jest także znakiem prawdziwego Boga, tego, który daje życie przez wiarę, ponieważ Bóg kocha życia (por. 4,17). Akt wiary objawia łaskawość, ufność i sprawiedliwość Boga, który, jako Bóg wszystkich ludzi, powołuje wszystkich do takiej samej godności jako córki i synów, a więc dziedziców.

4,23-25

Wersety te przypominają, że w rozdz. 4 wiara – wiara Abrahama i innych wierzących po nim – nie jest wiarą w Chrystusa, lecz w Boga, który pragnie życia i daje życie: struktura aktu wiary, jako wzajemnego związku między Bogiem a ludźmi, wymagająca ze strony człowieka absolutnej ufności w słowo Boże, nie zmieniła się od czasu przyjścia Chrystusa, lecz raczej została przez ten fakt potwierdzona. Kontynuacja ma tutaj decydujące znaczenie, ponieważ idzie w parze z jednością obietnicy i tożsamości Boga, który objawia się w pragnieniu i dawaniu życia.

4: Interpretacja Listu Jakuba

Jk 2,14-26 opiera się na tym samym tekście (Rdz 15,6), aby pokazać, że usprawiedliwienie dokonuje się na podstawie uczynków, a nie tylko na podstawie wiary:

> Czy Abraham, ojciec nasz, nie z powodu uczynków został usprawiedliwiony, kiedy złożył syna Izaaka na ołtarzu ofiarnym? [aluzja do Rdz 22]. Widzisz, że wiara współdziałała z jego uczynkami i przez uczynki stała się doskonała. I tak wypełniło się Pismo, które mówi: Uwierzył przeto Abraham Bogu i poczytano mu to za sprawiedliwość, i został nazwany przyjacielem Boga. Widzicie, że człowiek dostępuje usprawiedliwienia na podstawie uczynków, a nie samej tylko wiary (Jk 2,21-24).

Tezy Pawła i Jakuba wydają się więc zupełnie przeciwstawne, a jednak takimi nie są. Obaj w rzeczywistości twierdzą bowiem, że wiara nie może nie przynosić owoców: gdyby tak nie było, to po co Paweł w każdym ze swoich listów zachęcałby wierzących do naśladowania Pana w Jego pokorze, cierpliwości i miłości? Jeżeli usprawiedliwienie, udzielone wierzącym jako dobrowolny dar, oznacza ich całkowitą przemianę, to musi ono promieniować i objawiać się w działaniu i przez działanie. Ale Paweł, mówiąc o „uczynkach" w Rz 4, ma na myśli uczynki, których wymaga Prawo, i stwierdza, że nie mają one, a więc tym samym i Prawo, takiej mocy, aby zapewnić przebaczenie grzechów, daru Ducha Świętego i adopcji na synów i córki. Natomiast w Liście Jakuba rzeczownik „uczynki" nie odsyła do Prawa, ale oznacza raczej działanie, przez które osoby ochrzczone (według Pawła już łaskawie usprawiedliwione przez Boga) wyrażają rzeczywistość i skuteczność swojej wiary i, co za tym idzie, swojej sprawiedliwości. Krótko mówiąc, opierając się na innych kategoriach, Jakub ma na myśli tę samą rzeczywistość, którą Paweł opisał w Ga 5,6, „wiarę, która działa przez miłość". Niewątpliwie nie ma żadnej sprzeczności między tezami rozwiniętymi przez tych dwóch apostołów w kwestii, w której uczestnicy wyznaniowych polemik od czasów Lutra tak często ją widzieli. Fakt jednak, że Jakub i Paweł nie interpretują Rdz 15,6 w taki sam sposób, zmusza nas do zbadania przesłanek, na których opierają się obie interpretacje.

Z punktu widzenia aktualnych w czasach Jakuba technik egzegetycznych jego interpretacja nie jest w żadnym razie błędna, ponieważ opiera się na podobieństwach językowych między Rdz 15,5 a 22,17; skoro w jednym epizodzie Bóg obiecał Abrahamowi potomstwo tak liczne jak gwiazdy na niebie, to niewątpliwie obiecał mu to z

tego samego powodu jak ten, który został wymieniony dopiero w Rdz 22,18, mianowicie z powodu posłuszeństwa. Korzystając więc z *gezerah szawah* (odnośnie do tego terminu, por. wyżej w związku z Rz 4,1-8), Jakub wyjaśnia Rdz 15,5-6 w świetle Rdz 22. Na tej płaszczyźnie linia podziału nie przebiega między chrześcijaństwem a judaizmem. Egzegezy Rdz 15,6 Pawła i Jakuba są całkowicie różne, chociaż ich tezy zasadniczo nie są sobie przeciwstawne. Widać zresztą wyraźnie, dlaczego obaj odwołują się do tego samego fragmentu: Paweł, ponieważ tam właśnie Pismo stwierdza po raz pierwszy, że akt wiary został poczytany za sprawiedliwość, potwierdzając tym samym pośrednio tezę o usprawiedliwieniu tylko przez wiarę (bez uczynków Prawa Mojżeszowego), Jakub zaś, ponieważ Rdz 15,6 ukazuje, w powiązaniu z 22,17-18, że od początku wiara usprawiedliwiała, prowadząc wierzącego do działania albo, inaczej mówiąc, do spełniania dobrych uczynków.

Paweł natomiast podkreśla w Rz 4 związek między wiarą a darmowością otrzymanego daru. Ponieważ, w Rdz 15,6, Abraham uwierzył, otrzymał swoją własną tożsamość ojca, a jednocześnie tożsamość swoich potomków, przyszłych synów i córek. Jego i ich tożsamości wyrażały się w tym samym akcie wiary. Oto dlaczego Paweł, w odróżnieniu od innych, nie nadaje uprzywilejowanego statusu długiemu i wciąż odnawianemu procesowi aktu wiary, lecz wraca do początków jako do wyprzedzającej nas płodności. Jest to ta wiara, która nas zrodziła, wiara, dzięki której jesteśmy tym, czym jesteśmy: „wiara" powinna być tutaj rozumiana jako wiara Abrahama, ale także jako nasza własna wiara, ponieważ przez akt wiary otrzymujemy nasze pochodzenie, stajemy się uczestnikami historii, historii ludzi wierzących.

5-8: Teraźniejszość i przyszłość ochrzczonych

Kompozycja

a) Funkcja Rz 5 w argumentacji

W rozdz. 1-4 fragmenty 1,18-3,20 i 3,21-4,25 stanowią dwa etapy tego samego procesu rozumowania. Rola tych dwóch sekcji polegała na wyjaśnieniu i potwierdzeniu niektórych stwierdzeń w głównej *propositio* (zwłaszcza 1,17). Wykazawszy, że wobec Bożej zapłaty nie liczą się żadne przywileje, a więc, krótko mówiąc, wyrównawszy sytuacje Żyda i nie-Żyda (1,18-3,20), Paweł może twierdzić, że Boża sprawiedliwość objawia się dla wszystkich, bez różnicy, na podstawie samej wiary, i że ta sama idea od dawna znalazła potwierdzenie w samej Torze (3,21-4,25).

Czy rozdz. 5 jest konkluzją, która w chrystologicznym kluczu wynika z 1-4, na co wskazuje „więc" w 5,1? W porównaniu jednak z konkluzjami dwóch innych sekcji (8,31-39; 11,33-36) ta konkluzja byłaby bardzo długa (kończąc się najwcześniej w 5,11). Oczywiście, zakończenie etapu 1,18-4,25 podkreśleniem nadziei, jaką podtrzymuje w nas dzieło Bożego usprawiedliwienia, otwiera perspektywę, w której ludzkość dąży odtąd do swojego zbawienia. Z powodu tej otwartości jednak w. 5,1-11 stają się bardziej wstępem niż konkluzją, gdyż temat nadziei i przyszłej chwały ochrzczonych będzie powracał wielokrotnie w rozdz. 6-8. Ponadto między rozdz. 5 a wcześniejszą argumentacją nie ma praktycznie żadnych powiązań. W rzeczywistości tekst 1,18-4,25, konsekwentnie rozwijając swoje wszystkie wątki i obfitując w przykłady, zajmował się kwestią „jak" usprawiedliwienia: z uczynkami czy bez uczynków Prawa. Wydaje się, że Pawłowi chodziło właśnie o to, aby wykazać, że wszyscy ludzie, Żydzi i Grecy, otrzymali sprawiedliwość tylko z wiary, i że w istocie rzeczy taka jest podstawowa cecha Ewangelii, ponieważ w Jezusie Chrystusie Bóg ostatecznie potwierdził, że wiara (bez uczynków wymaganych przez Prawo Mojżeszowe) jest jedynym warunkiem otrzymania usprawiedliwienia. Teraz, w rozdz. 5-8, Paweł porzuca temat „tylko przez wiarę" i aż do końca tej sekcji nie będzie o nim mowy, co jest dodatkowym znakiem, że rozdz. 5 rozpoczyna nowy etap argumentacji.

b) Jednostki retoryczne w Rz 5-8

5,1-11: wprowadzenie do sekcji
5,12-21: przygotowanie do *probatio*, przez porównanie (*synkrisis*) dwóch kontrastowych postaci i systemów:
Adam a Chrystus, ekonomia grzechu a ekonomia łaski
5,20-21: porównanie kończy się *propositio*, formułująca kwestie do rozważenia i zdefiniowania (między łaską a grzechem, Prawem a łaską, Prawem a grzechem):
Prawo Mojżeszowe wzmogło grzech;
coraz obfitsza łaska (bez Prawa) przez Jezusa Chrystusa

6,1- seria dowodów (*probatio*)
8,30: w trzech etapach:
A. 6,1-7,6 (z *subpropositio* w 6,1, powtórzone w 6,15):
ochrzczeni nie mogą pozostać w grzechu, ponieważ wraz z Chrystusem umarli dla grzechu
6,1-14
6,15-23
7,1-6 (*subperoratio,* czyli częściowa konkluzja, także przygotowanie do następnych jednostek)
B. 7,7-25 (z *subpropositio* w 7,7):
Prawo jest święte, lecz pozostaje w służbie grzechu i nie może uwolnić swoich poddanych od ich radykalnej słabości
7,7-13 (w. 13 jest przejściem)
7,(13)14-25
A'. 8,1-30 (*subpropositio* w 8,1): to, czego nie mogło dokonać Prawo, tego Bóg dokonał w Jezusie Chrystusie. Wierzący otrzymali Ducha, a wraz z Nim adopcję i dziedzictwo.
8,1-17: dar Ducha i jego konsekwencje
8,18-30: obecne cierpienia i przyszła chwała
8,31-39:*peroratio* (o akcentach hymnicznych).

W porównaniu z sekcją poprzednią, w której rozważana była przede wszystkim kwestia *teo*logiczna (Boża sprawiedliwość, jej manifestacja i sposoby realizacji), perspektywa rozdz. 5-8 jest przede wszystkim *soterio*logiczna, gdyż opisuje działanie, a zwłaszcza obecny i przyszły status ochrzczonych. Paweł nie skupia już uwagi na jedynym w swoim rodzaju sposobie (tylko wiara, bez uczynków Prawa), w jaki zawsze funkcjonowało usprawiedliwienie, lecz podkreśla sytuację i możliwości – zbawcze, ale także etyczne – otwierające się przed ochrzczonymi, którzy teraz żyją w Chrystusie i z Chrystusem.

5,1-11: Kompozycja

Krótkie wprowadzenie (w. 1-2a): od działania Boga w przeszłości do obecnej sytuacji, pokój z Bogiem, a następnie wprowadzające stwierdzenie o nadziei (w. 2b) jako przygotowanie do dalszych wersetów:

I. Okoliczności i warunki nadziei (w. 3-4)
II. Nadzieja, jej powody i przedmiot (w. 5-10)
w. 5a: Działanie nadziei: nadzieja zawieść nie może (ta cecha jest decydująca: por. różne aluzje do „chlubienia się" w Rz)
w. 5b: Przyczyna (*ratio*) podana w czasie teraźniejszym: miłość Boża rozlana w naszych sercach
w. 6-10: Wyjaśnienia *ratio*
1) w. 6-8: Działanie Boże dla nas w *przeszłości* gwarancją *przyszłości*
α) (w. 6) odkupiająca śmierć
(w przeszłości)
(w. 7-8 = *expositio*,
szczegółowe wytłumaczenie, które rozjaśnia i podkreśla jeden aspekt)
β) „tym bardziej" zbawienia eschatologicznego (przyszłość).
2) w. 10-11: Pojednanie, gwarancja zbawienia:
α) (w. 10a) pojednanie przez śmierć
(w przeszłości)
β) (w. 10b) „tym bardziej" zbawienia i życia (w przyszłości).

5,1-11: Klucze do lektury

a) Wszyscy ludzie zostali łaskawie usprawiedliwieni przez wiarę. Ale co się z nimi dzieje po przebaczeniu i usprawiedliwieniu? Czy zmieniają swój styl życia? Jakie horyzonty otwierają się przed nimi? Na te pytania Paweł odpowiada w rozdz. 5, podkreślając nadzieję daną tym, których Bóg usprawiedliwił. O ile argumentacja w rozdz. 1-4 podkreślała *wiarę* jako środek potrzebny do otrzymania usprawiedliwienia, o tyle argumentacja w rozdz. 5-8 szkicuje podstawy i elementy *nadziei,* która staje się udziałem wierzących. Wersety 5,1-11 w skrócie ukazują powody tej nadziei:

1) Powody w obecnym stanie naszej egzystencji (w. 5): ponieważ Bóg zesłał Ducha Świętego do naszych serc. (Jeżeli chodzi o związek między „miłością" a „Duchem Świętym", por. także Rz 15,30; 1 Kor 14,1; 2 Kor 6,6; Ga 5,22; Flp 2,1; Kol 1,8). Czy Paweł czyni aluzję do obietnicy udzielonej przez Boga w Ez 36,26-27?

I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według mych nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali.

Nie sposób tego udowodnić. Natomiast nie ulega kwestii, że obraz *wylanego Ducha* pochodzi z Jl 3,1-2.

2) Przyczyny w przeszłości: (a) Paweł mówi o śmierci Chrystusa za nas i podkreśla, że Bóg nie mógł już posunąć się dalej. Takie jest sedno argumentu *a fortiori*: jeżeli w Chrystusie Bóg posunął się aż do takiej krańcowości, to Jego działanie musi nas zbawić.

b) Paweł chce, żeby jego czytelnik zatrzymał się nad śmiercią Chrystusa i nad jej więcej niż krańcowością (wyjaśnienie, łacińskie *expositio,* w w.7-8 spełnia właśnie taką funkcję). Chrystus umarł za (Paweł nie definiuje sensu tego przyimka: „zamiast", „na rzecz" itd.) grzeszników i bezbożnych, to znaczy za nas. Zaliczenie wszystkich ludzi do kategorii grzeszników nie jest zgodne z żydowską klasyfikacją, która ogranicza ten podział do (1) nieobrzezanych, czyli pogan (Greków, Rzymian, barbarzyńców) i (2) Żydów apostatów: por. 1 Mch 2,44, gdzie kontekst wskazuje, że określenie to stosuje się do Żydów, którzy sympatyzowali z hellenizmem. Przymiotnik „zły" (BT: „grzesznik") odnosi się także do tych, którzy odrzucają Prawo Mojżeszowe albo go nie znają; nigdy jednak nie nazwie się „grzesznikami", „bezbożnymi" czy „poza Prawem" tych, którzy, popełniając grzechy, kochają Prawo i starają się je wypełniać. W świetle poprzedniego etapu (rozdz. 1-4) apostoł może powiedzieć, że wszyscy ludzie są grzesznikami, nie udowadniając tego.

c) Dlaczego w tych wersetach tak silny akcent położony jest na chlubienie się? W w. 2-3 dopełnienia czasownika „chlubić się", to znaczy nadzieja i uciski, wyraźnie wskazują na to, że wierzący nie chlubią się (1) własnymi osiągnięciami czy zdolnościami, lecz jedynie działaniem Boga; (2) chlubią się nie tylko w czasie szczęśliwym, lecz także w największej niepewności; (3) chlubienie się jest podstawową reakcją, ponieważ wyraża moc Bożego działania i Ewangelii. „Chlubienie się" polega nie tylko na odczuwaniu dumy, lecz także na jej głośnym wyrażaniu, tak aby inni też stawali się świadkami prawdy głoszonego orędzia. Chlubienie się, któremu Paweł przeciwstawia tutaj hańbę i wstyd (w. 4), jest nieodzowne, ponieważ świadczy o przyjęciu skutków zbawczego dzieła: gdyby wierzący nie mógł okazać swojej dumy z Ewangelii, to czy ona rzeczywiście mogłaby być świadectwem sprawiedliwości i miłosierdzia Boga?

5,12-21: Kompozycja i funkcja

Fragment ten jest prostą prezentacją (w formie porównania) powszechnie znanych postaci i faktów, które mogą być przydatne w rozwiązywaniu trudności na dalszych etapach argumentacji. Porównanie ma na celu uwypuklenie różnic między Adamem a Jezusem Chrystusem i podkreśleniu nieskończonej wyższości (właściwie nieporównywalnej, ponieważ Paweł porównuje ze sobą to, co nieporównywalne!) dzieła łaski nad skutkami grzechu.

Paweł rozpoczyna porównanie (gr. *synkrisis*), a następnie zatrzymuje się dla uściślenia omawianej kwestii (w. 13-14), aby w w. 15 kontynuować paralelę w odpowiednio zrównoważonej części, która przedstawia na przemian dwie ekonomie: ekonomię grzechu prowadzącą do śmierci i ekonomię łaski prowadzącą do życia:

	Adam-grzech-śmierć	**Chrystus-łaska-życie**
w. 15 teza	Ale inaczej jest z przestępstwem	niż z dobrowolnym darem łaski.
powód	Bo jeżeli wielu umarło z powodu przestępstwa jednego człowieka,	to o ileż obficiej spłynęła na nas wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa.
w. 16 teza	Inaczej jest ze skutkiem grzechu jednego człowieka	niż z dobrowolnym darem.
powód 1	Gdy bowiem jeden tylko grzech przynosi wyrok potępiający,	dobrowolny dar przynosi usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów.
w. 17 powód 2	Jeżeli z powodu przestępstwa jednego śmierć zapanowała z powodu tego jednego,	o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego – Jezusa Chrystusa.
w. 18 konkluzje	A zatem, jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich wyrok potępiający,	tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich usprawiedliwienie dające życie.
w. 19 powód	Bo jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami,	tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi.
w. 20-21 20 sprzeczne cele	Natomiast Prawo przyszło po to, aby przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło;	ale gdzie wzmógł się grzech, tam obficiej rozlała się łaska,
	aby jak grzech zaznaczył swoje panowanie śmiercią,	tak łaska przejawiła swe panowanie przez sprawiedliwość prowadzącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa naszego Pana.

Zauważmy paradoksalne zastosowanie *synkrisis*. Paweł na początku mówi, że obie rzeczywistości są nieporównywalne (w. 15-17) i następnie przystępuje do porównania (w. 18-19), aby podkreślić przeciwieństwo między nimi.

Kontrast „jeden – wszyscy" zaczyna się od radykalnego przeciwieństwa (łącznie z *negacją*), a kończy na bezpośredniej konfrontacji, tym razem wyrażonej w terminach pozytywnych, z przejściem od przyczyn do rezultatów.

5,12-21: Trudności i ich stawka

a) Czy Adam był jedynym grzesznikiem? Paweł, w przeciwieństwie do tradycji żydowskiej, wyraźnie kładzie większy nacisk na jedyność pierwszego grzesznika – liczebnik „jeden" powtarza się dziewięć razy, w w. 12.15.16.17.18.19. Czy apostoł zapomniał o Ewie albo nawet o grzechu aniołów, o którym mówi Księga Henocha (rozdz. 6-36)? Mówiąc o początkach, Paweł korzysta z materiałów biblijnych, ale akcent, jaki kładzie na „jednego" człowieka, staje się zrozumiały tylko w świetle tego, jak rozumie on ludzkie powołanie w Jezusie Chrystusie. Ponieważ Chrystus pokonał śmierć i jest pierwszym, który zmartwychwstał, można Go nazwać pierworodnym nowej ludzkości, usprawiedliwionym i powołanym do chwały; ten wszechobejmujący i ekstremalny charakter dzieła odkupienia sprawia, że Paweł może powiedzieć, iż skutki grzechu Adama, przedstawione w Piśmie, są nieporównywalne z tym, co zostało później łaskawie i ostatecznie dane nam w Jezusie. Przypomniane i usystematyzowane tutaj dane biblijne mają uwydatnić przewagę łaski i daru otrzymanych w Jezusie Chrystusie: przerwy w ciągłości *synkrisis* i nagromadzenie terminów greckich wyrażają darmowość i dar (łaska, dar łaski, łaskawie udzielony itp. pojawiają się dziewięć razy w 5,15-21) i są znamienne pod tym względem. Ostatecznie to właśnie dzieło łaski, które dokonało się przez Jezusa Chrystusa, pozwala Pawłowi przedstawić w kontrastowy sposób sytuację opuszczenia i beznadziejności, w której zraniona ludzkość była trzymana w niewoli, i, odwołując się do opowiadania biblijnego, zastanawiać się nad tym, co mogło doprowadzić do powstania takiej sytuacji.

b) Czy zawsze wszyscy byli grzesznikami? Paweł nie skupia uwagi na grzechu pierworodnym – który nie był szczególnym przedmiotem zainteresowania międzytestamentowego judaizmu – lecz na fakcie, że *wszyscy bez wyjątku* znaleźli się w spirali śmierci i grzechu, która paraliżuje nasz świat – nie tylko ludzi, którzy przyszli przed ogłoszeniem Prawa Mojżeszowego, ale także tych wszystkich, którzy przyszli po tym wydarzeniu, łącznie z tymi, którzy podlegają temu Prawu. Omawiany fragment zmierza ku końcowemu stwierdzeniu: Tora w niczym nie zmieniła sytuacji Adama, a raczej ją jeszcze pogorszyła. I tutaj żaden Żyd, wierny Prawu, nie mógłby zgodzić się z Pawłem, ponieważ w pojęciu judaizmu właśnie ogłoszenie Tory zmieniło los ludzkości. Stwierdzenie w 5,20 także wydaje się zaprzeczać niektórym wypowiedziom biblijnym: czy psalmiści nie powtarzają, że Tora Pana jest ich światłem i pocieszeniem? Tak więc apostoł musi udowodnić w *probatio* (uczyni to w 7,7-25), w jaki sposób Prawo Mojżeszowe, nie tylko nie chroni swoich wyznawców przed grzechem, ale, przeciwnie, poddaje ich jego władzy.

5,12-14: Śmierć i grzech człowieka

W w. 12 trudność sprawia ostatnie zdanie, które można interpretować albo jako względne, albo jako spójnikowe. (Jeżeli chodzi o aktualny pogląd w tej kwestii, por. J. A. Fitzmyer, *Romans*, 413-417.) Oto najczęściej spotykane tłumaczenia w. 12c-14:

(...) i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi,
a) przez tego Adama, w którym (albo „z powodu którego") wszyscy zgrzeszyli (względne)
b) przez sytuację, w której (= na podstawie której) wszyscy zgrzeszyli (względne)
c) jako że faktem jest, iż (albo „ze względu na fakt, że") wszyscy zgrzeszyli (przyczynowe) (BT: „ponieważ wszyscy zgrzeszyli")
d) z takim skutkiem, że wszyscy zgrzeszyli (skutkowe)
(...) Bo i przed Prawem grzech był na świecie, grzechu się jednak nie poczytuje, gdy nie ma Prawa.
A przecież śmierć rozpanoszyła się od Adama do Mojżesza nawet nad tymi [w tym także nad pierwszymi Izraelitami], którzy nie zgrzeszyli przestępstwem na wzór Adama.

Interpretacja (a), dobrze znana i często spotykana od czasów Augustyna, jest z pewnością najsłabiej uzasadniona pod względem gramatycznym z powodu zbyt dużej odległości od poprzednika logicznego („jeden człowiek" w 12a). Wersja (b) jest bardzo prawdopodobna, ponieważ dobrze harmonizuje z kontekstem, to znaczy z wyjaśnieniem (*expositio*), które następuje bezpośrednio po niej, a także z opozycją Adam – Chrystus w w. 15-19. Kontekst dostarcza więc jasnego wytłumaczenia tej interpolacji. Chodzi tutaj cały czas o różnicę

między *grzeszyć* a *być grzesznikiem*, ponieważ, jak wynika z argumentacji w rozdz. 1-3, fakt, że ktoś grzeszy, nie przesądza, że należy do kategorii *grzeszników*: sprawiedliwi w Psalmach wyznają swoje grzechy, ale jednocześnie są przekonani, że *Bóg* nie dopuści, aby znaleźli się w kategorii grzeszników, tych, którzy, tak jak nieobrzezani i odstępcy, nie szanują ani Boga, ani Prawa. Trudność, o której Paweł wspomina w 5,13-14, polega na tym: jeżeli bez Prawa Mojżeszowego nikomu nie można było poczytywać grzechu, to żadnego człowieka, żyjącego przed ogłoszeniem tego Prawa, nie można było uznać za grzesznika czy złego, a tym samym skazać na potępienie, oddzielenie od Boga i śmierć. W przeciwieństwie do swych potomków Adam złamał Boży zakaz, wiedząc, że jego przestępstwo sprowadzi na niego śmierć (Rdz 3,1-3; por. 2,16-17). Jego potomkowie, nie złamawszy Bożego zakazu, który przekroczył Adam i którego naruszenie pociągało za sobą śmierć, w zasadzie nie zasłużyli więc na taką karę. Ale, dodaje apostoł, oni już znajdowali się w sytuacji śmierci z powodu samego Adama (co także potwierdzały teksty międzytestamentowe): panowanie śmierci poprzedza więc grzechy synów Adama, co oczywiście podkreśla odpowiedzialność pierwszego człowieka wobec sytuacji całej ludzkości po nim. Paweł chce tutaj podkreślić, że ci, którzy żyli przed ogłoszeniem Prawa Mojżeszowego (od Adama do Mojżesza), są dokładnie w takiej samej sytuacji co ci, którzy żyli po ogłoszeniu Prawa.

W interpretacji (c) jedyna w swoim rodzaju odpowiedzialność Adama zostałaby zatarta albo zniesiona, a kontrastowość pojęć w w. 15-17 straciłaby swój sens. Rozwiązanie (d) najwyraźniej zakłada, że śmierć, o której mówi Paweł, nie jest (wyłącznie albo przede wszystkim) fizyczna: w przeciwnym razie sam fakt śmierci byłby przyczyną indywidualnych grzechów, a takiej hipotezy nikt nigdy nie proponował, zwłaszcza Paweł. Jest to raczej śmierć moralna i duchowa; to zaś jest równoznaczne z powiedzeniem, że świat znajdował się w stanie moralnego rozkładu i że to samo w sobie spowodowało pojawienie się indywidualnych grzechów. Jak jednak świat mógł znajdować się w stanie totalnego rozkładu moralnego, skoro nie było grzechów popełnianych przez jednostki? *Expositio* w w. 13-14 nie stara się wyjaśnić konsekwencji, lecz raczej uniwersalną sytuację, której żaden okres historii nie może uniknąć. Musimy więc przyjąć interpretację (b) jako najlepszą ze wszystkich.

5,15-21: Klucze do lektury

a) Paweł i tradycja żydowska

Przeciwieństwa rozwinięte w 5,15-19 spotyka się nie tylko w pismach Pawła. Wystarczy na przykład porównać z nimi sformułowania w *Sipra* rabina José, midraszu do Księgi Kapłańskiej, który prawdopodobnie sięga do tradycji wcześniejszej, zawierającej te same elementy: (a) pierwszy człowiek przeciwstawiony jest tym, który ukorzyli się przed Bogiem, (b) wpływ jednego człowieka na wszystkich następnych, ich powszechna odpowiedzialność za zło i dobro, i (c) argument *a fortiori* („o ileż więcej", „tym bardziej"):

> Rabin José powiedział: „Jeżeli chcesz wiedzieć, jaka nagroda (będzie) dana sprawiedliwym w przyszłości, to idź i dowiedz się od pierwszego człowieka, że wymagano od niego, aby przestrzegał tylko jednego przykazania (jednej rzeczy), a on go przekroczył; zobacz, ilu przez to umiera z pokolenia na pokolenie, aż do końca pokoleń. Jaka bowiem miara jest większa, nagrody czy kary? Odpowiedź: miara nagrody. Jeżeli miara kary jest mniejsza, a oznacza tak wiele wyroków śmierci, na niego i na wszystkie pokolenia aż po kres pokoleń, to o ileż więcej Bożej przychylności dla siebie i dla wszystkich pokoleń aż po kres pokoleń pozyska ten, który odwróci się od obrzydliwości i bałwochwalstwa i odbędzie pokutę w dniu pojednania [Jom Kippur]" (*Sipra*, wyd. Weiss, 27a, parasza 12, par. 10).

Wiele innych żydowskich tekstów międzytestamentowych także podkreśla decydującą rolę, jaką odegrało nieposłuszeństwo Adama w zapanowaniu śmierci i w zepsuciu świata. Tak samo jak Paweł nie przejawiają one większego zainteresowania grzechem pierworodnym, lecz skupiają raczej uwagę na jego skutkach dla ludzkości i reszty stworzenia, nawet tam, gdzie ten wpływ Adama jest niewielki (por. 2 Ba [= ApBarsyr] 54,15.19 „Każdy z nas jest dla siebie swoim własnym Adamem"). Można również wymienić 4 Ezd 3,7.26; 4,30; 7,116-126; 2 Ba 17,1-4; 19,8; 23,4; 48,42-43; 54,15; 56,5-6; Jub 3,28-30.

Dla judaizmu rabinackiego równie ważną postacią jak Adam była postać, dzięki której sytuacja spowodowana jego grzechem została odwrócona. I tak w GnR 14,6 Abraham jest przedstawiony jako nowy człowiek zdolny do naprawienia zła wyrządzonego przez Adama. Fragment, w którym przytoczony jest cytat z Księgi Jozuego (14,15: „największy mąż wśród Anakitów"), zawiera komentarz:

> Jest to Abraham. Dlaczego jest nazwany „wielkim"? Ponieważ godny był tego, aby być stworzonym przed Adamem, lecz Święty, błogosławione niech będzie imię jego, mówi: „on zniszczy (wszystko) i nie będzie nikogo, kto by to wszystko po nim naprawił, lecz oto ja stworzyłem pierwszego człowieka, tak żeby, jeżeli on zniszczy (wszystko), przyszedł Abraham i po nim naprawił".

Powinniśmy przytoczyć również inne fragmenty z midraszy, jak na przykład GnR 19,9.2; 24,5.2-3, gdzie tym razem odpowiednikiem Adama jest Izrael: pierwszy złamał Boży zakaz, drugi miłuje i przestrzega Tory, dzięki której ma dostęp do życia Boga. Tora jest idealnym antidotum na grzech Adama. Jasne jest, że Paweł mógł powierzyć tę rolę jedynie Chrystusowi, umarłemu, zmartwychwstałemu i uwielbionemu, w którym została objawiona nowa ludzkość.

b) Przeciwieństwa i ich funkcja

Synkrisis czy porównanie jest paradoksalne: w. 15-17 rozpoczynają się od zaprzeczenia porównywalności między *proton* a *eschaton* – „ale nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem jak z darem łaski" (w. 15) – i ponieważ w. 18 zdaje się rozpoczynać porównanie („jak... tak"), rzeczywistym celem jest tutaj sformułowanie skrajnego przeciwieństwa. Człon negatywny (w. 15-17) ma wykazać, że upadek (czy grzech) Adama nie określa ani miary, ani sposobu udzielenia łaski. Innymi słowy, akt zbawienia nie jest po prostu reakcją przeciwną wobec ludzkiego nieposłuszeństwa; jest natomiast w pełni darmową inicjatywą, przekraczającą schemat nieposłuszeństwa i zapłaty (za takie a takie przestępstwo taka a taka kara). Chcąc wskazać na tę asymetrię, Paweł na początek (w. 15) zestawia ze sobą elementy o różnym charakterze: upadek człowieka (gr. *paraptoma*) oznacza bierność albo konieczność, a przynajmniej niemożność postąpienia inaczej, natomiast łaska Boża oznacza działanie, które nie jest wymuszone, ale absolutnie dobrowolne, i które w najmniejszym nawet stopniu nie jest proporcjonalne do działania ludzkiego. Paweł podkreśla następnie asymetrię konsekwencji (w. 16):

16b
Sąd bowiem prowadzi do potępienia z powodu jednego [przestępstwa],
16c
darmowy dar zaś sprowadza usprawiedliwienie z wielu [przestępstw].

Paralelizm „prowadzi/sprowadza... z powodu/z" zostaje przerwany już na początku: w drugim stychu oczekuje się „od jednego (człowieka)". Ale punktem wyjścia Pawła jest mnogość *upadków*. Przez to przerwanie paralelizmu Paweł daje nam do zrozumienia, że mamy tu do czynienia z dobrowolnym darem: (i) Bóg nie dał dobra za dobro ani kary za zło, lecz sprawił, że człowiek zły stał się sprawiedliwym; (ii) Bóg nie czekał na tę przemianę, aby uznać za sprawiedliwego każdego, kto się przemienił, lecz sam do niej doprowadził i ją zrealizował; (iii) Bóg przyszedł, aby znaleźć nas tam, gdzie jesteśmy, w naszym grzechu. To wszystko jest skutkiem działania łaski. Tak więc łaska Boża jest właściwie opisana jako dobrowolna inicjatywa i dobrowolne działanie, obejmujące wszystkich bez wyjątku. W w. 17 kontrast między konsekwencjami jest jeszcze wyraźniejszy:

17b
śmierć zakrólowała z powodu jednego (Adama),
17e
[ci, którzy] będą królować z powodu jednego człowieka, w życiu Jezusa Chrystusa

W 17e oczekujemy „życie zakrólowało z powodu jednego człowieka, Jezusa Chrystusa", lecz Paweł mówi: „[ci, którzy] będą królować w życiu z powodu jednego człowieka, Jezusa Chrystusa", ponieważ łaska, czyli życie, nie zastępuje śmierci w taki sposób, w jaki jeden tyran obala innego i nadal uciska poddanych; zniknięcie tyrana (śmierci) przywróciło życie i wolność, a więc władzę, wszystkim. Na tym polega różnica: Bóg dopuszcza ludzi do współudziału w swojej własnej władzy i chwale.

c) Wersety 15-21

W miarę rozwijania się argumentacji w w. 15-21 ulega wzmocnieniu interpretacja przedstawiona w w.12c („i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi z powodu sytuacji, w której [= przez którą] wszyscy zgrzeszyli"). Tak więc z negatywnego czy Adamowego punktu widzenia Paweł mówi o królestwie śmierci (w. 15-17) przed sytuacją grzechu (w. 18-19) i ogłoszeniem Prawa (w. 20): potwierdzając tym samym, że właśnie z powodu śmierci potomkowie Adama zostali zaliczeni do grzeszników. Warto podkreślić paralelizm między dwoma członami:

	w. 12-14	**w. 15-21**
grzech jednego	w. 12a	w. 15b...
królowanie śmierci	w. 12b	w. 15-17
wszyscy zgrzeszyli/ grzesznicy	w. 12c	w. 18-19
Prawo Mojżeszowe	w. 13	w. 20

Wersety 12-14, a zwłaszcza *expositio* w w. 13-14, wyliczają różne elementy negatywne, umieszczając je w ich diachronicznych związkach; w ten sposób Paweł w w. 15-21 będzie mógł im przeciwstawić dzieło łaski, które dokonało się za pośrednictwem Chrystusa. W w. 19 pojawia się znowu rzeczownik „grzesznicy", który oznacza, że wszyscy, bez wyjątku, byli wrogami Boga i zmierzali ku zatraceniu.

d) Werset 19

Wielu komentatorów widziało w sformułowaniu w w. 19 („przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi") aluzję do ostatniej pieśni cierpiącego Sługi w Księdze Izajasza. Ponieważ jednak Paweł nie podejmuje sformułowań z Iz 53,11, nie sposób wykazać, że mamy tu do czynienia z bezpośrednim cytatem czy odniesieniem, co nie znaczy, że taką możliwość należy z konieczności wykluczyć.

5,20-21: Propositio sekcji

a) Porównanie (*synkrisis*) kończy się *propositio*, w którym sformułowane są kwestie do zbadania i wyjaśnienia: między łaską a grzechem, Prawem a łaską, Prawem a grzechem. Wprawdzie te dwa wersety nie znajdują pełnego wytłumaczenia już w następnym, szóstym, rozdziale, lecz będą stopniowo rozjaśniane, tak że pod koniec sekcji, w rozdz. 8, będzie można rzeczywiście powiedzieć, iż stwierdzenia w 5,20-21 są w pełni zrozumiałe. Wersety 5,20-21 są *propositio* w stylu 1,16-17.

b) Stwierdzenia Pawła, odnoszące się do Prawa Mojżeszowego, stają się coraz mocniejsze. W 2,12-14 Prawo odgrywało swoją rolę w karaniu czy wynagradzaniu Żydów, lecz nie spełniało tej roli wobec nie-Żydów, którzy mu nie podlegali – krótko mówiąc, jego rola w kwestii zapłaty była ograniczona. W 3,19-20 Paweł uznał decydującą rolę Prawa w poznaniu grzechu, lecz zaprzeczył twierdzeniu, że każdy może być usprawiedliwiony na podstawie tylko uczynków zgodnych z nakazami Prawa: Prawo nie odgrywa żadnej roli w procesie usprawiedliwienia (por. też 3,21-22). W w. 4,15 Paweł posuwa się jeszcze dalej: Prawo pociąga za sobą gniew, to znaczy sąd i karę, do tego stopnia, że jego reguły są prawie zawsze przekraczane – przekraczanie zaś Prawa wiąże się z potępieniem (por. Pwt 28-29). Teraz w 5,20 czytamy, że Prawo Mojżeszowe weszło *po to, by* przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło. Czy Żyd mógłby zaakceptować takie stwierdzenie? Jeżeli Prawo zostało ogłoszone,
to dlatego, aby lud Izraela mógł poznać wolę swojego Boga i wprowadzać ją w życie: czy Bóg mógłby dać Prawo po to, aby mnożyły się grzechy? Ponadto Żydzi widzą w Prawie Mojżeszowym źródło ochrony przed złem i przemocą. Paweł nie może pozostawić takich stwierdzeń bez wyjaśnienia, na co wskazuje 7,7-25, gdzie ponownie bada związek między Prawem a grzechem.

6,1-7,6: Probatio, czyli trzon argumentacji

Kompozycja

W jaki sposób Paweł pokaże, że wierzący nie mogą trwać w grzechu ani grzeszyć? Jaki argument przedstawi? Czy powie, że Bóg nie chce grzechu? Przecież Jego wola została nam przekazana w Prawie i w jego zakazie „nie będziesz". Ponadto już nie podlegamy Prawu. Czy więc powie, że ochrzczeni zostali przemienieni przez otrzymanie Ducha Świętego i że Duch nie może sprawić, abyśmy chcieli czynić zło? Paweł zacznie od tego, że etyczne działanie ochrzczonych oprze na chrystologicznym fundamencie: ich zjednoczenie z Chrystusem jest tym, co definitywnie odcina ich od grzechu i zwraca ku sprawiedliwości.

Wierzący nie mogą trwać w grzechu, ponieważ razem z Chrystusem umarli dla grzechu i zostali powołani do służby sprawiedliwości. Dwie pierwsze jednostki odpowiadają na zarzuty, których wyznawca Tory nie mógłby nie wysunąć wobec tego, co Paweł mówi w 5,20-21: czy to znaczy, że ci, którzy zostali usprawiedliwieni bez uczynków Tory, nie muszą już przestrzegać żadnych reguł, czy uważają, że Tora nie ma już żadnego znaczenia?

Jak mogą bez niej żyć, skoro za jej pośrednictwem Bóg objawił swoją wolę? Paweł musi więc zająć stanowisko w kwestii związku między ochrzczonymi a działaniem moralnym w ogóle.

Argumentacja rozwija się w następujący sposób:

6,1-14: (*subpropositio* w. 1-2): ochrzczeni nie mogą trwać w grzechu, ponieważ umarli dla grzechu i żyją w Chrystusie i z Chrystusem; akcent na byciu *z Chrystusem* (w. 4.5.6.8)
6,15-23:(*subpropositio* w. 15): ochrzczeni, uwolnieni od grzechu, nie żyją w sytuacji całkowitej swobody, lecz są w służbie Boga i sprawiedliwości; powtarza się język wolności i niewolnictwa.
7,1-6: konkluzja argumentacji (w. 1-4) i przygotowanie do następnego tematu (w. 5-6).

Dwie pierwsze jednostki mają taki sam układ.

6,1-14	**6,15-23**
Cóż więc powiemy?	Jaki stąd wniosek?
Czy mamy trwać	Czyż mamy dalej grzeszyć
w grzechu, aby łaska	dlatego, że nie jesteśmy
bardziej się wzmogła?	poddani Prawu, lecz łasce?
w. 2 Żadną miarą!	Żadną miarą!
w. 3 Czyż nie wiadomo	w. 16 Czy nie wiecie,
wam, że	że
[wyjaśnienia]	[wyjaśnienia]
[wyjaśnienia] w. 12-13	[wyjaśnienia] w. 19bc
[przyczyny] w. 14	[przyczyny] w. 20-23

Na pierwszy rzut oka pytania na początku obu fragmentów (6,1.15) powtarzają się, lecz w rzeczywistości tak nie jest. Przede wszystkim, nie można zapominać o różnicach (biblijnych i żydowskich), o których już wspomniano przy omawianiu rozdz. 1-3, między „być grzesznikiem", kategorią oznaczającą tych, którzy znajdują się pod całkowitą dominacją grzechu, a „grzeszyć", czasownikiem, który nie musi oznaczać sytuacji, w której człowiek jest więźniem grzechu i pozostaje oddzielony od Boga. Oprócz tego oba pytania wzajemnie się uzupełniają. Pierwsze wskazuje na obfitość miłosierdzia, już objawionego w Jezusie, drugie zaś na fakt, że Prawo nie może karać tych, którzy nie są mu poddani. Można sformułować następującą parafrazę: „Jeżeli łaska Boża miałaby być szczególnie obfita dla grzeszników, którymi wszyscy jesteśmy, to dlaczego nie mielibyśmy nimi pozostać, abyśmy nadal mieli ją w obfitości?" (6,1); i „Prawo karze przestępstwa, lecz my podlegamy innemu porządkowi, porządkowi łaski, a więc nasze grzechy nie mogą podlegać karze; dlaczego mamy się martwić z powodu naszych grzechów?" (6,15).

6,1-14: Kompozycja

Po *subpropositio* (w. 1-2) następuje krótkie wytłumaczenie (jak i kiedy umieramy dla grzechu = w. 3-4), które podsumowuje naukę Pawła o skutkach chrztu. Werset 4 zapowiada kwestie, które zostaną podkreślone w każdej z podjednostek. Wersety 5-7 mają budowę wyraźnie paralelną, przy czym w. 5-7 akcentują umieranie (z Chrystusem) dla grzechu, w. 8-10 zaś mówią przede wszystkim o życiu (także z Chrystusem). (Por. tabela poniżej.) Wersety 12-14 przedstawiają tylko w formie napomnień konsekwencje wynikające z sytuacji ochrzczonych; skoro umarli dla grzechu i żyją dla Boga, nie powinni więcej grzeszyć.

	w. 4a przygotowuje aspekt „umierania dla/z"	w. 4b przygotowuje aspekt „życia z"
a	w. 5 Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie.	w. 8 Otóż jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy.
b	w. 6 To wiedzcie, że.. dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany... byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu.	w. 9 wiedząc, że Chrystus powstawszy z martwych już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy.
c	w. 7 Kto bowiem umarł, stał się wolny od grzechu.	w. 10 Bo to, że umarł, umarł dla grzechu tylko raz, a że żyje, żyje dla Boga.
zastosowanie	w. 11 Tak i wy rozumiejcie, że umarliście dla grzechu,	w. 11 żyjecie zaś dla Boga w Jezusie Chrystusie

w. 4c przygotowuje aspekt „wkroczenia w nowe życie”
a = 12 Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele, poddając was swoim pożądliwościom.
b = 13 Nie oddawajcie też członków waszych jako broń nieprawości na służbę grzechowi.
b' = 13 ale oddajcie się na służbę Bogu jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia, i członki wasze oddajcie jako broń sprawiedliwości na służbę Bogu.
a' = 14 Albowiem grzech nie powinien nad wami panować, skoro nie jesteście poddani Prawu, lecz łasce.

6,1-14: Klucze do lektury

a) Aby powiedzieć, że ochrzczeni nie mogą pozostawać we władzy grzechu, to znaczy nie mogą pozostać grzesznikami, Paweł musi oczywiście wykazać, że zostali oni ostatecznie odłączeni od grzechu. Jak jednak to wykazać? Czy powołując się na ich wewnętrzną przemianę, która dokonuje się za sprawą Ducha Świętego, a tym samym podejmując i rozszerzając stwierdzenie w 5,5? Paweł uczyni to, ale dopiero w rozdz. 8. Pierwszy dowód, o charakterze rozstrzygającym, oparty jest na tezie chrystologicznej: w 6,1-14 Paweł przypomina, że przez chrzest umieramy z Chrystusem dla grzechu, a więc chrzest jest ostateczną separacją, tak jak była nią śmierć Chrystusa. Zauważmy ten paradoks: śmierć jest ostateczną separacją, lecz ta śmierć ma charakter pozytywny, ponieważ jest to śmierć z Chrystusem, która oddziela nas od tego, co oddziela od Boga, czyli od grzechu.

b) Chrystus umarł jednak tylko raz, a powstawszy z martwych już więcej nie umiera. Być zjednoczonym z Nim to znaczy być zjednoczonym z żywą, a nie martwą osobą. Jak więc każdy ochrzczony może razem z Chrystusem umierać dla grzechu, jeżeli prawdą jest, że Chrystus już nie umiera? Czy chrzest sprawia, że stajemy się współcześni Jego śmierci na Golgocie? Tak, w tym sensie, w jakim ta śmierć była wyzwoleniem ludzkości wszystkich wieków. Ale Paweł ma na myśli także obecną sytuację Chrystusa, który, chociaż zmartwychwstały, pozostaje umarły dla grzechu w tym sensie, że jest od niego definitywnie oddzielony. Będąc zjednoczeni w Chrystusie przez chrzest, wierzący uczestniczą więc w tym stanie separacji od grzechu: być zjednoczonym z żyjącym *w najwyższym stopniu* jest identyczne z byciem umarłym dla grzechu, a „kiedy” tej separacji określone jest przez chrzest, w którym wierzący otrzymują Ducha synostwa.

6,1-14: Rozwój argumentacji

Aby zrozumieć ten fragment, trzeba zauważyć, że Paweł stosuje serię coraz bardziej zniuansowanych sformułowań: o ile w. 2, będący *propositio* w tym fragmencie, jasno mówi o niemożności życia wierzących w grzechu, o tyle wyrażenie „umarliśmy dla grzechu” ma charakter eliptyczny i wymaga uściśleń (jak, kiedy itd.).

a) Wersety 3-4 dostarczają pierwszego wyjaśnienia co do „kiedy” śmierci, odwołując się do wydarzeń (ta śmierć dokonała się podczas chrztu) i ich celu (nowe życie). Droga śmierci i życia z Chrystusem opisana jest w w. 4:

w. 4a: przygotowuje aspekt śmierci z Chrystusem, rozwinięty w w. 5-7;
w. 4b: przygotowuje aspekt życia z Chrystusem dla Boga, rozwinięty w w. 8-10;
w. 4c: wymienia konsekwencje etyczne, które Paweł wyprowadzi z tej sytuacji w w. 12-13.

b) Odwoławszy się do faktów, Paweł stara się wyjaśnić w. 4 za pomocą serii bardziej teoretycznych refleksji. Zaczyna od dokładniejszego wyjaśnienia, w jaki sposób chrzest zjednoczył nas ze śmiercią Chrystusa. Chociaż Chrystus fizycznie umarł na Golgocie, chrzest nie powoduje śmierci tych, którzy go przyjmują. Dlaczego więc mówimy, że umarli razem z Chrystusem? Czy zanurzenie symbolizuje pogrzeb ochrzczonego, wynurzenie zaś z wody – nowe życie czy narodzenie? Ale nawet jeżeli założymy, że zanurzenie symbolizuje śmierć czy pogrzeb ochrzczonego, to ten aspekt nie jest tutaj przedmiotem refleksji Pawła, ponieważ symbolizm ten nic nie mówi o związku chrztu *ze śmiercią Jezusa na krzyżu,* a właśnie to jest przedmiotem zainteresowania apostoła. Ochrzczony rzeczywiście umiera *razem z* Panem. Dlaczego jednak można powiedzieć, że chrzest jest śmiercią z Chrystusem, nawet jeżeli ci, którzy go otrzymują, nie umierają fizycznie? Istnieje tu podobieństwo do śmierci Chrystusa w tym zakresie, w jakim chrzest oddziela nas od grzechu: będąc zjednoczeni z Chrystusem przez chrzest, wierzący uczestniczą w *Jego* stanie oddzielenia od grzechu. Chrzest ma więc sens tylko o tyle, o ile wyraża to, czym śmierć fizyczna była dla Jezusa, to znaczy jeżeli wyraża umieranie *dla grzechu*, całkowitą i ostateczną separację od sił zła.

Można mówić o ukrzyżowaniu i *śmierci* ochrzczonych, ponieważ rzeczywiście coś w nich uległo zniszczeniu, na co wskazuje w. 6. Werset ten ma następującą kompozycję:

Wiemy, że
a) dawny nasz człowiek
b) został razem z Nim ukrzyżowany,
b') dla zniszczenia
a') grzesznego ciała,
byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu.

Dzięki paralelizmowi oba wyrażenia: „dawny człowiek" i „grzeszne ciało" wzajemnie się wyjaśniają i określają osobę ludzką, która jest albo była pod władzą grzechu. Oprócz uściśleń, dotyczących obrazu chrztu jako śmierci, w. 6 wskazuje na rolę lub raczej użyteczność tej śmierci: kładzie ona kres niewoli grzechu.

Ale w jaki sposób śmierć ochrzczonego jest umieraniem *dla grzechu*? Paweł przypomina zasadę dobrze znaną rabinom jego czasów: „każdy, kto umarł, stał się wolny od grzechu". Zmarli nie ulegają pokusom i już nie żyją w grzechu! Zasadę uznano za prawdę oczywistą i dyskutowano tylko jej niuanse (czy można ją stosować w przypadku osoby, która przed śmiercią nie żałowała za grzechy?). Z podobną maksymą dotyczącą zależności od Prawa Mojżeszowego mamy do czynienia w wypowiedzi przypisywanej rabinowi Szymonowi Gamalielowi (ok. 140 lat po Chr.) w Talmudzie babilońskim (151b, Gem):

> Kiedy człowiek umiera, wówczas zostaje zwolniony od przykazań; tak R. Jochanan interpretował (Psalm 88,6) pomiędzy zmarłymi jestem wolny (BT: Moje posłanie jest między zmarłymi): zmarły jest zwolniony z przykazań.

Uwolniona od przykazań, a więc od Prawa, osoba zmarła (ochrzczona) jest także wolna od win i przestępstw, a więc od mocy i władzy grzechu.

(c) W w. 8 Paweł przechodzi od aspektu „umierania dla grzechu" (jako oddzielenia) do „życia dla Boga" (w. 11b), które wyraża teologiczny cel oddzielenia od grzechu. Ten „pozytywny" aspekt jest ważny, ponieważ egzystencji ochrzczonych nie może charakteryzować tylko oddzielenie od mocy, która ich ciemiężyła. To nowe życie jest nie tylko życiem ostatecznego zmartwychwstania; ono rozpoczęło się już tutaj (w. 11b). Oczywiście, chociaż Chrystus fizycznie zmartwychwstał, ochrzczeni jeszcze nie zmartwychwstali; niemniej jednak już teraz żyją w Chrystusie. Pewność ochrzczonych, że są odcięci od grzechu, pochodzi właśnie stąd, że są zjednoczeni ze Zmartwychwstałym, który raz na zawsze umarł dla grzechu. To właśnie zmartwychwstanie Chrystusa gwarantuje pewność i trwałość rozdziału między ochrzczonymi a grzechem.

d) Etyczne konsekwencje w. 12-14. Stosując serię imperatywów Paweł zachęca wierzących do starania się, aby ich oddzielenie od grzechu znalazło wyraz na płaszczyźnie działania. Jego język staje się niemal językiem wojskowym, kiedy mówi o „broni nieprawości" i „broni sprawiedliwości". Znaczy to, że dla Pawła etyka jest miejscem walki we wrogim świecie opanowanym przez grzech, miejscem, w którym także objawia się i potwierdza zwycięstwo Chrystusa. Skoro ochrzczeni są zjednoczeni w Chrystusie, to nawet w ich ciałach powinny przejawiać się skutki tego zjednoczenia i, tym samym, ostatecznego zwycięstwa Chrystusa nad grzechem. I dlatego Paweł może powiedzieć z całkowitą pewnością: „Albowiem grzech nie powinien nad wami panować" (w. 14): jeżeli jest pewny zwycięstwa ochrzczonych, to dlatego, że jest pewny zwycięstwa Chrystusa (w. 9-10).

Mówiąc ochrzczonym, że grzech nie będzie nad nimi panował, Paweł z pewnością nie zamierza powiedzieć, że ochrzczeni nie zaznają już więcej ani słabości, ani niedoskonałości, albo że już nigdy nie będą grzeszyć, lecz że nie będą już „w grzechu", nie będą więźniami grzechu, albo, inaczej mówiąc, nie będą „grzesznikami" w sensie tradycji biblijnej i żydowskiej, do których autor nawiązuje w 3,7 i 5,8. Należy wspomnieć na marginesie, że w. 6,14 daje już do zrozumienia, że człowiek obciążony grzechem, taki jakiego Paweł opisuje w 7,7-25, nie mógłby być ochrzczony, w tej mierze, w jakiej fragment ten przedstawia osobę całkowicie niezdolną do uwolnienia się spod władzy grzechu. Mamy bowiem tutaj do czynienia dokładnie z tym, czym osoba ochrzczona, opisana w rozdz. 6, już nie jest. Czy jednak nie można zarzucić Pawłowi, że jego opis ochrzczonych jest zbyt wyidealizowany? Tak wielu spośród nich wplątanych jest jeszcze w sieci zła! Jeżeli chodzi o ten zarzut, por. niżej, przy omawianiu 8,12-17.

6,15-23: Kompozycja

Ta jednostka ma charakter paralelny do poprzedniej. Rozwój myśli jest raczej przejrzysty (tabela poniżej).

Kluczową figurą retoryczną jest kontrast (z akcentem na niezgodność) między dwiema nakładającymi się na siebie płaszczyznami, (1) czasowej (dawniej / teraz) i (2) aksjologicznej (grzech + niesprawiedliwość + śmierć / sprawiedliwość + uświęcenie + życie wieczne).

	Grzech	Łaska i sprawiedliwość
6,15 hipoteza o łączności z grzechem	Jaki stąd wniosek? Czy mamy dalej grzeszyć	dlatego, że nie jesteśmy już poddani Prawu, lecz łasce?
6,16 rozdzielenie i rozróżnienia	jesteście niewolnikami tego, komu dajecie posłuch: bądź niewolnikami grzechu, co wiedzie do śmierci	bądź posłuszeństwa, co wiedzie do sprawiedliwości.
6,17-18 dowód z faktu	byliście niewolnikami grzechu...	18 uwolnieni od grzechu, oddaliście się w niewolę sprawiedliwości.
6,19 zachęta	jak oddawaliście członki wasze na służbę nieczystości i nieprawości, pogrążając się w nieprawość,	tak teraz wydajcie członki wasze na służbę sprawiedliwości, dla uświęcenia.
6,20-23 wyjaśnienie skutków każdej sytuacji	Kiedy byliście niewolnikami grzechu... 21 Jakiż jednak pożytek mieliście z tych czynów... końcem ich jest śmierć..	22 Teraz zaś, po wyzwoleniu z grzechu i oddaniu się na służbę Bogu, jako owoc zbieracie ich uświęcenie. A końcem tego życie wieczne.
	23 Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć.	23 a łaska przez Boga dana to życie wieczne w Jezusie Chrystusie, Panu naszym

6,15-23: Klucze do lektury

a) Jednostka ta jest uzupełnieniem poprzedniej; oprócz wyzwolenia od grzechu, które jest uznaną przesłanką, Paweł podkreśla teraz zaangażowanie moralne. Wyzwolenie nie oznacza absolutnej swobody, lecz raczej zmianę pana, gdyż ochrzczeni zostali oddani na wyłączną służbę Bogu (tak jak niewolnicy byli całkowicie zależni od swoich panów, którzy decydowali o ich życiu i śmierci) i Jego sprawiedliwości. Zdanie wtrącone w w. 19 („Ze względu na przyrodzoną waszą słabość posługuję się porównaniem wziętym z ludzkich stosunków") wskazuje, że paradoksalny sposób opisywania wolności jako niewolnictwa (nawet jeżeli jest to niewolnictwo wobec sprawiedliwości, to czy wolność może być w ogóle jakimkolwiek rodzajem niewolnictwa?) nie zadowala apostoła; w każdym razie taki opis świadczy o niezdolności ludzkiego języka do adekwatnego oddania statusu wierzących. Omawiany fragment ma bardziej charakter twierdzenia niż dowodu. Dowód, w postaci przykładu, zostanie dostarczony w 7,2-3.

b) Paweł, daleki od tego, aby wzywać wierzących do przesadnej swobody, mówi im, że służąc sprawiedliwości zmierzają ku *uświęceniu* (w. 19c.22). Nie można pomniejszać znaczenia tego terminu ani paradoksu, jaki reprezentuje. Paweł pokazuje, że działanie etyczne „uświęca" w tym sensie, że pozwala ochrzczonym realizować swoje powołanie, którym jest świętość. Czy uświęcenie jest zatem skutkiem dobrych uczynków? Owszem, jeżeli natychmiast dodamy, że nie pochodzi ono od nas i że nie jest czymś, co się nam należy, lecz w istocie rzeczy tylko wyrazem świętości, którą otrzymaliśmy: miłości rozlanej w naszych sercach *przez Ducha Świętego, który został nam dany* (5,5). Ochrzczeni, chociaż nie są już „poddani Prawu [Mojżeszowemu]" (6,15), nie są powołani do mniejszej świętości niż ta, do której dzieci Izraela były powołani przez to samo Prawu (por. często spotykane: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz", Kpł 19,2 itd.). Teraz już nie Prawo określa kodeks świętości ochrzczonych, lecz fakt, że oni umarli i żyją razem z Chrystusem.

7,1-6

a) Status retoryczny i kompozycyjny

Wersety te kończą argumentację przykładem, który ilustruje i powtarza idee całego wywodu:

oddzielenie ochrzczonych od grzechu (w. 1-14)
żyć tylko dla Boga i Jego służby (w. 15-23).

Jednocześnie w. 4-7 tworzą krótkie podsumowanie poprzedniej argumentacji, na co wskazuje paralelizm między 7,5-6 a 6,20-22.

6,20-22 7,5-6	Rom 7.5-6
Kiedy bowiem byliście niewolnikami grzechu... Jakiż jednak pożytek mieliście wówczas z tych czynów...?	Jak długo bowiem wiedliśmy życie cielesne...
Przecież końcem ich jest śmierć.	by owoc przynosić śmierci.
Teraz zaś, po wyzwoleniu z grzechu	Teraz zaś Prawo straciło moc nad nami...
Prawo straciło moc nad nami... i oddaniu się na służbę Bogu...	tak że możemy pełnić służbę w nowym... duchu

Kompozycja ta jest podobna do kompozycji dwóch poprzednich jednostek:

w. 1: „Czyż nie jest wam wiadomo”, po
czym następuje sformułowanie zasady (por. 6,7)
w. 1b-3: ilustracja przykładem typu kazuistycznego
w. 4-6: zastosowanie zasady do ochrzczonych.

b) Wartość przykładu

Powinien on ilustrować zasadę sformułowaną w w. 1 (bardzo zbliżoną do zasady w 6,7), lecz wydaje się, że ten zamiar chybia celu, gdyż zasadę w w. 1 można z powodzeniem zastosować do męża, lecz na pewno nie do wdowy po nim. Niemniej jednak Paweł nie porównuje chrześcijan (umarłych dla Prawa) z mężem (który także umarł dla Prawa), lecz z żoną, która nie umarła. Prawdę mówiąc wszystkie przykłady – z wyjątkiem przykładu Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego – nie mogą być zbyt przekonujące w sytuacji, gdy mają opisywać doświadczenie ludzi, którzy umarli, aby żyć nowym i zupełnie innym życiem. Ale Paweł wiedząc, że te przykłady nie będą z natury rzeczy trafne, postanowił posłużyć się nimi z kilku powodów:

– Prawo Mojżeszowe, ponieważ przykład najbardziej łączy się z Dekalogiem (Wj 20,14; Pwt 5,18). Paweł może w ten sposób ukazać, jak ktoś (żyjący) może nie podlegać już nakazom Prawa Mojżeszowego.

– Małżeństwo jest związkiem silnym, związkiem przymierza, który zasadniczo tylko śmierć może rozwiązać (Pwt 22,28-29).

– W pewnym sensie śmierć męża ma dla jego żony takie samo znaczenie, jakie miała śmierć Chrystusa dla ochrzczonych: wdowa zostaje uwolniona od zakazu dotyczącego cudzołóstwa (ponieważ mąż umarł, żona nie może popełnić grzechu cudzołóstwa), a więc uwolniona od grzechu, ale także od kary (śmierci), która jest z nim związana (Pwt 22,22). To samo dotyczy ochrzczonych, którzy umarli (tak jak mąż), ale także tych, którzy żyją (jak wdowa).

– Związek wdowy z innym mężczyzną obrazuje związek ochrzczonych z Chrystusem zmartwychwstałym, związek także definitywny, ponieważ Chrystus, który raz zmartwychwstał, już nie umiera.

Ze względu na, z natury rzeczy, niedoskonały i *płynny* charakter obrazu powinniśmy unikać wymuszonych analogii, na przykład żona / mąż // ochrzczeni / Chrystus, ponieważ w tym przypadku żona nie umiera, a mąż nie zmartwychwstaje.

7,7-25: Grzech, Prawo i podlegający Prawu

Oświadczenie w 5,20 o Prawie Mojżeszowym (że zostało ogłoszone po to, „aby przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło”) wymaga uściślenia. Paweł powie teraz, w jaki sposób Prawo Mojżeszowe jest nierozerwalnie związane z grzechem i służbą grzechowi; jako narzędzie grzechu jest ono także niezdolne do uwolnienia tych, którzy mu podlegają, od sytuacji śmierci, w której się znaleźli z powodu grzechu.

1) Kompozycja

Omawiany fragment dzieli się na dwie podjednostki, w. 7-12[13] i [13]14-23; po każdej z nich następuje zdanie wykrzyknikowe (gr. *epifonema*), które pełni funkcję konkluzji.

Wersety 7-11 rozwijają się w dwie paralelne podjednostki, 7-8b (poznanie grzechu i początki pożądania) i 8c-11 (śmierć):

A1 = w. 7b A2 = w. 8ab
B1 = w. 8c-10 B2 = w. 11

po nich Paweł mówi o konsekwencjach Prawa i jego związku z grzechem (w. 12-13).

Wersety 14-23 rozwijają się mniej więcej tak samo jak poprzednie: (1) podwójna paralela w w. 14-20 i (2) seria konsekwencji w w. 21-23:

14 wiemy przecież, że Prawo jest duchowe; a ja jestem cielesny, zaprzedany w niewolę grzechu.	18a Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro;
15 Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę.	18b bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie.
16 Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, to tym samym przyznaję Prawu, że jest dobre.	19 Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę.
17 A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech	20 Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka.

Jest jeszcze ostatnia seria paraleli w w. 21-23 (konkluzja, po której następuje krótkie uzasadnienie) typu logicznego i pojęciowego. Paweł opisuje, jak chęć czy wola czynienia dobra (według wzoru a, a') przeplata się z działaniem, które potem następuje (według wzoru b, b'), rozpoczynając od dwóch krótkich stwierdzeń (w. 21), logicznie rozwiniętych w w. 22-23:

a (21) A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro,
b (21) narzuca mi się zło.
a' (22) Albowiem wewnętrzny człowiek [we mnie] ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym.
b' (23) W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach.

2) Rozwój argumentacji

a) Granice omawianej jednostki można łatwo określić (w. 7-25) po zmianie „aktorów" i tematu. Nie należy jednak zapominać, że 7,5-6 nie tylko zamyka jednostkę poprzednią (6,1-7,6), lecz także służy jako *partitio* dla jednostek następnych, 7,7-25 i 8,1-30:

a = w. 5: ciało, grzech, Prawo, śmierć
b = w. 6: Duch
α nowość Ducha
β przestarzałość litery

A = 7,7-25: Prawo, grzech, śmierć, członki
B = 8,1-17: Duch

Wersety te, ukazujące kontrast między „przeszłością" (czas podlegania grzechowi) a teraźniejszością (czas daru Ducha), dają wyraźnie do zrozumienia, że 7,7-25 nie może odnosić się do ochrzczonych, chyba żeby założyć, że Paweł natychmiast zapomniał o tym, co przed chwilą powiedział.

b) Argumentacja tworzy jednostkę składającą się z dwóch podjednostek; każda z nich ma *propositio*, po której następują wyjaśnienia lub dowody:

w. 7-13: w. 7a *subpropositio*, w. 7b-12(13) wyjaśnienia i konkluzje;
w. 13-23: w. 13bc *subpropositio*, w. 14-23 wyjaśnienia.

Wszystko kończy się krótkim, patetycznym zdaniem wykrzyknikowym (*epiphonema*), które ma wszystkie charakterystyczne cechy epilogu.

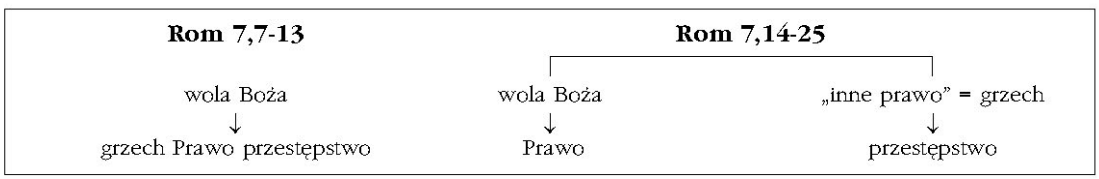
c) Trudności argumentacji. Wersety 7-13 opisują rolę Prawa w procesie śmierci (duchowej) tych, którzy mu podlegają. W w. 7 pojawia się wyraźna aluzja do Prawa Mojżeszowego (ostatnie przykazanie dekalogu w Wj 20,17), ale czy nie jest to także aluzja do przykazania, które Bóg dał Adamowi? Niektórzy odrzucają możliwość aluzji do epizodu w Edenie. Prawdą jest, że „pragnienie" (w sensie „pożądania") nie pojawia się w Rdz 2-3, ale dopiero w Ps 106,14 (BT: „żądza"), w którym są także odniesienia do scen z Księgi Wyjścia. Niemniej jednak między Rdz 2-3 a Rz 7 istnieją inne jeszcze leksykalne zbieżności, które w żadnym razie nie są przypadkowe. Wiele słów z Rdz 2-3 występuje także i tutaj, m.in.: czasowniki „rozkazać" w Rdz 2,16; 3,11.17 (BT: „dać rozkaz, zakazać"; por. rzeczownik „przykazanie" w Rz 7,9-12) i „zwieść" w Rdz 3,13 (por. Rz 7,11). Czy jednak fakt odwołania się do Adama nadaje temu fragmentowi sens w pełni uniwersalny? Innymi słowy, czy „ja" w Rz 7 odnosi się do każdego człowieka? Tak czy inaczej na razie zauważmy akcent, jaki Paweł kładzie na gnoseologiczną rolę (i kompetencję) Prawa (jako uświadamiającego nam zło, którego należy unikać) i jednocześnie na jego niezdolność do zapewnienia tym, którzy mu podlegają, środków do spełniania jego wymagań: wzbudzając wszelkiego rodzaju pożądania, ostatecznie chybia zamierzonego celu. Na tym etapie argumentacji Prawo Mojżeszowe zachowuje swój symboliczny charakter, gdyż (1) *odnawiając zakaz dany Adamowi w Rdz 2, upodabnia wszystkich swoich wyznawców (Żydów) do Adama, uwikłanego w proces pożądania ze wszystkimi znanymi jego konsekwencjami*, i (2) jeżeli Prawo Mojżeszowe pociąga za sobą takie skutki, to żadne inne ludzkie prawo nie może być lepsze (i nie może uniknąć procesów śmierci).

W w. 14-23 Paweł chce przede wszystkim wyrazić podstawową bezsilność czy słabość tych wszystkich, którzy wiedzą, co powinni czynić i czego chcieć, ale którzy nie mogą czynić tego, czego chcą. Niemniej jednak w związku z tym fragmentem wyłania się wiele pytań. Według niektórych komentatorów (E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, 75-81) wersety te pozostają w sprzeczności z poprzednimi (w. 7-13); w 7-13 Prawo było narzędziem grzechu, ponieważ właśnie przez Prawo grzech popycha do przestępstwa, natomiast w 14-23 nie ma już żadnego związku między Prawem Mojżeszowym a przestępstwem (por. tabelę).

Ta interpretacja jest błędna, gdyż Paweł nie mówi ani o przestępstwie, ani o nieposłuszeństwie, ani o upadku, ani o odrzuceniu: paradoksalnie tekst przechodzi bezpośrednio od pożądania do śmierci „ja". Dlaczego?

(1) W tym fragmencie Prawo nie jest tym, co prowokuje przestępstwo, lecz jedynie pożądanie (funkcja poznawcza); rzuca to światło na zasadniczo kuszący i zwodniczy charakter grzechu: w tej samej chwili, w której grzech posłuży się Prawem, aby mnie skusić, to samo Prawo odkrywa jego kłamliwy charakter. Prawo nie zwodzi i nie jest grzeszne samo w sobie. (2) Fragment ten nie kładzie akcentu na przestępstwo, ale, przeciwnie, podkreśla głębokie przywiązanie do (Bożego) przykazania – niestety, jedynie na płaszczyźnie woli. Akcent położony jest tutaj na podział „ja". (3) Nie mówiąc o nieposłuszeństwie, Paweł tym samym pomija kwestię odpowiedzialności osoby i uwyraźnia jej absolutną bezsilność. (4) Ostatnią przyczyną wyjaśniającą odrzucenie odpowiedzialności „ja" jest fakt, że prawdziwym podmiotem złego działania jest *grzech* mieszkający w człowieku.

Kolejność stwierdzeń nie budzi żadnych wątpliwości. Przedstawiwszy, w jaki sposób grzech posługuje się świętym Prawem (w. 7-13), Paweł opisuje rozłam spowodowany przez „ja" manipulowane przez grzech (w. 14-23). Wersety 14-23, w przeciwieństwie do w. 7-13, mówią o działaniu, lecz prawdziwym tematem jest grzech, który mieszka w „ja" i nie pozwala mu czynić dobra, którego „ja" pragnie. Wersety 14-23 nie mogą więc przedstawiać czytelnikowi hipotezy nic nieświadomego „ja". Istotnym założeniem argumentacji jest fakt, że „ja" zna Prawo Boże. Prawo, które w najdawniejszych czasach stwarzało okazję do śmierci „ja", nie może później naprawić dramatycznej sytuacji: „ja" chce go przestrzegać, ale nie może.



Paweł rozpatruje jedynie przypadek tych, którzy (1) znają Prawo (wolę Bożą) i (2) chcą wprowadzić ją w czyn (por. częstotliwość czasownika „chcieć" w 7,15.16.18.19.20.21). Apostoł bierze pod uwagę najlepszy z przypadków. Nie wyklucza innych (tych, którzy znają wolę Bożą i odrzucają ją; tych, którzy jej nie znają, itd.), lecz ma na myśli tych, którzy mogliby mu odpowiedzieć: „my mamy Prawo, które nie tylko pozwala nam poznać wolę Bożą, ale także broni nas, podtrzymuje i wspiera nasze moralne postępowanie". Jednym słowem przypadek tych, dla których Prawo nie jest narzędziem grzechu, lecz przyczynia się do szerzenia sprawiedliwości. „Ja" w w. 14-25 oznaczałoby więc pobożnego Żyda. Oto dlaczego niektórzy komentatorzy

widzą w tym fragmencie pewną retoryczną linię rozwojową: w w. 7-13 Paweł zaczyna od sytuacji powszechnej (wszyscy ludzie bez Chrystusa, Żydzi i nie-Żydzi), a kończy specyficzną sytuacją pobożnego Żyda, który zna Prawo i znajduje w nim upodobanie (w. 14-25). Trudność jednak powraca, gdyż w w. 14-21 Paweł na swój sposób podejmuje *topos* z tragedii Eurypidesa *Medea,* wykorzystywany wcześniej przez wielu pisarzy greckich i hellenistycznych. „Lecz gniew przeważył już moje zamiary, / Gniew winien ludzkich najgorszych jest nieszczęść" (*Medea*, 1077-1080, tłum. Jerzy Łanowski, w: Ajschylos, Sofokles, Eurypides, *Antologia tragedii greckiej,* Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, 408). Widzimy, że Epiktet, pod koniec I wieku po Chr., formułuje kwestię prawie tak samo jak Paweł w swoich listach (Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, tłum. Leon Joachimowicz, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1961, 165. 209):

2.17.18-19: „Chcę czegoś, a to się nie dzieje. Czyż jest istota nieszczęśliwsza ode mnie? Nie chcę czegoś, a to się dzieje. Czy jest istota ode mnie nieszczęśliwsza? Rzecz ta była również dla Medei nie do zniesienia, i dlatego posunęła się tak daleko, że zabiła własne swe dzieci".

2.26.1-2: „Każdy występek zawiera sprzeczność. Skoro bowiem złoczyńca nie chce popełnić występku, lecz chce osiągnąć dobro, jasne, że nie czyni on tego, czego chce".

Dlaczego Paweł podejmuje *topos* pogańskich myślicieli? Czy nie ma wypowiedzi biblijnych na temat wewnętrznego rozdarcia grzesznika? Dalej zobaczymy, jaka powinna być odpowiedź na te pytania.

7,7-25: Retoryka fragmentu

Występuje tu wiele figur retorycznych. Przedstawiamy tylko te najważniejsze dla interpretacji omawianego fragmentu:

a) *Correctio* polega na semantycznym wyjaśnieniu wszystkiego, co się powiedziało, aby sprecyzować lub wzmocnić daną treść, jej zakres itd.; dokonuje się tego za pomocą dodawania (nie za pomocą eliminacji ani elipsy); figura ta często przyjmuje formę antytezy (nie x, lecz y):

7,15b (zauważmy znowu wyrażenia synonimiczne, aliterację [nie *paronomasia*]; *correctio* ma tutaj wzmocnić kontrast między czasownikami); por. też 4,4
7,17 (tutaj użyte dla podkreślenia kontrastu między podmiotami)
7,19 (kontrast między czasownikami a przysłówkami)
7,20 (kontrast między podmiotami, tak jak w w. 17).
Por także J 6,26.46; 12,6; 1 J 4,10; Rz 11,11.

b) *Concessio* – nie należy mylić ze zdaniem przyzwalającym. *Concessio* nie ma na celu poprawiania ani uściślania wcześniejszych zdań (tak jak *correctio*), lecz uznanie punktu widzenia (prawdziwego lub wyobrażonego) rozmówcy, na przykład „zgadzam się z tobą w tym lub tym", żeby od razu wskazać na granice tej zgody. Przykłady *concessio* możemy znaleźć w J 8,37; 9,31.

Rz 7,14 można przełożyć w taki sposób: „Wiemy przecież [zgoda], że Prawo jest duchowe, niemniej jednak ja jestem cielesny, zaprzedany grzechowi". W istocie rzeczy chodzi tutaj o to: co z tego, że Prawo jest święte i duchowe, jeżeli mnie nie zmienia?

c) *Antanaklasis*. Zdaniem wielu komentatorów doskonały przykład tej figury retorycznej można znaleźć w w. 21-25. *Antanaklasis* polega na powtórzeniu tego samego słowa (tutaj słowa „prawo") w innym, a nawet przeciwnym sensie. Zdaniem innych sens (tutaj desygnat) jest jeden i jest nim Prawo Mojżeszowe, gdyż Prawo to zmienia swoją rolę zależnie od tego, czy ten, kto chce je wypełniać, jest Żydem czy chrześcijaninem, albo zależnie od tej części „ja", która go dotyczy. Jest dobre dla woli i rozumu, ale dla ciała, w którym wzbudza pożądanie, jest związane z grzechem; innymi słowy, to samo Prawo Mojżeszowe ma niejako charakter fragmentaryczny albo zmienia swoją funkcję w zależności od podmiotu czy aspektu poznawczego. Prawdą jest, że *antanaklasis* w tych wersetach sprawia wrażenie narzędzia unicestwiającego wszystkie wysiłki Pawła, który używając *correctiones* starał się dotychczas wykluczyć wszelką dwuznaczność: czy *antanaklasis* nie sprowadza jego wywodu do najgłębszej dwuznaczności? A jednak retoryka tego fragmentu wymaga użycia tego środka.

1) Zaimek przymiotny „inny" („prawo inne") w w. 23a przemawia za użyciem *antanaklasis*, gdyż już w 7,3-4 użyty jest on w sensie: „drugi" („inny" mężczyzna znaczy tutaj najwyraźniej *drugi* mąż); „inne prawo" w w. 23 jest niewątpliwie „drugim prawem", a nie Prawem Bożym.

2) Paralelizm w. 21-23 pokazuje, że prawo w w. 21a jest następnie określane jako „prawo inne": prawo, które dostrzegam w sobie, nie jest w rzeczywistości tym, które uważam, że poznałem (Prawem Bożym, dobrym i świętym), lecz tym, które poddaje mnie w niewolę, prawem grzechu. Tak więc kompozycja także potwierdza zasadność użycia *antanaklasis*. Werset 21 powinno się więc tłumaczyć: „a zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło".

3) Prawo Mojżeszowe nie może w tym fragmencie ani być, ani wydawać się, że jest „prawem grzechu", ponieważ „ja" *nigdy nie przestaje* uznawać jego świętości: w. 7-13 są pod tym względem rozstrzygające: *correctiones* w w.15b.17 i 20 spełniają właśnie taką funkcję: wykluczają wszelką dwuznaczność i niejasność w tym punkcie argumentacji.

4) Na czym polega funkcja *antanaklasis*? Jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki liczba praw mnoży się: (1) Prawo Boże, (2) drugie, prawdopodobnie identyczne z pierwszym, to, z którym zgadza się rozum, (3) prawo grzechu, (4) prawo (ciała), które walczy z (1) i (2) i poddaje „ja" w niewolę (3), i wreszcie (5) prawo Ducha (8,2). Dlaczego tyle praw? Aby pokazać tym (Żydom), którzy są przekonani, że mają do czynienia tylko z jednym Prawem, świętym, dobrym i ochronnym, że w rzeczywistości Prawo to w paradoksalny sposób sprawia, że mają do czynienia z wieloma innymi i zupełnie różnymi prawami.

7,7-25: Kogo Paweł ma na myśli – wszystkich, którzy nie są w Chrystusie, tylko Żydów czy chrześcijan?

Wiele różnych odpowiedzi na to pytanie można zgrupować w trzech kategoriach:

a) „Ja" reprezentuje chrześcijanina (w tym także Pawła). Za taką interpretacją przemawia użycie pierwszej osoby i trybu oznajmującego w czasie teraźniejszym w w. 14-25, jak również doświadczenie wielu chrześcijan, świadomych tego, że jeszcze nie zostali uwolnieni od grzechu, i słusznie uważających, że fragment opisuje mniej więcej ich własną sytuację.

b) „Ja" reprezentuje osobę, która nie jest z Chrystusem (i tylko taką osobę). Ta interpretacja opiera się na dynamice sekcji i na środkach retorycznych (*partitio* w 7,5-6; *synkrisis* między 7,14-25 a 8,1-17; żydowskie tło poruszanych tu kwestii; grecki *topos* sprzeczności między wolą a czynem; i *antanaklasis*). Na czym więc polega funkcja *prosopopeia* (kiedy mówcą jest osoba nieobecna albo niezdolna do wyrażenia wszystkiego tego, co jest powiedziane w 7,7-25 i, ponadto, wypowiadająca się w pierwszej osobie)?

c) Według wciąż wzrastającej liczby egzegetów, nawet jeżeli Paweł nie mówi tutaj o swoim życiu jako ucznia, to nawiązuje do swej przeszłości sprzed spotkania na drodze do Damaszku. Nie pozostaje to w sprzeczności ani z Ga 1, ani z Flp 3,6, w których apostoł mówi o swojej dawnej gorliwości i wierności wobec tradycji ojców. Owszem, Rz 7 opisuje „ja" niezdolne do przestrzegania przykazań Prawa i do czynienia dobra, lecz w tamtym okresie Paweł absolutnie nie zdawał sobie sprawy z tego, że znajduje się w rozpaczliwej sytuacji. Wyznawał swoje grzechy, swoje winy, żałował z czystej intencji, chociaż równocześnie był pewien, że nie zalicza się do kategorii grzeszników, bezbożników, którzy są poza Prawem. Otóż ta właśnie kategoria jest opisana w rozdz. 7, Paweł zaś nie zadowala się powtarzaniem błagań wiernych, którzy wyznają swoje grzechy i proszą Boga o miłosierdzie; piętnuje natomiast chroniczną i podwójną słabość, słabość „ja" i (co gorsza), słabość Prawa. Sprzeczność między „my" ochrzczonych a „ja" w rozdz. 7 wyraźnie wskazuje, że to „ja" jest zupełnie izolowane i nie może liczyć na niczyją pomoc.

Nigdy jednak nie spotkamy Żyda, który powiedziałby, że Tora pozostawia go w stanie radykalnej bezsilności. Mówcą w Rz 7 może być tylko Paweł, uczeń Chrystusa, który pozwala Szawłowi, podlegającemu Prawu, uznać tę podwójną bezsilność (której ten ostatni nie był w tamtym czasie świadomy). Na czym więc polega funkcja *prosopopeia*? Dlaczego „ja" mówi w czasie teraźniejszym, skoro opisana sytuacja należy już do całkowicie zamkniętej przeszłości? Właśnie dlatego, że człowiek podlegający Prawu, odkrywając sprzeczność, w jakiej żyje, chce wyzwolenia (por. w. 24-25), a to chcenie jest jedynym warunkiem jego uzyskania. Dzięki więc *prosopopeia* sytuacja opisana jako rozpaczliwa może być zinterpretowana jako sytuacja, która już nie jest rozpaczliwa.

d) Tak więc Paweł opisuje sytuację Żyda, który chce być posłuszny Bożemu Prawu. Czy reszta ludzkości (nie będąca z Chrystusem) jest pominięta w tym opisie? Z pewnością nie, na co wskazują w. 14-20, które są aluzją do greckiego *topos* osoby niezdolnej do panowania nad swoimi instynktami. Przypadek Żyda został jednak zachowany, gdyż jest to przypadek symboliczny: Żyd nie może nie znać Prawa Bożego. Innymi słowy, Paweł rozpatruje *najlepszy przypadek*, przypadek osoby, która jest w pełni *świadoma* woli Bożej zawartej w Torze i która *chce* ją spełniać. Jeżeli dla takiej osoby sytuacja jest nieodwracalnie negatywna, to będzie taka dla wszystkich bez wyjątku.

7,7-25: Klucze do lektury

Chrześcijańska interpretacja fragmentu. Jej podstawy i trudności. Jak widzieliśmy, za chrześcijańską interpretacją przemawiają tutaj: użycie pierwszej osoby („ja"), czasowników w czasie teraźniejszym (w. 14-25), opozycja między *człowiekiem wewnętrznym* (w. 22) a *członkami ciała* (w. 23), między tym, co, w przypadku ochrzczonych, należy już do eschatonu, a tym, co jeszcze należy do dawnej, upadłej ludzkości: Paweł (jak również każdy chrześcijanin) jest jednocześnie duchowy i cielesny. Prawdą jest, że wielu chrześcijan rozpoznaje siebie w opisie w 7,14-23 i powtarza za 7,24-25: „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała (...)?" Niewątpliwie Paweł ma na myśli wielkie wewnętrzne napięcie. Osoba jednak, którą opisuje, nie tylko doświadcza tego wewnętrznego napięcia, ale jest całkowicie poddana władzy grzechu i śmierci, niezdolna do czynienia dobra. I na pewno nie jest to osoba ochrzczona, którą Paweł wcześniej, w 6,12-14.15-23, wezwał, aby ze swojego ciała uczyniła broń sprawiedliwości, co jest znakiem, że jest do tego zdolna.

Jeśli „ja" w 7,7-25 oznaczałoby chrześcijanina, to logika tej sekcji pozostawiałaby wiele do życzenia. Jeżeli jednak logika ta pozostaje nienaruszona od rozdz. 5 do 8, to musimy zadać sobie pytanie, jaką funkcję spełnia rozdz. 7, umieszczony między dwoma pozytywnymi opisami ochrzczonych, którzy są w Chrystusie i z Chrystusem. Wydaje się, że w 5,12-19 rozwinięte jest porównanie między dwiema postaciami, które zapoczątkowały dwa całkiem przeciwne porządki, z jednej strony porządek grzechu prowadzącego do śmierci i z drugiej strony porządek łaski prowadzącej do życia, i że ich potomkowie są opisani na zasadzie porównania (za pomocą *synkrisis*) w rozdz. 6-8, gdyż Adam i Chrystus przedstawieni są w sposób kontrastowy tylko po to, aby przygotować grunt do opozycji między dawną ludzkością (rozdz. 7) a nową ludzkością (rozdz. 6 i 8):

Adam	**Chrystus**
ci bez Chrystusa (7,7-25)	ci w Chrystusie / z Chrystusem (rozdz. 6 i 8)

7,7-25: Stwierdzenia Pawła i stwierdzenia judaizmu

a) Tradycje żydowskie także zastanawiały się nad pochodzeniem złych pożądań (w. 7-13), zwłaszcza w związku z Bożą zapłatą. Zobaczmy na przykład ApAbr 23,13, gdzie patriarcha, porwany do nieba, widzi Adama i Ewę, kuszonych przez Azazela, i zapytuje:

> Przedwieczny Mocny! Dlaczego pozwoliłeś na działanie zła i żeby w sercu człowieka było pragnienie zła? Bo przecież gniewasz się na wybór tych, którzy Tobie czynią w Twoim zamyśle rzeczy niedozwolone (tłum. Ryszard Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, Vocatio, Warszawa 2000, 43).

O pożądliwości, korzeniu wszystkich grzechów i wszelkiego zła, por. ApAdam 19; według Filona pożądliwość jest najstraszliwszą ze wszystkich namiętności, De Dec. 142. „Nie pożądaj" streszcza wszystkie przykazania Tory.

b) Jeżeli chodzi o sprzeczność między wolą a czynem (w. 14-20), tradycja żydowska mówi także o złej skłonności, która przeciwstawia się dobrej skłonności, a obie zostały wprowadzone do ludzkiego serca przez Boga (por. np GnR 14,4); w niczym nie tłumi to wolnej woli człowieka. Możliwe, że mamy tu do czynienia z pewną reminiscencją (oczywiście z uwzględnieniem modyfikacji wymaganych przez wiarę żydowską) wspomnianego wyżej toposu. Dla tradycji żydowskiej Tora jest antidotum, które uzdalnia wierzącego do oparcia się złej skłonności. Nie ma żadnego powodu do przypuszczenia, że 7,7-25 reprezentuje żydowską wersję toposu. Jeżeli chodzi o „złą skłonność" w apokryfach, por. Test-Rub 4,7; TestDan 4,2; TestAs 1,3.9; TestJud 11,1; TestBen 6,1-4.

Musimy natychmiast dodać, że o ile sformułowania w w. 14-20 wydają się wiele zawdzięczać hellenizmowi – niektórzy badacze widzieli nawet echo tematu platońskiego w w. 15 (człowiek czyni zło z niewiedzy) – to akcent położony jest nie na nieznajomość wartości, gdyż „ja" zna je dobrze, lecz na nieznajomość procesu popychającego do działania: „ja nie wiem" lub „nie rozumiem *tego, co się dzieje*". To prawda, że Paweł nie podkreśla odpowiedzialności „ja", i tym samym pośrednio zgadza się z platonizmem, ale nie możemy powiedzieć, że rzeczywiście znajdował się pod jego wpływem.

8,1-30: Kompozycja

Kompozycja ma z natury rzeczy charakter argumentacyjny. Dwie *subpropositiones* (w. 1-2 i 18) wprowadzają odpowiednio dwie jednostki, w. 1-17 i 18-30.

Nie możemy zapominać, że rozdz. 8 jest punktem kulminacyjnym sekcji (por. wyżej na temat kompozycji rozdz. 5-8) i że podsumowuje wiele tematów z wcześniejszych rozdziałów, zwracając szczególną uwagę na dar Ducha Świętego i na fakt, że dzięki niemu ochrzczeni mogą żyć i mieć nadzieję. Przede wszystkim należy zauważyć, że porównanie między dwoma typami ludzkości kontynuowane jest aż do 8,17:

Rz 7	**Rz 8**
mieszkanie grzechu	mieszkanie Chrystusa i Ducha
niezdolność do praktykowania Bożego Prawa	wypełnianie przykazań Prawa
życie według ciała / w ciele	życie według / w Ewangelii
śmierć	życie
niewolnictwo	synostwo i dziedzictwo

Kontrast staje się jeszcze ostrzejszy w w. 18-22, gdzie czytamy, że całe stworzenie będzie miało udział w wyzwoleniu dzieci Bożych i razem z nimi oczekuje tego wyzwolenia.

Szkic kompozycyjny omawianego fragmentu można przedstawić w następujący sposób:

w. 1-17
- w. 1-2: *subpropositio*, a następnie *ratio*
- w. 3-17: ochrzczeni są prowadzeni przez Ducha
  - a) przeszłość: posłanie Syna i Jego cel (w. 3-4)
  - b) teraźniejszość: ochrzczeni ożywieni przez Ducha (w. 5-13)
    w. 5-8: zasady ogólne (ciało w opozycji do ducha),
    w. 9-11: zastosowanie tych zasad do ochrzczonych, gdyż oni mają Ducha życia i dlatego (w. 12-13) są zdolni do działania etycznego, które prowadzi do życia.
  - c) Duch dzieci i ich chwała (w. 14-17)

w. 18-30
- w. 18: *subpropositio*: obecne cierpienia nie pomniejszają przyszłej chwały
- w. 19-30: wyjaśnienia w. 18. Zauważmy linię rozwojową:
  - a) udręki:
    - stworzenia, które oczekuje uwolnienia od zepsucia (w. 19-22),
    - synów i córek (w. 23-25),
    - Ducha, który przychodzi z pomocą naszej słabości (w. 26-27)
  - b) pewność Bożej odpowiedzi:
    chwała (w. 28-30)

w. 31-39
peroratio całej sekcji (rozdz. 5-8).

8,1-17: Klucze do lektury i pytania

a) Wersety te potwierdzają interpretację rozdz. 7 („ja" nie reprezentuje chrześcijanina) do tego stopnia, że Paweł powtarza swoim czytelnikom w 8, 5-11: „wy jednak nie żyjecie według ciała, lecz według Ducha", i Duch da wam moc czynienia dobra, spełniania woli Bożej. Prawdą jest, że ochrzczeni noszą w swym ciele blizny i rany po grzechu (nie mogą uniknąć śmierci fizycznej: w. 10), ale Duch, który w nich mieszka, jest życiem i obietnicą zmartwychwstania: mają udział w chwale Chrystusa, z którym są teraz zjednoczeni (w. 11).

b) Opis ochrzczonych w rozdz. 6 i 8 wydaje się nierealny, zbyt idealny, aby mógł być prawdziwy, gdyż ochrzczeni nie są bezgrzeszni (daleko im do tego!), i wielu zapomina o życiodajnej więzi, która łączy ich z Chrystusem. Zresztą Paweł nie zapomina o tym, skoro dodaje: „Bo jeżeli będziecie żyli według ciała, czeka was śmierć" (8,13). Chrześcijanin może żyć jak grzesznik i jako taki otrzyma zapłatę. Apostoł podkreśla tylko status ochrzczonych i postawę moralną, która normalnie jest z nim związana: czy mieszkający w nich Duch mógłby nie dać im siły i nie spowodować, aby przynosili owoc duchowy? Życie wiary nie może nie rozwinąć się w nich, jeżeli prawdą jest, że otrzymali dar Ducha. Życie etyczne jest natomiast niezbędnym świadectwem, że działa w nich moc Ewangelii (por. 1,16).

8,1-17: Rozwój argumentacji

a) 8,1-2. *Subpropositio* i jej *ratio*. „Teraz jednak dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, nie ma już potępienia" oznacza, że ochrzczeni, nie należąc już do kategorii grzeszników (znajdujących się w rozpaczliwej sytuacji opisanej w 7,7-25), nie mogą być potępieni. Jako pierwsza przyczyna (*ratio* w terminologii ówczesnych podręczników) takiego stanu rzeczy podany jest Duch życia, który, mieszkając w wierzących i prowadząc ich, uwalnia ich od tego statusu. Paweł i tutaj także stosuje *antanaklasis*, tak jak w 7,21-23.

b) 8,3-4. Pierwsze wyjaśnienie *ratio*. Zauważmy, że tutaj znowu pierwszy argument ma charakter chrystologiczny. Obecna sytuacja ochrzczonych znajduje wytłumaczenie w krańcowości wydarzenia Jezusa Chrystusa.

Werset 3 rozpoczyna się od przypomnienia paradoksu dobrego i świętego Prawa, które jest bezsilne. Tylko bowiem przez przyjęcie naszego bezsilnego i naznaczonego grzechem ciała (cierpienia, pokusa, śmierć) Syn Boży mógł wydać wyrok potępiający grzech w tym samym miejscu, w którym grzech panował, w ciele. Tak jak w większości swych paradoksalnych sformułowań, Paweł nie stara się wyjaśnić ani usprawiedliwić tego, co mówi (czy to było koniecznie? Dlaczego trzeba było przyjąć umęczone ciało, aby w tym samym ciele zwyciężyć grzech? itd.).

Paweł nie mówi dokładnie, co rozumie przez „ciało", lecz najwyraźniej określa w ten sposób całą osobę ludzką w jej słabości. Wyrażenie „ciało grzeszne" (w. 3b) nie oznacza bynajmniej, że sam Jezus zgrzeszył (w 5,15-19 podkreśla się coś przeciwnego), ale że był On w pełni człowiekiem i że dlatego, tak jak wszyscy ludzie, doświadczył konsekwencji grzechu opisanych w 5,12-19: prób fizycznych, pokusy, odrzucenia, śmierci. Sformułowanie „w ciele podobnym do ciała grzesznego" (w. 3b) nie zostawia miejsca na żadnego rodzaju doketyzm. Paweł nie chce powiedzieć, że Jezus miał tylko pozór ciała, lecz chce podkreślić, jak to zrobi później w Flp 2,7, że Chrystus był we wszystkim podobny do ludzi, wraz z ich udrękami i słabościami.

Co się tyczy wyrażenia „za grzech" albo „dla [usunięcia] grzechu" (tak w BT), to w Septuagincie (por. Kpł 5,7.11 itd.) odnosi się ono do złożenia ofiary (albo nawet do samej ofiary) za grzech i niektórzy badacze sądzą, że należy tutaj dokonać takiej parafrazy: „Bóg, posławszy swojego własnego Syna w kondycji naszego zranionego ciała dla [usunięcia] grzechu i uczyniwszy z Niego *dar ofiarny za grzech* (...)" Jest mało prawdopodobne, aby Paweł, dobry znawca greckiej Biblii, nie widział dwuznaczności swego sformułowania. Jednak układ składniowy nie potwierdza użycia takiej *antanaklasis* (z powodu „i", które sytuuje oba wyrażenia w tym samym kontekście).

Paweł najpierw mówi o tym, że Bóg zesłał swego Syna, a następnie o celu Jego misji (w. 4). Nie mówi, że Bóg posłał swojego Syna, aby potwierdził Prawo czy przywrócił mu utraconą moc. Prawo pozostaje święte i dobre (zawsze takie było), lecz ludzie się zmienili – przez działanie Boga w Chrystusie, a nie przez Prawo! W ten sposób dokonała się w nich sprawiedliwość wymagana przez Prawo. Wielu widzi w tych wersetach trochę zawoalowane odniesienie do Jr 31,31-33 i/lub Ez 36-37, i jest to całkiem możliwe.

c) Jak zasygnalizowano już w odniesieniu do kompozycji rozdz. 8, w. 4 (życie według Ducha) zostanie rozwinięty w trzech etapach: w. 5-8 ukazują zasady ogólne (opozycja między ciałem a Duchem); w. 9-11 odnoszą te zasady do ochrzczonych, którzy otrzymali Ducha życia i którzy dzięki temu są zdolni do działania etycznego, prowadzącego do życia (w. 12-13).

d) W zakończeniu argumentacji (w. 14-17) Paweł powraca do siły napędowej w życiu ochrzczonych: otrzymawszy Ducha synostwa, powinni postępować jak dzieci Boże i dziedzice (chwały) z Chrystusem, w tym stopniu, w jakim z Nim cierpią. Dlaczego jednak ochrzczeni powinni uczestniczyć w cierpieniach Chrystusa? I o jakie cierpienia tu chodzi? Jak często się zdarza, Paweł nie wyjaśnia, co ma na myśli, lecz następny werset (w. 18) daje nam do zrozumienia, że chodzi o doświadczenia związane z ludzkim losem – naznaczonym skutkami grzechu – które Syn Boży także poznał na tym świecie (w. 3). Na zakończenie Paweł mówi o *chwale z Chrystusem*: wydaje się, że od samego początku taki był punkt docelowy jego argumentacji.

8,18-30: Przeznaczeni do chwały

„Skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by wspólnie mieć udział w chwale" w w. 17 zapoczątkowuje jednostkę mówiącą o związku między obecnymi cierpieniami a przyszłą chwałą. Prawdę mówiąc, Paweł poruszył już problem cierpień ochrzczonych na samym początku sekcji (5,3), żeby pokazać ich użyteczność, tym bardziej że cierpienia nie tylko nie gaszą nadziei, ale ją umacniają. Tutaj jednak termin „cierpienia" użyty jest w szerszym znaczeniu: odnosi się do całego stworzenia (a więc także do chrześcijan) ponoszącego skutki prawa grzechu i śmierci. Paweł mnoży terminy odnoszące się do tej sytuacji (cierpienia, jęki, bóle rodzenia, oczekiwanie). Wszyscy cierpią i wzdychają – a Duch razem ze wszystkimi – w oczekiwaniu chwały, która jest pewna, ponieważ Bóg obiecał ją swoim dzieciom: cierpienia, będące udziałem wszelkiego ziemskiego istnienia, nie mogą przeszkodzić w jej przyjściu.

Niektórzy komentatorzy uważają, że w tej jednostce wyrażenie „całe stworzenie” odnosi się tylko do ludzi. W rzeczywistości powinniśmy rozumieć je w szerszym zakresie, gdyż w tej sekcji (rozdz. 5-8) autor, mówiąc o ludzkości, wypowiada się w sposób jednoznaczny: „wielu” ([BT: „wszyscy”] 5,15.19), „wszyscy [ludzie]” (5,12.18). Paweł podejmuje tutaj tylko stwierdzenia biblijne, w których świat materialny widziano już jako zjednoczony ze zmartwychwstaniem wybrańców Boga (Iz 55,13; 65,17.25). Dla Pawła, tak samo jak dla Izajasza, odnowa duchowa i etyczna ludzkości nie może nie mieć wpływu na resztę stworzenia, która jest przeznaczona do tego, aby stać się *kosmosem*, światem mającym swoje miejsce w chwale dzieci Bożych.

Interesujący jest w tym fragmencie sposób, w jaki autor przezwycięża radykalny i definitywny kontrast (jak przedstawiają go pisma apokaliptyczne tamtego okresu) między tym światem jako całkowicie upadłym i wrogim wobec ludzi wierzących, idącym w sposób nieunikniony ku zagładzie, a przyszłym światem sprawiedliwości i królestwa Bożego: ludzkość (a wraz z nią ten świat) nosi już w sobie zalążki swego odkupienia.

8,31-39: Zakończenie (peroratio)

Fragment ten składa się z dwóch podstawowych części typowych dla zakończenia, czyli *peroratio*: amplifikacji, czyli rozszerzenia (mającego tutaj charakter patetyczny) i rekapitulacji, czyli podsumowania (streszczającego najistotniejsze punkty argumentacji). Paweł w szczególny sposób wyraża tutaj swoją wiarę i nadzieję: w Jezusie Chrystusie Bóg dał nam wszystko i już nic nie będzie mogło nas od Niego oddzielić.

9-11: Izrael a poganie

Miejsce rozdz. 9-11 w całym liście nie jest na pierwszy rzut oka oczywiste. Można by bowiem od 8,39 od razu przejść do 12,1 i logika argumentacji nie zostałaby zakłócona: czy z godności swego statusu, z przemiany istoty i z nadziei danej przez Ojca ochrzczeni nie mogliby wyprowadzić zasad swojego postępowania (rozdz. 12-15)? Rozdziały o losie Izraela mają wszelkie pozory dygresji, gdyż rozpoczynają się w sposób całkiem nieoczekiwany: koniec rozdz. 8 nie zostawia miejsca na smutek, lecz otwiera perspektywę nadziei i chwały, i nagle, bez żadnego przygotowania, Paweł mówi o „wielkim smutku i nieprzerwanym bólu” (por. 9,2). Jeżeli związki między 9-11 a kontekstem nie są w pełni jasne, to czy oznacza to, że rozdziały te nie pochodzą od Pawła albo że zostały przez niego napisane, ale dopiero później dołączone przez niego lub jednego z jego współpracowników do tej sekcji listu? Ale nawet jeżeli te trzy rozdziały (9-11) zostały napisane po rozdz. 1-8 czy też Paweł napisał je w innych okolicznościach i dołączył do pierwszych ośmiu rozdziałów, to ich obecne miejsce w całości listu ma w każdym razie istotne znaczenie: sam fakt, że o losach Izraela mówi się zaraz po rozwinięciu argumentacji w rozdz. 5-8, dotyczącej chrześcijańskiej egzystencji, oznacza, że oba problemy są ze sobą związane.

Różne wydania Biblii proponują wiele tytułów dla Rz 9-11. Niektóre podkreślają Bożą inicjatywę i jej realizację („Boży wybór Izraela”; „Plan Boga wobec Żydów i pogan”; „Odmowa Izraela nie zmienia planu Boga”); inne uwzględniają w tytule tylko nazwę Izraela, z konotacją negatywną („Niewiara Izraela”) lub pozytywną („Przywileje Izraela”); jeszcze inne zachowują ostrożną neutralność („Sytuacja Izraela”, „Tajemnica Izraela”, „Izrael i poganie” [BT: „Izrael a usprawiedliwienie z wiary”; „Izrael ponosi winę za swoje odrzucenie”; BP: „Plan Boży w historii”]). Wszystko to zachęca do poszukiwania elementu, który został podkreślony przez samego Pawła.

9-11: Kompozycja

a) Model biblijny. Rozdz. 9-11 wyraźnie podejmują tematy i kompozycję wielu zbiorowych modlitw z okresu powygnaniowego. Ich najwyraźniejszym odpowiednikiem jest z pewnością modlitwa Azariasza w dodatkach greckich do Księgi Daniela. Znajdujemy w niej trzy zasadnicze momenty wyznaczające rytm argumentacji w rozdz. 9-11: (1) O, Panie, Ty jesteś sprawiedliwy i wszechmocny; wszystko, co czynisz, jest wspaniałe; (2) nasza sytuacja jest skutkiem naszych grzechów, gdyż zawsze byliśmy nieposłuszni; ale (3) w Twoim miłosierdziu nie możesz nas pozostawić, Ty nas ocalisz (por. także modlitwy w Dn 9,4-20; Ba 1,15-2,15). W rozdz. 9-11 apostoł zaczyna od przypomnienia niezawodności i sprawiedliwości Bożego słowa (9,6-29); dalej mówi, że sytuacja Izraela jest zawiniona przez niego samego, ponieważ odrzucił Bożą sprawiedliwość objawioną w Ewangelii przez Jezusa Chrystusa (9,30-10,21). Kończy zaś stwierdzając, że sytuacja ta nie jest ostateczna: Bóg nie tylko nie odrzucił wybranego narodu, ale chce go ocalić (11,1-32). Krótko mówiąc, na podstawie kryteriów biblijnych omawiany tekst można podzielić na trzy części.

b) Argumentacja (*probatio*) w rozdz. 9-11 także przebiega w trzech etapach; każdy z nich rozwija i podtrzymuje pewną tezę (*propositio*):

exordium: 9,1-5. Zagadka sytuacji Izraela
probatio: 9,6-11,32 składa się z trzech głównych jednostek:
A 9,6-29 (*propositio* w 9,6a: słowo Boże nie zawiodło). Logika wynikająca z Bożego powołania, ale w nieco paradoksalny sposób. Paweł wykazuje, że obecna sytuacja Izraela nie wynika z błędu w planie zbawienia (od początku po dziś dzień);
B 9,30-10,21 (*propositio* w 10,4: zbawienie otrzymuje się przez wiarę w Chrystusa). Sytuacja Izraela wynika z faktu, że Izrael wolał Torę od Chrystusa, a właśnie wiara w Chrystusa przynosi zbawienie (obecna sytuacja Izraela);
A' 11,1-31 (*propositio* w 11,1a: Bóg nie ododrzucił swojego ludu). Bóg, który potrafił wykorzystać odmowę Izraela po to, aby okazać miłosierdzie poganom, zbawi swój lud (przyszłość Izraela).
peroratio: 11,33-36: niepojęta mądrość Boga.

Pierwsza (A) i ostatnia (A') jednostka, obie o charakterze teologicznym, przypominają niezgłębioną logikę Bożych wyborów (9,6-29) i ukazują perspektywę przyszłego zbawienia otwartą przed Izraelem, tłumacząc przy okazji przyczynę i funkcję głównej przeszkody, która jest uznana za tymczasową (11,1-32); jeżeli chodzi o drugą jednostkę (B), to jest ona zorientowana chrystologicznie i wyjaśnia przyczynę obecnej sytuacji Izraela: odrzucając wiarę w Ewangelię, a tym samym w Chrystusa, lud w rzeczywistości odrzucił jedyną drogę zbawienia, którą Bóg wybrał dla niego i dla całej ludzkości.

Jeżeli *peroratio* z całej argumentacji wymienia tylko element niezgłębionej mądrości Boga jako zdolnej do wykorzystania błędów każdego i jako znającej wszystkich, to dlatego, że sekcja ta nie podkreśla przede wszystkim odpowiedzialności czy buntu Izraela: istotny jest tu aspekt *teologiczny*. W dynamice argumentacji wszystko prowadzi ku końcowemu wykrzyknikowi, pełnemu zdumienia i uwielbienia. Można tylko podziwiać mistrzostwo, z jakim Paweł rozwija swój wywód, krok po kroku otwierając coraz szerzej perspektywę Bożego miłosierdzia aż po ukazanie zbawienia „całego Izraela". Jeżeli chodzi o teologiczną czy chrystologiczną zawartość *propositiones*, to widać z niej, że sytuacja nie jest rozważana przede wszystkim z punktu widzenia Izraela i odrzucenia przezeń Ewangelii. W losie tego ludu bowiem chodzi o coś bardzo istotnego, mianowicie o przyszłość obietnic, trwałość planu zbawienia, prawdziwość i wierność Bożego słowa, chodzi o coś więcej niż Izrael – o samego Boga!

9-11: Boża sprawiedliwość

Kompozycja tej sekcji ukazuje, że Paweł nie podkreśla przede wszystkim buntu Izraela, a tym samym jego winy. Stopniowe dochodzenie do ukazania tajemnicy, planu Bożego i ostateczny wykrzyknik wobec niezgłębionych wyroków wiecznej mądrości – wszystko to wskazuje na teologiczny charakter argumentacji. Podobnie w częściach A i A' w koncentrycznej kompozycji tematyka jest teologiczna: mowa jest o Bogu, Jego słowie i sprawiedliwości. Paweł stara się połączyć w nich rzeczywistości z pozoru nie do pogodzenia ze sobą: sprawiedliwość dla wszystkich i wybór; sprawiedliwość i zatwardziałość. Wyjaśnienia Apostoła mogą się jednak wydać zbyt łatwe. Jeżeli miłość i nienawiść albo, inaczej mówiąc, jeżeli dylematy wyboru, rozstrzygające się jeszcze przed jakąkolwiek ludzką odpowiedzią, podkreślają wolny wybór ze strony Boga, to czy ten wybór nie jest czymś arbitralnym i niesprawiedliwym? Odpowiedzi, jakich udziela Paweł, chcąc rozwikłać te trudności, wymagają uważnego zbadania.

9,6-29: Wybór i sprawiedliwość Boga

Kompozycja i argumentacja

W 9,6-29 podmiotem bezpośrednim albo domyślnym czasownika „powołać" jest zawsze Bóg: to Bóg, i tylko Bóg, jest tym, który powołuje. Jednocześnie konotacja jest zawsze pozytywna: Bóg powołuje, ponieważ Bóg kocha. O ile czasownik „powołać" nie wystarcza, aby zapewnić jedność tematyczną fragmentu, o tyle cytaty biblijne nie skupiają się wokół jednej tylko tezy, lecz nawiązują do dwóch tez: 9,6b („Nie wszyscy bowiem, którzy pochodzą od Izraela, są Izraelem") i 9,14 („Czyżby Bóg był niesprawiedliwy? Żadną miarą!"); każdej z nich przyporządkowana jest cała seria cytatów biblijnych (w. 7-13 i 15-29). Czy trzeba więc dzielić 9,6-29 na dwie oddzielne części i zrezygnować z hipotezy rzeczywistej jedności literackiej?

Obie tezy (9,6b i 9,14), które ma potwierdzić argumentacja oparta na danych biblijnych, opierają się z kolei na 9,6a, gdzie jest określony główny temat rozdziału:
w. 6a: obecna sytuacja Izraela nie jest skutkiem bezsilności słowa Bożego;
w. 6b: nie wszyscy Izraelici rzeczywiście należą do Izraela: zależy to od Bożego wyboru (w. 7-13).
w. 14: Boże wybory nie są niesprawiedliwe (w. 14-29).

Werset 6a jest jedyną *propositio,* która zapoczątkowuje pierwsze rozwinięcie (9,6-29), gdyż ma jego wszystkie charakterystyczne cechy. Przede wszystkim określa temat, który ma być rozwinięty: wykazanie, że słowo Boże nie zawiodło. Cały fragment ma więc podkreślić, odwołując się do samego słowa (por. cytaty zaczynające się od „On mówi" albo „mówi Pismo" w w. 15.17.25; „powiedziano" w w. 12; „głosi Izajasz" w w. 27; „Izajasz przepowiedział" w w. 29; „to jest słowo obietnicy" w w. 9; i te, które w jakiś sposób nawiązują do mówienia, jak „nazwać" w w. 25 i 26), skuteczność tego słowa w dwóch okresach: Paweł zaczyna od ukazania, że obecna sytuacja nie tylko nie jest skutkiem konieczności czy przypadku, ale jest dziełem samego słowa Bożego, i działanie tego słowa w niczym nie szkodzi tym, których nie powołuje. W ten sposób o jedności tego fragmentu decyduje problem, który pozostaje teologiczny od początku (w. 6) do końca (w. 29).

Kompozycja chiastyczna

A: w. 6-9	Izrael, w. 6b (2x) potomstwo, w. 7 (2x), w. 8	decyzje Boga
B: w. 10-13	miłość, w. 13	
C: w. 14- 18	mieć litość, w. 15 (2x), w. 16.18 chcieć, w. 16.18 (2x) władza lub potęga, w. 17 okazać, w. 17	
C': w. 19-23	chcieć, w. 22 okazać, w. 22 władza lub potęga, w. 22 miłosierdzie, w. 23	kwestia sprawiedliwości Bożej
B': w. 24-26	miłość, w. 25 (2x)	
A': w.27-29	Izrael, w. 27 (2x) potomstwo, w. 29	decyzje Boga

Jednostki A, B, B' i A' przedstawiają decyzje i wybory Boga w ich ciągłości, natomiast dwie jednostki centralne (C i C') rozważają ich zasadność za pomocą diatryby. Zauważmy elegancję konstrukcji. W centrum Paweł umieszcza refleksję nad Bożymi drogami: trudno byłoby zadawać pytania dotyczące Bożej sprawiedliwości już na podstawie pierwszych wersetów, nie przedstawiwszy najpierw pewnych konkretnych decyzji; tak samo niewychowawcze byłoby pozostawienie poważnych pytań bez wyczerpujących odpowiedzi – tutaj korzystając ze słowa Biblii, aby udowodnić i zobrazować niezawodność słowa Bożego.

Widoczne tu chiastyczne paralelizmy nie wykluczają jednak retorycznej linii rozwojowej w argumentacji. Na płaszczyźnie czasowej Paweł zaczyna od Abrahama, Izaaka, następnie mówi o Jakubie i Ezawie (czasy patriarchów); potem wymienia Mojżesza i faraona (czasy Wyjścia) i kończy na swojej własnej epoce, czasie powołania pogan i judeochrześcijan, którzy stanowią „Resztę" Izraela. Tak więc w zaskakującym skrócie sekcja przechodzi od samego początku historii Izraela aż do czasów apostoła (który jest już okresem końca czasów), podkreślając spójność Bożego słowa.

Na płaszczyźnie tych, którzy nie należą do wybranych, na początku sekcji (A) zaznaczone jest tylko, że nie wszyscy są dziećmi i potomkami obietnicy, bez żadnej negatywnej konotacji; pod koniec jednak (B) niepowołaniu towarzyszą uczucia negatywne: Ezaw jest przedmiotem nienawiści. (C) posuwa się jeszcze dalej, mówiąc o zatwardziałości (faraona), natomiast (C') mówi o groźbie zniszczenia (naczyń glinianych), (A') kończy zaś aluzją do już dokonanego zniszczenia (Sodomy i Gomory).

Temat powołania również rozwija się krok po kroku. Dlaczego czasownik „powołać" znika w jednostkach centralnych? Powód jest jasny: (C) i (C') rozważają pozorną niesprawiedliwość Boga wobec tych, których nie powołał. Możemy więc określić semantyczne znaczenie naprzemiennego schematu:

A + B (powołanie)
C + C' (niepowołanie)
B' + A' (powołanie)

Powołania i niepowołania nie można więc zrozumieć w oderwaniu od siebie. W (A) i (B) Paweł podkreśla fakt, że Boże powołanie wyprzedza każdą ludzką odpowiedź, pozytywną i negatywną, i nie jest przez nią zdeterminowane. Tego rodzaju stwierdzenia prowokują do poruszenia kwestii Bożej sprawiedliwości: jeżeli Bóg okazuje gniew czy nienawiść, znając konsekwencje odmowy lub nieposłuszeństwa ze strony człowieka, to czy taki Bóg nie jest Bogiem niesprawiedliwym? Nie, odpowiada Paweł, gdyż Jego wybór nie jest związany z

ludzką odpowiedzią: byłaby w tym niesprawiedliwość, gdyby chodziło o zapłatę, która zawsze następuje po działaniu, jak wyraźnie jest podkreślone w rozdz. 2. Bóg powołuje jednak także osoby, które nie są Mu posłuszne, wyrażając w ten sposób wolność swojego powołania. Wolność Stwórcy oddala zarzut nielogiczności (dlaczego Bóg skarży się na nasze postępowanie, skoro z góry je determinuje?): cóż powiedzieć o Jego cierpliwości?

Wersety 22-23 mają charakter eliptyczny. Co właściwie wynika z Bożej cierpliwości? Czy chodzi tutaj o opóźnianie łaski, tak aby grzesznicy mogli się nawrócić? Kontekst jednak, wyraźnie skupiony na Bożej woli wyprzedzającej każdą, pozytywną czy negatywną, odpowiedź, wyklucza takie rozwiązanie. A może chodzi o to, że Bóg, opóźniając zniszczenie grzeszników, chce okazać miłosierdzie poganom? Ta ostatnia hipoteza lepiej harmonizuje z tym fragmentem, ponieważ nie ma związku z ludzkimi odpowiedziami. Jeżeli chodzi o określenie „naczynia (zasługujące) na gniew", to wyrażenie paralelne „naczynia (objęte zmiłowaniem)" (w. 23) skłania nas do tego, abyśmy rozumieli to pierwsze wyrażenie jako „naczynia (zasługujące) na gniew (Boży)".

Apostoł dochodzi do nieoczekiwanego rezultatu: „niepowołanie" i surowość są oznakami raczej cierpliwości niż zniszczenia czy gniewu. Krótko mówiąc, niepowołanie zdarza się po to, aby podtrzymać Boży plan zbawienia.

9,14-24

Apostoł odpowiada na zarzuty, które sam sformułował w w. 14 i 19, powtarzając, tak jak judaizm jego epoki, odpowiedzi Pisma. Odpowiedzi te nie mają w sobie nic oryginalnego, ale jest tak z prostej przyczyny: słowo Boże samo wykazuje swoją spójność. Ale jednostki centralne, (C) i (C'), okazują się nie tylko tradycyjną odpowiedzią na pełną wolność Boga wobec stworzeń. Paweł nie może dowieść *propositio* w w. 6a rozważając tylko pojęcie Izraela, wykazując, że od samego początku Izrael nie był tożsamy z całym narodem – to rozróżnienie przygotowuje grunt dla wypowiedzi dotyczących Reszty, a więc Żydów, którzy uwierzyli w Ewangelię. To, że w pojęciu Pawła ci ostatni są wybranym Izraelem i że w ten sposób słowo Boże nie zawiodło, pozostawia otwartą kwestię łaskawego powołania pogan, do którego doszło najwyraźniej bez żadnego przygotowania i które wydaje się zaznaczać zdecydowaną zmianę w ekonomii zbawienia. Tak więc potwierdza się znaczenie w. 15, którego funkcją jest nie tylko proklamacja suwerennej wolności i sprawiedliwości Bożej. Cytat z Wj 33,19, proroctwo, zapowiada miłosierdzie w w. 23-24, dając do zrozumienia, że w planie Bożym nie ma miejsca na przypadek czy pomyłkę: od samego Wyjścia, a więc od początku, Bóg mówił, że tylko od Jego miłosierdzia zależy wybór tych, których ten wybór dotyczy i dotyka. Niepowołanie jest tylko tymczasowe.

Co znaczą słowa Pawła o nienawiści do Ezawa czy zatwardziałości faraona? Kwestia wyboru pozostawia nie rozwiązaną kwestię zatwardziałości: język nienawiści i zatwardziałości zdaje się zdradzać właściwą Pawłowi przesadę, którą musimy sprowadzić do właściwej proporcji, aby odnaleźć ukrytą za nią ideę, to znaczy myśl, że Bóg nie chciał, aby bogaty i potężny naród był głosicielem Bożej sprawiedliwości. Bez wątpienia tak jest, lecz apostoł nie chciał powiedzieć tylko tego, że niektórzy nie są wybrani (tutaj w sensie wyboru czynnego, związanego z misją), nawet jeżeli zbawienie kiedyś stanie się ich udziałem. Zatwardziałość oznacza także, iż nawet opór stworzeń został przewidziany i uwzględniony w planie Bożym; nie przeszkadza on pełnej i ostatecznej realizacji tego planu: wolność ludzka, która nie została zanegowana, od początku ma swoje miejsce w planie Bożym, przyczyniając się do chwały Bożej i służąc sprawie zbawienia wszystkich.

9,25-29

W dwóch ostatnich jednostkach, (B') i (A'), Paweł mówi, kto jest przedmiotem Bożego miłosierdzia. Werset 24 przedstawia dwie grupy tych, których obejmuje miłosierdzie:

„nas, których powołał
a) „nie tylko spośród Żydów,
b) ale i spośród pogan..."
B' = powołanie pogan (w. 25-26)
A' = powołanie Żydów, Reszty (w. 27-29).

Wersety 25-26 najwyraźniej mówią o powołaniu pogan, a w. 27-29 o powołaniu wybranych Izraela, Reszty złożonej z Żydów, którzy uwierzyli w Ewangelię. Czy więc apostoł nie posłużył się proroctwem Ozeasza (cyt. w w. 25-26), który niewątpliwie mówi o Izraelu, aby opisać powołanie pogan? Wiele wskazówek pozwala tak myśleć. W w. 25-26 bowiem „wy", których Bóg wybierze lub powoła, nie są dokładnie określeni – zdumiewające milczenie, jeżeli weźmie się pod uwagę następny werset, w którym, przeciwnie, słowo Izrael użyte jest dwukrotnie. Należy więc poszukać desygnatu zaimka „wy" w w. 24, w którym mowa jest o

wierzących pochodzących z judaizmu i spośród pogan. Można by jednak powiedzieć, że skoro tak jest, to w. 25-26 odnoszą się do wszystkich chrześcijan bez wyjątku, a nie tylko do tych nawróconych z pogaństwa. Rozwiązanie to nie usuwa jednak trudności egzegezy apostoła: w jaki sposób może on dopatrywać się powołania pogan, zapowiedzianego we fragmencie Pisma, w którym jest mowa tylko o Izraelitach? Ponadto 9,6-29 jako całość nie dopuszcza takiej możliwości, żeby w. 25-26 uznać za aluzję do judeochrześcijan, ponieważ, w tym rozdziale, Bóg nigdy się nie cofa: apostoł nie rozważa przypadku powołania, które zostało zakwestionowane, tak aby było jeszcze raz zatwierdzone. Judeochrześcijanie w w. 24 nie mogli więc należeć do „ludu nie mojego" z w. 25; wyrażenie to musi tutaj odnosić się do pogan.

Jak to się jednak stało, że Paweł posłużył się Oz 2,1b, aby opisać powołanie pogan? Jak mówi Oz 1,2, „Nie umiłowana" i „Lud nie mój", są „dziećmi nierządu", nie są częścią ludu Bożego, Izraelem przymierza, co zresztą potwierdzają ich imiona. Ich tożsamość można więc połączyć z tożsamością bałwochwalczych pogan, wyłączonych z przymierza i obietnic. Oczywiście można dodać, że punktem odniesienia pozostaje Izrael jako winny bałwochwalstwa i zerwania przymierza. To prawda, ale tekst Ozeasza ukazuje, że powołanie i miłosierdzie (gdyż „Nie umiłowana" i „Lud nie mój" są powołani; ich imiona są zmienione na „Umiłowana" i „Mój lud") nie są zdeterminowane dziedzictwem cielesnym, ale tylko jedyną w swoim rodzaju dobrą wolą Boga, który oczyszcza i okazuje miłosierdzie w sposób bezwarunkowy. Pochodzenie czy dziedzictwo nie są więc jakąś przeszkodą unieważniającą: Bóg może powołać do przymierza każdego, kogo zechce powołać. Pod tym względem symboliczna sytuacja w Oz 1-2 jest prefiguracją i zapowiedzią sytuacji pogan powołanych w Bożym miłosierdziu. Status dzieci Bożych (por. „nazywać ich będą synami Boga żywego"), łaskawie nadany narodom pogańskim, można więc uznać za antycypowany w tych rozdziałach, w których znajdują wyraz Boża opatrzność i konsekwencja. Interpretacja Pawła nie zaprzecza interpretacji dosłownej (z pierwotnym odniesieniem do Izraela), lecz jedynie widzi w tym fragmencie z Księgi Ozeasza pewien plan, którego przedmiotem i beneficjantem jest nie tylko Izrael; plan, który jest teraz realizowany, albo lepiej, który jest uznany, ponieważ jest realizowany.

Pawłowa interpretacja Oz 2 ukazuje związek i spójność między rozdz. 9 a 4: jeżeli Bóg usprawiedliwił Abrahama, grzesznika, kiedy był jeszcze nieobrzezany, i jeżeli jego sytuacja jest prefiguracją sytuacji pogan usprawiedliwionych tylko przez wiarę, to dlaczego sytuacja dwojga dzieci nie miałaby być ogniwem w serii prefiguracji usprawiedliwienia, udzielonego wszystkim bez wyjątku?

9,27-29: „Reszta" i jej funkcja

Czy ostatnia jednostka, A' (w. 27-29), nie podkreśla faktu nie-zbawienia większości synów Izraela, którego „Reszta", przeciwnie, jest wybrana i zbawiona? Wersety 27-29 w żaden sposób nie akcentują faktu, że wielu spośród Izraela jest ukaranych czy potępionych ani że Reszta jest wybrana czy zbawiona; Paweł mówi w nich tylko tyle, że „Reszta" daje świadectwo słowu Bożemu, które nigdy nie zawodzi. W A' nie ma nic o odrzuceniu Izraela. Odnosi się nawet wrażenie, że Paweł wybrał te dwa fragmenty z Izajasza, ponieważ głoszą zbawienie „Reszty", nie wspominając ani o karze, ani jakimkolwiek negatywnym działaniu Boga.

9,6-29: Ku teologii wyboru

Ponieważ słowo Boże nie zawiodło (w. 6a), Paweł musi wykazać, że odrzucenie Ewangelii przez znaczącą część Izraela w imię większej wierności przymierzu Mojżeszowemu i Prawu nie świadczy o bezsilności Boga.

W jaki sposób Paweł przeprowadza swój dowód? Wskazuje na ograniczony charakter wyboru, to znaczy wprowadza rozróżnienie między potomkami Izraela a Izraelem jako grupą wybranych. (Właśnie dlatego wybór nie jest zaliczony do przywilejów przysługujących wszystkim potomkom patriarchów, Izraelitom, w 9,4-5a.) Paweł udowodni też, że to rozróżnienie między tymi, którzy w 11,5 są zaliczeni do „Reszty" wybranej przez łaskę, a cielesnym potomstwem Abrahama istnieje *od początku*.

Można jednak wysunąć zarzut, że sami Żydzi akceptują takie rozróżnienie: tylko potomków Jakuba można nazywać dziećmi Izraela. Wcześniej Paweł wyliczając powołanych i niepowołanych zatrzymał się właśnie na Jakubie: nie mógł tego kontynuować, ponieważ według tradycji, które przekazują słowo Boże, wszyscy bez wyjątku synowie Jakuba są eponimicznymi przywódcami pokoleń Izraela. Odwołując się jednak do Iz 10,22-23, Paweł wykazuje, że nie wszystkich potomków dwunastu synów Jakuba można utożsamiać z wybranymi, którzy stanowią Resztę. Jest to jeszcze jeden punkt wspólny między Pawłem a współczesnymi mu Żydami: w pojęciu tych ostatnich (i odnosi się to również do sytuacji obecnej) przynależności do ludu wybranego nie można w oczywisty sposób ograniczać do potomstwa cielesnego; gdyby bowiem tak było, to czy Żydzi zgodziliby się, aby poganie, przez obrzezanie i posłuszeństwo Prawu, zostali przyjęci do ludu Przymierza, ponieważ uwierzyli w Boga przodków? Natomiast Paweł na pewno silniej niż judaizm jego czasów podkreśla całkowitą dobrowolność czy darmowość wyboru: zasada wyboru zależy wyłącznie od Boga, a w żadnym razie nie od ludzkiej

odpowiedzi. Ten punkt decyduje o wszystkim, ponieważ pozwala apostołowi połączyć wybór i powołanie, aby je odnieść również do pogan, którym łaska Boża została objawiona i udzielona przez Ewangelię. Nawet jeżeli w rozdz. 9 nie mamy jeszcze rozwiniętej teologii wyboru, to prawdą jest, że Paweł chce podkreślić pewne uwarunkowania teologiczne: ciągłość i stałość planu Bożego, suwerenną wolność i całkowitą darmowość Jego wyboru. Niemniej jednak w rozdz. 9 wybór odgrywa mniejszą rolę niż niewybranie: poruszając kwestię zasadności Bożego wyboru, Paweł może stopniowo doprowadzić swych czytelników do uznania, że niewybranie nie musi być decyzją na wieczność i że można ją zrozumieć tylko jako odejście od miłosiernego planu Boga – planu, gdyż słowa skierowane do faraona (Wj 9,16; por. Rz 9,17) były proroctwem ukazującym, znowu w sposób tajemniczy, paradoksalny cel niewybrania.

W innych miejscach Listu do Rzymian, ale także w innych listach, język wyboru odnosi się do chrześcijan pochodzenia żydowskiego i pogańskiego, natomiast w rozdz. 9-11 jest zarezerwowany tylko dla części Izraela, nazywanej „Resztą" (11,5). Zresztą wyraźnie widać, dlaczego tak jest. Wszyscy Izraelici, którzy odrzucili Ewangelię z powodu Prawa, nie mogą należeć do wybranego Izraela; jeżeli bowiem wybór rzeczywiście zależy wyłącznie od wolnej inicjatywy Bożej i nie może być zakwestionowany (gdyż byłoby to niezgodne z wszechmocą wybierającego Boga i z nieomylnością Jego słowa), to tylko ci spośród Izraela mogli uwierzyć w Ewangelię, którzy zostali wybrani. Jeżeli 9,4-5a nie wymienia wyboru wśród przywilejów przyznanych Izraelitom, to nie tylko dlatego, że ci ostatni *nie są już* wybranymi (w rzeczywistości apostoł nigdy nie używa wyrażenia „już nie" w odniesieniu do wyboru, ponieważ Boże powołanie nigdy nie jest wycofane) ani tylko dlatego, że nie wszyscy zostali wybrani (z wyjątkiem Reszty), ale dlatego, że następne sformułowanie w 9,6-29 daje do zrozumienia, że język wyboru powinien być uzupełniony przez inny, także biblijny, język powołania, aby oddać sprawiedliwość całości Bożego planu zbawienia. W 9,6-29 powołanie i wybór nie tylko nie są sobie przeciwstawne, ale w pełni się nawzajem uzupełniają.

10: Izrael i odrzucenie Ewangelii

Kompozycja

Tutaj także występują różne rodzaje kompozycji:

A *exordium* (9,30-10,3). Paweł przedstawia kwestię: dlaczego Izrael i poganie znajdują się w sytuacji przeciwnej w stosunku do oczekiwanej? Dlatego, że Izraelici woleli swoją drogę sprawiedliwości (Prawo Mojżeszowe) od drogi proponowanej przez Boga (usprawiedliwienie w Jezusie Chrystusie);

B teza (*propositio*, 10,4) i wytłumaczenie (*probatio*, 10,5-17), gdzie podany jest klucz do zrozumienia sytuacji: tylko wiara w Chrystusa (lub w Ewangelię) jest drogą zbawienia dla wszystkich;

A' *peroratio* (10,18-21) powraca do sytuacji Izraela i pogan: Izrael, któremu Ewangelia została objawiona, jest oporny i nieposłuszny.

Paralele nie przerywają linii rozwojowej rozumowania Pawła: gorliwość, z jaką Izrael trwa przy swojej sprawiedliwości, zdaje się jednak iść w parze z niezawinioną niewiedzą (A), lecz ostatecznie zostaje ona uznana za nieposłuszeństwo i bunt (A'). Obramowana przez A i A' część centralna (B), która jest także *probatio*, najpierw przedstawia dwa przeciwne sobie typy sprawiedliwości, a następnie podkreśla zbawcze znaczenie aktu wiary w Jezusa, jego maksymalny zasięg, i kończy się opisem jego źródeł, od posłania głosicieli zbawienia aż do wyznania przez każdego z wierzących, że Jezus jest Panem.

10,4: Chrystus i Prawo Mojżeszowe

Ten werset można by przetłumaczyć: „A przecież kresem (czy celem) Prawa jest Chrystus dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy". Ale w jakim sensie Chrystus jest (a) kresem czy (b) celem Prawa Mojżeszowego?

a) Jeżeli Paweł mówi, że Chrystus kładzie kres panowaniu Prawa, to i tak pozostawia to możliwość wielu interpretacji. Czy znaczy to, że Chrystus kładzie kres przekleństwu i potępieniu, na które naraża nas Prawo (por. Ga 3; Rz 4,15)? Czy kładzie On także kres wypaczonemu przestrzeganiu Prawa, ponieważ chodzi Mu o jego prawdziwą sprawiedliwość i jedyne w swoim rodzaju zasługi? Te dwie interpretacje nie uwzględniają kontekstu i zostały, na szczęście, dzisiaj odrzucone. Jeżeli Paweł mówi o końcu jakiegoś kwitnącego systemu władzy, to ten kres jest kresem Prawa, a nie tylko jego złego zastosowania przez Żydów. W rzeczywistości Pawłowe stwierdzenie nie dopuszcza żadnej dwuznaczności; nie przeciwstawia on sobie dwóch sposobów przestrzegania Prawa, lecz raczej dwie ekonomie: Prawa i wiary, Prawa i Chrystusa.

b) Pytanie jednak powraca: czy na pewno ten werset i jego kontekst nie wymagają, żebyśmy w Jezusie Chrystusie widzieli cel Prawa, punkt, do którego zmierza, tego, którego głosi i w którym znajduje wypełnienie obiecana przez niego sprawiedliwość? Wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa i darem Ducha Świętego cel Prawa zostaje osiągnięty. Stwierdzenia w 10,5 i 10,6-8 nie tylko nie są przeciwstawne, ale wzajemnie się uzupełniają; tak więc przyjęcie przez wierzących woli Bożej sercem i spełnianie jej czynem uzdalnia ich do otrzymania zbawienia; „osiągnięcie życia" w 10,5 jest równoznaczne z „osiągnięciem zbawienia" w 10,9. Interpretacja ta jednak nie sprawdza się w odniesieniu do kontekstu przed (9,30-10,3) i po (10,5-17) omawianym wersecie, oba bowiem nie łączą wiary w Chrystusa z zachowywaniem Prawa Mojżeszowego.

To, że dwa cytaty (wyraźny Kpł 18,5 i domyślny Pwt 30,11-14) z Tory są proroctwami, nie znaczy, że w 10,4 Chrystus rozumiany jest jako cel Prawa. Werset poprzedzający (10,3) nie wyznacza drogi prowadzącej od Prawa do Chrystusa, a tylko potwierdza niezgodność między dwoma typami sprawiedliwości, między „szczególną sprawiedliwością" (ekonomią Prawa dla Żydów) a „sprawiedliwością Boga" (ekonomią wiary dla wszystkich). Taka niezgodność wymaga, aby Żydzi przestali uważać Prawo za drogę zbawienia.

10,6-9: Dwie czy tylko jedna droga zbawienia?

W rozdz. 4 Paweł stara się wykazać, że ekonomia wiary nie jest czymś przypadkowym w historii, lecz jej stałym elementem. A jednak jeszcze nie wszystko zostaje tu powiedziane. Czy rzeczywiście nie ma dwóch możliwych dróg prowadzących w głąb ekonomii wiary, jedna dla obrzezanych (Żydów) i druga dla nieobrzezanych? Pierwsza polegałaby na życiu własną wiarą przez spełnianie woli Bożej wyrażonej w Prawie przekazanym przez Mojżesza, druga zaś na wierze w Jezusa Chrystusa i staniu się Jego uczniem. W takiej sytuacji Jezus Chrystus byłby substytutem Prawa, sposobem, w jaki poganie mogliby osiągnąć zbawienie inną drogą. Czy żydowski proces wiary nie miałby nic wspólnego ze zbawieniem w Jezusie Chrystusie? W rozdz. 10 Paweł daje odpowiedź negatywną: każdy, Żyd czy nie-Żyd, kto chce być zbawiony, musi wyznawać Jezusa Chrystusa.

Prawo nie przynosi zbawienia. Werset 10,5, który cytuje Kpł 18,5, i w. 10,6, który czyni aluzję do Pwt 30, najwyraźniej mają poprzeć stwierdzenia Pawła o dwóch rodzajach sprawiedliwości. Paweł przedstawia oba typy sprawiedliwości: sprawiedliwość Prawa (wyznawana przez Żydów) i sprawiedliwość pochodząca z wiary w Jezusa Chrystusa (której Bóg chce dla wszystkich):

Rz 10,5 = Kpł 18,5	**Rz 10,6-9 (por. Pwt 30,11-14)**
sprawiedliwość pochodząca od Prawa spisana	sprawiedliwość pochodząca z wiary głoszona
zachowywać przykazania żyć przez nie	wierzyć, że Jezus jest Panem być zbawionym

Oba fragmenty pochodzą z Prawa Mojżeszowego i pokazują nawet, że Prawo Mojżeszowe określa czas Prawa, wyznaczając swoim wyznawcom to, co muszą czynić, aby żyć – porządek, który Paweł w rozdz. 7-8 uznał za przestarzały – i jednocześnie ogłasza czas zbawienia przez wiarę w Jezusa Chrystusa.

Czy jednak uznając Pwt 30,11-14 za proroctwo sprawiedliwości przez wiarę, Paweł nie wypacza sensu tego fragmentu? Fragment bowiem z Pwt mówi wyraźnie o przykazaniach Prawa i wymaga, aby były one przestrzegane; końcowa część Pwt 30,14 została pominięta: „Słowo bowiem jest (...) w twych ustach i w twoim sercu, *i w twoich rękach, byś je mógł wypełnić*" (BT: „[...] w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić"). Czy tekst tak potraktowany i okrojony może potwierdzić tezę Pawła? I znowu, w tym miejscu, jego egzegeza wymaga szczegółowego i krytycznego zbadania. W tym momencie możemy tylko powiedzieć, że Paweł ani nie argumentuje, ani nie cytuje; on tylko odnosi fragment Pwt do sytuacji przeżywanej przez grupę wierzących, do której także należy. Jego egzegeza tego fragmentu odzwierciedla tę samą swobodę co egzegeza judaizmu jego epoki. Tak postępując, Paweł nie zamyka Prawa w minionej przeszłości (tak byłoby, gdyby odwołał się wyłącznie do Kpł 18,5), lecz przyznaje mu wartość proroczą: Prawo samo zapowiadało tajemnicę wiary, Jezusa Chrystusa zmarłego i zmartwychwstałego, przez którego zostaliśmy usprawiedliwieni i *wszyscy* będziemy zbawieni.

Powołując się na bliskość i wewnętrzny charakter słowa wiary, apostoł znowu podkreśla łaskawie udzielony dar, jakiego jest ona wyrazem. Wiara nie jest skutkiem nieokreślonego poszukiwania, lecz raczej skutkiem nawiedzenia, darem, który nas poprzedza, pozostaje w nas i wymaga tylko, abyśmy go przyjęli i uznali.

Trudność tego fragmentu wynika nie tyle ze sposobu, w jaki jest w nim wykorzystane Pismo Święte, ile z tezy Pawła, który podaje krótką charakterystykę dwóch sprawiedliwości: czy pierwszy porządek (judaizm) jest tylko religią przestrzegania przykazań? Jeżeli chodzi zaś o chrześcijan, to czy mają oni wierzyć i głosić, że Jezus jest Panem, nie wyrażając jednocześnie tej wiary w etycznym postępowaniu (o czym mówi właśnie Pwt 30,14b, a co Paweł pomija milczeniem)? Takie przeciwstawienie nie jest niczym innym niż karykaturą. Apostoł parafrazuje Pwt 30,11-14, aby przedstawić ekonomię wiary jako całkowite przeciwieństwo ekonomii Prawa, lecz skracając ten cytat, pozbawia go jego celu: Pwt 30,24 w rzeczywistości podkreśla, bardziej niż Kpł 18,5, wprowadzanie w życie Bożego słowa, które przychodzi, aby zamieszkać w sercu wierzącego i być jego przewodnikiem. Jeżeli więc Paweł nie zapomina o związku między wiarą a owocami, które powinna ona przynosić, jak o tym świadczą wszystkie jego napomnienia, to dlaczego w 10,6-8 unika tego związku? Jeżeli nic nie mówi o postępowaniu, jakiego wymaga się od wierzącego, to nie znaczy, że dla niego wiara nie ma nic wspólnego z etyką i że pozostaje tylko ustnym potwierdzeniem. Przeciwnie, Paweł chce jedynie podkreślić fakt, że uczynki wierzącego nie decydują o jego zbawieniu, że zawsze konieczne jest otrzymanie (w wierze) łaskawej inicjatywy Boga. A jeżeli parafrazuje na swój sposób Pwt 30,11-14, to dlatego, że sformułowanie tych wersetów zapowiada wewnętrzny charakter słowa wiary albo, inaczej mówiąc, obecność Chrystusa w każdym wierzącym, wraz z jej zbawczymi skutkami.

W 9,30-10,3 Paweł zarzuca Żydom, że chcą osiągnąć usprawiedliwienie i zbawienie przez zachowywanie przykazań Prawa Mojżeszowego, a nie przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Dla wiernego Żyda jednak Prawo to, objawione przez samego Boga, wyraża Jego wolę wobec człowieka i jest ważne tylko w związku z przymierzem; przestrzeganie go traci cały sens, jeżeli nie wynika z wiary, jeżeli nie jest wyrazem i realizacją wiary. Prawo Mojżeszowe przede wszystkim określa związki religijne i dlatego Żydzi chcą je wprowadzać w życie. Czy Paweł całkowicie mylił się co do roli Prawa i tym samym co do natury judaizmu, kiedy był jednym z jego najgorliwszych przedstawicieli? Z pewnością nie. Wyciąga jednak wnioski ze swego doświadczenia w Jezusie Chrystusie: jeżeli to właśnie wiara w Jezusa Chrystusa daje zbawienie (rozdz. 10), jeżeli sprawiedliwość Boża w pełni objawiła się w Jezusie i jest udzielana w Jego imieniu (3,21-30), to znaczy, że wierzący nie muszą stawać się poddanymi Prawa Mojżeszowego (Żydzi) albo, inaczej mówiąc, nie muszą przestrzegać jego wszystkich nakazów, aby otrzymać zbawienie i życie – gdyż to równałoby się podporządkowaniu czy posłuszeństwu. Tak więc widzimy, w jaki sposób rozdz. 4 i 10 wzajemnie się uzupełniają: w pierwszym rozwinięciu Paweł przedstawia pewne stałe elementy uwarunkowań wiary, a w drugim ukazuje rozstrzygające znaczenie wydarzenia Jezusa Chrystusa dla wiary – wiara w Jezusa Chrystusa, i tylko ta wiara, zbawia. Znaczenie rozdz. 10 w całym liście staje się w ten sposób oczywiste: Paweł wykazuje tu, że wiara ma nie tylko istotne znaczenie dla usprawiedliwienia (rozdz. 4), ale także dla zbawienia.

11: Zbawienie Izraela

Kompozycja retoryczna sekcji podkreśla coraz to ściślejszy, postulowany przez Pawła, związek między Izraelem a poganami. W pierwszej części (9,6-29) nie było związku „horyzontalnego", z wyjątkiem spostrzeżenia, że niektórzy zostali powołani z jednej i z drugiej grupy (9,24). Pod koniec drugiej części (9,30-10,21) Paweł zaledwie napomyka o przyszłej zawiści Izraela wobec pogan (10,19). Natomiast w części trzeciej (11,1-32) wielokrotnie powraca do każdej z obu grup w związku z okazanym im miłosierdziem. Dlaczego więc dochodzi do tego, że Apostoł coraz bardziej miesza ostateczny los Izraela z losem pogan?

11: Kompozycja

Po *propositio* w w. 1, w którym Paweł w sposób zawoalowany daje do zrozumienia, że Bóg nie pozostawi swojego ludu bez zbawienia, w. 2-10 podejmują problematykę rozważaną w 9,27-29: wybrana „Reszta" wyraźnie świadczy o tym, że Bóg nie odrzucił swojego ludu.

w. 2b-4: (przeszłość)
  a = w. 2b-3: złe czyny Izraela
  b = w. 4: Bóg zapowiada, że zachowa świętą „Resztę"
w. 5-10: (teraźniejszość)
  b' = w. 5-6: istnienie „Reszty" wybranej przez łaskę
  a' = w. 7-10: zatwardziałość Izraela (spowodowana przez Boga)

Werset 11 wyznacza punkt zwrotny w argumentacji, ponieważ w w. 11-15 „Reszta" nie pojawia się w tekście ani razu. Od tego momentu Paweł przechodzi do elementów pozytywnych: przyjęcie lub reintegracja

zatwardziałego Izraela. Co się tyczy w. 25-32, to sięgają one jeszcze dalej, wyraźnie zakładając zbawienie całego Izraela. Przebieg argumentacji można streścić w następujący sposób:

a) Odrzucenie ludu (całego)? Nie, ponieważ Bóg zachował pewną „Resztę" Żydów, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa (w. 1-10)
b) Upadek (ostateczny) pozostałych? Bynajmniej, znowu z powodu Bożej dobroci i wszechmocy (w. 11-24)
c) Ich zatwardziałość ustąpi wraz z wejściem wszystkich pogan, i w ten sposób cały Izrael zostanie zbawiony (w. 25-32).

11,17-24: Alegoria dwóch drzew oliwnych

Stosunkowo łatwo można określić główną myśl w w. 17-24. Pomaga nam w tym rozumowanie *a fortiori* (w. 24), które ma wskazać na pozytywny aspekt przyszłej sytuacji zatwardziałego Izraela. Paweł, któremu zapewne chodzi teraz o podkreślenie tego właśnie aspektu, stara się wykazać, że obecne wyobcowanie Żydów, odrzucających Ewangelię, nie jest w żadnym razie definitywne, że Bóg może ich „zreintegrować". Przykład jednak, który ma zilustrować tezę Pawła, wydaje się banalny. Czy nigdy nie miał do czynienia z czynnością zaszczepiania drzew? Zazwyczaj drzewo jest dzikie, a szczep „szlachetny". Mimo to alegoria dwóch drzew oliwnych bardzo dobrze wyraża głęboką logikę omawianego fragmentu. Jeżeli bowiem Bóg jest rzeczywiście wszechmocny i może dokonać tego, co niemożliwe, to znaczy zaszczepić pogan (dziką gałązkę) na pniu szlachetnym i płodnym (patriarchowie), to tym bardziej Bóg może uczynić to, co jest łatwiejsze, zaszczepić na pniu gałązkę, która do niego należy z natury. Nie powinniśmy więc się zastanawiać, czy Paweł zna się na szczepieniu drzew, gdyż sama ekscentryczność przykładu doskonale wyraża niepojęty charakter sytuacji. Kto zaszczepia dziką gałązkę na szlachetnym pniu, ten w żadnym razie nie spodziewa się dobrych owoców na wszczepionej gałązce; ale na to, czego nie zrobiłby rozsądny ogrodnik, mógł pozwolić sobie Bóg: Bóg przeprowadził operację przeciwną naturze, zaszczepiając dziką gałązkę na wolnym i szlachetnym drzewie oliwnym, czyniąc pogan w pełni dziećmi Abrahama, zdolnymi do wydawania obfitego owocu! I jeżeli Bóg jest na tyle potężny, żeby uczynić to, co niemożliwe, to dlaczego odmawiać Mu mocy zaszczepienia na świętym drzewie gałązki, która do niego pierwotnie należała? Ten, kto może dokonać rzeczy dużych, może również dokonać rzeczy małych: to właśnie chce podkreślić argument *a fortiori* w 11,24.

Czy wersety te mają charakter polemiczny i czy tutaj powinniśmy szukać jednej z przyczyn napisania listu? Tym wszystkim, którzy do Kościoła rzymskiego przyszli z pogaństwa i mogli być skłonni do odrzucenia żydowskich korzeni swej wiary lub do pogardzania Żydami jako odrzucającymi Ewangelię, apostoł chciał wyraźnie przypomnieć otrzymany przez nich dar łaskawego powołania oraz ostateczną i nierozwiązalną więź, jaka łączy ich z błogosławieństwem udzielonym patriarchom (por.11,17-21). Dynamika argumentacji, która osiąga punkt kulminacyjny w w. 22-24, ukazuje jednak, że akcent nie jest tutaj położony na zarzuty Pawła wobec polemicznie nastawionych chrześcijan nie wywodzących się z judaizmu, lecz raczej na możliwość „reintegracji" Izraela. Cel w. 17-24 ma bowiem charakter heurystyczny: Paweł chce wytłumaczyć, dlaczego można oczekiwać reintegracji Izraela. Apostoł wprowadza fikcyjnego rozmówcę, który wyraża wątpliwość: czy dzika gałązka (poganie) nie zajęła miejsca gałązki odciętej (Żydów, którzy zostali odrzuceni: w. 17-19)? Na co apostoł odpowiada, za pomocą argumentu *a fortiori*, że takie zastąpienie, i tak względne i tymczasowe, w żaden sposób nie przeszkadza wszechmocnemu Bogu ponownie zaszczepić gałęzi, które zostały odcięte i oddzielone.

Przypomniawszy o istnieniu świętej „Reszty", która potwierdza, że Bóg nie odrzucił swego ludu (11,2-10), Paweł chciał przygotować grunt dla prorockiej zapowiedzi ostatecznego zbawienia Izraela, który został tymczasowo odsunięty (11,25-27), potwierdzając jednocześnie możliwość nawet zbawienia tego właśnie Izraela i wskazując na rolę, jaką miało odegrać jego odsunięcie (w. 11-24). W tych przejściowych wersetach Paweł już bardzo jasno wyraża myśl, że powołanie pogan można zrozumieć tylko w odniesieniu do Izraela – Izraela zatwardziałego (odcięte gałęzie) lub Izraela wybranego (święty korzeń).

Stwierdzenia te wymagają pewnego wyjaśnienia, gdyż, skoro Jezus Chrystus jest jedynym warunkiem koniecznym, jeżeli wystarczy, jak czytamy w rozdz. 10, wyznać wiarę w Niego, aby być zbawionym, to dlaczego grupa wierzących pochodzenia pogańskiego nie może istnieć bez Izraela? Prawdą jest, że o ile apostoł w 11,17-24 podkreśla nienaruszalną więź, łączącą wierzących pochodzenia pogańskiego (których w dalszym ciągu nazywa „poganami") ze świętym korzeniem, o tyle nie tłumaczy, dlaczego nie mogą oni tworzyć osobnej grupy bez jednoczesnej utraty błogosławieństw związanych z obietnicami. Tak więc można wrócić do tego, co o akcie wiary powiedziane jest w w rozdz. 4. Paweł podkreśla tam związek między wiarą a tożsamością, między wiarą a zbawieniem. Abraham uwierzył i dlatego otrzymał swoją własną tożsamość ojca i jednocześnie tożsamość swoich potomków, przyszłych dzieci. Odwołanie się do świętego korzenia jako do poprzedzającej nas płodności daje wyraźnie do zrozumienia, że to wiara powołała nas do życia, dała nam dziedzictwo i, oprócz tego, naszą historię jako wierzących. Tak więc chrześcijanie wywodzący się z pogaństwa nie są zdolni do zrozumienia udzielonego im w łasce daru i do życia zgodnego z nim, jeżeli nie odwołają się do postaci Abrahama i do długiej

historii ludu wybranego – uznając przy tym paradoksalne drogi Bożej wierności – ludu, w którym przyszedł na świat w ludzkim ciele Zbawiciel. Gdyby odcięli się od tego korzenia, gdyby się jego wyparli, wówczas sami odcięliby się od własnej przeszłości, utraciliby pamięć, historię swego powołania, a tym samym swoją tożsamość. Czy Paweł chciał nawet dać do zrozumienia Kościołowi, że nie może istnieć bez Izraela, który uznano za niewiernego? Nie sposób udzielić na to pytanie odpowiedzi, ponieważ rozróżnienie w rozdz. 9-10 na Izrael i pogan nie pokrywa się z rozróżnieniem na Kościół i Izrael ani z rozróżnieniem na Kościół i pogan.

Jeżeli poganie potrzebują Izraela, to wydaje się, że tak samo jest na odwrót. Istotnie, Paweł trzykrotnie potwierdza, że przyjęcie przez pogan Ewangelii wzbudzi zazdrość (gr. *parazelun* 10,19 [BT: „zawiść"]; 11,11.14) Izraela. Można by jeszcze wysunąć zarzut, że od czasów Kaina i Abla zazdrość raczej nie zdziałała wiele dobrego; jeżeli nawrócenie pogan może tylko wywołać szyderstwo i zawiść Żydów, to czy Paweł nie ulega złudzeniom co do przyszłości? W rzeczywistości oczekuje on pozytywnego rezultatu, ponieważ w przypadku ludzi tak gorliwych, jak Żydzi przestrzegający Prawa (10,2), zazdrość (która nie jest zawiścią) nie tylko nie paraliżuje czy nie prowadzi do zbrodni, ale pobudza do doskonalszych osiągnięć: dlaczego więc nawrócenie pogan na prawdziwego Boga, ich gorliwość w służbie, jako wyraz zmiany ich postawy etycznej, nie miałyby się stać dla nich bodźcem? Jeżeli wierzący w Jezusa Chrystusa wypełniają przykazania miłości Boga i bliźniego, jeżeli świadczą o Bożym miłosierdziu i o wymaganiach biblijnego monoteizmu, to czy nie stało się tak dlatego, że jeden, prawdziwy Bóg dał się im poznać i że przez nich daje się poznać innym. Poza aspektem stymulującym, jakim mogłoby się stać nawrócenie pogan na Boga obietnic, apostoł uważa, że Żydzi potrzebują Kościoła, aby poznać, w jaki sposób Boże miłosierdzie objawia się wszystkim i ostatecznie, bez jakiejkolwiek dyskryminacji. Takie właśnie powinno być świadectwo Kościoła i tego Izrael powinien się od niego nauczyć, uświadamiając sobie, jak daleko posuwa się Boże miłosierdzie, obejmujące tych, którzy znajdowali się daleko i którzy nie znali prawdziwego Boga (11,31); jest to miłosierdzie bezwarunkowe.

Tak więc powołanie pogan nie sprawia, że wybór Izraela (świętego korzenia) staje się przestarzały czy nieważny, ponieważ właśnie przez wybrany Izrael wierzący otrzymują swoją pamięć, swoją historię synów i córek oraz swoje dziedzictwo; jednocześnie wybór odnajduje swój cel w miłosierdziu okazanym całej ludzkości: wybierając jedną osobę, jedną rodzinę, jeden lud, Bóg nie potępił ani nie porzucił reszty ludzkości, lecz czekał na inną okazję, aby ją powołać, kiedy nadszedł po temu stosowny czas. Rezultaty cierpliwości i wierności Boga (rozdz. 9) stają się widoczne na samym końcu (rozdz. 11): czas, w którym rozwija się refleksja Pawła, niejako imituje, a nawet obejmuje przez efekty zawieszenia, opóźniania czas historii.

11,25-32: Zbawienie Izraela

Wersety te nie poprzestają na powtórzeniu w skróconej formie paradoksalnej logiki rozdz. 9-11, ale ponadto dostarczają ostatecznej i rozstrzygającej informacji o przyszłym losie i przyczynach tymczasowego odsunięcia Izraela. W ten sposób Paweł stopniowo dochodzi do momentu, w którym wyjaśnia, dlaczego w kwestii zbawienia nie można wykluczyć żadnej z grup, ani Izraela, ani pogan, ponieważ przyszłość każdej z nich wiąże się z przyszłością drugiej, i ukazuje wreszcie całe znaczenie refleksji nad losem Izraela.

Warto zauważyć, że przez wszystkie rozdz. 9-11 apostoł rozwija i modyfikuje tematy zatwardziałości i miłosierdzia. I tak, od początku do końca sekcji, jedyną przyczyną zatwardziałości jest Bóg, lecz w rozdz. 9 dotyka ona tylko faraona, który nie należy do ludu wybranego, natomiast w rozdz. 11 duża część Izraela zostaje nią dotknięta. I jeżeli na początku odsunięcie faraona miało wymowę tylko teologiczną, to na końcu, przeciwnie, odsunięcie Izraela przyjmuje w pełni zbawczy wymiar, ponieważ poganie poznali Ewangelię w rezultacie odstępstwa Izraela. W w. 9,24 jest mowa o powołaniu pogan, ale bez podania przyczyny tego wydarzenia – którą było potknięcie się Izraela, przypomniane dopiero w 9,33 – natomiast rozdz. 11 bezpośrednio łączy przyjęcie pogan z niewiarą Izraela. Drugim stopniowo rozwijanym tematem jest miłosierdzie. W w. 9,15 apostoł mógł już przedstawić plan Boga jako plan miłosierdzia, w żaden sposób nie związany z jakimkolwiek błędem lub grzechem, lecz w tajemniczy sposób zmierzający ku powołaniu pogan (9,23-24). Ostatnim słowem w tej sekcji jest znowu miłosierdzie (11,32), ale tym razem już w powiązaniu z tym, co miało je sprowokować ze strony człowieka, to znaczy z nieposłuszeństwem; w ten sposób Paweł przedstawia całość paradoksalnego planu Boga.

Ta nieprzerwanie rozwijająca się linia argumentacji nie tylko upoważnia nas do łącznej interpretacji 9,27 i 11,25, ale także do określenia zakresu „całego Izraela" w 11,25. Kto będzie zbawiony, tylko „Reszta" (9,27) czy cały Izrael (11,25)? W pierwszym okresie (9,6-29) zbawienie miało dotyczyć jedynie „Reszty", tak żeby zostało potwierdzone pierwsze *propositio* (9,6a: „słowo Boże nie zawiodło"). To jednak nie może być końcem drogi (rozdz. 11), kiedy Paweł przedstawi niezgłębiony plan Boży: cały Izrael będzie zbawiony! Co jednak należy rozumieć przez „cały Izrael"? W rozdz. 9-11 Paweł stara się rozwiązać problem zgorszenia ludu, który czekał na swego Mesjasza i odrzucił Go z powodu wierności – to znaczy wierności Torze, uważanej przez Żydów za drogę, którą Bóg kazał im iść, jeżeli chcą otrzymać sprawiedliwość i obiecane błogosławieństwo. Tak więc na początku apostoł ma na myśli tych Izraelitów, a „cały Izrael" w 11,26a obejmuje zarówno tych w 9,27 (Resztę,

Żydów, którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa), jak i tych w 9,30-10,21 (Żydów, którzy odrzucili Ewangelię w imię bezwzględnej wierności Prawa Mojżeszowemu).

Jeżeli jednak 11,25-32 jest retorycznym i teologicznym punktem kulminacyjnym sekcji, to dlaczego nie wymienia się tam Jezusa, Chrystusa? Czy nie będzie On zbawcą Izraela, który odrzucił Ewangelię? Ale czy wyzwoliciel, o którym jest mowa w 11,26 (cytat z Iz 59,20), nie jest Jezusem Chrystusem? Pytanie jednak powraca: jeżeli to On jest wyzwolicielem, o którym mówi się w w. 26, to czy Paweł nie powinien wymienić Jego imię, aby uniknąć wszelkiej dwuznaczności, a przede wszystkim po to, aby podkreślić Jego rolę? Niewątpliwie w 11,23 Paweł potwierdza, że zatwardziali Żydzi mogą być ponownie zaszczepieni na świętym korzeniu, „jeżeli nie będą trwać w niewierze", inaczej mówiąc, jeżeli uwierzą – i ta wiara, zgodnie z rozdz. 10, może być tylko wiarą w Jezusa Chrystusa jako Pana. Jeżeli jednak Paweł nie wymienia jednoznacznie Jezusa Chrystusa w 11,25-32, to dlatego, że chce, tak jak w rozdz. 9, przypomnieć najpierw inicjatywę i wszechmoc Bożą: chodzi tu nie tyle o kwestię pośrednictwa, rozważaną w rozdz. 10, ile o kwestię samej możliwości zbawienia.

12-15: Napomnienia – niech wasze życie będzie ofiarą miłą Bogu

Kompozycja

W tekście można wyodrębnić pewną liczbę jednostek retorycznych (za zdaniami rozkazującymi, które odgrywają rolę *subpropositiones,* następują wyjaśnienia lub usprawiedliwienia). Tak więc sekcję można podzielić w następujący sposób:

12,1-2: *propositio* odnoszące się do wszystkich napomnień (życie jako ofiara i kult duchowy)

12,3-13,14:	życie w Kościele i w świecie
12,3-16:	między braćmi – żadnego poczucia wyższości; wzajemny szacunek (w. 3 *subpropositio*)
12,17-21:	wobec wszystkich ludzi – nie mścić się za zło (w. 17 *subpropositio*)
13,1-7:	wobec wszystkich ludzi – wobec władzy – podporządkowanie (w. 1 *subpropositio*)
13,8-10:	między braćmi – miłość wypełnia Prawo (w. 8 *subpropositio*)
13,11-14:	eschatologiczne ukierunkowanie życia chrześcijańskiego
14,1-15,13:	(„Przygarniajcie siebie nawzajem, bo i Chrystus przygarnął was") – przypadek słabych
14,1:	*subpropositio*: „tego, który jest słaby w wierze, przygarniajcie życzliwie"
14,2-23:	przypadek silnych i słabych: różne reguły i zasady rozróżnienia
15,1-13:	rozwinięcie i motywacja chrystologiczne
w. 1-6:	nie szukać własnej korzyści; naśladować wzór Chrystusa
w. 7-13:	życzliwość wobec innych, tak jak Chrystus okazał nam życzliwość
15,13-33:	*peroratio* (zakończenie) całego listu.

Klucze do lektury

a) Dwa pierwsze wersety sekcji (12,1-2) mają szczególne znaczenie, gdyż nadają ton następującym później napomnieniom: wierzący, usprawiedliwieni i obdarzeni łaską, mogą z całego swego życia uczynić ofiarę miłą Bogu. Wersety te jednak wskazują również, że życie etyczne jest także skutkiem dzieła odkupienia („zatem" w 12,1 odsyła do *probatio*) i że powinno być świadectwem mocy Ewangelii. Tak więc cała sekcja na swój sposób podejmuje deklarację z 1,16 o Ewangelii jako mocy Bożej dla zbawienia wszystkich wierzących.

b) Powszechnie w rozdz. 14 (o silnych i słabych) widzi się jedną z głównych przyczyn napisania Listu do Rzymian: Paweł chciał załagodzić trudności istniejące między chrześcijanami pochodzenia żydowskiego (słabymi) a chrześcijanami pochodzenia pogańskiego (silnymi). Ale (i) w tej interpretacji zapomina się, że Paweł unika porównywania ze sobą obu grup, ponieważ te kryteria są ważne i funkcjonują w różnych środowiskach, i (ii) przykład jest wybrany ze względu na temat zapowiedziany w *propositio* w 1,16 (Ewangelia jako moc Boża dla zbawienia wszystkich wierzących), aby wytłumaczyć nam, dlaczego ci, których Ewangelia uczyniła silnymi, powinni znosić ułomności słabych (15,1), a nie pogardzać nimi. W ten sposób będziemy naśladowali Jezusa Chrystusa, który przyszedł z pomocą naszej słabości. Argument chrystologiczny raz jeszcze okazuje się rozstrzygający. W tych wersetach można rozpoznać całą logikę Listu do Rzymian.

c) Napomnienia w 12,1-15,13 nie odnoszą się do konkretnych problemów Rzymian, lecz do wszystkich sytuacji, z którymi styka się chrześcijanin w swojej wspólnocie i w świecie: niemal wszystkie wskazówki czy pouczenia znajdują się we wcześniejszych listach apostoła (zwłaszcza do Koryntian i do Galatów). Paweł

poprzestaje na ich przypomnieniu i rozwinięciu, podkreślając tylko, zgodnie ze wstępną *propositio*, w jaki sposób wiara powinna ożywiać działanie chrześcijanina. Jeżeli chodzi o napomnienia, które są jedyne w swoim rodzaju w Liście do Rzymian (jak te dotyczące podporządkowania się władzy politycznej w 13,1-7), to nie odnoszą się one do trudności przeżywanych tylko przez Kościół w Rzymie; Paweł, korzystając z okazji, że jego adresaci żyją w stolicy imperium, chce im powiedzieć, że pole chrześcijańskiego działania i rozpoznania rozciąga się nawet na politykę, i pokazać, w jaki sposób ochrzczeni mogą żyć jako pełnoprawni obywatele wszędzie tam, gdzie się znajdują.

d) Tak jak w swoich innych listach, Paweł podkreśla tutaj pokorę, cierpliwość i gościnność.

Przyczyna jest chrystologiczna: czy ci, którym Chrystus okazał cierpliwość, których przyjmował, którym dał krańcowy przykład pokory, nie powinni odwzajemnić się tym samym wobec innych? Ich postępowanie ostatecznie opiera się nie na regułach zewnętrznych, lecz na doświadczeniu miłości otrzymanej w jej najdoskonalszej formie.

15,14-33: Peroratio
(zakończenie) całego listu

w. 14-21
Paweł przypomina o swej misji wśród pogan, używając terminów znanych już z *exordium;*

- w.14-16
  dwie idee (i) zdolność (*dynamenoi*) Rzymian do wzajemnego upominania się; (ii) Paweł tłumaczy swój list i jego treść swoim powołaniem jako apostoła pogan;
- w. 17-21
  skuteczność misji Pawła wśród pogan (por. 1,16) i ich posłuszeństwo (por. 1,5).

w. 22-29
Paweł mówi o swoim planie odwiedzenia Rzymu i o przyczynie zbierania składki.
w. 30-33
upomnienia i końcowe pozdrowienie.

16,1-27: Zakończenie w stylu epistolarnym (pozdrowienia i końcowa doksologia)

tłum. Maria Żurowska

Pierwszy List do Koryntian
Jan Lambrecht

Pierwszy List do Koryntian napisał św. Paweł w Efezie, najprawdopodobniej na jesieni w 54 r. po Chr. Jest on – podobnie jak List do Rzymian i Drugi List do Koryntian – obszerny i wszechstronny. Podejmuje szeroki zakres zagadnień i już od pierwszych słów zaskakuje czytelnika swoim gwałtownym i praktycznym tonem. Paweł zaczyna od lokalnego problemu chrześcijańskiej wspólnoty w Koryncie: „A przeto upominam was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście byli zgodni i by nie było wśród was rozłamów; byście byli jednego ducha i jednej myśli. Doniesiono mi bowiem o was, bracia moi, przez ludzi Chloe, że zdarzają się między wami spory" (1,10-11).

Cały wieloaspektowy list jest poświęcony sprawom etycznym i doktrynalnym, które dla korynckich chrześcijan miały z pewnością istotne i bezpośrednie znaczenie. Niewątpliwie niektóre z nich – np. kwestia mięsa ofiarowanego bożkom czy niezwykłe dary duchowe – wydadzą się mniej ważne w opinii pewnych grup czytelników czy chrześcijan żyjących w niektórych regionach. Niemniej jednak, kiedy Paweł pisze o głównym przesłaniu Ewangelii, o Chrystusie ukrzyżowanym (rozdz. 1), o miłości jako najdoskonalszej drodze chrześcijańskiej (rozdz. 13) czy o przyszłym zmartwychwstaniu chrześcijan (rozdz. 15), jego słów powinni słuchać chrześcijanie wszystkich czasów, ras i kontynentów; nie wolno im zapominać o swoim własnym, osobistym udziale w autentycznym życiu w Chrystusie.

Fragmenty tego listu są wykorzystywane jako czytania liturgiczne podczas większych świąt czy uroczystości związanych z życiem osobistym (np. małżeństwo, śluby zakonne, pogrzeby). Chrześcijanie są wciąż boleśnie podzieleni; istnieją napięcia między różnymi grupami w obrębie jednego Kościoła; przywódcy wciąż dyskutują i walczą; ubodzy chrześcijanie krytykują styl życia bogatych współbraci; wszystko to świadczy o aktualności i znaczeniu Pierwszego Listu do Koryntian w dzisiejszym świecie.

PIERWSZE CZYTANIE

Pierwszy List do Koryntian zaczyna się od zwyczajowego pozdrowienia (1,1-3) i dziękczynienia (1,4-9). Kończy się napomnieniami i pozdrowieniami (16,13-24). W obrębie listu przedmiotem uwagi są różne sprawy. Nie wydaje się, aby u podstaw kompozycji istniał jakiś ściśle przemyślany schemat. Trudno jest wskazać logiczny ciąg myśli i argumentacji. Paweł podejmuje kolejno różne tematy – takie przynajmniej jest nasze pierwsze wrażenie.

Plan ogólny

Bez większego trudu można wyróżnić w liście osiem głównych sekcji:

1,10–4,21	podziały
5,1–6,20	przypadek niemoralnego zachowania; procesy; rozwiązłość
7,1-40	stan małżeński i stan wolny
8,1–11,1	spożywanie żywności ofiarowanej bożkom
11,2-34	strój podczas publicznych modlitw; nadużycia związane z Wieczerzą Pańską
12,1–14,40	różnorodność darów duchowych
15,1-58	przyszłe zmartwychwstanie chrześcijan
16,1-12	zbiórka pieniędzy i plan podróży

W 1,11 Paweł zapowiada pierwszy temat: sprawę, o której doniesiono mu drogą ustną. W 7,1 wzmiankuje o liście od Koryntian, otrzymanym w tym samym czasie; pojawia się tutaj pierwsza z pięciu formuł wprowadzających *peri de* („co do...", „jeżeli chodzi o..."; por. także 7,25; 8,1; 12,1 i 16,1). Można by więc pokusić się o dwuczęściowy podział listu: w rozdz. 1-6 Paweł udziela odpowiedzi na informacje, które dotarły do niego drogą ustną (skandale); w rozdz. 7-15 (i 16,1-4?) odpowiada na pytania przedłożone w liście (trudności teologiczne). W literaturze greckiej jednak zwrot *peri de* niekoniecznie odnosi się do tego, co zostało napisane, i poza tym trudno jest z całą pewnością ustalić, czego dokładnie Paweł dowiedział się ustnie, a czego z otrzymanego listu (por. 11,18: „słyszę...").

Zróżnicowanie tematyczne oraz występowanie pewnych napięć nie dają jeszcze wystarczających podstaw do powątpiewania o jedności literackiej Pierwszego Listu do Koryntian. Propozycje podziału nie są przekonujące.

Charakterystyczne słownictwo, obrazy oraz *topoi,* przewijające się przez całe pismo, są mocnym argumentem za kompozycyjną integralnością i jednością listu. Ponadto nigdy nie kwestionowano jego autentyczności.

Jeśli chodzi o kompozycję Pierwszego Listu do Koryntian, należy odnotować trzy sprawy. 1) Istnieje, jak się wydaje, pewna logiczna spójność tworzywa tematycznego i analogia tematyczna w ramach czterech głównych bloków tekstu: rozdz. 1-4 (podziały), rozdz. 5-7 (życie seksualne), rozdz. 8-14 (sprawy związane z kultem) i rozdz. 15 (zmartwychwstanie). 2) Miejsce rozdz. 9, tak samo jak rozdz. 13, ukazuje zamiłowanie Pawła do koncentrycznej konstrukcji A-B-A'. Między rozdz. 8 (A) a 10 (A') – oba traktują o pokarmach składanych bożkom – znajduje się rozdz. 9 (B), w którym Paweł wskazuje na przykład własnego postępowania. Między rozdz. 12 (A) a 14 (A') znajduje się rozdz. 13 (B), w którym podkreśla się szczególne znaczenie miłości. Można by wskazać zresztą jeszcze inne (pomniejsze) przykłady takiej koncentrycznej kompozycji w liście. 3) Nie jest chyba przypadkiem, że rozważania eschatologiczne (rozdz. 15) znajdują się w końcowej części pisma. Dodać trzeba jeszcze jedną uwagę negatywną. Mimo że Paweł używa dość wielu środków literackich, nie wydaje mi się prawdopodobne, aby zamierzał dokonać złożonych retorycznych podziałów w obrębie zasadniczej części tego listu (= 1,10-16,12).

Korynt i wizyty Pawła w mieście

Korynt, zniszczony przez Rzymian w 146 r. przed Chr, został odbudowany jako kolonia rzymska przez Juliusza Cezara w 44 r. przed Chr., a w 29 r. został stolicą utworzonej w tymże roku rzymskiej prowincji Achaja. „Nowe", dobrze prosperujące miasto miało kosmopolityczny charakter; zamieszkiwali je Rzymianie, Grecy i ludzie pochodzący ze Wschodu. Dzięki położeniu geograficznemu – na przesmyku między Peloponezem a pozostałą częścią Grecji – Korynt pełnił rolę łącznika między Północą a Południem, a także – za sprawą portów Lechajon i Kenchry – między Zachodem (Zatoka Koryncka) a Wschodem (Morze Egejskie). Stary Korynt miał opinię miasta amoralnego. Charakterystycznym rysem nowego Koryntu był niewątpliwie synkretyzm kulturowy i religijny. Zdaniem wielu autorów jednak Korynt nie przedstawiał się pod tym względem ani lepiej, ani gorzej od innych podobnych portów i miast w tamtych czasach.

Paweł odwiedził Korynt po raz pierwszy podczas swojej drugiej podróży misyjnej i opis tej wizyty podany jest w Dz 18,1-18. W Koryncie Apostoł mieszkał i pracował u żydowskiego małżeństwa, Akwili i Pryscylli, i nauczał miejscowych Żydów w synagodze. Gdy do Koryntu przybyli Sylas i Tymoteusz, towarzysze Pawła (a może też i bracia z Macedonii, którzy przynieśli ze sobą finansowe wsparcie, por. Flp 4,10-20 i 2 Kor 11,9), mógł on poświęcić więcej czasu przepowiadaniu słowa. Dopiero po odrzuceniu go przez Żydów przeniósł się do domu Tytusa Justusa, „czciciela Boga", i zwrócił się bardziej do pogan. Pierwszy pobyt Pawła w Koryncie oznacza założenie wspólnoty chrześcijańskiej w tym mieście (por. 3,6: „Ja siałem, Apollos podlewał, lecz Bóg dał wzrost", por. też 2 Kor 10,14: „[...] przecież doszliśmy do was z Ewangelią Chrystusa"). Paweł przebywał w Koryncie półtora roku, najprawdopodobniej od końca 49 r. do połowy 51 r. Sądząc po 1,26-29 („Przeto przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu! Niewielu tam mędrców według oceny ludzkiej, niewielu możnych, niewielu szlachetnie urodzonych"), musimy wnosić, że członkami wspólnoty byli w większości ludzie ubodzy, chociaż być może nie brakowało też zamożnych i wpływowych. Nie był to z pewnością liczny Kościół – przypuszcza się, że mógł liczyć dwustu członków, prawdopodobnie głównie pochodzenia pogańskiego.

W świetle Dz 20,1-3 prawdopodobna wydaje się późniejsza wizyta Pawła w Koryncie. Opuszczając Efez – po dłuższym pobycie w tym mieście podczas trzeciej podróży misyjnej – Paweł udał się do Macedonii i Grecji i spędził tam trzy miesiące. Chociaż Dz 20,1-3 nie wymieniają Koryntu z nazwy, jest niemal pewne, że Apostoł odwiedził tamtejszą wspólnotę. Jest to jednak nie druga, lecz trzecia jego wizyta. Pomiędzy bytnością opisaną w Dz 18 a tą, na którą zdają się wskazywać Dz 20, musiało dojść do jeszcze jednej wizyty, którą należałoby założyć na podstawie pewnych informacji w 2 Kor. Wolno nam przypuszczać, że pierwszy półtoraroczny pobyt Pawła w Koryncie miał pomyślny przebieg i zakończył się sukcesem, a wspólnota umocniła się i wzrosła w wierze. W 2 Kor 1,23-2,1; 12,14 i 13,1-2 znajdujemy wzmianki o wizycie „w smutku" (dawniejszej, drugiej) i o wizycie przyszłej, „trzeciej": „Oto teraz po raz trzeci wyruszam do was (...) Zapowiedziałem to już i teraz zapowiadam – jako obecny za drugim razem, a nieobecny teraz – tym, którzy już przedtem grzeszyli, i wszystkim innym, że gdy znów przyjdę, nie będę oszczędzał [nikogo]" (13,1-2).

Korespondencja Pawła z Koryntianami

W kanonie Nowego Testamentu znajdują się dwa listy do Koryntian. Wiele przemawia jednak za istnieniem jeszcze co najmniej dwu innych listów Pawła do tej wspólnoty. W 1 Kor 5,9 czytamy: „Napisałem wam w liście, żebyście nie obcowali z rozpustnikami". Prawdopodobnie jest to aluzja do zaginionego listu, który Paweł napisał przed naszym 1 Kor; to zaginione pismo nazywa się dziś na ogół listem „poprzedzającym". 2 Kor 2,3-4 wspomina o liście pisanym „w wielkiej rozterce", „wśród wielu łez", o liście „surowym", który trudno

utożsamiać z 1 Kor: „Pisałem bowiem do was będąc w wielkiej rozterce i ucisku serca, wśród wielu łez (...)” . List ten sytuuje się zatem między 1 Kor a 2 Kor i musi być trzecim listem Pawła do Kościoła w Koryncie. Chociaż bibliści mniej więcej zgadzają się co do tego, że pierwszy list w całości zaginął, dyskusja trwa nadal, co stało się z trzecim listem. Niektórzy twierdzą – i prawdopodobnie mają rację – że pismo to również w całości zaginęło; inni utrzymują, że zostało włączone, w całości albo w części, do 2 Kor (np. rozdz. 10-13).

Próbując odpowiedzieć na pytanie, ile razy Paweł był w Koryncie i ile listów wysłał do tego Kościoła, można skonstruować następujący schemat (daty prawdopodobne):

Pierwszy pobyt (49-51: półtora roku)
(A) List poprzedzający (53)
(B) Pierwszy List do Koryntian (wiosna 54; por. 16,8)
Druga, krótka, lecz „smutna” wizyta (54)
(C) List „we łzach” (54)
(D) Drugi List do Koryntian (jesień 54)
Trzeci pobyt (54-55; trzy miesiące, w Koryncie?)

Co dało Pawłowi okazję do napisania 1 Kor? Przede wszystkim przybycie do Efezu ludzi z Koryntu: „Doniesiono mi bowiem o was, bracia moi, przez ludzi Chloe, że zdarzają się między wami spory” (1,11). Czy informacja ta była również powodem wysłania przez Pawła do Koryntu Tymoteusza (por. 4,17 i 16,10-11)? Poza tym, jak wynika z 7,1, korynccy chrześcijanie napisali list do Pawła: „Co do spraw, o których pisaliście (...)” Według rozdz. 16, w Efezie byli zarówno ludzie Chloe, jak i ludzie Apollosa, Żyda z Aleksandrii, który przebywał w Koryncie; w Efezie odwiedzili też Apostoła inni Koryntianie: „Raduję się obecnością Stefanasa, Fortunata i Achaika, gdyż zastąpili mi obecność waszą. Pokrzepili bowiem i mojego, i waszego ducha. Przyjmijcie ich jako takich!” (16,17-18). Tak więc wydaje się, że tym, co skłoniło Pawła do napisania listu znanego nam dzisiaj jako Pierwszy List do Koryntian, były: problemy poruszone w nadesłanym piśmie oraz niepokojące wieści, które przynieśli ze sobą ludzie odwiedzający go w Efezie.

Chrześcijaństwo w Koryncie

Czy możemy wyobrazić sobie duchową i moralną sytuację Kościoła w Koryncie? Pierwszy List do Koryntian ma przede wszystkim dać do zrozumienia, że w chrześcijańskiej wspólnocie powinna panować jedność w różnorodności. Sednem problemu nie jest jednak frakcyjność jako taka. Wydaje się, że wspólnym źródłem wielu różnych niebezpieczeństw, zagrażających wierzącym, są trudności związane z życiem na sposób prawdziwie chrześcijański w hellenistycznym pogańskim środowisku. Można odnieść wrażenie, że Paweł stara się załagodzić gnostyckie naleciałości we wspólnocie. Niektórzy jej członkowie, ulegając entuzjazmowi i mądrościowym spekulacjom, prawdopodobnie domagali się nieograniczonej swobody moralnej, ale byli i tacy, którzy praktykowali przesadny seksualny ascetyzm. Czy emocjonalne uniesienia duchowe podczas sprawowania publicznego kultu nie miały związku z wciąż żywym wpływem kultów pogańskich? Ponadto w dualistycznej filozofii greckiej nie było miejsca na zmartwychwstanie ciała. Niełatwo jest ustalić, czy niektóre z tych nadużyć dotknęły całą wspólnotę, a inne tylko jej część, oraz czy i w jakim stopniu różne stanowiska w określonych sprawach, wzmiankowane w dalszej części listu, należy łączyć z konkretnymi odłamami, o których mowa w rozdz. 1-4.

Chociaż Paweł, odnosząc się do trudności, argumentuje przeważnie w sposób teologiczny i chrystologiczny, problemy Kościoła w Koryncie dotyczą przede wszystkim etycznych zachowań tamtejszych chrześcijan. Dlatego 1 Kor należy czytać przede wszystkim jako pismo napominające. Przeważa w nim styl, który można określić jako „deliberatywny”. Mogłoby się wydawać, że apostolski autorytet Pawła stał się w Koryncie celem ataków; od czasu do czasu w liście dochodzą do głosu tony apologetyczne.

Zarys historii recepcji i interpretacji

Pierwszy List do Koryntian, obok Listu do Rzymian, ma najbogatszą historię recepcji spośród wszystkich listów Pawłowych. Do czasów reformacji 1 Kor był równie ważnym listem jak Rz. Jak stwierdzono, Wschód głosił naukę Pawła, opierając się na 1 i 2 Kor, Zachód natomiast upowszechniał jego idee wyrażone w Rz.

Tak zwany *Pierwszy List Klemensa*, wysłany w ostatnim dziesięcioleciu I w. z Kościoła w Rzymie do Kościoła w Koryncie, nawiązuje wprost do 1 Kor i posługuje się nauką zawartą w tym liście w rozprawie z buntem w Koryncie. Na początku II w. listy Ignacego oraz list (albo dwa listy) Polikarpa poświadczają, że 1 Kor był tym pisarzom znany. Marcjon i gnostycy także posługiwali się 1 Kor. To samo dotyczy Ireneusza.

Pierwszym autorem komentarza do 1 Kor był, jak się wydaje, Orygenes, ale zachowały się tylko fragmenty tego dzieła. Jeśli chodzi o Kościół grecki, najobszerniejszy i prawdopodobnie najwartościowszy komentarz (zwłaszcza z duszpasterskiego punktu widzenia) zawiera seria czterdziestu czterech homilii Jana Chryzostoma. Wielu Ojców łacińskich – zwłaszcza Augustyn – w szerokim zakresie korzystało z 1 Kor. Komentowało ten list wielu teologów scholastycznych. Obszerne i ważne komentarze Tomasza z Akwinu do listów św. Pawła (w tym komentarz do 1 Kor) nie zostały wyczerpująco przestudiowane ani z punktu widzenia historii egzegezy, ani pod kątem zawartej w nich nauki teologicznej.

Erazm z Rotterdamu i humanista francuski, Faber Stapulensis, pozostawili komentarze do wszystkich listów Pawłowych. Komentarza do 1 Kor nie pozostawił natomiast Luter, mimo że jego interpretacja istotnych fragmentów tego listu wywarła wielki wpływ na jego naukę o Eucharystii. Komentarze do 1 Kor pozostawili Zwingli, Melanchton i Kalwin.

Do tematów w 1 Kor, które stały się przedmiotem szczególnej uwagi w tradycji chrześcijańskiej, należą na przykład: jedność Kościoła, Eucharystia, dary Ducha Świętego, nadrzędna rola miłości, zmartwychwstanie Chrystusa i chrześcijan oraz związek między królestwem Chrystusa a królestwem Ojca.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-3.4-9: Pozdrowienie i dziękczynienie

Paweł zaczyna 1 Kor – podobnie jak inne swoje listy – od pozdrowienia, które określa zarówno piszących, jak i adresatów, oraz zawiera słowa powitania. Tak samo jak w większości listów Pawłowych, po pozdrowieniu następuje dziękczynienie skierowane do Boga, które podaje powody wdzięczności Apostoła. Niemniej jednak wielość wątków w 1,1-9 musi zaskoczyć czytelnika.

W tych dziewięciu wersetach Paweł co najmniej dziewięć razy wymienia wprost imię Jezusa Chrystusa (albo Chrystusa Jezusa, albo Jezusa, albo Chrystusa). On jest naszym Panem. Ponadto cztery razy wymieniony jest Bóg (nasz Ojciec: w. 3). Nie tylko Paweł jest nadawcą tego listu. Przyłącza się do niego „Sostenes, brat" (w. 1), ale Paweł przedstawia tylko siebie jako apostoła z woli Bożej. Oczywiście był on już apostołem, zanim napisał list, ale zwrot „powołany na apostoła" (w. 1) zakłada, że nadal nim pozostaje, tak jak korynccy chrześcijanie, już uświęceni w Jezusie Chrystusie, nadal są „powołani do świętości" (w. 2). Chrześcijanie ci razem tworzą lokalny Kościół w Koryncie i są głównymi adresatami listu. Paweł jednak ma jednocześnie na myśli wszystkich chrześcijan, „którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, ich i naszego [Pana]" (w. 2). Jak widać, Apostoł łatwo zastępuje słowa odnoszące się do Boga (por. Jl 3,5: „Każdy jednak, który wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony") w tym uniwersalistycznym wyrażeniu zwrotem „imię Pana naszego Jezusa Chrystusa". Podobny zabieg widzimy w w. 8: starotestamentowy „dzień Pański" (por. np. Am 5,18) zamienia się w „dzień Pana naszego Jezusa Chrystusa". Już w powitalnym w. 3 Bóg i Chrystus są ściśle ze sobą połączeni: „od Boga Ojca naszego i Pana Jezusa Chrystusa". Samo pozdrowienie zaś: „Łaska (...) i pokój" jest Pawłowym odpowiednikiem wyrażeń żydowskiego („pokój") czy hellenistycznego („radość").

„Bogu mojemu dziękuję wciąż za was, za łaskę daną wam w Chrystusie Jezusie" (w. 4). Paweł bardzo mocno podkreśla w tym dziękczynieniu obfitość łaski, to znaczy bogactwa i dary duchowe, jakie otrzymali korynccy chrześcijanie. Niczego nie brak im ani w zakresie słowa, ani w zakresie poznania. (Oznacza to zapowiedź jednego z ważnych tematów listu.) Świadectwo – głoszenie Chrystusa – utrwaliło się w nich. Dzięki owym darom nadal żyją we wspólnocie z Chrystusem. W w. 8 na chwilę wysuwa się na czoło aspekt moralny: Koryntianie powinni być „bez zarzutu" w dniu sądu. Pośrednio jednak dochodzi do głosu zachęta: chrześcijanie mogą być pewni, że Chrystus będzie ich też „umacniał" (ten sam czasownik co w w. 6) do końca, a przede wszystkim, że Bóg, który ich powołał, jest wierny. Paweł jest przekonany, że „objawienie się" Chrystusa (w. 7), Jego paruzja, jest blisko. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość w życiu chrześcijanina stanowią jedno.

1,10–4,16: Spory i podziały we wspólnocie

Po pozdrowieniu i dziękczynieniu Paweł od razu ostrzega chrześcijan korynckich przed podziałami wewnątrz wspólnoty. Niepokojąca sytuacja Kościoła w Koryncie daje mu okazję do zastanowienia się, co znaczy być apostołem, jak również do głębszej refleksji nad orędziem Ewangelii. Omawiana część listu ma jednak swoje szczególne centrum zainteresowania. Według Pawła spory mają swe źródło w próżności, w fałszywej mądrości, która odrzuca słowo krzyża. Apostoł atakuje takie postawy i głosi „głupstwo Boga", prawdziwą mądrość.

W tej pierwszej głównej części listu można wyodrębnić pięć mniejszych jednostek: 1,10-17 (spory w Koryncie), 1,18-2,5 (orędzie krzyża), 2,6-16 (mądrość Boża), 3,1-4,5 (Paweł i Apollos) oraz 4,6-16 (przykład i plany Pawła).

1,10-17: Spory w Koryncie

Już na początku tej pierwszej jednostki Paweł jednoznacznie wypowiada się przeciw podziałom („upominamy was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa") i wzywa Koryntian, aby byli „jednego ducha i jednej myśli" (w. 10). To napomnienie jest niezbędne z uwagi na rywalizację. Pojawiły się stronnictwa. W w. 13-17 Paweł wykazuje, że podział nie ma racji bytu: „Czyż Chrystus jest podzielony?" Apostoł zaczyna przemawiać językiem autobiografii. On, Paweł, nie został za Koryntian ukrzyżowany. Ponadto, o ile sobie przypomina, ochrzcił niewiele osób (Kryspusa – por. Dz 18,8 – i Gajusa oraz dom Stefanasa). Ten świadomy sposób postępowania ma podwójną motywację: negatywną, ze względu na podziały („nikt przeto nie może powiedzieć [...]" w. 15), oraz pozytywną: Chrystus nie posłał go, aby chrzcił, lecz aby głosił Ewangelię. Paweł dodaje, że to ostatnie nie dokonywało się w jego przypadku „w mądrości słowa, by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża" (w. 17). Zastrzeżenia te wprowadzają adresatów w szczególne rozważania Pawła nad istotą Ewangelii.

Paweł pisze stylem żywym: dwa razy pada słowo „bracia" (w. 10 i 11), w w. 13 pojawiają się trzy ostre pytania, w w. 16 – wyraźna autopoprawka. Co jednak wiemy o podziałach? Czy rzeczywiście istniały cztery stronnictwa, czy też czwarta uwaga w w. 12 („a ja Chrystusa") oznacza reakcję tych, którzy odrzucają podziały? Czy można zatem wspomniane trzy grupy (por. 3,22) określić następująco: Paweł jako założyciel wspólnoty i głosiciel Ewangelii przynoszącej wyzwolenie od Prawa, Apollos (por. Dz 18,24-28) jako nauczyciel, atrakcyjny z powodu swej bardziej zhellenizowanej chrześcijańskiej „mądrości", oraz Kefas – czy kiedykolwiek był w Koryncie? – jako postać, do której odwołują się judaizujący chrześcijanie? Zdaniem niektórych autorów, wzmianka Pawła o chrzcie w w. 13-16 sugeruje, że osobę udzielającą chrztu uważano za przywódcę grupy, nie ma jednak co do tego całkowitej pewności. Inni (już Jan Chryzostom) uważają, że w rozdz. 1-4 Apostoł atakuje w zamaskowany sposób nauczycieli mądrości i konflikty, do których oni doprowadzili, i że cztery stronnictwa jako takie w rzeczywistości w ogóle nie istniały (por. 4,6).

Mała aktywność Pawła w zakresie udzielania chrztu łagodzi wymowę radykalnej konstrukcji „nie... ale" w w. 17; niewykluczone że można ją rozumieć w sensie „nie tyle... ile". Druga połowa w. 17 przypomina nam, że sposób przepowiadania (forma wypowiedzi) ma wpływ na treść. Efektowna prezentacja może wyjałowić i unicestwić przesłanie krzyża, ale czy w wyrażeniu „mądrość słowa" chodzi tylko o sztukę retoryczną?

1,18–2,5: Chrystus ukrzyżowany

Bóg postanowił zbawić tych, którzy wierzą, przez głupstwo krzyża: głupstwo dla tych, którzy giną, ale moc dla tych, którzy dostępują zbawienia. Tę drugą jednostkę można podzielić na trzy mniejsze fragmenty: a) ogólne przedstawienie orędzia o krzyżu (1,18-25), b) odniesienie do Koryntian (1,26-31) i c) drugie odniesienie do samego Pawła (2,1-5). W a) i c) mamy wyrażenie „Chrystus ukrzyżowany" (1,23) i nieco zmodyfikowane sformułowanie „Jezus Chrystus, i to ukrzyżowany" (2,2). Jeśli chodzi o wzmiankę o Chrystusie w b), por. 1,30: Koryntianie są „w Chrystusie Jezusie". Każda z trzech części podkreśla inicjatywę Boga: por. 1,20-21; 1,27-31 i 2,5. W pierwszej uzasadnieniem wstępnej myśli jest cytat z Iz 29,14; druga, odrzucając czysto ludzkie chełpienie się, przytacza na koniec w skrócie tekst z Jr 9,22-23. W całej jednostce Paweł sięga znów po bardzo ostre pytania, ale posługuje się też antytezami, zwłaszcza mądry – głupi, mocny – słaby. Omawiana jednostka rozpoczyna się i kończy przeciwstawieniem: ludzkie głupstwo (albo mądrość) – moc Boża (jaką Bóg przejawił w Chrystusie): por. 1,18 z 2,5.

W 1,18-25 zaskakujące jest to, że antyteza między głupotą ludzką a mądrością Bożą (objawioną w stworzeniu) jest znacznie mocniej zaakcentowana niż antyteza mocny – słaby, i że w w. 22-24 Paweł całkiem nieoczekiwanie mówi nie tylko o Grekach (= poganach) i ich mądrości, ale także o Żydach, którzy żądają znaków: ukrzyżowany Chrystus jest kamieniem obrazy (BT: „zgorszeniem") dla Żydów i głupstwem dla pogan, ale dla tych, którzy zostali powołani (por. 1,2), zarówno dla Żydów, jak i dla Greków, Chrystus jest „mocą Bożą i mądrością Bożą". Język w. 25 ma charakter skrajnie paradoksalny.

Czytając 1,26-31 należy zwrócić szczególną uwagę na rzucające się w oczy trzykrotne „Bóg wybrał" (w. 27-28) oraz dodanie trzeciej antytezy „szlachetnie urodzone" – „wzgardzone". W w. 28 Paweł poszerzy tę trzecią antytezę: „To, co nie jest szlachetnie urodzone według świata i wzgardzone, i to, co nie jest". Aby nie powtarzać słowa „zawstydzić" (dwa razy w w. 27 [w BT są dwa różne słowa, „zawstydzić" i „poniżyć"]), pisze teraz: „By to, co jest, unicestwić" i dodaje drugie zdanie celowe, które wyraża ważną myśl: „tak by się żadne stworzenie nie chełpiło wobec Boga" (w. 29; por. także swobodny cytat w w. 31). Werset 30 stwierdza, że chrześcijanie mają swoje nowe istnienie w Chrystusie Jezusie, który stał się dla nich „mądrością od Boga". Tak więc główna idea mądrości zostaje uosobiona, a ponadto objaśniona za pomocą trzech innych terminów: Chrystus-mądrość jest dla chrześcijan „i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem".

Jeśli chodzi o trzecią część (2,1-5), należy wspomnieć o innych wariantach dwu wersetów: 2,1 – „tajemnica" albo „świadectwo" i 2,4 – „uwodzące przekonywaniem słowa mądrości" (tak BT) albo, między innymi wariantami, „przekonywające słowa mądrości" (tak BP). Wybór jest trudny, ale te różne lekcje w rzeczywistości

nie mają wpływu na kierunek myśli. Paweł, w autobiograficznym stylu, przywołuje swą postawę „słabości i bojaźni" w Koryncie i swój sposób głoszenia słowa. I znów słabości ludzkiej zostaje przeciwstawiona moc Boża, a retorycznej i (albo) filozoficznej mądrości głupstwo Chrystusa ukrzyżowanego. Na zakończenie, w 2,5, Apostoł wyjaśnia, dlaczego wybrał ten szczególny sposób postępowania: aby wiara Koryntian opierała się „nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Boga".

2,6-16: Mądrość objawiona przez Ducha

„A jednak głosimy mądrość między doskonałymi (...)" (2,6). Jak się wydaje, za pomocą słowa „doskonały" oraz czasownika „głosimy" Paweł wskazuje na mądrość, czyli głębszą wiedzę i intuicję, obejmującą prawdopodobnie więcej niż same tylko przepowiadane fakty. Apostoł mówi o mądrości jako o „tajemnicy", ponieważ pozostawała zakryta od wieków i była od początku przeznaczona do objawienia. Ponadto władcy tego wieku nie rozumieli jej. Po w. 8 prawdopodobnie należy umieścić cezurę; jeżeli tak, to w. 9-10a mogłyby tworzyć jedno zdanie: „*To, czego* ani oko nie widziało (...) *jak wielkie rzeczy* przygotował Bóg tym, którzy Go miłują, *te właśnie rzeczy* Bóg objawił nam przez Ducha". W w. 10-16 na pierwszym planie znajduje się Duch Święty. Paweł (i korynccy chrześcijanie) otrzymali Ducha od Boga. To za pomocą słów, których nauczył go Duch Święty, Paweł przekazuje i objaśnia mądrość tym, którzy są z Ducha. Ludzie duchowi mają zdolność rozróżniania wszystkich rzeczy.

Paweł posługuje się tutaj językiem apokaliptycznym. Formułuje też ogólne zasady antropologiczne (por. w. 10b-11 i w. 14-16a). Łatwo zauważyć kilka antytez: mądrość tego świata – mądrość Boga; duch świata – Duch Boży; „człowiek zmysłowy" (*psychikos*) – „człowiek duchowy" (*pneumatikos*).

Nie ma pewności wśród egzegetów co do znaczenia zwrotu „władcy tego świata" w w. 6 i 8. Czy chodzi o ludzi piastujących władzę doczesną czy o kosmiczne, demoniczne moce? A może i jedno, i drugie, w tym sensie, że złe duchy działają na ziemi przez ludzi sprawujących władzę? Pierwsza interpretacja wydaje się najwłaściwsza. Władcy ci ukrzyżowali „Pana chwały"; są skazani na zagładę i już podlegają procesowi przemijania. „Zostało napisane" w w. 9 wprowadza cytat biblijny, trudno jednak znaleźć odnośny tekst Starego Testamentu. To, co Paweł tutaj pisze, jest luźną kombinacją różnych starotestamentowych tekstów. Czy taki zestaw tekstów istniał już wcześniej? Według antropologii, na której, jak się wydaje, Paweł opiera się w w. 10-16, człowiek składa się z ciała (ten element nie jest tu wspomniany), duszy i ducha (albo umysłu). Bóg objawia przez Ducha Bożego; chrześcijanie otrzymali Ducha Bożego. W w. 14 człowiek pozbawiony Ducha jest określony jako *psychikos* (jakkolwiek według w. 11a tacy ludzie mają ducha ludzkiego). Duch wnika w głąb Boga i sprawia, że ludzie duchowi rozumieją i rozróżniają wszystkie sprawy w sposób duchowy; ludzie duchowi przez nikogo nie będą sądzeni (w. 15 nie jest sloganem powtarzanym przez Koryntian, ale wyrazem własnych przekonań Pawła).

My, chrześcijanie, mamy „zamysł Chrystusowy" (w. 16; por. aluzję do Chrystusa na końcu w. 8). W w. 16 Paweł chce, aby czytelnicy jego listu rozumieli cytat z Iz 40,13 – gdzie oczywiście „Pan" oznacza Boga – chrystologicznie. Według Apostoła, człowiek duchowy powinien być przekonany o tym niezwykle cennym darze, który ma od Boga.

3,1–4,5: Paweł i Apollos

W 3,1 dotychczasowy wątek się urywa. Paweł w sposób bardzo emfatyczny używa pierwszej osoby liczby pojedynczej („a ja [...]") i zwraca się do Koryntian jako „braci i sióstr" (BT: „bracia"). Mówi, że nie są ludźmi duchowymi: zwrot „jako do niemowląt" kontrastuje z wcześniejszym określeniem „doskonali" (albo „dojrzali") w 2,6. Kontrast między „mlekiem" a „pokarmem stałym" w 3,2 potwierdza, że „mądrość" w 2,6-16 obejmuje znacznie więcej niż tylko wstępną proklamację.

Dłuższy fragment 3,1–4,5 możemy rozpatrywać jako całość. Aby rzucić światło na jego myśl przewodnią, można tę jednostkę podzielić na cztery mniejsze człony: a) Fakt, że wśród Koryntian panuje zazdrość i niezgoda, świadczy o tym, że nie są jeszcze dojrzali czy doskonali (3,1-4); b) w 3,5-17 Paweł wyjaśnia, kim są słudzy Boga, i jakie są ich obowiązki, posługując się dwiema przenośniami: wspólnoty jako Bożego pola (w. 6-9ab) i wspólnoty jako budowli Bożej (w. 9c-17). W tym drugim członie szczególnie szeroko potraktowana jest kwestia skutków eschatologicznych: dominuje idea sądu. Na początku c) w 3,18 nie jest pewne, czy Paweł ma na myśli znowu postępowanie samych Koryntian, ale w w. 21-23 okazuje się, że właśnie to ma na myśli. Niemniej jednak nowy początek w 3,18 („niechaj się nikt nie łudzi") – wraz z powrotem do terminologii głupstwa i mądrości w w. 18-20 oraz chełpienia się w w. 21 – zdaje się wskazywać, że 3,18-23 tworzą jedną całość. Po uroczystym zakończeniu w 3,22-23 czwarty człon d) 4,1-5 przedstawia się jako zastosowanie (por. pierwsze słowo 4,1: *hutos*: „*Tak właśnie* niech sądzą o nas ludzie, jako o sługach Chrystusa i szafarzach tajemnic Bożych" (BT: „Niech więc uważają nas ludzie za sługi Chrystusa i za szafarzy tajemnic Bożych"). W 4,2-5 Paweł znowu

rozważa, czego wymaga się od sługi Chrystusa; ponadto w w. 3-4 jego refleksja uzyskuje akcent w najwyższym stopniu osobisty.

Ton fragmentu 3,1-4 jest wyraźnie nieprzyjazny. Paweł gani Koryntian jako ludzi „cielesnych", jako „niemowlęta" (dodatek „w Chrystusie" jest dość zaskakujący), którzy nie są przygotowani na to, aby spożywać pokarm stały; tocząc ze sobą kłótnie i spory, nie postępują w sposób duchowy, lecz jedynie ludzki (czy może grzeszny?). Wyraźnie wymienione są tylko dwie frakcje (stronnictwo Pawła i stronnictwo Apollosa, w. 4; por. także w. 5). Jesteśmy skłonni się zastanawiać, czy Paweł był apostołem, który głosił orędzie na poziomie elementarnym, podczas gdy Apollos był kaznodzieją, który głosił bardziej wyrafinowaną mądrość hellenistyczną.

Chociaż w w. 5-7 Paweł wyjaśnia, że wobec Boga słudzy nic nie znaczą (jedynie Bóg daje wzrost), to przecież w w. 9 podkreśla – nie bez odcienia pewnej dumy, jak mogłoby się wydawać – tożsamość owych sług jako współpracowników Boga. Czytelnika uderzy zapewne fakt, że w w. 10-11 ta sama myśl, którą w w. 6 wyrażały słowa „ja siałem (...)", oddana jest za pomocą metafory budowli: „Według danej łaski Bożej, jako roztropny budowniczy, położyłem fundament (...) Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus". Nie można wykluczyć, że Paweł ma tutaj na myśli stronnictwo Piotra (w tym miejscu nie wspomniane, por. jednak w. 22). Niektórzy doszukują się tu nawet nuty polemicznej: w odróżnieniu od Piotra, skały (*petra*), na której Chrystus zbudował swój Kościół, my mamy Pawła, który w Koryncie położył fundament (*themelion*). Są to jednak raczej spekulacje. W tym samym fragmencie Apostoł rozszerza zakres obowiązków współpracowników; sięga po motyw proporcjonalnej zapłaty (por. w. 8 i 14), a nawet motyw sądu. Dzień Pański, poddając wszystko próbie ognia, ukaże prawdziwą wartość czynów każdego człowieka. Nie ma tu żadnej aluzji do czyśćca (jak często uważano). Chociaż w w. 15 mówi się, że budowniczy mimo wszystko ocaleje, to w w. 17 Bóg zniszczy tego budowniczego, jeżeli Bóg zniszczy budowlę. Budowla – wspólnota – jest świętą świątynią, ponieważ Duch Boży w niej mieszka (w. 16-17).

Fragment 3,18-23 Paweł adresuje wyraźnie do samych Koryntian; ostrzega ich przed mądrością tego świata. Ostrzeżenie uzasadnia za pomocą dwu cytatów z Pisma Świętego (Hi 5,12-13 [por. Rz 11,35] i Ps 94,11). O ile w 1,29.31 odrzuca się postawę chełpienia się z powodu samego siebie, o tyle w 3,21 zakazuje się chełpić z powodu przywódców stronnictw, ludzkich liderów. Paweł uzasadnia ten zakaz w zaskakujący sposób: wszystko należy do chrześcijan, a nie do przywódców. Paweł, Apollos, Kefas, świat, życie i śmierć, teraźniejszość i przyszłość – wszystko należy do chrześcijan, ale z kolei chrześcijanie należą do Chrystusa, a Chrystus – jak Apostoł wykaże z podobną teocentryczną emfazą w 15,28 – należy do Boga.

Sądząc po 4,1-15, zwłaszcza zaś po użyciu pierwszej osoby liczby pojedynczej w w. 3-4, prawdopodobnie możemy wnioskować, że Paweł broni się przed krytyką Koryntian. W ostatecznym rozrachunku – stwierdza – tym, co się liczy, jest wiarogodność, zaufanie. Paweł, jako sługa Chrystusa i szafarz tajemnic Bożych, nie będzie sądzony przez ludzi przed czasem, lecz przez samego Chrystusa w chwili Jego drugiego przyjścia; otrzyma swą pochwałę od Boga.

4,6-21: Przykład Pawła i jego plany

Jak się wydaje, w. 6-21 stanowią całość i tworzą ostatnią jednostkę tej pierwszej głównej sekcji listu. Słowa w. 6: „ze względu na was" (*di'hymas*) określają ton tej partii tekstu: Koryntianie powinni być naśladowcami pasterzy. W tej jednostce wyróżniamy dwa mniejsze człony: w. 6-13 i w. 14-21. W w. 6-13 Paweł kontrastowo zestawia ze sobą: wspólnota – apostołowie; wynoszący się ponad innych chrześcijanie – pogardzani apostołowie. Zaraz potem w w. 14-21 Paweł broni Koryntian, swoich „najdroższych dzieci" (*tekna mu agapeta*). Prosi ich, aby stali się jego naśladowcami. Z tego powodu wysyła do nich Tymoteusza, który im przypomni naukę Pawła; zapowiada też swe własne przybycie.

Wersety 6-8 zaczynają się od słów *tauta de, adelfoi* (BT: „Mówiąc to, miałem na myśli, bracia [...]"). Przyjmując zwykłe znaczenie słowa *meteschematisa*, dosłowne tłumaczenie w. 6a brzmiałoby: „Tak więc, bracia [i siostry] wszystko to (= prawdopodobnie 3,5–4,5 albo 1,10-4,5) ze względu na was zmieniłem w siebie samego i Apollosa". Jakkolwiek więc Paweł pisze wcześniej wyraźnie o stronnictwach i ich tak zwanych przywódcach, w rzeczywistości stronnictwa te nie istnieją; jest to tylko ukryta aluzja do nauczycieli mądrości i do podziałów, które spowodowali w korynckiej wspólnocie (tak mniej więcej widział to już Jan Chryzostom).

Zazwyczaj jednak czasownik w w. 6a rozumie się tutaj jako „stosować" , „odnieść" (por. już Orygenes). Zgodnie z tą bardziej prawdopodobną interpretacją *tauta* w w. 6 odnosi się do ogólnej zasady, że sługa Chrystusa jest jedynie niewolnikiem, którego praca zostanie osądzona (3,5-15) i od którego żąda się wierności (4,2). Paweł przedstawił siebie i Apollosa jako przykłady owej zasady; „zastosował" tę zasadę do siebie i Apollosa, mając na uwadze dobro korynckich chrześcijan: widząc, jakie miejsce ich pasterze zajmują w planie Bożym, powinni się nauczyć, że chełpienie się z powodu jednego sługi kosztem drugiego nie ma sensu. W w. 7-8 nie ma już wyraźnej wzmianki o chełpieniu się innymi. Paweł atakuje postawę Koryntian, którą cechuje samozadowolenie i egocentryczna mentalność. W w. 7 formułuje odpowiednie pytania na temat pochodzenia

tego, co mają. W w. 8 z przenikliwą ironią i sarkazmem wyśmiewa ich pozbawione realizmu poczucie wyższości. Zakończenie w. 8 mogłoby sugerować, że autor dochodzi do wniosku sprzecznego z wymową w. 6. Apostoł nie jest już przykładem dla wspólnoty; przeciwnie, to wspólnota okazuje się ideałem Apostoła! (W w. 6 jedna część zdania pozostaje niejasna: abyście nauczyli się od nas, że nie wolno wykraczać ponad to, „co zostało napisane". Czy było to jakieś znane wśród Koryntian powiedzenie? Czy jest to wezwanie do zachowania umiaru czy do wierności Pismu? Czy też to zdanie jest tylko glosą?)

Wersety 9-13 przynoszą prawdziwy, realistyczny opis apostolskiego życia. Wersety 9 i 13b obramowują i streszczają Pawłową wizję tego, kim są naprawdę apostołowie. W obu wersetach czytamy, że apostołowie, pogardzani przez wszystkich, stali się widowiskiem dla świata. Podczas gdy w w. 9 ta godna pożałowania sytuacja jest przypisana działaniu Boga, to w w. 13b ukazuje się jako rezultat traktowania przez ludzi. W w. 10 Paweł kontrastowo zestawia ze sobą apostołów i Koryntian: „My głupi (...) wy mądrzy (...)". Wersety 11-13a to jeden z dobrze znanych wykazów ucisków i prześladowań: Paweł przedstawia towarzyszące apostołom cierpienia, niebezpieczeństwa i próby. W w. 12b-13a Apostoł znowu posługuje się stylem antytetycznym: „Błogosławimy, gdy nam złorzeczą (...)". Można spytać, czy „pracujemy" (BW; BT: „utrudzeni") w w. 12a wskazuje na apostolską służbę Pawła na rzecz innych chrześcijan, a dołączone *participium* „robiąc [swemi rękoma]" (BW; BT: „pracą rąk własnych") określa sposób zarabiania na własne potrzeby, czy też oba czasowniki odnoszą się do jednej i tej samej pracy fizycznej?

W w. 14-17 Paweł przechodzi od ataku do subtelnej obrony. Użycie pierwszej osoby liczby pojedynczej i odpowiedni dobór słów („moje najdroższe dzieci"), obrazów („ja [...] właśnie przez ewangelię zrodziłem was") oraz kurtuazyjne samousprawiedliwienie („Nie piszę tego, żeby was zawstydzić, lecz aby was napomnieć") nadają jego wypowiedzi ton pełen czułości i troskliwości. Użycie pierwszej osoby liczby pojedynczej świadczy niewątpliwie o tym, że w w. 9-13 Paweł opisywał przede wszystkim swe własne apostolskie życie, a nie model życia apostolskiego w ogóle. W w. 16 Paweł jednoznacznie wskazuje na siebie jako wzór do naśladowania. Koryntianie powinni naśladować jego postawę i sposób postępowania (por. 11,1: „Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa"). W w. 17 Paweł do swojej prośby skierowanej do Koryntian dodaje informację o wysłaniu Tymoteusza, swego umiłowanego i wiernego ucznia w Chrystusie: „Dlatego to posłałem do was (...)". Tymoteusz przypomni Koryntianom drogi Pawła w Chrystusie, to, czego Apostoł naucza wszędzie, w każdym Kościele. Pomimo jednak czasownika „nauczać", Paweł przez „moje drogi" rozumie prawdopodobnie nie tylko głoszone orędzie, ale także swój apostolski sposób życia opisany w w. 9-13.

Sposób, w jaki Apostoł zapowiada swoje przybycie do Koryntu w w. 18-21, przypuszczalnie odsłania fakt, że niektórzy Koryntianie błędnie interpretowali nieobecność Pawła jako brak z jego strony odwagi. Język piszącego staje się znowu ostry, a nawet nie pozbawiony groźby pod adresem niektórych aroganckich chrześcijan. Wzmiankując o „dumie" i „pysze" (w. 18-19) oraz łącząc pojęcia „słowo" i „moc" (w. 20), Paweł powraca do tematów i terminów, które dominowały na początku tej sekcji (1,18-2,5). Samo zakończenie fragmentu – dwa pytania – brzmi raczej szorstko: „Cóż chcecie? Z rózgą mam do was przybyć, czy z miłością i z łagodnością ducha?"

5,1–6,20: Rozpusta, procesy, rozpusta

Nie ulega wątpliwości, że w 5,1 zaczyna się nowa sekcja listu. Paweł wzmiankuje o doniesieniach (ustnych bądź listownych) na temat przypadku rozwiązłości seksualnej w Koryncie. Mimo że treść rozdz. 5 nie łączy się ściśle z treścią rozdz. 6, wydaje się, że Apostoł uporządkował swój materiał w sposób koncentryczny: A (rozpusta, 5,1-13), B (sądy pogańskie, 6,1-11), A' (rozpusta, 6,12-20). W A i A' obserwujemy nie tylko pewną zgodność tematyczną, ale także obecność terminologii odnoszącej się do niemoralnych zachowań (*porneia*, 5,1 i 6,13.18; *porneuo*, 6,18; *pornos* i *porne*, 5,9.10.11 i 6,9.15.16). Ponadto, tak jak w 5,5 (A) „ciało" jest wydane szatanowi na zatracenie, tak samo w 6,13 (A') mówi się, że Bóg unicestwi „żołądek", natomiast według 6,13-15 (B) Bóg wskrzesi „ciało". Wreszcie zarówno w A, jak i w A' podkreśla się przynależność chrześcijan do Chrystusa: por. 5,4-7 i 6,13-17.

Niemniej jednak ta struktura cykliczna daleka jest od doskonałości. W A dość niespodziewanie znajdujemy aluzję do wcześniejszego listu i przekazanego w nim zakazu utrzymywania kontaktów z rozpustnikami, który został źle zrozumiany. W B Paweł przechodzi od procesów do złego postępowania w ogóle. W A' jest mowa o swobodzie obyczajów, ale, w odróżnieniu od A, nie podany jest konkretny przypadek. Z drugiej strony wydaje się, że konkretny przypadek jest okazją do dyskusji w B, i, ponadto, zarówno A, jak i B zawierają podobny wykaz wad (por. 5,11 i 6,9-10). Wspomnieć można też o charakterystycznych cechach stylu obu tych rozdziałów: Paweł siedmiokrotnie posługuje się zwrotem „czy nie wiecie" (por. 5, 6; 6,2.3.9.15.16.17). Słowa: „Chwalcie więc Boga w waszym ciele" (6,20b) kończą tę sekcję. Przedmiotem zainteresowania w rozdz. 7 jest inny temat: małżeństwo i życie w stanie wolnym.

5,1-13: Przypadek rozpusty

W tej pierwszej jednostce pięć razy stwierdza się – wprost bądź za pomocą przenośni – że rozpustnik, który żyje z żoną swojego ojca, powinien być usunięty ze wspólnoty chrześcijańskiej: por. w. 2 (usunąć), w. 5 (wydać szatanowi), w. 7 (wyrzucić stary kwas), w. 11 (nie przestawać z grzesznikiem, nawet nie siadać razem z nim do posiłku), w. 13b (usunąć). Przez cały ten fragment owa pożałowania godna osoba ani na chwilę nie znika z pola widzenia. Jednocześnie Paweł oburza się, że w tej sytuacji korynccy chrześcijanie są aroganccy i unoszą się pychą (por. w. 2 i 6a, ta sama terminologia co w rozdz. 1-4). Jedność tego fragmentu jest nieznacznie naruszona przez „ekskurs" w w. 9-11, nie tyle z powodu wzmianki o wcześniejszym liście i zawartym w nim zakazie kontaktowania się z ludźmi mającymi na sumieniu nadużycia seksualne, ile z powodu rozszerzenia wykazu tych, których autor zalicza do kategorii ludzi niemoralnych: por. w. 10 i przede wszystkim długą listę ludzi złych w w. 11.

Żaden szczegół w tej jednostce nie jest w równej mierze gramatycznie bądź treściowo jasny. Jeśli chodzi o w. 1-2, przyjmuje się na ogół, że żona ojca to macocha grzesznika. „By" na początku w. 2b wprowadza prawdopodobnie zdanie celowe („tak aby ten, kto dopuścił się tego czynu, został spośród was usunięty"). Niektórzy jednak uważają konstrukcję celową za równoważnik imperatywu („niech ten, kto dopuścił się tego czynu, zostanie usunięty").

Jak się wydaje, w. 4-5, z gramatycznego punktu widzenia, wyjaśniają treść osądu, który Paweł sformułował już w w. 3. W imię Pana Jezusa Chrystusa Koryntianie powinni zebrać się, w łączności z duchem nieobecnego Pawła (jeżeli chodzi o użycie terminu „duch" w znaczeniu antropologicznym, por. 2,11-12), a także w obecności mocy Jezusa, i wydać takiego człowieka szatanowi. To, co Paweł pisze w swym liście, odczytane podczas spotkania, będzie się liczyć jako jego głos. Treść w. 5 wyraża dziwny dualistyczny pogląd. Zgodnie z tym poglądem, ludzie należący do wspólnoty chrześcijańskiej podlegają ochronie przed złymi wpływami. Niemniej jednak „ekskomunikowany" grzesznik narażony jest na działanie wrogiej, śmiertelnej sfery szatana. Wydanie szatanowi jest niewątpliwie karą. Według Pawła jednak ostateczny rezultat jest pozytywny: zostanie zniszczone jedynie „ciało" (co niekoniecznie zakłada śmierć fizyczną); „duch" musi ocaleć. Czy ten duch jest osobą ludzką o tyle, o ile jest ona duchem, czy też osobą ludzką jest raczej zamieszkujący Duch razem z tą osobą?

Metaforyczny język w. 6-8 nawiązuje do przepisów dotyczących uczty paschalnej. Kwas jest tutaj negatywnym symbolem zła. Chrześcijanie powinni być chlebem przaśnym – to znaczy chlebem „czystości i prawdy". Wzmocnieniu tej symboliki służy nieoczekiwana identyfikacja w w. 7: nasz baranek paschalny, Chrystus, został złożony w ofierze. Chrześcijanie muszą być czyści, ponieważ należą do Chrystusa.

W słowach „napisałem wam (...) dlatego pisałem wam" (w. 9 i 11) Paweł dwa razy nawiązuje do swojego wcześniejszego listu i zakazu obcowania z ludźmi oddającymi się rozpuście. W w. 10 wyjaśnia, czego nie miał na myśli: nie chodziło mu o przestawanie z niechrześcijanami, złymi ludźmi tego świata, wówczas bowiem chrześcijanie musieliby w ogóle opuścić ten świat. W w. 11 Apostoł tłumaczy, co miał na myśli: obcowanie z ludźmi, którzy nazywają się chrześcijanami, ale którzy w rzeczywistości okazują się grzesznikami. Pozostając wyraźnie w usposobieniu retorycznym, w w. 11 Apostoł przedstawia (jak czynili to również filozofowie stoiccy) długą listę przykładów; pod koniec wyraża się jaśniej: nawet zasiadanie do wspólnego posiłku z takimi chrześcijanami, którzy żyją w grzechu, jest zakazane.

Wersety 12-13a są w dalszym ciągu motywacją tego, co Paweł pisze w w. 9-11. Tym razem ci, którzy są wewnątrz, przeciwstawieni są tym, którzy są na zewnątrz (niechrześcijanom). Wydawanie sądu o tych drugich jest przywilejem Boga, a nie chrześcijan. Czy drugie pytanie (w. 12b) mamy rozumieć jako nakaz (musicie sądzić tych, którzy są wewnątrz – i dlatego usuńcie złego spośród was, w. 13b), czy jako wskazanie na oczywisty sposób postępowania (sądzicie, oczywiście, tych, którzy są wewnątrz)? Złego, o którym mowa w w. 13b, nie należy chyba rozumieć w sensie ogólnym; posługując się tym terminem, Paweł może nawiązywać do konkretnego grzesznika, wspomnianego w w. 1.

6,1-11: Procesowanie się między chrześcijanami

Jest całkiem możliwe, że pisząc w w. 1 „gdy zdarzy się nieporozumienie z drugim", Paweł ma na myśli konkretny przypadek, ale w w. 2-8 temat procesowania się dotyczy całej wspólnoty. W w. 9-11 mamy następną reorientację; tematem nie jest już tutaj procesowanie się, lecz złe postępowanie jako takie. Język tej jednostki jest emocjonalny, żywy, bezpośredni: oprócz trzykrotnego „czyż nie wiecie" pojawia się dziewięć czy dziesięć zdań będących wyrazem oburzenia. Pomieszane ze sobą w tej jednostce są nagana, nakaz, rada i motywacja. Można by jednak streścić rozumowanie Pawła w następujący sposób (jakkolwiek w innym porządku). W swoim czasie Koryntianie byli jawnymi złoczyńcami. Przez chrzest zostali usprawiedliwieni i teraz są świętymi. Jako święci będą uczestniczyć w sądzie nad światem i nad aniołami. Dlatego nie wolno im teraz czynić zła (pod karą wykluczenia z królestwa Bożego). Tym bardziej niedopuszczalne jest oszukiwanie braci w wierze. Byłoby lepiej

samemu być oszukanym. Jeżeli, mimo wszystko, korynccy chrześcijanie procesują się, radzi się im, aby nie chodzili do sądów pogańskich, ale korzystali z pomocy chrześcijańskich sędziów.

W 6,1 Paweł nazywa sędziów pogańskich „niesprawiedliwymi" (w przeciwieństwie do „świętych"). Jak wynika jednoznacznie z w. 6 ([ludzie] „niewierzący"), Apostoł, posługując się tym słowem, nie ocenia ich sądów ani ich postępowania, lecz jedynie wskazuje na ich niechrześcijański status. Ta sama terminologia jest zastosowana w w. 8-9 w innym znaczeniu. Czy główny czasownik w w. 4 (*kathizete*: „czynicie" albo „czyńcie") mamy uważać za ironiczny imperatyw, a w „ludziach za nic uważanych w Kościele" widzieć pogardzanych chrześcijan (co jednak nie harmonizuje z w. 5), czy też mamy tu do czynienia ze zdaniem oznajmującym, w którym jego część, „ludzi za nic uważanych w Kościele", wskazuje na sędziów pogańskich? Uwaga Pawła: „Mówię to, aby was zawstydzić" (w. 5), po 4,14 („nie piszę tego, żeby was zawstydzić"), jest dość zaskakująca.

Paweł nie używa zbyt często zwrotu „królestwo Boże". Pojawił się on w 4,20, teraz zaś znowu go widzimy, i to dwukrotnie (w. 9 i 10). Podobnie jak sformułowanie w 4,20, tak samo zdanie w w. 9 ma podstawowe znaczenie: „(...) niesprawiedliwi nie posiądą królestwa Bożego". W w. 10 Apostoł powtarza tę prawdę i rozszerza pojęcie „grzesznika", dołączając listę dziesięciu wad (poszerzenie listy z 5,11 za pomocą rzeczowników w liczbie mnogiej). W w. 11 mamy aluzję do chrztu („zostaliście obmyci"). Prawdopodobnie, według Pawła, istnieje niewielka tylko różnica – lub nie ma jej wcale – między dwoma słowami objaśniającymi to obmycie: „uświęceni i usprawiedliwieni". Czy istniała już trynitarna formuła chrzcielna? Niektórzy sądzą, że tak, na podstawie ostatnich słów w. 11: „W imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego".

6,12-20: Unikanie cudzołóstwa

W 6,12-20 (A') Paweł wraca do tematu występków seksualnych (por. rozdz. 5, A), podając kilka uwag o charakterze ogólnym. Można wyodrębnić w tej jednostce trzy człony. W w. 12-14 a) wydaje się, że Paweł podejmuje fikcyjny dialog, udzielając odpowiedzi na dwa hasła przytaczane przez Koryntian przeciwko jego nauce: „Wszystko mi wolno"; „Pokarm dla żołądka, a żołądek dla pokarmu". Dalszym ciągiem dialogu b) są dwa pytania i zdecydowane „przenigdy" w w. 15 oraz pytanie i objaśnienia w w. 16-17 (por. dwa razy wprowadzające „czyż nie wiecie" w w. 15 i 16). W w. 18-20 c) Paweł wzywa Koryntian, aby wystrzegali się cudzołóstwa i chwalili Boga w swoim ciele. Ostatnie wezwanie: „Chwalcie więc Boga w waszym ciele" kończy myśl zaczętą napominającym „strzeżcie się rozpusty" w w. 18a. Argumentacja w tej całej jednostce opiera się na fakcie, że chrześcijanie, jako należący do Chrystusa, nie mogą tolerować rozwiązłości seksualnej.

Przytoczmy tutaj dość dowolny przekład w. 12-13, jaki podaje New English Bible:

> „Wszystko mi wolno" – mówicie. Owszem, ale nie wszystko służy mojemu dobru. Niewątpliwie wolno mi wszystko, ale ja nikomu nie pozwolę, żeby wolno mu było robić ze mną, co zechce. „Pokarm dla żołądka, a żołądek dla pokarmu" – mówicie. To prawda; pewnego dnia zaś Bóg unicestwi jedno i drugie. Nieprawda jednak, że ciało jest dla rozpusty; ono jest dla Pana.

Dodatki: „mówicie", „owszem", „to prawda" podkreślają reakcje Pawła. W tym tłumaczeniu pierwsze hasło jest powtórzone jako część odpowiedzi Apostoła („niewątpliwie wolno mi wszystko"), a gra słów *moi eksestin – eksusiasthesomai* jest zachowana w: „*wolno* mi – nie pozwolę, żeby *wolno* mu było robić ze mną, co zechce". Musimy zatem mieć na uwadze paralelne stwierdzenie Pawła w w. 14: Bóg wskrzesił Pana i wskrzesi także nas boską mocą. Ponieważ nasze ciała są dla Pana, należą do Pana, a zatem są członkami Pana, możemy być przekonani, że Bóg, który już wskrzesił Chrystusa (czas przeszły), wskrzesi także nas (czas przyszły). Ciało, żołądek i pożywienie ulegną unicestwieniu; ale ciało – to znaczy cały człowiek – będzie wskrzeszony.

W w. 15-17 Paweł najpierw stwierdza, że ciała chrześcijan są członkami Chrystusa; nikt nie może wziąć członków Chrystusa i uczynić je
członkami nierządnicy (w. 15). Następnie w sposób chiastyczny, zaczynając od nierządnicy, wyjaśnia: mężczyzna, który łączy się z nierządnicą, staje się (z nią) jednym ciałem, ten zaś, kto łączy się z Panem, stanowi (z Nim) jednego ducha (w. 16-17). Greckie participium *ho kollomenos* ma bardzo realistyczną wymowę: „ten, który przylega"; najprawdopodobniej Paweł chce więc uniknąć nazbyt realistycznego „ciała" w paralelnym zdaniu z Chrystusem i dlatego pisze: „duch". Cytat z Rdz w w. 16b, jako tekst dowodowy przeciw fizycznemu związkowi między mężczyzną a nierządnicą, brzmi dosyć dziwnie.

Rozumowanie Apostoła w w. 18 nie jest całkowicie jasne. Dlaczego „wszelki" (inny) grzech jest na zewnątrz ciała i dlaczego tylko rozpusta jest grzechem przeciwko własnemu ciału? Można jednak zrozumieć, co Apostoł ma na myśli: nadużycia seksualne bardziej niż inne grzechy angażują całą osobę, zwłaszcza jej ciało. Jeżeli w 3,16 cała wspólnota nazwana jest „świątynią Boga" (w której mieszka Duch Boży), to w 6,19 „świątynią Ducha Świętego" jest ciało indywidualnego chrześcijanina (Duch jest w chrześcijaninie). Chrześcijanie mają tego Ducha od Boga, są więc własnością Ducha, co oznacza, że nie należą już do samych siebie. Uzasadnienie w w.

20a: „Za [wielką] bowiem cenę zostaliście nabyci” nawiązuje w sposób dyskretny, choć jednoznaczny do krwawej ofiary Jezusa na krzyżu.

7,1-40: Stan małżeński i stan wolny

W 7,1a Paweł wprowadza kolejny temat za pomocą konstrukcji *peri de*: „Co do spraw, o których pisaliście (...)” Konstrukcja *peri de* pojawi się znowu w 7,25; 8,1; 12,1; 16,1 i 2. Sprawy, o których mowa w rozdz. 7, zostały poruszone w przesłanym Apostołowi liście; samo jednak sformułowanie nie wskazuje jeszcze automatycznie na list. Jest możliwe – ale nie całkowicie pewne – że w 7,1b Paweł cytuje zdanie z tego listu (ascetyczne hasło): „Dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą [dosłownie: nie dotykać kobiety]”. Być może, że wyraża już w ten sposób swoje własne zdanie (por. w. 7a). W każdym razie jest niemal pewne, że w rozdz. 7 Paweł zajmuje się życiem w małżeństwie i w stanie wolnym bardziej szczegółowo, niż tego wymagały sformułowane w liście Koryntian pytania, jakkolwiek nie można oczekiwać, że rozdział ten przedstawia pełną i wyważoną rozprawę na temat seksualności i małżeństwa. Dwa znamienne czynniki niewątpliwie wywarły wpływ na wykład Pawła, a nawet, do pewnego stopnia, „ukierunkowały” jego pogląd. Po pierwsze, jak się wydaje, w Koryncie istniały obok siebie dwie postawy, pewnej swobody i pewnego ascetyzmu wobec seksualności i małżeństwa, i Paweł musiał się wypowiedzieć na temat obu postaw. Po drugie, nie ulega wątpliwości, że Apostoł jest przekonany o rychłym końcu świata, co wpływa na jego skłonność do relatywizowania wartości ziemskich, zwłaszcza małżeństwa.

Nie jest łatwo podzielić ten obszerny rozdział. Możemy wyróżnić w nim osiem jednostek: a) w. 1-7 (prawa małżeńskie); b) w. 8-16 (małżeństwo i rozwód); c) w. 17-24 (trwałość sytuacji); d) w. 25-28 (przypadek dziewic); e) w. 29-31 (krótkość czasu); f) w. 32-35 (niezabieganie o sprawy tego świata); g) w. 36-38 (szczególny przypadek); h) w. 39-40 (śmierć męża). Jak zobaczymy, jednostki c) i e) poszerzają horyzont; zawierają uwagi o charakterze bardziej ogólnym.

W w. 23 Paweł powtarza to, co powiedział już w 6,20a: „Za wielką bowiem cenę zostaliście nabyci”. W zakończeniu 6,19 czytamy: „(...) już nie należycie do samych siebie”. Pokrewna myśl powraca w 7,4: „Żona nie rozporządza własnym ciałem (...) podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem”. Czasownikiem użytym dwukrotnie w 7,4 jest *eksusiazo*; występuje on również w 6,12. Uwzględniając te szczegóły językowe, wydaje się, że można z dużą dozą pewności wyciągnąć wniosek, iż Paweł napisał (tzn. podyktował) rozdz. 7 listu niedługo po napisaniu rozdz. 5-6.

7,1-7: Prawa małżeńskie

Co stanowi myśl przewodnią tej pierwszej jednostki? Niezależnie od tego, czy w. 1b zawiera powtarzane przez Koryntian hasło, czy wyraża stanowisko Pawła (jak to skłonni jesteśmy utrzymywać), w. 2 wnosi poprawkę, która wprawdzie nie jest reakcją na główną myśl w. 1b, lecz określa ramy dyskusji: ze względu na „niebezpieczeństwo rozpusty” małżeństwo – to znaczy monogamiczne małżeństwo – powinno być regułą wśród chrześcijan korynckich. W w. 3-4 Apostoł podkreśla, że ani mąż, ani żona nie może odmówić partnerowi praw małżeńskich. Żadne z nich nie może uważać swego ciała za swoją własność. W w. 5, streściwszy w krótkich słowach swoje zalecenie („nie unikajcie jedno drugiego”), Apostoł podaje wyraźnie określony wyjątek: „By oddać się modlitwie”. Werset 6 – „to” dotyczy spraw, o których była mowa bezpośrednio przedtem – stwierdza, że wyjątek i towarzyszące mu uwarunkowania są tylko przyzwoleniem, a nie nakazem. Werset 7 sprawia wrażenie, jak gdyby Paweł cofnął się do początku: po raz drugi opowiada się za życiem w celibacie (por. w. 1b) i następnie, w formie koniecznego dopowiedzenia, przyznaje, że każdy człowiek ma swój własny dar od Boga.

Nawet jeśli przyjmiemy, że w. 1b wyraża własną opinię Pawła, to zdanie to świadczy o tendencji do ascetyzmu seksualnego wśród niektórych Koryntian. Dobór słów przypomina nam Rdz 2,18, gdzie jednak stwierdza się coś niemal przeciwnego: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam”. Trudno nie zauważyć, że w w. 2-6 Paweł uważa żonę i męża za istoty równe sobie. Podkreśla to paralelizm chiastyczny w w. 3-4. Godne podziwu jest także ostrożne postępowanie Apostoła w w. 5: wyjątek jest dopuszczalny, o ile przedtem wyrażą nań zgodę obie strony; wstrzemięźliwość jest usprawiedliwiona tylko na pewien czas i tylko aby oddać się modlitwie; potem mąż i żona powinni wrócić do siebie. Ponadto w w. 6 Paweł dodaje, że cała sprawa opiera się wyłącznie na przyzwoleniu, nie jest nakazem. Zakończenie w. 5 zaprzecza współczesnej pozytywnej ocenie małżeństwa i życia seksualnego. Dla ludzi związanych węzłem małżeńskim pokusa na pewno nie jest głównym motywem wspólnego życia, ale słowa: „aby wskutek niewstrzemięźliwości waszej nie kusił was szatan” nawiązują do w. 2 („ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty”); w jednym i w drugim przypadku Paweł przemawia w sposób rzeczowy i jasny.

7,8-16: Małżeństwo i rozwód

Jednostka ta zawiera trzy mniejsze części, z których każda rozpoczyna się od wskazania na określoną kategorię ludzi: „Tym zaś, którzy nie wstąpili w związki małżeńskie, oraz tym, którzy już owdowieli (...)" (w. 8-9), „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich (...)" (w. 10-11) i „Pozostałym (...)" (tzn. pozostającym w związkach mieszanych, w. 12-16). Jeśli chodzi o pierwszą kategorię, to, podobnie jak w w. 1b, Paweł w w. 8 mówi, co uważa za lepsze: „Dobrze będzie, jeśli pozostaną jak ja"; zaraz potem jednak, podobnie jak w w. 2a, dodaje: ci, którzy nie potrafią zapanować nad sobą, powinni wstępować w związki małżeńskie. Jeśli chodzi o drugą kategorię, Apostoł przytacza nakaz Pana: małżonkowie nie powinni odchodzić od siebie ani się rozwodzić. W w. 11a dodaje własną kazuistyczną regułę: jeżeli żona odejdzie, niech pozostanie sama albo niech się pojedna ze swoim mężem. W odniesieniu do trzeciej kategorii Paweł przedstawia swoją własną opinię; nie powtarza tylko słów Pana. Wierzący nie powinien oddalać niewierzącego partnera, jeżeli ten chce pozostać w związku małżeńskim.

Z samego tylko w. 8 nie wynika jeszcze jasno, czy Paweł jest człowiekiem nieżonatym, czy wdowcem, ale w świetle w. 7 (i może w. 1b) wydaje się bardzo prawdopodobne, że był on i pozostał w stanie wolnym. Język w. 9 jest znowu bardzo realistyczny. „Płonąć" znaczy tutaj „płonąć żądzą", „spalać się w namiętności", a nie „płonąć w piekle".

Dzięki paralelnej konstrukcji w w. 10-11, a także w w. 12-16, na pierwszy plan wysuwa się ponownie równość między żoną a mężem. Pomimo nieco odmiennej terminologii, w. 10 i 11b przypominają słowa Jezusa o rozwodzie z Ewangelii synoptycznych (por. Mk 10,11-12 i par.). Kościół rzymskokatolicki powołuje się na w. 11a, wypowiadając się na temat małżeństw, które uległy nieodwracalnemu rozdzieleniu: rozłączeni małżonkowie muszą pozostać samotni. Niektórzy jednak egzegeci zauważają, że w w. 11a Paweł prawdopodobnie ma na myśli tylko partnera, który w sprawie rozwodu jest stroną aktywną. W takim przypadku pojawia się pytanie: a co z drugim partnerem po separacji czy rozwodzie? Należy także pamiętać, że nie jest bynajmniej łatwo zrekonstruować oryginalne słowa Jezusa czy osądzić duszpasterskie próby zastosowania w przeszłości i teraz w praktyce radykalnego stanowiska Jezusa przez sam NT, a później zarówno przez tradycje Kościoła katolickiego, jak i różne Kościoły odłączone.

Pawłowe dyrektywy dotyczące małżeństw mieszanych (w. 12-16) unikają radykalnych kroków; Apostoł wybiera drogę środka. W w. 14 słowa „nieczyste" i „święte" są ze sobą kontrastowo zestawione. Odnosi się wrażenie, że tutaj terminy te wskazują niejako na substancję, którą można przekazać, czy na sferę, w której się mieszka. Dlatego nie jest pewne, czy rozumowanie Pawła okaże się przekonujące. Jest w nim coś magicznego. W w. 15-16 pojawiają się nowe, dodatkowe argumenty. Chrześcijanie są powołani do życia w pokoju; mimo wszystko partner chrześcijański nie wie, czy jego niewierzący i o innych poglądach partner będzie zbawiony, pozostając z nim w małżeństwie. Jak dobrze wiadomo, ten trzeci człon dostarczył Kościołowi rzymskokatolickiemu tak zwanego *privilegium Paulinum*. Dwie końcowe uwagi: w w. 15 dobrze poświadczona wariantowa lekcja brzmi „powołał nas" zamiast „powołał was"; niektórzy egzegeci bronią też pozytywnego tłumaczenia w. 16, w którym dopatrują się misyjnego sensu: „żono, o ile wiesz, możesz zbawić swego męża" (NRSV), jednak ani racje gramatyczne, ani kontekst nie uzasadniają takiego rozumienia.

7,17-24: Powołanie osobiste i trwałość sytuacji

Każdy został powołany przez Boga w określonej sytuacji czy w określonym stanie. Według 7,17-24 chrześcijanie nie powinni zmieniać swojego statusu. W w. 17 Paweł formułuje tę zasadę w sposób ogólny, ale ma na uwadze przede wszystkim ludzi pozostających w związkach małżeńskich i ludzi wolnych. W tym samym fragmencie mamy jednak także dwa inne zastosowania tej zasady: obrzezani/nieobrzezani (w. 18-19) oraz niewolnicy/wolni (w. 21-23). Paralelne wersety 20 i 24 odpowiednio podsumowują każde z zastosowań. Odruchowo przypomina się nam tekst Ga 3,28: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie". W Ga 3,28 brak jednak podkreślenia trwałości, a w 1 Kor 7,17 Paweł ma na myśli stan małżeński i stan wolny „mężczyzny i kobiety".

Myśl w. 7 podejmuje i rozwija w. 17: każdy powinien żyć zgodnie ze swoim powołaniem. Zauważmy paralelizm w w. 17: „Pan" wyznacza – „Bóg" powołuje. Paweł podkreśla, że podane przezeń zasady w w. 12-16 – i, w tej sprawie, w całym rozdziale – zgadzają się z tym, czego naucza w innych Kościołach. Werset 19 pełni rolę uzasadnienia w. 18: nikt nie powinien starać się zmienić swojego stanu, gdyż „niczym jest zarówno obrzezanie, jak i nieobrzezanie"; tym, co się liczy, jest „zachowywanie przykazań Bożych". Każdemu, kto pamięta, z jaką mocą Paweł podkreślał w Listach do Rzymian i do Galatów, że usprawiedliwienie dokonuje się nie za sprawą „uczynków Prawa", to ostatnie wyrażenie wyda się dziwne. Być może Apostoł w w. 19 mówi o przykazaniach znajdujących wyraz w Prawie, abstrahując od tej (późniejszej?) kontrowersji. Tak czy inaczej w świetle 9,21 (por. też 12,13) możliwe jest, że przykazania te są dla niego „prawem Chrystusowym" (Ga 6,2; por.

Ga 5,6: „Albowiem w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość" oraz 6,15: „(...) tylko nowe stworzenie".

Jak należy rozumieć w. 21b? Czy niewolnik powinien skorzystać ze sposobności stania się wolnym, czy raczej powinien pozostać niewolnikiem i prowadzić życie niewolnika na sposób chrześcijański? Racje gramatyczne („nawet jeśli", „raczej") i kontekst zdają się przemawiać za drugim rozwiązaniem, mimo iż niektórzy egzegeci wciąż bronią pierwszego. W w. 22-23 pojawia się nowy kontrast: wolność i niewola uzyskują znaczenie przenośne, umożliwiające pewną grę słów. Chrześcijański niewolnik jest człowiekiem wolnym, który należy do Chrystusa. Chrześcijanie, ponieważ zostali nabyci za „wielką" cenę (por. 6,20), są obecnie niewolnikami Chrystusa i nie powinni stawać się niewolnikami ludzkich panów.

7,25-28: Przypadek dziewic

W w. 25 Paweł stwierdza wyraźnie, że Pan nie pozostawił żadnego nakazu co do (*peri de*) „dziewic" (*parthenos*: „dziewica, [niezamężna] dziewczyna [por. w. 34a], niezamężna kobieta"), wyraża jednak własne zdanie, „jako ten, który – wskutek doznanego od Pana miłosierdzia – godzien jest, aby mu wierzono". Sformułowanie w. 26 jest nieco nieregularne z powodu powtórzenia „dobrze (jest)", chociaż za każdym razem konstrukcja jest inna. Ponadto myśl jakby ulega poszerzeniu. Najpierw Paweł pisze: uważam, że jest to (to znaczy bycie i pozostanie dziewicą) dobre ze względu na grożące (lub obecne) utrapienia, potem jednak podsumowuje: dobrze jest dla wszystkich (*anthropos*, zarówno dla mężczyzny, jak i dla kobiety) pozostać tak jak są (por. w. 17-24). W w. 27-28a Paweł pisze w drugiej osobie liczby pojedynczej i zwraca się tylko do mężczyzn: jeżeli jesteś związany z żoną, nie staraj się od niej odłączyć; jeżeli nie jesteś związany z żoną, nie szukaj żony, ale jeżeli się ożenisz, nie zgrzeszysz. W w. 28 Apostoł wraca do dziewicy: jeżeli wyjdzie za mąż, nie zgrzeszy. W w. 28c znowu obejmuje myślą wszystkich trwających w małżeństwie, zarówno mężczyzn, jak i kobiety: tacy będą cierpieć udręki, a Paweł chciałby im ich oszczędzić. W zakończeniu w. 28 – podobnie jak już w w. 26 – wysunięte są nowe racje przeciwko staraniu się o zawarcie małżeństwa: obecne utrapienia eschatologiczne i większe cierpienia czekające tych, którzy żyją w małżeństwie.

7,29-30: Czas jest krótki

Pisząc: „Mówię, bracia (...)" Paweł chce podkreślić, że koniec jest bliski, i wyprowadza z tego stwierdzenia – nie bez pewnego nalegania – wniosek praktyczny: chrześcijanie powinni zachować postawę eschatologicznej powściągliwości. Werset 29b („czas jest krótki") harmonizuje z w. 31b („Przemija bowiem postać tego świata"): dwa zwięzłe, treściowo pokrewne stwierdzenia. W tych ramach i po pierwszej kontekstowej konkretyzacji („ci, którzy mają żony") Paweł podaje cztery dalsze przykłady: ci, którzy płaczą, ci, którzy się radują, ci, którzy nabywają, i ci, którzy używają tego świata. Za każdym razem podana jest pewna restrykcja. Ludzie ci powinni postępować tak, „jak gdyby" byli nieżonaci, jak gdyby nie płakali... Chwila refleksji: koniec wieku jeszcze nie nadszedł; dlatego należy bardziej doceniać dobra ziemskie; chociaż więc przekonanie Pawła okazało się błędne, przemijający charakter życia każdego z nas nakazuje powściągliwość.

7,32-35: Niezabieganie o sprawy tego świata

Paweł wraca do kwestii życia w małżeństwie i w stanie wolnym. W w. 32a stwierdza stanowczo: „Chciałbym, żebyście byli wolni od utrapień". Musi jednak wyjaśnić, co ma na myśli. W w. 32b-34 stwierdzenie o nieżonatym równoważy wypowiedź o żonie, a stwierdzenie o niezamężnej (i dziewicy) równoważy wypowiedź o mężu: z jednej strony umysł zajęty tylko jednym dążeniem, całkowite poświęcenie się Panu; z drugiej dualizm zainteresowań i dążeń (partner i Pan). W rozwlekłym zdaniu w w. 35 Paweł niejako usprawiedliwia się i podkreśla swoją szlachetną intencję, oraz wynikającą z miłości troskę. Znowu musimy zauważyć, że to, co Apostoł mówi tutaj o całkowitym poświęceniu się ludzi żyjących w stanie wolnym i o kłopotach tych, którzy żyją w małżeństwie, raczej nie znajdzie bezwarunkowego uznania w obecnych czasach.

7,36-38: Przypadek szczególny

Istnieją różne opinie co do tożsamości dwu osób, o których w tym przypadku mowa. Można przytoczyć cztery propozycje: ojciec i córka, pan i niewolnica, mężczyzna i siostra „duchowa", zaręczony mężczyzna i „dziewica". Jak się wydaje, najbardziej prawdopodobna jest ostatnia propozycja. Interpretacja terminów i wyrażeń różni się w zależności od wybranego rozwiązania. „Nie grzeszy" z w. 36 przypomina podobne

stwierdzenie w w. 28 (dwa razy). Podobnie jak w w. 5 Paweł jest bardzo ostrożny w podawaniu okoliczności i warunków uzasadniających przeciwne decyzje w w. 36 i 37. W w. 38b jeszcze raz (por. w. 1b.7.8.26 i przede wszystkim w. 32-35) wskazuje na swoje priorytety: „(...) jeszcze lepiej ten, kto jej nie poślubia".

7,39-40: Śmierć męża

Ostatnia rada Pawła dotyczy wdów. Gdy mąż umiera, żona jest wolna i może poślubić w Panu kogo chce. Apostoł ponownie wyraża swoją opinię: wdowa będzie szczęśliwsza, jeżeli pozostanie wdową. Jakby nieco zakłopotany, w żartobliwym tonie, dodaje: ostatecznie taka jest moja rada, a wydaje mi się, że ja także mam Ducha Bożego. Tak kończy się to długie, wielowątkowe, choć może niezbyt systematyczne rozważanie.

8,1–11,1: Pokarm ofiarowany bożkom

Czwarta, główna sekcja listu, podobnie jak trzecia, rozpoczynająca się od *peri de* („jeżeli chodzi o"), poświęcona jest kwestii pokarmów ofiarowanych bożkom: ta część obejmuje trzy rozdziały. Problem podniesiono prawdopodobnie w tym samym liście, który pojawia się w tle całych rozważań: A (rozdz. 8), B (rozdz. 9) i A' (rozdz. 10). Między jednostkami A i A' – traktującymi o sprawie jako takiej – umieszczona jest jednostka B (Pawłowy przykład wyrzeczenia). Omawiając strukturę tej części, trzeba jednak dodać trzy uwagi. (1) Bardzo wcześnie (por. 8,13) Paweł zaczyna posługiwać się pierwszą osobą liczby pojedynczej; ten werset stanowi przygotowanie do rozdz. 9. (2) Zaraz po pozytywnym przykładzie Pawła następuje w 10,33-11,1 negatywny, upominający przykład Izraela na pustyni; można by więc utrzymywać, że na część B składa się całość 9,1–10,13. (3) Na samym końcu całego wywodu, w 10,33-11,1, Paweł wraca do autobiograficznego stylu w pierwszej osobie liczby pojedynczej i wzywa adresatów, aby go naśladowali.

Podstawą rozważań Pawła w tej sekcji jest pogląd, że chrześcijanie – jako ci, którzy wiedzą, że bogowie nie istnieją (8,4-6) – mogą spożywać składane w ofierze pokarmy (8,9; 10,29). Niezależnie jednak od wiedzy i wolności, miłość wobec słabych braci w wierze może wymagać rezygnacji z przysługujących praw (8,7-13; 10,28). W istocie rzeczy Paweł dotyka tutaj sprawy, z którą wiąże się podwójne niebezpieczeństwo, nie tylko groźba braku miłości w przypadku nieliczenia się z sumieniem skrupulatnych chrześcijan, ale także groźba bałwochwalstwa. Prawdą jest, że bożki są nicością, ale złe duchy istnieją naprawdę, a udział w kulcie pogańskim oznacza bałwochwalstwo, czyli obcowanie z demonami (10,14.19-20).

Jedzenie to także temat rozważany w Rz 14-15, chociaż nie jest jasne, czy chodzi tutaj o pokarm składany w ofierze bożkom. Ponieważ jednak w Rz 14, podobnie jak w 1 Kor 8, wzmiankuje się o ludziach „słabych" w wierze i ponieważ List do Rzymian został napisany w Koryncie, możliwy jest pewien związek między Rz 14-15 a 1 Kor 8-10.

8,1-13: Wiedza i miłość

W tej pierwszej jednostce rozumowanie Pawła jest niejako trójstopniowe. Najpierw przeciwstawia on wiedzę i miłość (w. 1-3). Następnie podkreśla, że bogowie nie istnieją i że istnieje tylko jeden Bóg i jeden Pan (w. 4-6). Każdy z tych fragmentów rozpoczyna się od podobnego zdania, złożonego między innymi z wyrażeń: „jeśli chodzi o", „pokarmy składane bożkom" i „wiemy" (BT w pierwszym fragmencie: „posiadamy wiedzę"). Trzeci, dłuższy fragment (w. 7-13), mówi o unikaniu zgorszenia. Słabi w wierze, którzy nie mają wystarczającej wiedzy, mogą być narażeni na upadek przez tych, którzy mają wiedzę i siedzą przy stole w pogańskiej świątyni (w. 7-13).

Nie wiadomo, czy słowa „wszyscy posiadamy wiedzę" (w. 1a) to powtarzany przez Koryntian slogan. Być może jest to już początek odpowiedzi Pawła na trudności, które list wyjaśnia, a których nie jesteśmy już w stanie dokładnie odtworzyć. Apostoł przyjmuje do wiadomości stwierdzenie, że wszyscy „wiemy", ale zaraz potem dodaje: „(...) wiedza wbija w pychę, miłość zaś buduje" (w. 1b). Następnie określa chrześcijańską wiedzę: wiedza częściowa nie jest tym, za co się uważa (w. 2). Ten raczej surowy język ma złagodzić uspokajające stwierdzenie: jeżeli chrześcijanie naprawdę miłują Boga, mogą być pewni, że Bóg wie o tym (w. 3; BT: „[...] ten jest również uznany przez Boga"). Logika w. 3 zaskakuje czytelnika. Dlaczego Paweł nie pisze: „Ten, kto miłuje Boga, naprawdę zna Boga" albo: „Kto miłuje Boga, tego Bóg miłuje"? Nie ulega wątpliwości, że styl Apostoła jest nastawiony na wywołanie określonych skutków.

Wersety 4-6 mówią o wiedzy i pewności wiary. Podobnie jak w w. 1a, tak i w w. 4 nie wiadomo, czy chodzi o powtarzany przez Koryntian slogan. W w. 4 jest mowa o tym, co Paweł w pełni akceptuje. Stanowi to już fragment jego reakcji: bożki w rzeczywistości nie istnieją; jest tylko jeden Bóg. Podobnie jak w w. 1c-3, Paweł daje wyraz swej reakcji w długim zdaniu w w. 5-6. Z gramatycznego punktu widzenia w. 5a jest zdaniem

przyzwalającym; być może istnieją tak zwani bogowie; w w. 5b jednak Paweł koryguje swą wypowiedź, która mogłaby sprawiać wrażenie niezdecydowanej, i dodaje: istotnie, jest wielu bogów i wielu panów. Oczywiście owi bogowie i panowie nie są bożkami; są to realnie istniejące demony (por. 10,20-21). Dodanie „panów" w w. 5 przygotowuje określenie „jeden Pan, Jezus Chrystus" w następnym wersecie. Werset 6 zawiera główne stwierdzenie. Paweł wykorzystuje tutaj i łączy tradycyjne formuły zaczerpnięte z *Credo* lub z chrzcielnego wyznania wiary. Paralelne zestawienie: „jeden Bóg, Ojciec" – „jeden Pan, Jezus Chrystus" jest frapujące. Chrystus jest ukazany jako preegzystujący pośrednik całego stworzenia i jako pośrednik nas [chrześcijan] w dziele odkupienia. Trzy razy w w. 6 użyta jest forma pierwszej osoby liczby mnogiej.

Linia myślenia w w. 7-13 ulega pewnemu zakłóceniu. Istnieje poza tym pewna asymetria gramatyczna w użyciu osób. W w. 7 Paweł wspomina o braku wiedzy u niektórych chrześcijan i wyjaśnia, na czym to polega: spożywają oni (trzecia osoba liczby mnogiej) pokarmy ofiarowane bożkom, uważając je za poświęcone i zanieczyszczone, co obciąża ich słabe sumienie. W w. 8 przypomina sobie i czytelnikom (pierwsza osoba liczby mnogiej), że pokarm jako taki nie ma ani moralnego, ani religijnego znaczenia. W w. 9 pojawia się ostrzeżenie: uważajcie (druga osoba liczby mnogiej), abyście nie stali się przeszkodą dla słabych w wierze. W w. 10 Paweł wyjaśnia, jak to się może stać. Przedstawia konkretny przypadek (w drugiej osobie liczby pojedynczej): z jednej strony twoje zachowanie (jak zasiadasz do stołu w świątynnym „refektarzu"), a z drugiej grzech słabego w wierze (który bierze z ciebie przykład i postępuje wbrew własnemu sumieniu). W w. 11 Paweł ukazuje konsekwencje: zguba słabego w wierze za sprawą „twojej wiedzy" (nadal druga osoba liczby pojedynczej); Paweł dodaje, że Chrystus umarł za tego wierzącego. Następnie w w. 12 wyciągnięty jest wniosek: popełniacie grzech (znów druga osoba liczby mnogiej) nie tylko przeciwko waszym braciom i siostrom, ale i przeciwko Chrystusowi. Zawarte w w. 13 zakończenie przypomina w. 9. Paweł podejmuje decyzję: jeżeli pokarm może być przyczyną upadku, nigdy nie będę jadł mięsa (pierwsza osoba liczby pojedynczej), „by nie gorszyć brata". W całej jednostce ani razu nie wspomina się o „miłości" (bliźniego), ale rezygnacja z własnego prawa, z własnej wolności i przystosowanie się do sytuacji drugiego człowieka jest niewątpliwie dowodem autentycznej miłości.

9,1-18: Samoobrona Pawła

Na pierwszy rzut oka rozdz. 9 sprawia wrażenie antraktu czy dygresji, ale jego funkcja w całej argumentacji polega na dostarczeniu przykładu, który można porównać z żądaną od „wiedzących" Koryntian rezygnacją. W Koryncie Paweł głosił Ewangelię darmo; zrzekł się prawa do wynagrodzenia za tę służbę, które by zapewniło mu utrzymanie. Na podstawie treści rozdziału możemy wyróżnić w nim dwie części, przy czym na początku każdej z nich pojawia się słowo „wolny": w. 1-18 (samoobrona) oraz w. 19-27 (przystosowanie i własne zbawienie). Przedstawiając siebie samego jako przykład do naśladowania Paweł formułuje wiele przemyśleń, które można uważać za pewne odejście od właściwego tematu: racje przemawiające za „życiem z Ewangelii" (w. 7-14), chełpienie się i nagroda (w. 15-18), w jaki sposób Paweł jest wszystkim dla wszystkich (w. 19-23), oraz surowa dyscyplina, jaką Paweł narzuca sobie, aby na koniec nie został zdyskwalifikowany (w. 24-27). Można zapytać: czy w tym, co wydaje się bardzo osobistą samoobroną, Paweł ma nadal przed oczyma jeden z konkretnych problemów listu – problem mięsa ofiarowanego bożkom?

Fakt, że Paweł w tym kontekście zmuszony jest bronić swej służby apostolskiej (w. 1-2), uświadamia nam, że nie wszyscy Koryntianie docenili jego rezygnację z pomocy finansowej ze strony miejscowej gminy („[...] moja obrona wobec tych, którzy mnie potępiają", w. 3); rezygnacja ta była prawdopodobnie wykorzystywana przeciwko jego roszczeniu, że jest prawdziwym apostołem. Paweł wyraźnie zapowiada swoją obronę w w. 3. Posługując się zdaniami pytajnymi i wieloma argumentami (w. 4-14) podkreśla najpierw, że apostoł ma prawo do utrzymania przez wspólnotę. Odmowa korzystania z tego prawa jest jednak chlubą i zapłatą Pawła, których nikt mu nie odbierze (w. 15-18).

Stwierdzając w w. 1a (w retorycznym pytaniu), że jest wolny, Paweł zapewnia, że on także jako apostoł ma wiedzę i prawa. Jego apostołowanie jest oparte na ukazaniu się mu zmartwychwstałego Pana. Ponadto samo istnienie Kościoła korynckiego jest pieczęcią Pawłowego apostołowania, znakiem potwierdzającym jego autentyczność (w. 1b-2).

Formułując w w. 4-6 trzy pytania, Paweł ma na względzie to samo apostolskie „prawo": jedzenie i picie, (materialne) wsparcie towarzyszącej apostołowi kobiety, wolność od konieczności pracy na własne utrzymanie. Werset 7 ilustruje to prawo trzema przykładami z życia świeckiego: służba w wojsku, uprawianie winnicy i pasienie stada. „Siostra" jako przydawka rzeczownikowa na określenie „kobiety" (w. 5 [BT: „niewiasta-siostra"]) oznacza chrześcijankę. Przez „pozostali apostołowie" (w. 5) Paweł daje jednoznacznie do zrozumienia, że uważa się za równego tamtym; wymienia „braci Pańskich" i Kefasa, ludzi żonatych, podróżujących razem ze swymi żonami. W w. 6 Paweł wspomina swego dawnego towarzysza, Barnabę, który tak samo jak on pracował na swoje utrzymanie.

W w. 8-10 Paweł wyjaśnia, w jaki sposób Prawo potwierdza ten oczywisty przywilej. Podaje przykład młócącego wołu z Pwt 25,4. Pismo Święte zostało napisane nie ze względu na zwierzęta, ale ze względu na nas.

Następnie dodaje dwa nowe obrazy: oracz i młocarz muszą mieć udział w zbiorach. W w. 11 mamy wprawdzie zastosowanie tych obrazów, ale Paweł ma na myśli pewną istotną różnicę: ponieważ my, apostołowie, ukazujemy wam dobra duchowe, niewątpliwie możemy domagać się korzyści materialnych. Ponadto w w. 12 Paweł zastanawia się nad drugą różnicą, różnicą między nim a innymi apostołami. Jako założyciel Kościoła w Koryncie ma to prawo i wszystko znosi, „byle nie stawiać żadnych przeszkód Ewangelii Chrystusowej". To ostatnie stwierdzenie przypomina 8,13 („by nie gorszyć brata"), tym razem jednak podkreślona jest intencja misyjna.

W w. 13-14 pojawiają się nowe argumenty za utrzymywaniem apostoła przez gminę: posługiwanie w świątyni, a nawet nakaz Pana („ażeby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię"), chociaż w w. 15 Paweł powtarza, że zrzekł się tego prawa. Nie należy jednak tego źle rozumieć. Apostoł nie pisze tego po to, żeby jego sytuacja uległa zmianie. Nie, wolałby raczej umrzeć niż... To zdanie się urywa. Paweł zaczyna od nowa: „Nikt mię nie pozbawi mojej chluby". Z w. 16-18 wynika, że dla Pawła głoszenie Ewangelii jest zakorzenione w jego powołaniu; jest koniecznością, a nie powodem do chluby. Jedyną „chwalebną" rzeczą, jaką może robić, jest głoszenie Ewangelii za darmo. Oto jego chluba; jego zapłatą zaś paradoksalnie jest to, że nie bierze zapłaty. Czasownik *katachraomai* („w pełni korzystać z czegoś") w ostatnim członie w. 18 użyty jest być może celowo, aby zwrócić uwagę, że podczas pobytu w Koryncie Paweł otrzymał częściowe wsparcie od Macedończyków.

9,19-27: Przystosowanie i własne zbawienie

Wersety 19-23 i 24-27 można ująć razem, mimo że istnieje między nimi istotna różnica. W pierwszej części Paweł pisze o własnym misyjnym przystosowywaniu się do konkretnych sytuacji; w drugiej przemawia językiem upomnienia, mając na myśli życie chrześcijańskie i swoje własne życie. Werset 23b, zakończenie pierwszej części, stanowi przejście do drugiej: Paweł myśli o swoim własnym zbawieniu. Ostateczne zbawienie jest tematem w. 24-27. Ponadto, pozytywną wypowiedź w w. 23b („by mieć w niej swój udział"), Apostoł wyraża w sposób negatywny w w. 27b („abym [...] sam przypadkiem nie został uznany za niezdatnego"). Nietrudno więc zauważyć, że idea „niewolnictwa" w w. 19 (dosł. „siebie samego oddałem w niewolę") zostaje podjęta w w. 27 („poskramiam moje ciało i biorę je w niewolę").

Struktura w. 19-23 jest starannie przemyślana. Werset 19 odpowiada w. 22b, oba zaś razem tworzą inkluzję: por. „wszyscy" (BT: „wszystkich") w obu wersetach i por. „aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam" (w. 19) z „żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych" (w. 22b). Werset 19 zapowiada główną Pawłową tezę misyjnego przystosowania: chociaż jestem wolny od wszystkich, uczyniłem siebie niewolnikiem wszystkich, abym większą liczbę pozyskał. Po tych słowach następują cztery uściślenia: Żydzi, ci, którzy podlegają Prawu, ci, którzy są poza Prawem, oraz słabi (w. 20-21). Powtórzenie po „Żydach" określenia „co są pod Prawem" wydaje się nieco dziwne (w zasadzie są to te same grupy), ale trzeba zwrócić uwagę na typowo Pawłową poprawkę: „choć w rzeczywistości nie byłem pod Prawem". Podobnie istotna poprawka występuje także w zdaniu: „Nie będąc zresztą wolnym od prawa Bożego, lecz podlegając prawu Chrystusowemu" (w. 21). Wzmianka o „słabych" – czwarte uściślenie – dowodzi, że Paweł nie zapomniał o głównej kwestii tej sekcji (por. użycie tego słowa w rozdz. 8). Inną godną uwagi cechą stylistyczną jest obecność siedmiu zdań celowych: w pierwszych pięciu występuje termin misyjny „pozyskać", w szóstym raczej teologiczny czasownik „ocalić". W zakończeniu siódmego, ostatniego zdania celowego następuje nagła zmiana. Jeżeli w w. 23a nadal wyraźnie zaznacza się wątek misyjny („wszystko zaś czynię dla Ewangelii"), to w w. 23b Paweł myśli o swoim własnym losie, o swoim udziale w błogosławieństwach Ewangelii.

Pragnienie tego uczestnictwa uświadamia Pawłowi, że ostateczne zbawienie nie będzie takie łatwe. Trzeba zdyscyplinować ciało; niezbędna jest samokontrola. W w. 24-27 pojawiają się dwie metafory sportowe: bieg i zapasy. Koryntianie musieli znać te dyscypliny, ponieważ właśnie w tym regionie odbywały się igrzyska istmijskie. Od drugiej osoby liczby mnogiej w w. 24 („Czyż nie wiecie [...] Przeto tak biegnijcie, abyście ją [nagrodę] otrzymali") Paweł przechodzi w w. 25 do trzeciej osoby liczby pojedynczej i mnogiej, a potem, w zakończeniu wersetu, do pierwszej osoby liczby mnogiej („my zaś [aby zdobyć] nieprzemijającą [nagrodę]"), wreszcie zaś w w. 26-27 do autobiograficznej pierwszej osoby liczby pojedynczej. W rozdz. 10 jednak powróci do swoich adresatów, posługując się drugą osobą liczby mnogiej oraz przykładem zaczerpniętym z przeszłości Izraela. Słowa: „(...) abym innym głosząc naukę, sam przypadkiem nie został uznany za niezdatnego" są raczej dość osobliwym zakończeniem tej długiej dygresji, w której Paweł broni własnego stanowiska i stawia siebie za przykład.

10,1-13: Izrael na pustyni

W pierwszej połowie rozdz. 10 (= A') Paweł zwraca uwagę na zagrażające chrześcijanom, zwłaszcza tym, którzy mają „wiedzę", niebezpieczeństwa. Dopiero w 10,23 wraca do tematu, którym się zajmował w rozdz. 8 (=

A). Paweł zaczyna ten rozdział od midraszu traktującego o negatywnym przykładzie przodków Izraela na pustyni. Ta część składa się z trzech fragmentów: w. 1-5 (narracja), w. 6-11 (napomnienie) i w. 12-13 (zakończenie).

„Nie chciałbym, bracia, żebyście nie wiedzieli (...)" (w. 1a) stanowi wprowadzenie. Całkowicie swobodna, z jaką Paweł przedstawia wydarzenia na pustyni w w. 1b-4 – kombinacja różnych danych z Księgi Wyjścia – jest podporządkowana jego typologicznej interpretacji sakramentalnej. Obłok i morze, razem wzięte, odnoszą się do chrztu. Manna i woda ze skały, traktowane łącznie, odnoszą się do Eucharystii. Według żydowskiej legendy skała towarzyszyła Izraelitom w ich wędrówce przez pustynię. Paweł utożsamia ją z Chrystusem. Pięciokrotnie podkreśla się udział „wszystkich": wszyscy Izraelici byli świadkami tych samych cudów. „Lecz w większości z nich nie upodobał sobie Bóg; polegli bowiem na pustyni" (w. 5).

Werset 6 odpowiada w. 11; stanowią one ramy dla części środkowej. Dwa razy stwierdza się wyraźnie, że dawne wydarzenia na pustyni są „przykładem dla nas", to znaczy zapowiedzią tego, z czym mamy do czynienia dziś; zostały one spisane „ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów" (11b). Chrześcijanie są eschatologicznym pokoleniem, które nie powinno pożądać „złego, tak jak oni pożądali" (w. 6b). W w. 7-10 padają cztery szczególne ostrzeżenia: przed bałwochwalstwem, przed rozpustą, przed kuszeniem Boga, przed szemraniem. Każde z nich (z wyjątkiem pierwszego, które jako jedyne jest poparte cytatem z Wj 32, 6) składa się z trzech części: negatywne napomnienie, porównanie z grzesznym postępowaniem niektórych przedstawicieli pokolenia pustyni, wzmianka o ich zniszczeniu i ukaraniu.

W postawie chrześcijan korynckich najbardziej niepokoi Pawła ich nadmierna (prawdopodobnie sakramentalna) pewność siebie: „Niech przeto ten, komu się zdaje, że stoi, baczy, aby nie upadł" (w. 12). Apostoł kończy jednak ten fragment pokrzepiającą uwagą: próba nie przekracza możliwości człowieka. Bóg jest Bogiem wiernym, który nie dozwoli, abyś był doświadczany ponad twoją wytrzymałość. „Zsyłając pokusę, równocześnie wskaże sposób jej pokonania, abyście mogli przetrwać" (ostatnia część w. 13). Być może cały w. 13 to utrwalona już w tradycji formuła.

10,14-22: Nie przestawać z demonami

„Dlatego też, najmilsi moi, strzeżcie się bałwochwalstwa" (w. 14; por. 6,18a: „Strzeżcie się rozpusty"). Tylko dwa razy w tym liście (i w całym NT) występuje słowo *dioper* – „dlatego"; jeśli chodzi o pełne ciepła „najmilsi" (albo „najdroższe dzieci") por. także 4,14 i 15,58. W tym zdaniu wstępnym widać, jak bardzo Pawłowi zależy na tym, aby Koryntianie zastosowali się do jego zalecenia. Na związek z fragmentem poprzednim wskazuje nie tylko spójnik „dlatego", lecz samo ostrzeżenie (por. „bałwochwalcy" w w. 7) i ponadto w w. 16-17 refleksja na temat Eucharystii (por. w. 3-4). Trzy razy Paweł apeluje do rozsądku Koryntian, do których zwraca się jako do ludzi odpowiedzialnych i rozumnych: w. 15 („osądźcie sami to, co mówię"); w. 18 („przypatrzcie się Izraelowi"); i w. 19 („lecz po cóż to mówię"). Koryntianie powinni rozważyć i porównać Eucharystię, ofiary żydowskie i kult pogański. O co chodzi w tych rytuałach?

Podstawową sprawą, z jaką występuje tutaj Paweł, jest uczestnictwo, partnerstwo we wspólnym kulcie. Kompromis jest niemożliwy. Podobnie jak w 8,4-5, tak i w 10,19 Paweł podkreśla, że bogowie nie istnieją. Niemniej jednak, chociaż pogańskie bożki są tylko demonami, demony istnieją naprawdę. Ostatnie pytania w w. 22 zawierają poważne ostrzeżenie: nie powinniśmy prowokować Boga, oddając się bałwochwalstwu. „Czyż jesteśmy mocniejsi od Niego?" W w. 22b Paweł przypomina Koryntianom 4,10b: „My niemocni, wy mocni".

Warto zauważyć paralelne konstrukcje w w. 16 i 21. Ponadto w obu przypadkach najpierw wymieniony jest kielich, a potem dopiero chleb lub stół. To odwrócenie tradycyjnej kolejności jest uwarunkowane faktem, że w. 17 kontynuowana jest refleksja nad „jednym chlebem". W w. 16-17 Paweł prawdopodobnie korzysta z utrwalonego już w pewnym stopniu tradycyjnego objaśnienia słów o Eucharystii.

10,23-11,1: Wolność osobista i troska o innych

Ta ostatnia jednostka stanowi wyraźne zakończenie całości obejmującej rozdz. 8-10. Wersety 23-24 i 32-33 tworzą *inclusio* dla tej jednostki: wystarczy porównać ich treść oraz terminologię (przynosić korzyść; nie szukać własnej korzyści, lecz dobra drugiego/wielu). Werset 23 powtarza powiedzenie (popularny w Koryncie slogan?), znane nam już z 6,12. W swoim komentarzu Paweł apeluje o liczenie się z sumieniem współbraci, ale w dalszych słowach z całą mocą podkreśla wolność tych, co mają wiedzę i wydają poprawny osąd. Przedstawione są dwie sytuacje: przypadek człowieka, który kupuje mięso (w. 25), oraz człowieka zaproszonego na posiłek przez niewierzącego (do jego domu?, w. 27). Dwukrotnie pada jasno sformułowana zasada: „(...) jedzcie wszystko (...) nie pytając o nic – dla spokoju sumienia". Werset 26 przytacza cytat z Psalmu 24,1 jako uzasadnienie. W w. 28-29a Paweł zwraca uwagę na możliwy wyjątek: wasze postępowanie gorszy sumienie zarówno niewierzącego, jak i słabego w wierze. W w. 29b-30 jednak, posługując się pierwszą osobą liczby

pojedynczej, Apostoł znowu zastanawia się nad wolnością chrześcijańską i broni jej przed zarzutami słabych. Następnie w w. 31-32 kończy myśl wspaniałym uogólnieniem: „Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie. Nie bądźcie zgorszeniem ani dla Żydów, ani dla Greków, ani dla Kościoła Bożego". Jest to podwójna reguła: chwalcie Boga (por. 6,20b) w wolności, ale zarazem nie bądźcie zgorszeniem dla innych! Należy zwrócić uwagę, że w w. 32 Paweł, jak gdyby przypadkowo, mówi o „Kościele Bożym" (= chrześcijanach) jako o „trzeciej kategorii" ludzi obok Żydów i Greków.

W 10,33–11,1 znajdujemy dość zaskakujący dodatek. Paweł wraca do swego własnego postępowania, które przedstawił w rozdz. 9; jeszcze raz daje wyraz swojej misyjnej wrażliwości na „wielu, aby byli zbawieni" (w. 33; por. koniec 9,22). Jego wezwanie jest śmiałe, niemal prowokacyjne: „Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa" (11,1). Pierwszą część tego wezwania widzimy w 4,16 (por. Ga 4,12; Flp 3,17 i 1 Tes 1,6; 2,14).

W tej czwartej głównej sekcji (mięso ofiarowane bożkom) wyrażone jest pełne uznanie dla „wiedzy" dojrzałych chrześcijan, ale musi ona ustąpić przed miłością do słabego w wierze bliźniego. Miłość jest ważniejsza: ona buduje.

11,2-34: Nadużycia podczas chrześcijańskich zgromadzeń

Piąta główna sekcja listu składa się z dwu jednostek, z których każda rozpoczyna się tym samym słowem *epaino* („pochwalam was", w. 2; „nie pochwalam was", w. 17; por. w. 22). Każda z tych jednostek wzmiankuje o przekazanej Koryntianom przez Pawła tradycji (por. w. 2 i 23). W obu Paweł zajmuje się nadużyciami. Kobiety modlą się i prorokują z odkrytą głową (w. 2-16); zamożni chrześcijanie jedzą i piją łapczywie podczas Wieczerzy Pańskiej, separując się od ubogich i poniżając ich (w. 17-34). Można by zapytać, czy informacja o obu tych nadużyciach – nie tylko o drugim (por. „słyszę" w w. 18) – dotarła do Pawła drogą ustną. W rozdz. 11 Apostoł omawia te wykroczenia; karci i przekonuje; formułuje jasne dyrektywy, aby wykorzenić złe praktyki.

11,2-16: Kobiety z odkrytą głową

Pierwsze słowa w. 2 należy uważać za *captatio benevolentiae*. Cała jednostka przypomina traktat czy rozprawę, ale wyraźne zaakcentowanie właściwego zachowania kobiet daje do zrozumienia, że Pawłowi chodzi o szczególny rodzaj niestosownego zachowania. Z w. 16 („Może ktoś uważa za właściwe spierać się nadal") dowiadujemy się, że nie wszyscy Koryntianie podzielali argumentację Apostoła; niektórzy, jak się wydaje, bronili postępowania kobiet, o których mowa, i usprawiedliwiali je. Pozytywnie sformułowany w. 2 odpowiada do pewnego stopnia raczej negatywnemu zakończeniu w. 16: oba wersety dotyczą tradycji i obyczajów. Proponujemy podział tekstu na trzy części, z których każda rozwija inną argumentację: w. 3-6 (co nakazują przepisy i zasady sformułowane przez władzę), w. 7-12 (co wynika z faktu stworzenia), w. 13-14 (co uczy natura). Paweł zajmuje się tutaj zachowaniem podczas publicznego kultu, z głośną modlitwą i prorokowaniem (w. 4-5). W pochwale w w. 2 kryje się już pewne napomnienie: pamiętając o Pawle powinni zachowywać tradycję, jaką im przekazał (w. 2).

W pierwszej argumentacji (w. 3-6: „Chciałbym, żebyście wiedzieli") powtarza się słowo „głowa". Mamy do czynienia z grą słów, ponieważ słowo to używa się w znaczeniu fizycznym i przenośnym: głowa (część ciała) i pochodzenie czy władza. W w. 3 linia myślenia biegnie ku górze: kobieta, mężczyzna, Chrystus, Bóg. Jest to porządek, który sięga wstecz do stworzenia. Jednak pierwszy człon uwzględnia też odkupienie: „Głową każdego mężczyzny jest Chrystus". W w. 4-5a następują po sobie dwa symetryczne zdania: mężczyzna i kobieta, głowa nakryta i głowa odkryta w czasie modlitwy czy prorokowania – a w obu przypadkach hańba i wstyd. Wersety 5b-6 ukazują koryncki problem: tamtejsze kobiety nie noszą nakrycia głowy.

W drugiej części (w. 7-12) Paweł wykorzystuje opowiadanie o stworzeniu w Rdz 2. Mężczyzna został stworzony przez Boga, kobieta – wzięta z mężczyzny; to mężczyzna, a nie kobieta, jest bezpośrednio „obrazem i chwałą Boga" (w. 7). Według linii wstępującej porządek jest taki: kobieta, mężczyzna, Bóg (por. w. 12). Nie wymienia się tutaj Chrystusa. Refleksja ogniskuje się wokół słowa „obraz" (albo „chwała"). W w. 8-9 Paweł rozwija tę podstawową ideę, a w w. 10 odnosi ją do nakrycia głowy kobiet. W w. 11 (i 12) wprowadza jednak pewną korektę: kobieta i mężczyzna są sobie równi (por. rozdz. 7); potrzebują siebie nawzajem. Mimo że punktem odniesienia jest wciąż opowiadanie o stworzeniu – a nie „nowe stworzenie", jak na przykład w Ga 3,28 – w w. 11 Apostoł wprowadza pewien element chrystologiczny: „u Pana". Interpretacja w. 10 jest niepewna. Być może werset ten trzeba rozumieć następująco: kobieta powinna mieć na głowie oznakę władzy (= nakrycie); nakrycie głowy pokazuje, że podlega ona władzy męża. (Zdaniem niektórych egzegetów, chodzi o znak jej uprawnienia do przemawiania publicznie na zgromadzeniu.) Słowa „ze względu na aniołów" mogą wskazywać na obecność aniołów (podczas sprawowania kultu), którzy wymagają właściwego zachowania się, albo na aniołów, którzy, jak aniołowie opisani w Rdz 6, mogą być kuszeni przez niewłaściwe zachowanie kobiet.

Trzeci argument (w. 13-15) jest zaczerpnięty z natury. W w. 13 Paweł przerywa swoje rozumowanie i zwraca się do Koryntian: „Osądźcie zresztą sami"; osądźcie na podstawie tego, co przystoi kobiecie. W w. 14-15 mężczyzna (u którego długie włosy są hańbą) jest przeciwstawiony kobiecie (której długie włosy są jej „chwałą" i pełnią rolę nakrycia głowy). Niektórzy egzegeci usiłują znaleźć w tych wersetach potwierdzenie mało prawdopodobnej hipotezy, jakoby w całej jednostce Paweł nie zajmuje się nakrytymi i odkrytymi głowami kobiet, lecz związanymi i rozwiązanymi włosami (i – jak mówią niektórzy – skłonnościami homoseksualnymi).

Po tych trzech argumentach – wszystkie związane z porządkiem, jaki, zdaniem Pawła i jego współczesnych, ustanowił Stwórca – w w. 16 Apostoł wspomina o swojej apostolskiej władzy i o obyczajach panujących w innych Kościołach. Czytając ten werset odnosi się wrażenie, że Paweł staje się coraz bardziej nerwowy i chce zakończyć dyskusję i że, ponadto, sam nie jest zbyt pewny swoich argumentów. Nie ma jednak powodów, aby zaprzeczyć Pawłowego autorstwa tego wersetu. Współczesny czytelnik nie zgodzi się, że „kobieta" nie jest, tak jak „mężczyzna", bezpośrednim obrazem Boga (por. Rdz 1,26-27), ani nie uzna za oczywiste obyczajów czy form zachowania najwyraźniej uwarunkowanych czasowo i kulturowo. Pytania jednak pozostają: jak daleko równość płci oznacza jednolitość i do jakiego stopnia zróżnicowanie płci zakłada podział zadań i obowiązków?

11,17-34: Podziały podczas sprawowania Wieczerzy Pańskiej

Druga jednostka również składa się z trzech mniejszych części: w. 17-22 (nadużycia); w. 23-26 (opis ustanowienia Eucharystii); w. 27-34 (konieczność samooceny). W pierwszej części Paweł wyjaśnia, dlaczego istniejąca sytuacja jest nie do przyjęcia; w drugiej wraca do ustanowienia Wieczerzy Pańskiej; w trzeciej daje wskazania, jak uzdrowić sytuację. Sugestie praktyczne, zamykające cały fragment w w. 33-34a, są już pośrednio zawarte w pytaniach w w. 22. Czasownik „zbierać się" („schodzić się razem"), występujący zarówno w w. 33, jak i w w. 34, pojawia się także na początku perykopy w w. 17.18 i 20; obramowuje więc cały fragment.

Główny powód, dla którego Paweł nie może pochwalić Koryntian, jest już wskazany w w. 17: kiedy schodzą się razem, to dzieje się to „nie na lepsze, ale ku gorszemu". Bardziej ogólne wyjaśnienie podane jest w w. 18-19, a jego konkretyzacja w w. 20-21. Po „przede wszystkim" (w. 18) można by oczekiwać „po wtóre", ale dopiero w w. 34b czytamy: „Co do reszty, zarządzę, gdy do was przybędę". Wersety 18-19 wzmiankują o podziałach i frakcjach w Koryncie. Paweł, być może, nie wierzy we wszystko, o czym mu doniesiono, ale część z tego jest na pewno prawdą. Zastanawia się nad tą smutną sytuacją: muszą być podziały, ale jednym pozytywnym elementem jest to, że na tle tych podziałów będzie można rozpoznać tych, którzy są prawdziwymi chrześcijanami. Wersety 20-21 przedstawiają szczegółowy obraz nieładu. Bogaci przychodzą pierwsi i zaczynają ucztować; kiedy przychodzą biedni, stoły są już prawie puste. Bogaci jedzą „własną wieczerzę" (*idion deipnon*; wyrażenie to kontrastuje ze wspomnianą dopiero co „Wieczerzą Pańską" – *kyriakon deipnon*). Werset 22 zawiera cztery ostre w tonie zdania. Pierwsze kryje sugestię: dlaczego nie jecie i nie pijecie w domu (co zakłada oddzielenie wspólnego posiłku od właściwej Eucharystii). W drugim pytaniu pada określenie „Kościół Boży" (BT: „zgromadzenie Boże"; por. w. 16, ale w liczbie mnogiej; por. także 1,1; 10,32; 14,19; 15, 9). Pogarda, poniżanie ubogich i brak miłości wobec nich wypaczają właściwy sens Wieczerzy Pańskiej. Dwa następne pytania brzmią: „Cóż wam powiem? Czy będę was chwalił? Nie, za to was nie chwalę".

„Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że (...)" (w. 23). Akcent w tym zdaniu pada na początkowe „ja" (*ego*). „Otrzymać" i „przekazać" to terminy techniczne na określenie „przepływu" tradycji; można je znaleźć także w literaturze rabinackiej. „Od Pana" trzeba rozumieć w tym sensie, że to, co zostało przekazane w procesie wiernie zachowywanej tradycji, sięga ziemskiego Jezusa. Sama relacja (w. 23b-26) pod wieloma względami jest bliska relacji Łukasza (22,15-20) i różna od relacji Marka (14,22-25; por. Mt 26,26-29). Należy odnotować następujące cechy Pawłowe: „za was" (w. 24), dwukrotne polecenie czynienia „na pamiątkę" (w. 24 i 25), „Nowe Przymierze we Krwi mojej" (w. 25). „Krew" odnosi się na pewno do śmierci Jezusa na krzyżu, ze względu jednak na paralelizm z chlebem (= ciało) w w. 24 (a także ze względu na 10,16) wino w kielichu utożsamia się z krwią Jezusa. „Skończywszy wieczerzę" (w. 25) przypomina nam, że Jezus łamał chleb na początku wieczerzy, natomiast „eucharystyczne słowa" nad winem wypowiedział po wieczerzy. W w. 26 dokonuje się znamienne połączenie trzech wymiarów czasu: mamy tutaj odniesienie do śmierci Jezusa (przeszłość), powtarzanie rytuału dopóty, dopóki trwać będą dzieje (teraźniejszość), oczekiwanie na paruzję Jezusa (przyszłość).

Wersety 27-34 zawierają zakończenie i zastosowanie: „dlatego" (w. 27). Paweł rozpoczyna je serią ostrzeżeń przed niegodnym zachowaniem, które profanuje Ciało i Krew Pana. Chrześcijanie muszą badać samych siebie. Kto nie odróżnia tego Ciała od zwykłego chleba, ściąga na siebie potępienie. W w. 29-34 mamy wyszukaną grę słów: nasze „sądzić, rozróżniać, potępiać; sąd, potępienie" mają swe greckie odpowiedniki w słowach z rdzeniem *krin-*. W w. 27-32 Apostoł przedstawia bardziej ogólne uwagi. Werset 30 uderza niemal magicznym realizmem sakramentalnym; można odnieść wrażenie, że w. 31-32 zostały pomyślane jako swego rodzaju korekta: „(...) upomnienie otrzymujemy, abyśmy nie byli potępieni ze światem". W w. 33-34a Paweł wraca do sytuacji w Koryncie, do nadużyć, które trzeba usunąć: „Tak więc, bracia moi, gdy zbieracie się, by spożywać

[wieczerzę], poczekajcie jedni na drugich. Jeżeli ktoś jest głodny, niech zaspokoi głód u siebie w domu". Jeśli chodzi o inne sprawy, Paweł wyda odpowiednie zarządzenia, gdy przybędzie (w. 34b).

Paweł wypowiadał się już na temat Wieczerzy Pańskiej w 10,3-4 i 10,16-17. Za trzecim razem traktuje temat gruntownie i wyczerpująco. Teksty świadczą o realizmie sakramentalnym; Eucharystia to więcej niż zwykła pamiątka. W każdym z tych tekstów Paweł podkreśla, że wspólnota, uczestnictwo (*koinonia*, 10,16) są nie do pogodzenia z czynieniem zła, ponieważ oznaczałoby to bałwochwalstwo lub lekceważenie ubogich chrześcijan. Życie sakramentalne wymaga odpowiedniej postawy religijnej i etycznej. Nie można być obojętnym i nie odczuwać głębokiego bólu z powodu podziałów i braku jedności wśród uczniów Chrystusa, w przeszłości i obecnie. Przez Eucharystię chrześcijanie są zakorzenieni w najstarszej tradycji i spełniają nakaz samego Pana. Ponadto słowa ustanowienia sytuują nas w samym centrum historii zbawienia i przenoszą wstecz do ST (por. Wj 24,8; Jr 31,31; być może także Iz 53).

12,1-14,40: Różnorodność darów Ducha

Szósta główna sekcja 1 Kor poświęcona jest *pneumatika*, darom Ducha Świętego (por. 12,1 i 14,1). Sekcję tę rozpoczynają słowa *peri de* („co się tyczy", „jeśli chodzi o" [w BT nie ma tego wprowadzenia]) oraz „bracia i siostry" (BT: „bracia"). Wielu egzegetów widzi w tym długim fragmencie kolejną strukturę A-B-A'. Rozdział 12 traktuje o rozmaitości darów w obrębie jednego Ciała Chrystusa w sposób raczej ogólny (A); zwracając główną uwagę na miłość jako najwspanialszą drogę, rozdz. 13 przerywa tok myślenia (B); rozdz. 14 wraca do darów duchowych i Paweł formułuje w nim konkretne, praktyczne wskazówki (A'). „Starajcie się o większe dary" (12,31a) odpowiada 14,1b („troszczcie się o dary duchowe, szczególnie zaś o dar proroctwa"), podobnie jak 12,31b („a ja wam wskażę drogę jeszcze doskonalszą") odpowiada 14, 1a („starajcie się posiąść miłość"). Te chiastyczne parenezy – 12,31 i 14,1 – obramowują rozdz. 13 (B). Oczywiście ich teksty różnią się treścią.

Sekcja ta przypomina nieco sekcję czwartą (rozdz. 8-10; mięso ofiarowane bożkom) pod względem koncentrycznej struktury, długości oraz użycia pierwszej osoby liczby pojedynczej w jednostce B, w której dochodzi do głosu autobiograficzny styl Pawła. Wzmianka o „bożkach" w 12,2 może nie być przypadkowa.

Jaka jest struktura rozdz. 12 (=A)? Werset 1 zapowiada główną kwestię: w w. 2-3 sformułowana jest podstawowa zasada; w. 31 stanowi przejście do dalszego wywodu. Pozostała część tej pierwszej jednostki, w. 4-30, składa się z trzech członów: w. 4-11 (różnorodność w jedności), w. 12-26 (różnorodność w ciele fizycznym) oraz w. 27-30 (różnorodność w Ciele, którym jest Kościół). Trzeci człon odpowiada pierwszemu. W obu dwa razy występuje liczba mnoga „charyzmaty" (por. w. 4 [BT: „dary"] 9 [BT: „łaska"] i w. 28 [BT: „dar"] 30 [BT: „łaska"]; por. także w. 31 [BT: „dary"]); w obu uwydatniona jest rozmaitość darów. Ponadto wiele darów wzmiankowanych w pierwszym członie pojawia się znowu w trzecim (proroctwo, cuda, uzdrowienia, języki, wyjaśnianie języków).

12,1-11: Różnorodność w jedności

Paweł nie chce, aby Koryntianie nic nie wiedzieli o darach duchowych (w. 1). Konstrukcja gramatyczna przypomina chrześcijanom pochodzenia pogańskiego o ich praktykach pogańskich; obecny kontekst sugeruje, że chodzi o entuzjastyczne, ekstatyczne rytuały i zgromadzenia kultowe. Werset 3 jest trudny do zinterpretowania. Możemy przypuszczać, że Jezusowi ziemskiemu usiłowano przeciwstawić Chrystusa zmartwychwstałego. Duch nie pozwala odrzucać Jezusa ziemskiego i ten sam Duch gwarantuje ważność wyznania, że zmartwychwstały Jezus jest „Panem". Prawdopodobnie istniał w Koryncie fałszywy pogląd na osobę Jezusa Chrystusa, związany z pogańską przeszłością niektórych chrześcijan (w. 2).

Główny nacisk położony jest w w. 4-11 na istnienie wielkiej różnorodności darów, które wywodzą się z tego samego źródła. „Duch" jest w tych wersetach terminem silnie akcentowanym i często powtarzanym. W trójczłonowej, niemal idealnie symetrycznej kompozycji, jaką tworzą w. 4-6, potwierdzona jest rozmaitość darów, posług i działań oraz ich wspólne „trynitarne" zakorzenienie w jednym Duchu, jednym Panu i jednym Bogu. O Bogu mówi się jako o ostatecznym sprawcy wszystkich działań we wszystkich chrześcijanach (w. 6). Werset 7 stwierdza następnie, że każdemu Duch objawia się – to znaczy objawia się dar Ducha – dla dobra całej wspólnoty, dla wspólnego dobra. Ta wypowiedź jest rozwinięta w w. 8-10: najpierw wymienia się dar mądrości i wiedzy, następnie trzy cudowne dary – wiara, która czyni cuda, uzdrawianie oraz niezwykłe dzieła – wreszcie proroctwo i jego rozpoznawanie oraz języki i ich tłumaczenie (przekład na język zrozumiały). Nie jest przypadkiem, że dar języków – tak bardzo pożądany w Koryncie – zajmuje, wraz z darem ich tłumaczenia, ostatnie miejsce. Werset 11 stanowi podsumowanie całego wywodu: wszystko sprawia ten sam Duch (por. w. 6: Bóg); Duch „zmienia" albo „udziela" tak, jak chce (por. „różnorodność, rozmaitość" [*diaireseis*], termin użyty trzy razy na początku w. 4.5 i 6 [BT: „Różne są..."]); każdy otrzymuje właściwy dar (por. w. 7 i w. 8-10).

12,12-26: Różne członki ciała

W drugim fragmencie wiele miejsca zajmuje porównanie Kościoła z ciałem ludzkim. W w. 12 mamy konstrukcję „podobnie... tak też". Pierwsza część tego wersetu jest długa, druga (dosł. „tak i Chrystus") – wyjątkowo zwięzła. Akcent pada na jedność: ciało jest jedno i składa się z wielu członków, *ale* wszystkie członki, jakkolwiek liczne, stanowią jedno ciało, i tak samo jest z Chrystusem. W w. 13 objaśnia się to, co w w. 12 dotyczy Chrystusa/Kościoła: zwróćmy uwagę na eklezjologiczne zastosowanie obrazu ciała i odniesienie do chrztu, a być może także do Eucharystii („wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem"). Wymienia się Żydów/Greków oraz niewolników/wolnych, a nie mężczyznę/ kobietę. Z kolei w. 14 podkreśla różnorodność.

W w. 15-21 mamy rozwinięcie tego porównania. Jeden członek potrzebuje drugiego. Zauważmy, że według w. 18 Bóg Stwórca działał w sposób wolny (ta sama myśl co w w. 11 w odniesieniu do Ducha), w w. 20 zaś ponownie podkreśla się jedność ciała. W w. 22-25 następuje zmiana: jest wolą Boga (w. 24), aby członki słabsze i mniej ważne były otaczane opieką, aby nie było dysonansu w ciele. Ton listu jest tutaj zdecydowanie parenetyczny. Werset 26 wyraża piękną zamykającą sentencję: „Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki; podobnie gdy jednemu członkowi okazywane jest poszanowanie, współweselą się wszystkie członki".

W w. 12-26 Paweł posługuje się obrazem, który musiał być dobrze znany Koryntianom. Przedstawiając opis ciała, Apostoł niewątpliwie wyobraża sobie rzeczywistość, na którą ten obraz wskazuje.

12,27-31: Różnorodność w Kościele

W trzecim fragmencie ponownie podkreśla się – wraz z niejednakową wartością – różnorodność darów. Słowa: „Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami" (w. 27; por. w. 12-13) oznaczają początek zastosowania. Lista przedstawiona w w. 28 jest nieregularna: najpierw trzy kategorie osób, potem pięć darów bądź funkcji. Pojęcie „Kościół" nie ma już charakteru ściśle lokalnego, gdyż władza apostoła nie jest jedynie władzą lokalną. Tym, co uderza w tym wykazie, jest numeracja („najprzód", „po wtóre", „po trzecie"), a ponadto fakt, że „urzędy" – apostoła, proroka, nauczyciela – zostały umieszczone na liście jako dary duchowe. Niektóre jednak dary same w sobie są już funkcjami: formy pomocy, formy przewodniczenia. W postawionych w w. 29-30 pytaniach te dwa „dary" – pomagania i przewodniczenia – zostały pominięte, dodano natomiast inny dar: tłumaczenie języków (por. koniec w. 10). Podobnie jak w w. 10, języki i tłumaczenie języków zajmują w w. 28 i 30 ostatnie miejsce. Paweł ostrzega przed przecenianiem tych darów.

Wersetów 31a i 31b nie należy oddzielać. Werset 31b zdaje się pewną formą zastanowienia się czy korekty w. 31a: starajcie się (imperatyw) o większe dary, a ja wam wskażę drogę bez porównania doskonalszą. „Większe" zakłada ewolucję darów, którą sugerowała już ich kolejność w w. 28. Miłość jednak, ściśle mówiąc, nie jest „darem".

13,1-13: Najwspanialsza droga

Początek w. 13 przynosi zmianę stylu (= B). Analiza retoryczna wykazuje, że argumentatywny ton rozdz. 12 ustępuje tutaj miejsca stylowi obrazowemu. Również treść tego fragmentu wskazuje jednoznacznie, że jest to dygresja. „Ekskurs" ten nie został jednak pomyślany jako niezależny hymn o miłości. Pełni on swą rolę w toku myśli całej sekcji. Związek z rozdz. 12 jest oczywisty. „Języki" w 13,1 są przeniesione z 12,28.30, a „dar prorokowania" w 13,2 – z 12,28.29. Rozdział 13 można podzielić na trzy człony. Wersety 1-3 podkreślają, że miłość jest warunkiem, bez którego wszelki dar jest dla nas bezwartościowy; miłość jest niezbędna. Wersety 4-7 ukazują przymioty miłości w sposób pozytywny i negatywny. Wersety 8-13 tworzą najdłuższy człon, który wyjaśnia, dlaczego miłość, inaczej niż wszelkie dary, nigdy się nie kończy; miłość trwa wiecznie. Z łatwością można zauważyć koncentryczny charakter rozdz. 13. Człon drugi stanowi centrum (b) i jest poświęcony wyłącznie miłości; człon pierwszy i trzeci (a i a') zawierają kontrastowe porównanie darów duchowych z miłością.

a) Nieodzowność miłości (w. 1-3)

Trzy długie trzyczęściowe zdania warunkowe, każde złożone z podwójnego poprzednika (*protasis*) i następnika (*apodosis*): 1) „Gdybym" + czasownik(i), 2) „a (lecz) miłości bym nie miał", 3) zdanie zamykające: „stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brzmiący", „byłbym niczym", „nic bym nie zyskał". To trzykrotnie wzmocnione następstwo sprawia wrażenie. Paweł posługuje się tutaj pierwszą osobą liczby pojedynczej. Zwykle rozumie się tę formę raczej w ogólnym niż ściśle autobiograficznym sensie, ale wersety te

mogą w znacznie większym stopniu odnosić się do samego Pawła, w znacznie większym zakresie wyrażać jego własne doświadczenie apostolskie i mogą być o wiele bardziej osadzone w jego własnym stylu zachowania, niż wielu uczonych byłoby skłonnych przyznać.

W w. 1-3 jest wymienionych pięć „charyzmatów", w kolejności – jak się wydaje – od mniej do bardziej ważnych. „Języki", jako najmniej ważny charyzmat, rozpoczynają listę (w. 1). Porównanie z głośnym akompaniamentem podczas kultu pogańskiego ukazuje raczej lekceważący stosunek Pawła do tego daru. W w. 2 tajemnice i wiedza mogą należeć do „proroctwa"; „wiara" oznacza tutaj charyzmat czynienia cudów. Wiara ta jest czymś więcej niż proroctwem, proroctwo zaś – czymś więcej niż języki (por. 14,1 i 5). W w. 3 Paweł wymienia jeszcze większe charyzmaty: hojne rozdanie całej majętności, aby wesprzeć innych, i wydanie – z pobudek apostolskich – swojego ciała. W tym miejscu tekst nie jest pewny. Możliwe są dwie lekcje i trudno jest zdecydować, która z nich jest właściwa: „ciało wystawił na spalenie" (*kauthesomai*) albo – co bardziej prawdopodobne – „abym wydał ciało [np. na niedostatki i cierpienia], tak żebym mógł się chlubić" (*kauchesomai*).

b) Opis miłości (w. 4-7)

Paweł określa miłość za pomocą piętnastu czasowników. Oryginalny tekst grecki charakteryzuje się subtelnością stylu i wyszukaną strukturą. Na początku, w w. 4a, mamy chiazm (dosłownie: miłość cierpliwa jest, łaskawa jest), w zakończeniu zaś, w w. 7, czterokrotne „wszystko [znosi]... wszystkiemu [wierzy]... [we] wszystkim [pokłada nadzieję]... wszystko [przetrzyma]". W środkowej części wymienionych jest siedem określających miłość czasowników w formie negatywnej (w. 4b-5), po których następuje konstrukcja antytetyczna (w. 6: miłość „nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą").

Sama struktura podporządkowana jest myśli przewodniej. Po powtórzonych w w. 1-3 stwierdzeniach, że pomimo niezwykłych darów i własnych wysiłków człowiek bez miłości jest niczym, Paweł ukazuje naturę miłości. Możemy przyjąć, że w w. 4-7 Apostoł ma na myśli siebie i Koryntian. Wydaje się, że zarówno wzór osobistego życia Pawła, jak i niewłaściwe postawy Koryntian stanowią elementy składowe tej pozytywnej i negatywnej charakterystyki miłości.

c) Trwały charakter miłości (w. 8-13)

W trzeciej części Paweł podkreśla, że miłość jest wieczna. Wersety 8b-12 obramowane są przez w. 8a i w. 13, oba zawierające rzeczownik „miłość": trwają wiara, nadzieja i miłość, miłość jest największa, miłość nigdy się nie kończy.

Werset 8 zakłada, że podobnie jak proroctwa, języki i wiedza, miłość jest obecna w życiu chrześcijańskim. Różnica polega jednak na tym, że miłość nigdy nie ustanie. Biorąc pod uwagę trzykrotne użycie czasu przyszłego w w. 8, słusznie można też przyjąć odcień przyszłościowy w sformułowanym w czasie teraźniejszym „nie ustaje". Sytuacja antytetyczna między miłością a darami wymaga takiego właśnie rozumienia. W w. 9-10 „po części" przeciwstawione jest teraz wyraźnie „to, co jest doskonałe". Paweł chce dokładniej omówić i wyjaśnić to, co dał do zrozumienia już w w. 8, jednak trudno jest uniknąć wrażenia, że następuje tu pewne przesunięcie. Jeżeli według w. 8 proroctwa, języki i wiedza po prostu znikną, to w w. 9-10 prorokowanie i poznawanie uzyskają raczej pełnię; zniknie jedynie ich charakter częściowy. Jak łatwo zauważyć, nie mówi się już o darze języków. Na uwagę zasługuje też nieoczekiwane pojawienie się pierwszej osoby liczby mnogiej w w. 9. Werset 10 wprowadza raczej abstrakcyjną refleksję na temat zniknięcia tego, co częściowe, z chwilą nadejścia tego, co doskonałe. Tłumacząc dosłownie w. 10a należałoby posłużyć się *futurum exactum*: po nadejściu tego, co jest doskonałe; w. 10b kontynuuje: (wtedy) to, co częściowe, zniknie.

Werset 11 zawiera analogię, w której wiek dziecięcy przeciwstawiony jest wiekowi dojrzałemu. Paweł zastanawia się nad swoją własną przeszłością; posługuje się teraz autobiograficzną (jednocześnie typową) pierwszą osobą liczby pojedynczej. Pierwsza połowa w. 11 brzmi: „gdy byłem dzieckiem", mówiłem, myślałem i rozumowałem jak dziecko. „Gdy" w drugiej połowie wersetu ma nieco inny odcień niż w pierwszej: „Kiedy zaś stałem się dorosły", wtedy, w tym momencie, przestałem zachowywać się jak dziecko.

W w. 12 Paweł wraca do sytuacji chrześcijan (pierwsza osoba liczby mnogiej) przed śmiercią, ostro kontrastującej z przyszłym spełnieniem, zmartwychwstaniem życia. Objaśnia i stosuje analogię. Werset składa się z dwu paralelnych członów. Widzenie twarzą w twarz i pełne poznanie odpowiadają sobie nawzajem. Zastosowane są dwie przenośnie: zwierciadła i zagadki. Czy Paweł ma na myśli (tylko) widzenie pośrednie, czy też – co bardziej prawdopodobne – (także) widzenie niejasne i niewyraźne w przeciwieństwie do oglądania „twarzą w twarz"? W drugiej połowie wersetu, posługując się pierwszą osobą liczby pojedynczej, Apostoł znowu wraca do poznania częściowego, któremu przeciwstawia przyszłą, doskonałą wiedzę. Doskonałość określa za pomocą złożonego czasownika *epignoskein* i porównuje z tym, w jaki sposób on sam został poznany

(przez Boga; por. podobna forma bierna w 8,3). Zauważona w w. 9 zmiana kierunku myśli jest kontynuowana. Wiedza nie znika w ogóle, ale zostaje doprowadzona do doskonałości. Postępuje też zawężenie pola widzenia: od trzech darów w w. 8 do dwu w w. 9 i jednego (poznanie) w w. 12. Można by zadać pytanie, czy częściowe poznanie, o którym mowa w w. 12, jest nadal charyzmatem z w. 2 i 8-9. W w. 8-12 wskazane są dwie negatywne cechy darów: będą one miały swój kres oraz są częściowe, niedoskonałe.

W w. 13 Paweł zamyka swój wywód. Werset ten nastręcza wiele trudności. Dwie główne interpretacje przedstawiają się następująco: 1) Tak więc (logiczne *nyni*) wiara, nadzieja i miłość nigdy się nie kończą; wszystkie trzy trwają i pozostaną na zawsze. Ale największa jest miłość. Dodatek ten jednak w żaden sposób nie przeczy eschatologicznej trwałości wiary i nadziei. 2) W w. 13a Paweł nie mówi o eschatonie, ale o realiach obecnego życia: o wierze, nadziei i miłości, będących istotnymi składnikami każdego chrześcijańskiego życia (czasowe *nyni*, „teraz"). W w. 13b Apostoł stwierdza, że miłość jest z tych trzech największa. Dlaczego? Niewątpliwie z powodu szczególnej, niezastąpionej roli miłości w życiu chrześcijanina na ziemi; ale też ze względu na wyjątkową eschatologiczną naturę miłości, jej wiecznotrwały charakter. Według Pawła (por. 2 Kor 5,7 i Rz 8,24), wiara i nadzieja nie będą już odgrywać żadnej roli w eschatonie. W 1 Kor 13,13a Paweł ma prawdopodobnie na myśli obecne życie chrześcijańskie (druga propozycja). Nie wszyscy chrześcijanie są wyposażeni w niezwykłe dary, ale ich życie musi być i jest naznaczone trwałą obecnością wiary, nadziei i miłości. Wiara i nadzieja jednak przeminą, ustępując miejsca widzeniu i spełnieniu. Tylko miłość eschatologiczna zostanie na zawsze; nigdy się nie skończy.

Czy Paweł ma na myśli miłość Boga czy miłość bliźniego? Chociaż w w. 12 termin „miłość" nie występuje, musimy przyznać, że oglądanie twarzą w twarz i doskonałe poznanie obejmują miłość. W tym wersecie mówi się o przyszłym widzeniu i poznaniu Boga, ale myśli się także o miłości Boga. Nie należy jednak zapominać, że w w. 4-7 Apostoł ukazuje przede wszystkim miłość bliźniego: tę właśnie miłość praktykuje się w obecnym życiu ziemskim. W w. 13a Paweł ma także na myśli miłość bliźniego. Ponieważ jednak w tym ostatnim zdaniu Paweł, mówiąc o wierze i nadziei, wskazuje na wiarę i nadzieję w odniesieniu do Boga (i Chrystusa), przeto trzeciego członu triady, miłości, nie może zabraknąć w tym ukierunkowaniu na Boga. Najwyraźniej, według Pawła, powszednia miłość bliźniego stanowi jedyny sposób osiągnięcia autentycznej, eschatologicznie trwałej miłości Boga.

W w. 4-7 miłość jest uosobiona. W w. 9 i w. 12a Apostoł posługuje się pierwszą osobą liczby mnogiej, używając jednak pierwszej osoby liczby pojedynczej w w. 1-3.11.12b, najprawdopodobniej myśli o sobie. To, co pisze o miłości w 1 Kor 13, było dla niego samego zarówno programem do realizacji, jak i ostatecznym celem do osiągnięcia.

W rozdz. 13 nie jest wymieniony wprost ani Bóg, ani Chrystus. W pewnym sensie jest to rozdział „antropologiczny", różny od bardziej eklezjologicznego rozdz. 12. Miłość polega na tym, czego żąda się od każdego chrześcijanina indywidualnie, codziennie i konkretnie. Pójście jednak tą „jeszcze doskonalszą drogą", *via maxime vialis* (Bengel), nie będzie oczywiście możliwe bez łaski Boga i Ducha Chrystusa.

14,1-25: Proroctwo a języki

Zawarte w 14,1 napomnienie odsyła czytelnika ponownie do głównego tematu tej sekcji: „Starajcie się posiąść miłość, troszczcie się o dary duchowe, szczególnie zaś o dar proroctwa". Trzecia i ostatnia jednostka, rozdz. 14 (= A'), zawiera wskazówki praktyczne. Przez cały czas w tej jednostce uwaga piszącego skupia się na „językach" i „proroctwie". Manifestacja charyzmatów musi dokonywać się we właściwym i godnym porządku, przede wszystkim zaś służyć zbudowaniu Kościoła (jeśli chodzi o terminologię „budowania", por. czasownik w w. 4 i 17 oraz rzeczownik w w. 3.5.12.26). Jednostka zawiera dwa mniejsze człony: w. 1-25 (proroctwo a języki) oraz w. 26-40 (wskazówki praktyczne). Przerwanie wątku w w. 26 („Cóż więc pozostaje, bracia?") wyznacza cezurę. W obrębie pierwszego członu zajmiemy się kolejno w. 1-5 (języki a proroctwo), w. 6-19 (mówienie językami wymaga interpretacji) oraz w. 20-25 (języki i proroctwo są inne dla wierzących i dla niewierzących).

Paweł ceni wszystkie dary duchowe, ale już w w. 1 można zauważyć, że szczególną wagę przywiązuje do proroctwa. W w. 2-4 przeciwstawia języki proroctwu. Różni są adresaci tych darów: jeśli chodzi o języki – Bóg i sam mówiący; jeśli chodzi o proroctwo – inni ludzie, Kościół. Apostoła interesuje przede wszystkim zbudowanie Kościoła (por. zakończenia w. 4 i w. 5). Wspólnota nie rozumie języków, natomiast zrozumiałe proroctwo służy wzmocnieniu i pocieszeniu wiernych. W w. 5 Paweł stwierdza ponownie, że proroctwo jest lepsze, „chyba że – dodaje – jest ktoś, kto tłumaczy". Myśl ta zostaje rozwinięta w następnych wersetach.

Mówienie językami, jeżeli nikt ich nie tłumaczy, jest niezrozumiałe, jałowe, niczego nie osiąga. Rezultatem będzie ogólny zawód, „mówienie na wiatr" (w. 9); takie mówienie nie przyniesie korzyści innym (w. 6), nie przyczyni się do zbudowania Kościoła (w. 12; por. w. 4 i 5), niczego nie nauczy innych (w. 19). Słuchający będzie „barbarzyńcą" (*barbaros*, w. 11). Paweł chce, aby czytelnicy jego listu zdawali sobie z tego sprawę. W w. 6-19 podkreśla, że mówienie językami powinno być uzupełnione tłumaczeniem. Powinno być objaśnione albo przez objawienie czegoś, albo przez przekazanie jakiejś wiedzy, albo przez proroctwo czy pouczenie (w. 6).

Chcąc wyjaśnić, co ma na myśli, Paweł posługuje się serią porównań (flet, cytra, trąba, mowa ludzka, dźwięk, w. 7-11) i wskazuje na różnicę między modlitwą, śpiewem pochwalnym czy mówieniem i błogosławieniem jedynie w (ekstatycznym, niezrozumiałym) duchu a tymi samymi czynnościami, w których obecny jest także (zrozumiały) „umysł" (w. 14-19).

Wykład Pawła jest tutaj szczególnie żywy i wszechstronny. Apeluje do słuchaczy, aby to, co mówi, zastosowali do samych siebie (druga osoba liczby mnogiej w w. 9 i 12). Posługuje się także obiektywną trzecią osobą liczby pojedynczej i wraca do przykładowej pierwszej osoby liczby pojedynczej w w. 6.11 i 14-15. Druga osoba liczby pojedynczej pojawia się nagle w w. 16-17 (wprowadza się tutaj kogoś obcego, niechrześcijanina). W w. 18-19 znów wraca „ja", ale w tym przypadku chodzi zdecydowanie o odniesienie do siebie samego: Paweł sam mówi językami lepiej niż wszyscy Koryntianie, „lecz w Kościele wolę powiedzieć pięć słów według mego rozeznania, by pouczyć innych, zamiast dziesięć tysięcy wyrazów według daru języków" (w. 19). Bez wątpienia tłumaczenie języków jest konieczne.

Zwrot „bracia" i napomnienie w w. 20 stanowią przerwę w toku myślenia i wyznaczają nowy początek. Koryntianie z pewnością zrozumieli nieukrywany krytyczny stosunek Pawła do ich dziecinnego entuzjazmu w kwestii języków. Jednak bieg myśli w. 21-25 jest trudny do uchwycenia. Cytat w w. 21 z Iz 28,11-12 dotyczył pierwotnie niewiary Izraela i karnej interwencji Asyryjczyków, którzy mówili niezrozumiałym językiem: „Ale i tak Mnie nie usłuchają (Izraelici)". Paweł ma jednak na myśli niewierzących pogan. W w. 22 odnosi tekst Pisma do języków i proroctw. Można by zapytać, czy w tym stwierdzeniu ogólnym *semeion* zawiera nadal odcień znaku kary i zatwardziałości, jak zdaje się tego wymagać w. 21. Być może powinniśmy rozumieć ten werset bardzo prosto: języki nie są dla wierzących, ale dla niewierzących, proroctwo nie dla niewierzących, ale dla wierzących. W w. 23 „obcy" (BT: „prosty") z w. 16-17 znowu pojawia się razem z niewierzącym. Kiedy wszyscy chrześcijanie w Kościele mówią językami, przybysze ci nie odnoszą żadnej korzyści; wydaje im się, że tamci „szaleją" (w. 23). Proroctwo jednak skłania niewierzącego i obcego do zastanowienia się nad szczególnym stanem prorokujących; wtedy poznają, że Bóg jest naprawdę wśród chrześcijan (w. 24-25). Wywód uzyskuje teraz aspekt misyjny. W przeciwieństwie do tego, co jest powiedziane w w. 22, proroctwo okazuje się pożyteczne także dla niewierzących!

14,26-40: Wskazówki praktyczne

W drugim członie należy rozważyć kolejno trzy grupy wersetów, w. 26-33a, 33b-36 i 37-40. W w. 26 Paweł wyraża zgodę co do różnorodności charyzmatów w rzeczywistym kulcie, powtarza jednak nadrzędną, szczególnie ważną zasadę: „Wszystko niech służy zbudowaniu". Z kolei mówi osobno o proroctwie i o językach. Do pewnego stopnia wskazówki są takie same: niewielka liczba (dwu, najwyżej trzech) i porządek. Języki muszą być tłumaczone; w przeciwnym razie „nie powinien mówić na zgromadzeniu; niech zaś mówi sobie samemu i Bogu" (w. 28; por. w. 2 i 4). Jeśli chodzi o proroctwo, niezbędna jest zarówno ocena, jak i szacunek dla innych, którzy podczas zgromadzenia mogą otrzymać objawienie. Prorocy powinni kontrolować swoją prorocką aktywność (w. 32). Werset 33a („Bóg bowiem nie jest Bogiem zamieszania, lecz pokoju") uzasadnia wcześniejsze stwierdzenia, zarazem jednak poszerza horyzont i razem z ostatnim zdaniem w. 26 wyznacza ramy fragmentu.

Najprawdopodobniej w. 33b należy do zdania w w. 34. „Tak jak jest we wszystkich zgromadzeniach świętych" – taka jest odpowiedź Apostoła na sprzeciw Koryntian, do którego odnosi się prawdopodobnie także w. 36. W w. 34-35 kobiety otrzymują trzy zalecenia: mają milczeć, być poddane, a wyjaśnień oczekiwać w domu. Do każdego z tych nakazów dołączone jest odpowiednie uzasadnienie. Jeśli przyjrzeć się bliżej w. 33b-36, można odnieść wrażenie, że są one interpolacją. Nakaz zachowywania milczenia podczas sprawowania służby Bożej nie zgadza się z tym, co Paweł najwyraźniej uważa za oczywiste w 11,5 (prorokowanie kobiet).

Wyłania się pytanie, co robi ten wątek w tym kontekście. Niektóre rękopisy (z rodziny zachodniej) umieszczają w. 34-35 po w. 40. Czy zatem cały fragment (lub jego część, w. 34-35) jest po-Pawłowym dodatkiem? Nie jest to jednak takie pewne, ponieważ wiele cech łączy go z kontekstem poprzedzającym (w. 26-33a). Po pierwsze – słownictwo: milczeć, mówić, być podległym, uczyć się, „w Kościele", Bóg. Treść w. 36 jest pokrewna treści w. 37, o podporządkowaniu zaś mówi się także w 11,3. Zatem może lepiej przyjąć autentyczność tego fragmentu i uznać istniejące napięcie? Trzeba stwierdzić, że w tym przypadku wybór między tym, co prawdziwie Pawłowe, a tym, co jest interpolacją, pozostaje trudnym wyborem. Trzecie rozwiązanie wydaje się nieco naciągane: w. 34-35 uznać za opinię niektórych Koryntian, a w. 36 za jej odrzucenie przez Pawła. Oczywiście dzisiejsze potraktowanie tego rodzaju tematu – jak dzieje się w przypadku niektórych innych tekstów biblijnych – nie może uniknąć *Sachkritik* (krytycznej analizy treściowej zawartości tekstu).

Wersety 37-40 stanowią zakończenie jednostki i zarazem całej sekcji listu. Paweł jeszcze raz skupia się na darach duchowych. Z w. 37-38 – tak jak już z w. 36 – można odnieść wrażenie, że Paweł zmuszony jest zmagać się z ludźmi, którzy mają inne zdanie niż on. Opiera on swój autorytet na autorytecie Chrystusa („nakaz Pański", w. 37, najbardziej poprawny wariant z punktu widzenia krytyki tekstu). Ktokolwiek nie uznaje tego, co Apostoł

napisał w tej sekcji, będzie odrzucony (przez Boga: w w. 38 użyte jest *passivum divinum*). W w. 39 znów pojawiają się proroctwo i języki; jeszcze raz zaznacza się też znana już u Pawła tendencja do faworyzowania proroctwa; ponieważ jednak języki są także darami duchowymi, mówienia językami nie powinno się zabraniać. Końcowy nakaz (w. 40) podejmuje myśl, która znajduje pewien wyraz w w. 33a; stanowi ona główne kryterium dla zgromadzenia wiernych: „wszystko niech się odbywa godnie i w należytym porządku".

Kończąc lekturę tej długiej sekcji czytelnik powinien zastanowić się nad całkowitym niemal brakiem darów duchowych w wielkich Kościołach naszych czasów, nad troską Pawła zarówno o zrozumiałość, jak i zbudowanie wspólnoty, oraz nad centralnym i niezastąpionym miejscem miłości.

15,1-58: Zmartwychwstanie

Chociaż 1 Kor 15 nie zaczyna się słowami *peri de* („co się tyczy"), nie ulega wątpliwości, że rozdział ten stanowi wyraźnie zarysowaną całość. Werset 1 przynosi uroczysty, nowy początek („Przypominam, bracia [...]"), natomiast parenetyczny w. 58 stanowi bez wątpienia zakończenie. Rozpatrywane w tej sekcji zagadnienie wyraźnie różni się od tematyki rozdz. 12-14 i rozdz. 16. Czynnikiem zespalającym treść rozdz. 15 jest zmartwychwstanie.

Cezury w w. 12 i w w. 35 sugerują podział tego rozdziału na trzy jednostki. Pierwsza jednostka (w. 1-11) poświęcona jest zmartwychwstaniu i chrystofaniom; druga i trzecia (w. 12-34 i 35-58) – zmartwychwstaniu wierzących. W w. 12 dwukrotnie występuje spójnik „że": o tym, „że" jest zmartwychwstanie umarłych, świadczy fakt, „że" Jezus powstał z martwych. Począwszy od w. 35 przedmiotem zainteresowania jest „jak" zmartwychwstania ciał: por. dwa pytania w tym wersecie: „jak zmartwychwstają umarli" i „w jakim ukazują się ciele". Ponadto każda z tych dwu jednostek kończy się napomnieniem w drugiej osobie liczby mnogiej (w. 33-34 i w. 58).

15,1-11: Zmartwychwstanie i chrystofania

Aby zająć się główną tezą 1 Kor 15 i zrozumieć, jaką funkcję pełnią w tym rozdziale w. 1-11, trzeba najpierw zwrócić szczególną uwagę na w. 12b: niektórzy Koryntianie twierdzą, że nie ma zmartwychwstania. Oto kwestia sporna. Celem Pawła w tym rozdziale jest właśnie obalenie tej heretyckiej opinii. Wersety 1-11 mieszczą się w schemacie tego odrzucenia. Trzy stwierdzenia – czy może, lepiej, trzy zagadnienia – ukierunkowują myśl Pawła w tych wersetach.

Najpierw, w w. 1-3a i w w. 11, Paweł podkreśla swoją tezę, że głosi tę samą Ewangelię, której podstawowe elementy podaje w w. 3b-5. Identyczność tej Ewangelii jest ukazana, w sposób niejako wertykalny, przez odesłanie do przekazania i otrzymania tradycji w w. 1-3a (jeśli chodzi o terminologię, por. 11,23), a w sposób horyzontalny przez podkreślenie wspólnej Ewangelii w w. 11 („tak więc czy to ja, czy inni, tak nauczamy i tak wyście uwierzyli"). W ramach tej tradycji prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa zajmuje centralne miejsce. Wynika to jasno nie tylko z w. 5-8 (świadkowie), ale też z w. 12a („jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy pośród was [...]"). Ta wspólnie wyznawana wiara w przeszłe zmartwychwstanie Chrystusa jest punktem wyjścia i podstawą argumentacji na rzecz przyszłego zmartwychwstania chrześcijan.

Drugi akcent dotyczy rzeczywistości zmartwychwstania Chrystusa. Myśl tę wyraźnie widzimy w tle w. 5-8. Gdyby to wydarzenie nie było rzeczywiste, gdyby go nie było, to czy Paweł mógłby powoływać się na niego w swojej argumentacji? Wykaz w w. 6-8 (albo 5b-8) możemy uważać za poszerzenie w. 5 (albo 5a). Wszystkie ukazania się zmartwychwstałego Chrystusa, wspomniane w w. 5-8, potwierdzają to, co jest powiedziane w. 4b: Chrystus zmartwychwstał.

Trzecia myśl, czy twierdzenie, jest raczej dygresją w w. 9-10. Paweł może być ostatnim i najmniejszym z apostołów, ale pod względem autentyczności jest prawdziwym apostołem.

Już w w. 8 pisze: „W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi". W w. 9-10 Paweł wyjaśnia tę emfazę. Uznaje swoją niegodność (w. 9), ale jednocześnie akcentuje też swoją pracę, cięższą niż praca innych; dana mu łaska Boża nie okazała się daremna (w. 10).

Istnieje zgoda co do tego, że w. 3b-5 pochodzą z tradycji. Jednak zasięg i terminologia tej formuły wyznania wiary są przedmiotem dyskusji; słowa „potem Dwunastu" (w. 5b) prawdopodobnie należą jeszcze do niej. Tradycja jest bardzo stara. Być może wywodzi się z Antiochii; niektórzy egzegeci wskazują Damaszek, a nawet Jerozolimę. Przed-Pawłowe sformułowanie składa się z czterech zdań; pierwsze (śmierć) i trzecie (zmartwychwstanie) są długie, drugie (pogrzeb) i czwarte (chrystofanie) krótkie. Jak się wydaje, pogrzeb i chrystofanie uważano za potwierdzenie, niejako „dowód" rzeczywistego charakteru zbawczej śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Tak więc do pierwotnie podstawowych, antytetycznych elementów „Chrystus umarł i zmartwychwstał [albo został wskrzeszony]" dodano pogrzeb i chrystofanie. Później dodany materiał zawiera

wyrażenie soteriologiczne „[umarł] za nasze grzechy", dwukrotnie „zgodnie z Pismem" (prawdopodobnie chodzi o odniesienie do Iz 53 w w. 3b i może do Oz 6,2 w w. 4b) oraz określenie czasu: „trzeciego dnia" (prawdopodobnie nie chodzi o dokładną datę, ale o to, że zbawcza interwencja Boga nastąpi w krótkim czasie). Tradycyjna formuła wiary: „Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy" (w. 3b) przypomina słowa wypowiedziane przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy: „To jest Ciało moje za was wydane" oraz: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej" (11,24 i por. Mk 10,45: „Syn Człowieczy przyszedł [...] dać swoje życie na okup za wielu"). Również w innych listach Paweł wzmiankuje o ofierze śmierci Chrystusa za nasze grzechy (por. np. Ga 1,3-4 i Rz 3,24-26).

W w. 6-8 Paweł poszerza listę świadków za pomocą kilkakrotnego „potem, później" (*eita* albo *epeita*, już w w. 5b) oraz „w końcu". Podany w w. 5-8 wykaz robi wrażenie. Dane w w. 6a i 7 pochodzą także z tradycji, ale sam Paweł prawdopodobnie jest odpowiedzialny za dobór słów i strukturę wypowiedzi. Dotyczy to przede wszystkim w. 7, paralelnego do w. 5: Jakub i wszyscy apostołowie, Piotr i Dwunastu. Według Pawła, liczba apostołów jest większa niż dwunastu (obejmuje ona np. Jakuba i Barnabę), ale słowa „wszyscy" i „po wszystkich" wskazują, że w jego opinii liczba ta jest zamknięta. Możliwe, że wzmianka o Jakubie świadczy o autorytecie, jakim cieszył się on w Jerozolimie po opuszczeniu miasta przez Piotra. „Chrystus ukazał się [imię świadka]" mogło być formułą uwierzytelniającą. Takie poświadczenie autentyczności nie mogło mieć jednak żadnego znaczenia, gdyby podważano autentyczność chrystofanii. Werset 6b jest pod tym względem uderzający. Paweł wydaje się stwierdzać: jeśli mi nie wierzycie, możecie zapytać tych, którzy nadal żyją. Apologetyczny, pełen pokory, lecz jednocześnie świadomy samego siebie ton w w. 9-10 nie może pozostać niezauważony.

I jeszcze jedno pytanie. Czy wszyscy Koryntianie przyjmowali zmartwychwstanie Chrystusa? Większość egzegetów twierdzi, że tak; są jednak w tekście pewne szczegóły sugerujące, że nie wszyscy Koryntianie byli tego całkowicie pewni. „Przypominam, bracia (...)" (w. 1), „jeżeli ją zachowacie tak, jak wam rozkazałem" i „chyba żebyście uwierzyli na próżno" (w. 2); „tak nauczamy" (w. 11, czas teraźniejszy), jeszcze raz „tak wyście uwierzyli" (w. 11, aoryst) – wszystkie te zdania, zwroty czy wyrażenia mogą wskazywać na pewne wątpliwości dotyczące zmartwychwstania Chrystusa. Być może lista naocznych świadków miała właśnie na celu rozproszenie tych wątpliwości.

15,12-34: „Że" naszego przyszłego zmartwychwstania ciał

W drugiej jednostce w. 20-28 uważa się zwykle za jej najważniejszą część. Wersety 12-19 oraz 29-32 odpowiadają sobie nawzajem pod względem struktury i treści, tak że jednostka ta wykazuje strukturę koncentryczną z parenetycznym zakończeniem (w. 33-34).

W w. 12-19 Paweł przedstawia konsekwencje hipotetycznej negacji zmartwychwstania. W argumentacji posługuje się serią wzajemnie powiązanych zdań warunkowych, które można streścić następująco: 1) pytanie wyrażające oburzenie (w. 12); 2) hipoteza negatywna i konsekwencje (w. 13-15 i 16-18); 3) zamykający okres warunkowy (w. 19). Pytanie dające wyraz oburzeniu stanowi pierwszy okres warunkowy (w. 12). Oburzenie Pawła świadczy o tym, że według niego *protasis* (poprzednik zdania) zakłada zmartwychwstanie umarłych. Możemy zrekonstruować jego głębokie przekonanie w formie pozytywnej: jeżeli Chrystus zmartwychwstał (*protasis*), to oczywiście jest także zmartwychwstanie umarłych (*apodosis*, następnik zdania). Już w w. 12-19 (podobnie jak w w. 20-22) Paweł widzi w zmartwychwstaniu Chrystusa podstawę przyszłego zmartwychwstania chrześcijan. Następnie w dwu paralelnych członach (w. 13-15 i 16-18) dowodzi, że zaprzeczenie zmartwychwstania umarłych oznacza zaprzeczenie zmartwychwstania Chrystusa (w. 13 i 16) i że zaprzeczenie to ma negatywne skutki dla Pawła i dla apostołów (głoszony przez nich kerygmat jest daremny, w. 14b; są oni fałszywymi świadkami Boga, w. 15), dla Koryntian, którzy nadal żyją (ich wiara jest próżna, w. 14c i 17b; nadal pozostają w swych grzechach, w. 17c), oraz dla umarłych (poszli na zatracenie, w. 18). W w. 19 Paweł kończy tę serię okresów warunkowych. Jeżeli nadzieja ogranicza się do tego życia, to my (Paweł i wszyscy Koryntianie?) jesteśmy ludźmi najbardziej godnymi politowania.

Wersety 20-28 zawierają dwa człony, każdy z nich zaś – tezę i wyjaśnienie (w. 20-22 i 23-28). Chrystus przedstawiony jest tutaj „jako pierwszy spośród tych, co pomarli". To twierdzenie (czy teza, w. 20) jest następnie objaśnione. Chrystusa porównuje się z Adamem. Obaj reprezentują początek w czasie i początek przyczynowy: Adam początek śmierci dla wszystkich mężczyzn i kobiet, Chrystus początek życia i zmartwychwstania dla wszystkich chrześcijan (w. 21-22). „Pierwszy spośród [...]" w w. 20 wskazuje na następstwo w czasie (pierwszy w „serii"), ale też na związek przyczynowy między pierwszym a następnymi. Ideę przyczynowości podkreślają w. 21-22: przez człowieka przyszła śmierć, przez człowieka dokonuje się zmartwychwstanie; w Chrystusie wszystko odzyskuje życie.

Ideę następstwa podejmują w. 23-28, które również rozpoczynają się od tezy. Będzie określony porządek i różne grupy ludzi: 1) Chrystus pierwszy; On już zmartwychwstał; 2) w momencie paruzji Chrystusa zmartwychwstaną ci, którzy do Niego należą; 3) potem nastąpi koniec (*telos*), kiedy Chrystus przekaże królestwo Bogu, pokonawszy wszelkie wrogie moce (w. 23-24). Paweł objaśnia następnie szerzej drugi i trzeci

etap. Chrystus musi królować, aż wszyscy Jego wrogowie, łącznie ze śmiercią, zostaną poddani pod Jego stopy. W końcu sam Syn zostanie poddany Bogu, aby Bóg był wszystkim w każdym (albo: we wszystkim [BT: „wszystkim we wszystkich"], w. 25-28). Według Pawła nie będzie mesjańskiego królestwa na ziemi między paruzją Chrystusa a sądem ostatecznym. Paruzja i sąd zbiegają się ze sobą. Wykorzystane tutaj dwa wersety psalmu musiały być dobrze znane pierwszym chrześcijanom. W w. 25 Paweł przytacza dokładnie Ps 110,1. Zasadniczą zmianą jest transpozycja chrystologiczna. Podmiotem „aż położy" nie jest już Bóg, lecz Chrystus. Ponadto zasiadanie po prawicy Boga w niebie (myśl obecna w tym samym wersecie psalmu) Paweł interpretuje jako czynne królowanie Chrystusa na ziemi. Od chwili zmartwychwstania Chrystus króluje, a celem Jego panowania jest ujarzmienie Jego wrogów. Wśród nich jest też śmierć; upersonifikowana śmierć jest ostatnim wrogiem (w. 26). Zniszczenie śmierci oznacza zmartwychwstanie. W w. 27a Paweł cytuje Ps 8,7. Zdaniem niektórych komentatorów, należy jeszcze raz przyjąć tu transpozycję. Według słów psalmu tym, który poddał wszystko pod stopy „ludzkości" w ogóle, jest Bóg. Według Pawła tym, który wszystko podda pod swoje stopy, będzie sam Chrystus. W w. 28 Apostoł powraca do swej teocentrycznej wizji końca dziejów. Królowanie Chrystusa jest ograniczone w czasie. Sam Syn zostanie poddany Ojcu. Celem ostatecznym jest „Bóg wszystkim we wszystkich".

W w. 29-32 Paweł posługuje się, chociaż w mniej regularny sposób, tym samym stylem argumentacji co w w. 12-19: *protasis* („jeżeli umarli w ogóle nie zmartwychwstają", w. 29b i 32c) i *apodosis* (druga część odpowiednich zdań). Czytelnika zastanowić może fakt, że nie wspomina się już o zmartwychwstaniu Chrystusa. Paweł łączy teraz implikacje bezpośrednio z odrzuceniem zmartwychwstania umarłych. To prawdopodobnie tłumaczy, dlaczego różny jest też typ implikacji. W w. 14-15 i 17-18 chodziło o kerygmat, wiarę, naoczne świadectwo oraz przebaczenie grzechów; tutaj na pierwszy plan wysuwa się bezsensowność chrześcijańskiej praktyki i apostolskiego zaangażowania, jeżeli nie ma zmartwychwstania. W w. 29 Paweł nawiązuje prawdopodobnie do nieznanego obyczaju, praktykowanego wśród Koryntian. Niektórzy proszą o drugi chrzest na rzecz (BT: „za") zmarłego pogańskiego krewnego czy przyjaciela. Paweł nie osądza tego obyczaju; korzysta z niego jedynie w swej argumentacji. W w. 30-32 Apostoł nawiązuje do swojej biografii. Niewątpliwie „potykanie się w Efezie z dzikimi zwierzętami" (w. 32) było pomyślane jako metafora. Warto zauważyć cytat z Iz 22,13 w zakończeniu w. 32.

W w. 33-34 Paweł zwraca się do Koryntian w drugiej osobie liczby mnogiej. Pareneza przybiera ostry, polemiczny ton. W w. 33b podany jest cytat z attyckiego poety Menandra. Ostatni człon w. 34 („ku waszemu zawstydzeniu to mówię") jest powtórzeniem tego, co Paweł napisał w 6,5 (por. 4,14). „Są tacy" w w. 34 przypomina początek tej jednostki (w. 12: „niektórzy" twierdzą, że nie ma zmartwychwstania). Większość egzegetów jest zdania, że Koryntianie ci nie odrzucali nieśmiertelności duszy, ale tylko przyszłe zmartwychwstanie ciała. Należy jednak uważnie czytać w. 29-32 i 33-34. W każdym razie wydaje się możliwe, że według Pawła niektórzy korynccy chrześcijanie odrzucali wszelkie życie po śmierci.

15,35-58: „Jak" naszego przyszłego zmartwychwstania ciał

Trzecią jednostkę – od pytania w w. 35 do parenetycznego zakończenia w w. 58 – można podzielić na trzy mniejsze człony, które, jak się wydaje, mają koncentryczną strukturę: w. 36-44a (przemiana), w. 44b-49 (typologia Adam-Chrystus) oraz w. 50-57 (przemiana). Całość traktuje o sposobie zmartwychwstania ciał. Drugie pytanie w w. 35 nabiera konkretnego wyrazu w świetle pierwszego.

W pierwszym członie (w. 36-44a) Apostoł czyni jakby trzy kroki. Czy można ukazać możliwość zmiany i transformacji? Paweł omawia najpierw analogię zaczerpniętą z natury (w. 36-38), następnie opisuje różne typy ciał (w. 39-41), w końcu zaś wszystkie omówione przypadki odnosi do zmartwychwstania umarłych (w. 42-44a). W pierwszym kroku odwołuje się do cech powszechnego doświadczenia: ziarno posiane w ziemię i jego nowe ciało. W drugim kroku zwraca uwagę na różne formy czy kształty „ciała" – tutaj termin „ciało" ma charakter neutralny – i akcentuje zarówno różnorodność ciał ziemskich i niebieskich, jak również różny rodzaj ich piękna i splendoru. W trzecim kroku następuje zastosowanie. Podobnie jak w przypadku ziarna jest sianie (umieranie) i stawanie się ciał ludzkich, i podobnie jak istnieje wielość ciał i różnorodność ich splendoru w porządku kosmologicznym, tak też istnieje różnica między splendorem ziemskim a niebieskim ciał ludzkich. Ziemskie ciało sieje się zniszczalne, niechwalebne i słabe; przyszłe ciało powstanie niezniszczalne, chwalebne i mocne. Prowadzi to Pawła do punktu kulminacyjnego argumentacji: „Zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe" (w. 44a).

W w. 44b-49 następuje zwrot w argumentacji Pawła. Odwołuje się on teraz do autorytetu Pisma. Okres warunkowy w. 44b, w którym wyciągnięty jest wniosek z w. 42-44a, jasno wyraża przekonanie Pawła. Na podstawie Rdz 2,7 w w. 45-47 rozwinięta jest typologia Adam–Chrystus (por. w. 21-22), która w w. 48-49 zostaje odniesiona do wierzących. Stwierdzenie ogólne w w. 44b znajduje swoją konkretyzację w w. 45 na przykładzie dwu Adamów. W w. 46 podkreśla się kolejność i porządek rzeczy: najpierw jest to, co fizyczne, a nie to, co duchowe (inaczej niż komentarz Filona do Rdz 1 i 2). Werset 47 wskazuje na rodowody pierwszego i

drugiego człowieka: pierwszy pochodzi z ziemi, drugi z nieba. Werset 48 mówi, w jaki sposób postacie te określają tożsamość ludzi, których w sobie zawierają. Werset 49 następnie stwierdza: jak my (chrześcijanie) nosiliśmy obraz człowieka ziemskiego, tak też będziemy nosić obraz człowieka niebieskiego.

W trzeciej części, w. 50-57, możemy wyróżnić dwa kroki: w. 50-53 i w. 54-57. W w. 50-53 Paweł zwraca najpierw uwagę na znaczenie zasady, którą chce sformułować: chodzi o przeciwieństwo między człowiekiem ziemskim, żywym czy umarłym, określonym jako „ciało i krew" i jako „to, co zniszczalne", a królowaniem Boga, które charakteryzuje niezniszczalność. To, co skończone, zniszczalne, kruche, nie może odziedziczyć tego, co niezniszczalne. W w. 51 następuje zmiana kierunku myśli: Paweł ogłasza „tajemnicę". Apostoł koncentruje teraz uwagę bardziej bezpośrednio (i osobiście) na czasie paruzji. Spodziewa się być jednym z tych, co doczekają paruzji, jednak każdy, żywy czy umarły, musi zostać odmieniony. W w. 52ab Paweł szybko dodaje kilka szczegółów zapożyczonych ze scenariusza apokaliptycznego: zmiana nastąpi nagle; będzie to wydarzenie końca czasu (jeśli chodzi o obrazy, por. 1 Tes 4,16). Nie odstępując od tematu paruzji, w w. 52cd Paweł odróżnia zmartwychwstanie umarłych, którzy powstaną nienaruszeni, od przeobrażenia żywych. W w. 53 sięga po nowy obraz, obraz przyoblekania się w nowe ubranie (por. 2 Kor 5,2-4), aby w jeszcze inny sposób wytłumaczyć przemianę (wszystkich).

W w. 54-57 Paweł dalej zastanawia się nad przemianą. Kiedy dokona się ów nieodzowny proces przyoblekania się w nową postać, wtedy spełnią się Pisma zapowiadające pokonanie śmierci. Wyrażenie „słowa, które zostały napisane" wprowadza złożony cytat; w w. 54 Paweł adaptuje Iz 25,8, a w w. 55 w radykalny sposób reinterpretuje Oz 13,14, nadając temu tekstowi pozytywny wyraz. Określenie „oścień śmierci" wymaga komentarza. Następują po nim dwa lakoniczne, typowo Pawłowe stwierdzenia na temat związku między śmiercią, grzechem i prawem (w. 56). Unicestwienie śmierci to nic innego jak zwycięstwo Boga, w którym wszyscy chrześcijanie mogą uczestniczyć dzięki Jezusowi Chrystusowi (w. 57). Werset 58 kończy zarówno fragment 50-57, jak i cały rozdział: „Przeto, bracia moi najmilsi, bądźcie wytrwali i niezachwiani, zajęci zawsze ofiarnie dziełem Pańskim, pamiętając, że trud wasz nie pozostaje daremny w Panu".

Ta trzecia jednostka wymaga jeszcze kilku uwag. „Jakie zechciał" w w. 38 pokrywa się z „tak jak chciał" z 12,18, gdzie chodzi o wpływ Boga na kształt i postać ciała. Ciała niebieskie w w. 41-42 to, jak się wydaje, istoty żywe. Zestawienie razem elementów cielesnych i duchowych w w. 44 (= „ciało duchowe", ciało podległe duchowi) musiało być dla Koryntian szokujące. W w. 45b zamiast „istotą żywą" należałoby raczej oczekiwać „duchem żyjącym" (BT: „duszą żyjącą"); Paweł jednak stwierdza odważnie, że ostatni Adam stał się „duchem ożywiającym". W typologii Adam-Chrystus Apostoł wykorzystuje żydowską ideę osobowości zbiorowej. W w. 48 przedstawione są jeszcze dwie oddzielne grupy (ludzie ziemscy i ludzie niebiescy). Ale w w. 49 pozostaje już tylko jedna klasa: chrześcijanie. *Nosili oni* (aoryst) obraz człowieka ziemskiego, *będą nosić* (futurum) obraz człowieka niebieskiego. „Tajemnica" (w. 51) wskazuje na ukrytą prawdę o tym, co się wydarzy, i co zostanie ujawnione w eschatonie. Termin *kenos* (w. 58: trud Koryntian nie pozostanie „daremny") występuje dwa razy w w. 14; ta sama myśl jest obecna w w. 2 („chyba żebyście uwierzyli na próżno"), ale przy użyciu innego greckiego terminu.

Wyczerpujące omówienie poglądu Pawła na przyszłe zmartwychwstanie wierzących wymaga oczywiście analizy takich tekstów, jak 1 Tes 4,13-18; 2 Kor 5,1-11 i Flp 3,21. Już w 1 Kor 6,14 Paweł pisze: „Bóg zaś i Pana wskrzesił, i nas również swą mocą wskrzesi z martwych". Jasne jest, że tutaj, podobnie jak w 15,22b-23.49. 51-57, Paweł nie ma na myśli zmartwychwstania „powszechnego", ale zmartwychwstanie tych, „co należą do Chrystusa" (w. 23). Zmartwychwstanie ciała oznacza eschatologiczne odkupienie całej osoby ludzkiej, duszy i ciała. Czy wielu dzisiejszych chrześcijan nie powtarza tego, co mówili niektórzy Koryntianie: „Nie ma zmartwychwstania"? Ta Pawłowa (i autentycznie chrześcijańska) nadzieja ma jednak tak istotne znaczenie dla naszej wiary, jak wiara w to, że Chrystus umarł jako ofiara za nasze grzechy (por. w. 3b-4).

16,1-12: Zbiórka pieniężna i plany podróży

Podział tej ósmej, raczej krótkiej sekcji listu, nie stwarza większych trudności: w. 1-4 (zbiórka na świętych), w. 5-12 (plany podróży Pawła, Tymoteusza i Apollosa). Ramy konstrukcyjne fragmentu wyznaczają *peri de* na początku w. 1 („jeśli chodzi") i ostatni raz w w. 12 („co do...").

Zbiórka jest dobrowolnym darem (por. termin *charis* w w. 3). „Święci" to ubodzy chrześcijanie w Jerozolimie. Niewątpliwie dar pomyślany jest jako pomoc materialna dla tych ostatnich, zdaniem Pawła jednak kolekta powinna potwierdzić i przypieczętować jedność między chrześcijanami pochodzenia pogańskiego a chrześcijanami pochodzenia żydowskiego, między diasporą a centrum. Paweł formułuje praktyczne wskazówki dotyczące przeprowadzenia zbiórki. Słowa „pierwszego dnia tygodnia" (w. 2) świadczą już o istnieniu specjalnego, chrześcijańskiego dnia tygodnia, dnia Pańskiego – naszej niedzieli. Warto zauważyć rozważne uwagi Pawła dotyczące przekazania pieniędzy do Jerozolimy: pisze on o ludziach upoważnionych przez wspólnotę koryncką, wspomina o listach, które mają zapewnić gościnne przyjęcie wysłańców w miejscach

postoju w drodze do Jerozolimy i w czasie pobytu w mieście, i o ewentualnym własnym udziale w tej misji jako jej kierownik. Apostoł chce uniknąć podejrzeń o jakiekolwiek nadużycia czy błędy w sprawach finansowych.

W w. 5-12 wymienione są Macedonia, Korynt i Efez. Paweł planuje jedynie „przejść" przez Macedonię, zamierza natomiast zatrzymać się dłużej – może nawet spędzić zimę – w Koryncie. „Teraz" (w BT nie ma tego słowa; jest w BW) w w. 7 kryje, być może, aluzję do drugiej, krótkiej i przykrej wizyty w Koryncie. Tymczasem, to znaczy „aż do Pięćdziesiątnicy" (w. 8) Apostoł pozostanie w Efezie. Otwarła się tu bowiem „wielka i obiecująca brama", ale (dosł. „i") są też przeciwnicy (w. 9). Łatwo tu wyczuć nieustępliwego apostolskiego ducha Pawła. Paweł lubi używać czasownika *energeo* i jego pochodnych (tutaj przymiotnik *energes*; por. np. Ga 5,6: wiara „działa przez miłość"). Podobnie jak w 4,17 Paweł wstawia się w w. 10-11 za swym umiłowanym Tymoteuszem, o którym mówi językiem miłości i przywiązania; Koryntianie nie powinni go lekceważyć. Jeśli chodzi o Apollosa (w. 12), moglibyśmy zapytać, czy jego wyraźna odmowa powrotu „w tej chwili" do Koryntu nie wynika z tego, że nie chce, aby jego obecność w Koryncie była traktowana jako poparcie stronnictwa Apollosa. Moglibyśmy też zadać pytanie, czy wyraźna wzmianka Pawła o tym, że przynaglał Apollosa do powrotu, nie jest reakcją na to, co mówiono w Koryncie: mianowicie że nieobecność Apollosa ma związek z intrygami Pawła.

16,13-24: Ostatnie napomnienia i pozdrowienia

Ostatnia sekcja listu zawiera końcowe napomnienia Pawła (w. 13-14 i 15-18) i pozdrowienia oraz własnoręcznie dołączone życzenia (w. 19-20 i 21-24).

Za pomocą pięciu imperatywów w w. 13-14 Apostoł wzywa do zachowania eschatologicznej czujności, do umacniania się i do wytrwałości. Wersety 15-18 zawierają specjalny apel dotyczący „domu Stefanasa". Jak się wydaje, w w. 15-16 urywa się zdanie: „Napominam was, bracia (...)": *hina* rozpoczynające w. 16 należy łączyć z tym czasownikiem (jeśli chodzi o konstrukcję, por. w. 12 i 1,10). W pozostałej części w. 15 Paweł przypomina, kim są ci ludzie i co zrobili. Dlatego Koryntianie powinni ich cenić i szanować – podobnie jak wszystkich innych współpracowników – i uznawać ich za przywódców (w. 16 i 18b). W w. 17-18a Paweł zastanawia się, czym była dla niego wizyta Stefanasa, Fortunata i Achaika.

W w. 19-20 pozdrowienia płyną od Kościołów prowincji Azji, od Akwili i Pryscylli (którzy w Efezie, tak jak w Rzymie i w Koryncie, otwierają swój dom dla „Kościoła") oraz od wszystkich chrześcijan. Koryntianie z kolei mają pozdrowić się wzajemnie „pocałunkiem świętym". Na koniec (w. 21-24) Paweł dołącza własnoręcznie napisane pozdrowienia i życzenia. Werset 22 wyraża ostateczną i rozstrzygającą zasadę miłości Pana. Formuła *marana tha* to w tym kontekście bez wątpienia życzenie; można było ją czytać i później czytano jako *maran atha*, co znaczy: „Pan przychodzi". Cały w. 22 może mieć swoje źródło w celebrowaniu Wieczerzy Pańskiej (por. 11,27-32). Werset 23 przypomina pozdrowienie z 1,3. Paweł kończy list słowami miłości: „Miłość moja z wami wszystkimi w Chrystusie Jezusie" (w. 24).

tłum. Bogusław Widła

Drugi List do Koryntian
Jorge Sanchez-Bosch

PIERWSZE CZYTANIE

Pierwszy i Drugi List do Koryntian są wyraźnie adresowane do tej samej gminy. Drugi list powstał wkrótce po pierwszym. Z pierwszego listu (por. odpowiedni komentarz) możemy dowiedzieć się dużo o gminie korynckiej, o jej ewangelizacji, zróżnicowaniu i jej niektórych problemach.

Pierwszy list uchodzi za najbarwniejszy opis rzeczywistego życia pierwszego pokolenia chrześcijan tej gminy, natomiast drugi bez cienia wątpliwości w sposób najbardziej osobisty oddaje psychologię Pawła i jego głęboko zakorzenione poczucie powołania na apostoła Chrystusa. List ten umożliwia głębokie wejrzenie w sumienie Pawła. W szczególny sposób ukazuje oddanie Apostoła osobie, która żyła na tej ziemi (była uboga, łagodna, subtelna, wierna Bogu i ludziom, poddana cierpieniu i skazana na śmierć), ale której Apostoł nigdy nie spotkał na tej ziemi. Paweł osądza swoje uczucia i uczynki według tego heroicznego wzorca i odrzuca (lub usiłuje odrzucać) wszystko to, co „nie jest zgodne z Panem". Doprowadza go to do konfliktu wewnętrznego, ponieważ ma niezwykle ostrą świadomość wymagań, jakie narzuca mu jego misja i jakich nie jest w stanie spełnić w sposób „cichy i łagodny", na wzór swojego Pana.

Równocześnie list ujawnia niezwykłą moc, jaką Bóg obdarzył Pawła, aby niósł Jego światło światu opanowanemu przez „innego boga" (lub wielu innych bogów) i aby był pasterzem tych, którzy kiedyś uwierzyli w Chrystusa, ale którzy często znajdowali się w niebezpieczeństwie odejścia od Niego. W teoretyczny i praktyczny sposób Apostoł prezentuje nam swój „oręż": głębokie wejrzenie w duszę każdego człowieka, zaufanie mu, a następnie, sięgając do najgłębszych pokładów jego duszy, przemówienie do jego sumienia. Nie wchodzą tu w grę ani ludzki „prestiż", ani dyplomacja. Jego jedyna „technika" polega na tym, aby być bardziej „w Chrystusie" niż inni, tak aby sam Chrystus mógł przez niego przemawiać.

Drugi List do Koryntian nie jest w istocie rzeczy drugim listem Apostoła napisanym do tej gminy. Już w 1 Kor 5,9 znajdujemy wzmiankę o liście wcześniejszym. Krytyczna egzegeza wyraźnie sugeruje, że przynajmniej pierwszych dziewięć rozdziałów niniejszego listu nie stanowi nawet trzeciego listu Pawła do Koryntian. Poprzedzał go list pisany „wśród wielu łez", który wzmiankowany jest w 2 Kor 2,3-4.9; 7,12, i w którym Paweł zmuszony był rozwiązać bardzo poważne problemy swoich wiernych w Koryncie.

Drugi List do Koryntian rozpoczyna się jak list pojednania, a następnie przeradza się w mowę pochwalną na temat samej misji apostolskiej (głównie od 3,1 do 6,10). Sednem tego wywodu jest wizja misji apostolskiej jako udziału w oświecającej mocy Boga (4,1-6), której nie zaciemnia fakt, że „przechowujemy (...) ten skarb w naczyniach glinianych" (w. 7-12).

Po dwóch mniej istotnych rozdziałach, dotyczących zbiórki pieniędzy na rzecz braci i sióstr w Jerozolimie (rozdz. 8 i 9), ostatnie cztery rozdziały listu (rozdz. 10-14) przybierają formę bardzo osobistej apologii Pawła, w której Apostoł broni swego stanowiska, licząc się nawet z tym, że może być uznany za „szaleńca" (por. zwłaszcza 11,1-12,10). Najistotniejszym elementem drugiej części wywodu jest „lista przygód" (11,22-33), która podkreśla różnicę między Apostołem a jego potencjalnymi przeciwnikami.

Wielu czytelników mogłoby zapytać, czy Paweł nie posuwa się zbyt daleko w chwaleniu samego siebie. Już samego Apostoła niepokoiła taka możliwość, ale ma on przynajmniej zasługujące na szacunek wytłumaczenie: mówi jedynie prawdę; nie chlubi się swymi własnymi zasługami, lecz działaniem łaski Bożej; zresztą te pochwały okazują się absolutnie konieczne wobec swarów, do których doprowadzili inni ludzie.

I. Okoliczności powstania listu

Kryzys w Koryncie

Wiemy, że do napisania Pierwszego Listu do Koryntian skłoniły Pawła złe wieści otrzymane z Koryntu oraz pytania, jakie zadali mu Koryntianie. Mogły one dać Pawłowi pewne powody do zastanowienia, ale sytuacja nie była tragiczna: Paweł wiedział, jak przedtem wyglądało życie wielu z nich (1 Kor 6,9-11), a równocześnie widział, jak utrwaliło się w nich świadectwo Chrystusa (1 Kor 1,5-8). Podziały na grupy zaciemniały poczucie wspólnoty doświadczanej przez wiernych jako jednego Kościoła Chrystusowego (1 Kor 11,22), ale nie zniszczyły go całkowicie: wszyscy wierzący nadal się spotykali (1 Kor 11,17-18.20. 33; 14,23.26). Kazirodztwo nie było tolerowane nawet przez pogan (1 Kor 5,1), ale Apostoł był przekonany, że „stary kwas, kwas złości i przewrotności" będzie wyrzucony i że stanie się możliwe odprawienie nowej Paschy (por. 1 Kor 5,7-8).

Wkrótce potem, prawie na pewno mniej niż dwa lata od napisania 1 Kor, Apostoł stał się celem jednoczesnych (i, być może, skoordynowanych) ataków: w Koryncie, Galacji i Filippi. O tych dwóch ostatnich

dostarczają nam pewnych informacji wstępy do odpowiednich listów (do Galatów i Filipian). Jeżeli chodzi o kryzys w Koryncie, który jest najlepiej udokumentowany, to wydaje się, że Paweł złożył w Koryncie drugą wizytę, chociaż Dzieje Apostolskie nic o niej nie wspominają, i że nie został tam dobrze przyjęty. Nie wiemy, czy Tymoteusz lub ktoś inny dostarczył Apostołowi jakichś informacji przed wizytą. Z 2 Kor 2,1 możemy chyba wnioskować, że Apostoł był już „w smutku", kiedy podjął decyzję o podróży. W Koryncie spotkał kogoś, kto go zasmucił (2,5) i obraził (7,12). Wydaje się, że Paweł nie chciał spotkać się twarzą w twarz z tymi, którzy go obrazili, ale później „wśród wielu łez" napisał list do gminy (2,3-4, 9; 7,8.12: tak zwany list pośredni, między pierwszym a drugim). Hipoteza „pośredniej" wizyty i „pośredniego" listu narzuca konieczność traktowania 2 Kor nie jako rozwinięcia 1 Kor, lecz jako odpowiedzi na nowe fakty.

Wciąż można spotkać komentarze i interpretacje, przeważnie dawniejsze, które postrzegają wszystkie wymienione wyżej teksty bezpośrednio w świetle Pierwszego Listu do Koryntian: wizyta wspomniana w 2 Kor 2,1 ma być kontynuacją tej samej ewangelizacji, o której jest mowa w 1 Kor 2,3, gdzie Paweł stanął przed wiernymi „w słabości i w bojaźni, i z wielkim drżeniem"; list, na który powołuje się Paweł w 2 Kor 2,3-4.9; 7,8.12, ma być Pierwszym Listem do Koryntian, głównie z powodu wzmianki o kazirodcy (5,1), utożsamianym z tym, który sprawił Pawłowi przykrość (2 Kor 2,5) i który go obraził (7,12).

Trudno nam wyobrazić sobie ewangelizację Koryntu, misję, podczas której Paweł głosił Koryntianom „Dobrą Nowinę", jako wizytę składaną „w smutku". Jeszcze trudniej odczytywać 1 Kor jako list pisany „w wielkiej rozterce i ucisku serca, wśród wielu łez" (2 Kor 2,4). Ponadto nie ulega wątpliwości, że w 2 Kor 2,5 i 7,12 chodzi przede wszystkim o prestiż i autorytet Pawła we wspólnocie; gdybyśmy mieli do czynienia z dysputą na temat kazirodztwa, rozłożenie akcentów na pewno byłoby inne. Drugi List do Koryntian musimy więc czytać w jego własnym świetle.

„Ten, który dopuścił się niesprawiedliwości" (2 Kor 7,12), mógł być jednym z członków wspólnoty, ale kryzys sprowokowała grupa „judeochrześcijan", przybyłych z zagranicy w celu przejęcia gminy korynckiej. Koryntianie zaś nie tylko ich wyraźnie nie odrzucili, ale zaakceptowali, a nawet „znosili to spokojnie" (por. 2 Kor 11,4.20), chociaż tamci chcieli narzucić im swoją władzę (w. 20).

2 Kor 11,22 sugeruje żydowskie pochodzenie tej grupy. Czasami wydaje się, że Paweł uznaje ich przynależność do Chrystusa (por. 10,7) i fakt, iż są „sługami Chrystusa" (11,23). Jednak między tymi wersetami Apostoł odmawia im wiarygodności, nazywając ich „fałszywymi apostołami", „podstępnymi działaczami", „sługami szatana", którzy „udają apostołów Chrystusa" i „podszywają się pod sprawiedliwość" (11,13.15).

Poza tymi wyraźnie sprzecznymi ze sobą fragmentami w tekście występują jedynie pośrednie odniesienia do przeciwników Pawła. Możemy przyjąć z niemal całkowitą pewnością, że są to ci „niektórzy", co przychodzą z listami polecającymi (3,1), i owi „wielu", co „kupczą słowem Bożym" (2,17), a nawet je „fałszują" (4,2). Głoszą oni to samo słowo Boże, co Paweł, ale inaczej. Wykluczałoby to (choć nie wszyscy komentatorzy z tym się zgadzają) uznanie ich za niewierzących w 2,14-15; 3,14-15; 4,3-4.

Kolejne wzmianki o przeciwnikach Apostoła znajdujemy w 10,12-15: są to z pewnością ci, którzy „zachwalają sami siebie" (w. 12), ale pośrednio Paweł prawdopodobnie nawiązuje do nich jako tych, którzy „wynoszą się ponad miarę" (w. 13), „przekraczając [słuszną] miarę" (w. 14 w związku z 3,1). Są to ci, którzy „przechwalają się ponad miarę kosztem cudzych trudów" (w. 15), ludzie, którzy chętnie korzystają z owoców cudzej pracy.

Oczywiście oponenci Pawła nie mogli chwalić się większymi osiągnięciami w pracy misyjnej (por. 10,13-16) ani większą niż on liczbą ran odniesionych na „polu bitwy" (por. 11,23b-29), ale nie jest tak oczywiste, że doświadczyli więcej „widzeń i objawień" (por. 12,1) czy więcej „znaków i cudów, i przejawów mocy" (12,12) niż Apostoł. Na ogół ze słów Pawła nie wynika, czy byli to „gnostycy", czy może uczniowie jakiegoś czyniącego cuda „męża Bożego". Nie każde słowo w tej samoobronie Pawła musi być odzwierciedleniem oskarżeń skierowanych przeciwko niemu czy „teologii" jego przeciwników.

Owi przeciwnicy nigdzie nie wymagają obrzezania innych. Odniesienie do „innej Ewangelii" (11,4, por. Ga 1,4-5) i słowa: „ktoś was bierze w niewolę" (11,20, por. Ga 2,4-5) nie są zwykłymi zdaniami, ale stanowią wyrażenia warunkowe o intensywnym zabarwieniu retorycznym. W żadnym razie słowa o „innym Jezusie", „innym duchu" oraz „innej Ewangelii" (11,4) nie mogą prowadzić nas do wniosku, że nie nauczali oni o Jezusie z Nazaretu oraz o Duchu i Ewangelii, której Jezus był źródłem.

Oczywiste jest tylko to, że owi ludzie chcieli zdyskredytować Pawła za pomocą stawiania mu zarzutów w błahych sprawach, które prowokowały innych do zadawania sobie pytań: czy musiał złożyć Koryntianom dwie czy tylko jedną wizytę (1,15-17); czy jego listy były groźniejsze niż jego osobista obecność (10,10); czy nie brał pieniędzy od swoich konwertytów, chociaż inni brali (11,7); czy brał pieniądze od innych wspólnot, ale nie od korynckiej (11,9.11; 12,13). W gruncie rzeczy jego przeciwnicy nie mieli w sobie nic, co mogłoby dać im jakąś przewagę nad Pawłem. Ich siła, w odróżnieniu od Pawła, opierała się tylko na listach polecających (3,1). Nie wiemy, kto ich polecił, i czy ich listy polecające były prawdziwe czy fałszywe. Skłonni jesteśmy sądzić, że w taki czy inny sposób przeciwnicy Pawła wciągnęli w swoją kampanię wielkich apostołów jerozolimskich, których dobrze znali, mówiąc: „Nie ma porównania między tym waszym apostołem a wielkimi apostołami jerozolimskimi". W tym sensie możemy rozumieć dwa teksty, w których Apostoł mówi, że nie czuje się

„mniejszy" od wielkich apostołów (11,5; 12,11: określenie „superapostołowie" nie musi być pejoratywne). Na tym etapie ewangelizacji nikt w nowo nawróconym świecie nie miał prawa postawić się wyżej niż człowiek, który zdziałał tyle, co Paweł, a tym bardziej sprzeciwić się mu, z wyjątkiem tych, którzy byli apostołami wcześniej niż on (por. Ga 1,17-18).

Ponadto nie wierzymy, że ci, którzy byli apostołami przed nim, rzeczywiście popierali lub aprobowali kampanię przeciwko Pawłowi. Z historycznego punktu widzenia decydujące znaczenie ma fakt, że kryzys w Koryncie zbiegł się czasowo z wielką zbiórką na rzecz wspólnoty w Jerozolimie. Nieprawdopodobne jest, aby apostołowie, których uważano za filary Kościoła w Jerozolimie, zwrócili się do Pawła o pomoc, jednocześnie wypowiadając mu wojnę; jeszcze mniej prawdopodobne byłoby zorganizowanie zbiórki przez Pawła, gdyby uważał on, że apostołowie z Jerozolimy są gotowi udaremnić plan, który zaakceptowali zaledwie przed dwoma lub trzema laty (Ga 2,6-9).

W Ga 2 wyraźnie odróżnia się apostołów, uważanych za „filary" Kościoła, którzy „podali prawicę" Pawłowi i Barnabie na znak wspólnoty (w. 6.9), od „fałszywych braci", którzy wdarli się podstępnie (w. 4) i wystąpili przeciwko nim. To właśnie ci ostatni mogli zorganizować kampanię w Galacji, ale przyszedłszy do Koryntu mogli się zorientować, że obrzezanie jest wymaganiem zbyt daleko idącym, jak na początek ich wywrotowej działalności, i dlatego postanowili ograniczyć się tylko do mówienia o „prawdziwym" Jezusie, „prawdziwej" ewangelii (por. 4,11) i „prawdziwych" (BT: „wielkich") apostołach (por. 11,5; 12,11). Najpierw musieli się pozbyć Pawła. Na resztę przyjdzie czas później.

Bezpośrednia przyczyna napisania Listu

Sam kryzys w Koryncie był bezpośrednią przyczyną napisania listu „wśród wielu łez", listu, który teoretycznie zaginął, ale który, być może, odpowiada, o czym będzie mowa niżej, tekstowi 2 Kor 10-13. Nasz „Drugi List do Koryntian", przynajmniej w pierwszych rozdziałach, dotyczy częściowego albo ostatecznego rozwiązania tego samego kryzysu i wydaje się zakładać pewne określone wydarzenia, będące konsekwencją owego listu pisanego „wśród wielu łez". Do takich wydarzeń należało „niebezpieczeństwo śmierci", od którego Apostoł został niedawno wybawiony (2 Kor 1,8-10). „Udręka" Pawła, związana z tym niebezpieczeństwem, mogła też oznaczać kilkumiesięczny pobyt w więzieniu. Możliwe, że po zwolnieniu z więzienia poproszono Pawła o opuszczenie miasta (por. Dz 16,36-39). Apostoł mógł zrozumieć, że inni (jeżeli rozumiemy Flp 1,14-18 w świetle sytuacji w Efezie) będą mogli przejąć opiekę nad Kościołami w Azji. Mamy dwa dokładnie zbieżne ze sobą opisy jego planów w tamtym okresie. Według Dz 19,21-22, „postanowił Paweł udać się do Jerozolimy przez Macedonię i Achaję. (...) Wysłał więc do Macedonii dwóch swoich pomocników, Tymoteusza i Erasta, a sam pozostał przez jakiś czas w Azji". Według 2 Kor 1,15-16 nie był to jego pierwotny plan: Paweł już wtedy chciał dwa razy odwiedzić Korynt (przed podróżą i po podróży do Macedonii), a dopiero potem udać się do Judei.

Fakt, że nie było żadnych wątpliwości co do podróży do Judei, świadczy, że tygodniowa zbiórka pieniędzy na rzecz wspólnoty w Jerozolimie przebiegała raczej pomyślnie, wziąwszy pod uwagę 1 Kor 16,3-4 (por. w. 3: „A jeśli warto będzie, żebym i ja się udał, powędrują ze mną"). Prawdopodobnie rada, aby udał się z nimi do Jerozolimy, wyszła raczej z Macedonii niż z Achai, chociaż równie dobrze mogła wyjść z Achai, jeśli to, co później Paweł powiedział Macedończykom („Achaja gotowa jest już od zeszłego roku. I tak wasza gorliwość pobudziła wielu do współzawodnictwa", 2 Kor 9,2), nie było zwykłym kłamstwem (nie wykluczamy pewnej przesady).

Oczywiście, jeśli Apostoł myślał o „dostąpieniu powtórnej łaski" przez Koryntian, to dlatego, że wówczas był przekonany o ich poparciu (2 Kor 1,15: „W tym przeświadczeniu [...]"). Kryzys, który nastąpił później, został przezwyciężony albo się powtórzył, zanim Paweł mógł dotrzymać swych obietnic. Nie życzył sobie kolejnej osobistej konfrontacji (według w. 23: „aby was oszczędzić"), zatem wysłał Tytusa.

Tymczasem Paweł udał się do Troady, ale nie zaznawszy tam „spokoju" i otrzymawszy złe wieści, opuścił Troadę i wyruszył do Macedonii (2,12-13). W Macedonii, dzięki zdolnościom dyplomatycznym Tytusa, otrzymał dobre wiadomości (7,5-7.13). Znów nadszedł czas, aby wysłać Tytusa – zawsze tak gorliwego (8,16-17) – razem z innym tajemniczym bratem (8,18), aby ostatecznie przygotować zbiórkę pieniędzy, ponieważ Apostoł nie chciał, aby była przeprowadzana dopiero w jego obecności (1 Kor 16,2). Takie są okoliczności powstania 2 Kor albo przynajmniej jego siedmiu pierwszych rozdziałów.

Gdyby 2 Kor był w rzeczywistości tylko jednym listem, łatwo byłoby określić miejsce i przybliżoną datę jego powstania: został napisany w Macedonii po przybyciu Tytusa, pod koniec zbiórki pieniędzy, tuż przed zimą, którą Apostoł spędził w Grecji (por. Dz 20,1-3), przed podróżą do Jerozolimy. Zgodnie z powszechnie przyjętą chronologią, okoliczności te wskazują na „lato" 57 r. Jak już powiedziano, trudność polega na tym, że nie wiemy, czy cały list jest związany z tą samą sytuacją. W tym sensie list może obejmować różne części, napisane przed pierwszymi siedmioma rozdziałami albo po nich, ale ten odstęp czasu nie jest zbyt duży, ponieważ cały kryzys nie trwał dłużej niż dwa lata.

II. Główne podziały literackie

Zdaniem wszystkich badaczy, Drugi List do Koryntian ma raczej skomplikowaną strukturę. Z punktu widzenia budowy stylistycznej, nie zakładając (ani nie wykluczając) od razu, że mamy do czynienia rzeczywiście z różnymi listami (tzn. wysłanymi w różnym czasie), będziemy mówili o kilku „listach".

Niektóre z nich dadzą się odróżnić stosunkowo łatwo: na przykład podział na rozdz. 8 i 9. Oba mają podobną treść (wezwanie do zbiórki pieniędzy), ale rozdz. 9 jakby nie uwzględniał tego, co zostało powiedziane w rozdz. 8: „O posłudze zaś, którą się pełni dla świętych, nie potrzebuję wam pisać" (w. 1), nawiązując do 1 Kor 16,1, ale nie biorąc pod uwagę poprzedzających dwudziestu czterech wersetów. Jednocześnie byłoby logiczne, gdyby na końcu listu Paweł wspomniał o zbiórce, tak jak to czyni w 1 Kor 16,1-4 i Rz 15,26-28. Zatem z punktu widzenia stylistyki można by umieścić rozdz. 8 w tym samym liście, w którym znajdują się rozdz. 1-7, ale nie można tego samego powiedzieć o rozdz. 9 ze względu na jego początek i powtórzenie tej samej treści. Wydaje się jeszcze mniej prawdopodobne, żeby Paweł po obszernej wypowiedzi dotyczącej zbiórki znów rozpoczynał długą polemikę, ciągnącą się przez cztery rozdziały. Właśnie dlatego będziemy na razie mówili o rozdz. 10-13 jako pochodzących z innego listu. Zatem wyodrębniamy:

A. List pojednania (rozdz. 1-7);
B. Pierwsza informacja o zbiórce (rozdz. 8);
C. Druga informacja o zbiórce (rozdz. 9);
D. Apologia Pawła (rozdz. 10-13).

Z drugiej strony jest tyle językowych i historycznych związków wewnątrz różnych części drugiego listu, że nielogiczne byłoby traktowanie różnych części w całkowitej izolacji od siebie (także z powodu braku jedności w wielu „częściach"). Dlatego badamy list taki, jaki jest, analizując różnice na tych płaszczyznach, na których je znajdujemy, ale nie uważając żadnych wniosków w naszej dyskusji na temat jedności listu za wnioski ostateczne.

Dalsze podziały w ramach listów B, C i D nie stwarzają badaczom żadnych problemów i zostaną omówione w naszym drugim czytaniu. Nie można jednak powiedzieć tego o liście A. W pierwszych siedmiu rozdziałach łatwo wyodrębnić, po adresie (1,1-2) i *exordium* (1,3-7), część zdecydowanie narracyjną – na początku i na końcu „listu" (1,8-2,13 i 7,5-16) – oraz część środkową, o charakterze bardziej „argumentacyjnym". Granice tych części można prowizorycznie wyznaczyć na koniec 2,13 oraz początek 7,5, ponieważ pierwszy z tych tekstów kończy się słowami: „wyruszyłem do Macedonii", drugi zaś zaczyna: „Kiedyśmy przybyli do Macedonii". Wydaje się, że między tymi partiami tekstu zostało opuszczone opowiadanie o podróżach Pawła, z wyjątkiem fragmentów 2,14-17 i 6,11-13; 7,2-4, rozszerzających obie „części" narracyjne.

Od 3,1 Apostoł zaczyna „zalecać samego siebie"; ten wątek kontynuowany jest przez cztery rozdziały, do 6,4-10, gdzie ten zwrot o „zalecaniu samych siebie" uzupełniony jest serią szczegółowych określeń. Między tymi dwoma punktami umieszczona jest sekcja o charakterze argumentacyjnym, uzasadniająca to „zalecanie się" Apostoła.

Kolejna partia tekstu jest bardziej skomplikowana ze względu na niejasny fragment między 6,14 a 7,1. Gdybyśmy rozpatrywali tę część jako coś odrębnego, okazałoby się, że to, co czytamy w 6,11-13 oraz w 7,2-4, może stanowić dobry przykład tego, co spotkało Pawła po przybyciu do Macedonii (7,5). Rozważając natomiast ten tekst w takiej postaci, w jakiej istnieje obecnie, możemy dołączyć 6,11-13 i 7,2-4 do uwagi na temat odstępstwa (6,14-7,1), jako tworzące przejście do drugiej części opisowej (7,5-16).

Dzielimy zatem pierwszy „list" na cztery części, nie odrzucając wzajemnych powiązań między nimi:

I. Prolog listu (1,1-7);
II. Pierwsza część opisowa (1,8-2,17);
III. „Zalecanie siebie samego" przez Apostoła (3,1-6,10);
IV. Część przejściowa (6,11-7,4);
V. Druga część opisowa (7,5-16).

Stale rośnie liczba badaczy przekonanych o autentyczności i właściwym miejscu fragmentu 6,14-7,1. Są to kwestie wciąż otwarte, które teraz omówimy.

III. Kompozycja

Stwierdzenie, że te różne części, a przynajmniej niektóre z nich, są w rzeczywistości różnymi listami, jest przejściem od analizy literackiej do wypowiedzi historycznej. W tym punkcie opinie są mniej zgodne, ale musimy zająć się tą kwestią, chociażby dlatego, żeby zrozumieć opinie innych uczonych.

Tendencja do wyodrębniania kilku listów w 2 Kor pojawiła się ponad dwieście lat temu i nadal ma zwolenników. O większości problemów wspomnieliśmy już, omawiając główne podziały listu. Za pomocą tej samej terminologii spróbujemy odpowiedzieć na trzy pytania: czy „list" A, list pojednania (rozdz. 1-7), jest jednolity, czy złożony z dwóch lub trzech listów; czy któryś z listów B i C, dwóch tekstów o zbiórce pieniędzy (rozdz. 8-9), został dołączony do „listu" A, czy też były one niezależne; i czy „list" D, apologia Pawła (rozdz. 10-13), był odrębnym listem, a jeśli tak, to czy D był wcześniejszy, czy późniejszy niż A.

List pojednania (rozdz. 1-7)

Za jednością pierwszych siedmiu rozdziałów przemawiają początek i koniec listu: po pozdrowieniu (1,1-2) i *exordium* (1,3-7) podana jest informacja o doznanych ostatnio udrękach (1,8-11) i pochwała za wzajemne zrozumienie między Apostołem a jego gminą (1,12-14), po czym następuje gładkie przejście do wypowiedzi na temat zadowalającego rozwiązania kryzysu (1,15-2,13), kontynuowany w 7,5-16. Problem stwarza jednak wzajemne przyciąganie się 2,13 i 7,5 (wyruszenie do Macedonii, przybycie do Macedonii). Wielu autorów chciałoby przenieść partię tekstu między tymi dwoma wersetami do innego listu, podkreślając sporne punkty zawarte w pozostałej części i odnosząc je do innego etapu kryzysu korynckiego.

Jak już jednak powiedziano, i co komentarz zdaje się potwierdzać, wiele wskazuje na to, że fragment 2,14-17 jest ściśle związany z 2,13, natomiast 6,11-13; 7,2-4 (pominąwszy sporny fragment 6,14-7,1) łączy się z 7,5, stanowiąc przejście, które mógł napisać tylko sam Apostoł. Zatem, moim zdaniem, rozdz. 1-7, z wyjątkiem spornego urywka, był wysłany jako oddzielny list. Mam tylko jedno zastrzeżenie: tekst 3,1-6,10 („zalecanie siebie" przez Apostoła) mógł być zaczerpnięty z jakiejś wcześniej napisanej homilii Pawła i później zaadaptowanej do nowych okoliczności.

Tak więc wydaje się, że całkowitą jedność siedmiu rozdziałów rozbija jedynie ów sporny fragment 6,14-7,1. Niektórzy badacze kwestionują jego autentyczność, natomiast według innych może to być fragment jeszcze wcześniejszego listu wysłanego przez Apostoła do Koryntian (por. 1 Kor 5,9). Nie zgadzam się z tezą o nieautentyczności tego fragmentu i nie sądzę, aby była to część „jeszcze wcześniejszego" listu. W rzeczywistości tematem zaginionego listu był brak moralności, a tu mamy do czynienia z bałwochwalstwem i niewiarą. Co prawda w tradycji prorockiej bałwochwalstwo jest często uważane za niemoralność, a niemoralność za bałwochwalstwo. Moim zdaniem jednak owe wersety mogą należeć do mowy ostrzegającej przed powrotem do bałwochwalstwa (por. 1 Kor 10,14); później mogły być włączone do listu przez duchownych, którzy mieli na myśli heretyków i którzy identyfikowali przeciwników Pawła ze wspomnianymi przez niego w liście niewiernymi (2,15-16; 4,3-4). Taka teoria jednak nie zgadza się z moją rekonstrukcją faktów.

Dwa rozdziały dotyczące zbiórki (rozdz. 8-9)

Wspomnieliśmy już o przyczynach wyodrębnienia rozdz. 8 i 9: podobna treść (wezwanie do zbiórki) oraz fakt, że rozdz. 9 jakby nie uwzględnia tego, co zostało powiedziane w rozdz. 8: „O posłudze zaś, którą się pełni dla świętych" (9,1), nawiązując do 1 Kor 16,1, jak gdyby poprzedzające dwadzieścia cztery wersety nie dotyczyły tego samego tematu.

Niektórzy badacze obstają przy jedności tych dwóch rozdziałów, ale byłoby ich znacznie więcej, gdyby rozdz. 10-13 nie przedstawiały jeszcze większych trudności. Skoro zgodziliśmy się, że ostatnie cztery rozdziały są „nieco inne", musimy przyjąć argumenty dotyczące rozdziału, który je poprzedza.

Rozdział 9 mógłby być częścią listu wysłanego wcześniej, także z Macedonii (w. 2). W czasie kryzysu Paweł, chcąc zbadać sytuację, nie dotykając przy tym bezpośrednio żadnego problemu, mógł wysłać list do Kościołów w Achai, przypominając im o ich zobowiązaniach wobec Kościoła w Jerozolimie. Byłaby to dobrze przemyślana taktyka, zachęcająca jego przyjaciół do działania.

Apologia Pawła (rozdz. 10-13)

Rozdziały 10-13 tworzą całość, którą możemy zatytułować „Paweł i jego przeciwnicy". Trudność polega na zharmonizowaniu ich zarówno z rozdz. 7, jak również 8 i 9, co miałoby w pewnym sensie rozstrzygające znaczenie dla samego problemu. Często powtarzano opinię, że owe rozdziały stanowią list pisany „wśród wielu łez", o którym jest mowa w 2,4. Nie wszyscy jednak podzielają ten pogląd, ponieważ, między innymi, w kontekście 2,3-9 i 7,12 (w obu jest wzmianka o tym samym liście) akcent położony jest na niegodny czyn, którego dopuścił się jeden z członków gminy, natomiast rozdz. 10-13 skupiają się na przeciwnikach przybyłych

z zagranicy (por. 11,4.13-15.22-23). Tak więc rozdziały te powinno się uważać za drugi list „pisany wśród łez" albo musimy szukać innego rozwiązania.

Na pewno trudno byłoby policzyć, ile „łez" zostało wylanych podczas pisania owego smutnego tekstu, ale czy Apostoł mógł wylać tyle łez nad 2 Kor 10-13, który zaczyna się językiem zwycięskiego dowódcy (10,3-6) i w którym tak głośno się „chlubi" (10,8.13.15-17; 11,12.16.18.30; 12,1.5-6.9; por. 11,10.17). Z drugiej strony uważam, że 10,9-11 odnosi się właśnie do listu „pisanego wśród łez" jako „groźnego i nieubłaganego". Jeżeli te rozdziały rzeczywiście mówią o tym liście, to nie mogą stanowić jego części. To samo można powiedzieć o wzmiance dotyczącej Tytusa (12,18), którego wizyta nastąpiła po wysłaniu tego listu.

Następne wydarzenia (por. Rz 15,23.25-28) rozwijają się zgodnie z pojednawczą linią postępowania przyjętą w rozdz. 1-8: Paweł udaje się do Koryntu, pozostaje tam przez trzy miesiące (Dz 20,2-3) i wraz z zebranymi pieniędzmi wyrusza do Jerozolimy z przekonaniem, że ten epizod w jego życiu zakończył się szczęśliwie. Wykluczałoby to sugestię, że próba pojednania została pokrzyżowana przez nową fazę kryzysu. Możliwe, że list Pawła z prośbą o hojniejsze datki, po pojednaniu, zachęcił jego przeciwników do nowego protestu, w czym odnieśli pewien sukces i sprowokowali atak, o którym czytamy w rozdz. 10-13. Tym razem jednak Apostoł nie rezygnuje z wizyty: jest gotów być „groźny i nieubłagany", będąc obecny wśród nich, tak jak był w liście „pisanym wśród łez" (10,6.9-11; 12,20-21; 13,1-2.10). Albo dzięki temu ostatniemu listowi, albo dzięki osobistemu działaniu Paweł, według wszelkiego prawdopodobieństwa, doprowadził do pełnego porozumienia, jak możemy wnioskować z dalszego ciągu opowiadania.

IV. Drugi List do Koryntian w życiu Kościoła

Niniejszy list, może bardziej niż Dzieje Apostolskie, podkreśla heroiczne cechy postaci Apostoła (zwłaszcza 11,23-27) oraz żarliwość jego duszpasterskiej troski (11,28-29), zgodnie z mottem „miłość Chrystusa przynagla nas" (5,14). Wątpliwości Apostoła co do własnego postępowania (por.11,17.23) nie dały żadnego powodu, aby obciążyć go jakąkolwiek winą: były interpretowane ironicznie (por. 10,12), zważywszy, że jego postępowanie było w pełni usprawiedliwione koniecznością obrony słusznej sprawy (por. 5,13; 12,5).

Całość doktryny chrześcijańskiej znalazła potwierdzenie w celnych sformułowaniach 2 Kor. Ziemska postać Chrystusa także nabrała nowego wyrazu w świadomości chrześcijan dzięki 2 Kor, który podkreśla „cichość i łagodność Chrystusa" (10,1), Jego bycie niezmiennym Bożym „amen" (BT: „tak") na obietnice (1,19-20) złożone tym, których „namaścił" Duch (1,21-22). Tradycja także rozważa nowe sformułowania listu, opisujące śmierć Chrystusa: „ukrzyżowany wskutek słabości" (13,4), „On [Bóg] to dla nas grzechem uczynił Tego (...)" (5,21), jak również bardzo sugestywne wyrażenia dotyczące chrześcijańskiego i apostolskiego uczestnictwa w cierpieniu i śmierci Chrystusa: „obfitują w nas cierpienia Chrystusa" (1,5), „nosimy (...) w ciele naszym konanie Jezusa" (4,10); „skoro Jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli" (5,14). Nawet słowo *mortificatio* użyte w Wulgacie w 2 Kor 4,10 stało się nazwą jednej z praktyk ascetycznych.

Kościół nie ma wątpliwości, że cierpienia i śmierć Chrystusa mają charakter tylko tymczasowy, a Jego chwała prześwieca przez nasze cierpienia w tym ziemskim życiu. Jeżeli chodzi o 2 Kor, to, według tradycji, idea ta znajduje wyraz w „pochodzie triumfalnym" Chrystusa głoszonego światu (2,14) oraz w porównaniu między Mojżeszem a sługami Nowego Przymierza, tak korzystnym dla tego drugiego (3,8-11). Ten sam tekst otwiera drogę stopniowemu „przekształceniu" wiernych (Ojcowie Kościoła powiedzą „ubóstwieniu"). „Widzenia i objawienia" Pawła i jego mistyczne porwanie do trzeciego nieba (12,2-4) zostały także w pełni przejęte przez chrześcijańskich mistyków.

Jeśli chodzi o ideę Boga jako naszego Ojca (6,18), nigdy nie podawano w wątpliwość związku między Bogiem jako „Ojcem miłosierdzia" a „Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa" (1,3). W starożytności nie do pomyślenia byłaby teza, że Bóg uczynił wyjątek dla swego własnego syna: fragment o Chrystusie, którego Bóg uczynił dla nas „grzechem" (5,21), był interpretowany przez wielu teologów (Augustyn, Cyryl z Aleksandrii, Ambrozjaster, Tomasz) w sensie „ofiary za grzech", inni natomiast, w nawiązaniu do Ga 3,13, rozumieli ten werset w tym sensie, że Chrystus „został potraktowany" jako grzesznik, ale nie z powodu gniewu Boga. Teorię tę zapoczątkował Anzelm z Canterbury, który mówił o Bożej potrzebie „zadośćuczynienia", przyczyniając się tym samym do powstania bardziej tragicznego obrazu Boga.

Błogosławieństwo 13,13 zawsze rozumiano w sensie trynitarnym i tej wiary w Trójcę Świętą nie naruszało znane stwierdzenie: „Pan zaś jest Duchem" (3,17a). Tego sformułowania nie rozumiano w sensie mieszania ze sobą osób Syna i Ducha Świętego, ale widziano w nim potwierdzenie boskiego charakteru Ducha *(et in Spiritum Sanctum Dominum)*. Być może nie jest to prawidłowa interpretacja tego tekstu, ale jest zgodna z zasadą, która głosi, żeby nie odrzucać teologii opartej na całym Nowym Testamencie z powodu pojedynczego tekstu.

Niektóre symbole w tym liście mają szczególne znaczenie w życiu sakramentalnym i liturgicznym Kościoła. Dotyczy to pojęć: „olśnienie" (4,4), „namaszczenie", „pieczęć", „zadatek" (1,21-22). Wspaniałość wielu obrzędów chrześcijańskich nawiązuje do idei dorównania wspaniałości Mojżesza (3,7-11), a procesje

uświetnione intensywną wonią kadzidła mają wyrażać ideę triumfalnego pochodu Chrystusa, roznoszącego „po wszystkich miejscach woń Jego poznania" (2,14-15).

Jeśli chodzi o teologię służby Bożej, to 2 Kor na swój własny sposób przyczynia się do podkreślenia szczególnego uczestnictwa duszpasterzy w cierpieniach Chrystusa (por. 4,12; 13,3-4), które polega na tym, że duszpasterz jest wierzącym (4,13), wyznaczonym do spełnienia określonej misji (10,13). Tradycje katolicka i prawosławna, w swoim rozumieniu sukcesji apostolskiej, kładą nacisk na ten ostatni punkt, natomiast protestanci, ze swoją *theologia crucis* i kapłaństwem świeckich, większą uwagę zwracają na pokorę i równość.

DRUGIE CZYTANIE

1-7: List pojednania

1,1-7: Prolog

1) 1,1-2: *Adres*, nieco rozbudowany, bardzo podobny do adresu w 1 Kor: Paweł ponownie przedstawia siebie jako apostoła z woli Bożej (w. 1a); także Kościół w Koryncie nazywa „Kościołem Bożym" ze wszystkimi „świętymi", a Tymoteusza (brak wzmianki o Sostenesie) nazywa „bratem" (w. 1b). Nie podaje więcej imion, ale mówi o „wszystkich świętych, jacy są w całej Achai" (a więc co najmniej w Atenach); pozdrowienie (w. 2) jest dokładnie takie jak w 1 Kor.

2) 1,3-7: *Exordium* również ma formę dziękczynienia (bardziej niż błogosławieństwa), ale skupia się na udrękach i pociechach, jakich doznał sam Paweł, nie wspominając o rozlicznych łaskach, które spłynęły na wspólnotę (być może dlatego, że Apostoł nie może chwalić wszystkich bez zastrzeżeń). Określając Boga jako „Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa" (w. 3; por. 11,31; Rz 15,6), Paweł kładzie nacisk na wyjątkowość synostwa Chrystusa (por. uroczyste „Syn Boży, Chrystus Jezus" w w. 19) i na znaczenie tego objawienia dla naszej idei Boga, który w rezultacie ukazuje się bardziej jako „Ojciec miłosierdzia". Taki właśnie Bóg pocieszył Pawła w jego cierpieniach, aby z kolei on sam mógł pocieszać innych (w. 4), uczestnicząc w misji Syna: zarówno udręka, jak i pocieszenie są „przez Chrystusa" (w. 5; por. Kol 1,24) i służą dobru wspólnoty (w. 6), tak jak cierpienia i chwała Chrystusa. Tak więc Paweł w sposób niemal poetycki i w formie modlitwy uzasadnia swoje trwanie przy Chrystusie i Ojcu, podkreślając nawet swój udział w mękach Chrystusa. Może on jedynie wyrazić nadzieję, że wierni będą uczestniczyli w obu aspektach tajemnicy (w. 7).

1,8-2,17: Pierwsza część opisowa

Część opisowa zaczyna się od 1,8 („Nie chciałbym bowiem, bracia, byście nie wiedzieli [...]") i zatrzymuje się na dość uroczystym sformułowaniu w drugiej części w. 11. Dalej następuje refleksja (w. 12: „Chlubą bowiem jest [...]") nie nad tym, co było powiedziane wcześniej, ale nad dalszym tekstem. Przerwany wątek kontynuowany jest, począwszy od w. 15 („W tym przeświadczeniu postanowiłem już wcześniej do was przybyć [...]"), ale stopniowo nabiera charakteru coraz bardziej refleksyjnego, aż do momentu, kiedy staje się konieczna pauza na końcu w. 21. Ponadto, w. 23 ma charakter jak gdyby nowego początku („A ja wzywam Boga na świadka mojej duszy [...]"). Wywód Pawła przebiega w sposób mniej lub bardziej ciągły aż do 2,11, gdzie, jak się wydaje, również konieczna jest pauza. Nowy początek przynosi zmianę scenerii („Kiedy przybyłem do Troady [...]" w w. 12). Wątek na chwilę urywa się w w. 13, aby znowu pojawić się w 7,5, lecz, jak wspomniano, wydaje się, że wyrażona w tym miejscu refleksja ma związek zarówno z tym, co zostało powiedziane, jak również z 1,12-4.

W pierwszym opowiadaniu (1,8-1) Paweł dość niejasno opisuje swoje udręki (por. w. 4), od których został uwolniony w Azji (w rejonie Efezu): obawiał się nawet o życie (w. 8), wydawało mu się, że został wydany na niego wyrok śmierci (w. 9a). Nie przypuszczamy, że chodziło tu o rzeczywisty proces sądowy, ale raczej o areszt prewencyjny, który mógł trwać przez kilka miesięcy. Lęk przed ewentualnym wyrokiem śmierci jeszcze bardziej zbliża go do tajemnicy Chrystusa: tak więc często doświadczał on nie tylko dwubiegunowości cierpienia-pocieszenia (jak w 1,5), ale również śmierci-zmartwychwstania (1,9b), wybawienia (1,10; por. 4,11-2; 11,23). Pomoc wierzących (1,11; por. 1,7) zaznaczona jest w opowiadaniu w bardzo wyrazisty sposób, zważywszy na poźniejszą refleksję i dalszy ciąg opowiadania.

W „szczerości (...) postępowaliśmy na świecie" (1,12), „chlubi się" Paweł, z pewnością, którą może dać tylko czyste sumienie. Jest to pierwsza aluzja do jego przeciwników, którzy muszą ukrywać wnętrze własnego serca pod powłoką zewnętrznych argumentów (por. komentarz do 5,12). Dowodami szczerości Apostoła (co mogą potwierdzić nawet współcześni czytelnicy!) są jego listy, w których otwiera swoją duszę i które nie znaczą nic więcej ponad to, co jest w nich napisane (1,13a). Paweł ma nadzieję, że większość jego nawróconych (słowa „po części" odnoszą się do mniejszości przeciwników) będzie o tym przekonana w każdych okolicznościach,

ponieważ go znają (1,13b-14a). Innych może zaś przekonać fakt, że będą potrzebowali siebie nawzajem przed trybunałem Chrystusa (1,14b; por. 5,10). „Mam nadzieję" i „po części" w w. 13-14 sprawiają wrażenie wprowadzonych w ostatniej chwili dodatków do zdania, ale dalszy tekst listu w pełni je uzasadnia.

Drugie opowiadanie zaczyna się od wytłumaczenia zmiany planów Pawła (1,15-22). Obiecał Koryntianom, że odwiedzi ich dwukrotnie (1,15), przed wyjazem do Macedonii i po powrocie z Macedonii (1,16). Zrealizowałby swoje plany, gdyby Achaja (łącznie z Koryntem) była rzeczywiście „gotowa" ze zbiórką pieniędzy (9,2): sądził, że w ten sposób wywrze większy wpływ na Macedończyków. Zmianę planów potraktowano jako lekkomyślność lub egoizm Apostoła (dosł. – działanie „według ciała": w. 17) albo też jako faworyzowanie innego regionu (por. 11,11; 12,13-15). Paweł zaprzecza temu, ponieważ identyfikuje się we wszystkim z działaniem Chrystusa. Jego słowo nie znaczy równocześnie „tak" i „nie" (1,18). Podobnie jak słowo Chrystusa, które głoszą on i jego towarzysze (1,19), jego słowem jest „tak", „amen", obietnicom Bożym (1,20). Apostoł potwierdza tę tożsamość, uciekając się przy tym do gry słów „Chrystus" i „namaszczony" (takie jest znaczenie słowa „Chrystus") oraz nawiązując do „namaszczenia" Chrystusa przez Ducha (1,21-22).

Zmiana planów wynikała z jego niedawnych przykrych doświadczeń (1,23-2,11). Paweł musiał „oszczędzić" swoich wiernych (1,23), ponieważ nie są oni jego prywatną własnością (1,24). Spróbujmy odtworzyć przebieg wydarzeń. Najpierw przybył do nich „w smutku" (2,1: może ktoś go ostrzegł) i ktoś go publicznie obraził (2,5). Po tej wizycie napisał bardzo smutny list, zapewniając wiernych o swojej miłości (2,4) i oczekując od nich jakiegoś gestu posłuszeństwa (2,9). Nie mogąc się doczekać takiego gestu, odłożył zaplanowaną wizytę na inny termin, ponieważ nie chciał, żeby powtórzyło się to, co go spotkało ze strony tych, którzy byli jego szczególną radością (2,2-3). Uprzedzając zakończenie opowiadania, Paweł mówi, że obecnie sytuacja uległa zmianie: większość (2,6; por. w. 5: „po części [...] wam wszystkim"), wymierzając „karę", dała wyraz swojej lojalności wobec Pawła, a owa kara mogła dotyczyć osoby, która go obraziła. Apostoł wybacza tej osobie (2,10) i napomina swoich przyjaciół, żeby uczynili to samo (2,7a.-8), aby ten oszczerca nie popadł w „rozpaczliwy smutek" (2,7b) i nie szukał pocieszenia w ramionach szatana (2,11; por. 11,14). Mogło to znaczyć, że prawdziwi inspiratorzy kryzysu nadal działali.

Wracając do kryzysu, Paweł mówi o swej podróży do Troady i Macedonii (2,12-13). W Troadzie działalność apostolska Pawła układała się pomyślnie (2,12), ale zaniepokojony o los Tytusa, którego tutaj nie spotkał, udał się do Macedonii (2,13). Jeśli przyczyną opisywanej „udręki" w Azji było uwięzienie, możemy sobie wyobrazić, że Paweł został uwolniony i poproszony o opuszczenie miasta. Udał się więc do Troady, aby po prostu „zrobić cokolwiek", i tam, chociaż był pełen niepokoju, osiągnął pewien sukces w pracy apostolskiej.

Druga refleksja: Bóg prowadzi nas w triumfalnym pochodzie (2,14-17). Podobnie jak w Troadzie, Ewangelia kontynuuje swój triumfalny pochód, pomimo prześladowań (2,14). Paweł jest związany z tym triumfalnym pochodem, tak jak zapach jest związany ze źródłem, od którego pochodzi (2,15); dlatego akcent nie jest tutaj położony na jego upokorzenie się (jak mogłoby sugerować porównanie z Kol 2,15), ale raczej na jego współpracę z Chrystusem (tak jak w 1,5 mamy aluzję do cierpień Chrystusa, a w 1,18-22 do słowa i „namaszczenia" Chrystusa). Zapach ten może być śmiercionośny dla niewierzących, którzy go prześladują (2,15b.16a). Moim zdaniem, Paweł nic nie mówi o swoich przeciwnikach aż do pytania: „A któż temu sprosta?" (2,16b). Ten, kto „kupczy" słowem Bożym (2,17a), nie będzie zdolny do służby Bożej, ponieważ jego własne interesy będą przysłaniały mu nieskazitelny blask światła Chrystusa (por. 4,4). Niezbędna w takiej służbie czystość znajduje tu wyraz w czterech atrybutach: prawdziwy apostoł mówi ze szczerości, w Chrystusie, od Boga i przed Bogiem (2,17b).

3,1-6,10: „Zalecanie siebie samego" przez Apostoła

Od w. 3,1 rozpoczyna się nowy temat i idea „zalecania samego siebie", sprowokowana listami polecającymi „oponentów" Pawła, tworzy, jak zobaczymy, ramę całego wywodu (por. 4,2; 5,12; 6,4). Słowo „ponownie" zakłada coś, co było wcześniej: mogłoby odnosić się do tekstu, w którym Paweł przedstawiał siebie jako związanego z Chrystusem lub Bogiem (por. 1,5.12.18-21), ale w szczególny sposób dotyczy gwałtownej konfrontacji z przeciwnikami, wzmiankowanej w 2,17. W każdym razie uzasadnione jest traktowanie wersetów poprzedzających jako pewnego rodzaju przejścia do następującego po nich wywodu.

Aż do końca 6,10 autor polemizuje z tymi przeciwnikami, ale powstrzymuje się od szczegółowych aluzji do problemów związanych z Koryntianami. Wezwanie w 6,11 ma bardzo uroczysty charakter (spośród wszystkich listów tylko w tym jednym miejscu pada słowo „Koryntianie"). To miejsce uznamy więc za początek nowej sekcji, którą nazwiemy „przejściową". Samą „przemowę" można podzielić w sposób następujący:

1) *Exordium:* my nie potrzebujemy listów polecających (3,1-3)
2) *Propositio:* nasza służba pochodzi od Boga (3,4-6)
3) Argument historyczny: porównanie z Mojżeszem (3,7-18)
   a) Dwa poziomy chwały (3,7-11)
   b) Dwa różne sposoby postępowania (3,12-18)

4) Argument teologiczny (4,1-5,10)
   a) Służba czystego światła (4,2-6)
   b) Przechowywana w naczyniach glinianych (4,7-12)
   c) Dlatego mamy odwagę (4,13-15)
   d) Do końca naszych dni (4,16-5,10)
5) Argument chrystologiczny:
   a) Chrystus przynagla nas (5,11-15)
   b) Chrystus jest w nas obecny (5,16-21)
   c) Ponieważ jesteśmy do Niego podobni (6,1–10)

1) 3,1-3: Exordium – my nie potrzebujemy listów polecających

Paweł nie lubi osobistych konfrontacji, chociaż od czasu do czasu jest do nich zmuszony (por. 2,17; 4,2; 5,12; 11,12-15.18.21-23; 12,11). To tłumaczy raczej nerwowy ton w. 3,1. I nie chce także listów polecających od innych ludzi: uważa, że sama potrzeba listów polecających dyskwalifikuje tych, którzy się o nie starają (w. 1b). Apostoł cieszy się po prostu rekomendacją od samego Boga i znakami obecności Bożej, takimi jak jego wierni, którzy są otwartym listem, napisanym w sercach (3,2) nie atramentem, lecz Duchem (nie na kamiennych tablicach). Apostoł pewnie przechodzi od listów polecających do prawa zapisanego w sercu, nawiązując do Jeremiasza (Jr 31,31.33) i Ezechiela (Ez 11,19; 36,26). Za tymi słowami kryje się następujący argument: „Możecie się przekonać, że w sercach moich wiernych działa Nowe Przymierze, a ja jestem jego sługą" (por. 3,3: „dzięki naszemu posługiwaniu").

2) 3,4-6: Propositio – nasza misja pochodzi od Boga

Paweł twierdzi, że Bóg i Chrystus są po jego stronie (3,4). Musi być akceptowany, ponieważ jest „zdolny" (3,5a [BP], tak jak w 2,16 [BP]; por. 3,5b.6 [BP], rzeczownik „uzdolnienie" i czasownik „uzdolnił") do służby Nowemu Przymierzu, ale tylko dzięki Bogu, nie sobie samemu (3,5). Położenie nacisku na działanie Boga jest wyraźnym znakiem Nowego Przymierza (3,6a), zgodnie z Jeremiaszem i Ezechielem: Bóg musiał napisać w ich sercach Prawo Boże, ponieważ sami nie byliby w stanie wypełnić Prawa Mojżesza. W tym sensie Paweł może powiedzieć, że litera (Prawa) zabija, ponieważ nie jest zdolna do tego, do czego jest zdolny Duch: do udzielania życia (3,6b; por. J 6,63).

3) 3,7-18: Argument historyczny – porównanie z Mojżeszem

Nawiązując do tych prorockich tekstów, Paweł mówił o „sercach" (3,2-3; por. 1,22), o „Duchu" (3,3.6; por. 1,22), o „kamiennych tablicach" (3,3), o „Nowym Przymierzu" (3,6) i o pośrednictwie „sług" (3,3.6). Teraz przechodzi do porównania między posługiwaniem Mojżesza a posługiwaniem Apostoła.

a) 3,7-11: Dwa poziomy chwały

Główny argument jest jasny: jeśli ten, kto posługuje śmierci, może być otoczony chwałą (3,7), to tym większa chwała należy się temu, kto służy życiu (3,8). Chwała tego pierwszego jest niczym w porównaniu z chwałą tego drugiego (3,10). Werset 9 powtarza ten argument, z tym że zamiast przeciwstawienia śmierć – Duch daje przeciwstawienie potępienie – sprawiedliwość. Werset 11 podkreśla fakt, że, jak jest powiedziane na końcu w. 7, chwała Mojżesza była chwałą przemijającą. Aby zrozumieć ten fragment, możemy się odwołać do Ezechiela i innych listów Pawła: Prawo Mojżesza pochodziło od Boga (por. Rz 7,12.14. 22.25; 8,7), lecz, ze względu na „kamienne serca" ludzi (Ez 11,19; 36,26), nie miało mocy udzielania zbawienia (por. Ga 3,21.24; Rz 7,14-25; 8,6-7). Posługiwanie Mojżesza przynosiło jedynie śmierć (3,7; por. w. 6b); niemniej jednak było pełne chwały, ponieważ pochodziło od Boga. Księga Wyjścia nie mówi, że chwała Mojżesza była przemijająca: sformułowania w 2 Kor 3,7.11 mogą odnosić się do tradycji o zasłonie, którą Mojżesz nakładał na twarz (por. 3,12), albo do faktu, że Stare Przymierze musi ustąpić miejsca Nowemu Przymierzu (por. Ga 3,19; 4,2; Hbr 8,13).

b) 3,12-18: Dwa różne sposoby postępowania

Mamy tu jedynie aluzję do „nadziei", że nie przeminiemy na wieczność: ten temat jest szerzej potraktowany w części środkowej (4,16-5,10). Trzeba zauważyć, że właśnie ta nadzieja napełnia Apostoła odwagą (3,12), której nie miał Mojżesz: nakładał on na twarz zasłonę, aby ludzie nie zauważyli, że jego chwała zanika (w. 13: dlatego że przestał wpatrywać się w Pana? – por. w. 16). Stąd Paweł wyciąga wniosek, że umysły ludzi „stępiały" (w. 14a), jak gdyby mieli zasłonę na twarzach (w. 15: „na ich sercach"). Jest nieprawdopodobne, aby ktokolwiek w owych czasach nazwał jakąś księgę czy serię ksiąg „Starym Testamentem", ale Paweł mówi tak w sensie pośrednim: „gdy czytają Stare Przymierze" (w. 14b; podobnie w w. 15a: „gdy czytają Mojżesza"). Chrystus, dodaje, odsłania ową zasłonę (w. 14c), ponieważ „kiedy ktoś zwraca się do Pana, zasłona opada" (3,16). Uważam, że w. 16 odnosi się do Mojżesza, ponieważ czasownik jest w liczbie pojedynczej, natomiast w. 13-15 mają liczbę mnogą; również cytat z Wj 34,34 jest wystarczająco jasny. Rozumiemy, że Paweł nawiązuje właśnie do tego fragmentu, kiedy mówi: „Pan" *(tutaj)* jest „Duchem" (3,17a), mając na myśli przeciwieństwo „litery" (3,6). Rozumiemy stąd, że tam, gdzie jest Duch Pański, tam jest wolność (3,17b), to znaczy „odwaga", sposób zachowania się ludzi wolnych, nie niewolników.

Inne komentarze dopatrują się w tym wersecie pewnego pomieszania osób „Pana" (niebiańskiego Chrystusa) z „Duchem", co, moim zdaniem, nie znajduje potwierdzenia w innych pismach Pawła. Dla nas „Pan" Apostoła to po prostu „Jezus" (por. 4,14; 11,31) lub „Jezus Chrystus" (por. 1,2-3.14; 4,5; 8,9; 13,13).

Śmiałość czy odwaga Pawła wyraża się więc we wpatrywaniu się (a nie w odbijaniu w sobie) z odsłoniętą twarzą w zwierciadło (którym jest Chrystus) i w uczestniczeniu w coraz większej chwale, aż do przemiany w sam obraz Chrystusa (3,18; także Chrystus, według 4,4).

4) 4,1-5,10: Argument teologiczny

Po tym nieco opisowym wywodzie Paweł zagłębia się w tezę sformułowaną w 3,4-6. W w. 1 w skondensowanej formie zawarte są wszystkie jej tematy: posługiwanie, zaanonsowane w 3,6, znajduje teraz rozwinięcie w 4,2-6; „przez miłosierdzie" stanowi szczególne odniesienie do 3,5 („z Boga", a nie „sami z siebie") i jest rozwinięte w w. 7-12; „nie upadamy na duchu", odpowiadające „ufności" w 3,4, znajduje wyraz w w. 13-15 i jest rozwinięte w 4,16-5,10.

a) 4,2-6: Służba czystego światła

Mając na myśli swych przeciwników, Apostoł stanowczo odrzuca „postępowanie ukrywające sprawy hańbiące", podstępy czy „fałszowanie" słowa (4,2a). Być może przeciwnicy Apostoła, chcąc uczynić Ewangelię łatwiejszą do przyjęcia, dostosowywali ją do życzeń słuchaczy, ale Paweł będzie zalecał samego siebie tylko przez głoszenie prawdy, która porusza sumienia (por. 1,12; 5,11) tych, co pozostają w obecności Boga (4,2b). Na zarzut, że taka strategia może zniechęcić wielu ludzi do Ewangelii, Apostoł odpowiada, że ci, co się od niej odwracają, nie są od Boga (4,3; por. 2,15; 1 Kor 1,18; 2 Tes 2,10); inny „bóg" oślepił ich, tak że nie mogą dostrzec chwały Ewangelii Chrystusa, „który jest obrazem Boga" (4,4; por. Kol 1,15). Jeśli Paweł ma głosić Jezusa Chrystusa jako Pana, powinien zapomnieć o sobie i przyjąć postawę Chrystusa jako „sługi" (4,5; por. 1,24; 1 Kor 35,21-23). Skoro Chrystus jest obrazem Boga, stwórcy światła, służbą Pawła może być tylko niczym nie zafałszowane przekazywanie Jego chwały (4,6).

b) 4,7-12: Przechowywana w naczyniach glinianych

Tutaj Paweł przedstawia „drugą stronę medalu": ponieważ jest on tylko „naczyniem glinianym" (4,7a), to oczywiście moc nawracania ludzi pochodzi od Boga, a nie z jego służby (4,7b; por. 3,5; 12,9-10). Prześwieca ona przez obraz „naczynia glinianego", nazywanego Jezusem Chrystusem, w którym moc Boga została ukazana w szczególny sposób (por. 1,5.9; 13,4; 1 Kor 1,22-25). Użyte w tym kontekście cztery antytezy nie są doskonałe z filologicznego punktu widzenia: sens jest taki, że Apostoł, tak jak Chrystus, znosił cierpienia, żył w niedostatku, był prześladowany, „obalany na ziemię", lecz tylko w pewnym sensie (4,8-9). Nosił nieustannie Chrystusa (4,10a; por. w. 11a: „Ciągle bowiem jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa") w swoim ciele (w. 10b.d; por. w. 11d: „w naszym śmiertelnym ciele"), aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele, tak jak podczas Jego zmartwychwstania (4,10c.11c). Każdy chrześcijanin podziela tę samą nadzieję co do przyszłego życia, ale Paweł, jako Apostoł, w większym stopniu uczestniczy w śmierci Jezusa (4,12: jak śmierć Chrystusa przekazała życie; por. 13,4; 1 Kor 4,9).

c) 4,13-15: Dlatego mamy odwagę

Wzmianka o odwadze w 4,1c jest rozwinięta w 4,16a jako konkluzja tych trzech wersetów. Pojawia się tu w słowach psalmisty: „Uwierzyłem, dlatego przemówiłem" (w. 13), co znaczy „mam odwagę...". Paweł jeszcze raz uzasadnia: Ten, który wskrzesił Jezusa, wskrzesi także nas i wraz z wami postawi nas przed swoim obliczem (w. 14); dlatego też nie potrzebujemy żadnych listów polecających. Idąc jednak za głosem swojej osobistej wiary, Apostoł pracuje dla innych, aby ta łaska i dziękczynienie (większości) przyczyniały się do większej chwały Bożej (w. 15).

d) 4,16-5,10: Do końca naszych dni

Odwaga Pawła (4,16a) opiera się na przekonaniu, że w naczyniu ukryty jest skarb (por. 4,7). W tej części tekstu Apostoł rozwija tę myśl z punktu widzenia hellenistycznego podziału na dwie natury ludzkie, zewnętrzną i wewnętrzną (4,16b), dodając, że rzeczy widzialne przemijają, to zaś, co niewidzialne, jest wieczne (4,18). Sugeruje jednak, wbrew myśli greckiej, że „natura zewnętrzna" odgrywa decydującą rolę w tej odnowie: niewielkie utrapienia przynoszą (w najwyższym stopniu) wielką *wagę* (BT: „bezmiar") chwały (4,17; aluzja do tego, że *kabod* po hebrajsku także znaczy „waga", czy też Paweł miał na myśli tylko szczególną wagę złota?).

Apostoł rozwija tę myśl, uogólniając ją w następnych pięciu wersetach: porównuje ciało do namiotu koczownika (5,1a [BT: „przybytek doczesnego zamieszkania"] – podobnego do tych, które sam produkował!), raczej niezbyt wygodnego w porównaniu z wiecznym pałacem (BT: „mieszkanie od Boga", „dom", „niebieski przybytek") nie zbudowanym ludzką ręką (por. Mk 14,58), który ma (zwróćmy uwagę na czas teraźniejszy! [BT: czas przyszły: „będziemy mieli"; w BW jest czas teraźniejszy]) w niebie (5,1b). Nie chciałby jednak spędzić nawet jednej nocy na otwartym powietrzu; wolałby, żeby sam pałac przykrył namiot (5,2.4a) albo żeby namiot rozwinął się w pałac (5,4b). Porównuje niechęć do opuszczenia namiotu z niechęcią do chodzenia nago (5,3), przechodząc w ten sposób od metafory domu do metafory ubrania.

Wersety 5.6a, stanowiąc krótki przerywnik, wracają do stylu poprzednich paragrafów: to pragnienie pochodzi od Boga, który dał nam Ducha jako zadatek (5,5; por. 1,22; Ef 1,14), i dzięki temu mamy odwagę (por. 5,8; 7,16; 10,1-2) żywić to pragnienie. Wersety 6b-10 powracają do ogólnej refleksji: życie doczesne utrzymuje nas z daleka od Pana (5,6b. 8; por. Flp 1,23), ponieważ postępujemy według wiary, a nie według widzenia (5,7; por. 4,18; Rz 8,24-25). Jeżeli jednak staramy się podobać Bogu (5,9; por. Flp 1,20-24), zobaczymy, jak ważne przed trybunałem Chrystusa będzie to, czego dokonaliśmy za życia w ciele (5,10; „naczynie" z 4,7!). Ten wywód nie może mieć charakteru bezpośrednio polemicznego ani apologetycznego, ale ukazuje postawę Apostoła w obliczu Boga (por. 1,12; 2,17; 3,18; 4,2), co on sam podkreśli w następnych rozdziałach.

5) 5,11-6,10: Argument chrystologiczny

W rozdz. 4 Paweł nie mógł wspomnieć o „glinianych naczyniach" (4,7), nie nawiązując do „ziemskiego Chrystusa" (4,10-12). W tym trzecim argumentacyjnym bloku Apostoł mówi w sposób bardziej bezpośredni o Chrystusie jako sile kierującej jego życiem.

a) 5,11-15: Chrystus przynagla nas

Ten fragment rozpoczyna się wyliczeniem przyczyn, które skłoniły Pawła do zabrania głosu: Apostoł nie lubi zalecać samego siebie (5,12a; por. 3,4; 4,5; 10,12.18; 12,11), lecz musi się uciekać do tego sposobu, aby przekonać osoby z zewnątrz, zwłaszcza swoich przeciwników, (5,11b), i Paweł dostarcza argumentów na poparcie tej opinii (5,12b). Przedstawia chlubiących się (5,12c) jako tych, którzy „chlubią się swą powierzchownością", to znaczy zewnętrznymi dowodami (jak listy polecające: 3,1), nie słuchając głosu sumienia. Paweł chciałby się chlubić nie słowami (5,12d: „wnętrzem serca"; por. „serce" w 1,22; 3,2-3; 4,6), ale w dialogu między sumieniami, ponieważ niczego nie ukrywa przed Bogiem (5,11c; por. 1,12; 4,2). Styl polemiczny jest sam w sobie szaleństwem (5,13a; por. 11,1-12,11), ale może się okazać konieczny ze względu na Boga; jednocześnie Apostoł musi się kontrolować, aby nie gorszyć wiernych (5,13b). Inna interpretacja w. 13 może być następująca: „moje uniesienia odnoszą się tylko do Boga; gdy mówię do was, jestem przytomny" (w świetle 12,1-5; 1 Kor 14,2.4.15-19).

Miłość Chrystusa, który umarł za wszystkich, zmusza Apostoła do szaleństwa (5,14a.b.15a). Jako ten, który nosi w sobie śmierć Chrystusa (por. 1,9-10; 4,10-12; 11,23), nie może zważać na swoją reputację; nie może już żyć dla siebie (5,14c.15b). Oczywiście, te dwa wersety mają również znaczenie ogólne: śmierć Chrystusa wzywa

do utożsamienia się z nią, co wyraźnie dokonuje się w chrzcie (por. Rz 6,3-6) i Eucharystii (1 Kor 10,16-17; 11,26).

b) 5,16-21: Chrystus jest w nas obecny

Bez żadnej przerwy czytelnik przechodzi do pozytywnych (śmierć to jeszcze nie wszystko!) rozważań o działaniu Chrystusa w osobie Pawła i o roli, jaką wyznaczył mu Chrystus. Paweł mówi, że w stosunkach z innymi ludźmi nie może kierować się zwykłymi ludzkimi względami (5,16a; por. 1,17; 10,2-3), takimi, które swego czasu spowodowały, że pomylił się co do Chrystusa (5,16b). Większość komentatorów uważa, że Paweł nie twierdzi, że znał Chrystusa osobiście (za Jego ziemskiego życia), ale że to, co o Nim wiedział, było poznaniem wyłącznie ludzkim (nie był świadomy Jego boskiej natury).

Prawdziwy Chrystus reprezentuje początek nowego stworzenia (5,17; por. Ga 6,15; Ef 2,10. 15; 4,24), ponieważ Bóg pojednał „nas" z sobą przez Chrystusa i powierzył „nam" misję czy posługę pojednania (5,18). Pojęcie pojednanych (pierwsze „nas") jest uogólnione („świat") w 5,19a; natomiast o „posłudze" (drugie „nam", „nas") autor mówi w terminach konkretnych funkcji: „posłańcy" (5,20a) „słowa" (5,19c), przez których Bóg „udziela napomnień" (5,20b) i którzy mówią „w imieniu Chrystusa" (5,20a.c). Jeśli „sprawiedliwość Bożą" w Rz 1,17; 3,21-22.25-26 interpretujemy jako Boży akt odkupienia, to także w 2 Kor 5,21c zobaczymy posłańców pojednania (drugie „my"), którzy stają się „sprawiedliwością Bożą".

Samo pojednanie jest określone jako niepoczytanie „ludziom ich grzechów" (5,19b; por. Rz 4,8), co mieści się w zwykłym języku przebaczenia. Ale działalność Chrystusa została wyrażona również za pomocą paradoksu: „On [Bóg] to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu" (5,21a). Druga część tego zdania opiera się na mocno zakorzenionej tradycji NT (J 8,46; Hbr 4,15; 1 P 2,22; 1 J 3,5). Jeżeli chodzi o pierwszą część, to uważam, że jest jedna interpretacja, która nie zgadza się z kontekstem: Bóg „wyładował" boski gniew na Jezusie (ponieważ Bóg jest stroną aktywną w pojednaniu). Dla lepszego zrozumienia tego wersetu zwracamy uwagę na fakt, że hebrajskie słowo oznaczające „grzech" *('aszam)* oznacza także „ofiarę za grzech"; widzimy je również w Iz 53,10, w tekście, który odnosi się zwykle do Chrystusa.

c) 6,1-10: Ponieważ jesteśmy do Niego podobni

Następuje tu krótka przerwa, zaznaczona uroczystym stwierdzeniem w 5,21, praktyczną treścią następnej części oraz rozpoczynającym zdanie imiesłowem, konstrukcją, która już wcześniej sygnalizowała inne pauzy (3,12; 4,1.7.13.16; 5,6.11). Kontynuowany jest jednak główny wątek. „Posłańcy pojednania" znów są na pierwszym planie: jako współpracownicy (Boga: 6,1; por. 5,20) szanują swoją służbę, unikając krytykowania (6,3; por. 5,13b) i zalecając samych siebie (w pozytywnym sensie, jak w 3,1; 4,2; 5,12) jako sługi Boga (6,4a). Na zasadzie zdania wtrąconego w 6,2 podany jest przykład „słowa" pojednania: cytat starotestamentowy wraz z jego odniesieniem do aktualnej sytuacji.

W drugiej liście „przygód" (po 4,8-11) Apostoł wymienia powody zalecania samego siebie. Przedstawione są one w formie prostych okoliczności („w, wśród, przez ..." 18 razy: 6,4-7b), podwójnych okoliczności („przez ... i ..." 3 razy: 6,7c-8b) i porównań („niby, jakby...lecz, a jednak..." 7 razy: 6,8c-10; Odpowiedniość między tymi danymi a paralelnym tekstem w BT nie jest ścisła). Uporządkujmy je według ich znaczenia: niektóre to okoliczności we właściwym sensie: utrapienia, przeciwności, uciski, chłosty, więzienie, rozruchy, trudy, nocne czuwania, głód (6,4d-5); potem następują „zrównoważone" koleje losu: cześć i pohańbienie, dobra sława i zniesławienie (6,8a.b) i wyraźnie zły los: jesteśmy traktowani jako oszuści, nieznani, karceni, umierający, smutni, ubodzy, ci, którzy nic nie mają – ale po głębszej analizie okazuje się, że w rzeczywistości jest wręcz przeciwnie (6,8c-10). W innych zdaniach Paweł wymienia cnoty: wielką cierpliwość (6,4c), czystość, umiejętność, wytrzymałość, łagodność (6,6a.d), szczerą miłość (6,6f). Wylicza także „oręż" swojej walki (por. 10,4): świętość Ducha (6:6e), prawdomówność, moc Boża, „oręż sprawiedliwości zaczepny i obronny" (6,7). Zatem wywód, który Paweł rozpoczął twierdzeniem, że daleki jest od zalecania siebie, kończy się innym rodzajem zalecania siebie, podkreślającym czystość i pokorę, które upodobniają Apostoła do Chrystusa i tym samym zapewniają mu udział w posłannictwie zleconym przez Boga.

6,11-7,4: Część przejściowa

1) Gorące zaproszenie

Jak już powiedziano, 6,11-13 i 7,2-4 można rozumieć zarówno jako dobrą ilustrację tego, co przydarzyło się Pawłowi po przybyciu do Macedonii (7,5), jak również jako *peroratio* następujące po *argumentatio* rozwijające

się od 3,1. Wezwanie w 6,11 ma charakter bardzo uroczysty (to jedyne miejsce spośród wszystkich listów, gdzie pojawia się słowo „Koryntianie") i wydaje się, że kontekst nie uzasadnia takiego stylu. Adresaci pojawiają się po raz pierwszy w 3,2 jako *będący* listem Pawła („jesteście naszym listem"), pośrednio w 4,2 i bezpośrednio w 5,11 jako „sumienia", przed którymi Paweł nie ma nic zakrytego, następnie w 5,12 jako ludzie, którzy będą się chlubić Pawłem, w 5,13 jako ludzie, wobec których Paweł powinien być przytomny, i wreszcie w 5,20 i 6,1-2 jako ogólnie zaproszeni do „pojednania się" z Bogiem. W w. 6,11 autor ma jednak na względzie inną formę pojednania: pojednanie pewnych ukochanych dzieci (6,13) w Chrystusie, których wiara nie uległa zachwianiu (1,24), z ich ojcem w Chrystusie; rysa pojawiła się ze względu na brak porozumienia (jak zdarza się to dzisiaj między rodzicami a dziećmi). Paweł otwiera do nich swe usta i serce (6,11a.b; por. 1,4.6; 7,6.7.13), lecz oni się zamykają, chociaż nie ma w tym winy Apostoła (6,12).

To samo wezwanie do „otwarcia się" (6,13) powtarza się w 7,2, wraz z zapewnieniem o niewinności Pawła (który nikogo nie skrzywdził, nie uwiódł, nie oszukał); ponadto Apostoł nie potępia wiernych, lecz zachowuje ich w swoim sercu (7,3; por. 3,2; 4,12).

Jednocześnie, jako gest właściwy dla takiego nieoczekiwanego pojednania, Apostoł deklaruje swoją całkowitą jedność z członkami swojej wspólnoty: to oni dodają mu odwagi (por. 3,12) i powodów do chluby (por. 1,14), pociechy (por. 7,6.7.13) i radości (7,4; por. 2,2-3).

2) Przeciw bałwochwalstwu

Między tymi dwiema krótkimi sekcjami, ściśle związanymi z sytuacją w Koryncie, znajduje się sporny fragment 6,14-7,1. Pozostawienie tego tekstu w tym miejscu może być uzasadnione tylko przekonaniem, że jest to dygresja, w której Paweł w bardzo górnolotnym stylu napomina wierzących, aby trwali w jedności (por. 6,14) z nim jako prawdziwym głosicielem Nowego Przymierza.

Możemy zauważyć, że „niewierzący" (6,14-15) pojawili się już w 4,4 (por. 2,15-16) oraz że „Beliar" (6,15), jako szatan, pojawia się również w 11,14. Jasne jest także, że ludzie, do których odnosi się ten ostatni tekst, „udają apostołów Chrystusa" (por. 11,13), co nie ma nic wspólnego z „bożkami" (6,16). Musimy zatem stwierdzić, że przynajmniej w dosłownym sensie ten fragment nie harmonizuje z kontekstem. Nie należy też prawdopodobnie do listu wspomnianego w 1 Kor 5,9, który dotyczył problemu moralności, a nie bałwochwalstwa. Jako ostrzeżenie przed bałwochwalstwem (por. 1 Kor 10,14) tekst ten staje się łatwo zrozumiały i ma wystarczająco dużo cech charakterystycznych dla pism Pawła, żeby uznać go za autentyczny.

Po apelu, aby nie „wprzęgać się w jedno jarzmo" z niewierzącymi (por. 6,14a; por. Ga 5,1), autor za pomocą pięciu pytań wykazuje sprzeczność między sprawiedliwością, światłem, Chrystusem, wierzącymi, świątynią Boga z jednej strony a niesprawiedliwością, ciemnością, Beliarem, niewierzącymi i bożkami z drugiej strony (6,14b-16a; por. 4,4; 11,13-15). Główne stwierdzenie, że wierzący są świątynią Boga (w. 16b), ma swój wyraźny odpowiednik w 1 Kor 3,16; 6,19. Następnie, po dowodowym, złożonym cytacie z Pisma Świętego (6,16c-18), tekst kończy się wezwaniem do całkowitego oczyszczenia (ciała i ducha) z wszelkich brudów i do osiągnięcia doskonałej świętości (7,1), potwierdzając, że ciało człowieka jest świątynią Boga (por. 16,19).

7,5-16: Druga część opisowa

Werset 5 podejmuje wątek wyraźnie przerwany w 2,13. Ściśle mówiąc, temat pojednania pojawił się już w 2,5-11, a samo pojednanie zostało obwieszczone w 7,4. Teraz Paweł opowiada, jak do tego doszło: pośród walk i obaw (7,5) podniosło go na duchu przybycie Tytusa (7,6), który opowiedział mu o tęsknocie wiernych, ich smutku i gorliwości (w zabieganiu o naprawienie błędu i obronę Apostoła: w. 7). W w. 8 Paweł znowu wspomina o swoim liście, którym zasmucił wiernych (por. 2,4), zasmucił „po Bożemu", ku nawróceniu i zbawieniu (7,9-10; por. 2,7-11), co bardzo pozytywnie usposobiło ich wobec Apostoła (w. 11b). Teraz Apostoł przyznaje, że w tej sprawie Koryntianie okazali się bez winy (w. 11c), co dla niego więcej znaczy niż obraza czy ten, który się jej dopuścił (7,12; por. 2,5.9).

Następne cztery wersety (7,13b-16) wyrażają te same uczucia z punktu widzenia Tytusa. Paweł z pewnością dużo zawdzięczał swemu współpracownikowi, ale ten fragment może pełnić inną funkcję: przygotowania do następnego rozdziału, dotyczącego zbiórki, w którym także wspomina o Tytusie (8,6.16.23) oraz chlubi się Koryntianami, którzy nie mogą go zawieść (8,24, jak wyżej, 7,14-16).

8: Pierwsza informacja o zbiórce

Jak już powiedziano, o różnym pochodzeniu obu rozdziałów dotyczących zbiórki na rzecz Kościoła w Jerozolimie może świadczyć fakt, że oba mówią zasadniczo o tym samym, ale rozdz. 9 nieoczekiwanie zaczyna

się w taki sposób, jak gdyby nie poprzedzały go dwadzieścia cztery wersety na ten sam temat. Zauważono także, że chociaż spośród tych dwu jedynie w rozdz. 8 jest mowa o Tytusie (8,6.16.23), to tylko w rozdz. 9 jest wzmianka o „Achai" (9,2). Są to jedyne wskazówki świadczące o różnych kontekstach obu rozdziałów.

W rozdz. 8 łatwo wyodrębnić pewne etapy argumentacji, nawet jeżeli poszczególne elementy zdania nie zawsze są właściwie rozmieszczone. Rozdział zaczyna się od przytoczenia, być może wyolbrzymionego, przykładu Macedończyków (w. 1-5): choć żyją w skrajnym ubóstwie i doznają cierpień, są pełni radości i prostoty, a ich hojność przekracza ich możliwości (w. 2-4a). Mówiąc o zbiórce, Paweł używa wyłącznie górnolotnego języka łaski, współdziałania i posługi (w. 4b), ze względu na to, co ona reprezentuje: Macedończycy ofiarowali samych siebie Panu i Apostołowi (w. 5).

Następnie (8,6-8) Paweł proponuje podobną postawę Koryntianom: powinni „obfitować" w taką samą „łaskę" (w. 6), a także w wiarę, mowę, wiedzę, gorliwość i miłość ku niemu (w. 7). Wskazując na gorliwość innych, Paweł wystawia na próbę ich własną szczerość (w. 8).

Werset 9 przedstawia argument teologiczny: Jezus Chrystus, będąc bogaty, sam uczynił się ubogim, abyśmy przez Jego ubóstwo stali się bogaci (w. 9; tutaj „łaska" czy „hojność" oznaczają coś więcej niż tylko zbiórkę). Jeżeli każdy wiedział, że Jezus, pod względem socjologicznym, był ubogi od urodzenia, to każdy mógł także zrozumieć, że jako Syn Boży (1,19) był „bogaty", zanim się urodził. Nie jest to sprzeczne z Jego późniejszym zaangażowaniem się po stronie ubogich.

Wersety 10-12 dostarczają praktycznego argumentu („udzielam wam rady"): działajcie zgodnie z chęcią, jaką już okazaliście (w. 10), ponieważ same dobre intencje to za mało, aby zadowolić Boga (w. 11-12). Uprzedzając ewentualną replikę, że sami ofiarodawcy mogą zubożeć, Apostoł przytacza fundamentalną zasadę (niech będzie sprawiedliwa równość: w. 13) i podaje argument z Pisma Świętego (w. 15, cytat z Wj 16,18 o mannie). Pytanie: kto się w dzisiejszych czasach odważy powiedzieć (i praktykować!) to samo w stosunku do krajów Trzeciego Świata?

Po krótkim przejściu („Bogu niech będą dzięki [...]" w. 16) Paweł streszcza to, co zostało powiedziane o Tytusie (8,16-17.23a), i przedstawia innego brata, poleconego i wyznaczonego przez Kościoły, który ma mu towarzyszyć (w. 18-19a). Osobiste zaangażowanie Pawła świadczy o niemal liturgicznym sensie zbiórki („[...] w tym dziele łaski, któremu poświęcamy się [...] ku chwale Pana" [BP]); musi być także znakiem jego gorliwości wobec wiernych w Jerozolimie (w. 19b), znakiem, że również Koryntianie mogą mieć takie potrzeby, jak wspólnota w Jerozolimie (w. 23), dowodem miłości Koryntian wobec Kościołów i świadectwem chluby Pawła ze wspólnoty w Koryncie (w. 24).

9: Druga informacja o zbiórce

Druga informacja ma podobną konstrukcję. Zaczyna się charakterystycznym dla listów wstępem („o posłudze zaś [...]" w. 1), z wyraźnym nawiązaniem do „pisania". Dalej następuje krótka część opisowa (9,2-4) o przykładzie, jaki Achaja dała Macedończykom (por. 8,1-6), i o wysłaniu braci do tamtego regionu (9,3- 4; por. 8,18-19.22): mieli oni przybyć *przed* Pawłem, aby *przy*-gotować to, co było *przed*-tem obiecane (w.5a: trzy greckie czasowniki z *pro*).

Argument teologiczny kończy się w 9,11; Paweł mówi teraz o „darowiźnie" (w. 5-6), a nie, jak dotychczas, o „łasce" (por. 8,4.6-7.19 [w BT „łaska" jest opuszczona w 8,19; jest w BP]). Przytaczając trzy cytaty z Pisma Świętego (w. 7: Prz 11,24, LXX [BT: Prz 22,8, LXX]; w. 9: Ps 111,9, LXX; w. 10: Iz 55,10), Apostoł argumentuje, że Bóg oczekuje radosnej hojności (w. 7) i sam okaże jeszcze większą szczodrość. W w. 10 (BT: w. 11) pojawia się słowo „wzbogaceni", co przypomina nam 8,9. Paweł dwukrotnie zaznacza, że zbiórka zwiększy „dziękczynienia składane Bogu" (9,11-12), właśnie w Jerozolimie, gdzie będzie świadczyć o szczerej lojalności darczyńców wobec Ewangelii (w. 13) i przemieni się w modlitwę za nich (w. 14). Zgodnie ze swoimi zamierzeniami, Paweł traktuje zbiórkę także jako posługę (9,1.12-13; por. 8,4.19-20) i jako „liturgię" (9,12a; por. Rz 15,27). Ten krótki wywód kończy się prostym wyrażeniem dziękczynienia Bogu (w. 15).

10-13: Obrona Pawła

Rozdziały 10-13 obejmują mowę składającą się z czterech rozdziałów. Paweł jest nie tylko jej autorem, ale również podmiotem (por. „ja" [w formie zaimka albo pierwszej osoby czasownika] w: 10,1; 11,16.18.21-23.29; 12,11.13.15-16.20; „my" oznaczające albo obejmujące Pawła w: 10,7.13; 11,12.21; 4,67a.7b.9). Nietrudno wyobrazić sobie te rozdziały jako list (prawdopodobnie, jak już powiedziano, były listem), w którym po adresie (zaginął) następuje *exordium* w podniosłym stylu: „Ja sam, Paweł (...)" (10,1; por. Ga 1,6). *Exordium* kończy się tak samo, jak się zaczyna, nawiązując zarówno do obecności, jak i nieobecności Apostoła (10,1.11).

W centrum tego wywodu znajduje się część wyraźnie różniąca się od reszty: „mowa szaleńca" *(Narrenrede)*. Wyraźnie widać, gdzie się zaczyna (11,1: „O, gdybyście mogli znieść trochę szaleństwa z mojej strony!") i gdzie

zaznacza swoje zakończenie (12,11: „Oszalałem"), chociaż tekst do 12,13 stanowi skondensowane streszczenie tego, co zostało wcześniej powiedziane (por. 12,11a z 11,5-6; 12,12a z 11,23-33; 12,11b z 12,1-4; 12,13 z 11,7-12).

Po „mowie szaleńca" następują dwa zakończenia listu, rozpoczynające się frazą: „Oto po raz trzeci zamierzam do was przybyć" (12,14 i 13,1).

Z logicznego punktu widzenia „mowa szaleńca" stanowi *argumentatio* wywodu. Pozostały fragment tekstu (10,12-18) powinien, jak można się spodziewać, spełniać funkcję *propositio*. I spełnia ją w kapitalny sposób w formie pięciu kontrastowych zestawień („nie... lecz, przecież, jednak": 10,12.13.14.15.18), stanowiących komentarz do biblijnej zasady: „Ten, kto się chlubi, w Panu niech się chlubi" (10,17). W zadziwiający sposób ostatnie z tych zestawień („Nie ten jest bowiem wypróbowany, kto się sam przechwala, lecz ten, kogo uznaje Pan" w. 18) harmonizuje również z wywodem między 3,1 a 6,10 (por. „zalecanie samych siebie" w 3,1; 4,2; 5,12; 6,4).

A zatem mamy:

1) *Exordium* (10,1-11)
2) *Propositio:* Polecony przez Pana (10,12-18)
3) *Argumentatio:* „Mowa szaleńca" (11,1-12,13)
4) Pierwsze zakończenie listu (12,14-21)
5) Drugie zakończenie listu (13,1-13)

Niektóre z tych części wymagają dalszych podziałów, które zostaną podane w odpowiednich punktach.

1) 10,1-11: Exordium

Rozdział ten zaczyna się tak, jak gdyby był napomnieniem (w. 1a; por. Rz 12,1a), ale szybko przechodzi w apologię. Nawet przywołując „cichość i łagodność" (ziemskiego) Chrystusa (w. 1b), Paweł przedstawia swoją słabość w pozytywnym świetle. Na początku i na końcu tej sekcji Apostoł aż pięć razy (w. 1c.2.9-11) nawiązuje do kontrastu między swoją pełną pokory wizytą a surowym charakterem swojego listu, mając na myśli prawdopodobnie „pośrednią" wizytę, podczas której doznał zniewagi (por. 2,5.10; 7,12); wtedy nie odpowiedział na nią ostrą reprymendą, ale uczynił to dopiero w późniejszym liście (por. 2,4; 7,8.12).

Aby oszczędzić wiernych (por. 1,23), Apostoł sam się upokorzył. Jeśli raz jeszcze zmuszą go do tego, gotów jest odpowiedzieć bardzo surowo (w. 2a; por. 1 Kor 4,21) tym, którzy twierdzą, że Paweł „postępuje według ciała" (w. 2b; 1,17; 5,16), to znaczy, aby zyskać uznanie w oczach ludzkich. Te rozdziały odznaczają się szczególną surowością, atakując przeciwników Pawła od samego początku.

Apostoł odwołuje się do swego posłannictwa w sensie ogólnym, wprowadzając różnicę między życiem w ciele (por. 4,11) a działaniem (walką!) *według* ciała (10,3); opisuje swój oręż (10,4a; por. 6,7) i mówi o ewangelizacji w terminach „burzenia twierdz" (10,4b-5a; por. 2,14; 4,6, gdzie mówi również o „poznaniu Boga"). Lecz, dodaje Paweł, tą samą bronią on sam gotów jest karać nieposłusznych przeciwników, wspomagany posłuszeństwem większości wiernych (10,6).

Po krótkiej pauzie (spowodowanej uroczystym charakterem ostatnich zdań) Apostoł porównuje siebie ze swoimi wrogami: najpierw prosi swoich czytelników, aby rozważyli to, co jest oczywiste (10,7a), i „skromnie" mówi o sobie, że jest *także* Chrystusowy (10,7b; por. 11,13.23). Drugi przykład chlubienia się ma bardziej wzniosły, szczególny charakter (10,8a; por. „chlubienie się" wyżej w: 1,12.14; 5,12; 7,4. 14; 8,24; 9,3) i został wypowiedziany z nie mniejszą pewnością siebie (10,8d; por. 7,14; 9,4): władzę, jaką dał mu Pan, Apostoł może również wykorzystać do narzucenia posłuszeństwa (10,8; por. 13,10).

2) 10,12-18: Propositio

Polecony przez Pana. Ta część rozpoczyna się akcentem ironicznym: Apostoł nie miałby odwagi porównywać się z innymi (10,12a – a jednak się odważył! – por. wyżej 2,17; 3,1; 4,2; 5,12; 10,7-8, ale to jeszcze nie wszystko). Teraz następuje seria pięciu kontrastowych zestawień („nie... lecz, przecież, jednak...": 10,12-15.18; por. 10,16). W pierwszej części każdego zestawienia możemy dopatrzeć się aluzji do tego, co robią przeciwnicy, *a czego nie robi Paweł;* w części drugiej dowiadujemy się, co robi Paweł, z wyjątkiem pierwszego zestawienia, jeśli słowa przejściowe między w. 12 a 13 uznamy za autentyczne: „nie okazują wielkiego rozsądku. My zaś (...)" (w BT inny układ zdań). Analiza krytyczna tekstu wskazuje jednak na inną możliwość, która polega na opuszczeniu tych słów i tym samym przywróceniu paralelizmu. Wbrew większości rękopiśmiennych świadectw oraz współczesnych badaczy skłonni jesteśmy usunąć te słowa: bez nich wyrażenie to jest zbyt śmiałe, aby mogło pochodzić od kogoś innego niż Paweł (i aby mogło być wprowadzone w miejscu tak odpowiednim pod

względem strukturalnym). W takim przypadku oznaczałoby to, że Paweł w sobie (nie przez porównanie z innymi) odnajduje miarę własnej osoby (10,12b; por. Ga 6,4).

Nie wdając się w dalsze rozważania dotyczące tej kwestii, wracamy do głównego nurtu naszej analizy. Jeżeli chodzi o to, czego Paweł nie robi, to trzeba wymienić: nie zaleca samego siebie ze względu na siebie (10,12a.18a; por. 3,4; 5,12a), nie chlubi się bez miary (10,13a), przekraczając swoje granice, jak ten, kto nie może do nich dotrzeć (10,14a), nie przechwala się pracą innych (10,15a), z powodu dzieł dokonanych przez innych albo innym przypisywanych (10,16b). Zgodnie z drugą częścią porównań, informującą, co Paweł czyni, dowiadujemy się, że Apostoł chlubi się, w granicach wyznaczonych mu przez Boga (10,13b), tym, że przybył z Ewangelią przed innymi (10,14b; por. 1 Kor 4,15), a jeśli wszystko w tym regionie potoczy się pomyślnie, ma nadzieję głosić Ewangelię poza jego granicami, ewangelizować cały świat (10,15b-16a; por. Rz 15,20.23-24).

Dla Apostoła to wszystko jest „chlubieniem się *w Panu*" (por. 10,17), ponieważ zdaje sobie sprawę, że te wszystkie przewagi nad przeciwnikami nie są jego zasługą (por. 3,3.5; 6,7; 10,4; 1 Kor 15,10) i że chlubi się jedynie tym, co Chrystus zdziałał przez niego (por. Rz 15,17-18), to znaczy tym, że jest polecony przez Boga (10,18b). W świetle wyżej wspomnianej krytyki tekstowej można to wyrazić inaczej: mierzyć siebie swoją własną miarą i porównywać siebie z samym sobą, w tym sensie, że nie bierze się pod uwagę innych (por. o „innych" w 10,15-16).

3) 11,1-12,13: Argumentatio – „Mowa szaleńca"

Tę część, liczącą czterdzieści sześć wersetów, można podzielić następująco:

a) Przyczyny szaleństwa Pawła (11,1-6)
b) Finansowa niezależność Apostoła (11,7-12)
c) Wysłannicy szatana (11,13-15)
d) Druga refleksja na temat szaleństwa (11,16-20)
e) „Lista przygód" (11,21-29)
f) Szczególna „przygoda" (11,30-32)
g) Widzenia i objawienia (12,1-10)
h) Refleksja końcowa (12,11-13)

a) 11,1-6: Przyczyny szaleństwa Pawła

Paweł zaczyna od raczej łagodnego określenia swojej postawy: „trochę szaleństwa", mając nadzieję, że wierni potraktują go z wyrozumiałością (11,1). W żadnym razie nie można mylić tego „szaleństwa" z „głupstwem głoszenia słowa" w 1 Kor 1,21 (por. 1 Kor 1,18.23.25.27), za sprawą którego Paweł stał się „głupi dla Chrystusa" (1 Kor 4,10). Użyte tutaj greckie słowo *(afron, afrosyne)* nigdzie w NT nie ma znaczenia pozytywnego (por. Rz 2,20; 1 Kor 15,36; Ef 5,17; 1 P 2,15).

„Szaleństwo" to można rozumieć jako gorliwość czy zazdrość Boga (w. 2a; por. 5,13), tak jak gorliwość ojca, który musi być pewien dziewictwa córki wydawanej za mąż (w. 2b; tu: Chrystusowi) i który obawia się podstępów szatana (w. 3).

Następne trzy wersety są pełne ironii, jak przystało na „mowę szaleńca", ale nie wiemy, do jakiego stopnia każdy z tych wersetów znaczy to, co mówi, ponieważ ironia Pawła może mieć w rzeczywistości wydźwięk bardzo poważny (tak jak w 1 Kor 4,9-13). Moim zdaniem, w. 4 powinno się traktować jako wysoce ironiczny, w. 5 jako prawie zupełnie pozbawiony ironii, a w. 6 jako na poły ironiczny. Zdaniem innych komentatorów, w. 4 nie jest ani trochę ironiczny, natomiast w. 6 jest absolutnie ironiczny.

Ogólne znaczenie w. 4 jest jasne: jeśli znoszą każdego, kto głosi wszystko jedno co, to powinni znieść także jego! (por. w. 19-20). Problem polega na tym, w jakim sensie oponenci Pawła mówią o „innym Jezusie, innym duchu, innej Ewangelii". Gdyby rzeczywiście tak było, Paweł nie napisałby 10,7 i 11,13.23. Zdanie sformułowane jest jednak w trybie warunkowym, być może jako replika na zarzut, że on, Paweł, nie jest odbiciem prawdziwego obrazu Jezusa, tego, którego lepiej znają z Palestyny.

W 11,5, tak jak w 12,11, Paweł zapewnia, że w niczym nie ustępuje „super"-apostołom. Może to być „super"-ironia odnosząca się do ludzi wymienionych niżej w 11,13-15. W opinii pewnych badaczy, a także mojej, ten fragment trzeba rozumieć w świetle Ga 1,17; 1 Kor 15,9-10, jako odpowiedź na zarzut, że jakiś przybysz, który dopiero przyłączył się do chrześcijaństwa, nie może się porównywać z „największymi" apostołami z Jerozolimy. Paweł mógł także szczerze przyznawać się do tego, że jest „niewprawny w słowie" (11,6a; por. 10,10; 1 Kor 2,4), przynajmniej według panujących w owym czasie kryteriów sztuki oratorskiej. Mógł jednak szczycić się wiedzą (11,6b; por. 2,14; 4,6; 10,5) i całkowitą otwartością (11,6c; por. 1,12-14; 5,11).

b) 11,7-12: Finansowa niezależność Apostoła

Paweł uważa za obrazę fakt, że wierni źle zrozumieli tak ważny dla niego gest, jakim było zachowanie przez niego własnej finansowej niezależności (por. 1 Tes 2,9; 1 Kor 9,15-18): używa bardzo mocnych, niemal napastliwych wyrażeń: „popełnić grzech" (w. 7), „poniżać siebie" (w. 7), „ogołacać" (w. 8). „przyjść wam z pomocą" (w. 8), „obciążać" (w. 9), „uciszyć" (w. 10 [BT: „nikt nie pozbawi mnie podstawy do chlubienia się"]), „zaprzeczyć" (w. 12 [BT: „aby nie mieli sposobności do chlubienia się"]). Jego przysięgi są także bardzo mocne („Zapewniam was przez będącą we mnie prawdę Chrystusa": w. 10; „Bóg to wie": w. 11) i takie same są jego powtórzenia: „głosiłem wam Ewangelię Bożą" (gr. *euaggelion eueggelisamen:* w. 7), „w niczym nie obciążyłem was i nadal nie będę was obciążał" (w. 9), „co zaś czynię, będę i nadal czynił, aby nie mieli sposobności do chlubienia się ci, którzy jej szukają" (w. 12). W dwubiegunowości poniżenia-wywyższenia (w. 7a) Koryntianie powinni widzieć obraz Chrystusa (por. 8,9; Flp 2,8), a także wewnętrzną logikę udzielania Bożego daru za darmo (w. 7b; por. 1 Kor 9,18). Problem polega na tym, że Paweł brał pieniądze od innych (w. 8-9), i jego wyrzeczenie się zapłaty słusznie uznano za oznakę mniejszej miłości (w. 10; por. 12,13), tak samo zresztą jak fakt, że nie złożył im dwukrotnej wizyty (1,15-17). Paweł jednak z naciskiem podkreśla swój podstawowy argument, że nie był dla wspólnoty korynckiej ciężarem (w. 9b; por. 1 Tes 2,9), tym bardziej że teraz musiał pokrzyżować plany tych, którzy chcieli, aby był podobny do nich (w. 12).

c) 11,13-15: Wysłannicy szatana

W mocniejszych słowach Paweł wyraża swój gniew na tych, którzy go dyskredytują: udają apostołów Chrystusa (w. 12) i sługi sprawiedliwości (w. 15; por. 3,9; 5,21; 6,7), tak samo jak szatan podszywa się pod anioła światłości (w. 14). W tym retorycznym i ironicznym kontekście nadal pozostaje problem, kim w rzeczywistości byli owi przeciwnicy Pawła i za kogo chcieli uchodzić. W innych miejscach tekstu Paweł nie zaprzecza, że oni też są „Chrystusowi" (10,7), i że są „sługami Chrystusa" (11,23), jedynym zaś konkretnym zarzutem, jaki im stawia, jest „kupczenie" (2,17) słowem Bożym albo jego „fałszowanie" (4,2), to znaczy przekazywanie w sposób nie zawsze zgodny z jego prawdziwym znaczeniem. Jest jednak faktem, że nie uznawali oni apostolskiego charakteru Pawła, czemu zawdzięczają określenie „fałszywi apostołowie" („pseudoapostołowie" – w sensie ogólnym, jak w 8,23; Flp 2,25). Pozostaje jeszcze pytanie, czy rzeczywiście chcieli oni uchodzić za „apostołów" w tym sensie, w jakim pisze się o apostołach w 1 Kor 15,7.9; Ga 1,17.19. Uważamy, że jest to mocno wątpliwe.

d) 11,16-20: Druga refleksja na temat szaleństwa

Paweł, zdając sobie sprawę z tego, że posunął się zbyt daleko w swym krytycyzmie, wraca do kwestii „szaleństwa", ale nie wyraża się o nim w sposób tak kategoryczny: „(...) niech mnie nikt nie uważa za szaleńca" (11,16a), „przyjmijcie mnie nawet jako szaleńca" (w. 16b), „jakby w szaleństwie" (w. 17b). Przyznaje się do pewnego rodzaju szaleństwa, w tym sensie, że nie mówi „z mocą autorytetu Pana" (w. 17a [BT: „według Pana"]; por. 10,1; Rz 12,14.17; 1 Tes 5,15), lecz w związku z określoną sytuacją (por. 5,12; 11,12), na którą musi, chcąc nie chcąc, odpowiedzieć chlubieniem się (w. 17b). W każdym razie jest tutaj pewna różnica: inni chlubią się „według ciała" (w. 18a); Paweł tylko się chlubi (w. 18b; por. 1,12.17; 5,16; 10,2-3). Łatwiej zrozumieć, dlaczego Paweł oskarża innych o chlubienie się „według ciała": przechwalają się „kosztem cudzych trudów" (10,14-16), oczerniają go, wysuwając przeciwko niemu bezzasadne argumenty (11,7.12), są arogantami (w. 19-20 [BT: „głupcami"]). Nie jest tak łatwo zrozumieć, dlaczego Apostoł zarzuca sobie, że nie mówi „z mocą autorytetu Pana". Porównanie z „cichym i łagodnym Chrystusem" (ziemskim) (10,1) powinno mieć tutaj decydujące znaczenie. W związku z tym zauważmy, że tego rodzaju wyznanie następuje zwykle po bezpośrednim ataku przeciwników Pawła (por. 11,1 po 10,18; 11,16 po 11,13-15; 11,21.23b w dalszym tekście; także 5,13 po 5,12). Apostoł chciałby mówić bez słów (por. 5,12) lub mówić tylko za siebie, ale wydaje się, że jego wspólnota rozumie tylko język porównania. Dwa następne wersety wyrażają to w sposób sarkastyczny: są oni tak „mądrzy" (w. 19; por. w. 4), że słuchają jedynie głupców, którzy w różny sposób ich upokarzają (w. 20).

e) 11,21-29: „Katalog przygód"

Po krótkim wstępie (w. 21) następuje „katalog", od w. 22 do w. 29, bez żadnej przerwy. Między w. 23b a w. 29 podane jest zwięzłe wyjaśnienie w. 23a („Są sługami Chrystusa? [...] Ja jeszcze bardziej!"). Ta część „katalogu" tworzy wyraźny paralelizm z 6,4-10; 4,7-12 oraz 1 Kor 4,9-13. Z drugiej strony, w. 23a należy do

serii stwierdzeń, w których Apostoł mówi, że jest również Hebrajczykiem, Izraelitą i potomkiem Abrahama (w. 22).

Samooskarżenie o „zawstydzenie", „słabość" (w. 21a) i „szaleństwo" (w. 21c) nie może odnosić się tylko do w. 22 (żydowski status Pawła; por. Rz 11,1-2 bardziej niż Flp 3,7-8), ponieważ najmocniejsze sformułowanie („zdobędę się na szaleństwo" w. 23b) dotyczy faktu, który ma istotne znaczenie dla samorozumienia Pawła: on jest sługą Chrystusa. Zatem bolesne może być dla niego tylko porównanie z innymi („czymkolwiek ktoś ośmiela się chlubić" [BT: „Jeżeli inni zdobywają się na odwagę"] w. 21b).

Jeśli chodzi o „przygody", to zauważmy, że w 6,5 wymienione są już trzy pierwsze, i to przy użyciu tych samych słów („trudy, chłosty, więzienia" w. 23c.d.e), oraz dwie inne, wspomniane niżej w w. 27 („nocne czuwania, posty"). W 1 Kor 4,11, w odpowiednio dobranych czasownikach pochodnych, odnajdujemy resztę przygód z w. 27 („w pracy i umęczeniu [...] w głodzie i pragnieniu [...] w zimnie i nagości"). Bardziej zaskakujące jest to, że wyrażenie w w. 23: „częste niebezpieczeństwa śmierci" pojawia się w liczbie pojedynczej w 1,10 i 4,12 oraz w podobnej formie w 4,10, a także w zwrocie „jakby na śmierć skazanych" w 1 Kor 4,9.

W analizowanym tekście znajdujemy także bardzo szczegółowe notatki autobiograficzne: pięciokrotnie wymierzana przez Żydów kara chłosty po trzydzieści dziewięć uderzeń za każdym razem (w. 24); trzy inne kary chłosty i jedno kamienowanie (w. 25a.b); trzykrotne rozbicie statku na morzu, przy czym z powodu jednego z nich Apostoł „przebywał na głębinie morskiej" ponad dwadzieścia cztery godziny (w. 25c.d), niebezpieczeństwa na rzekach (w. 26b), niebezpieczeństwa na morzu (w. 26h); częste podróże lądem (w. 26a), niebezpieczeństwa od zbójców (w. 26c), niebezpieczeństwa w mieście i na pustkowiu (w. 26f.g); niebezpieczeństwa ze strony wrogo usposobionych współrodaków (w. 26d; por. w. 24), ze strony pogan (w. 26e), ze strony fałszywych braci i sióstr (w. 26i). Dla Apostoła bardziej istotne są mniej spektakularne „przygody", które dzieją się w jego duszy (w. 28a): niepokój o wszystkie Kościoły (w. 28b), który sprawia, że problemy każdego z wiernych stają się jego własnymi problemami (w. 29).

Kluczem do zrozumienia całej mowy jest fakt, że Paweł nie przytacza tu żadnej z cnót (jak przytacza je w 6,4c.6a.d.f). Sens tego wywodu może polegać na tym, że tutaj Apostoł w żaden sposób nie chwali się własną pracą, ale raczej opieką Bożą (w tym także swoją rekomendacją: por. 10,18). W w. 28-29 wyznaje, jak bardzo kocha swych wiernych „[ożywiony] miłością Chrystusa Jezusa" (Flp 1,8), jak zrodził ich jako prawdziwy ojciec (1 Kor 4,15), i stale rodzi ich wciąż na nowo (Ga 4,19). Przez związek z Chrystusem może także powoływać się na Jego rekomendację.

f) 11,30-32: Szczególna „przygoda"

Ostatni epizod (w. 32-33), którego autentyczność potwierdzona jest uroczystą przysięgą (w. 31), ma ilustrować słabość Apostoła (w. 30), oczywiście nie słabość moralną, ale hańbę ucieczki, do której został zmuszony, oraz słabość ośmieszenia (ucieczka w koszu! w. 32), zupełnie jak gdyby jakiś amator został zmuszony do udziału w przedstawieniu teatralnym (por. 1 Kor 4,9-10). Równocześnie Apostoł podkreśla Bożą opiekę (w. 33), tak jak w poprzednich wersetach.

Temat „słabości Apostoła", który, moim zdaniem, zaczyna się w tym miejscu, zostanie rozwinięty w 12,5-10. Chcę tylko powiedzieć, że owa słabość nie jest rozważana ze względu na nią samą: jest ona sposobem, w jaki Apostoł „niesie" na cały świat śmierć Chrystusa (por. 5,10). Znaczy to, że jego słabość jest słabością *Chrystusa*, tak samo jak jego cierpienia (1,5). Dlatego słabość Pawła jest także wyrazem Bożej rekomendacji (por. 10,18).

g) 12,1-10: Widzenia i objawienia

Przed przystąpieniem do zasadniczego tematu Paweł zamieszcza bardzo krótką refleksję o swoim chlubieniu się: chlubienie się jest koniecznością (12,1a; por. 11,30; 12,2-3.17), nawet jeśli nie jest dobre (12,1b [BT: „nie wypada"]; „dobre" rozumiemy w sensie „pożyteczne", tak jak w 8,10; 1 Kor 6,12; 10,23; 12,7).

Następnie Apostoł opowiada tylko jeden epizod: pewien chrześcijanin (w. 2a.3a), przed czternastu laty (w. 2b), prawdopodobnie w jakiś duchowy sposób (w. 2c.d.3b.c), został porwany do trzeciego nieba (w. 2e), to znaczy do raju (w. 4a), i usłyszał tajemnicze słowa, których nikomu nie wolno wymawiać (w. 4b.c). Być może Pawłowi zarzucano brak w ogóle „duchowości" (por. 1 Kor 2,13.15; Ga 6,1); być może przeciwnicy głosili bardziej wzniosłe objawienia i wyjawiali je publicznie. Ale nie możemy być tego pewni. Rozumowanie Pawła mogło być następujące: jeśli komuś nie wolno wyjawić tego, co zostało mu objawione, to lepiej będzie, jeżeli ten ktoś w ogóle nikomu nie powie, że otrzymał jakieś objawienie.

Chlubi się więc „z tego" człowieka (w. 5a), jak gdyby to nie był on sam, ponieważ było to wyłącznie działanie Boga. Lecz, jak dodaje, „z siebie samego" (w. 5b; por. 3,4; 5,12a; 11,12a.18a) będzie się chlubił tylko ze swoich słabości (w. 5c; por. 11,30), ponieważ chce, żeby ludzie oceniali go tylko według tego, co w nim widzą (w. 6c; por. 10,7), albo co od niego słyszą (w. 6d; por. w. 11 i 5,12). Nie jest to definicja jednoznaczna,

ponieważ każdy widzi w nim wiele cech i słyszy odeń wiele rzeczy, które nie świadczą o słabości (np. jego dokonania apostolskie). Fragment ten może znaczyć, że jego mizerna powierzchowność, jako znak mocy Bożej i obecności Chrystusa (por. 4,7-12), jest ściśle związana z jego posługą apostolską: nie może on „poprawić" tego obrazu, dodając do niego jakąś cudowną legendę. Jednak w w. 6a.b, jak gdyby w nawiasie, mówi coś, co sprawia wrażenie, jakby chciał zaprzeczyć wszystkiemu, co dotychczas powiedział: jego chlubienie się nigdy nie byłoby szalone (gdyby chciał się chlubić), ponieważ mówiłby tylko prawdę (zgodnie z 10,8, ale wbrew 11,1.17.21). Znaczy to: „szalony" ze względu na Boga (5,13) nie jest wcale szaleńcem.

Paweł od razu podejmuje wątek słabości (tutaj fizycznej: w 11,32-33 była to słabość „społeczna") i też zaczyna od epizodu: „oścień dla ciała" przysporzył mu upokorzenia (12,7), zatem prosił Pana o uwolnienie od niego (12,8), lecz Pan powiedział mu, że wystarczy mu łaski Bożej (12,9a; por. 1,12; 4,15; 6,1), gdyż moc Boża objawia się w tym, co słabe (12,9b; por. 4,7; 6,7). „Szatan" pełni tutaj taką samą rolę, jaką pełni „pokusa" w Ga 4,13 (w BT nie ma tego słowa; w BW jest, ale w w. 14). Tak więc, razem z większością interpretatorów, możemy dopatrywać się tutaj tej samej choroby (nazywanej także „słabością" w Ga 4,12 [BT: „niedomaganie cielesne", Ga 4,13]), do której nawiązują oba teksty.

Zakończenie tej części ma charakter ogólny i podkreśla tę samą zasadę: Paweł nie lubi słabości nie ze względu na nią samą, lecz ze względu na to, co ona ze sobą przynosi: moc Chrystusa, która w nim zamieszkuje (12,9c.d.10). Przygotowując grunt do zakończenia swojej mowy, Paweł do słabości dodaje jeszcze zniewagi, niedostatki, prześladowania i uciski „z powodu Chrystusa" (w. 10a, por. 11,22b-30 i miejsca paralelne).

h) 12,11-13: Refleksja końcowa

Temat szaleństwa jest tutaj podsumowany w jednym wersecie: Paweł musiał zachować się jak szaleniec, ponieważ nie otrzymał rekomendacji od swojej własnej wspólnoty (w. 11c; por. 6d; 5,12). Następnie powraca do innych tematów przemowy. Porównanie z „wielkimi apostołami" (w. 11c; por. 11,5-6) stonowane jest pokornym: „chociaż jestem niczym" (w. 11d; por. 1 Kor 15,9-10).

Boża rekomendacja przyjmuje tutaj formę „znaków prawdziwego apostoła" (BT: „dowodów apostolstwa", w. 12a; por. 11,22a). Sumarycznie przedstawione są one jako: cierpliwość (w. 12b; por. 11,22b-29, to samo słowo w 1,6 [BT: „wytrwałość"]; 6,4) oraz „znaki i cuda, i przejawy mocy" (w. 12c), o których dotychczas Paweł nie wspominał (por. tylko 12,1-4.6b). Kwestia jego niezależności materialnej dręczyła wiernych bardziej, niż on sam skłonny był przypuszczać (w. 13a; por. 11,11). Powtarza swoją ogólną zasadę, żeby nie być dla nich ciężarem (w. 13b; por. 11,9), i prosi, żeby mu wybaczyli to wyróżnianie innych (w. 13c; por. 11,7).

4) 12,14-21: Pierwsze zakończenie listu

Zapowiedź następnej wizyty (12,14) sygnalizuje zakończenie listu. Tematem tego fragmentu jest znowu materialna niezależność Apostoła (w. 14-18), kwalifikacja listu (w. 19) oraz przygotowanie do wizyty (w. 20-21).

Poczucie Koryntian, że są gorzej traktowani niż Macedończycy, zmusza Pawła do dramatycznego wyrażenia swej miłości (w. 14-15; i jeszcze w 11,11), ale nie zamierza on zmieniać swej taktyki, widząc jej dobroczynne skutki (niektórzy mogą nazwać to „przebiegłością": w. 16; por. 4,2; 11,3). W tym samym defensywnym tonie pisze o wysłaniu do wspólnoty korynckiej Tytusa i innego brata (w. 17-18a; por. 8,16-19.22-23; 9,5). Paweł zaprzecza, jakoby jego list był (wyłącznie) apologią (w. 19a); nie jest tak, ponieważ został napisany „w obliczu Boga" (w. 19b, i jeszcze w 2,17) i dla zbudowania Koryntian (w. 19c; por. 10,8; 13,10). Co do wizyty, wyraża obawę, że znów zastanie niezgodę (w. 20b) i nieład moralny (w. 21). Taki stan rzeczy zasmuciłby jego (w. 21a; por. 2,5-6; 7,12), a on sam byłby zmuszony znowu zasmucić wielu innych (w. 21b.c; 2,1-4; 7,8f-9).

5) 13,1-13: Drugie zakończenie listu

Drugie zakończenie rozpoczyna się od innej zapowiedzi następnej wizyty (w. 1a) i obejmuje jeszcze dwa inne dotyczące jej fragmenty (w. 1b-2.10), ostatnią obronę stanowiska Pawła (w. 3-4 jako oświadczenie; w. 5-9 jako osobisty apel). List kończy się ogólnym napomnieniem (w. 11), ogólnymi pozdrowieniami (w. 12) oraz błogosławieństwem (w. 13).

To zakończenie podejmuje to, co nazwaliśmy *exordium* listu: Apostoł nie będzie zawstydzony następną wizytą w Kościele korynckim (w. 1b.2; por. 10,1-2.6). Umiejętnie wykorzystując kontrast między swoją słabością (jako nieobecnego) a siłą (jako obecnego), przedstawia nam teologiczną „perełkę" (w. 3-4): wierni kwestionują zasadność (to znaczy fakt, że został polecony przez Pana; por. 10,18) roszczenia Apostoła, że Chrystus rzeczywiście przemawia przez niego (w. 3a), ponieważ czują się silni i widzą jego słabość (w. 3b; por.

1 Kor 4,10). Przyczyna tego stanu rzeczy jest następująca: Paweł jako apostoł zmuszony jest uczestniczyć w większym stopniu w słabości Chrystusa (w. 4c; por. 11,30; 12,5.9.10), to znaczy w Jego krzyżu, z którego sam Chrystus czerpie swoją moc (w. 4a.b; por. 4,10-12). Tak więc Paweł, umocniony przez Chrystusa, będzie coraz silniejszy w działaniu na ich korzyść (w. 4d).

W wersetach 5-9 zasada ta znajduje wyraz w formie osobistego apelu, umiejętnie operując owymi pojęciami „zasadności" czy „polecenia, rekomendacji": może wy nie (w. 5), a ja tak (w. 6), nawet gdybym był skłonny pogodzić się z odrzuceniem ze względu na was, aby nic złego wam nie uczynić. Nieustannie ponawiana przez Pawła prośba o szczerość i otwartość ostatni raz dochodzi tutaj do głosu: on nie może niczego uczynić przeciwko prawdzie (w. 8; por. 4,2; 6,7; 7,14). To samo odnosi się do kontrastu między ich (wiernych w Koryncie) siłą a słabością Pawła (w. 9; por. w. 11; 12,9-10; 1 Kor 1,10; 1 Tes 3,10). Werset 10 ponownie nawiązuje do wizyty i do postępowania, tak surowego, jak surowe są słowa jego listów (w. 10a.b), zgodnie z władzą, którą obdarzył go Bóg, dla zbudowania, a nie burzenia (w. 10c.d; por. w. 19c; 10,18).

Końcowe napomnienie (w. 11), dotyczące życia wspólnoty, wyrażone jest w terminach, które pojawiają się w tym liście po raz pierwszy: „pokrzepiajcie się na duchu" (por. 1 Tes 4,18; 5,11), „jedno myślcie" (por. Rz 12,16; 15,5), „pokój zachowujcie" (por. 1 Tes 5,13; Rz 12,18). Wzajemne pozdrowienie (w. 12), święty pocałunek (por. Rz 16,16; 1 Kor 16, 20; 1 Tes 5,26) nie mogły być bardziej ogólne.

Końcowe błogosławieństwo (w. 13) jest ostatnią perłą tego listu: łaska, miłość i jedność mogą tworzyć tylko jedną wyższą rzeczywistość, taką jaką tworzą Pan Jezus Chrystus (por. 8,9; Rz 16, 20.24; 1 Kor 16,23; Ga 1,6; 6,18), Bóg Ojciec (por. w. 11; Rz 5,5.8; 8,39) i Duch Święty. „Jedność" Ducha to nowe wyrażenie, które jest syntezą wielu pojęć: por. 1,22; 3,3.6.8.17-18; 4,13; 5,5; 6,6; 11,4; 12,18.

tłum. Anna Kaniewska

List do Galatów
Elsa Tamez

List do Galatów jest jednym z najważniejszych dokumentów I w. dla poznania dziejów rodzącego się Kościoła i chrześcijańskiej myśli w ogóle. Waga poruszonych w nim teologicznych zagadnień sprawia, że stanowi on bogate w znaczenie żywe źródło, do którego trzeba wciąż powracać i które trzeba odczytywać w świetle nowych rzeczywistości. Ponadto list odsłania przed nami pewien fragment z historii wewnętrznych sporów między chrześcijanami w czasach Pawła. Żyć wolnością, ku której wyswobodził nas Chrystus, i nie poddawać się na nowo pod jarzmo niewoli (por. 5,1) – oto podstawowe wyzwanie tego listu skierowane do czytelników żyjących w każdym miejscu i czasie. Werset 3,28 stanowi jedną z najwspanialszych teologicznych wypowiedzi potwierdzających równość kobiety na wszystkich płaszczyznach w Kościele i w społeczeństwie.

PIERWSZE CZYTANIE

Już podczas pierwszej lektury czytelnik dostrzega poważny konflikt, w który są zaangażowani Galaci, Apostoł i grupa judeochrześcijan, usiłująca zmieniać Ewangelię głoszoną przez Pawła. Retoryczny styl pozwala się domyślać, że autor jest najwyraźniej zgnębiony i zaniepokojony tą sytuacją. W argumentacji, stanowiącej punkt centralny listu, Paweł wypracowuje podstawowe teologiczne zasady w odniesieniu do wyzwolicielskiego dzieła Jezusa Chrystusa. Pojawiają się tu więc tematy usprawiedliwienia przez wiarę, a nie przez Prawo, i daru Ducha, nowego życia w Chrystusie, które znajduje wyraz w czynieniu sprawiedliwości. W pojęciach łaski i wolności streszcza się dobra nowina głoszona przez Pawła wspólnotom w Galacji, które dotąd żyły w obawie albo przed rygorami porządku kosmicznego, które stanowiły część ich wierzeń religijnych, albo z powodu politycznej i ekonomicznej sytuacji cesarstwa rzymskiego. Czy mogą teraz zawrócić z drogi, bo tak nakazuje Prawo Mojżeszowe?

Ogólny charakter

Rodzaj literacki

List do Galatów należy do bardzo popularnego w świecie grecko-rzymskim rodzaju pism apologetycznych. Jego język ma niezwykle emocjonalny charakter. Napisany jest stylem retorycznym, którego celem było przekonanie czytelników. W tym konkretnym przypadku Paweł chce wyraźnie uświadomić słuchaczom, że Ewangelia, którą głosi, jest prawdziwa. Jedną z charakterystycznych cech stylu retorycznego jest polaryzacja stanowisk. Ważne jest, aby o tym pamiętać, inaczej bowiem grozi nam upraszczanie stanowiska Pawła wobec Prawa żydowskiego i pomówienie go o antysemityzm na podstawie jego gwałtownych wypowiedzi przeciwko Prawu Mojżeszowemu i obrzezaniu.

Ogólna struktura

Zakładając, że pismo jest apologią w formie listu, jego struktura jest czytelna.

Adres (1,1-5): Pozdrowienie i przedstawienie się Pawła wspólnocie
Exordium, czyli wprowadzenie (1,6-10)
Narratio, czyli przedstawienie faktów (1,11-2,14)
  Powołanie Boże (1,11-2,14)
    Zgromadzenie w Jerozolimie (2,1-10)
    Konflikt w Antiochii (2,11-14)
Propositio, czyli wyłożenie zasad (2,15-21)
  Ewangelia Pawłowa
Probatio, czyli argumentacja (3,1-4,31)
  Galaci i ich doświadczenie otrzymania nowego życia (3,1-5)
  Abraham i jego doświadczenie wiary (3,6-14)
  Obietnica jest ponad Prawem (3,15-18)
  Zadanie Prawa (3,19-25)
  Przyobleczeni w Chrystusa nie podlegają zniewalającym prawom (3,26-4,11)

Wspomnienie przyjaźni między Galatami a Pawłem (4,12-30)
Dziedzice z rodu dzieci wolno urodzonych:
Sara i Hagar (4,21-31)
Exhortatio, czyli upomnienie/zachęta (5,1-6,10)
Wolność przejawia się w czynieniu sprawiedliwości (5,1-12)
Życie w wolności naznaczonej Duchem (5,13-6,10)
Zakończenie (6,11-18)
Najważniejsze jest nowe stworzenie

Autor, adresaci i data powstania

Niekwestionowanym autorem Listu do Galatów jest Paweł. Napisał go skryba. Natomiast zakończenie listu własnoręcznie dopisał Paweł wielkimi literami (6,11). Apostoł chciał w ten sposób zwrócić uwagę czytelników na bardzo delikatną sytuację, w której jego cała praca wśród Galatów mogła okazać się daremna (4,11).

Z listu wynika niemal jednoznacznie, że jego adresatami byli chrześcijanie pochodzenia pogańskiego. Posługiwanie się przez autora retoryką sugeruje, że w chrześcijańskich wspólnotach Galatów byli przedstawiciele warstwy średniej, wykształceni w kulturze greckiej. Byli to prawdopodobnie kupcy, rzemieślnicy, wojenni weterani, chociaż należeli do nich również ludzie ubodzy, wolni, niewolnicy lub wyzwoleńcy. Według świadectwa samego Pawła jego stosunki z Galatami były bardzo dobre. Paweł po raz pierwszy zatrzymał się w Galacji z powodu choroby i został przez jej mieszkańców przyjęty entuzjastycznie, zarówno on, jak i jego Ewangelia (4,13.14). Teraz jednak, kiedy pisze ten list, ta przyjaźń jest zagrożona (4,14.20), ponieważ inni misjonarze przynieśli inną ewangelię, która zafascynowała Galatów. Nie możemy dokładnie zidentyfikować przeciwników Pawła, ponieważ zdani jesteśmy wyłącznie na to, co on sam napisał na ich temat w swoim liście. Najprawdopodobniej byli to judeochrześcijańscy misjonarze, którzy przybyli po Pawle i głosili, że oprócz wiary w Jezusa Chrystusa konieczne do zbawienia jest obrzezanie i wypełnianie Prawa.

Do dzisiejszego dnia kwestia geograficznej identyfikacji wspólnot, będących pierwszymi adresatami listu, pozostaje nie rozstrzygnięta. Od dawna toczy się spór, czy Paweł zwraca się do Galatów zamieszkujących centralną Anatolię (teoria północnych Galatów) czy rzymską prowincję Galację (teoria południowych Galatów). Do tej prowincji należą takie miasta, jak Listra, Derbe czy Ikonium. Według Dziejów Apostolskich Paweł głosił Ewangelię w tych miastach podczas tak zwanej pierwszej wyprawy misyjnej. Problem polega na tym, że mieszkańców tych miast nigdy nie nazywano Galatami; natomiast nazywano tak ludność żyjącą na płaskowyżu Anatolii. Z drugiej strony Łukasz w Dziejach Apostolskich wprawdzie nie wspomina o tworzeniu wspólnot Galatów, ale w Dz 16,6 i 18,23 pisze, że Paweł przebywał w regionie Galacji i Frygii. Czy to możliwe, aby Łukasz nie znał Kościołów tego regionu? Jakkolwiek obie hipotezy mają swoich zwolenników i przeciwników, wydaje się, że większość uczonych skłania się ku teorii północnych Galatów, to znaczy przyjmuje, że Paweł zwraca się do Galatów zamieszkujących centralną Anatolię (obecna Turcja).

Kontrowersyjna jest także data powstania listu. Na ogół zakłada się, że został napisany między 50 a 57 r., prawdopodobnie podczas pobytu Pawła w Efezie lub w Koryncie, zgodnie z trasą jego podróży podaną w Dziejach Apostolskich. W każdym razie List do Galatów jest wcześniejszy od Listu do Rzymian (57 r.)

Uwagi do pierwszego czytania

List należy czytać w całości, od początku do końca, nie odrywając się od lektury. Tylko w ten sposób, na tle sytuacji pełnych emocjonalnego zaangażowania i zmieniających się okoliczności, będziemy mogli ze zrozumieniem śledzić orędzie ewangeliczne. Wielkie teologiczne twierdzenia nabierają życia i nowych znaczeń za każdym razem, kiedy umieszczamy je w określonych historycznych kontekstach.

Ponieważ list obfituje w zdania podrzędne, nawiązujące do różnych tematów związanych z zagadnieniem podstawowym, trzeba głęboko wniknąć w materię tekstu, zachowując obiektywizm spojrzenia, i próbować odtworzyć sytuację, która w I w. skłoniła Pawła do jego napisania. Trzeba będzie także zidentyfikować profil Pawła i profil jego przeciwników, opisany przez Apostoła, oraz poznać doświadczenie Galatów w obliczu owych dwóch otrzymanych orędzi. Następnie, nie zapominając o retorycznym stylu listu, czytelnik może postawić sobie następujące pytania: Co skłoniło Pawła do zajęcia wobec swoich przeciwników stanowiska tak nieprzejednanego, że aż dwukrotnie ich przeklina? Czy była to jedynie obrona jego autorytetu jako apostoła? Jaki jest centralny punkt Ewangelii Pawłowej i dlaczego broni go z taką gwałtownością? Jakie siły działają w życiu chrześcijańskich wspólnot galackich? Rekonstrukcja okoliczności, w jakich pojawiły się te wszystkie problemy, oraz ich historycznego kontekstu może pogłębić nasze rozumienie treści listu.

Konteksty interpretacyjne

Kontekst historyczny

List powstał w połowie I w. (50-57 r.). W tym czasie absolutna władza należała do cesarza rzymskiego, Klaudiusza (41-45 r.) albo Nerona (pozostającego pod opieką wychowawców, Seneki i Burrusa, ponieważ Neron uzyskał pełnię władzy kilka lat później, kiedy osiągnął pełnoletność). Imperium rzymskie jest dobrze znane ze swojego niewolniczego systemu, armii i prawodawstwa. Galacja musiała znosić wszystkie ciężary zależności od cesarstwa. Na przykład ciągłe przemarsze wojsk były rujnujące. Za Trajana Galaci musieli spełniać wszystkie żądania armii przechodzącej przez ich terytorium; Galaci musieli dzielić z władzami prowincji finansowe koszty utrzymania wojska. Ponadto kwitł tam handel niewolników, który w całej historii prowincji przynosił obfity niegodziwy zysk.

Galacka gospodarka opierała się bardziej na hodowli niż na rolnictwie. Ziemia tam bowiem nie była zbyt urodzajna. Wielkie obszary należały do mieszkańców miast, podczas gdy wieśniacy żyli w biedzie. Miasta bogaciły się na handlu i rzemiośle. Średnia warstwa ludności osiągnęła pewien materialny dobrobyt i uzyskała dostęp do kultury greckiej. Znaczna część społeczeństwa pozostawała jednak na marginesie: niewolnicy, drobni rzemieślnicy, pracownicy fizyczni. Życie codzienne z jego aktami dyskryminacji i ucisku nie było obce czytelnikom, do których Paweł skierował swoje orędzie o niewoli i wolności. Nie należy więc sprowadzać tematyki listu do konfliktu wokół Prawa Mojżeszowego i obrzezania. To jedynie punkt wyjścia, który prowadzi do analizy takich nowych wymiarów ludzkiej egzystencji, jak rasa, klasa społeczna i grupy etniczne.

Paweł dobrze znał świat rzymski i świat żydowski. Według Dziejów Apostolskich był obywatelem rzymskim, a zarazem faryzeuszem. Z powodu Ewangelii był chłostany przez Rzymian i przez Żydów („pięciokrotnie [...] bity po czterdzieści razów bez jednego", 2 Kor 11,24). Wiedział, co oznacza posłuszeństwo Prawu Mojżeszowemu. Jego gorliwość w spełnianiu Prawa doprowadziła go nawet do czynów niesprawiedliwych, ponieważ wierzył, że tak czyniąc wykonuje wolę Bożą. Był ponadto świadomy tego, że to Prawo wyklucza nie-Żydów i dyskryminuje chorych oraz ludzi nieuczonych. Znał także prawo rzymskie, które sankcjonowało różnice społeczne między obywatelami, podział na wolnych, bogatych i biednych, wyzwoleńców, niewolników i cudzoziemców; wiedział, że karało ono wszelkie wykroczenia zagrażające stabilności państwa. W miastach prowincji widział społeczność opartą na zasadzie zasług, w której przede wszystkim liczyły się władza, pieniądze i szlachectwo. Osoby nie mające dostępu do tych „zasług" nie były godne szacunku. Orędzie o łasce Bożej, która jest dostępna dla wszystkich i nikomu nie odmawia człowieczeństwa, nawet tym, którzy nie mają takich zasług, okazuje się jeszcze bardziej przekonujące w kontekście owego nadmiernego rozwarstwienia.

List odzwierciedla też pewien etap w historii Kościoła. To w owym czasie proces formowania się chrześcijaństwa otrzymał teologiczne i kościelne podstawy. Różne wspólnoty (Janowe, Pawłowe, Piotrowe itp.) kierowały się różnymi intuicjami teologicznymi; niektóre grupy były bardziej związane z tradycjami żydowskimi (Prawo i obrzezanie), inne zaś mniej. Wydaje się, że nie było pełnej jasności, czy chrześcijaństwo jest częścią judaizmu czy też jest wyznaniem odrębnej wiary. W każdym razie Paweł dążył raczej do założenia nowej wspólnoty wiary.

Paweł wytrwale głosił dobrą nowinę o Jezusie Chrystusie i chociaż cierpiał z tego powodu, jest bardzo prawdopodobne, że teologia krzyża i zmartwychwstania umocniły jego wiarę. Znamiona Jezusa na ciele Pawła (Ga 6,17) mogą być śladami po chłostach, o których Apostoł wspomina w 2 Kor 11,23-27 i które świadczą o jego wierze w Chrystusa. Zarazem jednak ukazują nietolerancję władzy zagrożonej przez orędzie o niewinnie ukrzyżowanym, który zaprasza wszystkich ludzi do nowego życia i wolności bez dyskryminacji i różnych form zniewolenia (Ga 3,28), tak powszechnego wśród miejskiej ludności owych czasów. Paweł, który nie przestał być Żydem, wierzy, że jego kultura nie powinna być narzucana innym kulturom, zwłaszcza jeżeli chodzi o elementy, które zachęcają do podporządkowania się. Zarazem jednak krytykuje te aspekty kultury Galatów, które prowadzą do zniewolenia (Ga 4,9). I właśnie ten niepozorny, prześladowany, torturowany i krytykowany człowiek tak wytrwale i bezkompromisowo walczył o to, aby wszyscy żyli sprawiedliwością Bożą w wolności.

Cel

Głównym celem autora było przekonanie adresatów listu, aby nie zeszli z drogi, którą im wskazał, i nie podporządkowali się nowym warunkom przynależności do ludu Bożego. Już bowiem zostali przyjęci przez Boga dzięki łasce, czyli zostali usprawiedliwieni przez wiarę, a nie przez uczynki Prawa. Poddanie się obrzezaniu i celebrowanie pewnych dni jako świąt równałoby się powrotowi do niewoli żywiołów świata i do życia w strachu. Otrzymawszy natomiast dar Ducha, mogą żyć w chrześcijańskiej wolności, czyniąc sprawiedliwość jako wolni synowie i córki Boga.

Paweł uzasadnia swoje stanowisko za pomocą czterech argumentów i upomnienia. (1) Ma on autorytet apostoła, wybranego przez Boga. Ewangelia, którą głosi Galatom, pochodzi od Boga. Ponadto wierzący w

Jerozolimie zaakceptowali już jego służbę wśród nie-Żydów. (2) Sprawiedliwość Boga nie wywodzi się z Prawa, lecz z wiary w Jezusa Chrystusa. Bóg wybiera człowieka na podstawie wiary; nie ma potrzeby, aby uciekać się do innych sposobów. (3) Sprawiedliwość Boża jest dla każdego, dla Żydów i nie-Żydów. Od czasów Abrahama, który postępował w wierze, narody nieżydowskie otrzymały Boże błogosławieństwo zgodnie z obietnicą, która spełniła się w Jezusie Chrystusie. (4) Ponieważ otrzymali Ducha, są nazywani synami i córkami Bożymi i mogą nazywać Boga swoim Ojcem. Są dziećmi kobiety wolnej zgodnie z alegorią Hagar i Sary. W upomnieniu Paweł wykazuje, że Duch inspiruje ich do czynienia sprawiedliwości (nie potrzebują prawa zewnętrznego). Skoro zostali na nowo stworzeni w Chrystusie, nie żyją już według swoich instynktów czy według ciała.

Kontekst kanoniczny

Kanoniczność Listu do Galatów nigdy nie podlegała kwestii. Natomiast jego interpretacja, tak jak interpretacja Listu do Rzymian, była od najwcześniejszych lat przedmiotem sporów. O tym, że list był dobrze przyjęty, świadczy fakt, że już pod koniec II w. były wykazy pism cytujących List do Galatów. Od 175 r. autorzy mówią o nim, wymieniając albo jego nazwę, albo nawiązując do poruszonych w nim zagadnień. Powoływali się na niego albo go cytowali Polikarp i Klemens Aleksandryjski. Często wspomina o nim Ireneusz. Orygenes, podobnie jak Marcjon, Hieronim i Pelagiusz, zajmował się nim w swoich komentarzach. Wreszcie w okresie patrystycznym powstało więcej komentarzy do Listu do Galatów niż do jakiegokolwiek innego listu Pawła. Na te same Pawłowe źródła powołują się autorzy o tak różnych poglądach, jak Tertulian, Marcjon, gnostycy, Orygenes i inni.

Jest rzeczą wiadomą, że w XVI w. List do Galatów był podstawowym tekstem, na którym Luter oparł swoją krytyczną ocenę sytuacji w ówczesnym świecie i który dał mu impuls do rozpoczęcia protestanckiej reformacji. Luter nazwał go „moją Katarzyną" (było to imię jego małżonki). Wreszcie list ten stanowił punkt odniesienia w konfliktowych sytuacjach w Kościele i poza nim. Tematy wolności i wiary, ducha i etyki, Ewangelii i Prawa okazały się aktualne w każdej sytuacji, w której zagrożona jest chrześcijańska wolność i czynienie sprawiedliwości.

Związek z innymi tekstami biblijnymi

Księga Rodzaju i inne księgi Biblii hebrajskiej. Paweł odwołuje się do świętych pism, aby lepiej uwiarygodnić swoją argumentację. Dla niego zapisane w Piśmie obietnice, jakich Bóg udzielił przodkom, zostały spełnione w przyjściu Jezusa Chrystusa, Mesjasza i Syna Bożego. Odkąd Paweł rozpoczął misję wśród nie-Żydów, jednym z jego celów było uświadomienie im, że są nie tylko tymi, którzy mają żyć w bojaźni Bożej, ale że mają również prawo w pełni uczestniczyć w Bożych obietnicach udzielonych Abrahamowi. Co więcej, odwołując się do Rdz 15, zapewnia ich, że chociaż nie zostali obrzezani, są synami i potomkami Abrahama dzięki pośrednictwu Chrystusa (Ga 3,6-18). W Ga 4,22-31 nawiązuje do opowiadania o Hagar i Sarze w Rdz 16 i 21. Przedstawia jego sens alegoryczny, aby podkreślić, że już od początku ludzie byli powołani do wolności, ponieważ narodzili się dzięki obietnicy, a nie według porządku fizycznego, jak dzieje się w ramach żydowskiego systemu pokoleniowego. Innymi wątkami biblijnymi, obecnymi w jego liście, są tradycja Synaju (3,19-25), przykazanie miłości (5,14; Kpł 19,18) i bezstronność Boga.

List do Rzymian. Paweł napisał go około 57 r. i podejmuje w nim te same tematy. Ponieważ jednak sytuacja była już wówczas inna, ich ujęcie ma charakter bardziej spokojny, pogłębiony i spójny. Paweł rozwija w nim swoją myśl o grzechu i roli Żydów jako wybranych (Rz 9-11); ponadto posługuje się językiem bardziej dyplomatycznym. Podstawowym tematem Listu do Rzymian jest sprawiedliwość Boga, która objawiona jest wszystkim, Żydom i nie-Żydom, natomiast w Liście do Galatów Apostoł kładzie mocniejszy akcent na wolność, którą osiąga się przez życie w Bożej sprawiedliwości.

List Jakuba. Wydaje się, że pod koniec I w. temat usprawiedliwienia przez wiarę stał się sloganem i był mylnie interpretowany. Niektórzy wierni sądzili, że jako wierzący stali się usprawiedliwieni przez wiarę, a nie przez uczynki, i że w konsekwencji są zwolnieni od obowiązku czynienia sprawiedliwości. List Jakuba nawiązuje wprost do tego problemu, cytując nawet to samo co Paweł źródło – usprawiedliwienie Abrahama. „Wiara bez uczynków jest martwa", stwierdza Jakub, dowodząc, że jeżeli człowiek nie współczuje sierotom, wdowom i ubogim, jego status usprawiedliwionego staje się wątpliwy (Jk 2,1-26). Tak więc nie szukając nawet punktów zgodności między Jakubem a Pawłem, możemy równie stanowczo stwierdzić, że dla Pawła także nie ma usprawiedliwienia, jeżeli nie ma wiary, która się przejawia w miłości (5,6). Najważniejsze jest nowe stworzenie, i tylko ono wydaje owoce Ducha (Ga 5-6).

Konteksty liturgiczne

Ten krótki list obfituje w wiele sformułowań liturgicznych, używanych w hymnach i wyznaniach wiary odnoszących się do Boga (1,1-3; 4,6; 3,20 i in.) czy do Chrystusa (1,1.4; 2,20; 3,13); mamy w nim doksologię w 1,5; błogosławieństwa w 6,16. 18; tytuły chrystologiczne, jak Pan (1,3) czy Syn Boży (2,20). Znany tekst z Ga 3,26-28 jest chrzcielną formułą przed-Pawłową. Znajdziemy także listę wad i cnót w 5,19-23.

Niektóre fragmenty z Listu do Galatów czytane są trzykrotnie w czasie roku liturgicznego, w pierwszym i drugim okresie zwykłym. 1 stycznia, w święto Maryji Bożej Rodzicielki, czytamy Ga 4,4-7, aby przypomnieć, że Syn urodził się z kobiety podlegającej Prawu, aby nas uwolnić spod Prawa i abyśmy mogli się stać przybranymi dziećmi; 29 czerwca, na uroczystość świętych apostołów Piotra i Pawła, czytamy Ga 1,11-20 jako wspomnienie dnia, kiedy apostołowie poznali się w Jerozolimie; wreszcie list czyta się w okresie między 3 i 12 października jako wspomnienie łaski Bożej, nowego życia w Chrystusie i chrześcijańskiego zaangażowania w wierze.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-5: Adres – pozdrowienie

Wzmianka o nadawcy (i innych osobach), adresatach i błogosławieństwo są stałymi elementami w listach Pawła. Pojawiają się także i tutaj. Samo pozdrowienie daje już jednak do zrozumienia, że korespondencja dotyczy delikatnej sprawy. W w. 1 Paweł przedstawia się jako apostoł. Apostoł był delegatem czy wysłannikiem wyposażonym we wszelkie oficjalne pełnomocnictwa. Kiedy zaś dodaje, że jest apostołem z ustanowienia Jezusa Chrystusa, a nie przez ludzi, już wskazuje na podstawowe kwestie, które były powodem napisania listu. Z jednej strony Paweł broni swego apostolskiego autorytetu, który został zakwestionowany; z drugiej zaś jako bezpośrednio wybrany przez Boga, a nie przez ludzkie ustanowienie, angażuje się pośrednio w kontrowersję dotyczącą łaski i Prawa.

Starożytna formuła nawiązująca do żalu za grzechy („wydał samego siebie za nasze grzechy") i następne zdanie („aby wyrwać nas z obecnego złego świata") dają pewien wgląd w Pawłową teologię ześrodkowaną na śmierci (i zmartwychwstaniu, w. 1) Jezusa za wybawienie tych, którzy wybierają życie w wierze. Już na samym początku listu Paweł przypomina swoim adresatom, że zostali uwolnieni z uciskającego ich świata, w którym żyli i w którym nadal żyją. Oczywiście autor nie ma na myśli odizolowania wierzących od świata, ale ich życie w wolności jako podmiotów w wyalienowanym świecie. Czasownik „uwolnić" (BT: „wyrwać") przywodzi na myśl wydarzenie Wyjścia. Słowa o dawnym i obecnym wyzwoleniu kończą to pozdrowienie wraz z formułą uwielbienia Boga.

1,6-10: *Exordium*, czyli wprowadzenie

Paweł bezpośrednio przechodzi do sedna sprawy. Pomija zwyczajowe pochwały wspólnot z powodu ich postępów w wierze i zamiast tego wyrzuca swoim czytelnikom, że tak szybko ulegli wpływom tych, którzy wypaczają Ewangelię, dobrą nowinę o Jezusie Chrystusie. Byli tak pełni entuzjazmu dla nowego życia w Chrystusie (3,3-5), że Pawłowi wydaje się wprost niewiarygodne, aby mogli zapomnieć o tym doświadczeniu. Nie mówi tu, na czym polega fałszywa interpretacja orędzia przez jego przeciwników („ludzi, którzy sieją wśród was zamęt", w. 7). Podkreśla tylko różnicę między tymi Galatami, z którymi ma teraz do czynienia, a tymi, którzy zwrócili się ku Bogu, kiedy „Chrystus powołał ich łaską" (por. w. 6). Sytuacja jest tak krytyczna, że Paweł dwukrotnie przeklina każdego (choćby to był on sam, jego ludzie czy nawet anioł), kto wypacza głoszoną przez niego wcześniej Ewangelię (w. 8-9). To przekleństwo oznacza tu absolutne potępienie. Paweł czuje się w obowiązku wyjaśnić, że jego otwarta postawa wobec nie-Żydów nie wynika z chęci przypodobania się wszystkim, jak komuś mogłoby się wydawać, ale z posłuszeństwa wobec woli Boga, którego jest teraz sługą.

1,11-2,14: Nowe życie – szczegółowa relacja

1,11-24: Powołanie przez Boga

O prawdziwości orędzia świadczą nie tyle słowa, ile zmiana w życiu człowieka. Zanim Paweł przedstawił swoją Ewangelię, najpierw opowiedział historię swojego życia. Z opowiadania Apostoła wyłaniają się pewne aspekty jego teologii i obraz konfliktowej sytuacji; zwłaszcza trzy elementy wysuwają się na pierwszy plan w tej sekcji mającej charakter świadectwa.

1) Paweł podkreśla, że jego Ewangelia pochodzi od Boga, a nie od ludzi. Apostoł tak wielką wagę przywiązuje do tego faktu, że aż dwukrotnie zapewnia, że głoszona przez niego Ewangelia nie jest wymysłem ludzkim (w. 11), i dwukrotnie nadmienia, że Ewangelia została mu objawiona przez Jezusa Chrystusa (w. 11), tak jak Syn został mu objawiony przez Boga (w. 15). Mając tę pewność, Paweł nie czuje się w obowiązku spotkać się z władzami Jerozolimy (chociaż byli to najbardziej szanowani apostołowie). Nawróciwszy się na wezwanie Boga, aby głosił Syna wśród nie-Żydów (w. 16), pełni swoją misję. Rozszerzając znaczenie idei „mesjasza" na „Syna Bożego", nadaje Ewangelii wymiar uniwersalny.

2) Paweł opowiada o swoim nawróceniu (w. 13-16). Nie jest ważne, ile razy twierdzi, że jego władza pochodzi od Boga, ponieważ jeśli nie będzie postępował według zasad nowego życia, jego słowa będą pustym dźwiękiem. W przypadku Pawła nawrócenie było radykalne: z prześladowcy, wroga, współwinnego śmierci ludzi (Dz 8,1) słusznie, jak uważał, skazanych w imię tradycji przodków, staje się głosicielem dobrej nowiny wiary Żydom i poganom. Ta zasadnicza zmiana budzi radość prześladowanych wspólnot Judei (1,24). Jego niezwykła gorliwość w obronie Prawa przemieniła go w gwałtownego przeciwnika. Paweł zrozumiał, co oznacza podporządkowanie się Prawu. Ślepe posłuszeństwo Prawu nie pozostawia miejsca na łaskę i naraża na niebezpieczeństwo utraty jego pierwotnego sensu.

3) Trzeci element (dostrzegalny w w. 18) może wskazywać na dwie sytuacje w zależności od tego, czy spojrzymy nań z punktu widzenia Pawła czy Galatów. Zgodnie z własnym świadectwem Apostoła nie lekceważy on władzy w Jerozolimie. Chociaż, tak jak wielu proroków, został powołany łaską (w. 15) jeszcze w łonie matki, po dłuższym pobycie w Arabii i Damaszku chciał poznać Piotra. (Ciekawe, o czym rozmawiali w ciągu tych piętnastu dni, które spędzili razem.) Chciał także nawiązać kontakt z innymi apostołami. Nie wiemy, dlaczego spotkał się tylko z Jakubem. Czternaście lat później wrócił do Jerozolimy, aby usłyszeć opinię hierarchii chrześcijańskiej wspólnoty o swojej działalności (2,1-10). Z perspektywy Galatów Paweł chciał dać do zrozumienia swoim czytelnikom, że jego Ewangelia jest prawomocna w obliczu Boga i ludzi stojących na czele Kościoła jerozolimskiego. Waga, jaką do tego przywiązuje, znajduje wyraz w uroczystej przysiędze w 1,20. Paweł nie chce konfliktu z hierarchią, dopóki działa ona zgodnie z wolnością Ewangelii. Ten autobiograficzny fragment dostarcza cennych informacji o podróżach apostolskich Pawła.

2,1-10: Tzw. Sobór Jerozolimski

Druga wizyta w Jerozolimie stanowi jawny dowód zarówno dla Galatów, jak i dla grupy przeciwników, którzy przeniknęli do wspólnoty, że apostolat Pawła wśród pogan zyskał akceptację przez władze w Jerozolimie na uroczystym zgromadzeniu. Po tylu latach doświadczeń i pracy apostolskiej w różnych regionach cesarstwa rzymskiego Paweł odczuwał potrzebę udania się do Jerozolimy, aby wyjaśnić pewne kwestie związane z jego misją wśród nie-Żydów. Mówi, że działał pod wpływem objawienia (w. 2). W tamtym okresie Ewangelia upowszechniła się już w licznych wspólnotach poza Jerozolimą. Zaraz potem doszło w Jerozolimie do prześladowań, w czasie których męczeńską śmierć poniósł Szczepan (Dz 8,1). Oczywiście jedna z pierwszych dyskusji musiała dotyczyć obrzezania. Dla zwolenników judaizmu było czymś naturalnym, że nowo nawróceni nie-Żydzi będą kontynuowali żydowską tradycję i wypełniali Prawo. Wspólne życie w przyjaźni było dla nich niemożliwe bez zachowania rytuałów oczyszczenia. Natomiast Paweł twierdzi, że Bóg łaski przyjął wszystkich za pośrednictwem Jezusa Chrystusa bez konieczności spełniania jakichkolwiek warunków. Niewątpliwie dyskusja ta musiała przerodzić się w poważny problem, który trzeba było omówić na soborze. Dzieje Apostolskie (rozdz. 15) podają opis tego zgromadzenia, różniący się w pewnych szczegółach. Paweł uczestniczył w nim w towarzystwie Barnaby i Tytusa. Według Łukasza, Barnaba udał się na poszukiwanie Pawła do Tarsu, aby zabrać go do Antiochii (Dz 11,25), i niewykluczone, że to właśnie on przedstawił Pawła władzom w Jerozolimie (Dz 9,27). Tytus był nawróconym Grekiem, nieobrzezanym pomocnikiem Pawła (w. 3). Według Pawła, po przedstawieniu treści jego Ewangelii przywódcom Kościoła (Jakubowi, Kefasowi i Janowi) zdołał ich przekonać o autentyczności swojej misji. Nie narzucając niczego jego konwertytom (w. 6), a więc ani obrzezania, ani posłuszeństwa Prawu, akceptowali jego łaskę głoszenia dobrej nowiny poganom. Konkretnym dowodem owej zgody było to, że nie zmusili do poddania się obrzezaniu Tytusa (w. 3). W końcowym porozumieniu, przypieczętowanym podaniem sobie rąk na znak wspólnoty, uzgodniono podział obowiązków: Paweł miał pracować wśród pogan, a apostołowie z Jerozolimy wśród Żydów. Wszyscy jednak musieli wspomagać ubogich w Jerozolimie (2,10). To, że Paweł wspomina o tym zadaniu jako własnym („byleśmy pamiętali"), nie oznacza, że apostołowie w Jerozolimie byli zwolnieni z obowiązku wspomagania ubogich. Zgodnie z relacją Łukasza, poganom zostały narzucone pewne przepisy pokarmowe (Dz 15,29), ale w Liście do Galatów Paweł o tym nie wspomina.

Paweł osiągnął swój cel w Jerozolimie, ale nie wszystkie trudności zostały rozwiązane. Musiał być nieustępliwy wobec „fałszywych braci", którzy przeniknęli do wspólnoty (w. 4) i którzy nie zgadzali się z jego Ewangelią, ponieważ patrzyli nieprzychylnym okiem na odrzucenie Prawa i obrzezania. Paweł używa w odniesieniu do nich mocnych słów: „przyszli podstępnie wybadać naszą wolność, jaką mamy w Chrystusie

Jezusie, aby nas ponownie pogrążyć w niewolę" (w. 4). W tej sekcji Paweł uznaje Jakuba, Kefasa i Jana za wybitnych i godnych szacunku przywódców, za filary wspólnoty, ale jednocześnie uważa siebie za równego im pod względem władzy. Ponieważ ich autorytet był uznany przez wszystkie wspólnoty chrześcijańskie zarówno w Jerozolimie, jak i poza nią, Paweł mógł widzieć niebezpieczeństwo w pewnego rodzaju kanonizowaniu tych przywódców. Dlatego relatywizuje ich władzę i potwierdza fakt, że u Boga nie ma względu na osobę (w. 6). To, że w w. 7 i 8 wspomina tylko o Piotrze (dziwne, że nie nazywa go Kefasem, jak w innych miejscach) i że w tym samym kontekście wymienia siebie, powołując się na autorytet Boga w odniesieniu do osoby Piotra i do siebie, wskazuje, że chrześcijanie powszechnie uznawali autorytet Piotra. Paweł domaga się dla siebie podobnego autorytetu, nie z uwagi na swój prestiż osobisty, ale dlatego, że dla Boga nie ma ani Żyda, ani Greka, ani niewolnika, ani kobiety, ani mężczyzny (3,28). Galaci mogą być spokojni: Ewangelia, którą głosił im Paweł, jest prawowita, ponieważ pochodzi od Boga, a filary Kościoła uznały ją na zgromadzeniu w Jerozolimie.

Obowiązek pamiętania o ubogich (w. 10) wydaje się jakimś nieistotnym dodatkiem, ale w rzeczywistości tak nie jest. Solidarność z biednymi była bowiem jednym ze znaków nowego życia w Chrystusie. Znaczenie, jakie Paweł nadaje tej kwestii w innych listach, dowodzi, że sam próbował wypełniać ten obowiązek (2 Kor 8,9). W rezultacie orędzia Jezusa ludzie pozostający na marginesie społeczeństwa (biedni, kobiety, chorzy) przychodzili do Jerozolimy. Możliwe, że liczne klęski głodu, jakie w owych czasach nawiedzały tamte rejony, znacznie pogorszyły ich sytuację. Dlatego chrześcijańskie wspólnoty w różnych miastach cesarstwa rzymskiego, nawet te, których członkowie mieli skromne dochody, jak Tesaloniczanie, musieli się dzielić ze swoimi ubogimi braćmi z Jerozolimy. Konkretne przykłady solidarności nie były przedmiotem dyskusji na soborze. Wielokrotnie, pomimo różnic doktrynalnych, między stronami dochodziło do porozumienia w kwestii pomocy potrzebującym. Paweł dwukrotnie mówi, że nie jest ważne obrzezanie czy nieobrzezanie, lecz wiara, która działa przez miłość (5,6).

2,11-14: Konflikt w Antiochii

Porozumienie osiągnięte na soborze w Jerozolimie nie usunęło jednak wszystkich trudności wśród chrześcijan wywodzących się z tradycji żydowskiej i wśród nawróconych pogan, którzy nie podlegali Prawu. Paweł mówi o incydencie, do jakiego doszło w Antiochii. Tym razem chodziło o wspólne posiłki obu grup chrześcijan. Ponieważ w głoszeniu Ewangelii nie mają żadnego znaczenia różnice między ludźmi, Paweł uważał za niesłuszne unikanie dzielenia się chlebem przez wszystkich chrześcijan. Dzielenie się chlebem obejmowało także ucztę eucharystyczną. Piotr spożywał posiłki razem z tymi, którzy pochodzili z pogaństwa, co było z jego strony, jako Żyda, dowodem wielkiej odwagi, lecz zaniechał tego zwyczaju, kiedy przybyli konserwatyści mający pewną namiastkę władzy (wysłannicy czy współpracownicy Jakuba?). Dlaczego to zrobił? Czego się obawiał? Być może nie był pewien, że postępuje słusznie, przekraczając swoje żydowskie tradycje. W każdym razie taka postawa osoby o takim statusie, jak Piotr, nie sprzyjała ustanowieniu lepszych stosunków z poganami, skoro „nawet Barnaba" został „wciągnięty w to udawanie" (por. 2,13). Co gorsza, mogło dojść do tego, że chrześcijanie nie-Żydzi poczuliby się zobowiązani do przestrzegania Prawa, aby być traktowani na równi z Żydami. A to oznaczałoby odrzucenie daru wolności. Dlatego Paweł publicznie piętnuje postawę Piotra. Dla niego była ona niezgodna z prawdą Ewangelii, która wzywa, aby mieć odwagę dzielić chleb ze wszystkimi, w sposób wolny i pozbawiony przesądów. Do dzisiaj list jest wyzwaniem, abyśmy uwolnili się od ograniczeń różnych tradycji kościelnych i wspólnie uczestniczyli w Wieczerzy Pańskiej.

Ga 2,11-14 nie dostarcza bezpośredniego usprawiedliwienia obecnej polityki „otwartej wspólnoty" prowadzonej w niektórych chrześcijańskich wyznaniach. Niemniej jednak wskazuje na grzech podziału wewnątrz Ciała Chrystusowego i separacji między członkami tego Ciała przy stole Pańskim.

Już w połowie II w. Justyn Męczennik powiedział: „Pokarm ów nazywa się u nas Eucharystią (Dziękczynieniem), może go zaś spożywać jedynie ten, kto wierzy w prawdziwość naszej nauki, a ponadto został obmyty z grzechów i odrodzony, oraz żyje według przykazań Chrystusowych" (Apol. 1,66 [wg ks. Marian Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, t. 1, 97]). Kościoły katolicki i prawosławny zawsze uważały Eucharystię za znak pełnej jedności w wierze i miłości. Z tego powodu oba Kościoły nie uznają „otwartej wspólnoty". Ta sytuacja jest tak samo bolesna dla katolików i prawosławnych, jak dla chrześcijan protestanckich, i jest silnym bodźcem dla wszystkich chrześcijan do modlitwy i pracy na rzecz pełnej eklezjalnej i eucharystycznej wspólnoty wszystkich chrześcijan. W tym momencie historii jednak „otwarta wspólnota" między protestantami a katolikami mogłaby stworzyć fałszywe mniemanie, że już osiągnęliśmy dostateczną jedność wiary, i takie mniemanie osłabiłoby nasze ekumeniczne wysiłki.

W Kościele katolickim biskup lokalny może uczynić wyjątek w szczególnym przypadku, kiedy uzasadnia go ważna potrzeba duszpasterska i kiedy ci, którzy proszą o eucharystyczną wspólnotę, wierzą w realną obecność Chrystusa i żałują za grzechy z miłości do Boga. Chrześcijan protestanckich i rzymskokatolickich łączy chrzest i podstawowe zasady wiary. Taka wyjątkowa wspólnota eucharystyczna może zintensyfikować dążenie do pełnej jedności w wierze i miłości w jednym Kościele Chrystusowym (por. KKK 1398-1401)

Ga 2,11-14 nie dostarcza bezpośredniego usprawiedliwienia obecnej polityki „otwartej wspólnoty" prowadzonej w niektórych chrześcijańskich wyznaniach. Niemniej jednak wskazuje na grzech podziału wewnątrz Ciała Chrystusowego i separacji między członkami tego Ciała przy stole Pańskim.

Już w połowie II w. Justyn Męczennik powiedział: „Pokarm ów nazywa się u nas Eucharystią (Dziękczynieniem), może go zaś spożywać jedynie ten, kto wierzy w prawdziwość naszej nauki, a ponadto został obmyty z grzechów i odrodzony, oraz żyje według przykazań Chrystusowych" (Apol. 1,66 [wg ks. Marian Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, t. 1, 97]). Kościoły katolicki i prawosławny zawsze uważały Eucharystię za znak pełnej jedności w wierze i miłości. Z tego powodu oba Kościoły nie uznają „otwartej wspólnoty". Ta sytuacja jest tak samo bolesna dla katolików i prawosławnych, jak dla chrześcijan protestanckich, i jest silnym bodźcem dla wszystkich chrześcijan do modlitwy i pracy na rzecz pełnej eklezjalnej i eucharystycznej wspólnoty wszystkich chrześcijan. W tym momencie historii jednak „otwarta wspólnota" między protestantami a katolikami mogłaby stworzyć fałszywe mniemanie, że już osiągnęliśmy dostateczną jedność wiary, i takie mniemanie osłabiłoby nasze ekumeniczne wysiłki.

W Kościele katolickim biskup lokalny może uczynić wyjątek w szczególnym przypadku, kiedy uzasadnia go ważna potrzeba duszpasterska i kiedy ci, którzy proszą o eucharystyczną wspólnotę, wierzą w realną obecność Chrystusa i żałują za grzechy z miłości do Boga. Chrześcijan protestanckich i rzymskokatolickich łączy chrzest i podstawowe zasady wiary. Taka wyjątkowa wspólnota eucharystyczna może zintensyfikować dążenie do pełnej jedności w wierze i miłości w jednym Kościele Chrystusowym (por. KKK 1398-1401)

2,15-21: Teza – usprawiedliwienie przez wiarę, a nie przez uczynki Prawa

W tej części Paweł określa zasady swojej Ewangelii i przedstawia kluczową tezę listu. W krótkim chiazmie w w. 16 podany jest szkic tezy o usprawiedliwieniu przez wiarę:

A. Człowiek nie osiąga usprawiedliwienia przez uczynki Prawa,
  B. lecz przez wiarę w Jezusa Chrystusa.
    C. My także uwierzyliśmy w Jezusa Chrystusa,
  B'. aby osiągnąć usprawiedliwienie z wiary w Chrystusa,
A'. a nie przez uczynki Prawa, ponieważ nikt nie będzie usprawiedliwiony przez uczynki Prawa.

Paweł podkreśla tu fakt, że Galaci już uwierzyli w Jezusa Chrystusa i dlatego zostali usprawiedliwieni. A zatem zostali uwolnieni od Prawa. „Usprawiedliwienie" nie jest dzisiaj terminem powszechnie używanym, jeżeli jednak powiążemy go z takimi pojęciami, jak „sprawiedliwość", „sprawiedliwy", „niesprawiedliwość", łatwiej zrozumiemy jego sens. Być usprawiedliwionym przez wiarę oznacza, że człowiek może osiągnąć sprawiedliwość (tzn. być sprawiedliwym i uznanym za takiego przez Boga) niezależną od Prawa (Rz 3,21). Bóg przez wyzwalające życie Jezusa Chrystusa przyjmuje nas dzięki swojej łasce i przemienia w nowe stworzenia zdolne do czynienia sprawiedliwości. Jesteśmy do tego zdolni, ponieważ kierujemy się naszą własną odnowioną świadomością w Chrystusie, a nie nakazami Prawa. To wszystko dzięki darowi Ducha (Ga 3,5; Rz 8,6).

Prawdopodobnie Paweł rozstrzygnął problem Prawa na podstawie własnego doświadczenia. Jako faryzeusz gorliwie wypełniał Prawo i zaciekle prześladował pogan. Kiedy jednak doznał objawienia, że Ukrzyżowany został wskrzeszony z martwych przez Boga (Ga 1,1), uświadomił sobie, że Bóg i Ukrzyżowany stanowią jedno i że, z drugiej strony, prawo rzymskie skazało niewinnego, a Prawo żydowskie potępiło Syna Bożego (3,13). Sprawiedliwość (2,21) nie może pochodzić z Prawa, ponieważ Prawo nie daje życia (3,21). Paweł relatywizuje Prawo, uznając jego ograniczenia, i przyjmuje porządek wiary. Odkrywając zaś wymiar wiary, uniwersalizuje Ewangelię. Wszyscy mogą osiągnąć Bożą sprawiedliwość (Rz 3,22): Żydzi, Grecy, kobiety, mężczyźni, niewolnicy i panowie. Usprawiedliwienie przez wiarę, a nie przez Prawo jest z wielu powodów dobrą nowiną dla Galatów. Z religijnego punktu widzenia zostają bowiem podniesieni na ten sam poziom co Żydzi i uwolnieni od strachu przed porządkiem kosmicznym (4,8.9). Natomiast z perspektywy swojego rozwarstwionego i dyskryminacyjnego społeczeństwa mogą uważać się za osoby godne, które nie muszą się wykazywać jakimiś zasługami, ponieważ zostały przyjęte przez Boga dzięki Jego łasce. Wiara w Jezusa Chrystusa (2,16) jest kluczem do osiągnięcia daru usprawiedliwienia. W tradycyjnych przekładach mamy sformułowanie „wiara w Jezusa Chrystusa", ale wyrażenie to można także przełożyć jako „wiara Jezusa Chrystusa". A zatem wiara, którą żył Jezus, wierny Ojcu, jest tą samą wiarą, która umożliwia usprawiedliwienie. Wersety Rz 5,18 i 19 mówią o Jezusowym akcie sprawiedliwości i posłuszeństwa, który sprowadził na świat usprawiedliwienie dające życie (Rz 5,18), i o tym, że wszyscy staną się sprawiedliwymi (Rz 5,19). Wiara w to wydarzenie (2,16) i w to, że Bóg wskrzesił Ukrzyżowanego (Rz 4,25), prowadzi do usprawiedliwienia. A zatem poganie nie są jedynymi grzesznikami; ani też Żydzi (2,17; Rz 1-2). Funkcjonowanie prawa (niezależnie od tego, czy będzie to Tora, czy prawo rzymskie, prawo zwyczajowe czy wszelkiego typu logika instytucjonalna) ukazuje konieczność jego przekroczenia i szukania innej logiki. Dla Pawła jest to logika wiary, Ducha, Boga i miłości.

Ten zatem, kto kieruje się tą logiką, żyje dla Boga, a nie dla Prawa. Oznacza to, że postępuje tak, jak postępował Chrystus, ponieważ Chrystus żyje teraz w nim (2,20). Takie osoby nie działają już z pobudek egoistycznych, zgodnie z własnymi interesami, lecz kierują się wzajemnie wiążącą miłością Chrystusa. Jeśli bowiem Chrystus umarł, aby objawić łaskę Boga i wykazać bezsilność Prawa (Rz 8,3), to my nie możemy przyjmować łaski Bożej na próżno (Ga 2,21; 2 Kor 6,1). Wiarę Chrystusa otrzymuje się, działając zawsze tak, jak On działa. Paweł głosi kerygmat nie tylko słowem, ale także własnym ciałem (2,20; 6,17).

3,1-4,31: Probatio, czyli argumentacja

W rozdz. 3 i 4 Paweł podaje trzy argumenty na rzecz postawionej przez siebie tezy w 2,15-21: własne doświadczenie (3,1-5), Pismo (3,6-14; 4,21-31) i przykłady zaczerpnięte z życia (3,15; 4,1-2). W 4,12-20 wspomina o swoich dobrych stosunkach z Galatami. Apostoł chce przekonać Galatów, że już zostali usprawiedliwieni przez wiarę, otrzymali Boże błogosławieństwo, że są potomkami wolnych osób, i wszystko to niezależnie od Prawa. Podporządkowanie się Prawu oznaczałoby cofnięcie się na ich historycznej drodze ku wyzwoleniu w Chrystusie.

3,1-5: Czy można się cofnąć, doświadczywszy nowego życia?

Dla Pawła podstawowym argumentem, wartym więcej niż jakiekolwiek inne rozumowanie, jest zmiana w życiu osobistym człowieka. Paweł i Galaci dobrze wiedzą, co się wydarzyło we wspólnotach po tym, jak usłyszały Ewangelię Jezusa, ukrzyżowanego Mesjasza. Otrzymali Ducha, „doznali wielkich rzeczy" (nie wyjaśnia, jakich), a nawet czynili cuda. Nie mogą oni jednak zapominać, że wypełnianie Prawa nigdy nie było warunkiem otrzymania Ducha i że, mimo to, żyli pełnym, sensownym życiem. Przeciwnicy Pawła musieli być wspaniałymi i sprytnymi kaznodziejami, skoro udało się im zafascynować tych, których wiara wydawała się niezłomna.

Paweł dwukrotnie nazywa Galatów nierozumnymi i za pomocą pytań retorycznych skłania ich do refleksji nad ich przeszłym i obecnym życiem. Chce, aby zrozumieli absurdalność słuchania tych, którzy głoszą obowiązek wypełniania Prawa i obrzezania. Jeśli bowiem zaczęli tak dobrze, skoro „zaczęli duchem" (por. 3,3) i skoro nadal doświadczają go w swoim obecnym życiu (3,5), to muszą być rzeczywiście „nierozumni", jeśli uwierzyli w jakąś inną naukę, która doprowadziła ich do poddania się Prawu (3,3). W tym ironicznym zdaniu Paweł wskazuje na przeciwieństwo między Duchem a ciałem. Ciało może być bezpośrednią aluzją do obrzezania albo też może być interpretowane jako podrzędny wymiar życia czy też wymiar przeciwny wobec Ducha (por. Rz 8,6). Zdarza się, że człowiek zaczyna ciałem, a kończy Duchem (kiedy dokonuje się w nim całkowita zmiana życia), ale nigdy odwrotnie.

3,6-14: Abraham i jego doświadczenie wiary

Paweł odwołuje się do Pisma, aby uprawomocnić swoją tezę. Możliwe, że tekstami o Abrahamie oraz o Hagar i Sarze (4,22-31) posłużyli się w swojej argumentacji jego przeciwnicy. Apostoł, zmuszony odnieść się do tych tekstów w swojej odpowiedzi, interpretuje opowiadanie biblijne w sposób raczej niekonwencjonalny. W Pismach hebrajskich nie ma fragmentów przeciwstawiających wiarę i Prawo; przeciwnie, wydaje się, że te dwie rzeczywistości są w nich ze sobą ściśle związane (por. Syr 44,19-21; 1 Mch 2,50-52). Paweł jako uczony w Piśmie musiał znać obietnice udzielone Izraelitom, którzy byli posłuszni Prawu: obietnice życia i błogosławieństwa. Nieposłuszeństwo zaś sprowadzało na nich śmierć i przekleństwo (Pwt 30,15-20). Jak możliwa była tak radykalna zmiana interpretacji, aż do przeciwstawienia sobie wiary i Prawa? Może twarde doświadczenie życia skłoniło go do rozważania negatywnej strony Prawa, które, zamiast być wypisane w sercach, uległo petryfikacji w tradycjach i instytucjach. Prawo rzymskie skazuje na krzyż niewinnego; Prawo żydowskie przeklina powieszonego na drzewie, którym jest nikt inny niż Jezus Chrystus, dawca życia. Sam Paweł w swojej gorliwości w obronie Prawa wtrącał do więzienia niewinnych ludzi i zgadzał się na ukamienowanie Szczepana. A zatem wydawało się, że sprawiedliwość nie może wypływać z Prawa (por. 3, 21).

Paweł sięga do opowiadania o Abrahamie, aby wykazać, że właśnie dzięki wierze (a nie dzięki Prawu) patriarcha został uznany za sprawiedliwego przed Bogiem (3,6). To zaś prowadzi go do wniosku, że prawdziwymi potomkami Abrahama są ci, którzy tak jak on działają w wierze, a nie ci, których łączy z nim jedynie przynależność etniczna. Na podstawie tego argumentu można do nich zaliczyć także ludzi wykluczonych przez Prawo: otrzymują oni Boże błogosławieństwo, ponieważ zostali przyjęci przez Boga jako ci, którzy mają taką samą postawę wiary, jaką miał Abraham. Żaden naród nie może mieć wobec innych ani poczucia wyższości, ani niższości.

W w. 10-12 Paweł stara się przekonać czytelnika o ważności problemów związanych z Prawem. Apostoł porównuje posłuszeństwo Prawu ze ślepym zaułkiem. W samym Prawie powiedziane jest, że ten, kto wypełnia wszystkie jego przepisy, osiągnie zbawienie i będzie żyć (3,12), ale ten, kto ich nie wypełnia, jest przeklęty (3,10). Ostrzeżenie Pawła daje do zrozumienia nie tylko, że nikt nie jest zdolny do przestrzegania wszystkich przepisów Prawa, ale także, że ci, którzy próbują spełniać wymagania Prawa, doświadczają stanu niewolnictwa, trwogi i dehumanizacji. Apostoł nie chce, aby ktoś myślał, że unieważnia Pismo. Dlatego przytacza tekst z Księgi Habakuka (Ga 3,11). Kiedy wydawało się, że wszystko jest stracone, że niebawem niewielki naród Judy zostanie podbity przez potężnego władcę Babilonii, Habakuk mówi z nadzieją: „sprawiedliwy z wiary żyć będzie". Tylko droga wiary prowadzi do życia i je umacnia.

W w. 3,13 Paweł wprowadza Mesjasza (Chrystusa) jako wyzwoliciela ze stanu niewolnictwa. Odkupieńcze dzieło Jezusa Chrystusa stanowi aluzję do wykupywania niewolników w owym czasie, aby uczynić ich ludźmi wolnymi. Różnica między wykupem niewolnika a wykupem nas przez Jezusa Chrystusa polega na tym, że zapłata za wolność nie pochodzi z zewnątrz, lecz jest nią ofiara z własnego życia i poddanie się przekleństwu (3,13). Ten fakt jest dla Pawła jawnym dowodem bezużyteczności Prawa Mojżeszowego. Przeklinając powieszonego na drzewie, Prawo przeklinało Syna Bożego, i to musiało być dla Pawła zgorszeniem.

Werset 3,14 jasno dowodzi, że w Chrystusie wypełniła się obietnica udzielona Abrahamowi przez Boga: obietnica błogosławieństwa dla wszystkich narodów. Stanowi też odpowiedź na pytanie w w. 5: Galaci otrzymali obiecanego Ducha nie przez Prawo, ale przez wiarę.

3,15-18: Prawo nie unieważnia obietnicy

W tej sekcji Paweł stwierdza, że narody są dziedzicami obietnic, których Bóg udzielił Abrahamowi. Na poparcie swojej tezy podaje trzy argumenty: (1) obietnice są uprzednie wobec Prawa (w. 15.17); (2) potomstwo, do którego odnosi się obietnica (Rdz 15), nie oznacza licznego potomstwa Abrahama według ciała, lecz raczej Chrystusa (w. 16); i (3) dziedzictwo wywodzi się bezpośrednio z Bożej obietnicy udzielonej Abrahamowi, a nie z jakiegoś nakazu czy warunku Prawa żydowskiego (w. 18). Kluczowe słowo „obietnica" pojawia się w rozdz. 3 osiem razy. Obietnica nie tylko przewyższa Prawo, ale określa jego zastosowanie.

Aby uzasadnić pierwszy argument, Paweł sięga po porównanie z systemu prawnego. Tak jak prawidłowo sporządzony testament nie może być obalony czy zmieniony, tak samo obietnica, jaką Bóg dał Abrahamowi, nie może być unieważniona przez Prawo, które powstało później. Obietnica i testament to u niego pojęcia synonimiczne. Liczba czterystu trzydziestu lat jest bezpośrednią aluzją do Wj 12,40 (tak samo w Septuagincie); tyle lat Izraelici (Hebrajczycy) przebywali w Egipcie i Kanaanie. Zgodnie z prawami greckim i rzymskim autor testamentu mógł go zmienić w każdym czasie. Jeżeli zatem Paweł sięgnął po ten przykład, to prawdopodobnie dlatego, że chciał dać do zrozumienia, iż tylko Bóg może zmienić testament.

Drugi argument Paweł opiera na rozumieniu rzeczownika „potomstwo" w znaczeniu jednostkowym. Jego egzegeza wydaje się nam dziwna, ale nie jest ona niczym niezwykłym w egzegezie rabinackiej, w której na z pozoru drugorzędnym fakcie czy mało ważnej informacji opiera się nieraz cała argumentacja. Z drugiej strony wiara, że Chrystus był potomkiem Abrahama, należała do przed-Pawłowej tradycji. I wreszcie Apostoł chce wykluczyć żydowską interpretację (potomkowie przez przynależność etniczną) i potwierdzić, że Chrystus jest potomkiem par excellence: przez Niego wszyscy wierzący w Chrystusa są prawdziwymi potomkami Abrahama (przez obietnicę). Podmiotem owej obietnicy jest Bóg, a nie Prawo, a skoro Bóg jest podmiotem, to wydarzenie obietnicy rozgrywa się zgodnie z porządkiem łaski (trzeci argument). Obietnica jest dziedzictwem/ błogosławieństwem dla wszystkich narodów.

3,19-25: Zadanie Prawa

Po wszystkim, co Paweł powiedział o Prawie, adresaci listu musieli zadać sobie pytanie, jaka była funkcja Prawa. Teraz Apostoł próbuje odpowiedzieć na to pytanie. Prawo pojawiło się w dziejach ze względu na wykroczenia ludzi (w. 9) i z potrzeby dostarczenia im wychowawcy (w. 24). Dzieli ono historię na okresy „przed" i „po" nadejściu wiary, czyli Jezusa Chrystusa. Ten okres „po" ma większą wartość i wyznacza koniec poprzedniego okresu, czyli Prawa. Paweł kładzie nacisk na niższość Prawa wobec Chrystusa i wiary, wysuwając na pierwszy plan jego negatywną funkcję. Prawo pojawia się nie dlatego, aby udzielać życia czy tworzyć sprawiedliwość, ale z powodu grzeszności rodzaju ludzkiego; nie było ono dane bezpośrednio przez Boga, tak jak obietnica udzielona Abrahamowi, lecz zostało przekazane przez aniołów i podane przez pośrednika (Mojżesza). Chociaż w Biblii hebrajskiej w opowiadaniach o objawieniu Tory nie ma mowy o obecności aniołów na Synaju, wydaje się, że tradycja ta istniała w judaizmie i była odbierana bardzo pozytywnie. Jednak z tego właśnie powodu Paweł ją odrzuca. W w. 3,20 jeszcze raz podkreśla niższość Prawa jako przekazanego przez pośredników.

Werset 21 jest kluczowy dla zrozumienia, że postawa Pawła wobec Prawa nie jest arbitralna. Apostoł potwierdza, że Prawo jest niezdolne do dawania życia. Wcześniej powiedzieliśmy, że Paweł wyciągnął taki wniosek z własnego doświadczenia. Nie występowałby przeciwko Prawu, gdyby ono rzeczywiście dawało nowe życie. W końcu najważniejsze jest odkrycie źródła sprawiedliwości. Dla Pawła sprawiedliwość pochodzi od Chrystusa, który jest źródłem życia. Przyjście Chrystusa było konieczne, ponieważ Prawo nie dawało życia. Przeciwnie, Prawo wyklucza „narody"; podporządkowuje czy „trzyma w zamknięciu" tych, którzy są pod Prawem (3,12), i odgrywa rolę wychowawcy, karzącego każdego, kto je przekracza. W starożytności wychowawca nie był nauczycielem, lecz niewolnikiem, który towarzyszył uczniowi w drodze do szkoły i ze szkoły do domu; miał go chronić i dbać o to, aby się dobrze zachowywał. Wydaje się, że pojęcie wychowawcy kojarzyło się Pawłowi z surowością, karą i twardą dyscypliną. Czas ten był dla niego okresem niewoli, „trzymania w zamknięciu" (3,23), poddania pod władzę grzechu (3,22). Prawo obowiązywało aż do przyjścia Potomka, któremu udzielono obietnicy (3,19), i aż do czasu, kiedy obietnica ta została przekazana wszystkim wierzącym w Jezusa Chrystusa (3,22) – niezależnie od tego, czy byli Żydami czy poganami – aż do czasu, kiedy miała się objawić wiara (3,23) i kiedy wierzący mieli uzyskać usprawiedliwienie z wiary (3,24). I kiedy nadeszła wiara, wówczas więzienia, wychowawcy, możliwość wykluczenia kogokolwiek – wszystko to straciło rację bytu (3,25).

3,26-4,11: Od niewolnictwa do życia jako wolne dzieci Boga – zniesienie wszelkiej dyskryminacji

W tej sekcji Paweł kładzie nacisk na szczególną kondycję bycia dzieckiem Bożym. Taka kondycja staje się rzeczywistością przez wiarę w Jezusa Chrystusa (3,26), przez chrzest (3,27) i przez uwolnienie od Prawa dzięki Synowi Bożemu (4,5).

Sednem całej argumentacji rozdz. 3 i 4 są wersety 3,26-28. W jednoznaczny sposób Paweł przedstawia orędzie wyzwolenia skierowane do Galatów i innych narodów. Także tutaj pojawia się jedyna w liście wzmianka o chrzcie. Paweł wspomina o nim dlatego, że chce przypomnieć Galatom sens nowego stworzenia, do którego teraz należą. Wersety 26-29 są aluzją do nowej rzeczywistości tych, którzy przyoblekli się w Chrystusa, to znaczy tych, którzy przyjęli Jego życie i dzieło i postępują tak jak On. Wśród komentatorów panuje zgoda co do tego, że 3,26-28 stanowi część przed-Pawłowej formuły chrzcielnej. Paweł przytacza ją, aby podkreślić nowość społeczeństwa, w którym nie ma dyskryminacji. W wymiarze wiary nikt nie jest od nikogo wyższy ani niższy. Radykalność tej formuły staje się szczególnie wyraźna, kiedy odczytuje się ją w kontekście społeczeństwa grecko-rzymskiego, mocno rozwarstwionego i opartego na zasługach, albo społeczeństwa żydowskiego z jego poczuciem wyższości w stosunku do innych narodów z racji otrzymania Tory. Radykalność tego stwierdzenia polega na tym, że odnosi się nie tylko do elementów etnicznych i religijnych, ale także społecznych i kulturowych. W społeczeństwie patriarchalnym i opartym na systemie niewolnictwa słowa, że nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego i że istnieje równość między mężczyzną a kobietą, ucieleśniały wizję społeczeństwa utopijnego, marzenie i cel wszystkich żyjących na marginesie społeczeństwa i niesprawiedliwie traktowanych. Nie bez powodu znaczący udział w ruchu Jezusa i w pierwszych chrześcijańskich wspólnotach miały kobiety. Jakie byłoby zdanie kobiet w Galacji na temat powrotu do praktyki obrzezania jako warunku zbawienia? Możliwe, że poczułyby się jako pierwsze ofiarami dyskryminacji, pod panowaniem Prawa i obrzezania. Paweł w 3,29 musi powtórzyć to, o czym mówił już we fragmencie dotyczącym chrztu, że skoro Galaci należą już do Chrystusa, są także potomkami Abrahama i dziedzicami zgodnie z obietnicą.

Nazwanie kogoś dzieckiem Bożym jest równoznaczne z traktowaniem go jako osoby godnej szacunku. Cesarze kazali się nazywać synami Bożymi, przypisując sobie tym samym boskie atrybuty. Także Żydzi uważali siebie za dzieci Boże z powodu przymierza, jakie Bóg zawarł z ich narodem. Paweł wyraża się tutaj jasno: synostwo Boże zyskuje się przez wiarę w Jezusa Chrystusa. W w. 4,4-5 mówi o wydarzeniu chrystologicznym, które umożliwia otrzymanie przybranego synostwa. Jest to najwyższy stopień naszej solidarności z Bogiem w Jego Synu, który przyjmuje na siebie historię w całym jej ludzkim wymiarze: urodzony z kobiety i pod Prawem (4,4). Wykupienie dokonuje się z dołu i polega na zniesieniu niewolnictwa Prawa, tak aby ci, którzy przedtem byli niewolnikami, stali się wolnymi synami i córkami.

Teraz wykupieni od Prawa mogą przemawiać wolnym głosem. Przedtem podlegali Prawu, które narzucało im sposób życia, teraz stali się osobami, podmiotami, mogącymi wyrażać własne zdanie, mogą wołać do Boga „Abba, Ojcze". Bóg natchnął ich Duchem Bożym i uczynił dziedzicami przez swoją łaskę (4,7).

Może Galaci nie wiedzieli, co to znaczy podlegać Prawu żydowskiemu. W 4,8.9 Paweł przypomina im, jak wyglądało ich życie, zanim poznali Chrystusa. Żyli poddani „bezsilnym i nędznym żywiołom" (por. 4,9), które uważali zapewne za kosmiczne moce rządzące ich życiem. Paweł określa je jako słabe i pozbawione wartości. „Zachowywanie dni, świąt nowiu i lat" (por. 4,10) byłoby krokiem wstecz, poddaniem się znowu pod władzę bożków, utratą statusu osoby godnej szacunku, wolnego dziecka Bożego. Obawa wyrażona przez Pawła w 4,11 daje Galatom do zrozumienia, że są bliscy porzucenia Ewangelii wolności albo że już w dużej mierze zostali przekonani przez przeciwników Pawła. W 5,10 Apostoł wyraża jednak bardziej optymistyczną opinię.

4,12-20: Dobre wspomnienie przyjaźni

W retoryce hellenistycznej argument przyjaźni jest powszechnie używany. Paweł sięga po niego w tej części listu. Zmienia ton, którym przemawiał w poprzednich paragrafach, i z wielkim przejęciem oraz braterskim uczuciem przypomina dawne dobre stosunki, które łączyły go ze wspólnotami Galatów. Kiedy przebywał pośród nich, przyjmowali go z otwartymi ramionami. Nawet wtedy, kiedy z powodu choroby mogli go odtrącić, uważając (zgodnie z ówczesnymi zwyczajami) jego chorobę za dzieło diabła, przyjęli go „jak anioła Bożego, jak samego Chrystusa Jezusa" (4,14). Nie wiemy, na jaką chorobę zapadł Paweł (mogła to być epilepsja, malaria albo choroba oczu). Jego nowo nawróceni – jak pisze – byli gotowi ofiarować mu wszystko, co najcenniejsze, gdyby była taka potrzeba.

Paweł posługuje się obrazem matki, aby pokazać Galatom swoje głębokie uczucie i troskę. W 4,12 prosi ich o odzwajemnienie się podobnym uczuciem. Mówi im prawdę z całą szczerością, jak matka, a nie jak wróg (4,16). Jak troskliwa matka tłumaczy im prawdziwe intencje ich wrogów. Ci wrogowie nie są takimi, za jakich chcą uchodzić; starają się odsunąć ich od chrześcijańskiej wspólnoty, do której należą, i pociągnąć ich za sobą (aby założyć nową wspólnotę?) (4,17). Czując, że są jeszcze w procesie powstawania, że Chrystus dopiero się w nich kształtuje, Paweł upomina ich, aby byli wierni i wytrwali nie tylko wtedy, kiedy jest wśród nich, ale także wówczas, kiedy nie ma go między nimi (4,18). Z prawdziwie macierzyńską czułością zwraca się do nich „dzieci moje". Sam siebie uważa za dokuczliwą matkę, która już nie wie, co im powiedzieć, aby ich przekonać o słuszności swoich słów (4,20). Dlatego chciałby być z nimi, aby tonem swojego głosu i gestami lepiej uwiarygodnić to, co napisał, i przekonać ich o poważnym niebezpieczeństwie, które im grozi.

4,21-31: Dziedzice z rodu ludzi wolnych

Paweł wraca do argumentacji teologicznej, interpretując ostatni fragment swojego tekstu w taki sposób, aby podkreślić status wolności, jaki już osiągnęli Galaci, którzy przyjęli wiarę. Jest bardzo prawdopodobne, że przeciwnicy Pawła często powoływali się na teksty o Hagar i Sarze na dowód, że prawdziwymi dziedzicami obietnicy są Żydzi wywodzący się od Izaaka, syna obietnicy. Gdyby więc narody chciały być potomkami Abrahama, musiałyby wypełniać Prawo i poddać się obrzezaniu. Tekst, rozumiany dosłownie, jest oczywisty i przekonujący. Podtrzymuje raczej stanowisko przeciwników Pawła. Dlatego Apostoł czuje się zmuszony odpowiedzieć za pomocą tych samych cytatów z Pisma, ale przy zastosowaniu metody hermeneutycznej, która prowadzi do całkowitego odwrócenia sensu dosłownego. Paweł alegoryzuje tekst albo raczej zauważa, że mamy tu do czynienia z typologią, i z tej perspektywy go interpretuje. Zwraca się szczególnie do tych, którzy chcą podporządkować się Prawu (w. 21).

Tekst nawiązuje do Rdz 16 i 21. Hagar i Sara, żony Abrahama, jedna niewolnica, a druga kobieta wolna, urodziły synów Abrahamowi. Matki owych synów uważane są za matki założycielki dwóch ludów, jednego wywodzącego się z rodu ludzi wolnych (potomkowie Sary), drugiego z rodu niewolników (potomkowie Hagar). Zarówno Paweł, jak i jego przeciwnicy przemilczają fakt, że w owym czasie syn niewolnicy był uważany za człowieka wolnego, jeśli taki był status ojca. A zatem Izmael i Izaak byli ludźmi wolnymi, ale fakt ten nie ma znaczenia, skoro interpretacja Pisma nie opiera się na postaciach historycznych, lecz na reprezentowanych przez nie typach. Dyskusja toczy się wokół prawdziwego potomstwa Abrahama, dziedziców obietnicy. Paweł chce pokazać, że są to ci, którzy są w Jezusie Chrystusie i nie podlegają Prawu, to znaczy poganie i judeochrześcijanie uwolnieni od Prawa.

Linia Hagar nosi znamię niewolnictwa, ponieważ jej syn urodził się normalnie, zgodnie z prawami natury. Hagar jest płodna i obdarzyła Abrahama synem. Natomiast Sara, przeciwnie, jest niepłodna. Jej syn przyszedł na świat nieoczekiwanie jako znak błogosławieństwa i na skutek obietnicy. Toteż status wolności Sary naznaczony jest przez obietnicę i łaskę.

Zabieg odwrócenia interpretacji staje się wyraźniejszy, kiedy Paweł podaje geograficzną lokalizację dwóch przymierzy, ponieważ każdy z synów symbolizuje jedno przymierze. To, które wywodzi się z obecnej Jeruzalem, jest przymierzem zawartym na Synaju (4,24), gdzie zostało przekazane Prawo Mojżeszowi. Reprezentuje ono świat prawdziwego niewolnictwa, a jego potomkowie żyją w niewoli. Czytelnicy zrozumieją, że chodzi o Żydów posłusznych Prawu, tych, którzy uważają siebie za prawdziwych potomków Abrahama i Sary. Dla Pawła zaś należą oni do świata reprezentowanego przez Hagar, dawną niewolnicę.

Zgodnie z 4,26 prawdziwie wolnym światem jest górne Jeruzalem. Termin ten był znany czytelnikom. Ta Jerozolima ma pochodzenie boskie i jest miastem powszechnym, zamieszkanym przez wszystkie ludy, które przyjmują wiarę. Nie ogranicza się do Kościoła pogan, lecz obejmuje wszystkie ludy łącznie z judeochrześcijanami uwolnionymi spod Prawa. Tutaj mamy do czynienia z przymierzem, które rodzi wolnych synów. A zatem prawdziwymi potomkami Sary nie są Żydzi poddani Prawu, lecz narody uwolnione od Prawa.

Werset 4,27 jest prawie w całości cytatem z Iz 54,1. Dlaczego Paweł wybrał ten tekst? Sara była bezpłodna, ale była zamężna i nie została oddalona. Zapewne Apostoł chce podkreślić tutaj przychylność Boga wobec ludzi

odrzuconych przez społeczeństwo (C. K. Barret, *The Allegory of Sarah, Abraham and Hagar*). Sara znajdowała się w gorszej sytuacji z powodu bezpłodności, ale Bóg jej pobłogosławił. Hagar, według Rdz 21, znalazła się na marginesie z powodów społecznych i została porzucona, lecz Bóg jej pobłogosławił na pustyni. W Liście do Galatów tematem dyskusji jest wykluczenie narodów przez Żydów z powodu Prawa. Według opowiadania z Księgi Rodzaju Sara byłaby przodkiem Żydów, a Hagar – obcych narodów. Tak więc, zgodnie z Pawłowym punktem widzenia, Żydzi, potomkowie Sary według ciała, byliby „duchowymi potomkami" Hagar, zgodnie z jej statusem niewolnicy, a „duchowi potomkowie Sary", kobiety wolnej, byliby potomkami Hagar, to znaczy poganami, prawdziwym dziedzicami obietnicy. Jest tak wyraźnie powiedziane w Ga 4,28.

Wersety 29 i 30 ukazują napięcie między judaizującymi a poganami. To nie poganie prześladują Żydów, lecz na odwrót. Paweł bardzo ostro ocenia zachowanie Żydów. W Rz 9-11 zrewiduje tę postawę. W w. 4,30 Apostoł wyraźnie postuluje taką samą postawę, jaką Żydzi zajmowali wobec innych narodów, ale jeśli tak, to popada w sprzeczność z własnym krytycznym stanowiskiem wobec wyłączności Prawa. Możemy tutaj powiedzieć tylko to, że w nowym życiu w Chrystusie nie ma miejsca dla niewolnictwa. Wszyscy, którzy są w Chrystusie, są wolni, ponieważ wszyscy stanowią jedność w Chrystusie. Ga 4,31 jest nie tylko syntetycznym ujęciem ostatniego argumentu, ale streszcza w sobie wszystkie argumenty wyłożone w rozdz. 3-4 i jednocześnie przedstawia wezwanie do wolności, która będzie tematem następnego rozdziału.

5,1-6,10: Upomnienie

5,1-12: Wolność przejawia się w czynieniu sprawiedliwości

Usprawiedliwienie przez wiarę w zasadniczy sposób wpłynęło na ukształtowanie się nowej tożsamości chrześcijan: są teraz sprawiedliwi i wolni. Paweł z całą mocą swego autorytetu upomina Galatów (5,1), aby żyli zgodnie z tą tożsamością i trwali w Chrystusowej wierze. Werset 1 jest emfatyczny. Wyzwolenie w Chrystusie nie polega na zmianie pana, lecz na życiu darem wolności. Powrót do obrzezania byłby poddaniem się Prawu, co oznaczałoby nie tylko popadnięcie w niewolę, lecz także zerwanie więzów z Chrystusem (5,4). Dyskusja nie skupia się po prostu na rytuale – argumenty za i przeciw obrzezaniu są tu najmniej ważne – lecz na dwóch odmiennych sposobach postrzegania świata i działania w nim. Dlatego główna linia podziału przebiega między sprawiedliwością płynącą z wypełniania Prawa a sprawiedliwością udzieloną przez Boga w niewinnie Ukrzyżowanym, czyli sprawiedliwością należącą do porządku Ducha i wiary. Ta pierwsza zniewala, wzbudza trwogę i potępia; należy do porządku ciała i dlatego jej celem jest interes osobisty. Ta druga natomiast uwalnia, tworzy życie i zbawia. Jej konkretnym przejawem jest wspólnotowa i bezinteresowna miłość (5,6). Jest to możliwe, ponieważ sprawiedliwość Chrystusowa rodzi się z łaski.

Werset 6 ma podstawowe znaczenie dla uniknięcia fałszywej interpretacji usprawiedliwienia przez wiarę jako stanu bierności, nie mającego żadnego związku z praktykowaniem sprawiedliwości. Nowa tożsamość usprawiedliwionego i wyzwolonego człowieka ukazuje się bowiem tylko w uczynkach miłości. Jakub ma rację, twierdząc, że wiara bez uczynków jest martwa. Paweł zgodziłby się z nim, jak można sądzić po 5,6.

Wersety 7-12 są aluzją do przeciwników Pawła. W 5,10 Paweł przejawia większy optymizm w stosunku do Galatów niż w 4,20. Z tekstu wynika, że przyszłość wspólnot galackich jeszcze nie jest przesądzona, że nie ulegli namowom przeciwników. Werset 11 sugeruje, że przeciwnicy posłużyli się argumentem, iż Paweł nadal głosi obrzezanie (czy chodziłoby o przypadek Tymoteusza, opisany w Dz 16,3?). Apostoł zaprzecza temu. Gdyby bowiem głosił obrzezanie, nie byłby już prześladowany i ustałoby zgorszenie krzyża. Obrzezanie gwarantowało bezpieczeństwo i przywileje zarówno w społeczeństwie żydowskim, jak i w pierwszych latach cesarstwa w społeczeństwie rzymskim.

Werset 12 ma wydźwięk sarkastyczny. Najpewniej jest to zawoalowana aluzja do kastracji praktykowanej w kulcie Kybeli, najważniejszej bogini Galacji.

5,13-6,10: Życie w wolności naznaczonej Duchem

Nowa tożsamość tych, którzy są w Chrystusie, wymaga od nich poświadczenia czynami, że są wolnymi dziećmi Boga. Wolność jest darem, który przejawia się w obliczu Boga i społeczeństwa. Dlatego w tej sekcji Paweł upomina Galatów i radzi im, jak mają postępować, aby żyć zgodnie z odpowiedzialną etyką. Ciało przeciwstawia duchowi, widząc w nich dwie opozycyjne siły. Ciało ma różne konotacje, w niektórych kontekstach oznacza po prostu „człowieka" (1,16; 2,16; 4,13), w innych moc kierującą człowieka ku czynom sprzecznym z jego wolą (5,17). Paweł upomina adresatów, aby nie nadużywali wolności, ponieważ wtedy ciało może ich skierować na drogę przeciwną Duchowi. Wydaje się, że życie w wolności i odrzucenie Prawa zakłada wybór między spełnianiem pożądań ciała a objawieniem owocu Ducha. Paradoksalnie jednak opowiedzenie się za ciałem oznacza utratę wolności. Tak więc uwaga Pawła i Galatów skupia się na problemie, jak zachować

wolność, odrzucając zarazem przepisy Prawa kierujące naszym postępowaniem. Możliwe, że był to poważny problem dla wspólnoty i że nauka przeciwników Pawła (Chrystus i Prawo) rozwiązywała ten dylemat. Dla Pawła człowiek może żyć bez Tory, o ile w swoim postępowaniu kieruje się miłością. Bezinteresowna miłość Boga znajduje odbicie w bezinteresownej miłości wspólnot chrześcijańskich do innych wspólnot. To nie jest to samo co kochać bliźniego miłością, która jest owocem Ducha. To, co nakazuje Prawo, staje się nowym obowiązkiem i ciężarem; to, co rodzi się z Ducha, staje się naturalnym sposobem postępowania. Cytując Torę w 5,14, Paweł chce zapewnić Galatów, że odpowiedzialne korzystanie z wolności przejawia się w czynach powodowanych miłością. Powołanie do wolności nieuchronnie pociąga za sobą wzajemne służenie sobie (5,13).

Uczynki i postawy, opisane w 5,19-23, nie są zwykłym wyliczeniem wad i cnót, lecz widzialnymi skutkami właściwymi dla dwóch przeciwstawnych postaw życiowych. Podczas gdy to, co negatywne, wynika ze świadomych działań ciała (w. 19), to, co pozytywne, jest owocem Ducha (5,22). Jest rzeczą znamienną, że lista w w. 22-23 zaczyna się od miłości. Jakkolwiek skłonności ciała nie znikają w człowieku, Paweł przypomina, że ciało ze swymi pożądaniami i namiętnościami zostało ukrzyżowane razem z Chrystusem. Nie ma powodu do obaw. Duch, jeżeli pójdziemy drogą przez Niego wskazaną, zwycięży moc ciała. Paweł kończy upomnienie, udzielając wspólnotom konkretnych rad i podkreślając znaczenie czynienia dobrze (6,1-10); używa zdań i wyrażeń powszechnie stosowanych w kulturach żydowskiej i hellenistycznej.

6,11-18: Zakończenie

Znaczenie nowego stworzenia

Paweł podsumowuje swój list, kontynuując polemikę z przeciwnikami (6,12.13). Ostatnie linijki napisał własnoręcznie; ten dość powszechnie stosowany zwyczaj miał potwierdzać autentyczność dokumentu. Nowością natomiast było to, że napisał je wielkimi literami, jakby chcąc przyciągnąć uwagę czytelników. W podsumowaniu na pierwszy plan wysuwają się trzy aspekty: narzucanie obowiązku obrzezania (6,12) jako konkretny problem, przed którym stanęła wspólnota; nowe stworzenie (6,15) jako centralny punkt odniesienia w każdej dyskusji na temat Prawa i wiary; i znamiona przynależności do Jezusa na ciele Pawła (6,17), uwierzytelniające jego autorytatywne głoszenie Ewangelii krzyża. Znamiona te są konsekwencją jego apostolskiego powołania (por. 2 Kor 11,23-29), ale w niczym nie przypominają tych, które pozostawia na ciele rytuał obrzezania.

W zakończeniu pojawiają się dwa bardzo krótkie błogosławieństwa; pierwsze w 6,16 jest tradycyjnym żydowskim błogosławieństwem, skierowanym w tym przypadku do „Izraela Bożego", całego ludu nowego stworzenia, w którym nie ma podziału na pogan i Żydów. Na końcu (6,18) Apostoł powtarza błogosławieństwo, które mogło być dobrze znane, ponieważ jego słownictwo trochę odbiega od słownictwa Pawłowego.

Ga 6,10 nawiązuje do 5,6. Powtórzenie to wskazuje na fakt, że w polemice na temat obrzezania i wiary, Prawa i łaski, najważniejsze jest widzialne świadectwo czynów i postaw, to znaczy wiary udokumentowanej działaniem na rzecz miłości czy nowego stworzenia. Są to dwie strony tego samego medalu. Taka jest charakterystyczna cecha tych, którzy żyją chrześcijańską wolnością.

tłum. Ewa Burska

List do Efezjan
Margaret Y. MacDonald

Chcąc w pełni docenić List do Efezjan, trzeba go czytać na głos. W tym dziele NT przeplatają się ze sobą język modlitwy, kultu i liturgii. Poruszają słuchacza fragmenty, które brzmią jak porywające kazania, i inne, które przypominają majestatyczne hymny. Ten list jest doskonałym tekstem unaoczniającym ścisły związek między tekstami NT a zgromadzeniem kultowym. Nowotestamentowe greckie słowo *ekklesia*, zazwyczaj tłumaczone jako „kościół", w rzeczywistości znaczy dosłownie „zgromadzenie". Słowo to często pojawia się Liście do Efezjan. W odróżnieniu jednak od sposobu jego zastosowania w innych pismach Pawła, w których słowo to często odnosi się do zgromadzeń w prywatnych domach (kościołach domowych), *ekklesia* w Liście do Efezjan ma zawsze znaczenie zjawiska szerszego niż zgromadzenie lokalne. Ze wszystkich pism Pawła właśnie List do Efezjan jest pismem, które wykazuje największe zainteresowanie Kościołem powszechnym.

W Liście do Efezjan Apostoł gorąco zachęca do jedności. Zalążkiem tej jedności powinien być dom, miejsce kształtowania się więzi rodzinnych i, we wczesnym Kościele, fizyczna przestrzeń, gdzie odbywały się spotkania wspólnoty kościelnej. Jedność powinna obejmować różne grupy kulturowe w Kościele; historyczny kontekst Listu do Efezjan prowadzi do szczególnego zainteresowania się przełamywaniem barier między chrześcijanami pochodzenia żydowskiego a chrześcijanami pochodzenia pogańskiego. W tym piśmie zaabsorbowanie sprawą jedności sięga nawet wymiarów kosmicznych: jedność jest dziełem Chrystusa wypełniającego świat mocą zbawienia. Posługując się tak silnie przemawiającymi do wyobraźni obrazami, jak harmonia ciała Chrystusowego i bliski związek, jaki łączy męża i żonę w Chrystusie, List do Efezjan skutecznie wzywa do jedności za pomocą języka, który przemawia do ludzi wszystkich czasów i który ma zastosowanie w różnych sytuacjach. Niezaprzeczalne jest jego znaczenie dla dyskusji ekumenicznych wewnątrz dzisiejszego chrześcijaństwa i dla dialogów między chrześcijaństwem a innymi religiami.

PIERWSZE CZYTANIE

I. Ogólna charakterystyka

Interpretatorzy Listu do Efezjan napotykają w swojej pracy wiele zagadek. Niektórym uczonym wpływ form liturgicznych wydaje się tak wielki, że skłonni są uważać ten dokument za zbliżony w kształcie bardziej do traktatu liturgicznego niż do listu. Jego Pawłowe autorstwo także było kwestionowane. Łączenie pisma z Efezem podważano na podstawie świadectwa rękopisów. Tak więc pierwsze czytanie Listu do Efezjan powinno omówić kilka ważnych kwestii związanych z ogólnym charakterem pisma.

1) Rodzaj literacki

Porównując List do Efezjan z innymi listami Pawła, łatwo zauważyć, że nie ma w nim odniesień do spraw określonej wspólnoty, w które obfituje na przykład korespondencja z Koryntianami. Ton listu sprawia wrażenie większego niż w innych listach dystansu między Apostołem a wspólnotą; brakuje też wzmianek o konkretnych członkach wspólnoty i pozdrowień (por. Rz 16) (6,21). Trudno opisać sytuację, która skłoniła do napisania listu. Tradycja rękopiśmienna podtrzymuje wątpliwości, czy adresatami listu byli na pewno Efezjanie: słów „w Efezie" (1,1) brakuje w niektórych starożytnych rękopisach. Adres „do Efezjan" nie był umieszczony w tekście pierwotnym listu; taki napis występuje dopiero w rękopisach z drugiej połowy II w. Trudności związane z ustaleniem, czy pismo było rzeczywiście skierowane do Kościoła w Efezie, pojawiły się w historii chrześcijaństwa wcześnie, już w okresie Ojców Kościoła. Według teorii, która miała wielu zwolenników, List do Efezjan jest pismem okólnym, wysłanym do wielu Kościołów. NT dostarcza innych przykładów takich dokumentów. Pierwszy List Piotra adresowany jest do wielu wspólnot w Azji Mniejszej (1 P 1,1). Apokalipsa św. Jana także wydaje się napisana z myślą o więcej niż jednej wspólnocie kościelnej (Ap 1,4). Jeżeli List do Efezjan miał rzeczywiście dotrzeć do szerokiej rzeszy odbiorców, to taka intencja tłumaczyłaby w pewnym stopniu treść pisma.

Brak wzmianek o konkretnych sprawach Kościoła w połączeniu z liturgiczno-katechetycznym stylem doprowadził część biblistów do wniosku, że pismo może być w rzeczywistości traktatem liturgicznym albo kazaniem, skomponowanym tylko w formie listu. W opinii niektórych interpretatorów pierwsze trzy rozdziały mają ogólny charakter długiego dziękczynienia. Pod wieloma jednak względami List do Efezjan zachowuje zwykłą formę listów Pawłowych. Znajdują się w nim typowe pozdrowienie (1,1-2) i zakończenie z błogosławieństwem (6,21-24). Pojawia się także, chociaż nieco później niż zazwyczaj, typowe podziękowanie za

zgodne z wiarą życie wspólnoty (1,15-17). Zgodnie ze schematem innych listów sekcja zawierająca pouczenia etyczne (4,1-6,20) następuje po sekcji doktrynalnej czy teologicznej (1,3-3,21 – chociaż w Liście do Efezjan w sekcji tej zaznacza się silny wpływ form liturgicznych). Tak więc chyba najwłaściwiej byłoby określić to pismo jako list, w którym przede wszystkim znajdują odbicie formy kultu w Kościele. (Por. artykuł na temat listów w Nowym Testamencie.) Świadczy on o znaczeniu rytuałów w procesie kształtowania się przekonań religijnych pierwszych chrześcijan i jako miejsca doświadczenia religijnego. Ponadto, chociaż list nie dostarcza bezpośredniej informacji o problemach wspólnoty, nie można mówić o braku zainteresowania w nim sprawami duszpasterskimi. W obszernych zaleceniach etycznych jest wiele szczegółów, które dają do zrozumienia, że pismo powstało z wielkiej troski o kształt życia codziennego w Kościołach.

Poszczególne części Listu do Efezjan łączy wspólny temat jedności. Chcąc zrozumieć, w jaki sposób temat ten łączy pismo w jedną całość, należałoby zacząć od przeczytania całego Listu do Efezjan. Aby w pełni docenić jednak głęboką naturę zawartej w nim refleksji, trzeba następnie dokładnie przestudiować jeden z kluczowych tekstów o „jedności" w Liście do Efezjan, jak na przykład Ef 2,11-22 czy Ef 5,21-33.

Plan Listu do Efezjan:

I. Wstęp: adres i pozdrowienie (1,1-2)
II. Część 1: Chrystus, Kościół i objawienie planu Bożego (1,3-3,21)
   1) Błogosławieństwo (1,3-14)
   2) Dziękczynienie i modlitwa (1,15-23)
   3) Konsekwencje życia razem z Chrystusem (2,1-10)
   4) Jedność Żydów i pogan, stworzona przez Chrystusa (2,11-22)
   5) Misja Pawła i objawienie planu Bożego wobec wszechświata (3,1-13)
   6) Modlitwa i doksologia (3,14-21)
III. Część 2: Zalecenia etyczne (4,1-6,20)
   1) Wiele darów, ale jedno ciało (4,1-16)
   2) Zachęta do życia jako dzieci Boże i do odrzucenia zwyczajów niewierzących (4,17-5,20)
   3) Zasady życia domowego (5,21-6,9)
   4) Chrześcijańskie zaangażowanie i konieczność walki ze złem (6,10-20)
IV. Zakończenie: sprawy osobiste i błogosławieństwo (6,21-24)

2) Autorstwo

Chociaż autorstwo listu nie było kwestionowane we wczesnym Kościele, począwszy od XVIII w. większa część dyskusji wśród biblistów na temat Listu do Efezjan dotyczyła problemu jego autentyczności – czy dokument został rzeczywiście napisany przez Pawła Apostoła. Niestety, zaabsorbowanie tą kwestią prowadziło niekiedy do zaniedbania innych ważnych elementów charakteru tekstu. Autorzy, którzy twierdzą, że List do Efezjan jest napisany przez Pawła Apostoła, zakładają, iż pismo powstało w późnej fazie działalności Apostoła, w czasie jego pobytu w więzieniu, prawdopodobnie w Rzymie (por. Dz 28,16-31). Różnice między Listem do Efezjan a innymi listami Pawła tłumaczone są przeważnie zmianami, które nastąpiły w myśli i stylu Apostoła. Autorzy, którzy utrzymują, że List do Efezjan jest pseudoepigrafem, opierają swoją opinię na wielu przesłankach natury językowej, stylistycznej i teologicznej. Za szczególnie istotne uznano istnienie wielu literackich paraleli między Listem do Efezjan a innymi listami w zbiorze pism Pawłowych. Bliskie pokrewieństwo między Listem do Kolosan (uważanym przez część uczonych także za deutero-Pawłowy) a Listem do Efezjan daje podstawę do przypuszczenia, że autor Listu do Efezjan krzystał z Listu do Kolosan, posługując się jego tekstem albo swoją pamięcią (np. Ef 6,21-22 = Kol 4,7-8; Ef 2,5 = Kol 2,13). Uczeni sugerowali, że List do Efezjan jest dziełem autora, który należał do pokolenia żyjącego już po śmierci Apostoła i który chciał podtrzymać tradycję Pawłową, postulując tym samym, że posłużenie się pseudonimem Pawła jako autora listu rzuca światło na cel pisma. Wydaje się, że większość biblistów uważa dzisiaj List do Efezjan za pismo deutero-Pawłowe, ale dyskusja trwa nadal. Tacy komentatorzy, jak na przykład C. L. Mitton (1951 r.) i Rudolf Schnackenburg (1982 r.), są zwolennikami poglądu, że list jest pismem deutero-Pawłowym, ale Markus Barth (1974 r.) i F. F. Bruce (1984 r.) opowiadają się za Pawłowym autorstwem listu.

Praktyka pisania pseudoepigrafów, to znaczy pisania w imieniu swojego nauczyciela, aby umożliwić niejako zabranie głosu nauczycielowi w nowej sytuacji, była szeroko rozpowszechniona w starożytnym świecie. Nie ma najmniejszego powodu uważać takiego postępowania za fałszerstwo czy nadużycie czyjegoś imienia w dzisiejszym znaczeniu tych słów. Wskazówki, że List do Efezjan odzwierciedla nową sytuację w Kościołach Pawłowych w porównaniu z wyzwaniami, których doświadczało pierwsze pokolenie wiernych, interpretowano jako potwierdzające deutero-Pawłowe autorstwo listu. Na przykład sformułowanie zasad życia domowego (które opierały się na moralnych tradycjach zarządzania domem, znanych zarówno w literaturze żydowskiej, jak i pogańskiej) wskazuje na potrzebę silniejszego niż w listach bezspornie autentycznych podkreślenia domowych

struktur władzy (5,21-6,9). Takie podobne do reguł stwierdzenia spotyka się także w pismach, które pochodzą z okresu od późnych dziesięcioleci I w. do połowy II w. po Chr.: List do Kolosan (3,18-4,1), Pierwszy List św. Piotra (2,13-3,7), listy pasterskie (1 Tm 2,8-15; 3,4; 6,1-2; Tt 2,1-10; 3,1), pisma Ojców Apostolskich (Ignacy, Ep. ad Pol. 4,1-5,1; Polikarp, Phil. 4,2-6,1). Potrzeba wyraźniejszego określenia struktur władzy wobec braku apostoła oraz wyzwania, które pojawiały się w miarę wzrastania Kościoła i wraz z upływem czasu, mogły także znaleźć odbicie w ewolucji symbolu Ciała Chrystusa, dostrzegalnej w Liście do Efezjan. W liście tym, tak samo jak w Liście do Kolosan, Ciało Chrystusa jest wyraźnie utożsamione z Kościołem, a Chrystus jest przedstawiony jako jego Głowa. Wierzący nie mogą być „dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa (...) i przebiegłości" chytrych nauczycieli; wspólnota powinna natomiast rosnąć „ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi" (4,14-15). Nowy etap rozwoju Kościoła, kiedy zaczęły się wyłaniać problemy rządzenia, mógł też znaleźć odbicie w sposobie przedstawienia Kościoła, którego członkowie są „domownikami Boga – zbudowanymi na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus" (2,19-20). W perspektywie jest tutaj „zbudowany" Kościół, który zachowuje ciągłość ze swoimi początkami. Pismo odzwierciedla potrzebę wyraźnego określenia granic Kościoła i zachowania wiarygodnej tradycji. W odpowiedzi na zmienioną sytuację takie teksty, jak Ef 2,11-22 i 4,1-16 wydają się w sposób sumaryczny przekazywać naukę Pawła; nawiązując do takich Pawłowych tematów, jak „burzenie rozdzielających murów między Żydami a poganami w Kościele" i „rozmaitość darów, które tworzą jedno ciało", owe teksty przekazują orędzie Pawła w sposób mogący przemawiać do wielu wspólnot znajdujących się w różnych sytuacjach.

Niektórzy uczeni uważają za celową interpretację Listu do Efezjan w świetle istnienia szkoły Pawłowej. Chrześcijaństwo Pawłowe było niewątpliwie przedsięwzięciem wspólnotowym, którym kierował Apostoł, mając do pomocy wielu współpracowników i przywódców lokalnych. Bliskim współpracownikom Pawła mogło się wydawać czymś całkiem naturalnym zastosowanie jego nauki do zmienionych realiów życia Kościoła, które wyłoniły się po śmierci najwcześniejszych świadków i przywódców. Już w czasach NT okazało się, że nauka Apostoła podlega różnym interpretacjom, co doprowadziło do poważnej kontrowersji (2 P 3,15-16). Według E. J. Goodspeeda (1933 r.), chęć prezentacji odpowiedniego streszczenia nauki Pawła i przedstawienia jego kierunku wydawała się tak ważnym powodem napisania listu, że wysunął on teorię, iż autor Listu do Efezjan był zbieraczem listów Pawła i że List do Efezjan był listem okólnym, który miał być wprowadzeniem do zbioru pism Pawłowych. Chociaż taka teoria nie jest możliwa do udowodnienia, wielu uczonych zgadza się w zasadzie z ideą, że List do Efezjan powstał w związku z Pawłowym zbiorem pism i z chęci dostarczenia czegoś w rodzaju przewodnika do orędzia Pawłowego dla nowego pokolenia. Taki stan rzeczy mógłby mieć pewien wpływ na kształt kanonu NT; oznacza to, że dzieło, które z założenia miałoby służyć jako przewodnik do tradycji Pawłowej, zostało włączone do samego kanonu.

3) Rola tradycji i kanoniczna intertekstualność

W przeszłości komentatorzy protestanccy uważali niekiedy, że opieranie się na tradycji w Liście do Efezjan jest oznaką wyłaniania się „wczesnego katolicyzmu", który usilnie dążył do nadania określonemu orędziu statusu nauki normatywnej, do umocnienia struktury i władzy Kościoła, pozostawiając coraz mniej miejsca dla twórczej interptertacji. Dzisiaj jednak większość interpretatorów, lepiej znających uwarunkowania socjologiczne, patrzy na centralną rolę tradycji w Liście do Efezjan w świetle stale rozwijającego się procesu instytucjonalizacji. Na przykład korelacje między Listem do Efezjan a Listem do Kolosan i innymi listami Pawła oraz Dziejami Apostolskimi i Pierwszym Listem Piotra wskazują na fakt, że pierwsze pokolenie chrześcijan zapomniało o początkowym podstawowym korpusie tradycji, który miał być przewodnikiem dla wspólnoty. Przekazanie dziedzictwa nowemu pokoleniu stworzyło potrzebę ochrony, komunikacji i interpretacji uświęconych przez czas najwcześniejszych świadectw. Wydaje się, że w Liście do Efezjan ta potrzeba przejawia się w szczególny sposób w trosce o jedność i w zainteresowaniu tematem eklezjologii.

Chociaż List do Efezjan wyraźnie zajmuje się określonymi sprawami i przedstawia swoje własne specyficzne tematy, jest do pewnego stopnia mistrzowską syntezą elementów tradycyjnych. Tradycje liturgiczne, wpływ motywów biblijnych i tematy Pawłowe splatają się ze sobą w tekstach wzywających do jedności w życiu wspólnoty. List do Efezjan nie obfituje w cytaty z Biblii (do wyjątków należą cytaty w 4,8; 5,31), ale zawiera wiele aluzji, świadczących o gruntownej znajomości żydowskiego Pisma Świętego. Pouczenia dotyczące małżeństwa w 5,21-33, na przykład, nawiązują bezpośrednio do Rdz 2,24, gdzie o mężu i żonie pisze się, że stanowią jedno ciało (5,31), ale w tekście znajduje się także aluzja do rytualnego oczyszczenia kobiety przez obmycie wodą, które poprzedza ceremonię zaślubin i które jest tutaj symbolicznie zestawione z chrześcijańskim rytuałem chrztu (5,26-27; Pnp 4,7). Ponadto symbolika małżeństwa zastosowana w Księdze Ozeasza i gdzie indziej, obrazująca związek JHWH z Izraelem, tworzy podstawowy element tła w Ef 5,21-33, gdzie małżeństwo przedstawione jest jako odzwierciedlenie związku między Chrystusem a Kościołem. Jeżeli chodzi o związek

między Listem do Efezjan a literaturą żydowską, trzeba także zauważyć, że uczeni badali podobieństwa między językiem listu a językiem pism z Qumran.

W Liście do Efezjan tematy Pawłowe są niekiedy rozszerzone i obejmują idee, które są już osadzone w sytuacji przeniesienia Kościołów Pawłowych w czasy późniejsze, poza pierwsze pokolenie chrześcijan. W Ef 2,11-22, na przykład, Pawłowa wizja jedności między Żydami a poganami w Kościele, poprzedzonej szczególnymi konfliktami w historii, staje się obrazem pojednania pogan i Żydów, przedstawionym w terminach kosmicznych, i środkiem wyrażenia harmonii, którą Chrystus stworzył w Kościele i we wszechświecie. W Liście do Efezjan może brakować przebłysków nowych idei, które odkrywamy w Pawłowym Liście do Galatów, gdzie Paweł z wielkim zaangażowaniem broni sprawy przyjęcia pogan do Kościoła bez narzucania im wymagań Prawa żydowskiego, tradycyjnie oddzielających Żydów od pogan. List do Efezjan natomiast bardziej skłania do zastanowienia i do refleksji. Wzywa do harmonii, nawiązując do fundamentów tradycji i przypominając wiernym o doświadczeniach, które doprowadziły ich do Kościoła: o słuchaniu słowa i chrzcie. Członkowie wspólnoty powinni pamiętać: „W Nim także i wy usłyszeliście słowo prawdy, Dobrą Nowinę o waszym zbawieniu. W Nim również uwierzyliście i zostaliście naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego, który był obiecany. On jest zadatkiem naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie, które nas uczyni własnością [Boga], ku chwale Jego majestatu" (1,13-14).

II. Pierwotny kontekst historyczny

Ci, którzy twierdzą, że List do Efezjan napisał Paweł, uważają, że Listy do Kolosan i do Efezjan powstały mniej więcej w tym samym czasie, pod koniec działalności Apostoła (ok. 63 r.). Jeżeli jednak List do Efezjan jest pismem deutero-Pawłowym, to korzystanie przez jego autora z listów autentycznie Pawłowych i z Listu do Kolosan sugeruje, że list został napisany w późnych dziesięcioleciach I w. (80 – 90 r.). Posługiwanie się żydowskim Pismem Świętym i chęć wyjaśnienia związku między Kościołem utworzonym z nawróconych pogan a Izraelem należą do tych przesłanek, które często prowadziły do wniosku, że autor listu był nawróconym Żydem, należącym do jednego z Kościołów założonych przez Pawła. Wydaje się, że pismo było przeznaczone do odczytania w kilku wspólnotach. Na podstawie świadectw rękopiśmiennych nie da się ustalić z wystarczającą dozą pewności, że List do Efezjan był rzeczywiście adresowany do Kościoła w Efezie, ale tradycyjne kojarzenie dokumentu z Efezem może wskazywać na szczególne znaczenie, jakie tamtejszy Kościół miał wśród Kościołów, które otrzymały list. Ścisły związek Listu do Kolosan z Listem do Efezjan prowadził też do konkluzji, że ten drugi był przeznaczony dla wspólnot w Kolosach, Laodycei (por. Kol 4,16) i innych sąsiednich kongregacji w dolinie Likosu oraz w innych miejscowościach w Azji.

Omawiając nowe wyzwania, przed którymi stanęły wspólnoty po śmierci Pawła, rozważaliśmy ogólną sytuację Kościoła, mającą wpływ na powstanie Listu do Efezjan. Nie jest wcale łatwo określić, jakie konkretne wydarzenia czy okoliczności w Kościele natchnęły autora listu do tak konsekwentnej pochwały jedności i wezwań do jedności, którą przeniknięty jest cały tekst, ale bibliści najczęściej odwołują się do Ef 2,11-22 w nadziei, że uda im się rzucić światło na uwarunkowania, w jakich żyła ówczesna wspólnota kościelna. Komentatorzy rozumieli niekiedy ów fragment jako naukę skierowaną do nawróconych na chrześcijaństwo pogan, którzy mogli narazić się na wielkie niebezpieczeństwo, odcinając się od swoich żydowskich początków. Wprawdzie nie ma tu żadnej wzmianki o konkretnym konflikcie, ale w całym fragmencie autor przypomina nawróconym poganom o ich oderwaniu od Izraela w przeszłości i ich obecnym statusie współobywateli (2,12.19). Mówiąc o Chrystusie, autor listu przypomina: „On bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części [ludzkości] uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość" (2,14). Ten tekst jest tak wyrazisty i przekonujący, że przemawia do wielu różnych duszpasterskich sytuacji, od konfliktów międzyosobowych do napięć rasowych i debaty ekumenicznej.

Prezentacja urzeczywistnionej jedności między Żydami a poganami jest rzeczywiście znamienną cechą Listu do Efezjan. O poganach mówi się w nim, że „są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię"; to zjednoczenie przedstawione jest jako tajemnica Chrystusa (3,3-6). Autor przypomina im jednocześnie, językiem pojednania, o łaskawym działaniu Boga w Chrystusie, które umożliwiło im stanie się współczłonkami wspólnoty Izraela (2,13-18). Również w cieniu Auschwitz trzeba nieustannie przypominać o żydowskim dziedzictwie wczesnego chrześcijaństwa i o niebezpieczeństwach, jakie pociąga za sobą zapomnienie własnych początków przez chrześcijan nawróconych z pogaństwa.

Impulsem do napisania Ef 2,11-22 mogły być napięcia między pogańską większością a żydowską mniejszością w Kościele. Autor chciał może wezwać do zachowania szacunku dla judeochrześcijan i do żydowskich początków. Założywszy, że List do Efezjan pochodzi z okresu 80-90 r., sytuacja w Kościele jest zupełnie inna niż ta, w której Kościół znajdował się za czasów działalności Pawła. Przyjęcie pogan do Kościoła nie jest już przedmiotem sporu. Teraz natomiast trzeba mówić o pogańskiej większości, aby pamiętała o swojej odmienności wobec Izraela i o swym ostatecznym staniu się współdziedzicem obietnic udzielonych Izraelowi. Ponadto kwestia, jak powinni ze sobą współegzystować Żydzi i poganie, może nadal wymagać zastanowienia.

W innych pismach NT, które prawdopodobnie pochodzą z tego samego okresu, także pojawiają się problemy mieszanej wspólnoty Żydów i pogan. Argumentowano, że opowiadanie o rozwoju Kościoła w Dziejach Apostolskich wychodziło naprzeciw potrzebom mieszanej wspólnoty Żydów i pogan. W tym świetle rozumiano na przykład stale obecne zainteresowanie tematem wspólnoty stołu (por. Dz 10,1 – 11,18; 15,20.29; 16,14-15.25-34; 18,7-11; 27,33-8). Prezentacja misyjnego przedsięwzięcia Pawła, w którym tak wyraźnie zarysowuje się pewien model – najpierw do Żydów, a poźniej do pogan (Dz 13,46; 18,6; 28,28) – ma według wszelkiego prawdopodobieństwa przekazać ważną rolę, jaką Izrael odgrywał w Bożym planie zbawienia. Podobnie w Pierwszym Liście Piotra nader często przypomina się o minionej izolacji pogan od ludu Bożego (1 P 1,14. 18; 2,10; 4,2-4).

Chociaż nie jest możliwe dokładne opisanie historycznego kontekstu Listu do Efezjan, porównanie z innymi pismami NT, które, jak się wydaje, pochodzą z trudnego okresu po transformacji najwcześniejszych apostolskich struktur władzy, może okazać się pomocne w zrozumieniu ogólnej sytuacji towarzyszącej powstaniu Listu do Efezjan. Był to okres, w którym łatwo dochodziło do konfliktów między poszczególnymi grupami i wewnątrz grupy. Rosnący dystans między judaizmem a wczesnym Kościołem i towarzyszący temu rozwój wczesnego chrześcijaństwa jako odrębnej rzeczywistości wymagały teologicznego wyjaśnienia. Śmierć najwcześniejszych Apostołów i świadków, wzrastanie wspólnoty i upływ czasu, wszystko to stworzyło coś w rodzaju kryzysu władzy, wymagającego rozjaśnienia sytuacji z zachowaniem szacunku dla tradycji, przewodnictwa i autorytetu. Pojawiły się różne wersje orędzia chrześcijańskiego. Niektórzy komentatorzy interpretowali podobieństwa między pojęciami w Listach do Kolosan i do Efezjan a terminologią późnych systemów gnostyckich albo jako dowód wpływu gnostycyzmu, albo jako podjętą przez członków Kościoła wczesną próbę odcięcia się od nauk gnostyckich. W obliczu wielu wyzwań List do Efezjan powstaje, aby zachęcić do zachowania jedności w życiu wspólnoty na wszystkich płaszczyznach (np. 2,11-22; 4,3-6.15-16; 5,21-33). Jedność zajmuje centralne miejsce w zaleceniach dotyczących życia domowego i spraw duszpasterskich, ale zajmuje także centralne miejsce w pojęciach teologicznych, opisujących naturę wszechświata. List do Efezjan opisuje kosmiczne znaczenie Chrystusa (1,20-23), a więc misja Kościoła ma najwyraźniej charakter uniwersalny (3,9-10). Władza Chrystusa rozciąga się na wszystko i Jego ciało wypełnia wszystko: „I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napełnia wszystko we wszystkim" (1,22-23 [BT: „wszystko wszelkimi sposobami"]).

III. Historia recepcji

Wiele z przedstawionych w Liście do Efezjan idei „uniwersalistycznych" wywarło wielki wpływ na rozwój myśli chrześcijańskiej. Próba opisania, jak Chrystus porządkuje i jednoczy kosmos, prowadzi do centralnego pojęcia wyboru przez Boga: „W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa" (1,4-5). Wśród Ojców Kościoła pogląd, że zbawienie pochodzi wyłącznie od Boga, zrównoważony był ideą, że ludzkość jest wezwana do współdziałania z Bożą inicjatywą. Na przykład Jan Chryzostom rozumiał Ef 1,4-14 jako poświadczenie faktu, że tym, który stwarza świętych, jest Bóg, ale chrześcijanie także muszą trwać w świętości (homilia na temat Listu do Efezjan 13,51); ten sam tekst jednak odegrał ważną rolę w kontrowersyjnej doktrynie Kalwina o predestynacji i w debatach na jej temat. Tendencja do używania języka kosmosu i wieczności widoczna jest także w Ef 1,10, gdzie czytamy o postanowieniu „dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi". Grecki termin *anakefalaiosis* („streszczać, sumować, zebrać"), który łacińscy Ojcowie oddają jako *recapitulatio*, przyczynił się do rozwinięcia doktryny o rekapitulacji. Ireneusz w szczególny sposób wpłynął na rozwój tej idei, którą rozumiał w znaczeniu zarówno przywrócenia upadłej ludzkości Bogu przez posłuszeństwo Chrystusa, jak i zebrania czy „podsumowania" we wcieleniu wszystkich wcześniejszych objawień Boga (Adv. haer. 1,330; 1,442-443; 1,548). Fakt, że pojęcie rekapitulacji pojawia się w dokumentach Soboru Watykańskiego II, świadczy o tym, że List do Efezjan nadal wpływa na próby zrozumienia, w jaki sposób Chrystus odnawia świat. Jak czytamy w konstytucji duszpasterskiej *O Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*, Słowo Boże „weszło w dzieje świata jako człowiek doskonały, wzięło je w siebie i w sobie je streściło. Objawia nam Ono, że Bóg jest miłością (...), a zarazem uczy, że prawem fundamentalnym doskonałości ludzkiej, a w następstwie tego i prawem przekształcania świata, jest nowe przykazanie miłości" (Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, Pallottinum, wyd. 3, 1967).

Ef 5,21-33 wywarł także znaczący wpływ na chrześcijańską myśl i praktykę. Fakt, że Ignacy Antiocheński powołał się na Ef 5,21-33 w około 110 r., mówi o sile oddziaływania owych wersetów na życie wspólnoty i świadczy o znajomości Listu do Efezjan na wczesnym etapie historii Kościoła (Ignacy, Ep. ad Pol. 5,1-2). Jest rzeczą interesującą, że w kontekście pouczeń skierowanych do mężów i żon (opartych na rozwiniętej w Liście do Efezjan idei miłości Chrystusa do Kościoła, która znajduje odzwierciedlenie w ludzkiej instytucji małżeństwa, por. Ef 5,25.29) Ignacy wypowiada się także na temat członków wspólnoty żyjących w celibacie,

przestrzegając ich, żeby nie chełpili się swoją wstrzemięźliwością. Powołanie się Ignacego na List do Efezjan wskazuje na fakt, że ludzkie małżeństwo może być nie tylko odzwierciedleniem związku Chrystusa z Kościołem, ale może także funkcjonować jako model chrześcijańskiego zaangażowania, niezależnie od tego, czy dotyczy ono męża i żony, czy też wierzącego, który żyje w celibacie. Ojcowie Kościoła szczególną uwagę zwracali jednak na Ef 5,31-32, gdzie podany jest cytat Rdz 2,24 i gdzie małżeństwo i (lub) jedność między Chrystusem a Kościołem nazwane są „wielką tajemnicą". Te wersety wyraźnie pojawiały się także w dyskusjach i wydarzeniach, które ostatecznie doprowadziły do uznania małżeństwa za sakrament w tradycji rzymskokatolickiej.

Ogólnie mówiąc, spośród wszystkich listów Pawła List do Efezjan wykazuje największe zainteresowanie eklezjologią. Istnieje wiele podobieństw między Listem do Kolosan a Listem do Efezjan, ale w centrum zainteresowania tego pierwszego znajduje się chrystologia, natomiast ten drugi skupia uwagę na eklezjologii. W całym jednak Liście do Efezjan wielokrotnie akcentowany jest ścisły związek między Chrystusem a Kościołem. Powoływanie się na List do Efezjan w dyskusji Avery Dullesa na temat Kościoła jako tajemnicy (*Models of the Church* [New York: Doubleday 1987] 17-18.74) jest przykładem fundamentalnego znaczenia tego nowotestamentowego dzieła dla dzisiejszej eklezjologii. Prawdopodobnie będzie on zawsze na czołowym miejscu cytowany w eklezjologicznych debatach na korzyść ekumenizmu. W okresach, kiedy zainteresowanie ekumenizmem może osłabnąć, to pismo będzie niezachwianie rzucało wyzwanie swoim czytelnikom ideą jednego Kościoła: jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest (4,5).

DRUGIE CZYTANIE

I. 1,1-2: Wstęp – adres i pozdrowienie

Wstęp ma formę typową dla listów Pawłowych. W niektórych wymienia się Pawła i obok niego innych współpracowników jako nadawców, ale w Liście do Efezjan, tak jak w Liście do Rzymian, wymieniony jest tylko Paweł jako nadawca listu. Położenie nacisku na apostolski autorytet i naukę Pawła może mieć ścisły związek z celem listu (por. komentarz do 3,1-13).

Paweł pozdrawia „świętych", o których mówi, że są „także wierni w Chrystusie Jezusie" (BT: „[...] do świętych [...] i do wiernych w Chrystusie Jezusie"). Pojęcie „świętych" ma szeroki zakres znaczeniowy w NT, odnosząc się do wszystkich wierzących należących do świętego ludu Bożego. Jego zastosowanie harmonizuje z nowotestamentowymi pojęciami wybrania czy oddzielenia jako ludu Bożego i „wierności przymierzu". Wiara w Jezusa Chrystusa jest rdzeniem tożsamości adresatów jako świętych. W Liście do Efezjan znajduje się więcej odniesień do świętych (np. 1,15.18; 3,8; 4,12). Jak wyraźnie wynika z 1,18, termin ten odnosi się nie tylko do aktualnie żyjących wyznawców Chrystusa, ale obejmuje także czasy, kiedy się spełni „nadzieja powołania" wierzących, „bogactwo chwały Jego [Chrystusa] dziedzictwa wśród świętych".

Paweł często zwraca się do świętych w określonych regionach geograficznych, jak „wszyscy święci, jacy są w całej Achai" (2 Kor 1,1) czy „wszyscy święci w Chrystusie Jezusie, którzy są w Filippi" (Flp 1,1). Ze względu na różne warianty tekstu w tradycji rękopiśmiennej na podstawie adresu w Liście do Efezjan nie jest możliwe wyciągnięcie dokładnych geograficznych wniosków. W niektórych starożytnych rękopisach brakuje słów „w Efezie", co prowadzi do szeroko rozpowszechnionego poglądu, że pismo przeznaczone było dla kilku wspólnot kościelnych, a wśród nich prawdopodobnie dla tej w Efezie. (Por. Pierwsze czytanie I. 1.) Wyjaśnia to, dlaczego przekłady biblijne pomijają te słowa z 1,1, podając w uwagach inne recenzje. Trudności związane z przypisaniem Listu do Efezjan do jednego miejsca harmonizują z uniwersalistyczną perspektywą pisma jako całości. List wzywa do kosmicznej harmonii, do jedności Kościoła i do otwartości.

II. 1,3-3,21: Część 1 – Chrystus, Kościół i objawienie planu Bożego

1) 1,3-14: Błogosławieństwo

Błogosławieństwo w 1,3-14 przypomina początek 2 Kor i 1 P. Powtarza wiele pojęć znanych z Listu do Kolosan i uważa się, że jego język jest podobny do języka żydowskich i wczesnochrześcijańskich modlitw i rytów liturgicznych. Uczeni stwierdzili także, iż porównanie Listu do Efezjan z literaturą qumrańską może pomóc w odpowiedzi na pytanie, jakie znaczenie ma rytualny kontekst tego nowotestamentowego pisma. Wersety 13-14 okazały się szczególnie pomocne w rozwinięciu teorii, że 1,3-14 mogą odzwierciedlać błogosławieństwo przed chrztem. Sugerowano nawet, że uznanie liturgicznej formy 1,3-14 jest kluczem do zrozumienia celu Listu do Efezjan jako całości: przypomnienia skutków chrztu nowym konwertytom.

Grecki tekst 1,3-14 funkcjonuje jako jednostka literacka, w której nie ma żadnej formalnej pauzy. Poszczególne pojęcia są niekiedy luźno ze sobą związane, ale ich skuteczność w przekazywaniu przewodnich

myśli autora potwierdza się, kiedy tekst czyta się na głos. Łatwo można odnieść wrażenie, że język, który odwołuje się do emocjonalnej strony zaangażowania chrześcijańskiego z taką samą siłą, z jaką głosi naukę chrześcijańską, przypomina wspólnocie o łaskawym akcie Bożego zbawienia.

Komentatorów zastanawiało przejście od „my" do „wy" w 1,11-14. Chociaż może tu chodzić o odróżnienie odbiorców pisma od chrześcijan w ogóle, najczęściej tłumaczono tę zmianę intencją przeciwstawienia judeochrześcijan (łącznie z Pawłem), którzy uwierzyli jako pierwsi, chrześcijanom nawróconym z pogan, którzy także uwierzyli. Taka interpretacja harmonizowałaby bardzo dobrze z fragmentem 2,11-22, który ma przypominać nawróconym poganom o żydowskich początkach Kościoła i prawdopodobnie chronić żydowską mniejszość w Kościele.

O wierzących mówi się, że są błogosławieni przez Boga „w Chrystusie" (1,3). Bycie w Chrystusie jest pojęciem, które często pojawia się w tych wersetach i w innych miejscach Listu do Efezjan. W całym piśmie położony jest duży nacisk na Chrystusa jako pośrednika, który realizuje plan Boży. W tym świetle można przyjąć, że wyrażenie „w Chrystusie" w Liście do Efezjan odnosi się do Chrystusa jako narzędzia zbawienia w przeciwieństwie do częściej występującego Pawłowego pojęcia zjednoczenia w Chrystusie czy przyłączenia do Chrystusa. Wierzący są także napełnieni „wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich". Trudno dokładnie określić znaczenie tego sformułowania, ale nie ulega wątpliwości, że wierzący już teraz uczestniczą w zbawieniu na wyżynach niebieskich (por. 1,20; 2,6; 3,10; 6,12). W 2,6 czytamy, że Bóg wskrzesił wierzących razem z Chrystusem i posadził ich „na wyżynach niebieskich – w Chrystusie Jezusie". W Liście do Efezjan ważna jest myśl, że Chrystus jednoczy niebo i ziemię, a Kościół, Jego ciało, wypełnia ten nowy kosmologiczny porządek. Stworzenie nowej przestrzeni, nowego świata i nowego kosmosu jest centralną ideą tego nowotestamentowego pisma. Tak więc, najlepiej byłoby przyjąć, że wyrażenie „w Chrystusie" w Liście do Efezjan odnosi się zarówno do narzędzia Bożego zbawienia, jak i do procesu przyłączania wierzących do nowego świętego organizmu.

Nie ulega wątpliwości, że w omawianym fragmencie (zwłaszcza 1,4-5) akcent położony jest na uczestnictwo wierzących w planie zbawienia, ustanowionym „przed założeniem świata", i nie należy się dziwić, że powołują się na niego zwolennicy teorii predestynacji. (Por. Pierwsze czytanie III.) Niemniej jednak ten akcent położony tutaj na wybór przez Boga musi być utrzymany w równowadze z innymi tekstami w NT, w których ludzi wyraźnie wzywa się do współdziałania z inicjatywą Boga. Ponadto, chociaż List do Efezjan podkreśla teraźniejszy kształt odkupienia (np. 2,6), zbawienie ma także wymiar przyszłości. Duch Święty jest pieczęcią, którą otrzymujemy w czasie chrztu i która jest gwarancją naszego dziedzictwa aż do chwili, kiedy je nabędziemy (1,13-14; 4,30; por. 2 Kor 1,21-22). W żadnym razie nie można powiedzieć, że List do Efezjan nie interesuje się wymiarem historycznym, o czym najlepiej świadczy obraz Chrystusa burzącego mur wrogości między Żydami a poganami (Ef 2,14). Napomnienia etyczne w drugiej części pisma mówią o ważnych etycznych zobowiązaniach, które towarzyszą chrześcijańskiemu zaangażowaniu i których punktem kulminacyjnym jest wezwanie, aby trwać w gotowości w oczekiwaniu na dzień sądu (6,13). Ogólnie mówiąc, autor Listu do Efezjan, kładąc akcent na wybór przez Boga, chciał opisać, w jaki sposób Chrystus porządkuje i jednoczy kosmos.

Objawienie planu Bożego wobec wszechświata jest określone jako „oznajmienie [przez Boga] tajemnicy swej woli" (por. 1,9). Nowotestamentowe użycie greckiego terminu oznaczającego tajemnicę czy sekret *(mysterion)* jest zakorzenione w eschatologii żydowskiej: Bóg oznajmi treść Bożych tajemnic na końcu tego wieku. Szczególny sposób zastosowania tego terminu w Liście do Efezjan polega na tym, że jego znaczenie jest ściśle związane z eklezjologią (por. 3,4-6; 5,32). W 1,3-14 tą oznajmioną tajemnicą jest plan Boga dotyczący pełni czasów: zjednoczenie wszystkiego w Chrystusie, tego, co w niebiosach, i tego, co na ziemi (1,10). Kościół ma fundamentalne znaczenie w zamysłach Bożych; Kościół jest ciałem Chrystusa, pełnią Tego, który napełnia wszystko we wszystkim (BT: „[...] napełnia wszystko wszelkimi sposobami", 1,23). Tajemnica Bożej woli wobec wszechświata jest oznajmiona wierzącym „w postaci wszelkiej mądrości i zrozumienia" (1,8). Zgadza się to z Biblią hebrajską, w której mądrość jest atrybutem Boga, związanym z aktem stworzenia. Adresaci wezwani są do zastanowienia się nad wielkością planu Bożego. W obecnych czasach błogosławieństwo to ma szczególną wymowę jako zaproszenie do chwalenia Boga za Jego hojność i do refleksji na temat odpowiedzialności chrześcijan za ziemię i za wszechświat.

2) 1,15-25: Dziękczynienie i modlitwa

Krótkie dziękczynienie w 1,15-16 (bardzo podobne do Flm 4-5; Kol 1,3-4) szybko przechodzi w modlitwę o duchową mądrość i objawioną wiedzę w 1,17-19 (por. Flm 6-7; Kol 1,9-10). Nadzieja, którą człowiek ma poznać, ogniskuje się wokół wywyższenia Chrystusa w niebie (1,20-23). Wydarzenie Chrystusa opisane jest w Liście do Efezjan wzniosłym stylem. Moc Chrystusa jest nieograniczona i rozciąga się w nieskończoność. W opisie Chrystusa, siedzącego po prawicy Boga na wyżynach niebieskich, mającego władzę nad wszystkim i wszystko pod swoimi stopami, pobrzmiewa echo Psalmów 110,1 i 8,6 oraz Dn 7.

Warto zauważyć, że Pawłowy symbol ciała Chrystusa wzmacnia tu pojęcie autorytetu czy władzy Chrystusa. We wcześniejszych listach Pawła wyrażenie ciało Chrystusa funkcjonuje jako metafora wspólnoty Kościoła, wzywająca do zachowania harmonii i podkreślająca ścisły związek między wierzącymi a Chrystusem jako członkami Jego ciała. W Listach do Kolosan i do Efezjan jednak funkcja tego symbolu ulega rozszerzeniu, co niekiedy uważa się za przykład przekształconej czy rozwiniętej teologii, którą najłatwiej wyjaśnia argument deutero-Pawłowego autorstwa. (por. Pierwsze czytanie I. 2.) Chrystus jest teraz głową, natomiast członkowie Kościoła tworzą Jego ciało (1,22; 4,4.15; 5,23). Wezwanie do jedności mające priorytet w Liście do Efezjan i mocne potwierdzenie władzy czy autorytetu zawarte w nazwaniu Chrystusa głową ciała mają niewątpliwie zwrócić uwagę na cechę spójności organizmu Kościoła.

Ta spójność między Chrystusem a Kościołem w Liście do Efezjan jest niekedy tak ścisła, że sugeruje niemal zupełne utożsamienie Kościoła z Chrystusem. Kościół jest czymś o wiele więcej niż wspólnotą ziemską; jest on niebiańską rzeczywistością o kosmicznych wymiarach. Nie ma w tym nic dziwnego, że List do Efezjan odegrał centralną rolę w rozwoju eklezjologicznego pojęcia Kościoła jako „wspólnoty mistycznej" – jest to bogata w treść metafora oddająca tożsamość i cel wspólnoty. Współcześni eklezjolodzy wykazują jednak, że taki język nie jest pozbawiony swoich ograniczeń. Może bowiem prowadzić do niezdrowego ubóstwienia Kościoła i powinien być zrównoważony innymi określeniami Kościoła, takimi jak „głosiciel dobrej nowiny" i „cierpiący sługa".

3) 2,1-10: Konsekwencje życia razem z Chrystusem

Chociaż pojęcie „Kościoła powszechnego" zostało wprowadzone w 1,22-23 i wyraźnie pojawia się znowu w 2,11-22, fragment 2,1-10 wraca do kwestii, w jaki sposób Boży plan zbawienia całego świata jest realizowany przez Chrystusa. Pierwsze trzy wersety wyjaśniają naturę obcości i egzystencji bez Chrystusa. Pogańskich adresatów pisma określa się jako kiedyś umarłych z powodu występków i grzechu. Panem ówczesnego świata był diabeł (por. 6,11-12), którego określa się jako „Władcę mocarstwa powietrza". W Liście do Efezjan znajduje odbicie starożytny astronomiczny pogląd, że powietrze jest sferą pośrednią między ziemią a niebem, sferą zamieszkaną przez różne kosmiczne moce (gwiazdy, siły duchowe, złe duchy, a nawet aniołowie).

Świat bez Chrystusa, teraźniejszy bieg historii, a nawet sam kosmos, są w Liście do Efezjan opisywane niekiedy w terminach bardzo pesymistycznych. Język listu jest miejscami posępny i złowieszczy. Zło ma w piśmie wymiar etyczny, ale znajduje w nim także odbicie świadomość zła jako mocy czy siły, która przekracza etyczne modele wzajemnego oddziaływania w życiu codziennym. Duchowe siły zła wkraczają nawet na wyżyny niebieskie. Wierzący muszą być gotowi do walki „przeciw rządcom świata tych ciemności" (6,12).

W omawianych wersetach wierzących oddziela się od niewierzących w sposób, który nie przypadłby do gustu wielu współczesnym chrześcijanom. Sądząc po tym, jak chrześcijanie NT próbowali stworzyć sobie własną odrębną egzystencję w małych domowych wspólnotach, można odnieść wrażenie, że mieli głębokie poczucie złego, otaczającego ich świata i swojej własnej wcześniejszej alienacji i grzeszności. Język, którym próbowali przekazać tę wielką przemianę, jakiej doświadczyli w Chrystusie, zawierał apokaliptyczne obrazy niekiedy przedstawiające rzeczywistość w dualistycznych i radykalnych terminach. Współcześni czytelnicy muszą pamiętać, że takie pojęcia, jak te w 2,1-3 i 6,10-17, mają swoją przeciwwagę w innych pojęciach Listu do Efezjan, takich jak Boża zdolność jednoczenia wszystkiego w Chrystusie (np. 1,23) i prezentacja zbawienia jako przekraczającego wszelkie różnice między ludźmi (np. 2,11-22). Wprawdzie takie odczytywanie listu wymaga wielkiej wrażliwości, ale ważne jest, abyśmy nie ulegali fascynacji silnie przemawiającymi opisami zła w Liście do Efezjan. Wziąwszy pod uwagę takie tragedie wojenne, jak ta, której doświadczyła Hiroszima, albo takie katastrofy niszczące środowisko naturalne, jak pożary lasów tropikalnych, opisy zła o kosmicznym wymiarze znajdują przejmujący współczesny oddźwięk.

Warto także zauważyć, że w 2,1-10 opis zgubnego stanu życia w czasie nieobecności Chrystusa i skrajnej bezradności ludzi (2,1-3) ma przygotować grunt dla śmiałej proklamacji, że wierzący zostali wskrzeszeni razem z Chrystusem i że wraz z Nim zasiadają na wyżynach niebieskich (2,4-6). Zarówno List do Kolosan, jak i List do Efezjan okazują duże zainteresowanie mocami kosmicznymi i tajemnicami niebios. W Liście do Kolosan są nawet wskazówki, że niektórzy członkowie Kościoła uważali, iż takie praktyki ascetyczne jak post umożliwiały im sprawowanie kontroli nad siłami kosmicznymi, a nawet dawały im pewien wgląd w tajemnice nieba (np. Kol 2,18). Takie jednoznaczne oznajmienie o aktualnym dostępie wierzących do pełnego wymiaru zbawienia, jakie pojawia się w Ef 2,10, sprawia, że tamte środki stają się całkowicie bezużyteczne.

Ef 2,8-10 nazwano najbardziej zwięzłym streszczeniem teologii Pawłowej w NT. Takie terminy, jak „wiara", „uczynki" i „chlubienie się", znajdują się w centrum orędzia Pawłowego. Opozycja między wiarą a uczynkami jest najlepiej znana. Porównując jednak omawiany tekst z Pawłowym rozumieniem tej dychotomii w pismach wcześniejszych, można dostrzec istotną różnicę. W Liście do Galatów, na przykład, Paweł używa tego języka, aby zapewnić pogan, że mogą wejść do Kościoła, nie spełniając tych uczynków Prawa, które tradycyjnie oddzielały Żydów od pogan, jak obrzezanie mężczyzn i przepisy pokarmowe. Te usilne starania Pawła widoczne w Liście do Galatów wydają się dość dalekie od perspektywy Listu do Efezjan. Podczas gdy w Liście do

Galatów przedmiotem zainteresowania Pawła są wyraźnie uczynki Prawa żydowskiego (np. Ga 2,16; 3,12), w Ef 2,9-10 jest mowa tylko o „uczynkach". Mamy tutaj jednoznaczną wypowiedź, która wydaje się w sposób naturalny wynikać z położenia głównego akcentu na suwerenności Boga w rozdz. 1-2. Wiara w Chrystusa jest darem, który jest logiczną konsekwencją decyzji Boga o naszym zbawieniu.

Język wiara/uczynki w Ef 2,9-10 ma pewną obiektywną cechę; ma więcej wspólnego z ogólną postawą chrześcijańską niż z określonym wspólnotowym problemem. Język ten jest niewątpliwie pożytecznym narzędziem, który może skłonić ludzi do zastanowienia się nad istotą zbawienia: dobrowolnego daru Bożego. Szeroki jednak zakres tego języka w omawianym tekście przywołuje na myśl ostrzeżenie, które ostatnio wysunęli uczeni na podstawie badań nad listami Pawła. Nie ulega wątpliwości, że Paweł posłużył się tym językiem przede wszystkim dlatego, żeby pokazać, iż centrum zbawienia nie stanowią już uczynki Prawa żydowskiego, ale stanowi teraz wiara w Chrystusa. Wzywał on wierzących, żeby stawali się ciałem Chrystusa. Nie bronił tezy, że „legalistyczna" czy „szukająca zasługi" postawa Żydów uniemożliwia im osiągnięcie zbawienia (tzn. że nie uznali darmowego charakteru daru Bożego przymierza). Komentatorzy tekstów Pawłowych zawierających opozycję wiara/uczynki muszą uważać, aby przez nieuwagę nie interpretować mylnie ani postawy Żydów wobec Prawa, ani sposobu jej rozumienia przez Pawła (por. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People,* Philadelphia: Fortress 1983).

4) 2,11-22: Jedność Żydów i pogan, stworzona przez Chrystusa

Ten rozdział wyjaśnia, w jaki sposób Boży plan wobec wszechświata jest realizowany przez Chrystusa w wymiarze historycznym. Chociaż jednak historyczne wydarzenie zjednoczenia Żydów i pogan w Kościele znajduje się na pierwszym planie, kosmologiczna, ponadhistoryczna perspektywa Listu do Efezjan nie znika z pola widzenia. Ef 2,11-22 może odnosić się do wielu różnych współczesnych problemów i sytuacji w Kościele, w których pojawiają się potrzeby uzdrowienia, pojednania czy zjednoczenia.

Ef 2,11-22 znajduje się w centrum dyskusji na temat wspólnotowego kontekstu pisma. Głównie ze względu na wyraźne odniesienie do adresatów, którzy wcześniej byli poganami „co do ciała" (2,11), i na powtarzające się uwagi przypominające dawne oddzielenie od ludu Bożego komentatorzy uważali, że ta nauka skierowana jest do chrześcijan nawróconych z pogaństwa i znajdujących się w niebezpieczeństwie zbagatelizowania swoich żydowskich początków. Uczeni zastanawiali się, czy Ef 2,11-22 nie powstał w związku z napięciami między stale rosnącą większością pogańską a mniejszością żydowską w Kościele. Chociaż autor okazuje w tekście wielkie zainteresowanie izraelskimi początkami Kościoła, nie podaje żadnych konkretnych szczegółów dotyczących konfliktu w Kościele w okresie powstawania Listu do Efezjan. Ci, którzy utrzymują, że taki konflikt istniał, opierają się na porównaniu tego dokumentu z takimi pismami, jak Dzieje Apostolskie i Pierwszy List Piotra, mającymi wiele wspólnego z Listem do Efezjan, i na ogólnym rozumieniu społecznego kontekstu pism NT. (Por. Pierwsze czytanie II.)

U podstaw tego tekstu tkwią idee i instytucje żydowskie. Opisując różnicę między Żydami a poganami autor wziął pod uwagę znaczenie obrzezania jako znaku tożsamości żydowskiej w świecie grecko-rzymskim (2,11). O poganach czytamy, że kiedyś znajdowali się poza wspólnotą Izraela; byli wykluczeni z ludu Bożego (2,12). Tekst wyjaśnia dalej, że teraz sytuacja się zmieniła (por. 2,19). W pewnym sensie Izrael jest tutaj metaforą ponownie stworzonego, zjednoczonego organizmu, który został powołany do istnienia za pośrednictwem Chrystusa. Ef 2,11-22, w przeciwieństwie do Rz 9-11, nie rozważa sytuacji Żydów nie należących do Kościoła. Większość uczonych nie byłaby dzisiaj skłonna posłużyć się językiem żydowskiej przynależności narodowej do określenia tożsamości Kościoła. Interpretatorzy muszą uznać, że język Listu do Efezjan wypływa z intencji przekazania informacji o żydowskich początkach Kościoła i o przekształceniu ludu Bożego przez Chrystusa, ale muszą także zachować świadomość rzeczywistości historycznego Izraela istniejącego poza Kościołem.

W tekście znajduje odbicie poczucie wrogości, istniejące kiedyś między Żydami a poganami jako grupami społecznymi. Autor, nawiązując do Iz 52,7 i 57,19, opisuje Chrystusa jako zwiastującego pokój tym, którzy byli daleko (poganom), i tym, którzy byli blisko (Żydom: 2,17, por. 2,13-14). Werset Ef 2,14, mówiący o Chrystusie burzącym rozdzielający mur, ma szczególnie dramatyczny wydźwięk. Jest to najprawdopodobniej aluzja do przegrody oddzielającej pogan od wewnętrznego dziedzińca świątyni jerozolimskiej. Jeżeli List do Efezjan został napisany po zniszczeniu świątyni w 70 r., to odniesienie do zburzenia muru mogło mieć szczególną wymowę dla pierwszych odbiorców listu. Tekst ten stanowi dobry przykład siły oddziaływania symboliki Listu do Efezjan, przekraczającej jej historyczne odniesienia: mury oznaczają bariery w większości społecznych kontekstów. Tak jak niedawno pokazał to najwyraźniej przypadek muru berlińskiego, zburzenie muru może funkcjonować jako głęboki znak pojednania i jedności.

Nową jednością utworzoną przez krew Chrystusa (2,13) i obejmującą Żydów i pogan jako stanowiących jedno (2,14) jest Kościół. Chociaż słowo *ekklesia* (Kościół) nie pojawia się w 2,11-22, Kościół jest obecny w sensie metaforycznym w 2,19-22 jako domownicy Boga, święta świątynia i ciało Chrystusa (pośrednio; por. 2,16). Typowe dla Pawła pojęcie Kościoła jako ciała połączone jest tutaj z ideą Kościoła jako budowli (por. 1

Kor 3,16-17). Pisma NT i ówczesna literatura żydowska dają do zrozumienia, że świątynia żydowska wywierała głęboki wpływ na religijną wyobraźnię w I w. po Chr. – wpływ, który bynajmniej nie ograniczał się do kontemplacji wspaniałości budowli. Występowanie metafory świątyni w literaturze Pawłowej harmonizuje z samorozumieniem wspólnoty qumrańskiej jako świątyni Boga. List do Efezjan, napisany na długo przedtem, zanim postawiono budowle, w których miały się odbywać zgromadzenia wiernych, przypomina swoim odbiorcom, że są wspólnotą wierzących „z krwi i kości", mieszkaniem Boga.

List do Efezjan opisuje dom Boga jako zbudowany na żywym fundamencie apostołów i proroków, z Chrystusem jako kamieniem węgielnym. Chociaż niektórzy uczeni widzą tutaj odniesienie do proroków ST, większość komentatorów uważa, że autor ma na myśli przede wszystkim proroków wczesnego Kościoła (por. 3,5; 4,11). Ef 2,20 może odzwierciedlać świadomość, że Kościół musi być zakorzeniony w określonej tradycji. Cały proces konstrukcji Kościoła opiera się przede wszystkim na Chrystusie, ale wymaga też apostołów i proroków, aby był zdolny do życia i aby rozrastał się w świętą świątynię, która łączy w sobie wierzących (żywe kamienie). Obraz Kościoła jest tutaj obrazem harmonijnego rozrastania się. Nie jest możliwe określenie tego rozwoju w jakichkolwiek liczbach, ale sam proces wzrostu musiał być ważnym aspektem doświadczenia wczesnych chrześcijan, którzy usilnie starali się głosić Bożą mądrość w najbardziej odległych zakątkach świata (por. 3,9-10). Warto także zastanowić się nad tym, jak doświadczenie chrześcijan spotykających się w prywatnych domach (kościoły domowe) miało się do ich rozumienia Kościoła jako domu Boga. Wcześni chrześcijanie powoływali się na intymność życia rodzinnego, kiedy chcieli wyrazić naturę swojego związku z Bogiem (por. 5,1) i wzajemnych związków ze sobą (por. 5,21-6,9; 6,21).

5) 3,1-13: Misja Pawła i objawienie planu Bożego wobec wszechświata

W tych wersetach Paweł wyjaśnia swoją rolę jako apostoła w Bożym planie wobec wszechświata. Ef 3,1 brzmi trochę jak przerwana myśl, którą podejmuje modlitwa w Ef 3,14-19. Ta przerwa wykorzystana jest do zastanowienia się nad misją i autorytetem Pawła jako apostoła. Omawiany fragment spełnia funkcję pomostu między przypomnieniem o alienacji i późniejszym zbawieniu pogan w rozdz. 1-3 a napomnieniach czy zaleceniach etycznych w rozdz. 4. Paweł Apostoł jest tym, który objawia tajemnicę Chrystusa (3,4), tym, który z mocą niekwestionowanego autorytetu może wzywać wierzących, aby prowadzili życie godne swojego powołania (4,1).

Jeżeli List do Efezjan jest pismem deutero-Pawłowym, to umocnienie autorytetu Pawła ma szczególne znaczenie. Kiedy Kościół walczył o przetrwanie po śmierci najwcześniejszych autorytetów i świadków, wiarogodnych głosów nauczycieli apostolskich słuchano bardzo uważnie. Jeżeli autorem Listu do Efezjan jest Paweł, to nieobecność Apostoła nadal jest ważną okolicznością towarzyszącą jego napisaniu, ponieważ Paweł pisze go w więzieniu (Ef 3,1; por. 4,1). Dwie cechy służby apostolskiej Pawła, które stały się przedmiotem szczególnej uwagi w jego późniejszych pismach, zostały podkreślone w omawianym tekście. Po pierwsze, że Paweł jest „odkupionym prześladowcą". Wydaje się, że zaangażowanie Pawła w prześladowaniu chrześcijan, zanim został apostołem, było powodem zakwestionowania jego autorytetu przez niektórych chrześcijan. Fakt, że nie znał on Jezusa historycznego i opierał swoją apostolską misję na roszczeniu, że otrzymał specjalne objawienie o zmartwychwstałym Chrystusie (por. 3,3), prawdopodobnie także przyczynił się do podważenia jego wiarogodności. Paweł jednak wykorzystał to zaniepokojenie jego statusem do poinformowania o prawdziwym charakterze swojej służby apostolskiej. W 1 Kor 15,9, na przykład, Paweł nazywa siebie „najmniejszym ze wszystkich apostołów". Podobnie w Ef 3,8 o Pawle mówi się jako „najmniejszym ze wszystkich świętych". Ponieważ „święci" to w tym tekście ogólne określenie wierzących (por. komentarz do 1,1-2), takie sformułowania niewątpliwie podkreślają solidarność między Pawłem a odbiorcami listu. Można nawet powiedzieć, że tekst odzwierciedla odwrócenie hierarchicznych struktur władzy, ponieważ Paweł, apostoł, jest najmniejszy ze wszystkich świętych!

Inną ważną cechą apostolskiej służby Pawła w Ef 3,1-13 jest jego cierpienie. Pobyt w więzieniu wiąże się oczywiście z cierpieniem (3,1; 4,1), a cierpienie jest znakiem prawdziwego apostolstwa (por. 1 Kor 4,9-13; 2 Kor 11,23-33). W Liście do Efezjan jednak cierpienia Pawła określa się jako chwałę wierzących – są one koniecznym warunkiem powodzenia misji wśród pogan na całym świecie (3,13). Chociaż na pierwszy rzut oka wypowiedzi Pawła sprawiają wrażenie niezdrowej gloryfikacji cierpienia, ich celem jest najwyraźniej dodanie odwagi wierzącym, którzy pozostawieni sami sobie mogliby stracić nadzieję w świecie wtrącającym apostołów do więzienia. Nie ulega wątpliwości, że prezentacja cierpiącego apostoła w Liście do Efezjan sugeruje odwrócenie normalnych wzorców postępu.

Chociaż autorytet Pawła zajmuje w Ef 3,1-13 centralne miejsce, jego misja jest także misją innych apostołów i proroków, i całego Kościoła. W Ef 3,2-3 czytamy, że apostolstwo Pawła opiera się na fakcie poznania przez niego tajemnicy Chrystusa przez objawienie (o tajemnicy por. komentarz do 1,3-14). Ale w Ef 3,5 jest powiedziane, że ta tajemnica została także objawiona apostołom i prorokom. Według Ef 3,9 misja Pawła polegała na „wydobyciu na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu".

I wreszcie według Ef 3,10 „mądrość Boga poprzez Kościół stanie się jawna Zwierzchnościom i Władzom na wyżynach niebieskich". Rola i autorytet apostolski Pawła są związane z misją i autorytetem apostolskim Kościoła. Kościół, podobnie jak Paweł, ma pełnić misję ewangelizacji. „Zwierzchności i Władze" to wrogie siły, które zostały poddane władzy Chrystusa (por. 1,20-23; 2,1-10), a Kościół odgrywa istotną rolę w tej kosmicznej transformacji. Obraz Kościoła przedstawiony w Liście do Efezjan jest złożony. Wiele tekstów ukazuje Kościół jako „mistyczną wspólnotę" (por. komentarz do 1,15-23), ale w Ef 3,1-13 Kościół działa jako głosiciel Dobrej Nowiny.

Chyba najbardziej zwięzłe sformułowanie chrześcijańskiego orędzia w Liście do Efezjan znajduje się w wersecie 3,6. Treść Ewangelii, określonej jako tajemnica, która nie była znana poprzednim pokoleniom ludzkości (por. 1 P 1,10-12), jest następująca: „(...) poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię". W dwudziestym pierwszym wieku, tak odległym czasowo od wydarzeń, które doprowadziły do powstania Kościoła, trudno docenić głębokie religijne znaczenie, jakie wczesny Kościół przywiązywał do zjednoczenia Żydów i pogan w jedno ciało, ale Ef 3,6 nie może nie przemawiać do wszystkich bez względu na epokę; te słowa przypominają, że przełamywanie barier i jednoczenie się ludzi jest głównym celem chrześcijaństwa w świecie. Ponadto z całego rozdz. 3 można wyciągnąć wniosek, że ową „tajemnicę" trzeba najpierw rozważyć w jej niezmierzonej głębi (Ef 3,8-9.18-19), zanim będzie można zrozumieć to, co jest wymagane na co dzień (rozdz. 4-6).

6) 3,14-21: Modlitwa i doksologia

Ef 3,14-19 jest modlitwą uwielbienia i wstawiennictwa (por. Ef 1,15-20). Werset 3,14 podejmuje myśl przerwaną w Ef 3,1. Mamy tu do czynienia z frapującą grą słów, niemożliwą do oddania w przekładzie polskim. Greckie słowo *(patria)* często tłumaczone tu jako rodzina pochodzi od słowa ojciec *(pater)*. Rodzina ma tak doniosłe znaczenie w Bożym planie wobec świata, że jej sama nazwa pochodzi od tożsamości Boga jako Ojca. Odwołanie się tutaj do pochodzenia nazwy może także przypominać znaczenie, jakie w Biblii hebrajskiej ma nadawanie imienia, aktu ustanawiania Bożej własności (Ps 147,4; Iz 40,26; Rdz 2,19-20). Kiedy odbiorcy Listu do Efezjan usłyszeli o rodzinach, które wywodzą swoją nazwę od Boga, musieli pomyśleć nie tylko o swoich własnych rodzinach, ale także o domowych kościołach, przypominających duże rodziny w świecie rzymskim. Więź między Bogiem, domem i domowym kościołem staje się szczególnie wyraźna w Ef 5,21-6,9, gdzie podstawowy związek rodzina – małżeństwo ukazany jest jako odbicie związku Chrystusa z Kościołem.

Ef 3,14-19 dostarcza dobrego przykładu kontemplacyjnego charakteru Listu do Efezjan, pisma, które w szczególny sposób nadaje się do modlitwy i praktyk liturgicznych. List kieruje uwagę na „wewnętrznego człowieka", zwraca się do Boga, żeby umocnił wierzących swoją mocą przez Ducha Świętego (3,16), i mówi o Chrystusie zamieszkującym przez wiarę w sercach wierzących (3,17). Nie można jednak za wszelką cenę doszukiwać się w Ef 3,14-21 doktrynalnej jasności tam, gdzie jej nie ma. Modlitwa o „ogarnięcie duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość", może się odnosić albo do pogłębienia miłości Chrystusa, albo do wielkości Bożego planu wobec wszechświata. Wiara, miłość i poznanie są tematami, które w tych wersetach przeplatają się ze sobą, ale poznanie wiąże się ze świadomością, że miłość Chrystusa przewyższa wszelką ludzką wiedzę (3,19), i poczuciem ograniczoności ludzkiego poznania (3,20).

Ef 3,20-21 służy jako zakończenie pierwszej części listu (część doktrynalna). Głoszenie chwały i mocy Boga jest tym, co przekształca życie wierzących. Fragment ten przypomina doksologię Rz 16,25-27, ale, zgodnie z eklezjologicznym nastawieniem pisma jako całości, wyraźnie wzywa do głoszenia chwały Boga w Kościele.

III. 4,1-6,20: Część 2 – Zalecenia etyczne

1) 4,1-16: Wiele darów, ale jedno ciało

Pierwsze trzy rozdziały Listu do Efezjan podkreślają znaczenie zjednoczenia w Bożym planie wobec świata, a cztery ostatnie rozdziały podają praktyczne zalecenia do życia zgodnego z planem Bożym. Paweł, z mocą swojego autorytetu jako cierpiącego apostoła, wzywa adresatów listu, aby prowadzili życie godne powołania, do którego zostali wezwani (4,1). Jest to życie godne Ewangelii, którą otrzymali, Ewangelii głoszącej doniosłe wydarzenie zjednoczenia pogan z Żydami, które uczyniło pogan członkami tego samego Ciała (3,6). Agresja, podział i arogancja są obce wspólnocie, której cechą charakterystyczną jest miłość i którą określa więź pokoju (4,2-3). Językiem pełnym poetyckiego piękna autor rozwija tę wizję życia Kościoła, używając wielokrotnie słów „jedność", „jeden", „wszyscy": jedność i pełnia pochodzą od jednego Boga, do którego należy cały wszechświat (4,4-6).

W Ef 4,8 przytoczony jest dość niezwykły cytat z Ps 68,19. W cytacie autor napisał: „[Chrystus] rozdał ludziom dary" zamiast: „przyjąłeś [Boże] ludzi jako daninę". Zmiana ta jest zgodna z żydowską tradycją

rabinacką, która odnosi ten fragment do Mojżesza wstępującego na górę Synaj i następnie dającego ludowi Prawo żydowskie. Tutaj autor interpretuje ten psalm jako odnoszący się do Chrystusa, być może rozumianego jako nowego Mojżesza. Komentarz do Ps 68,19 w Ef 4,9-10 opisuje Chrystusa jako tego, który nie tylko „wstąpił", ale także „zstąpił" do najniższych sfer ziemi. Nie jest pewne, czy to zstąpienie znaczy po prostu wcielenie, czy też zstąpienie do Hadesu (miejsca pobytu zmarłych; por. Dz 2,27.31). Pomimo jednak tych interpretacyjnych trudności, główna myśl jest jasna. Szczególnym celem autora jest podkreślenie inicjatywy Chrystusa w udzielaniu darów, natomiast w szerszej perspektywie chce wyrazić ideę, że przewodnictwo we wspólnocie należy do Bożej inicjatywy.

Chociaż List do Efezjan w szczególny sposób podkreśla inicjatywę Chrystusa w udzielaniu darów, pod wieloma względami fragment ten przypomina Rz 12,5-8 i 1 Kor 12,27-28. Dary uzdalniają do służby Bożej i do „budowania całego Ciała Chrystusowego" (4,11-12). Duszpasterskie funkcje wspomniane w Ef 4,11 dotyczą funkcji nauczania i ewangelizacji. Nawet rola „pasterza" może być równie dobrze związana z nauczaniem. W Dz 20,28 czasownik pokrewny czasownikowi „paść" czy „pasterzować" został użyty w znaczeniu obowiązku starszych, którzy muszą chronić wspólnotę przed fałszywymi nauczycielami (Dz 20,29-31). Podobnie w Ef 4,14 wzywa się wspólnotę, aby nie poddawała się „falom" i „powiewom" fałszywej nauki. Nie ulega wątpliwości, że w Liście do Efezjan kierowanie Kościołem uważa się za element niezbędny do utrzymania harmonii we wspólnocie. Nie widać w nim jednak szczególnego zainteresowania hierarchią urzędów w Kościele ani hierarchicznymi zależnościami między pasterzami a tymi, którym oni służą; wizja Kościoła ma tutaj charakter raczej symbiozy z duszpasterzami, którzy spełniają swoje funkcje w zintegrowanej całości Ciała Chrystusowego (4,15-16).

2) 4,17-5,20: Zachęta do życia jako dzieci Boże i do odrzucenia zwyczajów niewierzących

Wezwanie wierzących, aby już nie postępowali tak, jak postępują poganie, zgodne jest z żydowskimi tendencjami do odróżniania swojego sposobu życia od moralnej postawy nie-Żydów (4,17-19). Do sposobów zachowania przez Żydów swojej tożsamości w świecie rzymskim należały także charakterystyczne sposoby przedstawiania świata pogańskiego. Do jego wad zaliczano szczególnie często bałwochwalstwo i nadużycia seksualne. Wcześni chrześcijanie w dużym stopniu opierali się na nauce żydowskiej, formułując swoje etyczne zalecenia, a znaczenie tego wpływu można zaobserwować w całym fragmencie 4,17-5,20. Opisani tu poganie oczywiście nie mają nic wspólnego z nawróconymi poganami należącymi do Kościoła. W rzeczywistości nazwa „poganin" oznacza zasadniczo tych wszystkich niewierzących, którzy pozostają poza Kościołem i którzy są „obcy dla życia Bożego". Ta obcość przejawia się w grzesznym sposobie życia.

Tutaj, tak jak w wielu tekstach NT, mamy bardzo ostre, bezwarunkowe rozgraniczenie między tymi wewnątrz Kościoła a tymi na zewnątrz niego (por. komentarz do 2,1-10). Język światła i ciemności funkcjonujący w sferze etyki przypomina literaturę qumrańską. Trzeba jednak zauważyć, że połączenie niewiary z nieposłuszeństwem i ciemnością w Liście do Efezjan służy jako antyteza proklamacji o doskonałym stworzeniu, które dokonało się przez Chrystusa (4,20-24). Ponadto autorzy NT nieustannie czują się zobowiązani do zachęcania swoich czytelników, aby odcinali się od dawnych sposobów życia i związków, w tym także związków religijnych. Należenie do Kościoła wymaga wyłącznego zaangażowania się. Niektórzy uczeni odkryli w Liście do Efezjan to, co uważają za początek tendencji apologetycznej, która wyraźniej zaznaczyła się w II w.: potrzebę oddzielenia chrześcijaństwa od innych grup religijnych, uważanych przez Rzymian za podejrzane (por. komentarz do 5,21- 6,9). Takie kulty, jak kult boga Dionizosa i bogini Izydy, często miały opinie praktyk, które przyczyniają się do moralnego zepsucia kobiet i zachęcają do nadużyć seksualnych oraz prowadzą do ogólnego nieładu i rozwiązłości. Być może przestroga, żeby się nie upijać, w połączeniu z wezwaniem do stosownych praktyk religijnych w Duchu w Ef 5,18-19, jest odpowiedzią na takie opinie (por. 1 Kor 14,23-25). Chociaż pogląd, że Bóg wydobywa na światło dzienne to, co inni próbują utrzymać w tajemnicy, pojawia się w tekstach żydowskich i wczesnochrześcijańskich (np. 1 Kor 4,5), jest także możliwe, że w kontekście Listu do Efezjan uwaga o tym, „co u nich się dzieje po kryjomu" (Ef 5,12), jest aluzją do rzymskiego przekonania, że nielegalne grupy religijne miały charakter konspiracyjny i w nocy odprawiały tajemne obrzędy inicjacyjne.

Wezwanie do porzucenia dawnego człowieka w Ef 4,22-25 jest prawdopodobnie aluzją do chrztu. Rytuał chrztu rozumiano jako typ uczestniczenia w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (por. Rz 6,1-14; Kol 3,9-10). Całkiem uzasadnione jest przypuszczenie, że członkowie wczesnego Kościoła swoją nową tożsamość uzyskaną w chrzcie wyrażali symbolicznie jako odrzucenie dawnej i przyobleczenie nowej szaty. Doświadczenie chrztu zajmuje centralne miejsce w Liście do Efezjan (por. 1,11-14; 2,1-6; 4,4-6.30; 5,25-27). Odniesienia do chrztu (wydarzenia przekształcającego) odgrywają kluczową rolę w zachęcaniu do chrześcijańskiego postępowania. Wezwanie wierzących, aby dążyli do światła, osiąga punkt kulminacyjny w powiedzeniu, zaczerpniętym prawdopodobnie z wczesnochrześcijańskiego hymnu chrzcielnego: „Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus".

Większość wymienionych w tym fragmencie cnót i wad ma ponadczasowe znaczenie dla ustalenia wzorców obowiązujących w Kościołach chrześcijańskich. Przestroga, aby wierzący nie zasmucali Ducha Bożego (4,30), jest szczególnie intrygująca, ponieważ sugeruje, że mogą zgrzeszyć przeciwko świętej obecności, która zamieszkuje w indywidualnym wierzącym, a nawet w całej wspólnocie (por. Ef 2,20-22; na temat „pieczęci" por. komentarz do 1,3-14). Wezwanie członków Kościoła, aby przebaczali sobie nawzajem, tak jak przebaczył im Bóg w Chrystusie (4,32), i aby żyli w miłości, tak jak Chrystus ich umiłował (5,2), dobrze uzasadnia przekonanie, którego nabiera się, przechodząc od części doktrynalnej w rozdz. 1-3 do zachęt etycznych w rozdz. 4-6 i napotykając w całym liście wiele istotnych spostrzeżeń: to, czego Bóg dokonał przez Chrystusa, sprawia, że postępowanie „na wzór Boga" (por. Ef 4,24; 5,1) staje się możliwe. Boża inicjatywa powinna znaleźć odbicie w chrześcijańskim życiu.

3) 5,21-6,9: Zasady życia domowego

Ef 5,21-6,9, podobnie jak Kol 3,18-4,1, jest przykładem pewnego typu nauki etycznej, zasad życia domowego, znanym w NT i w literaturze wczesnochrześcijańskiej. (Por. Pierwsze czytanie I. 2.) Wyróżniającą cechą zasad życia domowego w Liście do Efezjan jest obszerne potraktowanie tematu małżeństwa wraz z refleksjami o związku między Chrystusem a Kościołem. Tekst ten zawiera wiele pięknych myśli i głębokich intuicji, ale jest to także tekst, który budzi niepokój współczesnych wspólnot i który wymaga natchnionej i precyzyjnej interpretacji. Ten tekst bardzo dobrze unaocznia, jak istotne znaczenie ma badanie NT w jego własnym społecznym kontekście. Wpływ rzymskich wzorców życiowych znajduje na przykład wyraz w akceptacji instytucji niewolnictwa, czegoś, co w dzisiejszym świecie budzi odrazę. Dyskusja na temat Listu do Efezjan daje sposobność do zwrócenia uwagi na niebezpieczeństwo posługiwania się pewnymi wersetami w NT dla usprawiedliwienia działań we współczesnym kontekście, które pociągają za sobą dominację, wyzysk, rasizm, seksizm i które nie są zgodne z szeroko rozumianym sensem orędzia Ewangelii.

Zasady życia domowego regulujące trzy pary związków (żony i mężowie; dzieci i ojcowie; niewolnicy i ich właściciele) są chrześcijańską adaptacją nauki etycznej rozwiniętej przez starożytnych filozofów i moralistów począwszy od Arystotelesa. Wpływ takiej standardowej nauki o zarządzaniu domem zaznacza się także w niektórych pismach żydowskich, pochodzących z tego samego okresu co NT, łącznie z dziełami Filona z Aleksandrii i Józefa Flawiusza. Wobec napiętych stosunków ze społeczeństwem grecko-rzymskim autorzy żydowscy starali się podkreślić stabilność domu żydowskiego. Komentatorzy zorientowali się, że podobny cel przyświecał autorowi nowotestamentowych zasad życia domowego. Ponieważ powszechnie uważano, że nielegalne grupy religijne szerzą rozpustę i są przyczyną moralnego zepsucia kobiet, logiczną konsekwencją takiego stanu rzeczy było ześrodkowanie wysiłków apologetycznych na związku małżeńskim (por. komentarz do 4,17-5,20).

Zgodnie z duchem tamtych czasów List do Efezjan podtrzymuje hierarchiczne relacje między członkami rodziny, ale relacji „przełożony/podwładny" narzuca pewne uwarunkowania etyczne, które osłabiają tradycyjny nacisk kładziony na głowę rodziny jako „władcę": mężowie mają miłować swoje żony (Ef 5,25). Ojcowie nie mogą pobudzać do gniewu swoich dzieci (Ef 6,4). Panowie mają zaniechać groźby wobec swoich niewolników (Ef 6,9). Trzeba też zauważyć, że w ocenie autora owe relacje nabierają nowego znaczenia w Chrystusie. To, że to nowe znaczenie obejmuje samą istotę stosunków międzyludzkich, staje się oczywiste już na samym początku i na końcu owych zaleceń etycznych. Ef 5,21 określa cały fragment, wzywając członków rodziny, aby byli sobie wzajemnie poddani, i tym samym odwracając niejako typowe wzorce wzajemnych stosunków w domu. Ef 6,9 relatywizuje władzę głowy rodziny, przypominając o ostatecznej równości wszystkich wobec Boga. Trudno jednak uniknąć wrażenia, że Ef 5,21-6,9 wzywa do tego, aby niewolnicy, żony i dzieci w swoim codziennym życiu podporządkowali się tym, którzy mają nad nimi władzę. Współcześni czytelnicy często stawiają pytanie, dlaczego głębokie poczucie nowotestamentowych chrześcijan, że Chrystus przekształcił świat, nie doprowadziło do całkowitej przemiany porządku społecznego. Chyba najlepszą odpowiedzią na to pytanie jest to, że ówczesne społeczeństwo uważało, iż taka przemiana nie byłaby ani rozsądna, ani praktyczna. Niektórzy komentatorzy są nawet zdania, że, biorąc pod uwagę stosunki społeczne i światopogląd, panujące w I w., taka przemiana nie byłaby w ogóle możliwa do przeprowadzenia. Chociaż listy Pawła często oddzielają wierzących od niewierzących, nierzadko też akceptują istniejący porządek społeczny w procesie ewangelizacji ośrodków miejskich w świecie grecko-rzymskim. Ponadto wydaje się, że Paweł obawiał się gwałtownych zmian w stylu życia czy w istniejącym stanie rzeczy, ponieważ, jak sądził, takie zmiany mogłyby doprowadzić do niepokoju i chaosu w dopiero powstającym społeczeństwie (1 Kor 7). Przyjęcie takiej postawy duszpasterskiej sugeruje, że w Liście do Efezjan można bronić ogólnego poglądu na związki międzyludzkie, regulowane wzajemnym podporządkowaniem się i uznaniem ostatecznej władzy Boga, i jednocześnie zakładać istnienie związków funkcjonujących praktycznie w całkiem inny sposób niż ten, który był powszechny w I w.

Metafora mąż/żona // Chrystus/Kościół spełnia w Liście do Efezjan podwójną rolę. Po pierwsze, pomaga wyjaśnić charakter i znaczenie małżeństwa w Kościele. Po drugie, umożliwia autorowi Listu do Efezjan

rozwinięcie refleksji teologicznej na temat natury Kościoła (stale obecnej w liście). Metafora ta ma swój pierwowzór w Księdze Ozeasza i w innych księgach Biblii hebrajskiej, gdzie małżeństwo było metaforą związku między Bogiem a Izraelem (por. Ez 16,8-14). Odniesienia i aluzje do Biblii hebrajskiej często pojawiają się w tym tekście, nadając metaforze głębsze poziomy znaczeniowe, wiążące małżeństwo z Kościołem. Przykazanie w Kpł 19,18, żeby miłować bliźniego jak siebie samego, tkwi u podstaw zaleceń w Ef 5,28-30 i ma przypominać zarówno o trosce i szacunku męża do żony, jak i o naturze miłości Chrystusa do Kościoła. Werset Rdz 2,24, gdzie czytamy, że mężczyzna i kobieta stają się jednym ciałem, jest cytowany w Ef 5,31, aby rozjaśnić tajemniczy związek między Chrystusem a Kościołem i uznać, że małżeństwo, w sposób niekwestionowany, należy do Bożego planu wobec wszechświata (o „tajemnicy" por. komentarz do 1,3-14). W Ef 5,25-27 przygotowanie kobiety żydowskiej do małżeństwa, wymagające rytualnego obmycia, jest zestawione z rytuałem chrztu („obmycie wodą, któremu towarzyszy słowo"), aby ukazać świętość zarówno małżeństwa, jak i Kościoła przygotowanego dla Chrystusa.

Zastosowanie jednak małżeństwa jako metafory związku między bóstwem a ludzkością ma swoje ograniczenia. Problem polega na tym, że tym, kto ma reprezentować Boga czy Chrystusa, jest mąż, natomiast kobieta ma reprezentować wspólnotę ludzką (Kościół czy Izraela). Metafory małżeństwa nie można jednak traktować jako z jednej strony stwierdzenia męskiej bezkarności, z drugiej zaś kobiecej omylności. Takie interpretacje wyklucza sam tekst Listu do Efezjan, i to nie tylko przez wezwanie do wzajemnego podporządkowania się w Ef 5,21, ale także z racji prostego faktu, że zarówno mężowie, jak i żony są częścią Kościoła i ostatecznie podlegają Chrystusowi. Ponadto trzeba wiedzieć, że metafory biblijne nie są wyczerpujące i muszą być analizowane łącznie z innymi metaforami. W Liście do Efezjan inne metafory, jak „święta świątynia" czy „mieszkanie Boga", mają wyrażać związek między Chrystusem a wspólnotą (Ef 2,19-22). Nie znaczy to jednak, że Ef 5,21-6,9 nie ma nic do powiedzenia współczesnym małżeństwom czy współczesnemu Kościołowi. Jest to najważniejszy tekst w NT dotyczący świętości małżeństwa i trzeba z niego korzystać w dyskusjach na tematy od chrześcijańskiego zaangażowania do wartości przywiązywanej do życia rodzinnego zarówno w Kościele, jak i w społeczeństwie. Omawiany tekst ukazuje, że do małżeństwa można się odwoływać w refleksji nad związkiem, który jest fundamentem chrześcijaństwa: związkiem między Chrystusem a wspólnotą. Małżeństwo może służyć jako najdoskonalszy model samoudzielającej się miłości i najdoskonalszy znak stosunków Boga ze światem.

4) 6,10-20: Chrześcijańskie zaangażowanie i konieczność walki ze złem

Zakończenie części etycznych zaleceń w Liście do Efezjan ma bardzo mocną wymowę. Chrześcijanie muszą się modlić, muszą być czujni i gotowi do walki z siłami zła, które ich otaczają. Chrystus jest postawiony ponad „wszystko" (1,22) i członkowie Kościoła doświadczyli zbawienia (2,8), ale życie chrześcijan nie jest jeszcze wolne od doświadczenia zła. Tekst ten nie ma jednak nic wspólnego z wezwaniem do zbrojnej walki na Ziemi (por. 2 Kor 10,4); toczy się duchowa walka przeciw podstępom diabła i wrogim siłom kosmicznym, które przenikają nawet do wyżyn niebieskich (por. komentarz do 2,1-10). Odniesienie do „zbroi Bożej" harmonizuje z ideami ST (Iz 11,5; 59,16-17). Paweł posługiwał się takimi pojęciami także w innych pismach (np. Rz 13,11-14; 1 Tes 5,1-10). Potęga wojskowa była szczególnie demonstrowana w świecie rzymskim i dlatego ziemska broń i zbroja służyły jako symbole siły, która była potrzebna do pokonania zła. Warto zauważyć, że autor przedstawia tu obraz żołnierza, który oczekuje w pełnej gotowości, a nie żołnierza, który szykuje się do agresji. Na poszczególne części ochronnej zbroi składają się atrybuty chrześcijaństwa.

Obraz posła w kajdanach, który musi jednak mówić, przedstawiony w Ef 6,18-20, daje nadzieję, że ziemskie złe siły nie udaremnią chrześcijańskiej misji. Misją Pawła, nawet kiedy przebywa w więzieniu, jest „jawne i swobodne głoszenie tajemnicy Ewangelii" (6,19).

IV. 6,21-24: Zakończenie – sprawy osobiste i błogosławieństwo

Informacja o roli Tychika dokładnie przypomina Kol 4,7-8; niektórzy uczeni uważają, że to podobieństwo szczególnie silnie przemawia za tezą, że autor Listu do Efezjan opierał się na Liście do Kolosan. Takie argumenty przeważają w teoriach o deutero-Pawłowym autorstwie Listu do Efezjan. Tychik jest jedyną osobą wymienioną w Liście do Efezjan. Pełni on tutaj rolę doręczyciela listu oraz tego, który ustnie przekaże wspólnocie informacje dotyczące Pawła. Równie dobrze mógłby on sam udzielić wspólnocie wskazówek, ponieważ został wysłany, aby pokrzepić serca wierzących. Współpracownicy Pawła odgrywali prawdopodobnie istotną rolę w udzielaniu wspólnotom pouczeń i umacnianiu więzi między nimi w czasie pobytu Pawła w więzieniu, a nawet po jego śmierci. Deutero-Pawłowe autorstwo często wyjaśnia się jako naturalne przedłużenie dzieła owych współpracowników. (Por. Pierwsze czytanie I. 2.)

Błogosławieństwo jest typowe dla listów Pawła z wyjątkiem ostatniego wyrażenia. Autor nazywa wierzących w zastanawiający sposób tymi, „którzy niezmiennie miłują naszego Pana Jezusa Chrystusa” (BT: „którzy miłują Pana naszego Jezusa Chrystusa w nieskazitelności”, 6,24).

tłum. Tadeusz Mieszkowski

List do Filipian
Pedro Ortiz

PIERWSZE CZYTANIE

Miasto Filippi

Filippi położone było we wschodnim rejonie Macedonii (północna część dzisiejszej Grecji). W Dz 16,6-40 czytamy, jak Paweł, Sylas i Tymoteusz, podczas drugiej podróży misyjnej, po wielu wydarzeniach, które ich po drodze spotkały, przybyli do Filippi. Miasto to było pierwszym europejskim miastem, w którym Paweł głosił Ewangelię. O drugiej wizycie Apostoła w Macedonii (obejmującej też Filippi) wspomina 1 Kor 16,5; 2 Kor 2,13; 7,5; zaś Dz 19,21; 20,1-6 opisują trzecią podróż misyjną.

Autentyczność i jedność literacka Listu

Dzisiaj badacze na ogół zgodnie przypisują autorstwo Listu do Filipian Pawłowi. Jego autentyczność potwierdzają słownictwo, styl, tematy, sytuacja historyczna oraz świadectwa zewnętrzne (rękopisy, świadectwa Polikarpa i Ireneusza, a także cała starożytna tradycja).

Istnieje natomiast wiele hipotez próbujących wyjaśnić niektóre problemy oraz zagadnienia związane z treścią listu (zmiany tematu i tonu, zwłaszcza w 3,2-4,1). Uczeni podali też w wątpliwość jego jedność literacką: list w aktualnej postaci miałby stanowić kombinację dwóch czy więcej Pawłowych listów, powstałych w różnym czasie i w różnych okolicznościach. Różnorodność proponowanych rekonstrukcji tekstu świadczy jednak w większości przypadków o subiektywnych kryteriach przyjętych w krytycznej analizie dokumentu. Z drugiej strony wielu autorów, zdając sobie sprawę z trudności w logicznym i historycznym powiązaniu wszystkich elementów listu w idealną całość, stoi na stanowisku literackiej jedności listu (por. artykuł D. E. Garlanda, cytowany w bibliografii).

My będziemy analizować list w takiej postaci, w jakiej przetrwał do naszych czasów w procesie przekazu od najwcześniejszych lat, to znaczy jako dokument stanowiący jedną całość.

Miejsce i data powstania

Nie ulega wątpliwości, że Paweł pisał ten list w więzieniu (Flp 1,7.13-14.17). W tradycyjnej interpretacji wzmianki o „pretorium" (1,13) i o „domu Cezara" (4,22) rozumiane są jako aluzje do uwięzienia Pawła w Rzymie (por. Dz 28,16-31). Inni badacze wymieniają Cezareę (por. Dz 23,23-26,32), a jeszcze inni Efez (por. Dz 19,1-20,1) jako miejsce powstania listu. Na poparcie tej ostatniej hipotezy należy zapisać fakt, że Efez leży najbliżej Filippi, co mogłoby ułatwiać częste kontakty między Pawłem a wspólnotą Filipian, o której znajdują się wzmianki w liście.

Na razie żadnej z proponowanych lokalizacji nie można uważać za pewną. W 2 Kor 6,5;11,23 Apostoł mówi o różnych więzieniach, nie podając żadnych szczegółów. Nie możemy z całą pewnością określić, w jakim mieście przebywał uwięziony Paweł, kiedy pisał List do Filipian, tak samo jak nie możemy określić dokładnej daty powstania listu.

List w tradycji egzegetycznej i teologicznej

Jan Chryzostom pozostawił nam pełną serię homilii do wszystkich listów Pawła, między innymi zbiór piętnastu szczegółowych komentarzy do Listu do Filipian. Z komentarzy napisanych przez Seweriana z Gabala zachowały się tylko fragmenty. Komentarz Teodora z Mopsuestii przetrwał w całości do naszych czasów tylko we wczesnym przekładzie łacińskim, ale dysponujemy licznymi fragmentami oryginału greckiego. Krótkie komentarze Teodoreta z Cyru do wszystkich listów Pawła, w tym także do Listu do Filipian, zachowały się w oryginale greckim. Spośród greckich autorów późnego okresu patrystycznego czy bizantyńskiego jesteśmy w posiadaniu komentarzy lub fragmentów komentarzy Jana Damasceńskiego, Focjusza z Konstantynopola, Ekumeniusza z Trikki (X w.), Teofilakta (XI w.) i Eutymiusza Zigabenosa (początek XII w.).

Pierwszym łacińskim autorem patrystycznym, który komentował listy Pawła, był Mariusz Wiktoryn. Pisarz znany jako Ambrozjaster (autor z IV w., którego dzieła mylnie przypisywano Ambrożemu) pozostawił komentarze do wszystkich listów, także do Listu do Filipian. Podobnie Pelagiusz, którego komentarze

poprzedzają jego polemikę z Augustynem. W Kościele syryjskim Efrem (ok. 306-373) napisał komentarze do wszystkich listów Pawła; przetrwały one w przekładzie ormiańskim i pośrednio także w łacińskim.

Do ważniejszych średniowiecznych autorów komentarzy do listów Pawła należą: Hugon ze Św. Wiktora, Piotr Lombard, Tomasz z Akwinu i Dionizy Kartuz (zm. 1471 r.). Spośród protestanckich reformatorów należy wymienić Jana Kalwina, który wydał komentarze do wszystkich listów Pawła (Strasburg 1539). Do katolickich komentatorów w XVI i początku XVII w. należy Kajetan (Tomasz de Vio), którego komentarze do listów Pawła opublikowano w Rzymie w 1529 r., i Korneliusz de Lapide (Antwerpia 1614).

DRUGIE CZYTANIE

1,1-2: Adres

W adresie Paweł wymienia Tymoteusza, w tym czasie swego towarzysza (por. 2,19-23), i ogólnie wszystkich wiernych Kościoła w Filippi (por. Dz 16). Jest rzeczą interesującą, że wśród adresatów listu Apostoł wspomina wyraźnie religijnych przełożonych wspólnoty chrześcijańskiej (biskupów i diakonów). Jest to najstarsza w NT wzmianka o tych funkcjach. Por. także Dz 20,28; 1 Tm 3,1-13; Tt 1,5-9.

1,3-11: Dziękczynna modlitwa Pawła

Do pozdrowienia Paweł (zgodnie z ogólnym zwyczajem) dołącza dziękczynienie. Na początku (1,3-6) dziękuje Bogu za współudział Filipian w jego pracy apostolskiej i za ich solidarność, która zrodziła się z wyznawania tej samej wiary w Jezusa Chrystusa i tego samego Ducha (2,1) i która znajduje konkretny wyraz w pomocy, jakiej mu udzielili w potrzebie (por. 4,14). Paweł nie ukrywa głębokich uczuć, jakie żywi do całej wspólnoty Filipian (1,7-8); teraz, przebywając w więzieniu, doświadczył w szczególny sposób ich solidarności z nim, w jego losie i w jego pracy, kiedy posłali do niego Epafrodyta, aby mu pomagał i służył w potrzebie. Odwzajemniając się, prosi Boga (1,9-11), aby ich miłość z każdym dniem wzrastała, bogatsza o coraz głębsze poznanie Boga i zdolność rozróżniania i wybierania zawsze tego, co najlepsze. Tylko w ten sposób Filipianie zachowają czystość w świecie, w którym króluje nieprawość, a kiedy Pan przyjdzie na eschatologiczny sąd, będą bez zarzutu, „napełnieni plonem sprawiedliwości", czyli dobrymi uczynkami, których dokonają za sprawą Jezusa Chrystusa. Wtedy wszystko obróci się na dobre ku chwale i czci Boga.

1,12-26: Informacje osobiste

Właściwy list Paweł zaczyna w tonie osobistym. Nawiązuje przede wszystkim do swojej sytuacji (1,12-14). Został uwięziony za to, że służył Chrystusowi w mieście, gdzie jest pretorium (pałac władz rzymskich albo wojskowa kwatera rzymska); jego proces się toczy, ale przyczynił się tylko do tego, że jego sprawa stała się głośna. Uwięzienie Pawła nie tylko nie zastraszyło braci, ale pobudziło ich do jeszcze większego zaangażowania w głoszeniu Ewangelii.

W 1,15-18a Paweł mówi o pracy tych, którzy głoszą Ewangelię, przeciwstawiając dwa rodzaje motywacji: jedni głoszą Chrystusa z dobrej woli, inni zaś kierują się nieszczerymi intencjami. Paweł nie mówi wyraźnie, kim są ci, którymi powoduje zazdrość i duch rywalizacji; może ma na myśli swoich przeciwników, którzy chcą założyć wspólnoty nie uznające jego autorytetu. Apostoł pociesza się jednak myślą, że skoro nie mogą głosić Ewangelii innej niż Ewangelia Pawłowa, tak czy inaczej głoszą Chrystusa.

W 1,18a-20 Paweł wraca do opisu sytuacji osobistej. Wie, że jego przyjaciele Filipianie modlą się za niego i że Jezus Chrystus udzieli mu pomocy przez swego Ducha. Dlatego niezależnie od tego, jak się sprawy potoczą, wszystko będzie służyło jego zbawieniu (aluzja do Hi 13,16 LXX). Chociaż ma stanąć przed sądem rzymskim, wie, że nie dozna zawodu. Czy bowiem zachowa życie, czy też będzie musiał umrzeć, w nim się przejawi chwała Jezusa Chrystusa.

Paweł bardziej szczegółowo mówi o swojej obojętności w sprawie wyroku (1,21-24). Alternatywą jest śmierć albo życie. Obie możliwości mają w sobie coś pozytywnego. Słowa „dla mnie bowiem żyć – to Chrystus" w tym kontekście oznaczają aktywność, dla Pawła bowiem pozostać przy życiu to mieć możliwość pracy dla Chrystusa. Nawet śmierć, która na pozór jest całkowitą klęską, dla Pawła byłaby zyskiem, ponieważ w ten sposób zdobyłby Chrystusa na zawsze.

Podczas gdy w innych listach Paweł wyraża nadzieję, że doczeka chwili paruzji (por. 1 Tes 4,15-17), albo skupia się na idei zmartwychwstania tych, którzy umarli (por. 1 Tes 4,14; 1 Kor 15), tutaj wyraża mocne przekonanie, że jego śmierć pozwoli mu być z Chrystusem na zawsze. Ta perspektywa nie zaprzecza jednak tamtym perspektywom. W Flp 1,6.10; 2,16; 4,5 Apostoł wyraża nadzieję na rychłe przyjście Pana, a w 3,11

mówi o zmartwychwstaniu umarłych. Z czysto osobistego punktu widzenia Paweł zapewne wolałby śmierć, aby być z Chrystusem, biorąc jednak pod uwagę potrzebę apostolstwa, widzi, że byłoby lepiej dla innych, aby pozostał przy życiu. Na koniec (1,25-26), opierając się na przeświadczeniu, że wolą Boga jest, aby nadal pracował dla dobra wspólnoty, wyraża ufność w Bogu, iż zachowa go przy życiu ku radości Filipian.

1,27-30: Zachęta do zachowania wierności w wierze

Następnie Paweł zachęca wspólnotę, aby prowadziła życie godne Ewangelii Chrystusa. Nie wie, czy będzie mógł ich osobiście odwiedzić, ale przede wszystkim chce usłyszeć, że chrześcijanie z Filippi „trwają mocno w jednym duchu". O wiarę w Ewangelię należy walczyć „jednym sercem" (dosłownie: „jedną duszą"), tak aby w żaden sposób nie dać się zastraszyć przeciwnikom. Wszystko to zdaje się wskazywać na wrogość, z jaką chrześcijańska wspólnota spotykała się ze strony pogańskiej większości, która ani nie rozumiała, ani nie uznawała jej sposobu życia (podobnie jak w 1 Tes 2,14). W takiej sytuacji konieczna jest jedność ducha (do tego tematu Paweł powróci w 2,2; 4,2). Wytrwałość w wierze i jednomyślność w walce, cechy, których tylko Bóg w swojej łasce może udzielić wspólnocie, będą pewną oznaką jej zbawienia i zagłady jej nieprzyjaciół.

Nie tylko jednak wiara w Jezusa Chrystusa jest znakiem Bożej łaski; także cierpienie dla Niego jest przywilejem, który świadczy o szczególnym wybraniu przez Boga (por. 2 Kor 12,10; Dz 5,41). Chrześcijanie, jakkolwiek w odmienny sposób, uczestniczą w tej samej walce, jaką prowadzi Paweł. Apostoł przebywa w więzieniu za swoją działalność misyjną; chrześcijanie z Filippi cierpią szykany z powodu swej chrześcijańskiej wiary.

2,1-18: Zachęta do zgody i bezinteresowności

Paweł przyjmuje teraz ton szczególnie uroczysty. Zachęta ta jest najważniejszą sekcją listu. Ma ona charakter pilnego napomnienia, ale też powód, dla którego Apostoł zabiera głos, jest szczególny: przykład Jezusa Chrystusa (przedstawiony w formie hymnu chrystologicznego). Sekcja dzieli się na trzy części: w. 1-6; 6-11; 12-18.

1) Zachęta (w. 1-5) zaczyna się od czterech przesłanek sformułowanych w języku greckim wyłącznie w trybie warunkowym, co daje okazję do wielu interpretacji w postaci różnych czasowników pojawiających się w przekładach. Chodzi jednak o warunki, które dla Pawła są rzeczywiste. Pierwszą przesłankę można przetłumaczyć: „Jeśli więc jest jakaś zachęta (BT: „jakieś napomnienie") w Chrystusie". Apostoł wzywa do misji, którą powierzył mu Chrystus. Druga przesłanka opiera się na miłości, która wiąże Pawła ze wspólnotą i pozwala mu się zwrócić do Filipian ze słowami otuchy: „[Jeśli jest] jakieś pocieszenie w miłości" (BT: „jeśli – jakaś moc przekonująca Miłości"). Trzecią przesłanką jest udział w tym samym Duchu (1 Kor 12,13; Ef 4,4), natomiast czwarta przesłanka mówi o miłości i współczuciu (BT: „serdeczne współczucie"), cechach właściwych Bogu, ale w których mogą mieć udział także wierzący.

Zważywszy więc na fakt, że te cztery warunki są czymś realnym, Paweł może zachęcać Filipian do życia w zgodzie i pokorze. W tych czterech zdaniach wyraża tę samą podstawową myśl: między członkami wspólnoty musi panować zgoda. Jest to sedno zachęty, i wspólnota Filipian pilnie jej potrzebowała (por. 4,2). Jeśli Filipianie postarają się o zgodę we wzajemnych stosunkach, radość Pawła będzie pełna.

Paweł dodaje do tej zachęty jeszcze jeden aspekt: pokorę. Początkowo czyni to w formie negatywnej: Filipianie powinni uważać, aby nigdy w swoim postępowaniu nie kierowali się zazdrością czy zarozumiałością; a następnie w formie pozytywnej: siebie uniżyć, innych oceniać wyżej niż siebie, nie szukać własnej korzyści, ale mieć na uwadze interes innych (por. Rz 15,1-4; 1 Kor 10,24).

Pierwszą część zachęty kończy motywacja chrystologiczna; także tutaj Paweł wyraził się tak lapidarnie, że można jego słowa interpretować w różny sposób. Apostoł mówi czytelnikom, aby „wzajemnie" czy „pośród siebie" postępowali w określony sposób (w myśli i działaniu [BT: „To dążenie niech was ożywia"]). Taką postawę Paweł określa jako „w Chrystusie Jezusie" (BT: „[...] ono też było w Chrystusie Jezusie"). Słowa te można rozumieć albo w znaczeniu wzoru (chodzi o taką postawę, jaką miał Jezus Chrystus), albo też w znaczeniu jedności z Chrystusem (mieć taką postawę, jaką powinien mieć każdy, kto jest zjednoczony z Chrystusem Jezusem). Krótko mówiąc, skoro następnie jest mowa o uniżeniu się Chrystusa, nie ulega wątpliwości, że Chrystus jest wzorem postawy, jaką powinien przyjąć chrześcijanin przez sam fakt, że jest chrześcijaninem i że jest zjednoczony z Chrystusem.

2) Hymn chrystologiczny jest najbardziej znanym fragmentem listu. Istnieje ogromna literatura poświęcona temu tekstowi (por. przede wszystkim pracę Ralpha P. Martina cytowaną w bibliografii). Na ogół badacze zgodnie przyjmują, że tekst ten ma formę poetycką, która przejawia się w rytmie, paralelizmie, antytezach, uroczystym tonie. Zwykle określa się go mianem hymnu. Jakkolwiek możliwe są inne podziały, najlepiej jest

podzielić utwór na dwie strofy: (1) 2,6-8 (uniżenie się Chrystusa) i (2) 2,9-11 (wywyższenie Chrystusa). Pierwsza strofa dzieli się z kolei na dwie jednostki czy podstrofy: (A) 2,6-7ab; (B) 2,7cd-8.

2,6-8: Pierwsza strofa – Uniżenie się Chrystusa

2,6-7ab: Podstrofa A

Pierwsze zdanie określa punkt wyjścia uniżenia się Chrystusa: Chrystus uniżył się mając naturę Boga (dosł. „istniejąc w formie Bożej" [BT: „istniejąc w postaci Bożej"]). Najwłaściwszym odpowiednikiem słowa „forma" jest pojęcie „kondycja", to znaczy sposób bytowania, w którym przejawia się to, czym dany byt rzeczywiście jest. Dawna chrześcijańska tradycja słusznie widzi w tym zdaniu potwierdzenie boskości Chrystusa: był Bogiem i będąc Bogiem mógł objawić się jako taki. Używając tego słowa zasadniczo w tym samym sensie, Paweł mówi o „ukształtowaniu na obraz" czy „upodobnieniu" w takich tekstach, jak Rz 8,29 i Flp 3,21. Z drugiej strony ta sama idea pojawia się w następnej linijce jako „na równi być z Bogiem". Mając jednak taką kondycję, Chrystus „nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem". Być na równi z Bogiem oznacza w istocie to samo co bytowanie w kondycji Bożej i odnosi się nie tylko do boskiego bytu Syna Bożego, lecz także do Jego chwalebnej kondycji, do jakiej mógł rościć pretensje jako Bóg.

W w. 7 pojawia się główny czasownik: „ogołocił samego siebie". Wyrażenie to, użyte tu w sensie absolutnym, bez dokładnego określenia podmiotu, znaczy tyle, co „uniżył samego siebie do końca". Można je także rozumieć w sensie: „wyrzekł się czegoś, co miał", i w tym przypadku może chodzić tylko o to, z czego nie chciał skorzystać: o byciu równym Bogu, o chwalebną kondycję właściwą Jego boskiej naturze.

„Przyjąwszy kondycję sługi" (BT: „przyjąwszy postać sługi"): przez słowo „sługa" autor chce wyrazić konkretny sposób, w jaki Chrystus stał się człowiekiem: całkowicie odrzucając zaszczyty, władzę, bogactwo, uniżając się aż do doświadczenia najbardziej haniebnej śmierci. „Kondycja (dosł. „forma") sługi" jest wyraźnie sprzeczna z nazwaniem Jezusa Panem w drugiej części hymnu. Tak jak w 2 Kor 8,9 Paweł mówi tu o wcieleniu nie w sposób ogólny, ale nawiązuje do konkretnego i szczególnego sposobu, w jaki się ono przejawiło. Autor już teraz wprowadza temat posłuszeństwa, który rozwinie w drugiej podstrofie.

2,7 cd: Podstrofa B

W podstrofie B Paweł raz jeszcze potwierdza ludzką kondycję Jezusa w dwóch zdaniach, które w dosłownym przekładzie brzmią: „Uczyniony na podobieństwo istoty ludzkiej, pojawił się w zewnętrznym wyglądzie jako zwykły człowiek" (BT: „[...] stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka"). Apostoł chce przez to powiedzieć, że Chrystus stał się równy innym ludziom, że przyjął sposób bycia i życia zwykłego człowieka. W swoim uniżeniu doszedł aż do kresu: „stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej". Tekst podkreśla dobrowolność tego czynu: sam siebie uniżył, stając się posłusznym. Śmierć na krzyżu jest najwyższym wyrazem uniżenia, zwłaszcza w oczach obywateli rzymskich: była to śmierć właściwa niewolnikom i cudzoziemcom.

2,9-11: Druga strofa – Wywyższenie

Druga strofa zaczyna się od słów „dlatego też"; następuje także zmiana podmiotu: na „Bóg" i, pod koniec zdania, na „wszelki język". Wywyższenie Chrystusa pojawia się jako odpowiedź Boga na Jego dobrowolne uniżenie się. Paweł opisuje działanie Boga za pomocą dwóch czasowników: najpierw „Bóg Go nad wszystko wywyższył" (por. także J 3,14; 8,28; 12,32; Dz 2,33; 5,31.) Drugim aspektem wywyższenia jest „i [Bóg] darował Mu imię ponad wszelkie imię". Symbolem wywyższenia jest więc teraz darowanie imienia, nie imienia osobowego (Jezus), które już miał w swoim uniżeniu, lecz „tytułu" wyrażającego Jego nowy stan. Ów „tytuł" jest wyrazem nowej rzeczywistości Chrystusa uwielbionego, stanu, który stawia Go ponad wszystkimi innymi istotami. Tytuł ten zostanie wyjaśniony przez Pawła w w. 11.

Chrystus otrzymuje ten tytuł nie w ukryciu, ale publicznie, tak aby „na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem – ku chwale Boga Ojca". Tę cześć oddają Mu wszystkie istoty rozumne, aniołowie, ludzie i mieszkańcy Szeolu. Bez wątpienia język Pawła przypomina tu Iz 45,23, gdzie JHWH ogłasza, że jest jedynym Bogiem, jedynym, który może zbawić: „Tak, przede Mną się zegnie wszelkie kolano, wszelki język na Mnie przysięgać będzie".

Celem tego sformułowania jest wyznanie Jezusa Chrystusa jako Pana. Pan (*kyrios*) to tytuł nadany Jezusowi w Jego uwielbieniu, wyrażający Jego najwyższą władzę. Ten tytuł jest czymś więcej niż tytułem honorowym, przypomina bowiem charakterystyczny tytuł Boga w Biblii. Wyznanie to głosi chwałę Boga Ojca, który jest

sprawcą wywyższenia Chrystusa. Nie chodzi jednak o to, że Chrystus zajmuje teraz miejsce Ojca. Bóg Ojciec pozostaje początkiem i końcem wszystkiego (por. Rz 11,36).

W hymnie wywyższenie Jezusa przedstawione jest jak wydarzenie, które już nastąpiło. Dla Pawła wydarzeniem rozstrzygającym, które jest przeciwwagą śmierci Chrystusa, jest Jego zmartwychwstanie (por. Rz 4,25; 6,3-5.9-10; 1 Kor 15,20-28; Ef 1,19-20; Kol 1,18). Jakkolwiek Paweł mówiąc o zmartwychwstaniu nie używa na ogół czasownika „wynieść" czy „wywyższyć" (jak używa ich w Dz 2,33; 5,31), możemy zakładać, że w myśli Pawła wywyższenie łączy się z faktem zmartwychwstania Jezusa.

Pochodzenie hymnu

Wielu współczesnych autorów sądzi, że Paweł, z pewnymi modyfikacjami, dołącza do swojego listu tekst istniejący wcześniej, to znaczy hymn przed-Pawłowy. Hipoteza ta nie została jednak nigdy potwierdzona. Musimy ponadto uświadomić sobie, że Paweł, włączając taki tekst do swojego listu, przyjmuje go jako własny, podpisując się pod wszystkimi jego stwierdzeniami.

Pojęciowe tło hymnu

Badacze wysunęli wiele hipotez mających wyjaśnić pojęciowe tło hymnu: 1) typologia: Adam jako typ Chrystusa (por. Rz 5,12-21; 1 Kor 15,22.45); 2) postać Sługi Pańskiego z Księgi Izajasza (por. Iz 53,1-12); 3) mity gnostyckie czy hellenistyczne. Nie można jednak wskazać na żaden wcześniej istniejący tekst literacki, który mógłby mieć jakiś wpływ na całość hymnu w Liście do Filipian. Co najwyżej można mówić o częściowych zbieżnościach. Źródeł hymnu należy raczej szukać w ideach znanych z Pism hebrajskich i chrześcijańskich, zwłaszcza tych związanych z wiarą w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Wiara ta jest pewnym i pierwotnym elementem całej chrześcijańskiej tradycji. Przedstawienie śmierci Mesjasza, a co więcej, śmierci na krzyżu, jako uniżenia się jest czymś naturalnym (por. 1 Kor 1,23). W 2 Kor 8,9; Ga 2,20 i Ef 5,2 także pojawia się idea dobrowolnego oddania swojego życia przez Jezusa Chrystusa. Z drugiej strony idea zmartwychwstania jako wywyższenia jest także czymś naturalnym (por. Iz 52,13; Rz 1,4; 1 Kor 15, 43; Dz 2,32-33). Idea preegzystencji nie pojawia się więc tylko w tym hymnie; przynajmniej pośrednio występuje w Rz 8,3; Ga 4,4; 2 Kor 8,9 i bezpośrednio w Kol 1,15-17; J 1,1-18; 1,30; 8,58; Hbr 1,1-14. Trzeba ją łączyć z ideą Jezusa jako Syna Bożego w szczególnym i właściwym sensie; ten fakt zakorzeniony jest w samym doświadczeniu Jezusa (Mk 14,36, „Abba"). Z drugiej strony schemat „dobrowolne uniżenie – wywyższenie" znany jest z innych miejsc Biblii (por. 3,17-24; Mt 23,12; Łk 14,11; 18,14).

Jak wykazaliśmy, już wczesny Kościół głosił, że Jezus jest Panem. O powszechnej władzy Chrystusa mówi się w NT wielokrotnie (por. Mt 28,18; Dz 2,34-36; 1 Kor 15,23-28; Ap 1,5; 19,16). Te elementy, znane w tradycji wczesnego Kościoła, zostały zebrane w jednej poetyckiej kompozycji, aby wyrazić tajemnicę uniżenia się Chrystusa, które prowadzi Go do śmierci na krzyżu i do Jego wywyższenia w zmartwychwstaniu.

Hymn Flp 2,5-11 był znacznie częściej przedmiotem zainteresowania interpretatorów niż List do Filipian jako całość. Wydaje się, że po raz pierwszy hymn jest cytowany w liście wspólnot z Lyonu i Wienny (zachowanym w Hist. eccl. 5,1), opisującym postawę chrześcijańskich męczenników. Pierwszym autorem, który korzystał z niego wielokrotnie, był Orygenes. Uczony ten interpretował hymn jako mówiący przede wszystkim o samouniżeniu się preegzystującego Syna przez to, że stał się człowiekiem (wiążąc występujące w tekście hymnu *morfe dulu* z *dulos* w Iz 49,3). Tekst hymnu miał szczególne znaczenie w polemice z arianami w IV w. Arianie powoływali się zwłaszcza na drugą część hymnu (2,9-11) jako dowód podrzędności natury Syna w relacji do Ojca, chociaż arianie interpretowali również *morfe theu* w sensie niższego bóstwa. Obrońcy ortodoksji nicejskiej, przede wszystkim Atanazy i Grzegorz z Nyssy, podkreślali pełnię boskości i człowieczeństwa Chrystusa; obaj także zwracali uwagę na soteriologiczne znaczenie wywyższenia Chrystusa w Jego człowieczeństwie. Jan Chryzostom poświęcił dwie spośród swoich homilii (VI i VII; PG 62,217-238) omawianemu przez nas tekstowi, nadając mu szczegółową i wyważoną interpretację. Hymn odegrał znowu ważną rolę w chrystologicznej kontrowersji w V w. Nestorianie skłonni byli akcentować odrębność dwóch natur; Cyryl Aleksandryjski, który cytował hymn ponad sto razy w swoich dziełach, uznawał różnicę natur, ale podkreślał jedność ostatecznego podmiotu, osoby Syna.

Spośród teologów łacińskich Ambrozjaster i Pelagiusz są jedynymi autorami patrystycznymi, którzy, świadomie wychodząc od dawnej tradycji, uważali, że podmiotem Flp 2,6-11 jest ludzki Chrystus, chociaż nie zaprzeczali boskości Chrystusa. Warto zauważyć, że Luter, mimo że niezmiennie podtrzymywał tradycyjną doktrynę o wiecznej boskości Syna, interpretował tekst Flp 2,6-11 jako „opisujący postawę wcielonego ziemskiego Chrystusa" (Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia: Fortress 1966, 194-196). Według Althausa „zwolennikami interpretacji Lutra byli Kalwin, dawniejsi luterańscy egzegeci aż do J. A.

Bengela, jak również współcześni egzegeci, jak na przykład A. Schlatter, i teolodzy dogmatyczni jak A. Ritschl i Werner Elert".

2,12-18: Zakończenie zachęty

3) Paweł kontynuuje zachętę, przypominając najpierw adresatom o posłuszeństwie wobec praktycznych wymogów wiary. Dla Apostoła zbawienie jest czymś, co człowiek otrzymuje w darze od Boga (Rz 1,16; Flp 1,28; Ef 2,8) i co jednocześnie powinien nieustannie urzeczywistniać, i to nie dlatego, że jest do tego zdolny, lecz dlatego, że Bóg mu daje taką możliwość. Mówi o tym wyraźnie w w. 13. Następnie Paweł radzi Filipianom, aby „czynili wszystko bez szemrań i powątpiewań", czyniąc tym samym aluzję do szemrania Izraelitów na pustyni (Wj 16,2), kiedy utracili wiarę w Bożą opatrzność i moc. Słowa o „narodzie zepsutym i przewrotnym" (w. 15) są nawiązaniem do Pwt 32,5 i charakteryzują ludzi niewiernych. Tutaj jednak jest to raczej aluzja do pogan, wśród których żyją chrześcijanie. Jeśli chrześcijanie będą wierni słowu życia (czyli Ewangelii), pozostaną czyści i bez zarzutu. Przeciwieństwo między chrześcijanami a poganami symbolizuje obraz gwiazd świecących w ciemności (por. Rz 13,12; 2 Kor 6,14; 1 Tes 5,4-5 [BT: „... źródła światła w świecie"]). Tak więc Filipianie mają się stać „jako nienaganne dzieci Boże". W ten sposób Apostoł kładzie nacisk na etyczny aspekt bycia dzieckiem i dziedzicem (por. Ef 5,1).

Takie postępowanie adresatów napełni Pawła radością w dniu drugiego przyjścia Chrystusa, ponieważ będzie świadectwem, że jego praca nie poszła na marne. W niniejszym fragmencie Apostoł znowu wyraża myśl, że może nie doczekać przyjścia Chrystusa (por. 1,20-26), i porównuje swoją śmierć z ofiarą z płynów. Libacje (ofiary z wina, oliwy czy wody) były praktykowane zarówno przez Izraelitów (por. Lb 15,1-13), jak przez pogan. Także wiara Filipian jest porównana z ofiarą. Paweł mówi o radości z powodu mocnej wiary Filipian, chociaż on sam może stracić życie.

2,19-3,1a: Informacje osobiste

W tej sekcji Paweł porusza swoje sprawy osobiste związane z jego kontaktami ze wspólnotą Filipian. Najpierw mówi o posłaniu do nich Tymoteusza (2,19-23), a następnie o powrocie Epafrodyta, którego Filipianie obarczyli misją niesienia mu pomocy (2,24-30). Jak się wydaje, zakończeniem tej sekcji jest w. 3,1a, choć wielu badaczy woli łączyć go z następną sekcją.

3,1b-4,1: Poważne ostrzeżenie

Ta sekcja różni się zarówno od poprzedzającej ją, jak i od następującej po niej pod względem tematu i tonu. Zmiana jest dość gwałtowna. Od informacji osobistych, związanych z zamiarem posłania do Filippi Tymoteusza i Epafrodyta, Paweł przechodzi do polemiki z tymi, którzy nauczają doktryn sprzecznych z jego własną nauką. Dla niektórych badaczy stanowi to dowód na to, że w rzeczywistości mamy do czynienia z fragmentem innego listu.

Sekcję tę charakteryzuje zasadnicza jednolitość. W zależności od omawianych tematów, które łączą się między sobą, można w niej wyróżnić cztery mniejsze jednostki.

3,1-6: Wartości głoszone przez przeciwników

Polemika zaczyna się od bardzo twardych słów: „Strzeżcie się psów, strzeżcie się złych pracowników, strzeżcie się okaleczeńców". Te trzy zdania odnoszą się do tych samych osób. Metafora o „psach" jest ostra: oznacza osoby podłe i niebezpieczne (por. Mt 7,6; Ap 22,15). Wzmianka o okaleczeniu jest pejoratywną aluzją do obrzezania. Ta druga charakterystyczna cecha pojawia się w przeciwstawieniu: „My bowiem jesteśmy prawdziwie ludem obrzezanym [tzn. prawdziwymi Izraelitami]". Przeciwnicy Pawła głoszą, że aby korzystać z przywilejów Izraela, z obietnic danych przez Boga ludowi wybranemu, należy praktykować rytuał obrzezania (por. Dz 15,1).

Tak jak za pomocą trzech zdań Paweł opisywał przeciwników, tak teraz za pomocą trzech czasowników charakteryzuje chrześcijan:

„My (...) sprawujemy kult w Duchu Bożym". Paweł przyznaje, że jednym z przywilejów Izraela był „kult" (Rz 9,4), ale w Rz 12,1 twierdzi, że chrześcijański kult jest kultem duchowym, ponieważ cała osoba oddaje się w ofierze Bogu (por. także J 4,23-24).

„My (...) chlubimy się w Chrystusie Jezusie”. W przeciwieństwie do obrzezania chwała wyznawców Kościoła jest zakorzeniona w ich związku z Chrystusem Jezusem (por. także 1 Kor 1,30-31; 2 Kor 10,17).

„Nie pokładamy ufności w ciele” (to znaczy w ludzkich znakach). „Ludzkie znaki” to prerogatywy rasowe, fizyczne, a nawet religijne autentycznego Żyda, tak jak wylicza je Paweł. Paweł, jako Żyd, także się może odwoływać do tych znaków:

„obrzezany w ósmym dniu” (por. Rdz 17,12);

„z rodu Izraela”: czyli prawdziwy Izraelita, a nie Grek nawrócony na religię żydowską (por. 2 Kor 11,22);

„z pokolenia Beniamina”: prawdopodobnie stąd jego hebrajskie imię Saul (Szaweł) na pamiątkę króla Saula, który był z pokolenia Beniamina (1 Sm 9,1-2; por. także Rz 11,1);

„Hebrajczyk z Hebrajczyków”: Paweł kładzie nacisk na zachowanie narodowych tradycji, takich jak język, obyczaje i religia (por. 1 Kor 11,22);

„w stosunku do Prawa – faryzeusz”: o fakcie tym Paweł mówi tylko w tym miejscu, ale por. Dz 23,6; 26,5;

„co do gorliwości – prześladowca Kościoła”: mówi o tym także w 1 Kor 15,9 i Ga 1,13.23;

„co do sprawiedliwości legalnej – stałem się bez zarzutu”: Paweł przeżywał swoją izraelską wiarę w sposób szczery i pełny; został chrześcijaninem nie dlatego, że czuł się niezdolny do wypełniania Prawa czy też z powodu duchowego lub religijnego kryzysu.

3,7-11: Chrystus najwyższą wartością

Spotkanie z Chrystusem całkowicie zmieniło Pawłową skalę wartości. Wszystko to, co przedtem było dla niego zyskiem, teraz stało się bezwartościowe. Poznanie Chrystusa (w tym decyzja o życiu dla Niego w miłości do Niego) relatywizuje wszystko inne. W tym fragmencie Apostoł mówi o swoim doświadczeniu osobistym; w Rz 9,4-5 mówi o tych przywilejach w sposób bardziej obiektywny.

Jednym z podstawowych tematów jest dla Pawła „sprawiedliwość”. Zgodnie z jego wcześniejszym poglądem opierała się ona na wypełnianiu Prawa, co oznaczało pewnego rodzaju zasługę, jaką człowiek mógł wykazać się przed Bogiem. Przyjmując jednak Chrystusa, wierzący jest z Nim zjednoczony; już nie chodzi więc o to, aby wykazać się przed Bogiem jakimiś zasługami, ale o to, aby uznać działanie Boga, który przez Chrystusa i za pośrednictwem wiary prowadzi nas do pojednania z Bogiem. Inicjatywa wychodzi od Boga, a środkiem jest nasz związek z Chrystusem, czyli „wiara”, która jest nie tylko teoretycznym przyjęciem prawd, lecz powierzeniem całej naszej osoby Bogu przez przyjęcie Jezusa Chrystusa.

W w. 10 Paweł powraca do tematu solidarności z Chrystusem, posługując się terminem „poznać”, który oznacza tutaj doświadczenie całej zbawczej mocy Chrystusa. Ten udział w zbawczej mocy Chrystusa jest przedstawiony jako udział w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Cierpienia apostoła są uczestniczeniem w śmierci Chrystusa, ale Paweł (i każdy chrześcijanin) uczestniczy także w mocy zmartwychwstania Chrystusa. Dzięki temu chrześcijanie mogą wytrwać w wierze aż do momentu, kiedy będą w pełni uczestniczyć w zmartwychwstaniu Chrystusa przez swoje własne zmartwychwstanie (por. Flp 3,21; Rz 8,17; 1 Kor 15,20-22; 2 Kor 1,5-7).

3,12-16: Przeciwstawne sobie idee doskonałości

Możemy zakładać, że przeciwnicy Pawła w Filippi głosili pewne idee doskonałości, które Paweł tutaj odrzuca. Kładzie on nacisk na to, że nie osiągnął jeszcze doskonałości. Wyraża to za pomocą metafory biegu na stadionie. Jeszcze nie dobiegł do mety. Metą zaś, do której Paweł zdąża i o którą walczy, jest pełne i ostateczne zdobycie Chrystusa. Jakkolwiek przez chrzest i wiarę już osiągnął prawdziwą z Nim łączność (por. Rz 6,2-11; Ga 3, 27), nie jest to jeszcze doskonałe zjednoczenie z Chrystusem (Flp 1,23). Chociaż obraz biegu jest symbolem ludzkiego wysiłku, Paweł ponownie kładzie nacisk na to, że inicjatywa pochodzi od Boga za pośrednictwem Jezusa Chrystusa: „Bóg wzywa w górę w Chrystusie Jezusie”.

Werset 15 zdaje się przeczyć temu, co zostało powiedziane wcześniej: Paweł zalicza siebie do „doskonałych” (por. także 1 Kor 2,6), jednak słowo to należy rozumieć tu raczej w sensie „dojrzali” w przeciwieństwie do „początkujących” (jak w 1 Kor 14,20). Ponadto Apostoł daje do zrozumienia, że niektórzy członkowie wspólnoty przyjęli już krytykowany przez niego punkt widzenia, wyraża jednak pewność, iż Pan sprawi, że zobaczą rzeczy w prawdziwym świetle. Na koniec (w. 17) powraca do metafory biegu: ważne jest to, aby biec i nie zboczyć z drogi.

Fragment Flp 3,12-14, zwłaszcza zdanie „zapominając o tym, co za mną, a wytężając siły ku temu, co przede mną”, odegrał dużą rolę w tradycji chrześcijańskiej jako opis ideału rozwoju duchowego. Klemens Aleksandryjski cytuje Flp 2,12-13, przedstawiając Pawła jako wzór takiej postawy (Paed. 6). Orygenes często powołuje się na ten urywek w wielu tekstach na temat rozwoju duchowego. Pojawia się on kilka razy w dziełach Bazylego z Cezarei i należy do kluczowych tekstów w teologii duchowości Grzegorza z Nyssy, która podkreśla

konieczność nieustannego wzrastania w procesie zjednoczenia się z Bogiem (w związku z tym Jean Danielou ukuł francuski termin *epectase* z greckiego *epekteinomenos* w Flp 3,13). Jan Chryzostom w *Homilia 2. de laudibus S. Pauli* (PG 50,477-480), znajdującej się także w obecnej rzymskokatolickiej Liturgii Godzin (drugie czytanie na święto Nawrócenia św. Pawła, 25 stycznia), korzysta z omawianego tekstu, przedstawiając postać Pawła: „Paweł podsumowuje swoją postawę słowami: Zapomniałem o tym, co za mną, i pędzę ku temu, co przede mną". W łacińskiej literaturze patrystycznej tekst ten zajmuje wyjątkowe miejsce w dziełach Augustyna; pojawia się także u Grzegorza Wielkiego i należy później do najczęściej cytowanych tekstów Pawła w teologii duchowości Bernarda z Clairvaux. Bardziej wyczerpująca historia wykorzystania i interpretacji tego tekstu w chrześcijańskiej literaturze byłaby fascynującym dziełem.

3,17-4,1: Zachęta do naśladowania Pawła

Końcowa część tej polemicznej sekcji jest zachętą. Przede wszystkim Paweł nakłania Filipian do pójścia za przykładem jego i tych, którzy go naśladują. Chrześcijańska wiara zakłada łączność z Chrystusem, a łączność ta pociąga za sobą konieczność doświadczania w sobie samym śmierci Chrystusa, uczestniczenia w Jego cierpieniach. Przeciwnicy Pawła najwyraźniej bronią triumfalistycznej koncepcji wiary i dają temu wyraz swoim postępowaniem.

Następnie Paweł w czterech zdaniach wypowiada nowe inwektywy pod adresem przeciwników. W pierwszej wyraża przekonanie, że „ich losem – zagłada", wieczne potępienie (Rz 9,22; Flp 1,28). „Ich bogiem – brzuch" było interpretowane na wiele sposobów: a) myślą wyłącznie o jedzeniu; b) myślą tylko o cielesnych przyjemnościach; c) ich jedynym zainteresowaniem są przepisy pokarmowe (por. Rz 14,17); d) troszczą się wyłącznie o siebie (egoiści); e) zajmują się tylko rzeczywistościami materialnymi i fizycznymi (związanymi z wcześniej wymienionymi znakami, w. 2-5). Podobne zdanie pojawia się w Rz 16,18: „Tacy bowiem ludzie nie Chrystusowi służą, ale własnemu brzuchowi". Znaczenie tego zdania w Liście do Rzymian nie jest jednak jaśniejsze niż w Liście do Filipian. W każdym razie tekst podkreśla zainteresowanie przeciwników sprawami fizycznymi albo kwestiami, do których nawiązują dwie następne inwektywy. „Ich (...) chwała – w tym, czego winni się wstydzić" jest wyraźną aluzją do obrzezania. „To ci, których dążenia są przyziemne", to znaczy ci, którzy interesują się wyłącznie tytułami czy znakami opierającymi się na rzeczywistościach fizycznych, jak obrzezanie, fizyczny znak przynależności do ludu Izraela.

Po scharakteryzowaniu przeciwników Paweł wykłada swoją naukę w formie pozytywnej. Chrześcijanie to ci, których ojczyzna jest w niebie. W odróżnieniu od triumfalistycznych idei swoich adwersarzy Apostoł kładzie nacisk na to, że cały czas jesteśmy pielgrzymami (por. 2 Kor 5,6; por. także Hbr 13,14; 1 P 2,11) i że nasza prawdziwa wartość nie znajduje się w porządku materialnym i ludzkim, lecz duchowym i boskim. Podobnie jak w wielu innych swoich listach (Flp 1,6.10; 1 Kor 1,8; 2 Kor 5,10; 1 Tes 1,10) Paweł nawiązuje do oczekiwania na paruzję (w. 20). Chrystus doprowadzi do końca dzieło zbawienia.

Paweł przedstawia dzieło zbawienia jako przemianę poniżonego śmiertelnego ciała (to znaczy całego człowieka), dzięki czemu Chrystus przekaże ludziom swoją własną chwałę, upodobniając ich do swego własnego ciała. Chodzi tu o pełną i doskonałą łączność z uwielbionym Chrystusem, już zapoczątkowaną w chrzcie (por. Rz 8,29; Flp 3,10). Chrystus dokona tej przemiany dzięki potędze, która umożliwia Mu podporządkowanie sobie wszystkich rzeczy (aluzja do Ps 8,7[6] LXX; cyt. także w 1 Kor 15,25-27; Ef 1,22; Hbr 2,8). Ta polemika z adwersarzami kończy się potwierdzeniem serdecznego związku między Pawłem a wspólnotą – jej członkowie są jego radością i koroną (BT: „chwałą"; por.
także 2 Kor 1,14; Flp 2,16) – i zachętą do trwania w Panu, czyli do trwania w jedności z Panem Jezusem, wierności Jemu i wdzięczności za Jego pomoc.

Przeciwnicy Pawła w Flp 3

O jakich przeciwnikach Paweł mówi w Flp 3? Jedyne, co możemy zrobić – to zebrać fakty, które w Liście do Filipian wydają się nie podlegać kwestii. Ci przeciwnicy podkreślają znaczenie obrzezania jako warunku koniecznego do korzystania z przywilejów udzielonych przez Boga ludowi Izraela; ową przynależność Izraela pojmują w kategoriach znaków fizycznych; prawdopodobnie chodzi tu o pewne aspekty kultu Izraela i przestrzegania Prawa (nie możemy jednak dokładnie określić, jakie to są aspekty oraz do jakiego stopnia miały być uwzględnione). Nie ma dla nich żadnego znaczenia śmierć Chrystusa na krzyżu; uważają się za doskonałych zapewne dlatego, że wiernie wypełniają nakazy Prawa. Biorąc więc pod uwagę ich poglądy, musimy ich zaliczyć do chrześcijan judaizujących (prawdopodobnie pochodzenia żydowskiego), którzy podkreślali żydowskie korzenie wspólnoty chrześcijańskiej oraz stałą i powszechną ważność Prawa.

4,2-9: Nowe wezwanie do zgody

W tym fragmencie zarówno temat, jak i ton znowu ulegają zmianie w porównaniu z rozdz. 3 i Apostoł powraca do tematów z rozdz. 1-2.

W w. 2 i 3 Paweł zwraca się do dwóch kobiet ze wspólnoty, które znamy jedynie z imienia, Ewodii i Syntychy. One, wraz z Klemensem i innymi współpracownikami, pomagały mu w głoszeniu Ewangelii. Paweł uważa je za swoje towarzyszki, które wraz z nim trudziły się dla Ewangelii. Z jakiegoś powodu stosunki między nimi się pogorszyły. Paweł wzywa je do życia w zgodzie.

Następnie zwraca się do bliżej nie zidentyfikowanej osoby (greckie słowo *syzygos* może być rzeczownikiem pospolitym [„towarzysz"] albo imieniem własnym [„Syzyg"]), aby pomogła Ewodii i Syntysze się pogodzić. Imiona wszystkich jego współpracowników są w księdze życia (por. Dn 12,1; Ps 69,29; Ap 3,5).

Zachęta w w. 4-7 skupia się na tematach radości i pokoju. Temat radości wielokrotnie powraca w Liście do Filipian (1,4.18.25; 2,2.17-18.28.29; 3,1; 4,1.4.10). Pan jest powodem i gwarantem naszej radości. Radość ta powinna objawić się światu pod postacią wyrozumiałości i łagodności. Paweł nie zapomina o paruzji (por. 3,20), ale nie powinna ona budzić niepokoju u wierzących. Wbrew wszelkim obawom i troskom, Bóg udzieli chrześcijanom daru pokoju.

Teraz następuje zachęta (w. 8-9) bardziej ogólna i bardziej rozwinięta, w której Paweł wylicza wartości, jakie powinni cenić chrześcijanie. Mamy tu więc jeden z licznych w NT katalogów (por. Ga 5,22-23; Kol 3,12; 1 Tm 6,11; 2 Tm 2,22.24-25; 1 P 3,8-9; 2 P 1,5-7). Paweł używa tu terminów i pojęć często pojawiających się w filozofii stoickiej. Nawet Grecy uważali takie postępowanie człowieka za godne polecenia, co powinno im zyskać szacunek nawet u obcych (por. w. 5). Wreszcie Paweł radzi Filipianom, aby nie zapominali o nauce, jaką przekazał im zarówno słowem, jak i własnym przykładem. Na koniec zapewnia ich, że Bóg pokoju będzie z nimi (por. Rz 15,33; 2 Kor 13,11).

4,10-20: Podziękowanie za ofiary

Sekcja 4,10-20 stanowi jasną tematyczną całość, czym odróżnia się od poprzedniej, a łączy z 2,25. Jej tematem jest wyłącznie podziękowanie, które Paweł składa Filipianom za udzieloną mu pomoc, i mniej ważne komentarze. Mimo że Paweł nauczył się żyć i radzić sobie w każdych warunkach, wyraża Filipianom wdzięczność za okazaną pomoc. Znowu posługuje się tutaj pojęciem typowym dla filozofii stoickiej: wystarczalność. Potrafi żyć w biedzie i w obfitości.

Dla stoików owa cnota często miała odcień dumnej samowystarczalności. Natomiast dla Pawła, przeciwnie, owa „wystarczalność" opiera się na pomocy Boga, który udziela mu siły (por. 2 Kor 12,9-10).

W w. 14-20 Apostoł jasno wyraża swoją wdzięczność. Filipianie uczestniczyli w jego „ucisku". Kiedy opuścił Macedonię, udając się w podróż misyjną (por. Dz 17-18), tylko oni pomagali mu w zaspokojeniu jego potrzeb. A kiedy przebywał w Tesalonice, więcej niż raz otrzymał od nich zapomogę. Pomoc udzielona mu przez Filipian miała wartość także na innej płaszczyźnie. Apostoł mówi im, że ich dar jest zapłatą za duchowe dary, jakich im udziela (por. Rz 15,27). Formuła „otrzymałem" (= „potwierdzam otrzymanie") nadaje oficjalny charakter jego wdzięczności, ale Paweł kończy ten fragment o hojności Filipian słowem „ofiara". Porównuje dar Filipian z „wdzięczną wonią", ofiarą przyjemną i miłą Bogu (por. Kpł 1,9). Chrześcijańska wdzięczność obejmuje też prośbę do Boga, aby hojnie wynagrodził darczyńców udziałem w chwale Bożej przez Jezusa Chrystusa. Sekcja kończy się doksologią (w. 20).

4,21-33: Końcowe pozdrowienie

Pozdrowienie jest krótkie i nie wymienia imiennie żadnego z adresatów. Skierowane jest do wszystkich. Nie wymienia także z imienia osób aktualnie towarzyszących Pawłowi. Apostoł przesyła pozdrowienia wszystkim świętym Kościoła, „zwłaszcza tym z domu Cezara", czyli należącym do służby cesarskiej. Wzmianka o domu Cezara nie przesądza, że list powstał w Rzymie. Także poza Rzymem byli ludzie pozostający na służbie Cezara. Końcowa formuła ma charakter typowo chrześcijański (jest dokładnie taka sama jak w Flm 25).

tłum. Ewa Burska

List do Kolosan
César Alejandro Mora Paz

PIERWSZE CZYTANIE

Wspólnota Kolosan

Kolosy leżały we Frygii, w Azji Mniejszej, w dolinie Likosu (gr. *lykus*: – „wilk"). W starożytności (V i IV w. przed Chr.) odgrywały ważną rolę. Miasto prawdopodobnie zostało zburzone w wyniku trzęsienia ziemi około 60-61 r. po Chr., skoro ofiarą klęski padła Laodycea, w pobliżu Kolosów. Pliniusz w 70 r. po Chr. już o nich nie wspomina, nie zachowała się też żadna informacja o odbudowie Kolosów. Jego mieszkańcami byli Frygijczycy, Grecy i Żydzi. Według Listu do Kolosan (1,21.27; 2,13) wspólnota składała się głównie z dawnych pogan. Gdyby jednak nie było w niej Żydów, w liście nie byłoby mowy o obrzezaniu, szabacie, nowiach itp. Możliwe, że założył ją Epafras (Kol 1,7; 4,12).

Autentyczność Listu

Wielu badaczy podważa autentyczność Listu do Kolosan, uzasadniając swoje stanowisko kwestiami teologicznymi, językowymi, stylistycznymi i sytuacją, która znajduje w nim odbicie. Inni opowiadają się za jego autentycznością. Ci ostatni tłumaczą różnice stylistyczne i językowe niedawnymi cierpieniami Pawła (Lohmeyer) lub faktem, że posłużył się słownictwem „heretyków", których zwalczał w liście, albo że powierzył pisanie listu „sekretarzowi". Ponadto wskazują na wiele Pawłowych elementów, które występują w tym liście, chociaż nie są one tak liczne, jak w innych, niewątpliwie autentycznych, jego listach.

Nie jest naszym zamiarem rozważanie tej spornej kwestii. Możemy jednak powiedzieć, że List do Kolosan podtrzymuje i rozwija chrystologiczną i eklezjologiczną refleksję Pawła. Byłoby go trudno zrozumieć bez znajomości innych listów Pawła. W tym sensie List do Kolosan uważamy za kontynuację najlepszej Pawłowej tradycji. Znajomość literatury Pawłowej stanowi zatem dobrą podstawę do interpretacji Listu do Kolosan. Musimy także podjąć próbę zrekonstruowania sytuacji Kościoła, w jakiej powstał list, opierając się na danych z samego tekstu.

Cel i rodzaj literacki

Najczęściej wymienianym celem listu jest zwalczenie pewnej „herezji", którą próbowano odtworzyć na jego gruncie. Co to była za herezja? Chcemy tu zwrócić uwagę na trzy sprawy. Po pierwsze: argumentacja autora listu i jego zalecenia, zwłaszcza w 2,6-23, sugerują, że ma on na myśli jakiś jeden albo więcej błędów. Po drugie: na podstawie dotychczasowych badań nie można dokładnie określić, o jaką doktrynę chodzi. Jedni mówią o ideach gnostyckich czy też o pewnej „filozofii" związanej z filozofią grecką lub z elementami religii misteryjnych. Inni podkreślają synkretystyczny charakter herezji Kolosan. Po trzecie: nie sądzę, żebyśmy mieli do czynienia z rzeczywistymi heretykami czy z jakąś konkretną herezją wśród Kolosan. Należy przede wszystkim dobrze zbadać techniki argumentacyjne użyte przez autora listu. Niniejszy „list" opiera się na technikach retorycznych, zgodnych z literackim stylem Pawła. Podobnie jest w przypadku Listów do Filemona i do Galatów. Jean-Nol Aletti w swoim komentarzu do Listu do Kolosan (por. też jego artykuł na temat Listu do Rzymian w niniejszej książce) dostarcza nam modelu analizy retorycznej: w Liście do Kolosan jest *partitio* (1,21-33), zapowiadająca tematy, które zostaną rozwinięte: (a) dzieło Chrystusa dla uświęcenia wierzących (w. 21-22); (b) wierność otrzymanej Ewangelii (w. 23a); i (c) głoszenie tej Ewangelii przez Pawła (w. 23b). To właśnie autor listu chce swoim czytelnikom przekazać czy „udowodnić". Następnie w *probatio* (1,24-4,1) wszystkie te elementy są rozważane, chociaż w odwrotnym porządku (por. niżej). Jeśli przyjmujemy retoryczne *partitio,* musimy także przyjąć, że to ona określa argumentację, a nawet sam dobór argumentów. Literacki rodzaj retoryczny w Liście do Kolosan ma charakter *deliberatio* (perswazji otwartej na przyszłość). Autor chce przedstawić podstawowe elementy chrześcijańskiego życia. I właśnie z tego punktu widzenia powinniśmy rozważać List do Kolosan zamiast skupiać uwagę na identyfikacji jakiejś domniemanej i specyficznej herezji.

Znajduje to potwierdzenie w fakcie, że w dziękczynieniu (spełniającym funkcję wprowadzającą: 1,3-8) autor nie wspomina o domniemanych elementach herezji. Tak jak w Rz 11,18-24, autor uprzedza zarzuty czytelników, ich „pokusy", ich możliwe sposoby pojmowania chrześcijaństwa. Zważywszy na zaangażowanie emocjonalne autora, możemy z dużą dozą pewności założyć, że błędy członków wspólnoty były rzeczywiste. Nie musi jednak chodzić o „sektę". Jej opis może już być stereotypowy i spełniać jedynie funkcję dydaktyczną. Nawet jeżeli to

Paweł dyskutował ze swoim uczniem, to redaktorem musiał być ktoś inny, kto napisał list przed albo po śmierci Apostoła. Niektórzy uczeni myśleli o Tymoteuszu. Tłumaczyłoby to zarówno spójność, jak i brak ciągłości niektórych tematów. Z tego, co powiedzieliśmy wcześniej, wynika, że chodziłoby raczej o pismo okólne niż o zwykły list, pismo, w którym pewne rozstrzygnięcia mają charakter ostateczny.

Miejsce i czas powstania

Są to problemy nie rozstrzygnięte do dnia dzisiejszego. Weźmy pod uwagę dwie możliwości. (a) Autorem Listu do Kolosan jest Paweł. W takim przypadku wskazuje się na trzy miejsca i trzy daty jego powstania: Efez (54-57 r.), Cezarea (58-60 r.), Rzym (61-63 r.). Hipoteza, że jest to Efez, lepiej tłumaczyłaby podróże Epafrasa i powrót Onezyma. Rezygnujemy z niej jednak, ponieważ teologia Kol różni się od tej w Ga i 1 Kor, które Paweł napisał w Efezie. Odrzucamy także Cezareę, ponieważ to raczej w Rzymie lub w Efezie Paweł mógł zgromadzić wokół siebie współpracowników, o których wspomina. Równie mało możliwa wydaje się w Cezarei swoboda działania, którą się cieszy Paweł (Kol 4,3). Zarówno Kol, jak i Flm mówią o względnie dobrych warunkach pobytu Pawła w więzieniu w Rzymie. Największą trudność stanowi odległość od Frygii i fakt, że taka hipoteza zakłada, iż Paweł zrezygnował czy też przełożył na później swoją podróż do Hiszpanii. W takim przypadku trudno byłoby także zakładać podróże Epafrasa czy Onezyma. Niemniej jednak Rzym jest miejscem, które najlepiej harmonizuje z teologią Listu do Kolosan, sugerującą okres kilku lat dzielących ją od teologii wielkich listów. (b) W przypadku gdyby autorem Listu do Kolosan był uczeń, możemy się jedynie oprzeć na danych przybliżonych: skoro Ignacy z Antiochii zna już List do Efezjan w 110 r. i skoro wiąże się on z Listem do Kolosan, to ten ostatni musiał powstać między 70 a 80 r. Byłby to więc najstarszy List deutero-Pawłowy. Data napisania Listu do Filemona stałaby się wówczas przedmiotem osobnych badań.

List do Kolosan a inne listy Pawła

List do Kolosan porusza tematy charakterystyczne dla listów niewątpliwie napisanych przez Pawła. Na przykład: Jezus jest Synem, w którym wierzący mają odkupienie (1,13-14; por. Rz 3,24 i Kor 1,30) i od którego otrzymują dziedzictwo (por. 3,24 i 1,12); Chrystus uwalnia od Prawa Mojżeszowego (2,14; por. Ga 4,4); wierzący zostali wraz z Chrystusem pogrzebani w chrzcie (2,12; por. Rz 6,4); Chrystus zasiada po prawicy Ojca (3,1; por. Rz 8,34); istnieją dwa królestwa, królestwo światłości i ciemności, i z jednego przechodzi się do drugiego (por. 1 Tes 5,4-5; Rz 13,12 itd.). Temat Kościoła jako Ciała Chrystusowego nie jest obcy literaturze Pawłowej, nawet jeżeli, biorąc pod uwagę cel owych tekstów, nie mówi się w nich o Chrystusie jako Głowie Kościoła (por. 1 Kor 12,12-27; Rz 12,4-5). Spotykamy nawet terminy i wyrażenia, które możemy zakwalifikować jako typowe dla Pawła. Niektórzy uczeni twierdzą, że obecność tych terminów wynika ze znajomości przez autora pierwszego zbioru listów Pawła. Nie ma również w Liście do Kolosan opisu urzędów czy struktur kościelnych, jak w listach pasterskich, które prawdopodobnie są późniejsze. Paweł nazywa siebie apostołem (1,1); Epafras i Tychik określani są jako „słudzy i współpracownicy" (1,7.23; 4,7). A zatem list rzuca pewne światło na sytuację w Pawłowym Kościele.

List do Kolosan a List do Filemona

W obu listach można znaleźć wiele elementów wspólnych: ich współautorem jest Tymoteusz (por. 2 Kor 1,1; Flp 1,1; Tes 1,1); w 4,18 Paweł poświadcza swoje autorstwo własnoręcznym podpisem, tak jak w Flm 19 (por. 1 Kor 16,21; Ga 6,11). Podobna jest także lista współpracowników (por. także 2 Tm 4,10-12). List do Filemona nie wspomina o Tychiku zapewne dlatego, że jest on wysłany z listem do Kolosan (por. Kol 4,7) i jest towarzyszem podróży Onezyma. Tak więc spośród wymienionych w Kol współpracowników Pawła w Flm brakuje jedynie Jezusa, zwanego Justusem („Sprawiedliwym"). Możliwe jednak, że Flm o nim wspomina, jeśli znaki przestankowe umieścimy w następujący sposób: „Pozdrawia cię Epafras, mój współwięzień w Chrystusie, Jezus (...)" (BT: „współwięzień w Chrystusie"). Jeśli chodzi o adresatów, List do Kolosan nie mówi o Apfii i Filemonie, a List do Filemona o Nimfasie. Tak więc wszystko zdaje się wskazywać, że oba listy pochodzą z tego samego okresu. Niektórzy uczeni brali jednak pod uwagę możliwość, że Filemon, Apfia i Onezym, podobnie jak Archip (4,17), pochodzili z Laodycei; wówczas termin „rodak" użyty byłby w szerszym znaczeniu z uwagi na bliskość Laodycei i „list z Laodycei" byłby Listem do Filemona napisanym nieco wcześniej niż List do Kolosan (por. Kol 4,16). Brano także pod uwagę możliwość, że List do Kolosan „wzorował się" na Liście do Filemona, podkreślając, tak jak listy pasterskie, niektóre cechy i okoliczności związane z Pawłem jako „męczennikiem".

List do Efezjan a List do Kolosan

Z literackiego punktu widzenia List do Efezjan jest zależny od Listu do Kolosan, ale nie wzoruje się na nim. Podejmuje wiele tematów i wyrażeń, ale tylko nieliczne zdania czy dłuższe sekwencje zdań. Uczeni postawili hipotezę, że List do Efezjan nie zależy bezpośrednio od Listu do Kolosan, lecz od hymnicznych, liturgicznych i katechetycznych tradycji, które zostały w sposób niezależny od siebie wykorzystane w obu listach. Stanowisko to jednak utrudnia wyjaśnienie zbieżności stylistycznych i podobnego rozłożenia akcentów w obu listach. Autor Listu do Efezjan z dużą swobodą posługuje się tekstem Listu do Kolosan: streszcza, rozszerza, wyraźnie mówi to, co było jedynie w domyśle, dając często dowód teologicznego i stylistycznego postępu w porównaniu z Listem do Kolosan. Wykazuje tym samym głęboką znajomość teologii Pawłowej. Wśród badaczy przeważa pogląd, że List do Efezjan jest pismem deutero-Pawłowym, ale nie jest to teoria powszechnie przyjęta.

List do Kolosan w życiu Kościoła

List ten przyciągał uwagę najlepszych komentatorów, i to już od momentu swego powstania. Należą do nich: Jan Chryzostom, Jan Damasceński, Teodoret, Kasjodor, Piotr Lombard, Tomasz z Akwinu, Grocjusz, Kalwin. Od czasów Justyna i Ireneusza szczególne spory toczono wokół hymnu chrystologicznego (1,15-20). Chrystus jest *prototokos, „*pierworodnym" (pierworodnym ze względu na co: godność, urodzenie, preegzystencję?); skoro jest „pierworodnym", to w odniesieniu do Słowa wcielonego czy preegzystującego? Przedmiotem wielu dyskusji był też w. 1,16. Czy mówi on o „pierwszym stworzeniu" (zgodnie z literaturą mądrościową), czy o „nowym stworzeniu" (Teodoret) w odniesieniu do odkupienia. Kontrowersje w ciągu całej historii Kościoła budził także w. 1,20: pojednanie „wszystkich rzeczy" w Chrystusie. Czy chodziło o rozszerzenie działania Chrystusa na całe stworzenie (ale wówczas w jakim sensie?), czy też werset ten był wyrazem wiary i posłuszeństwa, zawężającym pojęcie „wszechświata". Szczególnie gorące dysputy od reformacji aż do dnia dzisiejszego wywołuje kwestia powszechności dzieła Chrystusa, która ostatnio wiąże się również z zagadnieniami ekologicznymi i politycznymi.

Należy również wspomnieć o moralnym czy etycznym aspekcie listu. „Tablica zasad domowych" czy „zasady życia domowego" w Kol 3,18-4,1 były przedmiotem refleksji od czasów teologów aleksandryjskich aż do naszych dni. Interpretowano je albo jako wyraz poparcia listu dla *status quo*, albo – bardziej obiektywnie – jako wyraz wpływu Chrystusa na „codzienne życie" wierzących. My staramy się pomóc czytelnikom naszego komentarza w lepszym rozeznaniu się w tych wszystkich zagadnieniach.

W liturgii List do Kolosan czytany jest w dni powszednie Okresu Zwykłego (tygodnie dwudziesty drugi i dwudziesty trzeci); od piętnastej do osiemnastej niedzieli Okresu Zwykłego (Rok C); w święto Chrystusa Króla (Rok C); w Niedzielę Wielkanocną; 1 Maja; w czytaniach wspólnych o pasterzach; przy składaniu ślubów zakonnych; w czasie Mszy o zjednoczenie chrześcijan, Mszy o Najświętszym Imieniu Jezus, Mszy dziękczynnej, a także w rytuałach pokutnych (1,12-14; 3,1-5.9.11; 3,8-10.12-17), namaszczenia chorych (1,22-29), chrztu dorosłych (3,9-17) i przy zawieraniu małżeństwa (3,12-17).

W Kościele kolumbijskim o. Pedro Ortiz, S.J., dokonał na użytek liturgii znakomitego tłumaczenia tego listu. Dla czytelników z Ameryki Łacińskiej godna polecenia jest *Biblia de America* (Casa de la Biblia de Madrid) i *Biblia de Estudio* (SBU). *La Biblia del Peregrino* L. Alonso Schökela przeznaczona jest dla osób mających już pewne literackie przygotowanie.

Struktura literacka

Chociaż wcześniej inni autorzy (np. Paul Lamarche i Michael Wolter) poważnie traktowali wpływ retoryki na List do Kolosan, to wydaje się, że ostatnio autorem najlepszego komentarza jest Aletti. Zgadzamy się z nim, że struktura tego listu opiera się na *partitio* (1,21-23). Oto szkic tej struktury.

Osnowa: 1,1-2 (adres, wstępne pozdrowienie)
Kompozycja retoryczna: *exordium* (1,3-23), z rozwinięciami hymnicznymi, obejmującymi *partitio*
Dziękczynienie (1,3-8)
Modlitwa (1,9-14)
Rozwinięcie hymniczne (1,15-20)
Partitio (1,21-23)
a) Chrystus działa na rzecz uświęcenia wierzących (w. 21-22)
b) Wierność wobec otrzymanej Ewangelii (w. 23)
c) Ewangelia głoszona przez Pawła (w. 23)
Probatio (1,24-4,1) podejmuje te same tematy
w odwrotnym porządku:

c) Pawłowy trud głoszenia Ewangelii (1,24-2,5)
b) Wierność wobec otrzymanej Ewangelii (2,6-23). Wersety 20-23 mogą służyć jako *subperoratio*
a) Świętość wierzących (3,1-4,1)

Peroratio (końcowe zachęty pełniące funkcję *eroratio*: 4,2-6)
Powrót do osnowy listu: 4,7-18.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-2: Początek (osnowa)

Paweł zwykle na początku swoich listów przedstawia się jako apostoł (2 Kor 1,1; Ga 1,1). Jest „apostołem Chrystusa Jezusa", wskazując tym samym na źródło i cel swojej działalności, zgodnie z komentarzem Jana Chryzostoma, który czyni aluzję do „herezji" Kolosan. „Święci" oznaczają tych, których Bóg wybrał dla siebie. „Święci" oznaczają także zgromadzenie Izraelitów (Wj 19,6; Kpł 11,44). Mnisi z Qumran nazywali siebie „świętymi", a Paweł określa w ten sposób chrześcijan (Rz 1,7). Słowa „w Chrystusie" oznaczają, że w Nim jest początek i urzeczywistnienie zbawienia (Rz 5,2). „Pokój", hebrajskie *szalom*, stanowi syntezę wszelkiego dobra (2 Sm 18,28; Ps 37,11); jest mesjańskim eschatologicznym dobrem (Iz 11,1-11; 52,7). Wszyscy jesteśmy przeznaczeni do pokoju w Chrystusie.

1,3-8: Exordium, część pierwsza – dziękczynienie

„Dziękczynienie" jest schrystianizowanym przez Pawła elementem grecko-rzymskiej epistolografii. Apostoł zapowiada w nim tematy, o których będzie mówił, i narzuca ton listu. W 1,9-14 Paweł wymienia podstawowe elementy chrześcijańskiego życia: wiarę, nadzieję, miłość, dobre uczynki, prawdziwą mądrość, cierpliwość, radość.

1,3: Myśl Pawła wydaje się paralelna do J 20,17: „ [Wstępuję] do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego" (por. Ef 1,3).

1,4-5: Wiara, nadzieja i miłość to triada typowa u Pawła (1 Kor 13,13; 1 Tes 1,3). Wiara polega na powierzeniu się Chrystusowi (Rz 1,5) i działa przez miłość (Ga 5,6; Flm 4-6). Wersety 1,3-5 wyrażają nadzieję w znaczeniu obiektywnym („nadzieja [nagroda] odłożona dla was", por. Rz 8,24-25).

1,6: Słowa „na całym świecie" odnoszą się do eschatologicznych obietnic powszechnego zbawienia (Rz 1,16; Iz 66,20); to zaś prowadzi do schematu objawienia: milcząca, ukryta „tajemnica" teraz z rozporządzenia Boga ukazana poganom. „Owocuje i rośnie" (por. Mt 13,8.32 // Mk 4,8.32 // Łk 8,8; 13,19).

1,9-14: Exordium, część druga – wstawiennictwo

Wstawiennictwo kontynuuje wprowadzającą funkcję dziękczynienia (1,3-8), tak jak w Liście do Filemona (4-6).

1,9: Kiedy Paweł mówi o „poznaniu (...) mądrości i zrozumieniu" (por. 1,6.9.10; 2,2; 3, 10: *epignosis*, *sofia* i *synesis*), nawiązuje do praktycznego poznania, które prowadzi do posłuszeństwa wobec woli Boga (Ps 143,10; Jr 5,5; Syr 17,7; 1 Kor 2,14-15).

1,10: Ten werset potwierdza, że w 1,9 jest mowa o praktycznym poznaniu, które prowadzi do „postępowania" (1 Tes 4,1; Rz 8,4) w sposób, który się podoba Panu i który wydaje owoce dobrych uczynków (2 Kor 10,15).

1,11: Chrześcijanie na pewno spotykają na tej drodze trudności; dlatego potrzebna jest im wytrwałość (Rz 2,7; 5,4) i cierpliwość (Ga 5,22; 1 Kor 13,4); siłę tę otrzymają jednak od Boga (Rz 4,20; Łk 1,51; J 15,5-6).

1,12/14: Werset 12 kładzie nacisk na podziękowanie Bogu w radości, która jest owocem Ducha (Ga 5,22), i wspomina czasy nawrócenia adresatów (por. Dz 26,18). „Mieć udział w dziedzictwie" (BT: „uczestnictwo w dziale świętych") nawiązuje do „dziedzictwa" przyznanego wiernym (termin eschatologiczny: Kol 3,24; Dn 12,13), dziedzictwa, którym jest sam Pan (Ps 16,5). Wyrażenie *en to foti* („w światłości") przypomina nam słownictwo związane z „nawróceniem", jak w 1 Tes 5,4-5; Ef 5,8; 1 P 2,9; por. J 1,1-18. „Światłość" i „ciemność" należą do słownictwa pism z Qumran i oznaczają panowanie grzechu i niesprawiedliwości (wyznawcy Beliala) z jednej strony i zwolenników Świętego (Boga) z drugiej strony. Odkupienie (Rz 3,24-6; 5,9; 1 P 1,18-19) i odpuszczenie grzechów (Mt 26,28; Hbr 9,22; 10,18) mamy w Chrystusie. Musimy założyć, że w. 12-14 stanowią już przejście do hymnu (w. 15-20).

1,15-20: Exordium, część trzecia – hymn

1,1-14: Hymn jako jednostkę określają: rodzaj literacki, paralelizmy, powtórzenia i nietypowe dla Pawła słownictwo. Na ogół badacze uważają, że nie napisał go autor listu. Jego tematem jest pośrednictwo Chrystusa (*en, dia* i *pro*). Niemniej jednak tematem całego hymnu jest Syn, wcielony Zbawiciel (1,14: czasowniki w czasie teraźniejszym; por. Hbr 1,2-4; J 1,1-18). Zarówno przed, jak i po hymnie jest mowa o wspólnocie („[...] uwolnił nas [...] przeniósł nas": por. 1,13.14.21). Według niektórych uczonych pojednanie nie ma tutaj kontekstu kosmicznego, lecz już odnosi się do wspólnoty; Chrystus jest „Głową Ciała – Kościoła", por. 1,18. Musimy jednak pamiętać, że przez człowieka (jako centrum stworzenia, według tradycji judeochrześcijańskiej) żywioły przyrody wezwane są do pojednania się ze sobą i z rodzajem ludzkim. Na tym tle List do Kolosan wskazuje na powszechny i ostateczny zasięg wydarzenia Chrystusa i na konieczność jego głoszenia wszędzie i wszystkim. U podstaw Kol 1,10 może też tkwić świadomość, że człowiek jako centrum stworzenia „jęczy i wzdycha w bólach rodzenia" (Rz 8,18-25). Autor listu mógł bardzo dobrze znać te Pawłowe tradycje i rozwinąć to, co było w nich w zarodku. I oczywiście takie pojednanie osiągnie doskonałość dopiero na końcu czasów (1 Kor 15,24-28; Rz 8,19-23).

Niektórzy uczeni szukają źródeł hymnu w hellenistycznym judaizmie: w żydowskiej liturgii dnia przebłagania (Lohmeyer, Lyonnet) albo w mitycznym archetypie pierwszych ludzi (Käsemann). Zgadzamy się tu z Alettim, że w hymnie brak śladów tego rodzaju konkretnych wpływów. Można natomiast mówić o ogólnym wpływie tematu mądrości.

1,15-18: Osią hymnu jest relacja Chrystus – Władze (różne rodzaje bytów duchowych). I właśnie w tym świetle należy czytać List do Kolosan. Chrystus nie jest obrazem Boga dlatego, że jest widzialny, ani dlatego, że ma pewne wspólne cechy z Ojcem, jak niezniszczalność, ale dlatego, że aktywnie uczestniczy w dziele stworzenia, zgodnie z literaturą mądrościową (por. Prz 8,22-31; Syr 24,3-9). Filon broni niewidzialności Logosu jako obrazu Boga (por. także 2 Kor 4,4). Termin *prototokos* („pierworodny") interpretowano jako „zrodzony przed wszystkim"; „umiłowany" (por. Ps 89,28; Wj 4,22; Jr 31,9; Syr 36,11). Trudno o jeszcze dokładniejsze określenie. W każdym razie jest to tytuł wskazujący na prymat i uprzedniość (por. w. 15-17): „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone" (por. Hbr 1,6); „On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie"; jest oczywiste, że Słowa nie można stawiać na jednym poziomie ze stworzeniami. Ojcowie Kościoła w polemice z arianami twierdzą, że zrodzenie przysługuje Synowi, stworzenie zaś odpowiada stworzeniom. Nawet jako istota ludzka Chrystus jest „pierworodnym" nie w sensie czasowym, lecz w sensie godności (Anzelm, Hieronim). List mówi o Tronach, Panowaniach, Zwierzchnościach i Władzach; jest to aluzja do bytów, które mogą współzawodniczyć ze Słowem – chodzi więc o możliwych rywali Syna. Chrystus jest *kefale* („głową") Ciała-Kościoła. Filon nie rozwija idei logosu jako głowy uniwersum. Mamy tutaj do czynienia z semickim pojęciem *rosz*: „pierwszy", „przywódca". Kościół jest ciałem (nie *Jego* ciałem, jak w Ef 1,23 i Kol 1,24). Kościół musi uznać absolutną władzę Chrystusa, który jest *arche* („początkiem"), jak Filon określa mądrość i Logos. Jeśli *arche* jest bez rodzajnika, to oznacza „atrybut", tak jak *prototokos* („pierworodny"). Można te wyrażenia uznać za paralelne i synonimiczne (por. Pwt 21,17).

1,19-20: Czasownik „zamieszkać" przywodzi na myśl opowiadania o „chwale Pana" w ST (por. Hbr 2,9; 1 Krl 8,27; Ps 68,16). Wiele dyskusji poświęcono znaczeniu słowa *pleroma* („pełnia") w 1,19. Nie chodzi tu jednak o gnostyckie użycie tego słowa, ponieważ mamy tu oczywiste nawiązanie do świata starotestamentowego. Sens ten wyjaśnia się w 2,9: „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia": Syn jest od zawsze Bogiem i wcielenie niczego tu nie zmieniło. Pokój to owoc krwi Chrystusa na krzyżu. Według opinii niektórych badaczy autor mówi tu o powszechnym i eschatologicznym pokoju (Iz 9,5-6; Mi 5,4), który ustanawia tajemnica paschalna. W rzeczywistości akcent położony jest na powszechne pośrednictwo Chrystusa. Zwierzchności czy Władze nie mogą ustanowić pokoju między Bogiem a ludźmi.

1,21-23: Partitio (zapowiedź tematów)

Wyodrębnienie tego fragmentu nie wydaje się problemem. Nazwano go: „zastosowanie i przejście". Widoczna jest zmiania stylu i języka; autor zwraca się teraz bezpośrednio do słuchaczy, jego styl ma charakter rozmowy. (Jeśli chodzi o strukturę, por. pierwsze czytanie) Po wzmiance o dawnej sytuacji grzechu (1,21) autor nawiązuje do obecnej przemiany (1,22) i o kontynuacji tego pozytywnego stanu (1,23).

1,21: Kolosanie byli niegdyś „obcymi i wrogami". W ST tak określa się bałwochwalców (Ez 14,5) i „występnych" (Ps 58,4; por. Rz 5,10).

1,22: „[Bóg was] pojednał": podmiotem jest Bóg, tak jak w 1,19. Wyrażenie „doczesne Jego ciało" odnosi się do tej części człowieczeństwa Chrystusa, która doświadcza cierpienia (por. Syr 23,16-17), to znaczy do cierpiącego człowieczeństwa Chrystusa. Autor nawiązuje tu do 1,20. Słowa: „Stawić was wobec siebie" (*parastesai*) mają konotacje ofiarniczą (dać na ofiarę: por. Rz 12,1; Kpł 16,7) i prawną (stawić się przed sądem, por. 1 Kor 8,8), ale nie musi to oznaczać sądu ostatecznego.

1,23: Postawy trwania w wierze i w nadziei symbolizują dwa obrazy wierzących przedstawionych jako żywe fundamenty świątyni Bożej (por. 2,7; 1 Kor 3,10-17; 1 P 2,4-8); podobną symbolikę widzimy w pismach z Qumran. W Kol 1,5. 23.27 nadzieja oznacza samą treść Ewangelii. Ewangelia ta była głoszona „wszelkiemu stworzeniu", co dowodzi jej powszechności i wiarygodności. To tej Ewangelii Paweł jest *diakonos* („sługą"), 1 Kor 3,5.

To, co następuje w 1,24-4,1, stanowi sekcję podobną do *probatio.* (Należy pamiętać, że w obecnej *probatio* elementy *partitio* są uszeregowane w odwrotnym porządku: C«B«A. Por. *Struktura literacka listu,* wyżej.)

1,24-2,5: Pawłowy trud głoszenia Ewangelii (C)

Cierpienia Pawła są żywym dowodem (rodzaj *narratio*) wartości głoszonego przezeń orędzia. Rzuca się tu w oczy bogate słownictwo odnoszące się do „poznania": *faneroo*, *gnorizo* itd. Natomiast brakuje terminów typowych dla apokaliptyki (*apokalyptein, apokalypsis*), które znajdujemy w Ef 3,5.

1,24: „(...) Ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk (*ton thlipseon*) Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół". Autor nie mówi, że brakuje czegoś udrękom Chrystusa, aby zbawić ludzkość, ani że Chrystus za mało cierpiał. Pośrednictwo Chrystusa jest doskonałe (por. Kol 1,19-20.22; 2,9-10.13-14; 3,1). Niektórzy komentatorzy sądzą, że owe Chrystusowe udręki są niewystarczające jedynie w odniesieniu do ludzi wszystkich czasów (odkupienie subiektywne). Według zaś innych, idących za Tomaszem z Akwinu, werset ten oznacza, że ludzie powinni dostosować się do Głowy, którą jest Chrystus: tak jak Chrystus wycierpiał to, co było mu przeznaczone, zgodnie z planem Ojca (J 17,4; 19,30), tak też ci, którzy do Niego należą, powinni uczestniczyć w Jego udrękach aż do chwili, kiedy wypełni się Boży plan i kiedy w ten sposób będą mogli uczestniczyć w Jego chwale (Rz 8,17.29). Jeszcze inni, nie odrzucając tego stanowiska, dodają, że „dopełnienie braków udręk Chrystusa" oznacza poczucie solidarności z ziemskim Jezusem w Jego apostolskiej pracy i kontynuowanie Jego dzieła dla dobra Kościoła. Ponadto, z racji swojej kultury, Paweł uważał się za kontynuatora Chrystusa, za kogoś, kto stanowi jedno ze swoim Panem, tak jak za jego czasów posłaniec (hebr. *szaliach*) stanowił jedno z tym, który go posyłał. Paweł, mówiąc „udręki Chrystusa w moim ciele", ma na myśli swoją własną działalność, która polega na naśladowaniu Chrystusa głoszącego Ewangelię i która jest mozolną i trudną działalnością zawsze dla dobra Kościoła. Znamienne jest to, że słowo *thlipsis* („ucisk, utrapienie") nigdy nie odnosi się do odkupieńczej męki Chrystusa, lecz przeważnie do trudów związanych z głoszeniem Ewangelii (Rz 5,3; 8,35, 2 Kor 1,4.8; 2,4; 4,17; 6,4; 7,4). Chrześcijanin jest mistycznym obrazem fizycznego Chrystusa. Dopełniacz w zdaniu „udręki Chrystusa" byłby „dopełniaczem podobieństwa" albo – jak sugeruje Gonzlez Ruiz – „dopełniaczem mistycznym". W tym duchu utrzymane są interpretacje Jana Chryzostoma, Hieronima i Teodoreta. W sformułowaniu tym można się też dopatrzeć wpływu apokaliptyki (por. Mt 24,8; Dz 14,22; 1 Tm 4,1). Podobne refleksje nasuwają się w związku z użyciem słów *agonizomai* i *agon* („walczyć", „walka" w 2,1; por. 1 Tes 2,2; Flp 1,30).

1,25: Termin *oikonomia* odpowiada w Liście do Kolosan pojęciu „urząd": ([BT: „włodarstwo"] 1 Kor 9,17; 4,1-5; por. Łk 16,2 [BT: „szafarz, rządca"]). Celem pełniącego urząd jest „głoszenie słowa Bożego" (por. 1,9.25; 4,14; Rz 15,19).

1,26: Słowo *mysterion* („tajemnica") zastępuje tutaj słowa *logos* („słowo") albo *euaggelion* („dobra nowina"). Objawia ono to, co w Chrystusie niezgłębione i nowe. Jeśli nawet pojęcie to wywodzi się z apokaliptyki (por. Dn 2,18-19.27-30), to w Liście do Kolosan w kontakcie z terminologią misteriów uległo przemianie.

1,27: W wersecie tym autor rozwija temat treści *mysterion*. Tajemnicą jest nie tylko Chrystus, lecz także plan Boga, który zechciał, aby Chrystus był głoszony wśród pogan (Kol 1,27; Rz 9,23-24; 16,25-26).

1,28: Czasownik „głosić" może być nieomal technicznym terminem oznaczającym wczesne przepowiadanie (por. 1 Kor 9,14; Dz 17,3.23). *Mysterion* znajduje swoje przedłużenie w działalności apostoła.

1,29: Czasownik *kopio* („pracuję", „trudzę się") określa pracę, którą Paweł wykonuje dla dobra wspólnoty (1 Tes 5,12; 1 Kor 16,16; Rz 16,6; por. Kol 1,24).

2,1-5: Wersety te stanowią przejście do bezpośredniego ataku na błędy Kolosan. Co do słowa *agon* („walczyć"), por. komentarz do 1,24. We fragmencie tym powtarzają się tematy miłości (por. 1,4; 2,2), zrozumienia, mądrości, poznania (por. 1,6.9.10; 2,2; 3,10 i komentarz do 1,9), tajemnicy Bożej (por. 1,26) i wiary wspólnoty (1,4.23). Werset 3 jest aluzją do Rz 11,33. Greckie pojęcie *pithanologia* („prawdopodobne dowodzenie", 2,4) w tym kontekście ma negatywny wydźwięk: jest „sofizmatem", „pozornym dowodzeniem".

2,6-23: Wierność wobec Ewangelii (B)

Przedmiotem tej sekcji jest ukazanie sprzeczności w zachowaniu tych Kolosan, którzy mówią, że są pokorni, ale w rzeczywistości pogardzają innymi; którzy myślą, że przez swe praktyki panują nad swoim ciałem, ale w

rzeczywistości jest inaczej. Jedynym właściwym dla nich zachowaniem jest takie, które wynika z przyłączenia się do Głowy.

2,6: W *homologumena* (listy powszechnie uznane za autentycznie Pawłowe: Rz, 1-2 Kor, Ga, Flp, 1 Tes, Flm) autor mówiąc o przyjęciu Chrystusa (*paralambanein*) rozumie wiarę zgodnie z tradycją (por. Ga 1,9-12), jako zakorzenioną w osobie (por. Ga 2,17-21). Tylko w tym miejscu i w Ef 3,11 Chrystus nazwany jest pełnym imieniem *Christon Iesun ton kyrion* (Chrystus Jezus Pan). Możliwe, że chodzi o jakieś dawne wyznanie wiary (por. Dz 2,36). Wyrażenie „w Nim postępujcie (*peripateite*)" jest aluzją do drogi w znaczeniu etycznym (Rz 6,4; por J 8,12; 14,6; „Ja jestem drogą"; Dz 19,23).

2,7: Pojęcia „zapuścić korzenie" i „budować", które w biblijnej tradycji są obrazami życia (por. Iz 11,1), pojawiają się w 1 Kor 3,10-11 i Rz 15,12. W tym przypadku ich znaczenie jest paralelne i zbieżne z „iść drogą, postępować" zgodnie z Chrystusem.

2,8: Apostoł ostrzega Kolosan, aby nie dali się zwieść oszustwu, i porównuje oszustwo z niewolą. „Filozofia" (*hapaks legomenon* [= występuje tylko raz w całym NT]) i zaraz potem wyrażenie paralelne („czcze oszustwo") wyraźnie dają do zrozumienia, że chodzi tu o fałszywe, oszukańcze i puste doktryny.

2,9: „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała (*somatikos*) (...)" Niektórzy interpretatorzy tłumaczyli *somatikos* „na sposób ciała" (*soma* – „ciało", jak w J 1,14) albo „w sposób rzeczywisty", przeciwstawiając „ciało" „cieniowi" (Augustyn, Cyryl; por. 2,17). Hieronim przełożył ten termin jako „w sposób całkowity (lub pełny)" (por. 1,19). Taki przekład jest zgodny z sensem w. 10 i z sytuacją, na jaką odpowiada list, mianowicie z uznaniem wyższości zbawczego pośrednictwa Chrystusa.

2,10: „(...) bo zostaliście napełnieni w Nim (w przeciwieństwie do innych mocy)" (por. Ef 1,13; 3,19; Kol 1,19; Ef 1,21-23).

2,11: Wyrażenie „wyzucie się z ciała grzesznego" oznacza obrzezanie w znaczeniu metaforycznym, przejętym od ST (Pwt 10,16; por. Rz 2,28-29). Urzeczywistnia się ono w chrzcie (w. 12; por. 3,9; Rz 6 i 8). Pojęcie „wyzucia się" (*apekdysei*) może być aluzją do rytuału chrztu (por. Ga 3,27), a nawet do obrzędów misteryjnych, chociaż nie wynika to bezpośrednio z tekstu, ale stanowi jedynie pokrewny kontekst literacki. Nie chodzi już o usunięcie małego kawałka skóry, ale o odrzucenie „dawnego człowieka" lub „grzesznego ciała" czy wreszcie człowieka pozostającego pod władzą grzechu (por. 2,15 i 3,9; Rz 6,3-11; Ef 4,22).

2,12: Wyrażenie „razem zostaliście wskrzeszeni" oznacza utożsamienie chrześcijan ze zmartwychwstaniem Chrystusa w chrzcie (por. 1,29; 2,12; Rz 6,4). A wszystko to dzieje się „przez wiarę w moc Boga". Ten nacisk na moc Boga ma na celu odwrócenie uwagi Kolosan od innych Władz i Zwierzchności.

2,13: „Nieobrzezanie waszego ciała" może być metaforą (por. Ef 2,1-5).

2,14: Bóg „skreślił nam zapis dłużny". Tym zapisem jest *cheirografon* („rękopis", „autograf", „rejestr"), który Chrystus skreślił, „przygwoździwszy do krzyża". Jest to aluzja do Jego odkupieńczej śmierci (Rz 3,24-25). Chodzi oczywiście o metaforę. Wielu badaczy sądzi, że oznacza to unieważnienie starego Prawa, które utrzymywało nas w stanie poddaństwa i mogło prowadzić do śmierci (por. Rz 5,20-21; 7,5-13; 1 Kor 15,56; Ga 5,1). Istnieje jednak pewien szczególny element, który łączy nakazy czy przepisy (*dogmata*) tego zapisu (*cheirografon*) z mocami anielskimi. W ówczesnej angelologii aniołowie zapisywali w księdze grzechy ludzi. Tym można tłumaczyć przypisywanie zbyt dużej władzy aniołom przez nauczycieli w Kolosach. Moce anielskie mogły mieć obowiązek skrupulatnego kontrolowania, czy ludzie wypełniają nakazane praktyki, i karania tych, którzy się od nich uchylali (por. Ga 3,19).

2,15: Wszystkie moce anielskie zostały pozbawione władzy nad ludźmi (władzy karania), zostały wystawione na widowisko w triumfalnym pochodzie Chrystusa.

2,16: „Niechaj więc nikt o was nie wydaje sądu co do jedzenia i picia". Możliwe, że chodzi tu o wpływy żydowskie (por. Oz 2,13) lub o mieszankę różnych elementów religijnych, ponieważ w innych religiach także istniały podobne praktyki.

2,17: Wszystkie wspomniane praktyki są cieniem eschatologicznych, ostatecznych rzeczywistości (Hbr 10,1). Rzeczywistość, to, co niezniszczalne, pochodzi od Chrystusa.

2,18: „Niech was nikt nie odsądza od nagrody". Autor używa języka metaforycznego. Nie wolno nam stracić nagrody w wyścigu (por. 1 Kor 9,24; Flp 3,14). Termin *tapeinofrosyne* oznacza „pokorę", „uniżanie siebie" (posty, umartwienia itd. i praktyki, które jej sprzyjają: por. 2,23). Niektórzy badacze uważają, że wzmianka o „przesadnej czci aniołów" (*threskeia ton aggellon*) wskazuje na uprawiany przez Kolosan kult aniołów. Potwierdzają to pewne świadectwa (por. Ap 19,10; 22,8-9). Kontekst literacki i religijny innych tekstów żydowskich sugeruje jednak, że chodzi tu o jednoczenie się wierzących z aniołami w ich kulcie Boga. Autor miałby tu zatem na myśli fałszywy kult Boga, rodzaj kultu, który wyolbrzymia moc aniołów. Takie stanowisko zgadza się z logiką kontekstu. Imiesłów *embateuon* („zgłębiając") był terminem technicznym na określenie „wejścia" w misteria. Tutaj ma negatywną konotację pychy albo obsesji. Nauczyciele w Kolosach są „nadęci" (por. 1 Kor 4,6.18; 8,1; 5,2); może są to pewnego rodzaju „wtajemniczeni". Mają „zmysłowy sposób myślenia" (por. Rz 8,7).

2,19: W rzeczywistości nauczyciele w Kolosach lekceważą Głowę, Chrystusa, a w swoim przepowiadaniu nie przyznają Mu miejsca, które Mu się należy. Chrystus bowiem jest nie tylko przed wszystkim i przed wszystkimi, lecz jest także źródłem życia „dzięki wiążącym połączeniom członków".

2,20: „(...) razem z Chrystusem umarliście dla żywiołów świata (...)" (por. komentarz do 2,8.14). Chodzi tu także o wolność wierzącego: nie może on żyć tak, jak gdyby jego życie określały dawne uczynki, dla których umarł. Byłoby to niegodne chrześcijanina.

2,21: „Nie bierz ani nie kosztuj, ani nie dotykaj" (por. Kpł 11,24; Wj 19,12). Jest to aluzja do czystości określonej przez Prawo. Niektórzy interpretatorzy widzą w tych słowach także ograniczenia o charakterze seksualnym (por. 1 Tm 4,3). Jest to możliwe z uwagi na to, co jest powiedziane w następnym wersecie, ale nie jest to pewne.

2,22: „(...) wszystko to są rzeczy [przeznaczone] do zniszczenia przez spożycie". Zdanie to umieszcza nas w planie Bożym. Wszystkie rzeczy stworzone są przeznaczone do spożycia, do użytku przez człowieka (por. Rdz 1,31: „A Bóg widział, że wszystko (...) było bardzo dobre"). W konsekwencji to, o czym mówią nauczyciele w Kolosach, jest nauką ludzką (cyt. Iz 29,13; por. Mt 15,9 // Mk 7,7).

2,23: Te praktyki „uniżania siebie" i „nieoszczędzania ciała" mają tylko pozór mądrości. Są pozbawione wartości (*time*). Uważa się, że ów termin może nawiązywać do religii misteryjnych, to znaczy do wyboru i ubóstwienia. Paradoksalnie jednak wspomniane praktyki służą tylko zaspokojeniu ciała.

3,1-4,1: Świętość wierzących (A)

Fragment ten ma następującą kompozycję: (1) w. 3,1-4: motywacje z pewnego rodzaju *partitio*: (a) szukajcie tego, co w górze (w. 1-2); (b) nie tego, co na ziemi (w. 2-4); (2) autor podejmuje tu wątki z poprzednich części, ale w odwrotnym porządku: (b) w. 5-9: zachęta do zniszczenia w sobie dawnego człowieka i jego motywacji, (a) w. 9-17: wezwanie do prowadzenia nowego życia w Chrystusie i do praktykowania zasad tego życia w domu rodzinnym (zasady życia domowego: 3,18-4,1).

3,1: „Jeśliście więc" oznacza, że działanie etyczne zależy od sytuacji człowieka wierzącego opisanej w rozdz. 2 (por. 2,1.6.12.20; por. 1,9-11.21-23). „To, co w górze" wskazuje na świat niebiański (J 8,23; Flp 3,14 itd.).

3,2: Autor wprowadza antytezę do „tego, co w górze", mianowicie „to, co na ziemi", czyli nieuporządkowane namiętności.

3,3: Werset ten przedstawia antytezę: umarliście bowiem (w aoryście) / wasze życie jest ukryte (w czasie przeszłym). Skoro umarliśmy (Rz 6), żyjemy nowym życiem opisanym w rozdz. 2 („przez wiarę"; por. Ga 2,17-21).

3,4: Ukazanie się wraz z Chrystusem w chwale nastąpi w czasie paruzji. Eschatologia listu nie jest jeszcze w pełni „zrealizowana", lecz pozostaje mistyczna i metaforyczna. Utożsamienie się z Chrystusem, zapoczątkowane przez chrzest, nie będzie miało końca i urzeczywistnia się w trzech decydujących momentach: w śmierci, zmartwychwstaniu i wywyższeniu w chwale. W zasadzie eschatologia Pawłowa nie uległa zmianie w Liście do Kolosan; jest to tylko inny sposób prezentacji chrześcijańskiego życia.

3,5: „Zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne w [waszych] członkach (...)" Podobne pouczenia spotykamy w Rz 6,11; 8,13. Pod tym względem widzimy w Liście do Kolosan pewien paradoks: to, co dokonało się już w chrzcie, jest jeszcze zadaniem do wykonania (por. 3,1-4), chociaż nie mówi się nam, dlaczego tak ma być. W rzeczywistości jest to inny sposób przedstawienia paradoksu „już, ale jeszcze nie", charakterystycznego dla królestwa Bożego, które już jest pośród nas, ale nie osiągnęło jeszcze swojej pełni. Co oznaczają słowa „członki ziemskie" [BT: „członki"]? Może chodzi o metonimię jak w Rz 6,13.19; 7,5.23.

3,6: U Pawła lista wad często kończy się wzmianką o Bożym sprawiedliwym sądzie (*orge*; por. 1 Tes 1,10; 2,16). I tak jest w 1 Tes 4,3-6; 1 Kor 5,10-13; 6,9; Rz 1,18-32.

3,7: Paweł szuka odniesienia do życia wierzących („I wy..."). Co do *peripatein* („postępować, iść"), po hebrajsku *halak*, por. 1,10. Kolosanie żyli bowiem w takim stanie i byli „umarłymi na skutek występków" (por. 2,13; Ef 2,1-10.). „Tak postępowali", kiedy „w tym żyli".

3,8: „A teraz i wy odrzućcie to wszystko (...)" Słuchaczom zaleca się pozytywne postawy chrześcijanina w nawiązaniu do Pawłowych nauk chrzcielnych (Rz 13,12; por. 1,21; Ef 4,22; 1 P 2,1). Nie chodzi o to, że stwierdzenia w 1,3-8 i 3,7 są fałszywe, lecz że występki są nieustanną pokusą.

3,9a: „Nie okłamujcie się nawzajem (...)" Z uwagi na tryb rozkazujący ta pierwsza część w. 9 należy do poprzedniej sekcji. Skoro Bóg nie może kłamać, to tak samo chrześcijanin nie powinien kłamać (por. Hbr 6,18; Ga 1,20; 2 Kor 11,31; Rz 9,1).

3,9b: Tutaj autor powraca do chrystologicznej tematyki porzuconej w 3,5. W 9-11 podana jest motywacja poprzednich (w. 5-9) i następnych (w. 12-17) napomnień.

3,10: Przyoblec się w Chrystusa – to obraz Pawłowy (por. Rz 13,12.14; Ga 3,27; 1 Kor 5,7; 2 Kor 4,16; 5,17), który wywodzi się z ST. Na przykład 1 Tes 5,8 nawiązuje do Iz 59,17. Wyrażenie to oznacza porzucenie dawnych praktyk i prowadzenie życia zgodnego z nakazami Chrystusa.

3,11: „A tu już nie ma Greka ani Żyda (...)" Niektórzy badacze widzą w tym postulat zniesienia w Kościele wszelkich klasowych różnic. Ale jest to stanowisko anachroniczne, ponieważ w tamtych czasach nikt nie myślał o społeczeństwie bezklasowym. Natomiast chodzi o to, aby z wiary w Chrystusa Jezusa wywieść wnioski, które doprowadzą do lepszego współżycia w społeczeństwie. Konsekwencje, które społeczna doktryna Kościoła wyprowadzała z orędzia ewangelicznego, tkwią w Biblii w zarodku, ale ich sformułowanie wymagało czasu, ponieważ procesy społeczne rozwijają się powoli. List do Kolosan, w porównaniu z Ga 3,28, ostrzej podkreśla ideę zniesienia dyskrymiancji religijnej, przechodząc od Żyda do Greka, od Greka do barbarzyńcy, a od barbarzyńcy do najbardziej nikczemnej nacji, Scytów, „niewiele lepszych od dzikich bestii" (Józef Flawiusz).

3,12: „Obleczcie się w serdeczne miłosierdzie (...)" (por. 1 P 3,8; Ef 4,32 i *Testamenty Dwunastu Patriarchów*). Autor nazywa Izraelitów „świętymi i umiłowanymi"; Kościół uważa za nowy Izrael. Ta nowość powinna znaleźć odbicie we wzajemnych stosunkach; autor wymienia pięć cnót.

3,13: „(...) znosząc jedni drugich i wybaczając sobie nawzajem (...)". W tym wersecie zamieszczona jest osobna motywacja: „(...) jak Pan wybaczył wam".

3,14: Miłość „jest więzią doskonałości" (*syndesmos tes teleiotetos*). Wydaje się, że to zdanie należy rozumieć nie w sensie określającym cechę miłości, ale raczej w tym sensie, że miłość jest więzią, której celem jest doskonałość. To drugie znaczenie bardziej harmonizuje z ostateczną motywacją zadania chrześcijańskiego.

3,15: „A sercami waszymi niech rządzi pokój Chrystusowy (...)". Por. komentarz do 1,2 i do Rz 15,13.

3,16: Por. komentarz do 1,12. Ponieważ w Kolosach nie każda nauka jest zdrowa (np. nauka heretyków), autor podaje pewne chrystologiczne wyróżniki: dobroć, pokój... (por. 1,9-11; 3,1-4). W zachętach akcent położony jest na liturgii, co znajduje wyraz w słownictwie: „psalmy, hymny, pieśni pełne ducha". Autor podkreśla także wzajemną odpowiedzialność („napominajcie samych siebie").

3,17: Chrześcijanie głoszą pośrednictwo Chrystusa, dziękując przez Niego Bogu swoim własnym życiem, które powinno być nieustającym dziękczynieniem. „Wszystko [czyńcie] w imię Pana Jezusa" jest zasadą chrystologiczną, która zakłada obecność Chrystusa w Jego całej mocy (por. 1 Kor 5,4; 6,11; Dz 3,6; 2 Tes 3,6).

3,18-4,1: Zasady życia domowego

Musimy pamiętać, że w tych zachętach przynależność do różnych warstw społecznych nie stanowiła jeszcze kwestii dla wspólnoty w Kolosach. Kodeksy rodzinne należą do podrodzaju etycznego, który wywodzi się od Arystotelesa. Układali je także stoicy. Są one literackimi wzorami dla odpowiednich kodeksów w NT. Możliwe, że były rozpowszechnione we wczesnym chrześcijaństwie, ale służyły innym celom niż kodeksy pogańskie. W kodeksach chrześcijańskich nie chodzi bowiem o harmonię *polis* („miasta-państwa"), lecz o względy chrystologiczne i teologiczne. Odtąd wszystko należy czynić w Panu (Chrystusie: por. Ef 5,21-33). Bardzo możliwe, że zawiera się w nich aspekt apologetyczny: intencja uprzystępnienia wczesnego chrześcijaństwa i oddalenia jednego z pierwszych oskarżeń wysuwanych przeciwko niemu, tego mianowicie, że sprzyja anarchii. Oczywiście pasterze wczesnego chrześcijaństwa nie mieli zamiaru „chrzcić" pogańskich struktur i całkowicie się do nich dostosować. U podstaw tych kodeksów możemy dostrzec pewne cechy porządku patriarchalnego (który przeważa nawet w prawie rzymskim). Tylko pierwsze wnioski są wyprowadzone na gruncie orędzia Chrystusowego. Widzimy, że w pewnym sensie owe zasady życia domowego są ciałem obcym, różniącym się od w. 6-17; można powiedzieć, że autor Listu do Kolosan raczej odziedziczył, niż sformułował, ten zbiór zasad.

3,18: „(...) bądźcie poddane mężom" (*hypotasesthai*). Istnieje różnica między zachęcaniem kobiet, aby się podporządkowały swoim mężom, a zachęcaniem ich do uznania istniejącego porządku. Nie mówi się im, aby były poddane tak jak dzieci czy niewolnicy (*hypakuein*), lecz tak jak Syn jest poddany Ojcu (1 Kor 11,3; 15,28). W ten sposób obywatel podporządkowany jest władzy świeckiej (Rz 13,1), i to powinno być zgodne z tym, „jak przystało (*hos aneken*) w Panu". Najbardziej zaś wiarygodnym źródłem wiedzy o „tym, co przystoi", są zwyczaj i tradycja. Autor zaleca mężom miłość (*agape*), która ma regulować skalę ich etyki społecznej. To nie wyższość, związana z arogancją, lecz pokora i miłość powinny wyznaczać postępowanie ochrzczonych.

3,20: Posłuszeństwo jest miłe Panu (por. 2 Kor 5,9; Rz 12,1; 14,18; Flp 4,18; Ef 5,10). W Liście do Kolosan wyrażenie *en kyrio* (w Panu) oznaczałoby to, co jest możliwe do przyjęcia w ramach ludzkiej grupy, Kościoła. To pouczenie nawiązuje do napomnień z poprzednich wersetów; chodzi o mądrość chrześcijańską.

3,21: Tak jak w przypadku małżonków, tak samo zachowanie ojców i dzieci wobec przełożonych powinno być „ludzkie". Ponieważ wychowanie sprawia niekiedy pewne trudności, ojcowie muszą okazać zrozumienie i ludzki sposób traktowania dzieci, aby „nie traciły ducha" i nie stały się bojaźliwe.

NOWOTESTAMENTOWE ZASADY ŻYCIA DOMOWEGO

Zasady życia domowego w Nowym Testamencie nie przestają sprawiać trudności i wprawiać w zakłopotanie w dzisiejszym Kościele, zwłaszcza w tej mierze, w jakiej interpretatorzy usiłują sugerować, że reprezentują one w pewnym sensie pozytywną i niezmienną wolę Boga, żeby żony były poddane mężom. (Ci sami interpretatorzy, wykazując całkowity brak konsekwencji, pomijają milczeniem kwestię niewolników i panów w tym samym tekście.) Fakt, że relacja żona – mąż w tych tekstach przyciąga teraz największą uwagę, świadczy po prostu o tym, że w naszym własnym społeczeństwie zachodzi proces zmiany ról przypisywanych dotychczas obu płciom. Ponieważ omawiane teksty stwarzają dzisiaj tak wiele problemów, trudno jest współczesnym czytelnikom ocenić, o ile oni sami, w swoim własnym kontekście, umacniając dominujący hierarchiczny obraz społeczeństwa, jednocześnie poczynili jakiś znaczący postęp w tej dziedzinie. Zdrowa metoda interpretacji biblijnej zobowiązuje nas do tego, abyśmy spróbowali dokonać takiej samej oceny.

David Balch (*Household Codes,* w: David E. Aune (red.), *Greco-Roman Literature and the New Testament* [Atlanta: Scholar Press 1988] 25-50) wykazał, że zasady życia domowego jako temat literacki mają swoje źródło w hellenistycznej debacie o zarządzaniu domem, opartej głównie na dziełach Arystotelesa. Niemniej jednak te hellenistyczne poradniki, jak dobrze zarządzać domem, mają charakter czysto patriarchalny, zarówno pod względem zamysłu, jak i formy, to znaczy mężczyzna, który pełni w nich rolę głowy rodziny jako mąż, ojciec i pan, skupia w swoim ręku nie tylko wyłączną władzę rządzenia, ale także nauczania członków rodziny, jak mają się zachowywać jako podwładni mu domownicy. Zawarte w nich instrukcje adresowane są tylko do głowy rodziny. Mamy przykłady adaptacji tej formy w NT w listach pasterskich, w których literacki rodzaj listu prywatnego wymaga, żeby autor udzielał instrukcji autorytatywnym postaciom Tymoteusza czy Tytusa, jak mają nauczać innych, aby prowadzili życie chrześcijańskie (1 Tm 2,1-3,13; 5,4-17; 6,1-2.17-19; Tt 1,6-9; 2,1-10; 3,1-2). Wystarczy porównać 1 Clem. 1,3, gdzie za odbiorców listu uważa się tylko mężczyzn należących do wspólnoty, chociaż list jest adresowany do całego Kościoła w Koryncie, ponieważ zaleca się im, między innymi, pouczać żony, aby były posłuszne swoim mężom.

Zasady życia domowego w Listach do Efezjan i do Kolosan są zupełnie inne z dwóch względów: skierowane są do wszystkich stanów we wspólnocie i najpierw zwracają się do niżej stojących w hierarchii członków każdej z wymienionych grup. Nie ma w nich: „Mężowie, pouczajcie swoje żony, jak mają być wam posłuszne" itd., ale: „Żony, bądźcie poddane mężom", i oczywiście w Liście do Efezjan wszystkie takie zalecenia są poprzedzone wezwaniem do „wzajemnego poddania w bojaźni Chrystusowej" (5,21). Po drugie, żony, dzieci i niewolników wymienia się przed mężami, rodzicami i panami. Oba te elementy są czymś nowym w chrześcijańskich sformułowaniach. Mogą być one tylko odbiciem odmiennego sposobu traktowania ochrzczonych członków wspólnoty, należących do niższych stanów, jako mających swoje własne prawa. Żon, dorosłych dzieci i niewolników nie uważa się już tylko za członków domu, którzy mają być jedynie odbiciem chwały pana domu, ale przyznaje im się godność i autonomię, jakich nie mieli w poprzednich dyskusjach na temat zarządzania domu. Jednocześnie ci, którzy obawiają się oskarżenia chrześcijan o podważanie porządku społecznego, otrzymują zapewnienie, że system patriarchalny pozostał nienaruszony.

Wiemy z takich fragmentów, jak 1 Kor 7,12-16.21-22 i 1 P 3,1-2, że żonom i niewolnikom udzielano chrztu niezależnie od ich mężów i właścicieli i że nawet jeżeli mężowie czy właściciele stawali się chrześcijanami, żony, dzieci i niewolnicy nie musieli iść za ich przykładem, ale byli pozostawieni własnej decyzji. Tak samo takie synoptyczne fragmenty, jak Mt 8,21-22; 10,37; 19,27-29 i miejsca paralelne, które wydają się zachęcać do rezygnacji z założenia rodziny na rzecz zostania uczniem, mogą być echem doświadczenia członków rodzin chrześcijańskich, zwłaszcza dorosłych dzieci, których rodzice nie akceptowali ich wyboru, ale których niezależność musieli uszanować. Między innymi ta chrześcijańska praktyka przyjmowania wyznawców niezależnie od ich patriarchalnej władzy, praktyka, którą chrześcijanie podzielali z Żydami i pewnymi nieoficjalnymi religijnymi kultami ludowymi, budziła podejrzenie, że chrześcijanie podkopują ustalony porządek społeczny.

Tak więc, chociaż autorzy tabel zasad życia domowego uważali za konieczne – a może nawet chcieli – umocnić zasadniczą patriarchalną strukturę domu, jednocześnie jako pierwsi uznali osobistą godność wszystkich domowników, zwracając się bezpośrednio do każdej grupy jako w pełni członków wspólnoty. W ten sposób przyczynili się do rozwoju swojej kultury w kierunku poszerzenia zakresu wolności i godności dla wszystkich. Najlepszym sposobem dochowania wierności ich metodzie i intencji jest poczynienie dalszych kroków w tym samym kierunku.

Carolyn Osiek; tłum. Tadeusz Mieszkowski

3,22: Niewolnicy, którzy już przyjęli chrześcijaństwo, muszą być posłuszni swoim panom, i to nie tylko wtedy, kiedy ich widzą (Teodoret). Mówiąc o tych, którzy się chcą „przypodobać" swoim panom, autor nawiązuje do ST (por. Ef 6,6): to ci, którzy nie uznają autorytetu Boga, lecz kierują się autorytetem ludzi. Takiej postawie przeciwstawia autor posłuszeństwo w szczerości serca, które wyklucza jakąkolwiek stronniczość (por. w. 15). Wszyscy muszą się podobać Panu; zarówno panowie, jak i niewolnicy służą temu samemu Panu.

3,23: Teraz autor zachęca niewolników, aby byli posłuszni „z serca". Zalecenie to przypomina zachętę w 3,17 (por. Mt 22,37 // Mk 12,30 // Łk 10,27; Prz 11,17 [LXX]). Na motywację wskazują tutaj słowa: „jak dla Pana".

3,24: Obiecaną nagrodę wyraża w tym tekście słowo „dziedzictwo" (por. 1,5.27; 3,1-4). Słowo „służcie" ma swój odpowiednik w wyrażeniu „z serca wykonujcie" w w. 23. „Panem" zawsze jest Jezus.

3,25: „Kto bowiem popełnia bezprawie, poniesie skutki popełnionego bezprawia". Skoro dopiero w 4,1 zaczynają się napomnienia dla panów, oznacza to, że jeszcze w 3,24 autor zwraca się do niewolników.

4,1: Panowie mają traktować niewolników dobrze i sprawiedliwe. Jest to część filozoficznej popularnej nauki. W tym jednak miejscu dodany jest pewien nowy element: panowie są odpowiedzialni przed Panem. Autor nie nakazuje im uwolnić niewolników, lecz zabrania im jakiegokolwiek nadużywania władzy. W Liście do Filemona znajduje wyraz bardziej negatywna postawa wobec niewolnictwa, jakkolwiek nie można z całą pewnością twierdzić, że Paweł prosi o wyzwolenie niewolnika Onezyma. (Por. komentarz do Listu do Filemona.)

4,2-6: Końcowe zachęty pełniące funkcję peroratio

W tej sekcji autor powraca do naczelnych tematów listu: (a) aluzja do modlitwy i do dziękczynienia wiąże nas z resztą listu, a zwłaszcza z Kol 3,16-25; (b) wzmianka o więzieniu stanowi aluzję do trudów Apostoła w 1,24-2,5; (c) słowa: „(...) abym [ją] obwieścił tak, jak winienem", nawiązują do 2,6-23. Jest to zatem pewien rodzaj epilogu. Jednocześnie Paweł mówi ochrzczonym: „Wobec obcych postępujcie mądrze". Mamy tu dwa podstawowe tematy: trwać w wierze i postępować mądrze wobec obcych, ale z uprzejmością i rozwagą. Podobne zachęty spotykamy w 1 Tes 5,12-22; Ga 5,26-6,6; Flp 4,8-13.

4,7-18: Powrót do osnowy

Lista współpracowników Pawła w Liście do Kolosan pokrywa się w znaczym stopniu z listą w Liście do Filemona (por. Pierwsze czytanie). Wydaje się, że obie odtworzone są w 2 Tm 4,10-12. Tychik (por. Dz 20,4) pochodzi z Azji i jest chyba doręczycielem listu, razem z Onezymem (por. Flm). Werset 9 sugeruje, że Onezym pochodzi z Kolosów (albo z Laodycei): por. Pierwsze czytanie. Arystarch jest współwięźniem Pawła: por. Dz 19,29; 20,4; 27,2; Flm 24. Marek: por. Dz 12,12-25; 13,13; 15,37.39; Flm 24. Jezus, zwany Justusem – jedyna wzmianka o tej osobie. Epafras: ten, który ewangelizował Kolosan; por. 1,7; Flm 23 (wspomniany tam jako współwięzień Pawła, tak jak Arystarch w Kol). Łukasz: lekarz; por. Flm 24. Demas: niewiele o nim wiemy; por. Flm 24. Archip: por. Flm 2. „Pozdrowienie ręką moją – Pawła": por. 1 Kor 16,21; taki był zwyczaj w epistolografii grecko-łacińskiej. List do Filemona nie wspomina o Tychiku ani o Nimfasie i Jezusie. Natomiast w Liście do Kolosan nie pojawiają się Filemon i Apfia.

Znamy imiona co najmniej szesnastu współpracowników Pawła. Warto zwrócić uwagę na zdolności organizacyjne Apostoła. Sam jeden nie mógłby dokonać tak ogromnego dzieła. Tajemnica tkwi w zatrudnianiu współpracowników. Dlaczego Paweł miał zawsze współpracowników? Fakt ten można tłumaczyć przede wszystkim jego niezwykłą osobowością i miłością do jego ideału, Jezusa Chrystusa. Innym wytłumaczeniem może być rodzaj wspólnot, które założył i które możemy określić jako „misyjne". Wzorował się na wspólnocie w Antiochii, na Kościele, który posłał go w jego pierwszą misyjną podróż. Paweł ukształtował w swoich wspólnotach świadomość, że wiara nie jest skarbem, który można ukryć, lecz że należy się nią dzielić. Paweł zawsze prosił o doraźnych asystentów, opłacanych przez wspólnoty, do pomocy w głoszeniu Ewangelii. Niekiedy, jak w przypadku Filippi, między Apostołem a wspólnotą zawiązywała się prawdziwa więź braterskiej miłości.

tłum. Ewa Burska

Pierwszy List do Tesaloniczan
George M. Soares-Prabhu

PIERWSZE CZYTANIE

Pierwsze czytanie Pierwszego Listu Pawła do Tesaloniczan prawdopodobnie pozostawi czytelnika z poczuciem niedosytu. List ten (jak wszystkie listy Pawłowe) nie tylko jest czasem irytująco niejasny, ale sprawia wrażenie pisma, które nie ma zbyt wiele do powiedzenia dzisiejszemu człowiekowi. Jego napomnienia są zbyt ogólne, aby mogły być przydatne, a teologia zajmuje się głównie problemem (paruzja), który dla większości z nas nie jest zbyt interesujący. Od samego początku list uważano za pismo autentycznie Pawłowe (jest wymieniony w *Kanonie Muratoriego* z końca II w., czyli w najstarszym wykazie ksiąg kanonicznych), ale nigdy w nauce Kościoła nie zyskał większej popularności. U Ojców Apostolskich czy apologetów brak pewnych odniesień do 1 Tes, cytują go jednak szeroko Ireneusz (ok. 202 r.) i Klemens z Aleksandrii (ok. 211 r.). Wiemy od Hieronima, że Orygenes napisał trzytomowy komentarz do tego listu (ok. 254 r.), ale jego dzieło nie zachowało się. Najstarszy komentarz, jaki mamy, pochodzi od Jana Chryzostoma (407 r.) i składa się z jedenastu homilii głoszonych przez autora w Konstantynopolu.

Niemniej jednak list ma swoją wagę, ponieważ jest to pierwszy list Pawłowy i być może najstarsze chrześcijańskie pismo, jakim dysponujemy. Rzuca on światło na wczesne stadium teologii Pawła i pierwsze lata jego praktyki misyjnej, pozwala też poznać życie najstarszej chrześcijańskiej wspólnoty, która stara się żyć zgodnie ze swoją wiarą (podobnie jak my dzisiaj) w nieprzyjaznej atmosferze kultury „pogańskiej". Dlatego zainteresowanie biblistów współczesnych tym listem nieustannie wzrasta.

Autentyczność listu (jego Pawłowe autorstwo) nigdy nie była kwestionowana i na ogół uznaje się jego integralność. Próby wykazania, że list stanowi kompilację dwu początkowo oddzielnych listów lub że jego części (5,1-11, a zwłaszcza 2,13-16) są późniejszymi dodatkami, nie są w pełni przekonujące. List jest logiczny i zrozumiały w takiej postaci, jaką przedstawia, i nie ma poważnych powodów, aby podważać jego jedność czy integralność.

Okoliczności, czas i miejsce powstania

Okoliczności, w jakich powstał list, są całkowicie jasne, zwłaszcza jeżeli zawarte w nim informacje uzupełni się danymi z Dziejów Apostolskich. Z tymi ostatnimi należy się obchodzić ostrożnie, ponieważ to, co mówią o służbie apostolskiej Pawła w Tesalonice (Dz 17,1-10), nie jest kompletnym, historycznie ścisłym zapisem działalności Pawła. Jest to rekonstrukcja dokonana przez autora Dziejów na podstawie dostępnych mu tradycji, według standardowego schematu, który przyjął w swoim dziele. Jak w każdym innym mieście, Paweł głosi Ewangelię w synagodze (Dz 17,2). Udaje mu się nawrócić niewielu Żydów, za to wielu pogan przychylnych judaizmowi, przeważnie z warstw wyższych (Dz 17,4). Wywołuje to gniew Żydów, którzy podburzają tłum i wypędzają Apostoła z miasta pod bezpodstawnym zarzutem agitacji politycznej (Dz 17,5-10).

Ten standardowy, Łukaszowy obraz apostolskiej służby Pawła w Tesalonice nie w pełni pokrywa się z tym, co pisze sam Paweł w swoim liście, przeznaczonym najwyraźniej dla wspólnoty złożonej w przeważającej mierze – jeżeli nie wyłącznie – z nawróconych pogan (1,9), którzy są na ogół rzemieślnikami czy robotnikami utrzymującymi się z pracy rąk własnych (4,11). Nawrócili się oni nie za sprawą przemówień Pawła w synagodze (o których list nie wspomina), ale dzięki głoszeniu przez niego Ewangelii w czasie, kiedy wykonywał swoją pracę zawodową (2,9). Ich nawrócenie zakłada dłuższy czas niż trzy czy cztery tygodnie (szabaty), jak czytamy w Dziejach (17,2), ponieważ dynamiczna i rozwinięta wspólnota, do której Paweł pisze, że okazała się wierna pośród prześladowań (3,1-6) i że jej wytrwałość stała się inspiracją dla chrześcijan w całej Grecji (1,7), nie mogła powstać w tak krótkim czasie.

Niezależnie od tych różnic, wynikających z faktu, że autorom obu pism przyświecały różne cele, informacje podane przez Pawła w Pierwszym Liście do Tesaloniczan zgadzają się całkowicie z ogólnym obrazem jego służby apostolskiej, utrwalonym w Dziejach. Uzupełniając to, co Paweł pisze w swoim liście, danymi zaczerpniętymi w rozsądny sposób z Dziejów, możemy więc zrekonstruować następujący – przypuszczalny i ogólnie przyjmowany – scenariusz powstania listu.

Paweł wraz z Sylwanem (występującym w Dziejach jako Sylas), a prawdopodobnie i Tymoteuszem (wzmiankowanym później w Dz 17,14), odwiedzają Tesalonikę (dzisiejsze Saloniki), ważne miasto położone przy Via Egnatia, głównej arterii cesarstwa rzymskiego, biegnącej z zachodu na wschód, podczas tak zwanej drugiej podróży misyjnej. Apostołowie docierają do Tesaloniki z Filippi, gdzie zostali wychłostani i uwięzieni, i w końcu wyrzuceni z miasta za zakłócenie porządku (1 Tes 2,2; Dz 16,11-17,1). Działalność misyjna Pawła w Tesalonice, trwająca prawdopodobnie kilka miesięcy, zostaje gwałtownie przerwana. Musi opuścić świeżo

utworzoną wspólnotę (1 Tes 2,17; Dz 17,10) i udać się do Aten (Dz 17,15). Gdy podejmowane kilkakrotnie próby ponownego odwiedzenia Tesaloniczan zawodzą (2,18), Paweł wysyła Tymoteusza, który przyłączył się do niego w Atenach (jak można wnioskować, mimo braku wyraźnej informacji, na podstawie Dz 17,15-16), aby dodawał im odwagi w czasach prześladowania (3,1-2). Tymoteusz przynosi wieści od wspólnoty Pawłowi, który przebywa już w Koryncie (Dz 18,5). Raport staje się dla Apostoła okazją do napisania listu, który przesyła przez Tymoteusza do Tesaloniki z poleceniem, aby został odczytany tamtejszej wspólnocie (5,27). Ponieważ czas pobytu Pawła w Koryncie można określić bardzo dokładnie dzięki wzmiance w Dz 18,12 o prokonsulu Achai Gallio, który, zgodnie z inskrypcją znalezioną w Delfach, pełnił ten urząd w latach 51/52 bądź 52/53 po Chr., 1 Tes został napisany prawdopodobnie w Koryncie około 50 r., kilka miesięcy po założeniu wspólnoty tesalonickiej.

Forma i cel

Czytelnika 1 Tes porusza ciepły, osobisty i komunikatywny ton listu. Obfituje on w zaimki pierwszej i drugiej osoby („my", „wy", „nasze", „wasze"), bezpośrednio adresowane zwroty („bracia" spotykamy kilkanaście razy), uwagi o charakterze parenetycznym zachęcające czytelników/słuchaczy do współuczestnictwa („wiecie", „pamiętacie", „jesteście świadkami"), powtarzane zapewnienia, że naprawdę czynią to, co Paweł im poleca (4,1.10; 5,11), jednoznaczne deklaracje przywiązania i uczucia (1,8; 2,19-20; 3,12) oraz wyrazy wdzięczności za przykładne życie chrześcijańskie nowo założonej wspólnoty (1,2-10; 2,13-16; 3,9-10). List jest jednak czymś więcej niż tylko aktem przyjaznej konwersacji. Paweł przypomina czytelnikom, kim stał się dla nich, i za pomocą listu próbuje odnowić ten pomocny duszpasterski związek. Jego głównym celem jest dodanie odwagi owej grupie nowo nawróconych chrześcijan. Wie on, że żyją oni zgodnie ze swoją wiarą w nie sprzyjającej atmosferze dużego, hellenistycznego miasta i z powodu swej wiary doznają od współobywateli prześladowań (1,6; 3,3-4). Doświadczają też napięć wewnątrz wspólnoty, być może z powodu wykroczeń moralnych (4,3-8), z całą pewnością zaś z powodu mylnych wyobrażeń na temat drugiego przyjścia Pana (4,13-5,11).

Jako pomoc wspólnocie Paweł oferuje pokrzepienie, pouczenie i radę; korzysta ze znanej powszechnie formy greckiego listu i prawdopodobnie też z tradycyjnych środków retoryki greckiej, ale czyni to w sposób twórczy w całym tego słowa znaczeniu. Pawłowe *novum* doświadczenia chrześcijańskiego przełamuje tradycyjne formy i powołuje do życia (jak każde tego rodzaju doświadczenie) nowy język. Pierwszy List do Tesaloniczan świadczy o pojawieniu się nowej formy literackiej, „listu apostolskiego", który wraz z Ewangelią (także nowym tworem) stanie się jedną z dominujących form literatury NT. Struktura listu prywatnego, tradycyjne formy literackie oraz umowne sposoby perswazji są tutaj w sposób twórczy przystosowane do użytku duszpasterskiego.

Ponieważ Paweł pisze list, musi oczywiście przestrzegać w szerokim zakresie tego wszystkiego, co składa się na formę listu greckiego. Jak każdy tego typu list, 1 Tes ma adres (1,1), część zasadniczą (1,2-5,24) i zakończenie (5,25-28); poza tym jednak list jest zależny nie od takich czy innych wymogów epistolarnych bądź retorycznych, ale od duszpasterskich potrzeb i zainteresowań Pawła. Te ostatnie są jakby podwójne. Paweł chce pokrzepić i umocnić na duchu wspólnotę, odnawiając uczuciowe więzi z nią, oraz pouczyć członków wspólnoty w pewnych konkretnych sprawach, o których słyszał, że stwarzają problemy. Dlatego list dzieli się na dwie części. Część pierwsza (1,2-3,13), zdominowana przez tematykę wspomnień z czasu pobytu Pawła w Tesalonice, stanowi odpowiedź na pierwszy zestaw spraw. Część druga (4,1-5,24), która zawiera pouczenia i napomnienia, odpowiada drugiemu zestawowi. Każda z tych dwu części dzieli się z kolei na wyraźnie określone sekcje, zgodnie z poniższym schematem. Szkic ten znajdzie uzasadnienie i rozwinięcie w drugim czytaniu listu, kiedy omawiane będą poszczególne sekcje.

Struktura Pierwszego Listu do Tesaloniczan

A. Adres (1,1): powitanie i pozdrowienie
B. Zasadnicza część listu (1,2-5,24)
  1) Wdzięczna pamięć (1,2-3,13)
    a) Dziękczynienie za chrześcijańskie życie Tesaloniczan (1,2-10)
    b) Paweł broni swojej misji w Tesalonice (2,1-12)
    c) Dziękczynienie za przyjęcie Ewangelii przez Tesaloniczan (2,13-16)
    d) Paweł uzasadnia opóźnianie się swojej wizyty (2,17-3,8)
    e) Dziękczynienie za radość, jaką mu sprawili Tesaloniczanie (3,9-10)
    f) Modlitwa końcowa (3,11-13)

2) Napomnienie i pouczenie (4,1-5,24)
   a) Napomnienie w kwestiach moralnych (4,1-12)
   b) Wyjaśnienia na temat paruzji (4,13-5,11)
   c) Napomnienie dotyczące życia wspólnoty (5,12-24)

C. Zakończenie listu (5,25-28): końcowe pozdrowienie

DRUGIE CZYTANIE

Śledzenie myśli Pawła w 1 Tes – jak zobaczymy w trakcie pierwszej lektury listu – sprawia niekiedy trudności. Nie tylko dlatego, że jego apokaliptyczna wizja świata jest inna od naszej, ale także dlatego, że to, co Apostoł mówi czy pisze (być może list był dyktowany sekretarzowi), ma charakter raczej konwersacji niż wykładu akademickiego. Retoryka Pawła jest często przeładowana, bogata w powtórzenia, skłonna do dygresji. Apostoł pisze żywo, na ogół jednak niejasno. Głównym celem tego komentarza jest przybliżenie tego, co ma na myśli.

1,1: Adres

Paweł zaczyna swój list – jak zawsze – od adresu i powitalnego pozdrowienia („łaska i pokój"). I jedno, i drugie jest bardzo proste, sprowadza się do najkrótszej formuły, tak że tekst rozpoczynający 1 Tes jest najkrótszy z tych, jakie znamy z listów Pawłowych. Paweł nie nazywa siebie „apostołem", jak czyni to niemal zawsze (z wyjątkiem 2 Tes, Flp i Flm), być może dlatego, że ze względu na jego szczególnie ścisłe więzi z Kościołami Macedonii (o których świadczy ton zarówno 1 Tes, jak i Flp) takie określenie byłoby niewłaściwe. Wymienia natomiast zaraz po sobie Sylwana i Tymoteusza jako współautorów listu, najwyraźniej uważając ich za równych sobie. Niemal cały list utrzymany jest w pierwszej osobie liczby mnogiej (z wyjątkiem rzadkich momentów, kiedy do głosu dochodzi bardziej emocjonalne zaangażowanie autora, np. 2,18; 3,5; 5,27), z czego wynika, że połączenie tych trzech imion nie jest zwykłą formalnością. W przeciwieństwie do Dziejów Apostolskich, w których chodzi o skupienie uwagi na samym Pawle, jego własne listy świadczą o tym, jak wiele jego misja zawdzięcza mało znanym, często miejscowym współpracownikom.

1,2-3,13: Część I – Wdzięczna pamięć

Specyficzna forma listu nabiera wyrazistości w dziękczynieniu, które – jak we wszystkich listach Pawła, z wyjątkiem Ga – następuje po wstępnym pozdrowieniu. Tutaj dziękczynienie ma szczególny charakter. Określa ton pierwszej połowy listu (1,2-3,13), podobnie jak napomnienie i pouczenie określą ton jego drugiej połowy (4,1-5,24). Wynika to jasno z naszkicowanej niżej struktury tej pierwszej części listu. Trzy wyraźne formuły dziękczynienia obramowują Pawłową obronę misji w Tesalonice i jej rezultatów. Zarówno dziękczynienie, jak i apologia cofają się do wydarzeń poprzedzających wysłanie listu. Są to niejako ćwiczenia z pamięci (1,3) i ze wspomnień (2,9; 3,6), które Paweł przywołuje, aby utworzyć wspólną płaszczyznę ze swoimi czytelnikami i aby w ten sposób lepiej wytłumaczyć swoje postępowanie i umocnić Tesaloniczan w wierze.

Część I: 1,2-3,13

a) Dziękczynienie za chrześcijańskie życie Tesaloniczan (1,2-10)
b) Paweł broni swej misji wśród Tesaloniczan (2,1-12)
a') Dziękczynienie za przyjęcie Ewangelii (2,13-16)
b') Paweł uzasadnia opóźnianie się swojej wizyty (2,17-3,8)
a") Dziękczynienie za radość, jakiej dostarczyli Apostołowi Tesaloniczanie (3,9-10)

Modlitwa końcowa (3,11-13)

1,2-10: Dziękczynienie za chrześcijańskie życie Tesaloniczan

Dziękczynienie, od którego Paweł zaczyna, jest przemyślane lepiej, niż może się wydawać podczas pierwszego czytania. Zawartą w nim argumentację można przedstawić w następujących punktach:

1) Punktem wyjścia dla Pawła okazującego wdzięczność Bogu – wdzięczność szeroko rozumianą („za was wszystkich") i nieprzemijającą („zawsze") – jest jego pamięć o głęboko chrześcijańskim życiu tych, których

nawrócił. Życie tych ludzi to czynny wyraz fundamentalnych cnót chrześcijańskich: wiary, miłości i nadziei (1,3). Ta znana triada jest według Pawła nierozdzielną jednością (1 Tes 5,8; 1 Kor 13,13; Kol 1,4-5), tak że „dzieło wiary", „trud miłości" i „wytrwałość nadziei" nie określają trzech oddzielnych rodzajów aktywności należących do różnych dziedzin życia, ale wskazują na przymioty zaangażowania, troski i stałości, charakteryzujące całe życie tej nowej wspólnoty chrześcijańskiej.

2) To życie chrześcijańskie nie jest osiągnięciem ludzkim, ale owocem łaski Bożej. Jest ono możliwe tylko dlatego, że tesaloniccy konwertyci zostali wybrani przez Boga (1,4). Mamy tutaj pierwsze potwierdzenie całkowitej darmowości zbawienia, której Paweł będzie później bronił w ściślejszym i bardziej jurydycznym kontekście jako „usprawiedliwienia z wiary" (Rz 3,21-26; Ga 2,16; Flp 3,9). W pierwszym liście Pawła można już rozpoznać podstawowe założenia jego klasycznej teologii.

3) O wybraniu Tesaloniczan można się było przekonać na podstawie tego, w jaki sposób głoszona im była Ewangelia i w jaki sposób ją przyjęli. Te dwa wymiary pierwszego etapu proklamacji, głoszenie i przyjęcie, zajmują główne miejsce w pierwszej części listu Pawła. Apostoł nieustannie wraca do nich, zarówno jako powodów do dziękczynienia, jak i podstaw do swojej obrony. Wynika to z faktu, że zarówno sposób głoszenia Ewangelii przez Pawła (z głębokim przekonaniem i mocą zdolną przeobrazić słuchaczy), jak i sposób jej przyjęcia przez Tesaloniczan (z radością, pomimo prześladowań) świadczyły o działaniu Ducha Świętego (1,5-6).

4) Przyjmując w ten sposób słowo (z radością pośród cierpień), pierwsi tesaloniccy chrześcijanie stali się naśladowcami Pawła, a przez niego naśladowcami Jezusa (1,6). Tym samym stali się przykładem i misjonarzami dla innych chrześcijan zamieszkałych w Grecji (1,7-8), tak że ci ostatni także opowiadają o dwu podstawowych, wspomnianych przez Pawła aspektach pierwszego okresu przepowiadania (głoszeniu i przyjęciu). Mówią o pobycie Pawła w Tesalonice i o nawróceniu Tesaloniczan (1,9-10).

5) Chcąc zdefiniować to nawrócenie, Paweł posługuje się tradycyjną żydowską formułą określającą nawrócenie pogan (odwrócić się od martwych bożków, „by służyć Bogu żywemu"), którą następnie poszerza, mówiąc o nadziei, jaką nawróceni pokładają w Jezusie. Ponieważ powstał On z martwych, przyjdzie, aby ich ocalić od „gniewu" (tzn. od sądu Bożego), który nadejdzie (niebawem) (1,9-10). Za pomocą tej zwięzłej formuły teologicznej Paweł przechodzi od dziękczynienia do tego, co będzie jednym z głównych problemów listu, do przyjścia Pana naszego Jezusa Chrystusa w dniu ostatecznym (2,19; 3,13; 4,15; 5,23).

2,1-12: Paweł broni swej misji w Tesalonice

Ton listu ulega teraz zmianie, przechodząc od dziękczynienia do apologii, tematyka pisma pozostaje jednak ta sama. Apostoł nadal omawia początki wspólnoty chrześcijańskiej w Tesalonice, zwracając uwagę na głoszenie Ewangelii i jej przyjęcie (1,5-6). Tutaj podejmuje pierwszy z nich (głoszenie), zostawiając drugi (przyjęcie) do dalszych rozważań (2,13-16). Przepowiadanie Ewangelii – jak podkreśla Apostoł – było całkowicie bezinteresowne. Nie kryła się za nim ani chęć zaszczytów czy honorów, ani żądza zysku, lecz jedynie poczucie powołania i zainteresowanie losem nawróconych. Paweł ukazuje to w dwu etapach, z których każdy ma oddzielny wstęp. Pierwszy (2,1-8) podkreśla bezinteresowność, drugi (2,9-12) zaangażowanie Apostoła.

Apologia Pawła: 2,1-12

Część 1: (2,1-8): przepowiadanie Pawła było bezinteresowne

„Sami bowiem wiecie, bracia..." (w. 1)
- zostało podjęte i było realizowane pomimo wcześniejszego i podtrzymywanego sprzeciwu (w. 1-2)
- zostało podjęte i było realizowane nie z nieczystych pobudek, ale z poczucia odpowiedzialności za misję powierzoną przez Boga (w. 3-4)
- zostało podjęte i było realizowane nie dla zdobycia zaszczytów czy pieniędzy, ale z troski o los Tesaloniczan (w. 5-8)

Część 2: (2,9-12): Paweł troszczył się o nawróconych

„Pamiętacie przecież, bracia..." (w. 9)
- pracując na własne utrzymanie, aby nie być dla nich ciężarem (w. 9)
- zachowując się sprawiedliwie i nienagannie wobec wierzących (w. 10)
- okazując ojcowską troskę o nich (w. 11-12).

Całkowicie bezinteresowny charakter działalności apostolskiej Pawła znajduje wyraźne potwierdzenie w pierwszej części jego apologii (2,1-8), w serii kilku zdań przeciwstawnych (nie... lecz) (w. 3-4.5-8). Zakłada się go w drugiej części (2,9-12), gdzie Paweł mówi, że głębokie zaangażowanie w sprawy nawróconych skłoniło go do rezygnacji z pomocy materialnej, należnej mu ze strony wspólnoty jako apostołowi (w. 6), i do podjęcia

ciężkiej pracy fizycznej na własne utrzymanie (w. 9). Mamy tutaj fascynującą „migawkę" z życia Pawła, głoszącego Ewangelię w swoim warsztacie pracy, oraz wzruszające przejawy jego wielkiej miłości do nawróconych, dla których jest niczym karmiąca matka (w. 7) i jak troskliwy ojciec, dodający odwagi i pouczający (w. 11).

Ponieważ język apologii bardzo przypomina retorykę ówczesnych filozofów cynickich, nie jest jasne, czy celem Apostoła jest odparcie konkretnych zarzutów ze strony dysydenckich grup w łonie wspólnoty lub ze strony Żydów, lub pogan spoza wspólnoty, czy też raczej posługuje się on tylko jedną z konwencjonalnych form, aby pozyskać sobie słuchaczy i ukazać im prawdziwą naturę swej praktyki misjonarskiej. Być może ma na uwadze oba te cele, chociaż bowiem niewiele przemawia za istnieniem poważnych rozbieżności w poglądach Tesaloniczan, fakt przedwczesnego opuszczenia wspólnoty przez Pawła (2,17) i przeszkody, które uniemożliwiły mu powrót (2,18), mogły narazić go na zarzut obojętności, zwłaszcza ze strony nie nawróconych, którzy prześladowali tesalonickich chrześcijan (2,14). Jednocześnie Paweł posługuje się apologią (czego nie ma w tekstach filozofów cynickich), aby wyrazić wyjątkowo ścisły związek między nim a nawróconymi przez niego Tesaloniczanami. Apostoł i jego towarzysze są gotowi dać Tesaloniczanom nie tylko Ewangelię, ale siebie samych (2,8). To właśnie niezłomne potwierdzenie troski duszpasterskiej jest prawdziwym sednem tej apologii.

2,13-16: Dziękczynienie za przyjęcie Ewangelii

Dziękczynienie z 1,2 jest powtórzone w 2,13 prawie w tych samych słowach, ale mówi teraz wyraźniej o tym, w jaki sposób Tesaloniczanie przyjęli Ewangelię jako życiodajne słowo Boga, i że uczynili to prześladowani przez rodaków, tak jak pierwsze wspólnoty chrześcijańskie w Judei były prześladowane przez Żydów (2,14). Niektóre przekłady mylnie interpretują ten werset, tłumacząc go w ten sposób: „(...) to samo wycierpieliście od swoich rodaków, co oni wycierpieli od Żydów". Paweł nie mówi tutaj, że poganie, którzy prześladowali tesalonickich chrześcijan, sami byli prześladowani przez Żydów z Judei; z tekstu greckiego wyraźnie wynika, że porównuje on prześladowanie Tesaloniczan przez ich współrodaków z prześladowaniem Kościołów w Judei przez Żydów. Poprawny przekład tego miejsca w BT brzmi: „Bracia, wyście się stali naśladowcami Kościołów Boga, które są w Judei w Chrystusie Jezusie, ponieważ to samo, co one od Żydów, wyście wycierpieli od rodaków".

Sekcja ta podejmuje więc drugi element wstępnego dzieła misyjnego (głoszenie – przyjęcie); sekcja 2,1-12 rozwijała element pierwszy. Dlatego dobrze harmonizuje ona z biegiem myśli Pawłowej i ze strukturą pierwszej części listu z jej na przemian występującymi wątkami dziękczynienia i apologii (por. wyżej struktura 1 Tes). Wielu współczesnych egzegetów skłonnych jest jednak widzieć w 2,13-16 późniejszy dodatek do listu, wprowadzony przez jakiegoś chrześcijańskiego polemistę po zburzeniu Jerozolimy w 70 r., a więc mniej więcej 20 lat po napisaniu listu. Za taką hipotezą przemawiają dwie główne racje. Tekst (1) zawiera ostry atak na Żydów (2,15-16), całkowicie obcy w tonie Pawłowi, który nigdy nie przejawia antyżydowskiej postawy, lecz raczej głębokie zaangażowanie w sprawy swojego narodu (por. zwłaszcza Rz 9-11); (2) tekst mówi o ostatecznej karze („gniew Boży") wymierzonej Żydom (2,16), co odpowiada najlepiej zburzeniu Jerozolimy.

Pierwsza trudność maleje, gdy pominie się to, co nazwano „antysemickim bakcylem", wprowadzonym przez większość angielskich tłumaczeń między wersety 14 i 15, i gdy dokładniej przetłumaczy się te wersety. Ich brzmienie byłoby wtedy takie: „Wyście wycierpieli to samo od swoich rodaków, co one (wspólnoty chrześcijańskie w Judei) wycierpiały od tych Żydów, którzy zabili Pana, to jest Jezusa, i Jego proroków". W tym przypadku „Żydzi" nie oznaczają całego narodu żydowskiego, oskarżanego o zamordowanie Jezusa i proroków ST. Był to późniejszy chrześcijański zarzut (por. Mt 23,29-37; Dz 7,52), oparty na tradycji wewnątrzżydowskiej, wyrażonej na przykład w Ne 9,26. Paweł natomiast ma tutaj na myśli wyłącznie Żydów, którzy byli odpowiedzialni za śmierć Jezusa i którzy nadal sprzeciwiają się głoszeniu Ewangelii. Apostoł reaguje emocjonalnie na prześladowania, jakich doświadczył on sam i inni chrześcijanie, nie formułując jakiejś głęboko przemyślanej teologicznej oceny judaizmu jako takiego. Podobnie „gniew Boży" może oznaczać nie tyle jakieś dokonane wydarzenie (np. zburzenie Jerozolimy), ile sąd, który, zdaniem Pawła, zagraża tym, co odrzucili łaskę Bożą. Tak rozumiane wersety 14 i 15 można uznać bez zastrzeżeń za pochodzące od Pawła.

2,17-3,13

a) 2,17-20: Paweł pragnie odwiedzić Tesaloniczan
b) 3,1-8: Wizyta Tymoteusza
   – wysłanie Tymoteusza (w. 1-5)
   – powrót Tymoteusza (w. 6-8)
a') 3,9-13: Paweł nadal pragnie odwiedzić Tesaloniczan
   – o czym świadczy jego dziękczynienie (w. 9-10)
   – o czym świadczy jego modlitwa (w. 11-13)

Pragnienie spotkania: 2,17-18 = 3,10-13
Radość: 2,19-20 = 3,9
Paruzja: 2,19 = 3,13

Oczywiście język Apostoła jest tutaj zaskakująco gwałtowny, ale gwałtowność ta idzie w parze z ostrością (rzadko spotykaną) antypogańskiego nastawienia, które znajduje wyraz w takich niespodziewanych uogólnieniach, jak to, że poganie charakteryzują się „pożądliwą namiętnością" (4,5), „nie znają Boga" (4,5) i „nie mają nadziei" (4,13); harmonizuje też z surowym atakiem Apostoła na przeciwstawiających się mu nauczycieli chrześcijańskich (2 Kor 11,13-15; Ga 2,4). Tak więc 2,13-16 nie jest wyrazem antyjudaizmu, lecz skrajnym przykładem polemicznego języka Pawła. Jak zawsze, jest to język wpadający w przesadę. W tym przypadku przesada jest wynikiem: 1) emocjonalnej reakcji Pawła na prześladowanie; 2) jego dwubiegunowej perspektywy apokaliptycznej, z jej ostrym podziałem świata na prześladowanych sprawiedliwych (Pan, prorocy, tesaloniccy chrześcijanie) z jednej strony i złych prześladowców (współrodacy Tesaloniczan, Żydzi i poganie) z drugiej; 3) sytuacji wspólnoty, która – jako prześladowana mniejszość, poddana silnej presji społecznej, aby upodobnić się do otaczającej ją społeczności pogańskiej – potrzebuje zachęty do przyjęcia bardziej agresywnej postawy, aby przetrwać. Język Pawła nie różni się od języka chrześcijańskich misjonarzy, ostrzegających nowo nawróconych przed siłami szatańskimi, które wciąż działają w porzuconej przez nich religii pogańskiej. Problemy powstają wówczas, gdy te nabrzmiałe emocjonalnie wyrażenia i zwroty polemiczne wyrwie się z kontekstu, czytając je (jak komentatorzy odczytywali 1 Tes 2,13-16), jak gdyby były przemyślanymi twierdzeniami pozaczasowej prawdy teologicznej.

2,17-3,13: Paweł usprawiedliwia opóźnianie się swego powrotu

Teraz Apostoł cofa się od dziękczynienia do apologii i od swojego pierwszego głoszenia Ewangelii Tesaloniczanom (2,1-12) do tego, co wydarzyło się potem, kiedy musiał ich opuścić. Nie mogąc uczynić zadość swemu gorącemu pragnieniu ujrzenia tesalonickich konwertytów – z różnych, nie określonych bliżej przyczyn, wśród których dostrzega też działanie mocy nadprzyrodzonej, szatana (2,17-20) – wysyła Tymoteusza, aby umocnił ich w czasie prześladowania (3,1-5). Dwie paralelne wzmianki o wysłaniu Tymoteusza (w. 1-3a i w. 5) obramowują zwięzłą, typowo Pawłową dygresję o konieczności prześladowania w życiu chrześcijańskim (w. 3b-4). Apostoł nie rozwija tutaj tego tematu, ale z jego innych listów wynika, że pojmuje to prześladowanie jako wyraz cierpienia sprawiedliwych, oczekiwanego przez teologię apokaliptyczną na końcu czasów (Mt 24,9a; 10,17-20 // Mk 13,9-13 // Łk 21,12-15), i jako udział w męce Jezusa (Mt 16,24 // Mk 8,34 // Łk 9,23; 2 Kor 1,5; Flp 3,10; Kol 1,24). Już sam przypadkowy charakter wzmianki na ten temat świadczy o tym, że stanowił on nieodłączną część jego nauczania.

4,1-5,24	
a) 4,1-12. Zachęta do duchowego wzrostu	
	prośba/zachęta: 4,1.10 = 5,12.14
b') 4,13-5,11. Wyjaśnienia dotyczące paruzji	wola Boża: 4,3 = 5,18
	uświęcenie: 4,3 = 5,23
a') 5,12-14. Napomnienia odnoszące się do życia wspólnotowego	

Powrót Tymoteusza (3,6-8) podkreśla uderzającą wzajemność uczuć między Pawłem a nawróconymi przez niego Tesaloniczanami. Oni zachowują dobrą pamięć o Pawle (3,6), tak jak on o nich (1,3); oni także chcą zobaczyć Pawła (3,6), tak jak on chce zobaczyć ich (2,17); powrót Tymoteusza umacnia Pawła w jego ucisku (3,7), tak jak on, posyłając Tymoteusza, spodziewał się umocnić Tesaloniczan w ich ucisku (3,2-3).

Wieści przyniesione przez Tymoteusza skłaniają Pawła do dziękczynienia i prośby (3,9-13). Dziękuje Bogu za radość, jaką sprawili mu Tesaloniczanie (w. 9-10); modli się zarówno o ich wzrost duchowy (w. 11-13), jak i o urzeczywistnienie swojego wielkiego pragnienia, aby znów mógł ich zobaczyć (w. 10-11).

Cała sekcja (2,17-3,13) ma strukturę koncentryczną. Informację o wizycie Tymoteusza w Tesalonice (3,1-8) obramowują dwie wzmianki o tym, jak bardzo Apostoł chce odwiedzić Tesaloniczan (2,17-20 i 3,9-13), które łączą ponadto trzy wspólne tematy: wzajemna chęć spotkania, radość i paruzja Pana. Struktura fragmentu jest przedstawiona wyżej; wstawka z prawej strony ramki podaje tematy wspólne obu fragmentom ramowym 2,17-20 (a) i 3,9-13 (a´), i wskazuje miejsca, w których one występują.

Tym, co spaja całą pierwszą część listu (1,2-3,13), jest pragnienie Pawła, aby być razem z umiłowanymi (2,8; 3,12) i prześladowanymi (1,6; 3,3) Tesaloniczanami, służąc im pomocą i zachętą. Powodowany tym pragnieniem Paweł kieruje przez swego wysłannika, Tymoteusza, list do Tesaloniczan, prawdopodobnie z obietnicą, że ich odwiedzi. Jak się powszechnie przyjmuje, te trzy elementy składają się na formę określaną jako „paruzja apostolska", którą Paweł posługuje się gdzie indziej w swoich listach (Rz 15,14-33; 1 Kor 4,14-21; Flp 2,19-24), aby potwierdzić swój apostolski autorytet. Możliwe, że tematy podjęte po raz pierwszy w 1 Tes Paweł rozwinął potem i przekształcił w stałą formę służącą potwierdzeniu autorytetu apostolskiego; tutaj jednak

funkcjonują one inaczej. Świadomość władzy apostolskiej, jak o tym świadczy adres listu, nie odgrywa w 1 Tes żadnej roli. Jeżeli Paweł w sposób tak emocjonalny i szczegółowy pisze o swoim pragnieniu bycia z Tesaloniczanami, to nie po to, aby potwierdzić swój autorytet, lecz aby odnowić z nimi ścisły i uczuciowy, duszpasterski związek. Pierwszych listów Apostoła nie należy interpretować w świetle późniejszego rozwoju jego języka i myśli teologicznej. Dlatego trzeba unikać mówienia – czego nie przestrzegają niektórzy autorzy – o „apologii apostolskiej" w 1 Tes 2,1-12 czy o „paruzji apostolskiej" w 2,17-3,13.

4,1-5,24: Część II – Pouczenie i napomnienie

Wdzięczna pamięć o misji w Tesalonice (1,2-3,13) skłania Pawła do sformułowania serii pouczeń dla wspólnoty, którą założył (4,1-5,24). Centrum uwagi w liście przesuwa się z przeszłości na przyszłość, zmienia się również jego ton: dziękczynienie ustępuje miejsca napomnieniu. Okazją do sformułowania przez Pawła pouczeń staje się sprawozdanie Tymoteusza z wizyty w Tesalonice (przedstawione ustnie albo na piśmie), traktujące o konkretnych sprawach i niepokojach młodego Kościoła. Paweł w odpowiedzi nie podaje rozwiązań *ad hoc*, lecz przypomina swym czytelnikom zasady życia chrześcijańskiego, których już ich nauczył.

Ponadto Paweł omawia niektóre szczegółowe kwestie przekazane przez Tymoteusza jako część swojego bardziej podstawowego programu związanego z duchowym rozwojem wspólnoty. Dlatego w drugiej części listu odpowiedzi Apostoła na przedstawione przez Tesaloniczan pytania dotyczące paruzji obramowane są ogólnymi napomnieniami, które mają służyć pogłębianiu życia chrześcijańskiego i wzrastaniu wspólnoty.

4,1-12: Wzrastanie w życiu chrześcijańskim

Pierwsza z podanych w tabeli jednostek dzieli się wyraźnie na wstęp i dwie następujące po nim części. Wstęp (4,1-2) jest wezwaniem do Tesaloniczan, aby stawali się „coraz doskonalsi" w życiu, które podoba się Bogu. Siła tego wezwania, sformułowanego jako uprzejme żądanie (tzw. formuła *parakalo*), dobrze znane z ówczesnych listów prywatnych i urzędowych („prosimy i ponaglamy was"), sytuuje się gdzieś między prośbą a rozkazem. Ton owego wezwania przypomina raczej ton troskliwego rodzica niż świadomego swego autorytetu i władzy urzędnika. Tesaloniczanie zostają ponagleni, aby wzrastali w życiu, które podoba się Bogu, postępując zgodnie z przykazanymi im już przez Pawła pouczeniami. Na czym polega takie życie, jest objaśnione w dwu dalszych częściach.

Część pierwsza (4,3-8), w której kluczowym słowem jest „uświęcenie" (4,3), stanowi negatywną parafrazę Pawłowego napomnienia, ponieważ przedstawia uświęcenie jako powstrzymywanie się od wykroczeń seksualnych: „aby każdy (tzn. każdy mężczyzna) umiał utrzymywać (*ktasthai*) ciało (dosł. „naczynie", *skeuos*) własne w świętości i we czci" (4,4). Ponieważ w piśmiennictwie żydowskim „naczynie" oznacza zarówno ciało, jak i żonę, słowa te można odczytywać bądź jako nakaz kontrolowania własnej seksualności, bądź jako odnoszące się do mężczyzn zalecenie, aby się żenili i nie zdradzali własnej żony. Jakkolwiek zinterpretujemy ten tekst, myśl Pawła jest jasna. Chrześcijanie, pośród niemoralnego, bezbożnego, pogańskiego świata, mają prowadzić życie nacechowane seksualną powściągliwością i wiernością (4,5).

Czy owe uwagi na temat seksualności uwzględnione są także w drugim elemencie uświęcenia, o którym Paweł mówi w następnym wersecie (4,6)? Czy pisząc: „Niech nikt w tej sprawie nie wykracza i nie oszukuje brata swego", Paweł ma na myśli cudzołóstwo, przez które czynimy niesprawiedliwość bratu lub siostrze „w tej sprawie" (tak BT), czy też przeszedł do innych zagadnień moralnych i ostrzega przed oszukiwaniem „w interesach" (jedno z możliwych tłumaczeń greckiego *en to pragmati*). Słowa, którymi posługuje się Paweł (*hyperbainein* i *pleonektein*), sugerują raczej zło natury ekonomicznej niż seksualnej; prawdopodobne wydaje się więc, że apostoł przeszedł od moralności seksualnej do moralności „w interesach". Ostrzega nie przed cudzołóstwem, ale przed chciwością i nieuczciwością w interesach.

4,1-8

Wstęp (w. 1-2): stawajcie się coraz doskonalsi
Część 1 (w. 3-8): prawdziwa świętość
• zasada: wolą Bożą jest wasze uświęcenie (w. 3a), należy je okazywać przez:
  1) powstrzymywanie się od wykroczeń seksualnych (w. 3b-5)
  2) powstrzymywanie się od nieuczciwości w interesach (w. 6)
• zakończenie: Bóg powołał nas do świętości (w. 7)
Dlatego ten, kto odrzuca pouczenia Pawła, odrzuca Boga (w. 8)

Swoboda seksualna i chciwość zawsze znajdują się na tradycyjnych żydowskich listach wykroczeń, z których Paweł korzysta w swoich listach (Rz 1,29-31; 1 Kor 6,9-10), i razem należą do tradycyjnych przykładów negatywnych zachowań w pouczeniach adresowanych do chrześcijan nawróconych z pogaństwa. Tak więc w tej pierwszej części napomnienia prawdopodobnie nie chodzi o jakieś szczególne grzechy Tesaloniczan, lecz raczej o ostrzeżenie przed niebezpieczeństwami zagrażającymi chrześcijańskiemu życiu w każdej pogańskiej społeczności – również naszej. Ostrzeżenie opiera się na Bożym powołaniu do świętości, wraz z sankcją, jaka jest z nim związana (4,7-8).

Druga część Pawłowego napomnienia (4,9-12) ma charakter pozytywny i koncentruje się na kwestii „miłości braterskiej" (4,9). Mamy coraz bardziej podobać się Bogu (4,1) przez wzrastanie w miłości wzajemnej (4,10 [BW i NT ks. S. Kowalskiego]).

4,1-12

Część 2: prawdziwa miłość (w. 9-12)
- zasada: Bóg was naucza, abyście się wzajemnie miłowali (w. 9)
- zakończenie: doskonalić się w miłości (w. 10)
  1) prowadząc życie spokojne
  2) spełniając własne obowiązki
  3) pracując własnymi rękami (w. 11)
- motywacja: abyście
  1) sprawiali dobre wrażenie na pozostających „na zewnątrz"
  2) nie byli zależni od nikogo (w. 12)

Tesaloniczanie zostali przepojeni tą miłością przez Ducha, którego dał im Bóg (4,8); okazywali tę miłość (nie wiemy, w jaki sposób) nie tylko w swojej własnej wspólnocie, ale i poza nią (4,9-10). Powinni wzrastać w miłości, prowadząc spokojne życie, zajmując się własnymi sprawami oraz – jak to czynił sam Paweł (2,9) – pracując własnymi rękami na utrzymanie (4,11). Ta dziwna kombinacja żądań nie ma swego odpowiednika w żadnym tradycyjnym wzorcu. Paweł wyraźnie ma na uwadze konkretną sytuację niepokoju wewnątrz wspólnoty i myśli prawdopodobnie o „niekarnych" (*ataktoi*) z 5,14. Kim naprawdę są ci ludzie, nie wiadomo, chociaż ogólna tematyka listu sugeruje, że mogą to być osoby, które (jak wzmiankowani później w 2 Tes 3,6-12 próżniacy i wichrzyciele), podnieceni rychłym powrotem Chrystusa, porzucili pracę i obowiązki, zarażając swoim nieodpowiedzialnym zachowaniem innych. Paweł upomina ich w łagodny sposób (inaczej niż w 2 Tes 3,6-12), zwracając uwagę członkom wspólnoty, że powinni dawać dobry przykład (co jest obowiązkiem każdej wspólnoty misyjnej) i być samowystarczalni (4,12).

4,13-5,11: Wyjaśnienia na temat paruzji

Paweł przechodzi teraz do udzielenia odpowiedzi na dwa pytania dotyczące paruzji; pytania te otrzymał od zaniepokojonych Tesaloniczan za pośrednictwem Tymoteusza. Pierwsze (4,13-18) dotyczy sytuacji zmarłych członków wspólnoty. Ich śmierć niepokoi wspólnotę nie dlatego, że nie słyszała o zmartwychwstaniu umarłych, czy dlatego, że nie wierzy (jak później niektórzy chrześcijanie w Koryncie) w zmartwychwstanie ciała. Głównym powodem ich niepokoju jest podzielane z autorami niektórych ówczesnych pism apokaliptycznych przekonanie, że kiedy nadejdzie sąd Boży, „ci, którzy pozostali, będą szczęśliwsi od tych, którzy pomarli" (4 Ezd 13,24). Sądzą więc, że w chwili paruzji śmierć tych ludzi postawi ich w niekorzystnej sytuacji, ponieważ, jak uważają, skoro zmartwychwstanie nastąpi po paruzji, to zmarli nie będą świadkami przyjścia Pana i nie będą z Nim, kiedy przyjdzie. Paweł przekazuje zaniepokojonym Tesaloniczanom podwójne zapewnienie.

Paweł odwołuje się najpierw do zmartwychwstania Jezusa (4,14). Rozszerzając tradycyjną formułę wiary, dowodzi, że skoro Jezus umarł i powstał z martwych, to Bóg uczyni zmarłych uczestnikami paruzji (4,14). Zmartwychwstanie Jezusa ukazane jest tutaj nie jako wzór zmartwychwstania chrześcijan (jak w 1 Kor 15), lecz jako podstawa działań Boga, które podczas paruzji zjednoczą z Jezusem wszystkich chrześcijan, także zmarłych.

4,13-18

Tesaloniczanie nie muszą smucić się z powodu zmarłych (w. 13)
1) Zmartwychwstanie Jezusa jest rękojmią zgromadzenia wszystkich chrześcijan podczas paruzji.
2) Zgodnie ze słowem Pana paruzja nie postawi zmarłych w gorszej sytuacji (w. 15-17)

Tesaloniczanie powinni pokrzepiać się wzajemnie słowami tego orędzia (w. 18).

To zapewnienie jest wzmocnione odwołaniem się do słowa Pana (4,15-17). Odpowiedniego stwierdzenia Jezusa nie znajdziemy w Ewangeliach; co więcej, sądząc po stereotypowym języku apokaliptycznym, wydaje się mało prawdopodobne, aby Jezus mógł je w ogóle wypowiedzieć. Najprawdopodobniej chodzi o wyrocznię jakiegoś apokaliptycznie zorientowanego, chrześcijańskiego proroka, krążącą we wczesnym Kościele jako słowo (zmartwychwstałego) Pana. Paweł wprowadza to powiedzenie, wyjaśniając na wstępie, że przekazuje to, co według niego jest najistotniejsze (4,15b); dołącza też podsumowujące zakończenie (4,17a). Samo słowo (4,16-17a) zawiera scenariusz paruzji potwierdzający to, co głosi Paweł. Dopiero po zmartwychwstaniu umarłych zbawieni (wszyscy) zostaną zgromadzeni razem na spotkanie z przychodzącym Panem. Ci, którzy doczekają paruzji (wśród nich Paweł widzi i siebie), nie będą w żaden sposób uprzywilejowani.

Scenariusz ostatnich dni ma swoje źródło w szczególnym sposobie postrzegania rzeczywistości (apokaliptycznej), który nam dzisiaj jest już zupełnie obcy. Nie należy uważać go za dokładny opis tego, co się wydarzy przy końcu świata; korzysta on raczej z ówczesnych wierzeń i obrazów, aby przedstawić zasadniczą ingerencję Boga w dzieje – z natury rzeczy pozostającą poza „nazwą i formą". W rzeczywistości fragment stwierdza jedno: dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa wszyscy wierni Mu chrześcijanie będą „z Nim" (4,17; 5,10), kiedy przyjdzie.

Te uwagi poświęcone paruzji prowadzą do drugiej kwestii (5,1-11): pytania o „czasy i chwile" (5,1); jest to zwrot techniczny określający czas paruzji i związanych z nią wydarzeń (Dz 1,7). Paweł najwyraźniej udziela tu odpowiedzi na pytanie postawione przez Tesaloniczan, którzy na temat czasu paruzji chcieli uzyskać dokładniejsze informacje niż te, które Apostoł im przekazał (5,2); w rzeczywistości jednak nie ma on nic więcej do powiedzenia. Zachęca natomiast adresatów do czuwania, sięgając do tradycyjnych pouczeń o paruzji, których echo znaleźć można częściowo w Ewangeliach. Odpowiednie tradycje przyjmują postać dość zawiłego (jak w 1,2-10) dowodzenia. Możemy wydobyć z nich pewien sens, odczytując je następująco:

1) Przyjście „dnia Pańskiego" (starotestamentowy termin, którym prorocy określali sąd Boży; tutaj odniesiony do paruzji Jezusa) będzie nagłe i nieoczekiwane; Pan przyjdzie „jak złodziej w nocy" (5,2). Posługując się tym znanym nowotestamentowym obrazem przyjścia Pana (Mt 24,43-44 // Łk 12,39-40; 2 P 3,10; Ap 3,3; 16,15), wywodzącym się, jak poświadcza to wiele tekstów, od samego Jezusa, Paweł odpowiada na pytanie, „kiedy" nastąpi paruzja, mówiąc nam, „jak" nastąpi. Niezależnie od tego, kiedy nastąpi paruzja (ani Jezus, ani Paweł nie twierdzą, że wiedzą, kiedy to się stanie, chociaż wydaje się, że obaj są przekonani, że wkrótce), stanie się to nagle, bez ostrzeżenia (jak bóle porodowe), nieuchronnie i w najmniej oczekiwanym momencie (5,3; por. Mt 24,37-39 // Łk 17,26-30).

2) Jeżeli ta sytuacja nadchodzącego sądu stanowi zagrożenie dla ludzi spoza wspólnoty, którzy łączą swe bezpieczeństwo ze światem *pax Romana* (5,3) i żyją w duchowym mroku, to nie naruszy spokoju chrześcijan. Ponieważ są oni „synami światłości i synami dnia" (jako należący do nowego wieku i prowadzący życie, które podoba się Bogu), dzień Pański ich nie zaskoczy (5,4-5a).

3) Ze względu jednak na to, co nastąpi, powinni oni – wszyscy chrześcijanie (przechodząc do napomnień, w 5,5b-8 Paweł zmienia drugą osobę liczby mnogiej na pierwszą, „my") – pozostać (duchowo) trzeźwi i czujni, a nie (duchowo) senni czy pijani, jak ci, którzy żyją w ciemnościach nocy (tzn. którzy żyją z dala od światła Chrystusa, 5b-7). Aby byli do tego zdolni, muszą się uzbroić w trzy podstawowe cnoty chrześcijańskiego życia (5,8), o których wyraźnej obecności w życiu Tesaloniczan Paweł powiedział na początku swojego listu (1,3).

4) Nadzieja Tesaloniczan, na którą Apostoł zwraca szczególną uwagę, wymieniając ją na ostatnim miejscu, jest uzasadniona, ponieważ Bóg przeznaczył ich do zbawienia, przygotowanego przez Jezusa, który umarł „za nas" (Rz 5,8; por. 1 Kor 11,24). Dlatego każdy, „czuwający" (żywy) czy „śpiący" (zmarły) w chwili paruzji, będzie żył razem z Jezusem (5,9-10).

Gra słów czuwający/śpiący, określających w w. 6-8 obecną moralną kondycję Tesaloniczan, a w w. 10 ich eschatologiczną sytuację podczas paruzji, odsyła nas do pytania na początku tej sekcji (4,13). Apostoł odpowiedział na to pytanie i oddalił kryjący się za nim niepokój, wykazując, że ponieważ zbawienie dokonane przez Jezusa jest już rzeczywistością w życiu adresatów (jako dialektyka łaski Bożej i odpowiedzi człowieka), w gruncie rzeczy czas paruzji nie ma dla chrześcijan większego znaczenia. Kiedykolwiek przyjdzie i niezależnie od tego, czy zastanie ich żywych czy umarłych, będzie nie sądem, lecz łaską. Tesaloniczanie mogą więc pokrzepiać się nawzajem (5,11), do czego zachęcały ich także końcowe słowa poprzedzającej sekcji (4,18), taki jest bowiem ostateczny cel Pawłowego napomnienia.

5,12-24: Napomnienia dotyczące życia wspólnotowego

Paweł kończy swój list, jak zwykle, napomnieniami dotyczącymi życia we wspólnocie. Mamy tutaj dwie wyraźnie wyodrębnione części: po serii zachęt i poleceń (5,12-22) następuje kończąca list modlitwa (5,23-24). Zachęty i polecenia mają charakter najbardziej ogólny i nie muszą odnosić się do konkretnych uchybień wspólnoty tesalonickiej. Podobne sformułowania znajdujemy w innych listach Pawła. Selekcja i uporządkowanie tematów mogą jednak sygnalizować pewne problemy nurtujące wspólnotę, ponieważ owe

napomnienia, chociaż na pozór nie powiązane ze sobą, układają się w schemat, który nadaje ostatniej sekcji listu następującą postać:

5,12-24

1) Napomnienia (w. 12-22)
   a) dotyczące stosunków we wspólnocie (w. 12-15)
   b) dotyczące osobistych postaw i zachowań (w. 16-18)
   c) dotyczące darów duchowych (w. 19-22)
2) Modlitwa (w. 23-24)
   a) niech Bóg was całkowicie uświęci (w. 23a)
   b) niech Bóg zachowa was bez zarzutu na dzień paruzji (w. 23b)
   c) Bóg dokona tego, gdyż jest wierny (w. 24)

Jak zawsze w swoich listach, Paweł przywiązuje wagę do harmonii wewnątrz wspólnoty. Tesaloniczanie powinni zachować pokój między sobą (5,13). Osiągną to: 1) szanując tych, którzy przewodzą we wspólnocie, stanowiąc wyraźnie wyłaniający się zalążek – jeszcze bez ściśle określonych urzędów (w przeciwieństwie np. do Flp 1,1) – służby duszpasterskiej, oraz 2) we właściwy sposób traktując wszystkich zepchniętych na margines czy sprawiających kłopoty członków wspólnoty (5,14-15). Wymienia się trzy grupy: niekarni lub bezczynni (greckie *ataktoi* może znaczyć jedno i drugie), których prawdopodobnie dotyczą napomnienia w 4,13-5,1; bojaźliwi, zastraszeni (*oligopsychoi* [BT: „małoduszni"]) – być może ci, których Paweł uspokaja co do losu zmarłych podczas paruzji w 4,13-5,11; i słabi (*asthenoi*), którzy, jak się sugeruje (niezbyt przekonująco), są skłonni do czynów niemoralnych i zakazanych w 4,3-8. Jakkolwiek byśmy zidentyfikowali członków tych grup, myśl Pawła jest jasna. Wszystkich, którzy znaleźli się na obrzeżach wspólnoty (jak „mali" z Mt 18,10-14), należy traktować z cierpliwością. Wspólnota powinna „usiłować" (*diokein*) postępować dobrze nie tylko wobec własnych członków, ale wobec wszystkich (5,15). Wyraźne potwierdzenie znajduje tutaj powszechny charakter miłości chrześcijańskiej, chociaż (jak w 3,12) nie bez pewnego akcentu na szczególną troskę o tych, którzy znajdują się wewnątrz wspólnoty.

Jeśli chodzi o życie osobiste, Tesaloniczanie mają modlić się o trwałą postawę radości, modlitwy i dziękczynienia (5,16-18), ponieważ taka jest wola Boża wobec nich, podobnie jak wolą Bożą jest ich uświęcenie (4,3), które znajduje wyraz w takich właśnie pozytywnych cechach. Darów duchowych (*charismata*), zwłaszcza proroctwa, nie powinno się tłumić we wspólnocie, ale trzeba je rozpoznawać (5,19-22). Pawłowe rady mają tutaj pewien szczególny aspekt. Akcent pada nie na potrzebę kontrolowania darów (jak w Koryncie), lecz na to, aby ich nie tłumić. Jak się wydaje, wspólnota dość podejrzliwie traktuje owe dary. Nie była to – jak sugerują niektórzy uczeni – millenarystyczna wspólnota ogarnięta duchem entuzjazmu religijnego.

Paweł kończy swe napomnienia (por. zakończenie pierwszej części listu, 3,11-13) modlitwą o pełne uświęcenie Tesaloniczan, tak aby byli bez zarzutu w chwili paruzji (5,23-24). Szczególną cechą modlitwy jest przedstawiona w niej charakterystyka osoby ludzkiej przy użyciu trzech kategorii greckich: duch, dusza i ciało, których Paweł nie używa w innych listach i które prawdopodobnie zapożyczył z języka potocznego, oraz połączenie tej charakterystyki z paruzją (5,23). Tematyka paruzji, jakkolwiek autor poświęca jej stosunkowo mało miejsca, wyraźnie dominuje od początku do końca listu. Modlitwę kończy pełne ufności zapewnienie, że Tesaloniczanie otrzymają to, o co proszą (5,24), ponieważ (ulubiony temat Pawłowy) Bóg, który powołał ich do wiary chrześcijańskiej, jest wierny (1 Kor 1,9).

5,25-28: Zakończenie

List kończą – jak zwykle u Pawła – określone prośby (5,25-27) oraz pozdrowienie końcowe, odpowiadające temu, które pojawiło się już w adresie (5,28). Z trzech zamieszczonych tutaj próśb dwie (aby adresaci modlili się za Apostoła i aby pozdrowili wspólnotę) występują także w innych listach Pawła (Rz 15,30; 1 Kor 16,20; 2 Kor 13,12; Flp 4,21). Trzecia jest wyjątkowa. Ludzi, do których list jest kierowany (duszpasterze, kościelni przywódcy?), Apostoł „zaklina", aby odczytali go całej wspólnocie (5,27). Czy oznacza to podejrzenie, że list mógłby nie zostać odczytany, a jego przesłanie nie upowszechnione? Trudno powiedzieć. Wiemy natomiast, że pismo nie zostało utajnione. Wolno nam przypuszczać, że list odczytano wspólnocie tesalonickiej i pozostającym w niej (wielu?) analfabetom. Czytano go potem następnym wspólnotom i czyta się do dziś. Pośród obaw i niepokojów codziennego życia i wobec absurdalności śmierci list wciąż niesie jednoznaczne zapewnienie, że Bóg pokoju powołał nas do życia z Jezusem. „Wierny jest Ten, który was wzywa: On też tego dokona" (5,24).

tłum. Bogusław Widła

Drugi List do Tesaloniczan
George M. Soares-Prabhu

PIERWSZE CZYTANIE

Każdy, kto przeczyta szybko i nie odrywając się od lektury oba listy do Tesaloniczan, odniesie wrażenie, że drugi list jest jakby pewnego rodzaju postscriptum pierwszego. Jak się wydaje, został on napisany przez Pawła wkrótce po pierwszym liście, aby skorygować niektóre poglądy i przekonania Tesaloniczan na temat eschatologicznego „dnia Pańskiego" (2,2), centralnego tematu Drugiego Listu do Tesaloniczan. Podjęta w 2 Tes próba skorygowania nieporozumień co do „dnia Pańskiego" musiała nastąpić zaraz po napisaniu 1 Tes, ponieważ Sylwan wzmiankowany, obok Tymoteusza, jako współautor listu (2 Tes 1,1), wydaje się towarzyszyć Pawłowi (jak czytamy w Dziejach Apostolskich) tylko w czasie tak zwanej drugiej podróży misyjnej (Dz 15,40-18,5). Poza tym 2 Tes w ogólnym zarysie jest zbieżny z 1 Tes i w znacznym stopniu pokrywa się z nim pod względem językowym. Wydawałoby się zatem, że pismo zostało skierowane do Kościoła w Tesalonice, kiedy Paweł był jeszcze zaabsorbowany tym, co napisał Tesaloniczanom w swoim pierwszym liście.

Kto napisał Drugi List do Tesaloniczan?

Tak rozumiano tradycyjnie Drugi List do Tesaloniczan i tak rozumie go nadal wielu uczonych. Coraz częściej jednak egzegeci współcześni patrzą na to pismo inaczej. Drugi List do Tesaloniczan uważa się coraz powszechniej za pismo o charakterze pseudonimowym, to znaczy list napisany nie przez Pawła, lecz przez nieznanego autora z czasów późniejszych (kiedy listy Pawłowe stały się już uznanym elementem składowym wczesnochrześcijańskiej tradycji), który posłużył się imieniem Pawła i wykorzystał 1 Tes jako wzór, aby nadać swemu pismu odpowiedni autorytet.

Istnieje co najmniej kilka zbieżnych argumentów przemawiających za tą hipotezą. Chociaż w szkicowym, krótkim komentarzu, takim jak ten, trudno je szczegółowo przedstawić, poniższe uwagi mogą dać pewne pojęcie o charakterze tych argumentów.

1) Jakkolwiek słownictwo, teologia i styl obu listów pozostają w rzeczywistości całkowicie różne, niektóre fragmenty 2 Tes tak bardzo przypominają odpowiednie fragmenty 1 Tes (por. np. 2 Tes 3, 8 z 1 Tes 2,9), że trudno uniknąć wrażenia, iż wcześniejsze pismo zostało skopiowane przez późniejsze. Zbieżność terminologiczna, jaką tu odnajdujemy (i nigdzie więcej u Pawła!), jest zbyt daleko idąca, aby można było ją wytłumaczyć, zakładając, że Paweł po prostu przypomina sobie i powtarza słowa i zwroty, którymi posłużył się we wcześniejszym, niedawno napisanym liście. Istnieje wyraźnie pewnego rodzaju zależność literacka między obu listami i najlepszym wytłumaczeniem tego faktu jest założenie, że późniejszy anonimowy autor posłużył się 1 Tes jako wzorem dla swego pseudonimowego listu, przedstawiając go, dla dodania wiarygodności wyłożonym w nim poglądom, jako list pochodzący od Pawła.

2) Oba Listy do Tesaloniczan nie zgadzają się ściśle ze sobą, jeśli chodzi o myśl eschatologiczną. Pierwszy kieruje spojrzenie w przyszłość, ku paruzji, która przyjdzie nagle i w sposób niemożliwy do przewidzenia (1 Tes 5,1-3). Drugi kreśli pewnego rodzaju apokaliptyczny scenariusz (2 Tes 2,1-8), dzięki któremu można rozpoznać czas paruzji, ponieważ poprzedzą ją widzialne wydarzenia.

3) Często powtarzające się w 2 Tes wezwanie do zachowywania tradycji (2,15; 3,6) i systematyczne posługiwanie się słowem „Pan" (= Jezus) tam, gdzie w 1 Tes (i w innych listach Pawłowych) pojawia się słowo „Bóg" (por. 2 Tes 2,13 z 1 Tes 1,4; 2 Tes 3,3 z 1 Kor 1,9 i 1 Tes 5,24; 2 Tes 3, 16 z 1 Tes 5,23), również sugerują, że list pochodzi z czasów późniejszych niż autentyczne listy Pawłowe. Wspomniane szczegóły wskazują na okres znacznie posuniętego już rozwoju chrystologii, kiedy obecność apostolska została zastąpiona przez „tradycję".

4) Listy utrzymane są w różnym tonie. Pierwszy list tchnie ciepłem i osobistym zaangażowaniem (1 Tes 1,8; 3,8-10); jest pełen konkretnych wspomnień z pobytu Pawła w Tesalonice, związanego z założeniem tamtejszego Kościoła (1 Tes 1,3; 2,5-12), i kilkakrotnie wspomina o zamiarze ponownego odwiedzenia przez Apostoła jego nawróconych braci (2,17; 3,6.10). Drugi list ma charakter bezosobowy i pouczający, jest wyraźnie pozbawiony tego rodzaju odniesień do przeszłości, z wyjątkiem wzmianki o nauczaniu Pawła w Tesalonice (2 Tes 2,5).

5) Oba listy różnią się stylem. Pierwszy, jeśli chodzi o słownictwo, jest pismem typowo Pawłowym. Tak jak w innych autentycznych listach Pawła, jego struktura gramatyczna jest bardzo prosta: wyrażenia i zwroty tworzą raczej zdania współrzędne niż podrzędne, pismo obfituje w antytezy (nie... ale; 1 Tes 2,3-4.6-7.13.17; 4,7; 5,6.9), zdradza też szczególne zamiłowanie do triad (1 Tes 1,3.5; 2,3.10.12.19; 4,16; 5,14.16-18). Z drugiej strony 2 Tes, podobnie jak deutero-Pawłowe listy do Kolosan i do Efezjan, przejawia złożoną strukturę zdań podrzędnych, wtrąconych (por. zwłaszcza 2 Tes 1,3-12); zamiast charakterystycznych dla Pawła paralel

antytetycznych znajdujemy w nim paralelizm synonimiczny, typowy dla piśmiennictwa żydowskiego (zauważmy wiele paralel synonimicznych w 2 Tes 1,6-12; 2,8-9.13-17; 3,1-5 i wyjątkowo tylko pojawiające się antytezy w 2,12 i 3,5).

Te różnice stylistyczne są decydujące, styl bowiem zdradza osobę. Umysłowość kryjąca się za wyjątkowo żywym, emocjonalnym, gramatycznie prostym, wyraźnie dialektycznym językiem 1 Tes różni się od tej, którą odzwierciedla chłodny, dydaktyczny, gramatycznie zawiły, repetycyjny język żydowski 2 Tes, gdzie raczej monotonny paralelizm zastępuje tak charakterystyczne dla myśli i stylu Pawła żywe antytezy. Wątpliwe jest, aby oba listy mógł napisać ten sam człowiek.

Tak więc 2 Tes jest prawdopodobnie listem pseudonimowym, napisanym przez anonimowego autora w imieniu Pawła w jakiś czas po śmierci Apostoła i przedstawiającym właściwą interpretację tradycji Pawłowej w nowych czasach. Podobnie jak inne listy deutero-Pawłowe, 2 Tes został prawdopodobnie napisany po śmierci Pawła, mniej więcej pod koniec I w., kiedy zaczęły się krystalizować różne rywalizujące ze sobą interpretacje teologii Pawła. Niepodobna określić dokładniej daty powstania pisma, adresatów ani miejsca, gdzie został napisany. List był adresowany do mocno prześladowanej wspólnoty (1,4.6.7) mniej więcej w okresie między śmiercią Pawła (ok. 62 r.) a 110 r., kiedy wzmiankują o nim Polikarp ze Smyrny (zm. 155 r.) i zapewne Ignacy z Antiochii (zm. ok. 110 r.).

DRUGI LIST DO TESALONICZAN JAKO PISMO PSEUDONIMOWE

Zagadnienie pseudonimowości w NT zostanie omówione gdzie indziej w komentarzu. Tutaj wystarczy przypomnieć, że pseudonimowość oznaczała zupełnie co innego w świecie Pawła, niż znaczy dzisiaj fałszerstwo literackie. Świat, w którym żył Paweł, nie cenił tak własności prywatnej czy „praw intelektualnych", jak ceni je nasze kapitalistyczne społeczeństwo. Indywidualne osoby nie były indywidualne w takim sensie, w jakim są nimi dzisiaj, we współczesnym społeczeństwie zachodnim. Ludzie uważali siebie – tak jak nadal uważają siebie w większości krajów „trzeciego świata" – za członków wspólnoty i mieli silnie rozwinięte poczucie przynależności do swoich grup. Nauczyciele żyli w swoich dziełach. Ich uczniowie mieli pełne prawo interpretować owe dzieła w imieniu mistrza dla przyszłych pokoleń. Istotną rolę odgrywała nie osoba, lecz tradycja.

Postawę taką można obserwować w całym Nowym Testamencie. W Ewangeliach synoptycznych alegoryzującą interpretację przypowieści o siewcy przypisuje się bez skrupułów samemu Jezusowi (Mt 13,18-23 // Mk 4,13-20 // Łk 8,11-15); nie brak też wypowiedzi wczesnochrześcijańskich proroków, którzy twierdzą, że przemawiają w imię zmartwychwstałego Pana. Pseudonimowość listów NT jest zjawiskiem analogicznym. Paweł żyje dalej w Pawłowej tradycji. Autorzy listów deutero-Pawłowych (listów pasterskich, najprawdopodobniej Kol, Ef i przypuszczalnie 2 Tes), zachowując ducha Pawła, czuli się upoważnieni do podpisywania się jego imieniem i uwierzytelniania jego autorytetem pism, w których starali się przystosować Pawłową tradycję do nowych sytuacji – nawet odwołując się, w razie konieczności, do „sfałszowanego" podpisu, jak w 2 Tes 3,17 czy Kol 4,18.

Dlaczego powstał Drugi List do Tesaloniczan?

Dlaczego został napisany ten pseudonimowy list? Zamiar piszącego jest wyraźnie określony w pierwszych wersetach zasadniczej części listu (2,1-2), zapowiadających temat pisma i jego cel. List napisano, aby skorygować błędne mniemanie, „jakoby już nastawał dzień Pański"; źródłem tego błędnego przekonania mogła być wypowiedź jakiegoś proroka („przez ducha"), zwykłe, nie ekstatyczne pouczenie („przez mowę") albo list „rzekomo od nas pochodzący" (2,2).

Nie jest tak łatwo rozszyfrować zawiły język 2 Tes 2,2. Słowa „rzekomo od nas" mogą odnosić się do wszystkich trzech wcześniej użytych terminów (duch, mowa, list), ale prawdopodobnie dotyczą tylko ostatniego. Autor odrzuca wszystko, co mogłoby leżeć u podstaw takiego błędnego rozumienia paruzji, zarówno inspiracje zrodzone w samej wspólnocie („duch", „mowa"), jak i pochodzące z zewnątrz („list rzekomo od nas"). „List rzekomo od nas pochodzący" może odnosić się do sfałszowanego listu Pawła, rzeczywistego bądź domniemanego, czy może nawet do autentycznego listu Apostoła (np. 1 Tes), niewłaściwie rozumianego. Tekst grecki dopuszcza oba znaczenia. Cokolwiek autor miał na myśli, jego intencja jest jasna: każdy list pochodzący rzekomo od Pawła, podtrzymujący błąd, który Apostoł koryguje, jest albo sfałszowany, albo niewłaściwie interpretowany.

Tak więc celem głównym 2 Tes jest duszpasterskie ustosunkowanie się do konkretnego problemu, który powstał w łonie tesalonickiej wspólnoty. Autor 2 Tes odnosi się do tej sytuacji, pisząc o wydarzeniach

eschatologicznych, które muszą nastąpić przed paruzją, wciąż będącą sprawą przyszłości. Dlatego Tesaloniczanie powinni pozostać czujni i pełni nadziei na ów dzień (por. 1 Tes 5,1-11).

Znaczenie Drugiego Listu do Tesaloniczan

Drugi List do Tesaloniczan przyczynił się w znaczący sposób do rozwoju osobliwego, ale trwałego tematu chrześcijańskiej eschatologii: tematu przyjścia Antychrysta, znanego jako „człowiek grzechu", „syn zatracenia" czy „Niegodziwiec", o którym mowa w 2 Tes 2,3.8.9. Żadne inne pismo nie przedstawia tak plastycznie owej niezwykłej postaci, która jest ukazana jako przeciwnik Boga w dniach ostatecznych. Niegodziwiec, człowiek grzechu, który jest przedstawicielem szatana na świecie, wyniesie się ponad wszystko, dowodząc, że jest Bogiem, a wprowadzając w błąd, czyniąc znaki i cuda, doprowadzi ludzi do odstępstwa od wiary (2,3-4.9-10). Wzmianka w 2 Tes o „człowieku grzechu" odpowiada szeroko rozpowszechnionemu w apokaliptyce żydowskiej przekonaniu, że konflikt kosmiczny między Bogiem a szatanem osiągnie punkt kulminacyjny w ostatnich dniach, kiedy pojawi się jakaś szatańska postać, która będzie rościła pretensje do boskiego kultu i która spowoduje masowe odstępstwo od wiary pośród wierzących (2 Ba 36-40; 4 Ezd 5; TestMż 8). „Człowiek grzechu" w 2 Tes przypomina też wiele pokrewnych postaci w NT. Listy św. Jana mówią o „Antychryście" (1 J 2,18.22; 4,3; 2 J 7), apokalipsa synoptyczna wzmiankuje o „fałszywych Chrystusach" (Mt 24,24 // Mk 13,22), w Apokalipsie zaś Janowej czytamy o „Bestii wychodzącej z morza" (Ap 13,1-10). W każdym przypadku chodzi o podobną apokaliptyczną postać związanego z końcem czasu anty-Mesjasza, który rozumiany jest jednak różnie w poszczególnych księgach. W większości tekstów NT – zwłaszcza w 1 i 2 J – Antychryst jest chrześcijańskim nauczycielem, fałszywym prorokiem propagującym błędne tezy o Jezusie (1 J 2,22; 4,3; 2 J 7; 2 P 2,1; Mt 24,5 // Mk 13,6 // Łk 21,8; Mt 24,24 // Mk 13,22). W księdze Apokalipsy Bestia wychodząca z morza (wyobrażająca cesarstwo rzymskie) jest postacią wrogą Bogu, która domaga się boskiej czci i prześladuje tych, którzy nie chcą jej owej czci okazać (Ap 13,1-10). Wydaje się, że oba te aspekty – „fałszywy prorok" i „przeciwnik Boga" – występują razem w „człowieku grzechu" w 2 Tes; ta szatańska postać celowo przeciwstawiona jest zmartwychwstałemu Panu (por. uwagi do 2,3-12 niżej).

We wczesnym Kościele te różne obrazy Antychrysta połączyły się w niejednolitym, niezbyt konkretnym pojęciu i wyobrażeniu „nieprzyjaciela" czasów ostatecznych. Od nawrócenia cesarza Konstantyna przestano utożsamiać owego nieprzyjaciela z opartym na krzywdzie i ucisku cesarstwem rzymskim, zaczęto zaś upatrywać go w politycznych bądź religijnych przeciwnikach teraz zjednoczonych ze sobą instytucji Kościoła i państwa; do tych przeciwników odnoszono dowolnie, zależnie od okoliczności, obraz obecnie wyrwany ze swego oryginalnego apokaliptycznego kontekstu. Rozpoznawano jako Antychrysta niektórych papieży, niegodnych piastowanego urzędu, jak Jan XII (935-963), i władców świeckich przeciwstawiających się papieżowi, jak Fryderyk Barbarossa (1155-1190). Ostatecznie Marcin Luter, idąc za zwolennikami dwunastowiecznego cysterskiego mistyka Joachima de Fiore (1130-1201), posunął się o krok dalej i uznał za Antychrysta papiestwo jako takie. W nurcie ożywionej polemiki w okresie reformacji utożsamienie to uzyskało status konfesyjny, stając się elementem składowym wyznania wiary niektórych Kościołów reformowanych. Na przykład westminsterskie wyznanie wiary (1646 r.) stwierdza: „Papież rzymski (...) jest tym Antychrystem, tym człowiekiem grzechu i synem zatracenia, który sam się wywyższa w Kościele, przeciwko Chrystusowi i wszystkiemu, co nazywa się Bogiem" (25.6). Nic w sposób bardziej oczywisty nie jest w stanie uświadomić niebezpieczeństwa związanego z czytaniem takiego tekstu apokaliptycznego, jak 2 Tes, bez uwzględnienia jego historycznego kontekstu i bez odróżnienia nauki zawartej w liście od zdezaktualizowanych form jej wyrazu.

Dlatego w niniejszym komentarzu spróbuje
my zrozumieć właściwy sens tego krótkiego, ale wyjątkowo trudnego tekstu, czytając go uważnie i dokładnie w jego historycznym kontekście. Dzięki temu przekonamy się, że list ma ściśle określoną strukturę, która, mieszcząc się w ogólnym schemacie listu greckiego, z adresem, częścią podstawową i zakończeniem, niejako nakłada na ten schemat swój własny, głęboko przemyślany, wielowarstwowy, koncentryczny wzór. Podstawową strukturę listu ukazuje poniższy szkic. Szersze rozwinięcie jego poszczególnych punktów podane jest w dalszej części komentarza.

Struktura Drugiego Listu do Tesaloniczan

1) Adres (1,1-2): powitanie i pozdrowienie
2) Część główna listu (1,3-3,16)
   A. Dziękczynienie wprowadzające (1,3-12)
      a) Dziękczynienie za postęp w życiu chrześcijańskim pośród prześladowań (1,3-4)
      b) Pouczenie o sprawiedliwym sądzie Bożym (1,5-10)
      a') Informacja o modlitwie w intencji doskonalenia życia chrześcijańskiego (1,11-12)

B. Temat główny: dzień Pański (2,1-17)
a) Napomnienie, aby nie ulegać błędnym wyobrażeniom o paruzji (2,1-2)
b) Pouczenie o tym, co musi poprzedzić paruzję (2,3-12)
a') Dziękczynienie i modlitwa o podniesienie na duchu i siłę (2,13-17)
A'. Napomnienie końcowe (3,1-16)
a) Wezwanie do modlitwy oraz modlitwa-życzenie (3,1-5)
b) Wskazówki, jak postępować z tymi, którzy sieją niepokój (3,6-15)
a') Wezwanie do czynienia dobra i modlitwa-życzenie (3,16)
3) Zakończenie listu (3,17-18)
a) Podpis potwierdzający autentyczność listu (3,17)
b) Pozdrowienie końcowe (3,18)

Starannie przemyślana struktura listu opiera się na serii koncentrycznych kręgów zogniskowanych wokół nauki o paruzji w 2,3-12. Jest to wyraźny ośrodek zainteresowania pisma. Adres listu i zakończenie (1,1-2 i 3,16-18) z odpowiednimi, paralelnymi pozdrowieniami, tworzą ramy dla zasadniczej części listu (1,3-3,16). Sam trzon listu z kolei zawiera trzy koncentrycznie skomponowane części (A-B-A'), z których każda jest zakończona modlitwą-życzeniem. Dziękczynienie wprowadzające (1,3-12) przypomina napomnienie końcowe (3,1-16): oba te fragmenty kładą nacisk na modlitwę i dziękczynienie. Razem obramowują one część środkową (2,1-17), pouczenie na temat dnia Pańskiego, które rozwija zasadniczy temat listu. Każda z tych trzech części sama z kolei przejawia strukturę koncentryczną (a-b-a'). W każdym zaś dziękczynieniu napomnienie bądź modlitwa-życzenie znów ujmują w ramy główny trzon pouczenia. Pouczenie w każdej z trzech części ma znowu strukturę koncentryczną, jak to pokaże załączony niżej komentarz.

DRUGIE CZYTANIE

Adres listu przypomina do tego stopnia adres w 1 Tes, że dodatkowe wyjaśnienia są tutaj zbędne. Dlatego komentarz zaczniemy od głównego trzonu listu, skupiając uwagę w każdej z jego trzech części na sekcji środkowej, w której jest rozwinięta nauka listu. Na zakończenie sformułujemy kilka spostrzeżeń na temat ostatnich zdań listu.

1,3-12: Wprowadzające dziękczynienie

Dziękczynienie wprowadzające (1,3-12) w oryginale greckim składa się z jednego rozwiniętego zdania, które współczesne przekłady muszą dzielić na mniejsze człony, gdyż inaczej byłoby mało czytelne. Zdanie to zaczyna się od dziękczynienia za chrześcijańskie życie czytelników (1,3-4), a kończy modlitwą-życzeniem, aby Bóg doprowadził to życie do pełni (1,11-12). Pośrodku mamy koncentryczną refleksję na temat sprawiedliwego sądu Bożego (1,5-10), wyraźnie odmienną pod względem treści i stylu od dziękczynienia i modlitwy, które obramowują refleksję. Sekcja ta wykazuje więc dwupoziomowo koncentryczną strukturę, którą przedstawia poniższy szkic.

2 Tes 1,3-12

A. Dziękczynienie za rozwój życia chrześcijańskiego (w. 3-4)
B. Pouczenie o sprawiedliwym sądzie Bożym (w. 5-10)
a) Bóg ześle ucisk na uciskających i da ulgę uciskanym (w. 5-7a)
b) podczas paruzji Pana Jezusa (w. 7b-8a)
a') kiedy Jezus ukarze niewierzących i zostanie uwielbiony przez wierzących (w. 8b-10)
A'. Modlitwa-życzenie o pełnię w życiu chrześcijańskim (w. 11-12)

Zarówno dziękczynienie wprowadzające, jak i końcowa modlitwa-życzenie są dziwnie bezosobowe. Brakuje im konkretu (wspomnień o pobycie Pawła w Tesalonice, jak w 1 Tes 1,3; 2,8-12, albo kilkakrotnie powtórzonej wzmianki o gorącym pragnieniu Apostoła ponownego zobaczenia tej chrześcijańskiej wspólnoty, jak w 1 Tes 2,17; 3,6.10), który ożywia modlitwę i dziękczynienie w 1 Tes. Dziękuje się Bogu raczej sztucznym, liturgicznym językiem („zawsze winniśmy [...] Bogu dziękować, co jest rzeczą słuszną") za rozwój i wzrost w wymiarze wertykalnym („wiara") i horyzontalnym („miłość") życia chrześcijańskiego czytelników (1,3). Ten wzrost zasługuje na pochwałę zwłaszcza dlatego, że zachodzi w sytuacji powtarzających się („wszystkich") i wciąż utrzymujących się („znosicie") prześladowań, pośród których wiara ukazuje się jako wierność, a nadzieja jako stałość (1,4).

Refleksja o sądzie Bożym (1,5-10) wtrącona między modlitwę a dziękczynienie stanowi tematyczne centrum sekcji i wprowadza temat główny listu, którym jest dzień Pański (1,7-8). Rozpoczyna go lapidarne stwierdzenie: „Są one zapowiedzią sprawiedliwego sądu Boga" (1,5). Chodzi o to, że nieugiętość chrześcijan „w prześladowaniach i uciskach", które znoszą (1,4), stanowi gwarancję ich zbawienia, kiedy nadejdzie sąd (1,5), kiedy Bóg przywróci właściwy ład niesprawiedliwemu światu, zsyłając ucisk na tych, co niesprawiedliwie uciskają wspólnotę, i uwalniając od niesłusznie znoszonych cierpień tych, których tamci uciskają (1,6-7).

Ten apokaliptyczny przewrót (por. Łk 1,52; 6,20-27; 16,25) nastąpi podczas paruzji Pana, opisanej tutaj przy użyciu obrazów typowych dla apokaliptyki chrześcijańskiej (1,7-8). Chrystus przyjdzie *z* nieba, *ze* swoimi aniołami, *w* „płomienistym ogniu", aby „dokonać pomsty" (BT: „wymierzając karę"), to znaczy przeprowadzić sąd i oddać każdemu – tak niesprawiedliwemu, jak i prawemu – to, co mu się należy (1,6-7). W tym fragmencie zatem w centrum uwagi znajduje się paruzja Pana (w. 7-8); jest to przygotowanie do omówienia kwestii dnia Pańskiego w rozdz. 2.

2,1-17: Temat główny – dzień Pański

Następujący teraz rozdział (2,1-17) stanowi centralną sekcję listu, w której jest sformułowana i rozwinięta jego główna teza. Podobnie jak inne sekcje, tak i ta wykazuje przemyślaną strukturę koncentryczną. Napomnienie i dziękczynienie (A-A') tworzą ramy pouczenia w centralnej części listu (B), która sama ma również budowę koncentryczną (a-b-a'), ześrodkowując uwagę na pojęciu mocy powstrzymującej. Jest to najbardziej oryginalny wkład listu. Posługując się tym pojęciem, autor może dokonać reinterpretacji tradycyjnej eschatologii apokaliptycznej, którą tutaj reprezentuje, i uczynić z niej argument przeciwko zakwestionowanej przez niego tezie, „jakoby już nastawał dzień Pański" (2,2).

2 Tes 2, 3-17

A. Napomnienie, aby nie dać się zastraszyć błędnym wyobrażeniem o paruzji (w. 1-2)
B. Pouczenie o tym, co musi poprzedzić paruzję (w. 3-12)
  a) Apostazja i objawienie się „człowieka grzechu" jako anty-Boga (w. 3-5)
  b) TO, CO POWSTRZYMUJE, I TEN, KTÓRY POWSTRZYMUJE (w. 6-7)
  a') „Niegodziwiec" jako fałszywy prorok, sprawca apostazji (w. 8-12).
A'. Dziękczynienie i modlitwa-życzenie o podniesienie na duchu i siłę (w. 13-17).

2,1-2: Już nastaje dzień Pański!

Jak można wnioskować ze wstępnego napomnienia (2,1), list został napisany po to, aby skorygować błędne przekonanie adresatów, „jakoby już nastawał dzień Pański" (2,1-2). Nie jest łatwo zrozumieć, co właściwie znaczył ten slogan. Można przypuszczać – i jest to jedna z możliwych interpretacji – że jego rzecznikami byli gnostycy, przekonani, że doświadczenie zmartwychwstałego Pana już przyniosło im pełną wolność i że w związku z tym czekanie na drugie przyjście Jezusa jest niepotrzebne (por. 2 Tm 2,18). Bez względu na scenariusz, autor listu wyraźnie zakłada, że adresaci podzielają jego apokaliptyczne rozumienie, zgodnie z którym paruzja nie jest jakimś wewnętrznym doświadczeniem, ale spektakularnym wydarzeniem zewnętrznym, które nastąpi u kresu dziejów. Różnica między autorem pisma a adresatami dotyczy nie charakteru paruzji, ale jej daty: są oni przeświadczeni, że paruzja nie tylko jest bliska (i to przeświadczenie mógł podzielać autor), ale że już jest, to znaczy, że już zaczęła się seria wydarzeń prowadzących do przyjścia Pana. Według adresatów już zaczęło się „odliczanie" paruzji.

2,3-5.8-12: Odstępstwo i człowiek grzechu

W 2 Tes 2,3-12 autor przypomina czytelnikom, że zanim nastąpi paruzja, muszą wydarzyć się dwie rzeczy (2,3-4). Paruzję musi poprzedzić „odstępstwo" i objawienie się czy przyjście „człowieka grzechu" (*ho anomos*). Wydarzenia te jeszcze nie nastąpiły z powodu tajemniczej powstrzymującej mocy bądź powstrzymującej osoby (*to katechon* albo *ho katechon*), która stoi na przeszkodzie. Tak więc dzień Pański nie mógł się jeszcze zacząć.

2 Tes nie opisuje szczegółów odstępstwa, które należy prawdopodobnie rozumieć (podobnie jak w Mt 24,10) jako masowe odejście ludzi od Boga bądź Chrystusa, spowodowane prześladowaniem i zakusami szatańskiej mocy (2,3). Z drugiej strony list podaje pewne szczegóły dotyczące człowieka grzechu. Jest on zarówno przeciwnikiem Boga, który (jak w Dn 8,9-12; Ap 13,1-10) zajmie miejsce Boga i zażąda dla siebie czci należnej tylko Bogu (2,4), jak i fałszywym, inspirowanym przez szatana prorokiem, który, jak fałszywi prorocy z

apokalipsy synoptycznej (Mt 24,23-24 // Mk 13, 22), sprowadzi ludzi na manowce przez swoje fałszywe cuda (2,9-12).

Porządek apokaliptycznych wydarzeń według 2 Tes

1 >	2 >	3 >	4 >	5 >	6 >	7 >	8
tajemnica bezbożności	to, co powstrzymuje	usunięcie tego, co powstrzymuje	paruzja człowieka grzechu	odstępstwo	paruzja Pana Jezusa	zgładzenie człowieka grzechu	sąd
(2,7)	(2,6)	(2,7)	(2,3)	(2,9)	(2,8)	(2,8)	(2,12)

2,6-7: To, co powstrzymuje, lub ten, który powstrzymuje

Między opisami dwóch aspektów „człowieka grzechu" pojawia się fragment, w którym autor wnosi swój własny twórczy wkład do eschatologii listu. Mówi o powstrzymującej mocy („co go teraz powstrzymuje"), związanej z kimś („ten, co teraz powstrzymuje"), kto czynnie uniemożliwia przyjście człowieka grzechu i tym samym opóźnia paruzję Jezusa, która musi nastąpić później (2,6-7).

Tożsamość owej mocy powstrzymującej (*to katechon*) w w. 6 pozostaje przedmiotem domysłów od wieków; być może chodzi o pewnego rodzaju instytucję. Od czasów Hipolita Rzymskiego (235 r.) utożsamiano ją powszechnie z imperium rzymskim (czy nawet z jednym z jego „spadkobierców", jak Kościół katolicki!). Imperium – uważano – pełni tę rolę bądź jako siła porządkowa, a więc przeciwdziałająca zamieszaniu ostatnich dni, bądź jako moc zła, która musi dopełnić swego dzieła przed pojawieniem się „człowieka grzechu", samej kwintesencji zła.

Jakkolwiek ta interpretacja polityczna cieszyła się ogromną popularnością – zwłaszcza w literaturze patrystycznej i w średniowiecznym chrześcijaństwie zachodnim – nie czyni ona zadość orientacji 2 Tes, który, w przeciwieństwie do Apokalipsy Janowej, nie zdradza nawet najmniejszych zainteresowań politycznych. Moc powstrzymującą rozumie się w tym liście w kategoriach teologicznych, a nie politycznych. Autor podejmuje znany apokaliptyczny temat, zgodnie z którym wydarzenia historyczne dzieją się w czasie z góry ustalonym przez Boga. Dlatego to Bóg jest tym, który ponosi odpowiedzialność za opóźnianie bądź przyspieszanie (Mt 24,22 // Mk 13,20) końca. Mocą powstrzymującą jest zatem opatrznościowe kierowanie historią przez Boga, a ten, kto powstrzymuje, jest najprawdopodobniej narzędziem działania Bożego, postać analogiczna do anioła, który w Apokalipsie krępuje szatana na tysiąc lat (Ap 20,1-3).

Dopóki owa powstrzymująca siła może działać, „tajemnica nieprawości (BT: „bezbożności") (czyli siła zła skrycie działającego już na świecie) trzymana jest w szachu i człowiek grzechu nie może się w pełni objawić. Kiedy jednak – w określonej chwili – ten, który powstrzymuje, ustąpi, człowiek grzechu objawi się otwarcie i wydarzenia dnia Pańskiego nastąpią natychmiast. Zaznaczy się wówczas z niezwykłą mocą uwodzicielskie działanie Szatana, prowadzące do odstępstwa (2,9-10), potem nastąpi paruzja Pana, który bez najmniejszego trudu („tchnieniem swoich ust") unicestwi człowieka grzechu (2,8), wreszcie sąd, prowadzący do potępienia tych wszystkich, którzy nie przyjęli Ewangelii (2,12), i do zbawienia tych, którzy zachowali tradycje przekazane przez Pawła (2,14-15).

Apokaliptyczne przeciwieństwa w 2 Tes

Tajemnica bezbożności (2,7)	Moc powstrzymująca (2,6)
Człowiek grzechu (2,3)	Pan Jezus (2,8)
Paruzja człowieka grzechu (2,9)	Paruzja Pana (2,8)
Zwodzenie przez szatana (2,9)	Uświęcenie przez Ducha (2,13)
Wielkie oszustwo dopuszczone przez Boga (2,11)	Wybór przez Boga pierwocin zbawienia (2,13)
Ci, którzy nie przyjmują miłości prawdy (2,10)	Ci, którzy wierzą w prawdę (2,10) [= Ewangelię] (2,13)
Ci, którzy mają upodobanie w nieprawości (2,12)	Ci, którzy trwają przy otrzymanej tradycji (2,15)
Ci, którzy będą potępieni (2,12)	Ci, którzy dostąpią chwały (2,14)

2,13-17: Dziękczynienie końcowe i modlitwa-życzenie

Formułując dziękczynienie końcowe i modlitwę (2,13-17), autor listu wraca do trybu napomnienia (zauważmy „bracia" w 2,1 i 2,13). Zbawienie czytelników przeciwstawia potępieniu opisanych właśnie niewierzących (2,12). Karzący sąd, zapowiedziany w 1,5-10, jest teraz przedstawiony w szczegółach.

Dowiadujemy się, że zarówno zbawienie, jak i potępienie są rezultatem wysiłku człowieka (2,10.12.15) i predestynacji Bożej (2,11.13-14), które – tak samo tutaj, jak i gdzie indziej w NT – pozostają w pewnym nierozwiązalnym napięciu. Wynikiem ich wzajemnego oddziaływania jest wyraźny podział ludzi na dwie grupy: znikoma mniejszość, ci, którzy wierzą w Jezusa, będą zbawieni; liczna większość, „przewrotni i źli" niewierzący (3,2), zostaną potępieni. Podział ten stanowi część długiej serii przeciwieństw, która określa apokaliptyczną retorykę listu.

Najważniejsza w tych apokaliptycznych przeciwieństwach jest duszpasterska intencja pocieszenia czytelników listu co do ich przyszłego losu. Wynika z niej, że zamieszczonego w liście opisu dnia Pańskiego i wydarzeń, które go poprzedzą, nie musimy rozumieć jako dokładnego scenariusza przyszłych zdarzeń. Zarówno rozmaitość apokaliptycznych wątków w NT, jak i historia egzegezy świadczą o całkowitej daremności prób ustalenia dokładnego porządku przyszłych wydarzeń na podstawie 2 Tes. Powinniśmy dojrzeć raczej w tekście biblijnym podstawowe zapewnienie, że historia osiągnie moment spełnienia, że sprawiedliwi zostaną usprawiedliwieni i że sprawiedliwość ostatecznie zwycięży. Przedstawiając czytelnikom apokaliptyczny scenariusz, autor chce zatem dodać im ducha, pocieszyć, dając pewną nadzieję na przyszłość. Klęska człowieka grzechu jest pewna i czytelników listu czeka wieczna chwała, jeżeli będą zachowywali pewne tradycje, które zostały im przekazane.

3,1-16: Napomnienie końcowe

Ostatnia część listu stanowi luźny zbiór napomnień (3,1-4.13-15) oraz modlitewnych życzeń (3,5.16); między nimi autor umieścił sformułowane w ostrych słowach pouczenie o postępowaniu z tymi, którzy stwarzają kłopoty wspólnocie (3,6-12).

2 Tes 3,1-16

a) Wezwanie do modlitwy oraz modlitwa-życzenie (w. 1-5)
b) Wskazówki dotyczące postępowania z tymi, którzy sieją niepokój (w. 6-12)
a') Wezwanie do czynienia dobra i modlitwa-życzenie (w. 13-16)

3,1-5: Początkowe napomnienie

Napomnienie wstępne rozpoczyna się prośbą o modlitwę (3,1-2), a kończy modlitwą-życzeniem (3,5). Zawierają one intencje, którym brak odniesienia do konkretnie określonej sytuacji (w przeciwieństwie np. do Rz 15,30-32), i zostały sformułowane w postaci par zdań paralelnych, które są szczególnie ulubioną formą literacką autora listu. Czytelnicy powinni się modlić, aby Ewangelia szybko się rozprzestrzeniała i aby niewierzący nie stawiali przeszkód jej głosicielom (3,1-2). Autor modli się, aby jego czytelnicy wzrastali w miłości Boga i aby na wzór Chrystusa wytrwali w czasie prześladowań (3,5). Między prośbą o modlitwę a modlitwą-życzeniem autor wtrąca zapewnienie o opiece ze strony Pana (3,3) oraz wyrazy zaufania (3,4), pomyślane wyraźnie jako przygotowanie do dalszych pouczeń.

3,6-12: Zalecenia dla wspólnoty

Zalecenia te, będące strukturalnym i tematycznym centrum sekcji 2. A', sformułowane są ponownie w bliskim autorowi stylu koncentrycznym. Autor „poleca", „nakazuje" (*paraggellein*) czytelnikom trzymać się z daleka od tych, co sieją niepokój we wspólnocie (3,6), uzasadnia to polecenie (3,7-10), następnie zaś nakazuje samym wichrzycielom, aby własną pracą zarabiali na utrzymanie (3,11-12).

2 Tes 3,6-12

a) Polecenie, żeby wspólnota stroniła od wichrzycieli (w. 6)
b) Uzasadnienie polecenia:
   1) Przykład dany przez Pawła, kiedy był z nimi (w. 7-9)
   2) Rozkaz dany przez Pawła, kiedy był z nimi (w. 10)
a') Polecenie udzielone wichrzycielom, aby sami pracowali na swoje utrzymanie (w. 11-12).

Przedmiotem zainteresowania tej sekcji listu są więc ludzie niezdyscyplinowani, których wspólnota ma bezwzględnie unikać (3,6). Grupa ta jest scharakteryzowana za pomocą dość szczególnego określenia *ataktos*

peripaton, nawiązującego do *ataktoi,* użytego w 1 Tes 5,14 na określenie „próżniaków", którzy mieli być przez wspólnotę upominani, zgodnie z wcześniejszą prośbą Apostoła. Ponieważ ta sekcja pisma w znacznym stopniu przypomina język 1 Tes (por. w. 7 z 1 Tes 2,1; w. 10 z 1 Tes 3,4; zwłaszcza zaś w. 8 z 1 Tes 2,9), jest wielce prawdopodobne, że autor zapożyczył określenie „próżniacy" z wcześniejszego listu. „Próżniacy" to członkowie wspólnoty, którzy przestali pracować, żyją na koszt wspólnoty i wtrącają się w jej sprawy. Świadczy o tym wyraźnie: 1) sposób odesłania czytelników do diametralnie odmiennej postawy Pawła, który, będąc wśród nich, trudził się i pracował (w. 7-9); 2) zwięzłe pouczenie dane przez Pawła: „Kto nie chce pracować, niech też nie je" (w. 10); 3) taktowna i dowcipna charakterystyka niezdyscyplinowanych jako ludzi, którzy „wcale nie pracują", „lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi" (BW: „[...] chodzą między wami, nic nie robiąc, ale dwornie się sprawując" [*periergazomenoi*], w. 10); 4) polecenie skierowane do tych ludzi przez autora listu: „aby pracując ze spokojem, własny chleb jedli" (w. 12). Nie wiemy, dlaczego ci ludzie zachowują się w ten sposób, ale, zważywszy na eschatologiczną orientację listu, możemy przypuszczać, że nie chcą pracować, ponieważ są przekonani, iż dzień Pański już przyszedł, kładąc kres troskom o sprawy codziennego życia.

Z wielu argumentów, jakimi posługuje się autor, aby nakłonić grupę owych próżniaków do pracy, największe wrażenie musiało wywrzeć na czytelnikach listu jednoznaczne sformułowanie Pawła: „Kto nie chce pracować, niech też nie je!" (3,10). Przysłowiowe powiedzenie świata pracy urosło tutaj do chrześcijańskiej zasady etycznej, być może przez połączenie go z Rdz 3,17-19. Wbrew normom znanym społeczności greckiej (i normom hinduskim) potwierdza ono religijną wartość pracy fizycznej. Starożytne reguły monastyczne, jak reguła Bazylego, Augustyna czy Benedykta, akcentujące rolę pracy w życiu zakonnym, oraz współczesna chrześcijańska nauka społeczna o wartości pracy, wiele zawdzięczają temu tekstowi.

3,13-16: Napomnienie końcowe

Podobnie jak napomnienie wstępne w 3,1-5 (zauważmy „bracia" w 3,1 i 3,13), zamykający fragment tej trzeciej sekcji stanowi luźny zbiór napomnień i pouczeń. Napomnienie wprowadzające, aby każdy czynił to, co dobre (3,13), poprzedza bardziej konkretne pouczenia, jak postępować z tymi, którzy nie będą posłuszni słowom listu (3,14-15), oraz modlitwę-życzenie o pokój (3,16). Ponownie napomnienie ogólne i modlitwa stanowią niejako ramy konkretnego pouczenia. Tych, którzy postępują źle i nie chcą się poprawić („jeżeli ktoś nie posłucha słów naszego listu"), wspólnota powinna bojkotować, co należy rozumieć nie w sensie definitywnego wykluczenia ze wspólnoty, lecz nakłonienia do zmiany sposobu postępowania. Sugeruje się tutaj procedurę przypominającą Mt 18,15, która łagodzi nakaz bezwzględnego odrzucenia tych, co zakłócają porządek, w 2 Tes 3,6.

3,17-18: Zakończenie

Zakończenie listu zwraca uwagę szczególną zwięzłością końcowych pozdrowień oraz położeniem akcentu na to, co nazwano autentycznym podpisem (3,17). W niektórych autentycznych listach Pawłowych znajdujemy jego własnoręczne pozdrowienie dodane do listu, prawdopodobnie dyktowanego sekretarzowi (1 Kor 16,21; Ga 6,11; por. Kol 4,18), lecz tylko tutaj możemy przeczytać: „Ten znak jest w każdym liście: tak piszę" (3,17). Wiele dyskutowano na temat, czy należy rozumieć to jako znak autentyczności listu (Paweł sam zwraca uwagę na swój „podpis", który ma stanowić gwarancję, że ten list Apostoła jest autentyczny w odróżnieniu od innych, sfałszowanych), czy jako wskazówkę pseudonimowego autora, który, aby przekonać, że pismo jest wiarogodne, w szczególny sposób podkreśla jego autentyczność. Gdyby Paweł rzeczywiście napisał 2 Tes, to uczyniłby to, jak już mówiliśmy, niedługo po napisaniu 1 Tes, pierwszego zachowanego listu Apostoła. Jest mało prawdopodobne, aby w tym czasie Paweł musiał obawiać się, że ktoś fałszuje jego listy, i aby odwoływał się do tego, co jest w jego „każdym liście"; nie było ich przecież podówczas wiele. Tak więc podpis mający świadczyć o autentyczności jest potwierdzeniem pseudonimowego charakteru tego krótkiego, oschłego w tonie, trudnego, ale też zaskakująco wpływowego listu, który nadal przekazuje nam słowo trzeźwej, rozważnej nadziei – pod warunkiem, że czytamy go w sposób odpowiedzialny, biorąc pod uwagę sytuację historyczną, w jakiej powstał, oraz kontekst kanoniczny, w jakim został umieszczony.

tłum. Bogusław Widła

Wprowadzenie do listów pasterskich
Enrique Nardoni

Listy pasterskie są zbiorem poleceń i wskazówek, których Paweł udzielił Tytusowi i Tymoteuszowi. Zostały nazwane „pasterskimi" ze względu na swój praktyczny charakter: Zawierają instrukcje dotyczące dyscypliny w Kościele, obsadzania urzędów kościelnych i zwalczania fałszywych nauczycieli; miały być pomocą dla przełożonych w kierowaniu życiem wspólnot chrześcijańskich. Zostały napisane w czasie, kiedy założone przez Pawła Kościoły przeżywały wewnętrzny kryzys związany z działalnością fałszywych nauczycieli. Ich nauka stwarzała zagrożenie dla doktryny apostolskiej i dla jedności wspólnot. Listy pasterskie są świadectwem zdolności Kościoła apostolskiego do przeciwstawienia się destrukcyjnym siłom, które uaktywniły się w czasie tego kryzysu. Aby przezwyciężyć kryzys, Kościół oparł się na tradycji apostolskiej i powołał do życia nowe struktury społeczne, które miały chronić i umacniać jedność Kościoła.

Charakterystyczne cechy listów pasterskich

Do charakterystycznych cech tych listów należą przede wszystkim ich sposób rozumienia Kościoła i Ewangelii, oczekiwanie eschatologiczne i opis przeciwników. W Kościele widzą „podporę" prawdy (1 Tm 3,15) i miejsce, w którym żyją wierzący (2 Tm 2,20), a nie instytucję zrodzoną z głoszenia Ewangelii (1 Kor 3,11; 4,14-15) i utożsamiającą się z wierzącymi (1 Kor 12, 12.27). Przedstawiają trójstopniową duszpasterską strukturę Kościoła, na którą składają się wyznaczani prezbiterzy, kolegium prezbiterów i diakoni (1 Tm 3,1-13; 5,17; Tt 1,5-9). W Pawłowych listach do Koryntian natomiast Kościół ukazany jest jako wspólnota kształtowana przez wielość pochodzących od Ducha (1 Kor 12,4-30). W świetle listów pasterskich Ewangelia jest ustalonym zbiorem doktryn, pewnego rodzaju depozytem (1 Tm 1,11; 2 Tm 1,10-14; 2,2; Tt 1,3). Taki obraz Ewangelii różni się od idei Ewangelii jako proklamacji śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, znanej z autentycznych listów Pawła. Listy pasterskie reprezentują orientację eschatologiczną, ale nie ma w nich tego ostrego napięcia, które charakteryzuje autentyczne listy Pawła. Listy pasterskie, z jednej strony, uważają czas obecny za spełnienie przepowiedni o ostatnich dniach, ale z drugiej strony przejawiają żywe zainteresowanie przyszłymi pokoleniami Kościoła (2 Tm 2,2). Przeciwnikami w listach pasterskich nie są te same grupy ludzi co w innych listach Pawła. Opisuje się ich jako tych, którzy mają zgubny wpływ na wierzących przez lekceważenie uznanych norm życia domowego (1 Tm 6,3-5). Jeżeli chodzi o przeciwników, to uderzający jest brak merytorycznej dyskusji na ich temat; fałszywym nauczycielom nie przeciwstawia się nauki o Chrystusie, tak jak zazwyczaj przedstawia się ją w autentycznych listach Pawła, ale nawiązuje się do tradycyjnej nauki, „zdrowej nauki", od której odeszli fałszywi nauczyciele.

Godny uwagi jest fakt, że listy pasterskie, przeciwstawiając się fałszywym nauczycielom, kładą nacisk nie tylko na „zdrową naukę", ale także na szacunek dla porządku ustanowionego przez Boga dla całego stworzenia i dla życia domowego; stąd znaczenie *eusebeia* („pobożność") w listach pasterskich (1 Tm 2,2; 3,16; 4,7.8; 5,4; 6,3.5.6.11; 2 Tm 3,5; Tt 1,1). *Eusebeia* oznaczała w świecie grecko-rzymskim cnotę, która kształtuje szacunek dla bogów i naturalnego porządku życia domowego i miasta, porządku ustanowionego przez bogów, i pobudza ludzi do uznania i podporządkowania się władzy związanej z takim porządkiem. Do tego szacunku dla domu nawiązują w listach pasterskich aluzje do zasad życia domowego, jak na przykład w 1 Tm 2,9-15; 6,1-2; Tt 2,1-10. Niemniej jednak takie odniesienia występują nie tylko w listach pasterskich. Widzimy je także w Kol 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1 P 2,18-37; 5,1-6. Zasady życia domowego pojawiły się po raz pierwszy w myśli hellenistycznej i zostały rozwinięte w świecie grecko-rzymskim. Ich chrześcijańska adaptacja dokonała się częściowo ze względów apologetycznych, w odpowiedzi na krytykę ze strony pogan, którzy twierdzili, że chrześcijanie są niemoralni, i aby udokumentować, że chrześcijanie praktykują cnoty wysoko cenione w grecko-rzymskiej hierarchii wartości. Te zbiory zasad życia domowego spełniały jednak przede wszystkim funkcję wewnętrzną: propagując i umacniając społeczne więzi chrześcijańskiego domu, podstawowej jednostki wspólnot chrześcijańskich, pośród destrukcyjnych sił zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz świata chrześcijańskiego.

Autorstwo listów pasterskich

Charakterystyczne cechy listów pasterskich doprowadziły wielu uczonych do wniosku, że są to pisma pseudonimowe. To określenie nie powinno pomniejszać ich znaczenia, ponieważ w świecie starożytnej Grecji ten rodzaj piśmiennictwa był nader powszechną i uznaną praktyką. Ówcześni ludzie nie znali jeszcze pojęcia prawa autorskiego i jego prawnych konsekwencji ani nawet nie mieli jeszcze formalnej definicji autorstwa. Pisma pseudonimowe były szeroko rozpowszechnione zwłaszcza w kręgach filozoficznych, a w judaizmie

okresów hellenistycznego i grecko-rzymskiego pseudonimowość przeżywała swój rozkwit. Żydowscy pisarze pseudonimowi byli przekonani, że normatywna wiedza o teraźniejszości i przyszłości została objawiona w przeszłości i że ukrywa się w świętych tekstach albo w doświadczanych wydarzeniach świętej historii. Pseudonimowi autorzy literatury apokaliptycznej podpisywali swoje dzieła imionami sławnych postaci przeszłości, ponieważ uważali, że taka postać, teraz przebywająca w niebie, nadal kształtuje umysły i życie wspólnoty przez autorytet i mądrość tradycji. Żydowscy pisarze pseudonimowi, przedstawiając prawdę dotyczącą teraźniejszości, nie rościli sobie prawa do intelektualnej własności, ponieważ mieli głęboko zakorzenioną świadomość uczestniczenia w „ponadsubiektywnej tradycji". Chrześcijańscy pisarze pseudonimowi I w. i pierwszej połowy II w. podzielali te założenia pokrewnej literatury żydowskiej, chociaż z pewnymi różnicami. Wierzyli oni, że normatywna wiedza zawarta jest nie w dawnej historii Izraela, ale w objawieniu Chrystusa przekazanym przez apostołów. Ponadto wierzyli, że obecność Ducha pomaga im rozwijać naukę Chrystusa, tak aby była ona dostosowana do nowych warunków. Te idee podzielane były nie tylko przez pseudonimowych pisarzy, ale także przez wspólnoty, które akceptowały ich pisma. W podobnym schemacie myślowym możemy umieścić autorów listów pasterskich i wspólnotę chrześcijańską, która je zaakceptowała od samego początku. Kim był ich autor? Były różne propozycje (m.in. Łukasz i Polikarp), ale żadna nie była poparta przekonującymi argumentami.

Czas i miejsce powstania listów

Porównanie z listami Klemensa Rzymskiego, który pisał do Koryntian w 96 r., i Ignacego Antiocheńskiego, który przybył do Rzymu w 113 r., może być pomocne w ustaleniu daty napisania listów pasterskich, ponieważ administracyjna struktura opisywanych w nich Kościołów sytuuje się między strukturami Kościołów opisywanych przez Klemensa a tymi, które opisywał Ignacy. Z jednej strony z *Pierwszego Listu Klemensa* (44,2.5) wynika, że biskupi (w liczbie mnogiej) są identyczni z prezbiterami i tworzą kolegialną formę władzy; z drugiej zaś strony listy Ignacego świadczą o istnieniu episkopatu monarchicznego na obszarze całej Azji Mniejszej. Listy pasterskie dają obraz czegoś pośredniego. Opisana jest tam trójstopniowa struktura władzy duszpasterskiej: prezbiter-biskup, kolegium prezbiterów i diakoni (por. 3,2-13; 4,14; 5,17). Jest zatem prawdopodobne, że listy pasterskie zostały napisane w okresie między *Pierwszym Listem Klemensa* (96) a listami Ignacego (113). Miejsce ich powstania jest kwestią sporną. Brane są pod uwagę dwa miasta, Efez i Rzym.

Zaliczenie listów pasterskich do kanonu

Najwcześniejszymi znanymi świadectwami o zbiorze trzynastu listów Pawła (w tym o listach pasterskich) są pisma Ireneusza i *Fragment Muratoriego* z drugiej połowy II w. Następnie Tertulian wspomina o trzynastu listach Pawła, natomiast Klemens Aleksandryjski zna już zbiór czternastu listów Pawła (z Hbr włącznie). Grecki tekst listów pasterskich został rozpowszechniony w wielu greckich rękopisach, począwszy od IV w. Zagadką dla uczonych pozostaje brak listów pasterskich w *Kodeksie Watykańskim* (B).

Jeżeli chodzi o kanoniczną wartość listów pasterskich, to w szkołach protestanckich wyznawane są dwa poglądy. Jeden ma charakter polemiczny i uważa listy pasterskie za wypaczoną wersję prawdziwej myśli Pawła; neguje więc ich wartość normatywną. Drugi pogląd wyraża postawę ekumeniczną i głosi, że listy pasterskie reprezentują jeden z kilku możliwych obrazów struktury Kościoła, przedstawionych w NT. Większość uczonych rzymskokatolickich po Soborze Watykańskim II wierzy, że Kościół ma w istocie rzeczy charakter zarówno charyzmatyczny, jak instytucjonalny, i widzi w listach pasterskich kontynuację innych listów Pawła, zrównując je ze sobą pod względem wartości. Jednocześnie podkreślają, że styl władzy przedstawiony w listach pasterskich powinien być ożywiony duchem służby dla wspólnoty i złagodzony udzieleniem wierzącym szerokiego zakresu odpowiedzialności za działania zgodne z różnorodnością ich darów. W perspektywie ekumenicznej wielu z nich podejmuje kwestię, czy rytuał nakładania rąk przez biskupa, który rozpowszechnił się pod wpływem listów pasterskich, jest jedynym sposobem, w jaki Kościół może ustanawiać szafarzy świętych urzędów, i czy może w inny sposób wyrażać swoją funkcję nadawania urzędów.

tłum. Bogusław Widła

Pierwszy List do Tymoteusza
Hans-Harmut Schroeder

Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza razem z Listem do Tytusa należą do listów pasterskich. Te pseudonimowe pisma (por. język i życiorys Pawła), podpisane imieniem Pawła, miały być skierowane do współpracowników Apostoła, Tymoteusza i Tytusa (Dz 16,1; 2 Kor 2,13), i do ich wspólnot (Efez, Kreta), około 100 r. Stanowią one pewną całość i (wraz z Listem do Filemona) zamykają w kanonie Nowego Testamentu tzw. *Corpus Paulinum* nie tylko ze względu na swoją niewielką objętość. W pismach tych zostało także w zwięzłej formie wyrażone i przekazane następnym pokoleniom dziedzictwo Pawła, jego „zdrowa nauka" (1,10), aby każdy wiedział, „jak należy postępować w domu Bożym" (3,15). Tym samym jest już określony główny temat 1 Tm: nauka o Kościele. Jest ona rozwinięta na dwóch wzajemnie przenikających się płaszczyznach: teologicznej (wydarzenia Chrystusa jako konstytuujące Kościół [3,16] i jednocześnie jako treść przepowiadania) i eklezjologicznej (zasady ładu społecznego i organizacyjnego wewnątrz wspólnoty w połączeniu z pouczeniami, jak postępować zgodnie z duchem wiary). Często pojawiające się w tekście sentencje teologiczne, wyznania wiary i doksologie (np. 1,15.17; 2,3n.5n.; 4,8b.10b; 6,15n.) składają się na ewangelię Pawłową (1,11). Zagrożeniem dla ujętej w ten sposób nauki Pawła są *fałszywi nauczyciele* (1,3b.6-7; 4,1b-3b; 6,3-5), którzy chcą odwieść członków wspólnoty od wiary.

Pierwszy List do Tymoteusza można by zatytułować: „Ewangelia Pawła w sporze z fałszywą nauką". Aby zapewnić zwycięstwo zdrowej nauki, autor listu przedstawia strategię, która daje do zrozumienia, że nie mamy już do czynienia z pierwszą fazą głoszenia Ewangelii wśród pogan, lecz z trzecim pokoleniem chrześcijan. Już nie chodzi o przeciwstawienie Ewangelii obcemu, hellenistycznemu kultowi ani o spór między judeochrześcijanami a chrześcijanami pochodzenia pogańskiego, ale o polemikę wewnątrz wspólnoty i odgrodzenie się od błędnej nauki bliskiej późniejszej gnozie. Pewną rolę odgrywają tutaj mity i genealogie (1,4), ale także Prawo (1,7), asceza i dziewictwo (4,3), oraz postawa religijna ukierunkowana na zysk materialny (6,5).

Temu wszystkiemu przeciwstawia się „plan Boży" (1,4), Ewangelię, która została powierzona Pawłowi (1,16) i którą powinien, „tocząc dobrą walkę" (1,18), głosić uczeń Apostoła, upoważniony do tego przez nałożenie rąk prezbiterów i przez proroctwa (4,14; 1,18). Jest to walka, którą porównuje się z bitwą morską i w której można ponieść klęskę (1,19). Plan bitwy i strategia walki obejmują także właściwy porządek służby Bożej, modlitwę liturgiczną (2,1-2), a także wiedzę o tym, jak należy postępować w domu Bożym (3,15; por. Tt 1,7).

Zadanie zaprowadzenia bądź utrwalenia ładu i „zdrowej nauki" we wspólnocie (1,10) Paweł powierza w liście, na zasadzie konwencji literackiej, swojemu „dziecku" Tymoteuszowi (1,18). Paweł uważa siebie za żywy dowód ważności i prawomocności orędzia o zbawieniu. Jest pierwszym z grzeszników, którzy mają być zbawieni (1,15).

Wiara i miłość stały się jego udziałem w Jezusie Chrystusie (1,14). Przekazywanie ich jest „celem nakazu" (1,5) skierowanego do Tymoteusza, „by wszyscy ludzie zostali zbawieni" (2,4). Każdy człowiek w pewnej mierze sam może przyczynić się do swego zbawienia, spełniając dobre uczynki (2,10; 5,25; 6,18) i ćwicząc się w pobożności (ona ma „zapewnienie życia obecnego i tego, które ma nadejść", 4,8; 6,6). Tymoteusz powinien uważać na siebie samego i na naukę. „To bowiem czyniąc i siebie samego zbawi, i tych, którzy go słuchają" (por. 4,16b). Tak więc istotną rolę odgrywa przykład: Paweł jest przykładem dla wszystkich, „którzy w Niego [Jezusa Chrystusa] wierzyć będą dla życia wiecznego" (1,16). Także Tymoteusz jest przykładem „w mowie, w obejściu, w miłości, w wierze, w czystości" (4,12b). Tak samo powinni postępować również członkowie wspólnoty. W zależności od pełnionych w Kościele zadań nakłada się na nich obowiązki i wzywa do odpowiedniego postępowania.

Konkretne zalecenia otrzymują: mężczyźni i kobiety podczas modlitwy (2,8-15), biskup (3,1-7), diakoni i diakonisy (3,8-13), Tymoteusz (4,6-5,2). Z kolei następują rozporządzenia dotyczące wdów (5,3-16), starszych (5,17-22), niewolników (6,1-2a) oraz ludzi bogatych (6,17-19; por. 6,7-10). Istotne znaczenie ma upełnomocnienie przez nałożenie rąk (4,11-16) jako podstawa, na której opiera się powierzenie zadania Tymoteuszowi.

Jak czytać List?

Wprowadzeniem do lektury 1 Tm mogą być wypowiedzi, które odnoszą się do kobiet (2,9-15) i wdów (5,3-16) i które mocno utrwaliły chrześcijański wizerunek kobiety aż po dzień dzisiejszy. To, co mówi się tutaj o roli kobiety, przytacza się jako dowód wrogiego nastawienia Pawła do kobiet. Chociaż 1 Tm, uznawany za dzieło Pawła Apostoła, został napisany, zgodnie z wieloma cechami charakterystycznymi pisma, przez autora reprezentującego trzecie pokolenie chrześcijan, interesujące byłoby zbadanie tego zarzutu i sprawdzenie, czy wypowiedzi na ten temat mają paralelę w autentycznych listach Pawłowych. Warto byłoby też rozstrzygnąć, czy

nowa sytuacja uzasadniała takie stanowisko autora listów pasterskich i czy mogła skłonić go do przedstawienia własnej nauki jako nauki Pawłowej.

Można sobie wyobrazić następujący scenariusz: listy pasterskie zostały napisane do wspólnot założonych przez Pawła. W swoim czasie głosił im on obowiązującą wersję Ewangelii. Po śmierci Apostoła owe wspólnoty zostały postawione wobec problemu, jak interpretować w zmienionych warunkach historycznych głoszoną przez Pawła Ewangelię i o ile nadal uważać ją za wiążącą. Przede wszystkim jednak chodziło o wytyczenie linii demarkacyjnej oddzielającej Ewangelię od obcych nauk. Im właśnie należało przeciwstawić „zdrową naukę" (1,10b). Wydawało się, że sposób jej autoryzacji może być tylko jeden: przedstawienie jej jako nauki Pawła i związanie z urzędem prezbitera albo biskupa, w naszym przypadku z osobą ucznia Apostoła, reprezentującego Pawłowy nurt tradycji apostolskiej. Dlatego też:

1) Paweł występuje sam jako autor listu.
2) Jest przedstawiony w taki sposób, jak gdyby sam przewidział (na sposób prorocki) nowe, przyszłe wyzwania, którym wspólnota musiała sprostać, i
3) uwzględniał, w ogólnych zarysach, dalszy bieg historii.

W ten sposób struktury życia wspólnotowego, które od śmierci Apostoła zdążyły się już odpowiednio ukształtować i sprawdzić w walce z obcymi naukami, zostały sformułowane jako zalecenia Pawła i przedstawione jako jego trwały (aż do paruzji, 6,14) testament.

Zaznaczają się przy tym zmiany i różnice w stosunku do tego, o czym Paweł mówił w swoich autentycznych listach. Nasuwa się też pytanie, czy zachowano i rozwinięto pierwotny zamysł słów Pawła, czy też chodzi o legitymizację nowej koncepcji przez powołanie się na Apostoła. Wynika z tego dla nas zadanie oceny, czy Ewangelię przekazywaną trzeciemu pokoleniu chrześcijan można uważać jeszcze za autentyczną także dla nas, to znaczy, innymi słowy, czy z nowej interpretacji Ewangelii, takiej, jaka została przedstawiona w listach pasterskich, możemy nauczyć się czegoś istotnego dla głoszenia Ewangelii w naszych czasach, a więc także dla naszego przepowiadania?

W odniesieniu do wyżej wspomnianych fragmentów tekstu, w tym zakresie, w jakim różnią się one od autentycznych listów Pawłowych, można na przykład zapytać, czy kontekst społeczny, ze swą patriarchalną strukturą „domu", uzasadniał przypisanie kobiecie innej roli we wspólnocie chrześcijańskiej. Czy koniecznie trzeba tu mówić o pewnego rodzaju presji przystosowania, któremu wspólnota miałaby się przeciwstawić? Czy też, na odwrót, powinniśmy mówić o podejmowanej przez wspólnotę próbie sekciarskiego zamknięcia się przed ogólną tendencją do liberalizacji? Czy kryterium, byle tylko tym po „stronie przeciwnej" nie „dawać sposobności do rzucania potwarzy" (por. 5,14; 3,7), jest zgodne z Ewangelią? Należałoby zapytać poza tym, czy wspólnota otrzymała jakąś krytyczną zasadę, która dawałaby podstawę do zaproponowania innego rozumienia roli kobiety. W 1 Tm w każdym razie znajdujemy jedynie teologiczne potwierdzenie priorytetu mężczyzny (2,13-15). Jak to wytłumaczyć?

Innym przykładem skłaniającym do krytycznej analizy, czy nastawione na instytucjonalizację zalecenia listów pasterskich odpowiadają Ewangelii, może być perykopa o zachowaniu się podczas modlitwy (2,8-15), przewidziana także jako czytanie na V Niedzielę Wielkanocy. Czy sugerowany tutaj podział na sferę polityki, której uprawianie pozostawia się sprawującym władzę, i sferę życia prywatnego, w której praktykuje się życie religijne, jest po Auschwitz jeszcze możliwy do utrzymania? Czytając następnie uwagi dotyczące niewolników (6,1-2a), nie będziemy już mieli żadnych wątpliwości, że tylko krytyczne potraktowanie tekstu 1 Tm może się okazać korzystne dla naszego dzisiejszego nauczania.

Oprócz tego są perykopy, które w świetle dziedzictwa Pawłowego próbują dać wyraz wierze i pobożności w ramach współczesnych idei i aktualnie obowiązujących formuł językowych. Należałoby wymienić tutaj takie pojęcia jak *epifaneia, soter, eusebeia*, i przymioty, jak *sofron* i *kosmios*.

Niepodobna wykluczyć, że zorientowane na praktykę religijną sformułowania listów pasterskich całkiem dokładnie przenoszą idee Pawłowe z okresu oczekiwania na rychłą paruzję na czasy, w których uwzględnia się już dalszy bieg historii, i że te idee są także dla nas autentycznym świadectwem myśli Pawła. Tak więc, uwzględniając przedstawione wyżej punkty widzenia, możemy już przystąpić do lektury listu.

Historia interpretacji

Listy pasterskie już same w sobie są pewnym fragmentem historii interpretacji listów Pawłowych. Są więc przykładem tego, jak w zmienionych warunkach historycznych interpretuje się na nowo teksty. Listy te stanowią tylko ogniwo w łańcuchu interpretacji, które w każdym wieku starają się wydobyć znaczenie „starego" dla czasów współczesnych. Każda nowa interpretacja informuje o czasie i tekście.

Historia interpretacji 1 Tm jako całości nie jest bogata w wydarzenia. Jeśli chodzi o autorów komentarzy, trzeba wymienić Jana Chryzostoma, Teodora z Mopsuestii, Ambrozjastera i Pelagiusza, Tomasza z Akwinu, a w

dobie reformacji Melanchtona, Kalwina, Lutra, a także J. Gerhardiego i H. Grotiusa, w XIX w. zaś J. T. Becka i H. J. Holtzmanna.

Ponadto należy odnotować historię oddziaływania poszczególnych tekstów. Wspomnieć trzeba zwłaszcza o ich wpływie na porządek wspólnotowy, prawo kościelne i na system święceń; także na problem kobiet i niewolników, a w pewnej mierze na rozumienie Prawa. Tak na przykład Luter interpretował 1 Tm 1,9 jako *usus elenchticus legis*: prawo powinno przekonać grzesznika o jego grzeszności. Ta perspektywa była żywa aż po interpretacje współczesne, jakkolwiek nie bez sprzeciwu.

Natomiast w 1 Tm 3,2 Luter widział podstawową zasadę powszechnego kapłaństwa wszystkich wiernych, wykluczającą osobny stan kapłański. Urząd według niego to urząd kaznodziejski, a powołując się na 1 Tm 3,2 (por. Tt 1,6) Luter łączy urząd biskupi z Kościołem lokalnym (tak jak wcześniej Hieronim). Tekst ten służy mu także jako argument za tym, że biskup bądź pastor powinien być żonaty.

Dokładniej na temat historii interpretacji poszczególnych fragmentów listu można przeczytać w komentarzu do odpowiednich tekstów.

Szkic

A. Wstęp (1,1-20)
   - Adres (1,1-2)
   - Zadanie Tymoteusza (1,3-11)
   - Paweł w służbie Jezusa Chrystusa i jako wzór zbawienia grzesznika (1,12-17)
   - Zobowiązanie Tymoteusza do spełnienia misji (1,18-20)

B. Zasady zachowania się w domu Bożym (2,1-3,16)
   - Modlitwa liturgiczna (2,1-7)
   - Mężczyzna i kobieta w modlitwie (2,8-15)
   - Urzędy zwierzchnie (3,1-13)
   - Kościół jako miejsce prawdy w świecie (3,14-16)

C. Zalecenia dla Tymoteusza (4,1-6,2)
   - Fałszywi nauczyciele (4,1-5)
   - Obrona przed fałszywą nauką (4,6-11)
   - Nakładanie rąk i płynąca z urzędu władza (4,12-5,2)
   - Stan wdów we wspólnocie (5,3-16)
   - Starsi (5,17-25)
   - Niewolnicy (6,1-2)

D. Chciwość fałszywych nauczycieli (6,3-10)

E. Przypomnienie o powołaniu i potwierdzenie obowiązków urzędu (6,11-16)

F. Pozytywne aspekty bogactwa (6,17-19)

G. Napomnienie końcowe i pozdrowienie (6,20-21)

DRUGIE CZYTANIE

1,1-20: Wstęp

1,1-2: Adres

Pierwszy List do Tymoteusza zaczyna się od krótkiego, apostolskiego pozdrowienia, zawierającego wzmiankę o nadawcy, adresacie oraz życzenie błogosławieństwa; podobne adresy znamy z autentycznych listów Pawła. Paweł jest przedstawiony jako „apostoł Chrystusa Jezusa". Urząd apostolski Pawła jest tu jednak powiązany z Bogiem i Chrystusem Jezusem. Charakteryzuje to najpierw Pawła jako apostoła w ogóle, ponadto zaś oznacza upoważnienie przez Boga, potwierdzające, że jego nakazy i nauki są nakazami Boga. Nazwanie Boga „Zbawicielem" odpowiada terminologii żydowsko-hellenistycznej. Określenie „nasza nadzieja" w odniesieniu do Chrystusa nie ma charakteru popularnego i obiegowego, występuje jednak w podobnym użyciu u Ojców Apostolskich (Eph. 21,2: „w Jezusie Chrystusie, naszej wspólnej nadziei").

Występujący często w listach pasterskich, zabarwiony wyraźnie hellenistycznie, rzeczownik *soter,* oraz czasownik *sozein* odnoszą się zarówno do Boga (1 Tm 1,1; 2,3-4; 4,10; 2 Tm 1,9; Tt 2,10; 3,5), jak i do Chrystusa (1 Tm 1,15; 2 Tm 1,10; Tt 1,3-4; 2,13). W Tt 2,11 jest mowa o ukazaniu się łaski Bożej, która niesie „zbawienie wszystkim ludziom". Chodzi o zbawienie grzeszników (1 Tm 1,15) i „wszystkich ludzi" (2,4; 4,10). Chrystus jest *soter*, ale zarazem jest Bożym środkiem zbawienia ludzi. O tyle więc Bóg jest praprzyczyną woli zbawienia. Pierwotne określenie Boga jako *soter* sięga LXX i zostało upowszechnione przez hellenistyczny

judaizm. Przeniesienie tego tytułu na Jezusa łączy się niewątpliwie z wpływem religii hellenistycznej; w świecie grecko-hellenistycznym tytuł ten stosowano zarówno w kulcie Boga, jak i w kulcie władców. W listach pasterskich odnosi się go do Jezusa jako tego, który przynosi ostateczne zbawienie (podobnie jak u Pawła, Flp 3,20).

1,3-11: Zadanie Tymoteusza

Zadanie, jakie Paweł polecił do wykonania swojemu uczniowi Tymoteuszowi, ma swe uzasadnienie w znanym autorowi fakcie (w. 3a), że fałszywi nauczyciele powodują rozłam we wspólnocie (w. 3b). Jak się wydaje, niektórzy członkowie wspólnoty dają posłuch tej nowej nauce (1 Tm 1,20; 2 Tm 2,17; 4,14; 1 Tm 4,1b; 5,15; 6,21; 2 Tm 4,3-4; 3,6b; Tt 1,11b) i przyczyniają się do jej upowszechnienia (5,13c). Zajmują się „baśniami" i nie sprecyzowanymi bliżej genealogiami (w. 4).

Tej błędnej nauce autor listu przeciwstawia ekonomię (zarządzanie domem/plan zbawienia) Bożą (w. 4b). Fałszywej zaś nauce o Prawie (w. 7) przeciwstawia – nawiązując do Rz 7,1-6 – naukę Pawła o wolności wierzących od Prawa. Prawo natomiast potępia występki bezbożnych (Rz 1,28-31). Ci ostatni działają niezgodnie z nauką głoszoną we wspólnocie, która została powierzona Apostołowi wraz z Ewangelią (w. 8-11).

1,12-17: Paweł jako sługa Chrystusa i wzór zbawienia grzeszników

Paweł uzasadnia szczególne posłannictwo powierzone mu przez Jezusa w w. 12-17, odwołując się do swej przeszłości i swego powołania (por. w związku z tym Dz 9; 22; 26; 1 Kor 15,8-11; Ga 1, 13-16; 2 Kor 4,1-6; Flp 3,4-11; Rz 1,1-7; Kol 1,23b-29; Ef 3,1-11). Autor listu charakteryzuje Pawła jako działającego w niewierze bluźniercę, z którym mogą utożsamić się ci, którzy uwierzyli. Tym samym staje się on przykładem – a nawet prawzorem - grzesznika zbawionego przez łaskę (1, 15-16). Jego przykład potwierdza tylko uznawaną w całym Kościele prawdę, że Jezus przyszedł na świat, aby zbawić grzeszników. Umacnia to autorytet, z jakim Paweł głosi autentyczną Ewangelię. Doksologia (w. 17) wraz z dziękczynieniem składanym Chrystusowi Jezusowi (w. 12) tworzą niejako klamry zamykające tekst o powierzeniu Pawłowi Ewangelii.

Doksologia (w. 17) jest w tradycji judaizmu hellenistycznego formułą pożegnalną, w której oddaje się chwałę Bogu. Jej treść nie musi być związana z tym, co powiedziano wcześniej. Ma charakter raczej formalny: adresat (w trzecim przypadku) jest tu wymieniony z czterema judaistyczno-hellenistycznymi określeniami Boga + dwa określenia doksologiczne + formuła wieczności + Amen (por. Ap 4,9; także Jr 10,10; Tb 13,7.11; 1 Clem. 61,2).

1,18-20: Zobowiązanie Tymoteusza do spełnienia misji

Po legitymizacji i autoryzacji w w. 12-17 autor w w. 18-20 zwraca się jeszcze raz ze słowami pokrzepienia do Tymoteusza, przypominając mu najpierw o obowiązującym każde dziecko posłuszeństwie (w. 18), a następnie o posłannictwie, do którego został powołany przez nałożenie rąk prezbiterów (w. 18b; 4,14; 6,13-14). W ten sposób chce dodać mu sił do walki (w. 18c; 6,12a; por. 2 Tm 4,7), która go czeka, kiedy będzie głosił Ewangelię przeciwko fałszywej nauce (w. 3). Autor nie zapomina też ostrzec go przed następstwami, jakie mogłyby wyniknąć, gdyby nie spełnił swojego obowiązku (w. 19b.20; por. 2 Tm 2,17; 1 Kor 5,5).

2,1-3,16: Zasady zachowania się w domu Bożym

Tematem tej sekcji są zasady zachowania się w domu Bożym (dom Boży = Kościół jako podpora prawdy, zbudowany na wydarzeniu Chrystusa, 3,15-16). Wskazania i pouczenia dotyczą całego Kościoła (2,4). Celem jest ich uporządkowanie życia wspólnoty w ogóle, nie tylko wspólnoty efeskiej. Są to zarządzenia *bezpośrednie* (por. 2,1.8.12 i in.) w odróżnieniu do dominujących od rozdz 4. poleceń *pośrednich*, które dotyczą przywódców gminy. Oto ich szczegółowe wyliczenie:

2,1-7: Modlitwa liturgiczna

Werset 1: Sekcja poświęcona służbie Bożej zaczyna się od wezwania do modlitwy. Waga i znaczenie modlitwy są podkreślone za pomocą czterech słów określających różne rodzaje modlitwy: *deesis* i *proseuche* oznaczają wspólną modlitwę liturgiczną, natomiast *enteuksis* i *eucharistia* (por. 1 Tm 4,4-5) oznaczają dziękczynne wysławianie Boga (2,1). Szczególnie zaakcentowana jest przy tym potrzeba modlitwy za *wszystkich*

ludzi (por. 1 Clem. 59,4; 60,4). W porównaniu z modlitwą synagogalną ta uniwersalna perspektywa jest niewątpliwie czymś nowym (w. 2). Jeśli zaś chodzi o nakaz modlitwy za pogańskich królów i władców (2,2), to we wspólnotach, którym narzucano kult cesarza, mógłby się on spotkać z niezrozumieniem. Jeżeli jednak za podstawową formułę modlitewną przyjmie się 1 Clem. 61,1-2, to zobaczymy, że wspólnoty modliły się o to, aby królowie sprawowali władzę „zbożnie, w pokoju i z łagodnością", „abyśmy mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością (*en pase eusebeia, kai semnoteti*)" (1 Tm 2,2).

Jeśli chodzi o nas, jako również zależnych od sprawiedliwych rządów, to ta reguła modlitwy, właściwie rozumiana, może być akceptowana także dzisiaj. Sprawa przedstawiałaby się jednak inaczej, gdyby ją rozumieć w sensie Rz 13,1 jako żądanie posłuszeństwa i uległości, tak jak w Trzeciej Rzeszy, kiedy modlitwę za Führera rozumiano jako bezkrytyczną aklamację i wyraz uznania Hitlera za władcę zesłanego przez Boga.

Termin *eusebeia* („pobożność") w 2,2, który gdzie indziej w NT występuje stosunkowo rzadko (Dz 3,12; 10,2.7; 17,23; 2 P 1,3.6-7; 2,9; 3,11), w listach pasterskich (w formie rzeczownikowej i przymiotnikowej pojawia się łącznie 13 razy) jest pojęciem kluczowym. Funkcjonuje ono w etyce hellenistycznej, gdzie oznacza szacunek dla sfery boskości i ustanowionych przez bogów praw i zasad. W listach pasterskich *eusebeia* oznacza życie chrześcijańskie określone przez właściwą naukę i poznanie prawdy (por. Tt 1,1). Prawdą jest, że w tym zakresie, w jakim uznaje ona istniejący porządek zewnętrzny, jest zgodna z rozumieniem świata pogańskiego. Według 2 Tm 3,12 jednak oznacza ona również takie życie, które sprawdza się wśród prześladowań i cierpień, czyli w konflikcie z otaczającym światem. Ponieważ zaś "tajemnicą pobożności" (3,16) jest sam Jezus Chrystus (*hos efanerothe en sarki,* 3,16), to On określa kryterium życia chrześcijan. Chodzi zatem o życie ukształtowane przez łaskę Bożą. *Eusebeia* oznacza więc – inaczej niż „wiara" według Pawła – życie obejmujące również czyny. W trzecim pokoleniu chrześcijan, w którym brano już pod uwagę dalszy bieg historii, bycie chrześcijaninem realizuje się nie tylko przez akt wiary, ale w codziennej praktyce przez całe życie.

Wersety 3-4: Życie w *eusebeia* jest celem zbawczego działania Boga wobec wszystkich ludzi. Cel ten osiąga się przez *epignosis aletheias* (poznanie prawdy) (2,3-4). *Epignosis aletheias* to pojęcie, które należy wymieniać obok *eusebeia*. Zastępuje ono to, co Paweł nazywał „wiarą". Poznanie prawdy oznacza rozumiejącą akceptację „zdrowej nauki". Następuje ono z chwilą, kiedy Bóg doprowadzi człowieka do pokuty (2 Tm 2,25). Ale poznanie prawdy ma jednocześnie aspekt praktyczny. Przejawia się jako pobożność (*eusebeia*).

Liturgiczny fragment hymniczny (2,5-6a) jest tutaj wprowadzony jako pewne odniesienie do liturgii eucharystycznej, podczas której wspólnota spotyka się z powszechną („za wszystkich" – 6a) wolą zbawczą Boga. Podkreśla się to przez położenie akcentu na jedność Boga i Jezusa.

Werset 7: Paweł został powołany właśnie po to, aby głosić ów zbawczy czyn *jednego* Boga, obejmujący wszystkich ludzi. Za sprawą tego pełnomocnictwa autor, który utożsamia się z Pawłem, uzyskuje autorytet upoważniający go do udzielania dalszych pouczeń.

2,8-15: Mężczyźni i kobiety podczas modlitwy

Modlitwie za wszystkich i „na każdym miejscu" (w. 8), która ma zapewnić spokojne i pokojowe życie, a więc wpływające na zewnętrzne otoczenie, powinna odpowiadać także odpowiednia postawa tych, którzy się modlą (przede wszystkim mężczyzn). Chodzi przy tym o popularny w czasach hellenistycznych modlitewny gest wznoszenia rąk z otwartymi dłońmi, ale też o postawę wewnętrzną: „ręce czyste bez gniewu i sporu" (w. 8).

Po tym zwięzłym zaleceniu dotyczącym mężczyzn następuje dłuższe, dotyczące kobiet. Zamiast jednak kontynuować pouczenia, jak kobiety powinny się modlić, autor mówi, jak powinny się ubierać (w. 9-10), co samo w sobie nie ma żadnego związku z liturgią. Kiedy bowiem czytamy te wersety w oderwaniu od kontekstu, okaże się, że mamy do czynienia z regułą obyczajową, która stosuje się do postępowania wszystkich kobiet, nie tylko chrześcijanek. Uzasadnione jest więc pytanie, czy autor listu nawiązuje tu do utartej tradycji (por. 1 P 3,3-4), czyli do punktu widzenia etyki hellenistyczno-rzymskiej, która kobiecie zainteresowanej jedynie tym, co zewnętrzne, przeciwstawia niewiastę cnotliwą. Charakterystyczną cechą kobiet i ich specyficznie chrześcijańskiej orientacji byłyby więc tylko „dobre uczynki" (w. 10) jako oznaka ich pobożności. Fakt, że to (ogólne) rozporządzenie dla kobiet podane jest jako norma zachowania się podczas modlitwy, daje do zrozumienia, że Kościół jest postrzegany jako forum życia publicznego. Starano się zatem o to, aby zachowanie się kobiet podczas liturgii odpowiadało temu, czego w ogóle oczekiwano od kobiet. Tej tendencji do umieszczania liturgii w kontekście społecznym odpowiada także nakaz milczenia kobiety (w. 11; por. 1 Kor 14,34-35) (tym razem w liczbie pojedynczej!). Milczenie i „poddanie się" (w. 11; 1 P 3,1.5; 1 Kor 14,34) mogą się w zasadzie zgadzać z starorzymskim ideałem kobiety. Tutaj jednak owe polecenia adresowane do kobiet łączą się z żądaniem uczenia się (w. 11) – od *mężczyzny*, któremu został powierzony obowiązek nauczania – oraz zakazem nauczania (w. 12), aby nie wynosiły się nad mężczyznę. Oznacza to, że musimy zakładać nabożeństwo, którego elementem nie jest już mowa prorocka, jak w Koryncie (1 Kor 11,5), ale kazanie o charakterze dydaktycznym. Uzasadnieniem wzmiankowanego tutaj przywileju mężczyzny jest fakt, że Adam został stworzony jako pierwszy, natomiast Ewa jako pierwsza „popadła w przestępstwo" (w. 13-14). To odwołanie się

do Rdz 2 i 3 wskazuje, że w kwestii zależności kobiety od mężczyzny szczególne znaczenie przypisywano tradycji żydowskiej (1 Kor 14,34; 1 P 3,5-6). Przyjmując jednak „karę" rodzenia dzieci, kobiety - o ile trwają w wierze – mogą uniknąć przekleństwa ciążącego na nich od czasu popełnionego przez Ewę wykroczenia.

Nawet gdybyśmy rozumieli to twierdzenie w sensie pozytywnym jako antygnostyckie i sprzeciwiające się fałszywej nauce przez akceptację stworzenia (por. 4,33-35), to i tak wyraża ono stanowisko dyskryminujące kobietę, które określiło chrześcijańską postawę wobec kobiety aż po czasy współczesne. Wersety 11-15 już od czasów Ojców Kościoła przytaczano – często łącząc je z Rdz 3,6.16; 1 Kor 11,1-6; 14,33b-36 i Ef 5,21-24) – aby wykazać niższość kobiety wobec mężczyzny i aby wykluczyć ją z pełnienia zadań liturgicznych. Tertulian na przykład obarcza kobietę winą za śmierć Syna Bożego i w konsekwencji żąda, aby pokutowała przez zaniedbywanie swojego wyglądu zewnętrznego. Jego zdaniem nie może ona również pełnić czynności związanych z kultem. Podobnie wypowiadają się Epifaniusz, Jan Damasceński oraz Ambrozjaster. Augustyn powołując się na w. 15a twierdził, że kobieta została stworzona jedynie w celu zapewnienia ciągłości gatunku ludzkiego. Tomasz z Akwinu łączy ograniczenie roli kobiety do zadań macierzyńskich z zakazem nauczania (w. 12), „aby umysł mężczyzny nie został uwiedziony ku temu, co zmysłowe". Intencją wielu decyzji Kościoła w starożytności i we wczesnym średniowieczu było niedopuszczenie kobiet do spełniania jakiejkolwiek funkcji w liturgii: kobietom nie wolno było wchodzić do prezbiterium (synod w Laodycei); nie wolno było śpiewać (papież Leon IV) ani przemawiać podczas liturgii (synod trullański, 692 r.). Reformatorzy stanęli na stanowisku podporządkowania kobiety mężczyźnie, które miało być zgodne z porządkiem stworzenia. Luter – pomimo nauki o powszechnym kapłaństwie wiernych – nie pozwalał kobietom głosić słowa Bożego.

Dziś wiemy, że na obrazie kobiety w listach pasterskich odcisnęło piętno starożytne rozumienie społeczeństwa i związane z nim interpretacje. Dlatego spoczywa na nas zadanie krytycznej analizy tego typu tekstów pod kątem ich zgodności z Ewangelią. (Por. dodatek „Nowotestamentowe zasady życia domowego" w komentarzu do Listu do Kolosan.)

3,1-13: Urzędy zwierzchnie

W trzecim rozdziale omawiane są urzędy zwierzchnie, zwłaszcza kwalifikacje wymagane od osób spełniających urzędy biskupa i diakona.

Słowo *episkope* (3,1), jako termin techniczny, występuje w Nowym Testamencie tylko tutaj i oznacza urząd tego, kto jest *episkopos*. W grece świeckiej jest to ktoś, komu powierzono nadzór nad czymś bądź zarząd czegoś. W naszym kontekście *episkopos* to osoba sprawująca nadzór nad życiem lokalnej wspólnoty kościelnej. Wchodzi tu w grę przede wszystkim przewodniczenie zgromadzeniu liturgicznemu. Z reguły był to Kościół domowy, ale były inne, podobne Kościoły domowe, z których każdy miał swojego własnego *episkopos*.

Nie powinniśmy zatem wyobrażać sobie *episkopos* jako współczesnego biskupa. Zarówno Ojcowie Kościoła (tak Hieronim), jak i Luter widzieli w nim zwierzchnika lokalnego Kościoła. Jego zadaniem było głoszenie słowa Bożego, to znaczy przewodniczył on wspólnocie w sferze słowa i sakramentów. Listy pasterskie także przyjęły Pawłową ideę Kościoła lokalnego, zgodnie z którą Kościół powstaje przez głoszenie Ewangelii.

W przeciwieństwie do określenia *episkopos*, słowo *diakonos* ma znaczenie specyficznie chrześcijańskie, chociaż wcześniej w języku religijnym termin ten nie odgrywał żadnej roli. *Diakonos* to była osoba, która usługiwała przy stole. W tym sensie chrześcijańscy *diakonoi* pełnili także służbę przy stole eucharystycznym. Ich *służba* łączyła się w sposób szczególny ze służbą Jezusa.

Oba urzędy występują w listach Pawła (np. Flp 1,1) i są ściśle ze sobą związane. Warunki piastowania urzędu są w obu przypadkach podobne (1 Tm 3,2-7 i 3,8-13). Także Did. 15,1-2 poświadcza ścisły związek biskupów i diakonów jako pełniących określone funkcje w ramach służby Bożej.

Tak więc również w 1 Tm rozważania na temat tych urzędów zostały podporządkowane szerszemu tematowi służby Bożej: „Byś wiedział, jak należy postępować w domu Bożym" (3,15). Nazwanie miejsca zebrań wspólnoty czy nawet samej wspólnoty „domem Bożym" pokazuje wyraźnie, że struktura wspólnoty chrześcijańskiej przypomina strukturę domu czy rodziny. Dlatego biskup powinien mieć takie same cnoty jak dobry ojciec rodziny (w. 4). Nie tylko istniał zwyczaj gromadzenia się wspólnoty na nabożeństwa w domach prywatnych (por. Dz 2,46), ale też od początku struktura wiernych przypominała strukturę rodziny (Mk 3,33-35; 10,30). Ponieważ w świecie starożytnym dom jako jednostka ekonomiczna (miejsce pracy i życia) był również podstawową komórką życia wspólnotowego, katalog cnót został ułożony pod kątem ładu domowego (3,4-5.12; por. „zasady życia domowego" w Ef 6,1-9; Kol 3,1-4,1; 1 P 5,5), w którym już Arystoteles wyodrębniał trzy układy wzajemnych odniesień: panowie i niewolnicy, mąż i żona, rodzice i dzieci.

Chodziło tutaj nie tylko o życie spokojne, ale i o życie przykładne i pociągające dla otaczającego chrześcijan, pogańskiego świata (w. 7.13). Lista obowiązków biskupa akcentuje szczególnie ten aspekt zewnętrzny: ponieważ biskup – niczym *pater familias* – reprezentuje wspólnotę na zewnątrz, należy oceniać go według kryteriów obowiązujących w życiu publicznym. Dlatego nie wszystkie wymienione tutaj cnoty zostały sformułowane pod kątem urzędu kościelnego. Mamy raczej do czynienia z pojęciami zapożyczonymi z

wcześniej ułożonego katalogu obowiązków publicznych. Stąd też pochodzi terminologia hellenistyczna. Popularna etyka filozoficzna zakładała, że każdy, niezależnie od płci czy zawodu, powinien być cnotliwy (por. także Tt 1,7-9). Biskup powinien być bez zarzutu, „nienaganny" (w. 2).

Jest to kwintesencja wszystkich innych wymaganych od niego cnót. Zalicza się do nich również bycie „mężem jednej żony" czy tylko raz żonatym. Prawdopodobnie nie chodzi tutaj o jakąś specjalną zasadę etyczną przewidzianą dla *episkopoi*, ale o dotyczący wszystkich chrześcijan zakaz poligamii (Mt 5,27-32; Mk 10,6-9). Wymaganie, aby był „trzeźwy, rozsądny, przyzwoity" (2b) odpowiada późnoantycznemu ideałowi cnoty. W chrześcijaństwie znaczenie pojęcia cnoty ulegało zmianie, którą obserwuje się także w NT. Na przykład w Tes 5,6.8 do chrześcijan apeluje się „bądźmy trzeźwi" (*nefo,* czasownik) ze względu na bliski koniec; natomiast w 1 Tm wzywa się ich, aby byli „opanowani", „trzeźwi" (*nefalios,* przymiotnik) w zachowaniu wiary wobec wyzwań, jakie niesie tocząca się dalej historia. *Sofron* może wskazywać na rozsądek czy zdrową postawę wobec życia, natomiast *kosmios* („godny szacunku") oznaczał pierwotnie utrzymywanie porządku w domu i w finansach. Gościnność, której także żąda się od biskupa (w. 2b), była u Greków i Żydów świętym obowiązkiem. Jeśli chodzi o żydowskie i chrześcijańskie wspólnoty, łączyła się ona także z udzielaniem gościny i zaopatrywaniem na drogę wędrownych misjonarzy (Mt 10,11; Dz 16,15; 21,7.17; 28,14). Zdolność nauczania ma dla autora listu szczególne znaczenie, ponieważ głoszenie Ewangelii powinno być głównym zadaniem kierującego wspólnotą. Zwroty „nie przebierający miary w piciu wina" i „nieskłonny do bicia" mają swoje paralele w Tt 1,7, gdzie piętnuje się także chciwość. Wymaganie, aby biskup nie był „świeżo ochrzczony" (w. 6), ma stwarzać pewność, że będzie wytrwały w zwalczaniu innej nauki.

Diakoni, którzy przed otrzymaniem tej funkcji powinni być poddani dokładnej próbie (w. 10), podlegają ocenie na podstawie podobnych kryteriów jak biskup. Urząd ten mogą pełnić także kobiety (w. 11), co pozwala wnioskować, że nie jest to urząd nauczycielski (por. 2,12). Na podstawie nakazu unikania „brudnego zysku" (w.8) można przypuszczać, że diakoni spełniali obowiązki związane z pieniędzmi, to znaczy troszczyli się o rozdzielanie wśród biednych tego, co w formie ofiary zgromadziła wspólnota.

3,14-16: Kościół jako miejsce prawdy w świecie

Adresowane do wspólnoty polecenia otrzymują na koniec teologiczne uzasadnienie: „Gdybym zaś się opóźniał, [piszę], byś wiedział, jak należy postępować w domu Bożym" (w. 15). Znaczy to, że Kościołem należy kierować według zasad ustalonych przez Apostoła nawet po jego śmierci. W ten sposób Kościół otrzymuje trwałą gwarancję bycia miejscem prawdy, czyli miejscem wydarzenia Chrystusa. Kościół jest miejscem, w którym nawet w toczącej się historii i pośród pogańskiego świata głosi się i przyjmuje przez wiarę objawienie Boże dokonane w Chrystusie (tak hymn o Chrystusie, w. 16b).

Cytowany w 3,16 *hymn* jest poprzedzony przez powszechnie akceptowaną we wspólnocie zasadę (*homologumenos*), że „wielka jest tajemnica pobożności". Pieśń wysławia ujawnienie tej tajemnicy: została ona objawiona (*efanerothe*), ukazała się (*ofthe*) i jest konsekwentnie (jako dalszy akt objawienia) głoszona (*ekerychthe*) poganom. W pierwszej strofie (dwie pierwsze linijki) *sarks* jest przeciwstawione *pneuma*; rozumiane jako sfera tego, co ziemskie, w przeciwieństwie do tego, co niebiańskie. Epifania następuje na ziemi, w życiu ziemskim Jezusa. Przez „usprawiedliwienie" (*edikaiothe*) w sferze Ducha (*pneuma*) dokonuje się poświadczenie epifanii.

W drugiej strofie (trzecia i czwarta linijka) *ofthe* należy rozumieć jako termin teofanijny (por. np. Rdz 12,7; 17,1; 18,1; 26,2; Wj 3,2). Wywyższony Pan ukazuje się aniołom i, jako uznany w niebie, będzie przepowiadany na ziemi. Głosi się Go przy tym wśród pogan (*ta ethne*), co jest aluzją do misji Pawła wśród pogan, ale też potwierdzeniem roszczenia Chrystusa, że jest panem całego stworzenia (por. Ap 5,13-14).

Trzecia strofa (piąta i szósta linijka) opiewa skutki epifanii. Przepowiadanie zaowocowało wiarą w całym kosmosie (świecie ludzkim) i Chrystus zostaje wzięty w chwale (por. Ps 110,1).

Tak więc wspólnota ma świadomość, że dzięki epifanii Boga w Jezusie Chrystusie stała się miejscem obecności Boga i gwarantem (*stylos*, „filar") i podporą (*hedraioma*) prawdy (w. 15). (Podobnie w *Regule Wspólnoty* z Qumran, 1 QS 5.5-6, mówi się o „fundamencie prawdy dla wspólnoty wiecznego przymierza" i o „domu prawdy w Izraelu").

Autor listu ma przy tym na uwadze konkretną wspólnotę gromadzącą się na sprawowanie liturgii. Tak jak Paweł, obstaje przy zasadzie Kościoła lokalnego. „Dom" (= Kościół) jako miejsce zebrań wspólnoty oznacza przy tym zarówno budynek, jak i samą wspólnotę, *familia Dei*. Zgodnie z poleceniami Apostoła ma ona teraz dzięki modlitwie liturgicznej i urzędowym przewodnikom wspólnoty trwałe struktury wzorowane na strukturach domu.

Ponieważ dom, jak widzieliśmy, był podstawową jednostką społeczeństwa starożytnego, bez której wspólnota nie mogła funkcjonować, można zadać pytanie, czy przyjęcie identycznej struktury nie prowadziło przypadkiem do zatarcia różnicy między zgromadzeniem politycznym a wspólnotą liturgiczną. W sensie pozytywnym oznaczałoby to, że wspólnota chrześcijańska była zwrócona do świata i że wiara chrześcijańska pomagała jej

spełniać na tym świecie zadania powierzone ludziom przez Boga-Stwórcę – a nawet spełniać je lepiej niż spełniają je ci, którzy są zdani tylko na swoją własną naturę (por. Tt 3,2-3).

Trudno powiedzieć, gdzie w każdym przypadku powinna przebiegać granica – kiedy wraz z przyjęciem społecznie określonych norm przejmuje się także niesprawiedliwe struktury, jak na przykład w przypadku prawa o niewolnikach. Czy może nam wystarczyć stwierdzenie, że niewolnik chrześcijański, nawet pozostając niewolnikiem, uzyskał wolność wewnętrzną (1 Kor 7,21-22; por. 1 Tm 6,1-2; Tt 2,9-10), tak że wiara chrześcijańska w tej kwestii nie ma nic konkretnego do powiedzenia? To samo dotyczy problemu podporządkowania kobiet: czy równość, o której mowa w Ga 3,28, jest tylko duchowym wewnętrznym procesem? Czy bycie chrześcijaninem wyraża się na zewnątrz właśnie przez to, że bez sprzeciwu akceptuje się obowiązujące normy i struktury społeczne? Ale można też zadać pytanie, czy to, co było do przyjęcia w kontekście eschatologicznym i w atmosferze oczekiwania rychłego końca – zmiany niesprawiedliwych układów – jest możliwe do utrzymania w warunkach trwania historii? Albo też mówiąc inaczej: czy można w odmienionym świecie akceptować struktury, które przyjmowano *wówczas* bezkrytycznie i pod presją dostosowania się do otoczenia? Czy można je *teraz* interpretować jako autentycznie chrześcijańskie, ponieważ znajdują się w kanonie Pisma Świętego, i utrzymywać je z rzekomo teologicznych powodów?

4,1-6,2: Zalecenia dla Tymoteusza

4,1-5: Fałszywi nauczyciele

Prawdziwa nauka naszkicowana jest jeszcze raz w kontrastowym zestawieniu z błędną nauką. Tę ostatnią przedstawia się jako zapowiedź prorocką (w. 1: „Duch mówi"), tradycyjny *topos* wczesnochrześcijańskiego proroctwa apokaliptycznego (por. Mt 24,23-24). Możemy z tego wnioskować, że za pomocą wypowiedzi o przyszłości opisuje się aktualne wydarzenia (por. 1 J 2,18; 4,1-3; 2 J 7). Zarzut obłudy (w. 2) jest stereotypowym motywem wczesnochrześcijańskiej polemiki z heretykami. Zdobycie władzy nad innymi, uzależnienie ich od siebie (2 Tm 3,6) bądź dążenie do osobistego zysku (1 Tm 6,5) – oto cele fałszywych nauczycieli. Znaczenie wzmianki o zakazie małżeństwa (w. 3) nie jest jasne. Nakaz powstrzymywania się od pewnych pokarmów, zgodny z tendencjami ascetycznymi, piętnuje się jako postawę wrogą stworzeniu (4,3).

Wydaje się, że fałszywi nauczyciele wcześniej należeli do wspólnoty, a częściowo nadal działają w jej zasięgu. Chodzi o ludzi znanych z imienia (1 Tm 1,20; 2 Tm 2,17; 4,14), których określa się jako „drewniane" i „gliniane" naczynia w domu Bożym (2 Tm 2,20). Tym, co ich interesuje, jest wiedza (*gnosis:* 6,20). Utrzymują, że znają Boga (Tt 1,16), ale ich czyny przeczą temu. Autor listu zalicza ich do grona tych, którzy pojawią się „w czasach ostatnich" jako zwodziciele, i oskarża ich o specyficzne przewinienia (1 Tm 4,1-5; 2 Tm 3,1-5). Są to asceci, którzy zabraniają zawierania małżeństw i jedzenia pewnych pokarmów (1 Tm 4,3). Odrzucają oni zmartwychwstanie ciał (2 Tm 2,18). Ważną rolę odgrywają dla nich mity i genealogie (1,4). Swoimi pytaniami sieją zamęt (1,4; 6,4-5), zamiast słuchać Boga. Pobożność traktują jak interes, są chciwi, a nawet zachłanni (por. 2 Tm 3,6). Trudno jest utożsamić tych ludzi z określoną grupą heretyków, jakkolwiek na podstawie pewnych cech zaliczono ich później do zwolenników gnozy.

4,6-11: Obrona przed fałszywą nauką

W omawianych teraz sekcjach listu autor zwraca się z bezpośrednimi zaleceniami do Tymoteusza. Przeciwnicy pojawiają się jeszcze raz jako ci, którzy opowiadają „światowe i babskie baśnie" (w. 7). Przeciwstawia się temu: słowa wiary (*logoi tes pisteos*), dobrą naukę (*kale didaskalia*) oraz pobożność (*eusebeia*) (w. 6-7). O tej ostatniej mowa jest dziesięciokrotnie w listach pasterskich: 1 Tm 2,2; 3,16; 4,7.8; 6,3.5.6.11; 2 Tm 3,5; Tt 1,1; por. 1 Tm 5,4; 2 Tm 3,12; Tt 2,12.

Ćwiczyć się w pobożności (w. 7), w przeciwieństwie do praktyk ascetycznych i negacji stworzenia, to znaczy żyć według Ewangelii. *Wartość* pobożności polega na tym, że jest ona obietnicą obecnego i przyszłego życia (w. 8). Nie deprecjonuje się życia doczesnego. Uzyskuje ono swoją siłę i żywą postać właśnie dzięki pobożności. Człowiek pobożny już teraz ma obietnicę życiodajnej mocy Bożej (por. Mk 10,29-30; Łk 18,29-30). Co prawda wezwanie do ćwiczenia się w pobożności jest skierowane osobiście do Tymoteusza, ale ma ono charakter ogólny i dotyczy każdego chrześcijanina. Podkreśla to sformułowane w stronie biernej stwierdzenie: „Nauka to zasługująca na wiarę i godna całkowitego uznania" (w. 9). Tymoteusz powinien pracować i walczyć, aby ta forma pobożności – w przeciwieństwie do propagowanych przez przeciwników czysto cielesnych (modlitw i) praktyk (*somatike gymnasia*, w. 8) – oraz wiedza o związanej z tym obietnicy, przyniosły korzyść i stały się znane wszystkim ludziom (w. 11). Używając w w. 10 formuły „my", Paweł włącza Tymoteusza do grona współtowarzyszy swojej walki (niegdyś, por. Dz 16,1-3, ale szczególnie teraz), ale jednocześnie chodzi też o

osoby spełniające urzędy kościelne. Także ich walka toczy się pod znakiem nadziei w Bogu jako zbawcy wszystkich ludzi (w. 10).

4,12-5,2: Nakładanie rąk i płynąca z urzędu władza

Zobowiązując Tymoteusza do prowadzenia przykładnego życia i głoszenia właściwej nauki, autor zdaje sobie sprawę, że z powodu młodego wieku Tymoteusz może być lekceważony przez otoczenie (w. 12). Paweł, który, nie mogąc przybyć osobiście do wspólnoty, ustanowił Tymoteusza jako swego przedstawiciela, korzysta teraz z okazji, aby sformułować szczegółowe rozporządzenia dotyczące kierowania wspólnotą. Pouczenie apostolskie daje wyraźnie do zrozumienia, że o przydatności do pełnienia zadań we wspólnocie nie decyduje wiek, lecz wyłącznie powierzenie urzędu przez nałożenie rąk (w. 14; por. 1,18). Źródłem władzy jest teraz urząd.

Nałożenie rąk (*epithesis ton cheiron*), zarówno w 1 Tm 4,14, jak i w 2 Tm 1,6 rozumie się jako przekazanie darów (*charisma*) Bożych. Owocami tych darów są duch (*pneuma*), siła (*dynamis*), miłość (*agape*) oraz samodyscyplina (BT: "trzeźwe myślenie", *sofrosyne;* 2 Tm 1,7). Według 1 Tm 4,14 ręce nakładają starsi (BT: prezbiterzy); według 1 Tm 5,22 – sam Tymoteusz; według Dz 6,6 i 14,23 z kolei – apostołowie. Właściwym dawcą daru, jakim jest charyzmat, jest zawsze Bóg. Charakterystyczne dla listów pasterskich jest to, że – inaczej niż w listach Pawła (1 Kor 12,12-31; Rz 12,3-8), w których wszyscy członkowie wspólnoty mieli udział w rozmaitych urzędach – tutaj mówi się tylko o jednym charyzmacie urzędu, który zobowiązuje i uzdalnia do kierowania wspólnotą i do jej nauczania. Wspólnota natomiast powinna słuchać piastującego urząd (tzn. jego nauki) i spełniać jego polecenia.

Praktyka nakładania rąk nawiązuje do zwyczaju nakładania rąk na głowę zwierzęcia ofiarnego (np. Kpł 1,4; 8,18; Wj 29,15) jako obrzędu przekazywania zarówno mocy, jak i zła czy winy. W judaizmie rytuał ten praktykowano przy ustanawianiu uczonych w Piśmie. W rabinizmie ta praktyka przekazywania władzy nauczyciela uczniowi była wyraźnie ukierunkowana na zachowanie nieprzerwanej sukcesji.

Ponieważ trzecie pokolenie chrześcijan uważało się już za Kościół, który będzie kontynuował swoje istnienie w historii, wprowadzenie na urząd przez nałożenie rąk, opisane w listach pasterskich, miało historiotwórcze znaczenie dla rozumienia tożsamości Kościoła. Ten, kto piastuje urząd, był następcą apostoła i administratorem jego dziedzictwa; według 2 Tm 2,2 odpowiadał za przekazywanie właściwej nauki.

Zakazując strofowania starszego wiekiem (1 Tm 5,1), autor listu nawiązuje do 4,12a. Tak jak wspólnota nie powinna lekceważyć Tymoteusza z powodu jego młodego wieku, tak on sam powinien wiedzieć, że jego urząd nie upoważnia go do traktowania z wyniosłością osób starszych. Tymoteusz ma być w ogóle wzorem dla młodszych mężczyzn i kobiet różnego wieku (5,1.2). Autor wymienia pewne charakterystyczne cechy, które rzucają światło na jego rozumienie urzędu:

1) Kierujący wspólnotą zawdzięcza swoją władzę jedynie aktowi wprowadzenia na urząd przez nałożenie rąk;
2) Jego główną funkcją jest czytanie Pisma podczas liturgii, nauczanie (wygłaszanie kazań) i napominanie;
3) Piastujący urząd powinien być wzorem dla wspólnoty;
4) Nie powinien panować nad członkami swojej wspólnoty, ale im służyć.

5,3-16: Stan wdów we wspólnocie

Tekst trzykrotnie podkreśla (w. 3.9a.11), żeby *wdowy* opłacać (BT: „czcić"), „wciągać do spisu", młodszych zaś *wdów* nie dopuszczać do służby Kościołowi. Są to bezpośrednie polecenia Apostoła skierowane do ucznia apostolskiego jako kierującego wspólnotą. Przedmiotem uwagi są kobiety będące „rzeczywiście" wdowami (w. 3). Chodzi o kryteria przyjmowania kobiet do wspólnotowego stanu wdów. Ponieważ instytucja ta oznacza materialne zobowiązania dla wspólnoty, należy ustalić, która kobieta jest naprawdę wdową. Jedną z okoliczności wykluczających jest istnienie jej rodziny, która może utrzymać matkę czy babkę (w. 4). „Niechże się one uczą" (liczba mnoga) pozostawia niejasność, czy chodzi o przyjęcie wdowy do rodziny, aby opiekowała się dziećmi lub wnukami, czy też odwrotnie – dzieci powinny opiekować się swoją matką. Niemniej jednak w. 8 i cały kontekst przemawiają raczej za wypowiedzią parenetyczną, której adresatami są same wdowy. Kobieta, aby mogła być uznana za prawdziwą wdowę, musi być samotna i pobożna, i musi się całkowicie poświęcić modlitwie (w. 5). Nie jest natomiast prawdziwą wdową ta, która prowadzi rozpustne życie (w. 6) i nie jest skłonna dbać o swoją rodzinę (w. 8). Z teologicznego punktu widzenia godne uwagi jest w tym tekście wyraźne zaznaczenie związku między spełnianiem dobrych uczynków a wiarą („[...] wyparł się wiary", w. 8).

W w. 9-10 autor, na podstawie wcześniej sformułowanych uwag, określa (pozytywne) warunki przyjęcia kobiet do stanu wdów: „co najmniej lat sześćdziesiąt", tylko raz zamężna, dobroczynność zarówno wobec własnych dzieci, jak i wobec obcych i świętych, wspomaganie innych w potrzebie i inne dobre czyny. Natomiast katalog cech negatywnych (w. 11-13) obejmuje „młodsze" wdowy, które przypuszczalnie postanowiły trwać w stanie bezżennym, ale zmieniły zdanie i teraz chcą wyjść za mąż, budząc tym samym podejrzenie, że nie są wierne Chrystusowi, bezczynne, rozgadane, zajmujące się niepotrzebnymi sprawami. Takie kobiety powinny wychodzić za mąż, rodzić dzieci i troszczyć się o dom (w. 14). Ważną rolę w sformułowaniu tych zaleceń odegrała troska autora o reputację wspólnoty (w. 14c). Nakaz ponownego wychodzenia za mąż należy widzieć na tle aktualnych wydarzeń we wspólnocie: wdowy niewątpliwie włączone już do stanu wdów wspólnotowych, poszły za szatanem (w. 5), czyli przyjęły błędną naukę. Wynika z tego, że także im trzeba poświęcić więcej uwagi. Kobietom we wspólnocie, u których mieszkają wdowy, zaleca się, aby przyszły im z pomocą, co w rezultacie mogłoby odciążyć wspólnotę od kosztów ich utrzymania i pozwoliłoby zająć się lepiej prawdziwymi wdowami (w. 16).

5,17-25: Starsi

W tej sekcji autor mówi o członkach wspólnotowego kolegium starszych, używając tytułu *presbyteroi* (starsi: por. Dz 15,6; 21,18). Z tego grona powinni być wybrani ci, którzy się najlepiej nadają do pełnienia urzędu przewodniczącego, to znaczy osoby, które poświęciły się głoszeniu słowa i nauczaniu (w. 17). Należy odpowiednio wynagradzać ich pracę; autor powołuje się tutaj (w. 18) na dwa cytaty: Pwt 25,4 (1 Kor 9,9) i logion Jezusa w Łk 10,7. Czy głoszenie Ewangelii staje się główną posługą tego urzędu?

Obok konieczności godziwej zapłaty za dobrą pracę prezbitera znajduje się także zalecenie, które należy stosować w przypadkach wnoszenia *skarg* przeciwko starszemu, kiedy jego wina jest odpowiednio poświadczona. W związku z tym autor odsyła najpierw do starotestamentowego prawa procesowego w Pwt 19,15 (por. Mt 18,16). Następnie, jeżeli oskarżony trwa w grzechu, trzeba go upomnieć w obecności świadków, tak aby jego przykład wpłynął na innych odstraszająco (w. 19.20). To całe postępowanie powinno być podejmowane bez uprzedzeń i bez stronniczości (w. 21). Autor listu radzi też Tymoteuszowi, aby nie powierzał zbyt pochopnie urzędu głoszenia słowa prezbiterowi, którego się podejrzewa o niegodne zachowanie (w. 22), ponieważ w ten sposób mógłby brać udział w cudzych grzechach. On sam powinien trwać w czystości.

Dygresja w w. 23 podkreśla raz jeszcze antyascetycznie zorientowaną „zdrową naukę". Stwierdzenia w w. 24-25 mają z jednej strony uzasadniać polecenie w w. 22, z drugiej zaś ukazywać eschatologiczny horyzont i ostateczny sąd Boży, kiedy to wszystko, co ukryte, stanie się jawne. Tym samym również cała dyscyplinarna działalność Kościoła jest umieszczona w perspektywie eschatologicznej.

6,1-2: Niewolnicy

Omówiwszy status wdów i rolę starszych we wspólnocie, autor listu przechodzi na koniec do niewolników jako określonego stanu we wspólnocie. Nie mamy tutaj do czynienia, jak w 1 Kor 7,20, z zasadniczą teologiczną oceną statusu chrześcijanina jako niewolnika, ale z poleceniem wydanym w intencji uniknięcia złej opinii ze strony otoczenia, na którą może być narażona nauka wspólnoty i jej wiara (w. 1b). Dlatego niewolnicy powinni (jak dotychczas) czcić własnych panów i nie rozumieć opacznie chrześcijańskiej solidarności w wierze, jak gdyby już teraz wymagała ona praktykowania równości. Niewolnicy powinni lepiej służyć, swoim panom, ponieważ oni także są chrześcijanami (tzn. wierzący, umiłowani, dobroczynni). Wspólnotowe reguły mają zatem na celu takie postępowanie sióstr i braci, aby nie budziło ono na zewnątrz najmniejszego zgorszenia; innymi słowy, przedchrześcijański podział na stany pozostaje i zachowuje ważność także wśród chrześcijan.

Niewolnictwo było stanem społecznym, bez którego nie do pomyślenia była struktura ekonomiczna domu. Wspólnoty chrześcijańskie nie zamierzały zatem zmieniać zastanych struktur społecznych. Starano się raczej pozyskać innych ludzi dla wiary. Kończąc tę sekcję zdaniem: „Tych rzeczy nauczaj (...)" (w. 2b), autor potwierdza wszystkie pouczenia i zalecenia jako „zdrową naukę" (por. w. 3).

Jest oczywiste, że nie możemy już dziś podtrzymywać owej różnicy między wiarą a odpowiedzialnością społeczną. Nawet jeśli ówczesne idee miały coś wspólnego ze statusem chrześcijan jako mniejszości, dzisiejsze chrześcijaństwo nie może wycofać się z odpowiedzialności za świat.

6,3-10: Chciwość fałszywych nauczycieli

Na zasadzie kontrastu ze „zdrową" nauką, naukę fałszywych nauczycieli określa się jako „chorą" – chorą z powodu dociekań i utarczek słownych. W następującym teraz katalogu wykroczeń przedstawia się oznaki i

skutki tej choroby. Autor sięga przy tym po terminy, które charakteryzują sytuację rozbicia we wspólnocie (w. 4b.5). Punktem kulminacyjnym polemiki jest oskarżenie o chciwość. Fałszywi nauczyciele praktykują pobożność, jak gdyby był to przynoszący zysk interes. Jest to zarzut, przed którym w swoim czasie musiał bronić się także Paweł (1 Tes 2,5; 2 Kor 12,16-18). Począwszy od II w. był to stały argument w polemice z heretykami (np. w dziełach Ireneusza). Konkretną podstawę zasadności tego zarzutu można znaleźć w 2 Tm 3,6-9 (por. 1 Tm 5,13): bogate kobiety jako wdzięczne słuchaczki ezoterycznych idei fałszywych nauczycieli, przy czym ci ostatni zapewne pobierali za swoje usługi odpowiednie wynagrodzenie.

Od tematu chciwości fałszywych nauczycieli autor listu przechodzi do niebezpieczeństwa, jakim jest bogactwo w ogóle. Okręt życia może pogrążyć się (*bythizusin*, w. 9) w bogactwie. Autor nawiązuje tutaj do obrazu rozbicia (okrętu) w wierze z 1 Tm 1,19, zwracając teraz uwagę na niebezpieczeństwo chciwości jako źródło wszelkiego zła, które było przyczyną odejścia wielu od wiary (w. 10). Pojęcia ruiny (por. 1 Tes 5,3 [BT: „zagłada"]; 2 Tes 1,9 [BT: „zagłada"]; 1 Kor 5,5 [BT: „zatracenie"]) i zniszczenia (por. Flp 1,28 [BT: „zagłada"]; 3,19 [BT: „zagłada"]; Mt 7,13 [BT: „zguba"]; 5 razy w 2 P [BT: „zagłada"]) wskazują na eschatologiczny sąd ostateczny; chodzi tu więc o ostateczne i nieodwołalne zniszczenie. Położenie szczególnie silnego akcentu na chciwość w porównaniu z innymi wadami ma związek z wpływami hellenistycznymi. Chryzostom nazywa ją „przyczyną największego zła". Skoro więc działalność fałszywych nauczycieli, którzy traktują pobożność jak interes, łączy się z grzechem chciwości, to ich zwolennikom grozi sąd Boży w dniu ostatecznym. Na tym tle ukazany jest przykładny obraz przewodnika wspólnoty, który jest szczęśliwy i poprzestaje na tym, co konieczne co do żywności i odzienia (w. 6-8).

6,11-16: Przypomnienie o powołaniu i potwierdzenie obowiązków urzędu

W tej sekcji następuje punkt kulminacyjny, do którego list zmierzał od początku, a mianowicie przekazanie „zdrowej nauki", Ewangelii (Pawłowej). Prawidłowy i wiążący na zawsze charakter tego aktu jest zapewniony przez powiązanie daru łaski Bożej z piastowanym urzędem. Ta sekcja listu dzieli się formalnie na trzy części:

1) Wersety 11-12 zawierają sporo ulubionych słów autora listu i możne je uważać za jego własny tekst;
2) Wersety 13-15a, w odróżnieniu od imperatywnego stylu wersetów poprzedzających, rozpoczynają się od czasownika w pierwszej osobie liczby pojedynczej; prawdopodobnie mówca (biskup?) wypowiada jakąś tradycyjną formułę liturgiczną albo jej fragment;
3) Napomnienie przechodzi w końcową doksologię (w. 15b-16).

Wersety 11-12: Dla kontrastu wobec wykroczeń fałszywych nauczycieli, których Tymoteusz powinien unikać (*feuge*), wylicza się tutaj cnoty, za którymi człowiek Boży (*ho anthrope theu*; por. Pwt 33,1; Joz 14,6; 1 Sm 9,6; 1 Krl 17,8; 2 Krl 4,7; Ne 12,14) powinien „podążać" (*dioke*). Przeciwstawienie: *feuge – dioke* odpowiada stylowi nauczania filozofii popularnej i nawiązuje do schematu dwóch dróg.

Wątek walki znowu pojawia się w w. 12, przy czym *agon* sugeruje raczej zawody sportowe (por. 1 Kor 9,24-27; Flp 3,12-15; 2 Tm 4,7). Celem walki-wiary jest życie wieczne (*epilabu tes aioniu zoes*, w. 12). Temu przyszłemu celowi odpowiada wcześniejsze powołanie (*eklethes*) oraz związane z nim „dobre wyznanie (*kale homologia*) wobec wielu świadków" (w. 12). Autor przypomina więc Tymoteuszowi zadanie, na które wcześniej wyraził już zgodę. Jest to zapewne ten sam akt, do którego autor listu nawiązywał już w 1,18 i 4,14. Odczytanie słów prorockich i nałożenie rąk prezbiterów stanowiły charakterystyczny rys owego aktu.

Wersety 13-15a: Fakt, że wyznanie takie może oznaczać także cierpienie i prześladowanie, znajduje wyraz w odwołaniu się do tak samo brzmiącego *kale homologia* (w. 13) Jezusa Chrystusa przed Poncjuszem Piłatem (por. 2 Tm 2,8-10; 3,10-11).

Przypominając Tymoteuszowi o powierzeniu mu urzędu i powołując się na wyznanie Jezusa, autor listu na zakończenie w w. 14 napomina adresata, aby pełnił swą misję bez zarzutu (*anepilemptos*) aż do paruzji (nie tylko do powrotu Pawła, jak w 3,14). Teraz to sam Jezus Chrystus, a nie Paweł, jest tym, który określa czas i granice piastowania urzędu. I prawdopodobnie autor daje tutaj do zrozumienia, że nie Tymoteusz sam doświadczy epifanii Jezusa, ale że urząd przepowiadania – niezależnie od tego, kto go będzie pełnił – powinien być sprawowany aż do owego ostatniego dnia. Tak więc, ponieważ Bóg jest tym, który w swoim czasie (*kairois idiois*, w. 15; por. 2,6) spowoduje (*deiksei*) epifanię Jezusa, także Bóg będzie tym, który określi jej datę.

Wersety 15b-16: Końcowa doksologia (w. 15b-16) poświęcona jest uwielbieniu najwyższej władzy Boga (por. 1,17). Jest to hymniczne wyznanie wiary, złożone z siedmiu aklamacji pochodzenia żydowskiego i hellenistycznego. *Makarios* – błogosławiony w swej doskonałości i niedostępności (por. 1,11). *Monos dynastes* - jedyny i nieograniczony władca (por. Łk 1,52; Syr 46,5; 2 Mch 12,15; 15,4.23). Z bliskowschodniego stylu dworskiego wywodzą się określenia „Król królujących" i „Pan panujących" (Ez 26,7; Dn 2,37), które później w ST (np. Pwt 10,17; Ps 136,3) odnoszone są do Boga (por. Ap 17,14; 19,16). Nietypowe są jednak formuły imiesłowowe *basileuonton* i *kyrieuonton*. „Jedyny mający nieśmiertelność" (w. 16) może być formułą

polemiczną wymierzoną przeciwko kultowi cezara. „Który zamieszkuje światłość niedostępną" (por. HenEt 14,15nn.) oraz „którego żaden z ludzi nie widział” (por. Wj 33,20) akcentują nadprzyrodzoną chwałę Boga. Autor podejmuje tutaj i rozwija myśl wyrażoną w 1,17 za pomocą słowa *aoratos* („niewidzialny”). W ostatnich określeniach doksologii: *time* i *kratos* (por. 1 P 4,11; Ap 1,6; 1 Clem. 20,12; 61,3; Did. 9,4-10,5) wierzący wyznaje Boga, któremu w sposób wyłączny przysługuje chwała i potęga. Doksologię kończy właściwe temu gatunkowi „Amen”.

6,17-19: Pozytywne aspekty bogactwa

W 6,17-19 autor listu zaczyna nowy temat, nie kontynuując formy bezpośredniego zwracania się do ucznia apostolskiego (w. 11-15), ale przyjmując formę pośredniej rady: „(...) nakazuj, by (...)”. Ludzi bogatych nie traktuje się tutaj jako odrębnego stanu we wspólnocie. Nie jest to też ciąg dalszy refleksji na temat niebezpieczeństwa, jakim dla piastującego urząd jest chciwość (6,5-10). Niemniej jednak to ogólne ostrzeżenie przed bogactwem może wprowadzać pewną korektę do wcześniejszej bardzo surowej krytyki bogactwa. Autor dostrzega bowiem w bogactwie także pewien aspekt pozytywny, a mianowicie warunek umożliwiający praktykowanie dobra, spełnianie dobrych czynów, a tym samym zapewnienie sobie „dobrej podstawy na przyszłość”, to znaczy „prawdziwe życie” (w. 18.19).

6,20-21: Końcowe napomnienie i pozdrowienie

Ostatnie zdanie (6,20-21) streszcza w zwięzłych słowach cel listu. Zakończenie to nie przypomina w niczym innych tekstów napisanych i podpisanych przez Pawła. Brakuje tutaj osobistych pozdrowień i uwag. Nawet 2 Tm (4,19-22) i Tt (3,12-15) są pod tym względem inne. Znamienne jest, że autor zwraca się tutaj bezpośrednio do Tymoteusza (w. 20) po raz drugi, tak jak na początku listu (1,18). Myśl zatoczyła koło: należy strzec tego, co zostało powierzone Tymoteuszowi (por. 2 Tm 2,12.14), to znaczy Ewangelii. Autor listu przestrzega Tymoteusza przed gnozą, która wielu już zwiodła; czy jest to aluzja do wiarołomnych przełożonych wspólnoty (por. 1,3.10; 2 Tm 4,14)? Niebezpieczeństwo jest realne. Błędna nauka znalazła już swoich zwolenników. Chociaż jednak dla autora listu jest to najwyraźniej kwestia albo/albo, słowa „odpadli od wiary” brzmią umiarkowanie i łączą się z nadzieją, że odszczepieńców uda się nawrócić (por. 2 Tm 2,25). Tak więc, na zakończenie listu, jeszcze raz z naciskiem uświadamia się Tymoteuszowi, uczniowi apostolskiemu, który reprezentuje innych przełożonych wspólnot, jego odpowiedzialność za właściwą naukę i porządek w Kościele.

tłum. Bogusław Widła

Drugi List do Tymoteusza
Enrique Naradoni

PIERWSZE CZYTANIE

Drugi List do Tymoteusza należy do zbioru tzw. listów pasterskich (por. artykuły *Listy w Nowym Testamencie* oraz *Wprowadzenie do listów pasterskich*), chociaż ma własne oblicze, ponieważ zawiera listowy testament Pawła. Ta cecha sprawia, że pismo budzi szczególne zainteresowanie czytelników. W przewidywaniu rychłej śmierci (2 Tm 4,6-8) Paweł przekazuje w liście swoją ostatnią apostolską wolę Tymoteuszowi – najbardziej umiłowanemu dziecku i spadkobiercy. Przygotowując swą spuściznę, obejmuje myślą osobiste stosunki z Tymoteuszem, łącząc swoje własne wspomnienia z przeszłością Tymoteusza (1,3-6.13; 2,2; 3,10-11.14) i wyrażając swoją troskę o jego przyszłość (3,1-9). Te wspomnienia i sprawy stanowią część testamentu Pawła, który można porównać z innymi słowami pożegnania, jak słowa Mojżesza (Pwt 31,1-8), Jozuego (Joz 23,2-16), Dawida (1 Krl 2,1-9), Tobiasza (14,3-11), Jezusa (Łk 22,14-38; por. J 13-17) czy mowa pożegnalna Pawła wygłoszona do starszych Efezu (Dz 20,18-35). Te pożegnalne mowy są oparte na wspólnym wzorcu: zbliżająca się śmierć bohatera, wspomnienia z przeszłości, zapowiedź przyszłości, słowa pociechy, polecenia i napomnienia dla następcy czy następców. Paweł zapisuje w testamencie swoją Ewangelię i apostolską naukę. Ewangelia jest określona tutaj jako depozyt (*paratheke*), który Bóg powierzył Pawłowi do zachowania bez zmiany i który Paweł z kolei przekazał Tymoteuszowi. Teraz Paweł poleca, aby Tymoteusz przekazał ów depozyt, nienaruszony, nowym piastunom kościelnych urzędów. Pouczenia Pawła – to jego *didaskalia*; dotyczą one struktur ministerialnych Kościoła i zawierają dyrektywy zorientowane na zachowanie Ewangelii i walkę z herezjami.

Drugi List do Tymoteusza wyróżnia się wśród listów pasterskich także ze względu na częste odniesienia do listów Pawłowych. Częstotliwość ta odpowiada strategii zastosowanej przez pseudonimowego autora (por. *Wprowadzenie do listów pasterskich*), obliczonej na przystosowanie materiału Pawłowego na użytek jego własnych czasów (adaptowane fragmenty są wskazane w Drugim czytaniu). Przystosowanie to zakłada intencjonalną ciągłość z historycznym Pawłem. Nawet więcej, ponieważ ta adaptacja jest przedstawiona jako ostatnia wola i testament Pawła, trzeba uznać, że 2 Tm, wraz z pozostałymi listami pasterskimi, stanowią ostatnie, zamykające ogniwo zbioru listów Pawłowych. Chociaż niniejszy komentarz uważa listy pasterskie za pisma pseudonimowe, uznaje konwencję przyjętą w tekście i traktuje pseudonimy literackie Pawła i Tymoteusza, tak jakby byli to nadawca i adresat pisma.

Najstarsza prawdopodobnie wzmianka o Drugim Liście do Tymoteusza znajduje się w *Liście do Filipian* Polikarpa Wśród sławnych komentatorów listu w okresie patrystycznym znajdowali się Jan Chryzostom, Teodor z Mopsuestii i Ambrozjaster, a jego wybitnym średniowiecznym egzegetą był Tomasz z Akwinu. Wszyscy oni podkreślają osobisty charakter listu oraz Pawłowy przykład troski o wiernych i poświęcenia się dla nich.

W obowiązującym obecnie układzie czytań w drugą niedzielę Wielkiego Postu w Roku A jako drugi tekst biblijny czyta się 2 Tm 1,8b-10 (cierpienie, które prowadzi do życia). Czytanie jest skierowane do katechumenów i wiernych przygotowujących się do uczestnictwa (ewentualnie odnowy uczestnictwa) w tajemnicy chrzcielnej święta Paschy. Fragmenty 2 Tm czyta się także w Roku C oraz w Roku II. Czytania te są skierowane do wiernych odbywających drogę wiary między Pięćdziesiątnicą a drugim przyjściem. W Roku C mamy cztery teksty z 2 Tm: w dwudziestą siódmą niedzielę (2 Tm 1,6-8.13-14, na temat zachowania otrzymanej wiary); w dwudziestą ósmą niedzielę (2 Tm 2,8-13, na temat cierpienia za wybranych); w dwudziestą dziewiątą niedzielę (2 Tm 3,14-4,2, na temat czytania Pisma i głoszenia słowa) oraz w trzydziestą niedzielę (2 Tm 4,6-8.16-18, na temat wiary i męstwa męczenników Chrystusa). W dziewiątym tygodniu Roku II, w cyklu codziennym, cztery czytania są zaczerpnięte z 2 Tm; częściowo pokrywają się one z wyżej wspomnianymi czytaniami niedzielnymi w Roku C.

Szkic

1) Pozdrowienia (1,1-2)
2) Dziękczynienie i wstępne wskazówki ostatniej woli Pawła (1,3-14)
3) Uwagi osobiste (1,15-18)
4) Część główna listowego testamentu dla Tymoteusza (2,1-4,8)
   a) Ostatnia wola Pawła o sukcesji nauczania (2,1-7)
   b) Zapis Pawła o jego wizji cierpienia (2,8-13)
   c) Zapis Pawła o walce z fałszywymi nauczycielami (2,14-3,16)
   d) Zakończenie testamentu Pawła (4,1-8)

5) Uwagi osobiste (4-9-18)
6) Końcowe pozdrowienia i błogosławieństwo (4,19-22)

DRUGIE CZYTANIE

1,1-2: Adres i pozdrowienie

Wzorując się na listach Pawłowych (por. *Listy Nowego Testamentu*), zwłaszcza na listach pasterskich, 2 Tm w adresie i pozdrowieniu podkreśla znaczenie i rolę Pawła jako apostoła Chrystusa w wypełnieniu Bożego planu zbawienia i zwraca uwagę na jedyny w swoim rodzaju stosunek Tymoteusza do Pawła: jest on nie tylko prawowitym i wiernym dzieckiem w wierze (1 Tm 1,2; Tt 1,4), ale także „umiłowanym dzieckiem" Pawła. Zaakcentowanie tej szczególnej relacji stanowi przygotowanie do roli Tymoteusza jako legatariusza testamentu Pawła w zakresie tego, co dotyczy historii zbawienia.

1,3-14: Dziękczynienie i pouczenia jako wstępna część testamentu Pawła

Dziękczynienie (1,3-5) przechodzi we wskazania, które przygotowują zasadniczą część listowego testamentu (1,6-14).

1,3-5: Wiara i lojalność Tymoteusza decydują o jego wyborze na spadkobiercę dziedzictwa Pawła

W dziękczynieniu Paweł wyraża radość na myśl o tym, że Tymoteusz podziela z nim tę samą wiarę przodków, i wzruszenie z powodu czułej wierności Tymoteusza wobec niego. Ta mocna wiara przodków oraz niezachwiana i pełna poświęcenia wierność sprawiają, że Paweł wyznacza Tymoteusza na swojego spadkobiercę. Wyrazy dziękczynienia przypominają dziękczynienie z Rz 1,8-11. Paweł w przededniu śmierci, w więzieniu rzymskim, pragnie teraz zobaczyć Tymoteusza tak samo gorąco, jak pragnął zobaczyć rzymski Kościół (Rz 1,11).

1,6-14: Moce i wzór, na które liczy Tymoteusz

Podczas ceremonii nominacji, przez nałożenie rąk Pawła i prezbiterów, Tymoteusz uzyskał zdolność uczestniczenia we władzy Pawła jako herolda i nauczyciela. Celem jego mianowania było zachowanie i przekazanie w stanie nienaruszonym Ewangelii oraz apostolskich pouczeń. W pełnieniu swych obowiązków Tymoteusz ma do dyspozycji dwa źródła mocy i wzór jako motywację. Moc pochodzi od Ducha otrzymanego przez nałożenie rąk Pawła i z powierzonej mu Ewangelii. Wzorem jest przykład Pawła. Apostoł wzywa następnie swego umiłowanego syna i legatariusza, aby nie wstydził się Ewangelii, lecz przyjął na siebie cierpienia Pawła i w ten sposób otworzył się na moc życia, jaką zawiera Ewangelia. W tych wersetach mamy adaptację tekstów z innych listów Pawłowych. Słowa: „Nie wstydź się zatem (…)" przypominają Rz 1,16: „Bo ja nie wstydzę się Ewangelii". Wzmianka o mocy Ducha jako pomocy w znoszeniu cierpień dla Ewangelii może być adaptacją tekstu Rz 8,12-17. Różnica polega na tym, że o ile ten ostatni tekst dotyczy Ducha danego każdemu chrześcijaninowi, o tyle w 2 Tm moc Ducha dana jest przywódcom Kościoła w celu potwierdzenia i uwiarygodnienia ich nauki i ich samych jako powierników urzędu apostolskiego (2 Tm 1,14; 2,1-2; 1 Tm 1,18). Stwierdzenie o wybawieniu „nie na podstawie naszych czynów, lecz stosownie do własnego [Boga] postanowienia i łaski" (1,9-10) przypomina Ef 2,4-8. Te adaptacje łączą listy pasterskie z listami Pawłowymi i zapewniają ciągłość nauczania Pawła w nowych okolicznościach życia Kościoła.

1,15-18: Uwagi osobiste

Osobiste uwagi Pawła w 1,15-18 i 4,9-18 tworzą jakby ramy zasadniczej części jego testamentu. W 1,15-18 Apostoł dzieli się z Tymoteuszem gorzkim doświadczeniem swoich ostatnich dni: jego udział w cierpieniach Jezusa obejmuje między innymi opuszczenie przez przyjaciół w Azji, i to wtedy, gdy najbardziej potrzebował ich duchowego wsparcia. Porzucili go wszyscy z wyjątkiem Onezyfora. Opuszczenie przez przyjaciół w tym krytycznym momencie tym bardziej skłania Pawła do przekazania w testamencie swej Ewangelii i nauki niezawodnemu i wiernemu dziecku w wierze. Tymoteusza nie powinna zniechęcić dezercja ludzi chwiejnych; powinien dodać mu ducha szlachetny przykład Onezyfora, powodowanego wiernością i miłością wobec Apostoła.

2,1-4,8: Główna część listowego testamentu

Zasadnicza część listu obejmuje główne punkty testamentu Pawła.

2,1-7: Ostatnia wola Pawła o sukcesji nauczania

Paweł zaczyna zasadniczą część listu od pierwszego stwierdzenia, które powierza wykonanie jego ostatniej woli Tymoteuszowi. Poleca mu przekazać otrzymane od niego Ewangelię i *didaskalia* „zasługującym na wiarę ludziom, którzy też będą zdolni nauczać i innych". Jako legatariusz Pawła Tymoteusz ma nie tylko zachować w nienaruszonym stanie to, co otrzymał, i wiernie nauczać przekazanych treści, ale musi także zapewnić sukcesję nauczania, co pośrednio obejmuje ciągłość prawomocnego urzędu nauczycielskiego. Ożywiony łaską Bożą, otrzymaną przez nałożenie rąk Pawła, Tymoteusz będzie w stanie spełniać swe obowiązki, znosząc związane z nimi doświadczenia i próby. Paweł napomina Tymoteusza, aby wziął na siebie pełną odpowiedzialność i przyłączył się do niego w cierpieniach dla Ewangelii. W tym celu posługuje się w 2,4-7 obrazem sportowca, co przypomina podobne napomnienie w 1 Kor 9,24-27.

2,8-13: Zapis Pawła o jego wizji cierpienia

Mając na względzie obecny i przyszły ucisk i cierpienie z powodu Ewangelii, Paweł dodaje ducha Tymoteuszowi. Z jednej strony zapewnia, że kajdany, jakie dźwiga w więzieniu rzymskim, nie przeszkodzą w głoszeniu Ewangelii. Proces objawienia Ewangelii trwa nadal za sprawą Kościoła. Bóg powierzył to dzieło Kościołowi i Bóg jest tym, który dokonuje dzieła zbawienia. Z drugiej strony cierpienie i śmierć dla Ewangelii torują drogę do życia mocą Chrystusa zmartwychwstałego. Tutaj Paweł cytuje prawdopodobnie fragment wczesnochrześcijańskiego hymnu, który głosi, że więź z cierpieniem Chrystusa zapewni nam udział w Jego chwale: „Jeżeliśmy bowiem z Nim współumarli, wespół z Nim i żyć będziemy. Jeśli trwamy w cierpliwości, wespół z Nim też królować będziemy" (2 Tm 2,11-12). Ale Pawłowa perspektywa nadziei i pocieszenia wykracza poza osobiste korzyści tego, kto cierpi. W nastroju pokrewnym 2 Kor 4,10-12 Paweł rozciąga korzyści płynące z cierpienia na innych, nawet na całą wspólnotę wierzących (2 Tm 2,10). Jego cierpienie, zespolone z cierpieniem Jezusa, jest sposobem wstawiennictwa na rzecz ostatecznego zbawienia chrześcijan w obcowaniu świętych (2 Kor 1,6; 4,10-12; Kol 1,24). „Tak więc działa w nas śmierć, podczas gdy w was – życie" (2 Kor 4,12).

2,14-3,16: Zapis Pawła o walce z fałszywymi nauczycielami

Ta polemiczna część stanowi paralelę do 1 Tm 4,6-16. Nawiązując do podstawowego zadania prawdziwego nauczyciela, Paweł poleca Tymoteuszowi, aby „trzymał się prostej linii prawdy" (2,15). Stosownie do tego Tymoteusz powinien przypominać nauczycielom o ich obowiązku, niektórzy bowiem spierają się o słowa i w końcu niszczą wiarę słuchaczy. Paweł przyznaje, że Kościół to ciało złożone z wielu członków z nauczycielami zróżnicowanymi pod względem wartości, chce jednak zapewnić Tymoteusza, że pomimo to Kościół jest budowlą pewną i trwałą, gdyż zbudowany jest na fundamencie „Bożym" (2,19), którym jest prawdziwe objawienie Boże, powierzone Pawłowi przez Chrystusa. Każdy powiernik jest odpowiedzialny za otrzymany depozyt. Niemniej jednak Bóg troszczy się o objawienie i umożliwia zachowanie go w stanie nienaruszonym aż do paruzji (1,12). Piastujący urząd, upełnomocniony przez Ducha Świętego, ma do odegrania bardzo ważną rolę w tym zakresie. Było to nawiązanie do 1 Tm 3,15, gdzie nazwano Kościół „filarem i podporą prawdy". „Mocny fundament" w 2 Tm 2,19 ma podwójną „pieczęć". Najpierw pada stwierdzenie, że „Pan poznał tych, którzy są Jego" (2 Tm 2,19a), co oznacza zapewnienie o opiece Boga nad tymi, którzy prawdziwie wierzą. W drugim zdaniu mówi się o potrzebie zachowania środków ostrożności przed fałszywymi nauczycielami, zalecając, aby każdy „odstąpił od nieprawości" (2,19b), która wypacza prawdziwą doktrynę.

Paweł rozwija dalej metaforę Kościoła jako budowli, wprowadzając przenośnię Kościoła jako wielkiego domu (2,20-21). Chce pouczyć, że zróżnicowana wartość przywódców i jednoczesna obecność w Kościele prawdziwych i fałszywych nauczycieli są częścią zamysłu Boga, właściciela domu, który gospodarzy w nim według swojego mądrego boskiego planu. Ta myśl daje pewność, że wszystko pozostaje pod kontrolą Boga, tak aby mogło służyć dobru wybranych. Wzmianka o naczyniach, z których jedne są „do użytku zaszczytnego (*eis timen*), a drugie do niezaszczytnego (*eis atimian*)" 2,20-21 wydaje się adaptacją Rz 9,19-24.

Wzmacniając pewność, że nawet w najbardziej niesprzyjającej sytuacji Kościół podlega opiece Boga, autor wkłada w usta Pawła proroctwo o dniach ostatnich chcąc, abyśmy rozumieli je jako proroctwo, które spełni się w jego własnych czasach (2 Tm 3,1-9; 1 Tm 4,1-3), ponieważ zapowiadani oszuści już się pojawili (2 Tm 3,6). Paweł w swoim proroctwie charakteryzuje ludzi żyjących w „dniach ostatnich" jako w najwyższym stopniu zepsutych i formułuje katalog występków i wad, analogiczny do katalogów, którymi posługiwali się pisarze żydowscy w okresie międzytestamentowym oraz większość filozofów grecko-rzymskich. Zepsuci ludzie potrafią

postępować tak, jakby byli pobożni i szlachetni, a nawet podawać się za kompetentnych nauczycieli prawdziwej religii. Są jednak niebezpieczni, ponieważ pozbawiają Boże słowo jego mocy. Ten ponury obraz kończy optymistyczna uwaga, że ich działanie ma ograniczony zasięg (3,9).

Wyróżniającą cechą 2 Tm oraz listów pasterskich w ogóle jest brak formalnej dysputy, konfrontującej fałszywych nauczycieli z przepowiadaniem o Chrystusie. Radzi się ich unikać (2 Tm 2,14.16; 3,5; 1 Tm 6,20; Tt 3,9). Odrzuca się ich opinie przed wspólnotą przez odniesienie do tradycyjnego nauczania. Ich wpływ powstrzymuje się przez niezachwiane trwanie przy zdrowej nauce (3,10.14) i przez praktykowanie cnót. Przeciwdziała to – według autora – złemu postępowaniu fałszywych nauczycieli i wzmacnia więź społeczną członków wspólnoty jako domu Bożego. Tak więc w 2 Tm 2,22 zachęca się Tymoteusza, aby zabiegał o „sprawiedliwość" (zdolność osądzania według ustalonych norm i wykazania się właściwym postępowaniem wobec bliźnich), „wiarę" (niezawodność, lojalność), „miłość" (oddana, cierpliwa, szlachetna służba) i „pokój" (pokojowa postawa wobec wszystkich, tworząca harmonię we wspólnocie). Napomina się go, aby znosił cierpliwie prześladowania i cierpienia, które spotykają każdego, kto „chce żyć zbożnie (*eusebos*) w Chrystusie Jezusie" (3,12). Pełnienie dobrych czynów jest sprawą kluczową w listach pasterskich; są one znamieniem prawdziwie wierzących.

Paweł oprócz napomnienia Tymoteusza, aby wiernie zachował to, co otrzymał, zachęca go także, jako legatariusza Pawła, do czytania pism ST, z którymi zaznajamiały go już od młodości matka i babka (3,14; 1,5). Paweł mówi o czytaniu Pisma Świętego z perspektywy wiary chrześcijańskiej (3,15). Wzywa Tymoteusza do „odczytania na nowo" tekstów biblijnych ST w kontekście chrześcijańskim, Pisma bowiem wiodą „ku zbawieniu przez wiarę w Chrystusie Jezusie" (3,15). Ale nie tylko zachęca Tymoteusza do czytania tekstu w nowym kontekście. Czytając powinien on unikać błędów fałszywych nauczycieli. Musi wydobywać z Biblii interpretację sprzyjającą nauczaniu, karceniu, poprawianiu i ćwiczeniu w sprawiedliwości (3,16). W Pawłowym myśleniu wydaje się logiczne, że aby poprawnie nauczać czy właściwie postępować w domu Bożym (1 Tm 3,15), Tymoteusz musi czytać ST w świetle norm Ewangelii Pawła i jego wskazań (*didaskalia*). 2 Tm 3,16 to pierwszy tekst biblijny mówiący o Bożym natchnieniu Starego Testamentu: „Wszelkie Pismo od Boga natchnione [jest]". Pojęcie natchnienia ma kluczowe znaczenie w teologicznej dyskusji na temat świętego charakteru tekstu biblijnego. W przekonaniu Kościoła natchnienie Boże stanowi podstawę wiary w Boże autorstwo Biblii (Sobór Watykański II, *Dei Verbum* 11). Skierowane do Tymoteusza napomnienie, aby czytał Pisma, wydaje się adaptacją i rozwinięciem myśli Pawła wyrażonej w Rz 15,4-6: „To zaś, co niegdyś zostało napisane, napisane zostało i dla naszego pouczenia, abyśmy dzięki cierpliwości i pociesze, jaką niosą Pisma, podtrzymywali nadzieję".

4,1-8: Zakończenie testamentu Pawła

Ostatnie słowa testamentu Pawła zaczynają się od uroczystej przysięgi, po której następuje pięć bezpośrednio następujących po sobie imperatywów. Przysięga przywołująca Boga i Chrystusa jako powszechnego sędziego sprawia, że stwierdzenie Pawła brzmi w sposób zarazem doniosły i poruszający. Jest to aluzja do panowania Chrystusa nad historią, która osiągnie swoje spełnienie w Jego drugim przyjściu. Ta historia podlegająca sądowi nadaje ramy Pawłowemu nakazowi głoszenia Ewangelii, rozumianemu jako służba wobec świata. Jego nakaz ma na celu zapewnienie ciągłości owej służby aż do paruzji.

Pierwszy imperatyw po przysiędze ukazuje sam rdzeń testamentu Pawła: „Głoś naukę". Paweł przekazuje Tymoteuszowi swą własną funkcję herolda władcy wszechświata (1 Tm 2,7; 2 Tm 1,11). Głoszenie musi trwać nieprzerwanie, w czasach sprzyjających i niesprzyjających, wspomagane przez takie działania, jak przekonywanie, napominanie i zachęcanie. Całe to dzieło musi być pełnione cierpliwie i delikatnie, i zawsze musi mieć na celu przekazywanie religijnej i moralnej nauki (4,2). W obliczu wrogiego świata Tymoteusz powinien panować nad swym umysłem i nie ustawać w pełnieniu obowiązku herolda Ewangelii (4,2-3). Na zakończenie Paweł z całkowitym spokojem pisze o swoim bliskim końcu, ucieleśniając ideał bohatera stojącego w obliczu śmierci w świecie grecko-rzymskim. Apostoł opisuje swą śmierć jako wylanie w ofierze swojej krwi, odejście do portu ostatecznego przeznaczenia. Odczuwa zadowolenie i satysfakcję ze spełnionej misji i niezachwianej wierności Chrystusowi. Dlatego jest całkowicie pewny swej chwalebnej zapłaty. Porównanie śmierci z ofiarniczym wylaniem krwi oraz zadowolenie ze spełnionej misji przywołują podobne stwierdzenia Pawła w Flp 2,16-17. Jan Chryzostom, który nazywa ten list „testamentem pocieszenia", zauważa, że Paweł, aby opisać swą śmierć, „używa słów sugerujących pocieszenie i radość, tak że nie ukazuje się ona jako śmierć, lecz jako ofiara, wędrówka, a nawet przejście do lepszego świata" (PG 62.649,651).

4,9-18: Uwagi osobiste

Opuszczenie przez przyjaciół, ufność złożona w Bogu oraz cytat Ps 22,21 sprawiają, że cierpienie Pawła jest naśladowaniem męki Jezusa. Pośród ogólnych oznak nielojalności Paweł raduje się jednak lojalnością

niektórych osób. Ma już przy sobie Łukasza, a teraz prosi Tymoteusza, aby przybył i przyprowadził ze sobą Marka (por.. Kol 4,10.14; Flm 24). Na uwagę zasługuje życzenie Pawła dotyczące jego pergaminów (zwojów skórzanych), prawdopodobnie zawierających teksty ST. Tomasz z Akwinu zauważa w związku z tym: „Im bardziej bliski śmierci był Paweł, tym silniej odczuwał potrzebę Pisma" (*In Omnes S. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria* [Turin: Marietti 1929] 257). Być może Apostoł zamierzał przekazać pergaminy w spadku Kościołowi Rzymu.

4,19-22: Końcowe pozdrowienia i błogosławieństwo

Przesyłając pozdrowienia swoim przyjaciołom w Efezie, Paweł drugi raz prosi Tymoteusza, aby przybył do Rzymu. Na koniec, podobnie jak w 1 Tm 6,21 i Tt 3,15, dodaje formułę błogosławieństwa (w liczbie mnogiej), rozciągając swoje nauczanie nie tylko na przywódców Kościoła, lecz na wszystkich chrześcijan („Łaska z wami [*meth' humon*]").

tłum. Bogusław Widła

List do Tytusa
Mark Goodwin

PIERWSZE CZYTANIE

Ogólna charakterystyka

Interpretacyjnym kluczem do zrozumienia Listu do Tytusa jako całości jest Kościół, a ściślej mówiąc Kościół jako instytucja widzialna w świecie. Centralna pozycja Kościoła w tym liście jest wyraźna, chociaż samo słowo Kościół nigdzie nie pojawia się w nim w sposób bezpośredni. Motywy i wyobrażenia kościelne przenikają całą treść listu i można je zaobserwować w wielu fragmentach. Na przykład list zaczyna się adresem, w którym o Kościele mówi się jako o „wybranych Bożych" (1,1; por. 2 Tm 2,10; 1 Tes 1,4); następnie mamy wzmiankę o wspólnocie jako „ludzie" Bożym, odkupionym przez ofiarę Chrystusa (2,14; por. Sobór Watykański II, *Lumen gentium* 9-17). Inny ważny motyw kościelny pojawia się w związku z chrztem, dzięki któremu stajemy się członkami ludu Bożego (3,5-6).

W liście pojawiają się jeszcze dwa inne ważne wyobrażenia Kościoła, które w istotny sposób umożliwiają ocenę szerszych celów pisma. Wiele napomnień sformułowanych w liście opiera się na pojęciach Kościoła jako filaru i podpory prawdy chrześcijańskiej (1 Tm 3,15) i jako domu Bożego, rodziny chrześcijańskiej zarządzanej przez biskupa (1,7). Trzeba zaznaczyć, że ten obraz domu/domostwa Bożego przywołany jest w liście bez użycia odpowiedniego terminu greckiego *oikos*; niemniej jednak obraz Kościoła jako domu jest obecny w liście w sposób pośredni. Skąd o tym wiemy? Po pierwsze, List do Tytusa można czytać w powiązaniu z symboliką Kościoła w 1 Tm, gdzie obraz domu występuje w sposób bezpośredni w 3,4.5.15. Szczególne znaczenie ma tutaj w. 3,15, w którym Kościół określa się jako dom Boży: „(...) domu Bożym, który jest Kościołem Boga żywego, filarem i podporą prawdy" (1 Tm 3,15).

Po drugie, to, że autor listu posługiwał się obrazem domu występującym w 1 Tm, wynika z Tt 1,7 i 2,1-10. W tym pierwszym wersecie jest mowa o biskupie jako *oikonomos*, włodarzu czy rządcy (por. Łk 12,42), co oznacza biskupią funkcję zarządzania domem Kościoła. Ponadto w Tt 2,1-10 podane są tzw. zasady życia domowego (2,1-10) analogiczne do tych, które w skróconej formie pojawiają się w 1 Tm 5,1-2. Owe zasady odzwierciedlają ludową tradycję panującą w świecie grecko-rzymskim, która określała obowiązki poszczególnych członków starożytnego domu. List do Tytusa jest jednym z wielu pism nowotestamentowych podejmujących temat tych zasad i adaptujących je do rzeczywistości chrześcijańskiej: na przykład Ef 5,22-6,9; Kol 3,18-24 i 1 P 2,18-3,7. Chrześcijańskie zasady życia domowego w niektórych przypadkach odzwierciedlają sytuację najwcześniejszych wspólnot chrześcijańskich jako Kościołów domowych, np. 1 Kor 1,16; 16,5; 2 Kor 4,15; Dz 18,8. W innych przypadkach zasady te są odbiciem ogólnego teologicznego poglądu na Kościół jako rodzinę chrześcijańską. Bez względu na sposób rozumienia tych zasad w Tt 2,1-10 podejmują one motyw domu z Tt 1,1 i umacniają centralny charakter domu jako obrazu Kościoła w Liście do Tytusa.

Obok obrazu Kościoła jako domu Bożego w Liście do Tytusa pojawia się obraz Kościoła jako „filaru i podpory prawdy", czegoś w rodzaju twierdzy, która podtrzymuje prawdę Ewan-gelii. Ten obraz Kościoła w liście występuje we fragmentach, które mówią o „poznaniu praw-dy" (Tt 1,1.14; 1 Tm 2,4; 4,3; 6,5; 2 Tm 2,15.18) i „zdrowej nauce" (Tt 1,9.13; 2,2; 2,8; 2 Tm 1,13). Przez zdrową naukę rozumie się tu coś w rodzaju ustalonej treści, „dobrego depozytu" nauki, która znajduje się tylko w Kościele. Na jakiej podstawie opiera się to szczególne rozumienie Kościoła? Kościół ugruntowany jest na apostolskim świadectwie Pawła i jego zdrowa nauka ostatecznie pochodzi od Pawła. Listy pasterskie często powołują się na Pawła jako czołowego apostoła Jezusa Chrystusa (Tt 1,1; 1 Tm 1,1; 2 Tm 1,1) i nauczyciela w najwyższym stopniu (Tt 1,3; 1 Tm 2,7; 3,14-15; 6,3; 3,10; 2 Tm 1,11.14). Tt 1,3 nawiązuje do tego tematu, przedstawiając Pawła jako apostoła, któremu zostało powierzone objawione „słowo", aby je głosił i nauczał. Jest także oczywiste, że apostolskie świadectwo Pawła mogło być reprezentowane w osobach takich współpracowników, jak Tytus czy Tymoteusz, którzy mieli zadanie przekazywania tego autentycznego świadectwa apostolskiego.

Obraz Kościoła jako twierdzy prawdy Bożej był szczególnie użyteczny w walce Kościoła z fałszywymi nauczycielami (1,10-16; 3,8b-11; por. 1 Tm 1,3-7; 4,1-5; 2 Tm 3,1-9). Kim byli fałszywi nauczyciele? Na podstawie paraleli między Tt 1,10-16 a 1 Tm 4,1-5 sugerowano, że głosili oni radykalny ascetyzm we wspólnocie, która wyrzekła się niektórych dobrych rzeczy ziemskich, jak jedzenie i małżeństwo. Pomimo jednak wielu wzmianek, nie jest dostatecznie jasne, kim byli i czego nauczali, oraz trudno określić, do jakiego stopnia polemika toczona z nimi odzwierciedla retoryczne konwencje, typowe dla starożytnych polemik. Z Listu do Tytusa wyraźnie widać, że fałszywi nauczyciele uczyli rzeczy sprzecznych z prawdą Bożą i byli przyczyną poważnych podziałów wewnątrz Kościoła (słowo „heretyk" w Tt 3,10 [BT: „sekciarz"] użyte jest w sensie „wichrzyciel"). Pojęcie Kościoła jako podpory prawdy mogło więc być użyte do umocnienia jego tożsamości w zwalczaniu zwodniczych nauczycieli.

Reasumując zatem, List do Tytusa jest listem przekazującym pasterskie napomnienia czy wskazówki, który przedstawia obraz Kościoła wyżej zorganizowanego niż wspólnoty znane z autentycznych listów Pawła. Eklezjologia Listu do Tytusa jest bardziej praktyczna i instytucjonalna, obracająca się wokół dwóch dominujących obrazów: Kościoła jako filaru i podpory prawdy, z jego urzędem nauczycielskim biskupów i prezbiterów, oraz Kościoła jako wielkiego domu Boga, tak zorganizowanego, aby zapewniał odpowiedni porządek życia chrześcijańskiego.

Pod względem budowy literackiej List do Tytusa można czytać jako skomponowany wo-kół wspomnianych obrazów Kościoła:

1) Napomnienie apostolskie (1,1-4)
2) Napomnienia dotyczące porządku w domu Bożym (1,5 – 2,10)
   a) Autorytet nauczycielski wewnątrz domu: biskup i prezbiterzy (1,5-9)
   b) Kościół jako twierdza prawdy: ostrzeżenia przed fałszywymi nauczycielami (1,10-16)
   c) Prawość charakteru i obowiązki wewnątrz domu (2,1-10)
3) Przesłanka teologiczna: lud Boży gorliwy w spełnianiu dobrych uczynków (2,11-15)
4) Dalsze napomnienia dotyczące życia wewnątrz domu Bożego (3,1-15)
   a) Dobre uczynki i stosunki z niechrześcijanami (3,1-2)
   b) Przesłanka teologiczna: łaska chrztu jako motywacja dobrych uczynków (3,3-8a)
   c) Dalsze ostrzeżenia o „heretykach" we wspólnocie (3,8b-11)
5) Końcowe pozdrowienia (3,12-15)

Z tego szkicu wynika, że w liście wyróżniają się dwa fragmenty jako sformułowania hymniczne czy konfesyjne, dostarczające teologicznych przesłanek dla napomnień. Tt 2,11-14 odnosi się do wcielenia Chrystusa jako podstawy życia chrześcijańskiego, w którym podstawowe znaczenie ma gorliwość w spełnianiu dobrych uczynków, a 3,4-7 mówi o chrzcie jako czynniku przekształcającym i motywującym do życia obfitującego w dobre uczynki. Kościół katolicki uznał znaczenie owych dwóch fragmentów, włączając je do drugiego czytania w święto Bożego Narodzenia w czasie Mszy św. o północy (Pasterka) i o świcie. W komentarzu do Tt 2,11-14 Tomasz z Akwinu trafnie wyraża bożonarodzeniowe znaczenie owych dwóch fragmentów: „Można powiedzieć, że w narodzeniu Chrystusa ta łaska Boża przejawiła się w dwojaki sposób: po pierwsze, ponieważ został nam dany Chrystus, co było największą z łask Bożych; i po drugie, ponieważ przez wcielenie został oświecony cały rodzaj ludzki".

Konteksty objaśniające

1) Kwestia autentyczności i kontekstu kanonicznego

W kanonie NT List do Tytusa jest jednym z trzynastu listów w zbiorze listów Pawła, odzwierciedlających wczesne i długotrwałe przekonanie Kościoła, że w tym liście znajduje wyraz apostolskie świadectwo Pawła. Chociaż autorstwo listu jest wyraźnie przypisane Pawłowi w 1,1-4, nasuwają się poważne wątpliwości co do roli Pawła w napisaniu Listu do Tytusa i innych listów pasterskich. Z pewnych względów List do Tytusa wydaje się listem nie-Pawłowym. Pojawiają się na przykład uderzające rozbieżności między językiem i myślą Listu do Tytusa a językiem i myślą Pawła oraz sytuacja przedstawiona w liście wydaje się nie zgadzać z faktami znanymi z życia i działalności misyjnej Pawła. Tylko w Liście do Tytusa występuje wzmianka o misji Pawła na Krecie (1,5), a 2 Tm wspomina o późniejszej misji Tytusa w Dalmacji (2 Tm 4,10). Z tych powodów List do Tytusa często uważa się za Pawłowy pseudoepigraf (por. artykuł *Wprowadzenie do listów pasterskich*).

Z drugiej strony nie można zaprzeczyć, że List do Tytusa wykazuje w znacznym stopniu charakter listu Pawłowego. List zakłada, że Tytus był współpracownikiem Pawła, odzwierciedlając rzeczywistą sytuację poświadczoną w listach Pawła, jak Ga 2,1-3; 2 Kor 7,6-7; 8,6.16-24; 12,18. W wielu miejscach autor listu posługuje się językiem i ideami Pawła, jak w 1,1, gdzie określa Kościół jako „wybranych Bożych" (por. Rz 8,33; 16,13); Tt 3,7 w Pawłowym stylu mówi o „usprawiedliwieniu" przez łaskę (por. Rz 3,24; 1 Kor 6,11). Z tego punktu widzenia list doskonale harmonizuje z Pawłową tradycją wczesnego Kościoła.

Znamy niewiele faktów z życia Tytusa. Po raz pierwszy pojawia się on w Ga 2,1-3 jako towarzyszący Pawłowi w drodze do Jerozolimy; jest tam określony jako nieobrzezany „Grek". Paweł nigdzie nie wspomina o misji Tytusa na Krecie; w późniejszej tradycji chrześcijańskiej Tytus był jednak pierwszym biskupem Krety (Euzebiusz, Hist. eccl. 3,4). Także według tradycji Tytus był pochowany na Krecie, w starożytnej stolicy, Gortynie, ale jego szczątki przeniesiono później do Wenecji i złożono w katedrze Św. Marka. Kościół katolicki czci pamięć Tytusa razem z Tymoteuszem 26 stycznia.

2) Recepcja Listu do Tytusa w późniejszej tradycji chrześcijańskiej

W okresie patrystycznym do Listu do Tytusa dość często odwoływano się w komentarzach i homiliach. Na greckojęzycznym Wschodzie Teodor z Mopsuestii i Jan Chryzostom należą do jego najwybitniejszych komentatorów. Orygenes napisał komentarz do Listu do Tytusa, który zaginął z wyjątkiem niewielu wzmianek w dziele Pamfila, *Obrona Orygenesa;* są jednak liczne cytaty i aluzje dotyczące Listu do Tytusa w dziełach Orygenesa, które przedstawiają to, co uważał on za najważniejsze w liście, np. w apologii *Przeciw Celsusowi* 1,64.

Na łacińskim Zachodzie głównym komentatorem Listu do Tytusa był, jak się wydaje, Hieronim (*De virius illustribus* 135); chociaż jego komentarz zaginął, aluzje do Listu do Tytusa w jego innych pismach dają pewne pojęcie o jego poglądach, np. w apologii *Przeciw Rufinowi* 23. Wprawdzie Augustyn nie napisał komentarzy do listów pasterskich, ale odwoływał się do Listu do Tytusa w wielu pismach, zwłaszcza w polemice z manichejczykami, donatystami i pelagianami; np. do Tt 2,14 sięgnął w *Liście* 93, gdzie polemizuje z donatystami. I wreszcie Tomasz z Akwinu w komentarzu do Listu do Tytusa dostarcza jednego z najlepszych przykładów średniowiecznych opracowań listu.

W tradycji patrystycznej i średniowiecznej List do Tytusa miał znaczenie w trzech podstawowych dziedzinach. Po pierwsze, Tt 1,5-9 był często przytaczany jako praktyczny przewodnik dyscypliny kościelnej w organizacji Kościoła (np. Tertulian, Adv. Marc. 5,21); na Tt 1,5-9 często powoływano się w dyskusjach dotyczących wymagań i roli, jakie powinien spełniać biskup. Po drugie, Tt 3,9-10 dostarczał też praktycznych wskazówek, jak chrześcijanie powinni traktować heretyków (np. Ireneusz, Adv. haer. 3.3.4 i Tertulian, De praescr. haer. 6). Po trzecie, Tt 2,13 pojawiał się w późniejszych doktrynalnych rozwinięciach na temat bóstwa Jezusa, zwłaszcza w pismach autorów z IV i V w. (np. Grzegorz z Nyssy i Teodoret z Cyru). Także Tt 3,5-6 był często cytowany przez komentatorów patrystycznych w dyskusjach na temat nauki o chrzcie.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-4: Napomnienie apostolskie

List zaczyna się podkreśleniem apostolskiego pochodzenia napomnień sformułowanych w dal-szej części pisma. Paweł, jako apostoł, otrzymał od Boga pełnomocnictwo i zostało mu powierzone objawione przez Boga słowo (por. 1 Tm 1,1; 2,7; 2 Tm 1,1). Aby jeszcze bardziej podkreślić rangę Pawła, określa się go jako „sługę Boga" w linii Mojżesza (Joz 1,1-2; Ps 105,26; Ap 15,3), Dawida (Ps 89,4; 1 Krl 8,26) i proroków (Am 3,7; Jr 7,25; Dn 9,10). Tytuł ten łączy więc Pawła z innymi ważnymi postaciami w historii zbawienia.

Według w. 1,1 Bóg polecił Pawłowi szerzyć wiarę wśród „wybranych" (por. 2 Tm 2,10); obraz „wybranych" ma przypominać, że Bóg uformował Izraela z własnego wyboru, por. Iz 65,9.15.23. Tak więc zadaniem Pawła było umocnienie chrześcijańskich wybranych w ich życiu jako członków nowego ludu Bożego, i to przy współpracy z Tytusem, przedstawicielem Pawła na Krecie. Szczególny związek Tytusa z Pawłem znajduje wyraz w określeniu Tytusa jako „prawowitego dziecka w wierze", które podkreśla jego wierność nauce Pawła (podobną charakterystykę dotyczącą Tymoteusza znajdujemy w 1 Tm 1,2; 2 Tm 2,2).

1,5-2,10: Napomnienia dotyczące porządku w domu Bożym

1,5-9: Autorytet nauczycielski w domu Bożym – biskup i prezbiterzy

Tytus w ramach szerzenia wiary wśród wybranych musiał zorganizować Kościół na Krecie przez ustanowienie „starszego" czy „biskupa" w każdym mieście, co było konieczne ze względu na podziały spowodowane przez fałszywych nauczycieli (1,10-16). Ci przywódcy Kościoła mają pełnić funkcję głównych nauczycieli we wspólnocie; ich szczególnym zadaniem jest przekazywanie zdrowej nauki i przekonywanie tych, którzy jej zaprzeczają (1,9). Dzięki przekazywaniu nauki przez starszych i biskupów Kościół może spełniać swoją rolę filaru i podpory prawdy.

W ustanowieniu biskupów i starszych widać już pierwsze podstawowe elementy organizacji Kościoła. Z jakiego rodzaju organizacją mamy tutaj do czynienia? Odpowiadając na to pytanie, trzeba uważać, żeby zbyt pochopnie nie doszukiwać się w Liście do Tytusa późniejszych form organizacji Kościoła; nie jest bowiem prawdopodobne, żeby był tu przedstawiony obraz episkopatu monarchicznego (Kościoła zorganizowanego wokół jednego biskupa), nawet jeżeli list wydaje się wskazywać w tym kierunku. W Liście do Tytusa nie wspomina się także o trójstopniowej strukturze Kościoła: biskup, prezbiter i diakon, którą znajdujemy w 1 Tm, 1 Clem. i w listach Ignacego. W Liście do Tytusa mówi się tylko o biskupie (zawsze w liczbie pojedynczej) i o starszych, a nie ma żadnej wzmianki o diakonach.

Sprawę komplikuje ponadto zaciemnienie zależności między biskupem a prezbiterami w 1,5-7, które polega na zaskakującej zmianie „starszych" (prezbiterów) w 1,5 na „biskupa" w 1,7 bez żadnego wyjaśnienia czy komentarza. Co może znaczyć ta zmiana? Zdaniem wielu biblistów sugeruje ona, że „starszy" było innym określeniem biskupa, ponieważ te dwa terminy oznaczają dwie funkcje, które były do siebie podobne i zamienne we wspólnocie. Opinia ta znajduje potwierdzenie w przypisywaniu podob-nych funkcji i atrybutów prezbiterom (starszym) i biskupom w 1 Tm 3,1-7; 5,19-21; Tt 1,6-9.

Jeżeli chodzi o organizację Kościoła, to List do Tytusa nie pozostawia wątpliwości co do podstawowego urzędu nauczycielskiego prezbiterów i biskupa; postulat Kościoła jako filaru i podpory prawdy realizuje się konkretnie przez funkcję nauczycielską prezbiterów i biskupa. Ponadto rolę biskupa jako kierującego wspólnotą sugeruje grecki termin *episkopos*, oznaczający rządcę czy gospodarza; biskup zarządza wspólnotą. W 1,7 biskup określony jest jako „włodarz Boży", co oznacza funkcję kierowania domem Kościoła, podobną do tej, jaką spełniał wierny i roztropny rządca w Łk 12,42. Na temat roli prezbitera we wczesnym Kościele por. Dz 14,23; 20,17; 1 P 5,1-2; 1 Clem. 44,2.5.

1,10-16: Kościół jako twierdza prawdy – ostrzeżenia przed fałszywymi nauczycielami

Według 1,9 do prezbiterów i biskupa należy zadanie napominania tych, którzy sprzeciwiają się zdrowej nauce. Kim są przeciwnicy prawdy? Odpowiadając na to pytanie, trzeba zachować ostrożność. Polemiczna frazeologia autora może być odzwierciedleniem konwencjonalnych polemicznych form nie mających nic wspólnego z rzeczywistą sytuacją. Dobrym przykładem takiej retoryki jest przytoczony w 1,12 cytat z poety Epimenidesa o złym charakterze Kreteńczyków. Niewykluczone, że polemiczny zarzut w 1,11 mógł być także częścią konwencjonalnej polemiki dotyczącej motywu „nędznego zysku" ze strony niektórych przeciwników.

Ponadto autor Listu do Tytusa, tak jak w in-nych listach pasterskich, nie podaje bliższych czy bardziej szczegółowych argumentów opisujących naukę adwersarzy. Autor mówi o „baśniach" i żydowskiej nauce, które są tylko ludzkimi wymysłami (1,14), sprzecznymi ze zdrową nauką wspólnoty (por. 1 Tm 1,4-11). Kimkolwiek byli owi fałszywi nauczyciele i skądkolwiek pochodzili, byli niewątpliwie agitatorami, którzy rozbijali jedność wspólnoty i którzy z tego powodu powinni być uciszeni (1,11).

2,1-10: Prawy charakter domu Bożego i obowiązki należących do niego

Od 2,1-10 list powraca do obrazu domu, podejmując napomnienia w 1,5-9. Ten ostatni fragment określał rolę biskupa jako rządcy gospodarstwa, natomiast niniejszy tekst odnosi się do innych domowników. Jakich moralnych zachowań oczekiwano od różnych grup i jakie role miały one odgrywać w domu Bożym? W odpowiedzi 2,2-10 podaje reguły, które mają służyć jako praktyczne wskazówki dotyczące różnych ról we wspólnocie. W szerszym sensie podane tu zasady mają określać pewien idealny wzorzec uporządkowanego życia we wspólnocie.

W okresie grecko-rzymskim gospodarstwo czy domostwo tworzyło złożony organizm obejmujący nie tylko ścisłą rodzinę, ale także sługi, niewolników i wynajętych pracowników. Była to więc znacznie bardziej złożona społeczna jednostka niż ta, którą uważa się za typową dla społeczeństwa w obecnych czasach. Tradycja reguł życia domowego rozwijała się wśród filozofów wychwalających ideał porządku i stabilności w rodzinie. Taka postawa znajduje odbicie w dziełach Platona i Arystotelesa, którzy uważali, że właściwe zarządzanie domem czy gospodarstwem, zwykle przez ojca, miało znaczenie polityczne i społeczne. Dom był fundamentem, na którym opierał się ideał dobrego obywatela. W NT owe reguły życia domowego były pożyteczne z dwóch powodów: po pierwsze, dostarczały ideału życia społecznego w rodzących się wspólnotach chrześcijańskich, w których mogło dochodzić do pewnych tarć między poszczególnymi grupami; po drugie, reguły mogły także spełniać apologetyczne funkcje oddalania podejrzeń ze strony niewierzących, że chrześcijanie są grupą mającą charakter wywrotowy pod względem politycznym czy społecznym.

Tt 2,2-10 w swój własny sposób wykorzystuje różne reguły życia domowego, przystosowując je do konkretnych potrzeb wspólnoty i zwracając się do różnych grup w zależności od wieku i stanu: starsi mężczyźni, starsze kobiety, młodsze mężatki, młodzieńcy. Niewolnicy stanowią wyjątek w tym schemacie klasyfikacyjnym, reprezentując oddzielną grupę społeczną. Każdej grupie zalecane są określone cnoty i role stosowne dla ich życia we wspólnocie. Jedna cnota natomiast powtarza się w zaleceniach dla wszystkich grup: umiarkowanie czy powściągliwość (gr. *sofrosyne*). Termin ten można oddać po polsku jako skromność czy rozsądek, cnoty podkreślające cechy samodyscypliny i znajomość własnych ograniczeń. W opinii filozofów greckich cnota ta była warunkiem przynależności do obywatelskiego społeczeństwa greckiej *polis*, oznaczając cnotę znajomości własnego miejsca w porządku społeczno-politycznym. Cnota ta zalecana jest w czterech grupach w 2,2.4.5.6, ale przypomina też cnotę wymaganą od biskupów w 1,8. W środowisku chrześcijańskim życie powinno się charakteryzować cechą *sofrosyne*, to znaczy świadomością własnego miejsca w stworzonym porządku i we

wspólnocie, zachowywaniem umiaru we wszystkich rzeczach oraz unikaniu ascetycznych skrajności heretyków. Według 2,12 owa cnota umiarkowanej samodyscypliny powinna cechować postawę wszystkich chrześcijan.

W związku z regułami życia domowego w 2,1-10 należy poczynić jeszcze jedną uwagę. Współcześni czytelnicy Listu do Tytusa mogą uznać pewne zalecenia za trudne, zwłaszcza te dotyczące podrzędnej roli kobiet (2,4-5) i klasy niewolników (2,9-10). Trudno odpowiedzieć na te wątpliwości, ale niekiedy wysuwa się następujące wyjaśnienie. Dzisiejsi interpretatorzy podkreślają czasowy charakter reguł życia domowego, odzwierciedlających patriarchalną strukturę, wspólną dla świata grecko-rzymskiego, ale nie istniejącą dzisiaj. W tym świetle żaden poważny interpretator nie powiedziałby dzisiaj na przykład, że Tt 2,9-10 należy rozumieć jako usankcjonowanie przez Boga instytucji niewolnictwa. Znaczenia tego fragmentu należałoby raczej doszukiwać się w głębszej trosce o stabilność i porządek w domu Bożym, które zależą od przestrzegania reguł życia domowego.

2,11-15: Przesłanka teologiczna – lud Boży gorliwy w spełnianiu dobrych uczynków

W kontekście listu fragment ten funkcjonuje jako pewnego rodzaju mały punkt kulminacyjny, mający dostarczyć podstawy chrystologicznej dla wcześniej podanych napomnień. Tt 2,11-14 wyjaśnia, dlaczego napomnienia w 2,2-10 są zgodne ze zdrową nauką (2,1). Chrystus w złożonej z samego siebie ofierze na krzyżu „odkupił" swój własny lud w sensie „wybrania" i uformowania go (1,1). Ten lud Boży został uformowany przez Chrystusa, aby „oczyścić" go z wszelkiego zła i aby gorliwie spełniał dobre uczynki (2,14). Praktyczne i moralne aspekty życia Kościoła są zatem ugruntowane w działaniu Chrystusa i, ściśle mówiąc (2,11), w ukazaniu się łaski. Zgodnie z tym wersetem, łaska „ukazała się"; termin ten jest pokrewny greckiemu terminowi *epifania*, który znaczy ukazanie czy pojawienie się bóstwa. Ukazanie się łaski jest więc odniesieniem do wcielenia, pierwszego ukazania się Chrystusa, którego nie można mylić z przyszłym eschatologicznym objawieniem się Chrystusa w 2,13. Tak więc dzięki chrystologicznej treści 2,11 fragment ten stanowi odpowiednie czytanie na bożonarodzeniową Mszę św. w nocy (Pasterkę).

W jaki sposób łaska Boża jest fundamentem życia moralnego w domu Bożym? Tt 2,12 mówi o „pouczaniu" nas przez łaskę w sensie wychowywania. Mamy tu nawiązanie do nauki i przykładu rozumnego i prawego życia wcielonego Chrystusa. Pojawienie się Chrystusa przygotowało wierzących do życia zgodnego z kardynalnymi cnotami wstrzemięźliwości, sprawiedliwości i pobożności. Łaska Boża uzdolniła więc wierzącego do życia w cnocie. Jan Chryzostom w pierwszej *Homilii do Listu do Tytusa* zręcznie podsumowuje tę kwestię, nadmieniając, że w liście Paweł „stale zajmuje się łaską Bożą jako wystarczającą zachętą dla wierzących, aby trwali w cnocie". Podstawą napomnień w 2,2-10 jest zatem wcielenie Chrystusa, które znalazło wyraz w pojęciu „ukazania się" Jego jako łaski Bożej (2,11).

Jeszcze inna ważna cecha tego fragmentu warta jest odnotowania. Tt 2,13 sugeruje, że sam Jezus jest „wielkim Bogiem i Zbawicielem". Jest to jedyne w listach pasterskich miejsce, w którym jest wyraźnie stwierdzone bóstwo Jezusa. Są jednak tłumacze, którzy próbują uniknąć tego jednoznacznego twierdzenia o bóstwie Jezusa, interpretując tę wypowiedź jako odnoszącą się do Boga i do Jezusa; np. w NAB brzmi ono: „objawienie się chwały naszego wielkiego Boga i naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa", sugerując osobne objawienia się Boga i Chrystusa. Niemniej jednak grecki oryginał daje pierwszeństwo jednemu objawieniu się Chrystusa jako Boga i Zbawiciela (por. BT: „objawienie się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa") i większa część Ojców Kościoła przyjmuje ten pogląd, cytując 2,13 jako poświadczenie bóstwa Jezusa (np. Grzegorz z Nyssy, Adv. Eunom. 6).

3,1-15: Dalsze napomnienia dotyczące życia w domu Bożym

3,1-2: Dobre uczynki i stosunki z niechrześcijanami

Tt 3,1-2 jest kontynuacją wcześniejszych reguł życia domowego, podanych w 2,1-10, ale tutaj zaleca się, aby chrześcijanie dobrze odnosili się do tych, którzy pozostają poza domem, to znaczy do niechrześcijan. Tt 3,1-2 podejmuje z 2,14 wcześniejszy motyw gorliwości ludu Bożego w spełnianiu dobrych uczynków i zwraca uwagę na znaczenie dobrych uczynków spełnianych wobec niechrześcijan. Co to znaczy dobry uczynek w rozumieniu autora? Chrześcijanie mają okazywać szacunek i podporządkować się „zwierzchnim władzom" (por. Rz 13,1-7; 1 Tm 2,1-2) oraz powinni unikać sporów i okazywać wszystkim ludziom uprzejmość i łagodność (3,2) na wzór „cichości i łagodności" samego Chrystusa (por. 2 Kor 10,1). Krótko mówiąc, chrześcijanie powinni poświęcać się jako dobrzy obywatele dla dobra ogółu w duchu łagodności i uprzejmości.

3,3-8a: Przesłanka teologiczna – łaska chrztu jako motyw dobrych uczynków

Dlaczego mieszkańcy domu Bożego powinni się tak życzliwie odnosić do niechrześcijan? Tt 3,3-7 podaje teologiczną przesłankę takiego zachowania się. Boża łaskawa miłość objawiona w osobie Chrystusa (2,11; por. 2 Tm 1,3-10) została ofiarowana wszystkim, którzy nie byli chrześcijanami, razem z tymi, którzy należą do obecnego domu Bożego. Aktualni członkowie Kościoła, którzy dawniej byli grzesznikami i którzy prowadzili występne życie (3,3), zostali obdarzeni łaskawą miłością Boga, która uwolniła ich od grzechu. W rzeczywistości 3,3-7 wskazuje na przemianę, którą określa schemat wtedy/teraz, przeciwstawiający grzeszny stan przed nawróceniem aktualnemu stanowi zbawienia (por. Ef 2,3). Określenie czasu w 3,4 – „gdy zaś" – wskazuje na rozstrzygający moment objawienia się Chrystusa w świecie (= wcielenie), które umożliwia zbawienie przez chrzest. W tym świetle 3,3-7 opisuje status tych, którzy doświadczyli przekształcającej siły łaski, dostępnej dzięki wcieleniu. W takim więc ujęciu Tt 3,3-7 jest stosownym tekstem do drugiego czytania na Mszę św. o świcie w dzień Bożego Narodzenia w lekcjonarzu katolickim.

Nie ulega wątpliwości, że 3,3-7 odzwierciedla starożytny kontekst liturgiczny w Kościele, obejmujący chrzest, co wyraźnie wynika z kilku spostrzeżeń. Tt 3,5-7 mówi o „obmyciu" odradzającym i o „usprawiedliwieniu" przez łaskę, a więc używa języka, który jest odbiciem języka chrztu używanego przez Pawła w 1 Kor 6,11. W rzeczywistości ów fragment przedstawia formę trynitarną, obejmującą działania Boga, Ducha Świętego i Jezusa Chrystusa i przypominającą formułę chrztu we wczesnym Kościele (Mt 28,19). Na kontekst liturgiczny wskazuje też użycie języka w pierwszej osobie liczby mnogiej, my/nas, reprezentujące dramatyczne przejście od poprzedniego napominającego „ty/oni" w 3,1-2; pierwsza osoba liczby mnogiej wskazuje na wspólnotowy charakter „obmycia". I wreszcie 3,4-7 znajduje podsumowanie w 3,8a jako „nauka" zasługująca „na wiarę", odnosząca się do czegoś znanego we wspólnocie, czym niewątpliwie było doświadczenie chrztu.

Jak wspólnota Tytusa rozumiała chrzest? Według 3,4-7, chrzest oznaczał działanie Ducha Świętego w nas jako „obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym" (3,5). Pojęcie odnowienia wskazuje na przemianę doświadczoną w chrzcie, przemianę, dzięki której stajemy się „dziedzicami życia wiecznego" (3,6). Te określenia chrztu jako odrodzenia i odnowienia znajdują poświadczenie w innych pismach wczesnego chrześcijaństwa, na przykład J 3,3.5 i 1 P 1,3.23. W II w. Justyn Męczennik w *Apologii pierwszej* 61 także mówi o chrzcie w terminach odrodzenia i nowego stworzenia. W chrzcie działanie Boga polega na ponownym stworzeniu osoby chrzczonej, na przekształceniu grzesznika w „dziedzica życia wiecznego" i, tym samym, w jednego z obywateli Jego własnego ludu (2,14).

Dlaczego List do Tytusa nawiązuje do chrztu akurat w tym miejscu tekstu? Powołanie się na powszechny chrzest jest tutaj logicznym uzasadnieniem napomnień w 3,1-2 i 3,8-15. Ściśle mówiąc, ten fragment o chrzcie ma motywować czytelników do spełniania dobrych uczynków. Wersety 3,3-7 są nawet obramowane zachętami do spełniania dobrych uczynków w 3,1 i 3,8b, co wskazuje na ścisły związek między chrztem (3,4-7) a życiem moralnym, które znajduje wyraz w dobrych uczynkach (3,1.8b). Tak jak w 2,11-14, powtarza się tutaj teza, że moralne życie chrześcijanina staje się możliwe dzięki przekształcającej łasce Bożej, otrzymywanej w chrzcie.

3,8b-11: Dalsze ostrzeżenia przed „heretykami" we wspólnocie

W 38b-11 praktyczne i etyczne cele listu znowu stają się oczywiste. Mieszkańcy domu Bożego, przekształceni przez łaskę Bożą, „mają się starać usilnie o pełnienie dobrych czynów", które są pożyteczne dla innych (3,8b). Z drugiej strony powinni unikać kłótni, które są bezużyteczne i bezwartościowe (3,9). Zalecenia dotyczą tutaj praktycznej kwestii postępowania z „heretykami" we wspólnocie, których określa się jako „sekciarzy" (gr. *hairetikos* 3,10). Wobec tych „heretyków" wspólnota powinna przestrzegać trójstopniowego trybu postępowania. Po pierwsze, powinna unikać niemądrych dyskusji na tematy dotyczące Prawa żydowskiego, które są przedmiotem szczególnego zainteresowania heretyków (por. 1 Tm 1,7); po drugie, trzeba ich upominać w duszpasterskiej intencji zawrócenia ich z błędnej drogi (por. 2 Tm 2,25-26); i wreszcie, jeżeli nie okażą skruchy, powinni być wykluczeni ze wspólnoty.

3,12-15: Końcowe pozdrowienia

W końcowym fragmencie 3,12-15 Paweł przekazuje osobiste polecenia dotyczące przyszłej podróży Tytusa, ale znowu akcent położony jest na spełnianie „dobrych czynów" (3,14), co jeszcze raz podkreśla przede wszystkim praktyczne cele listu.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

List do Filemona
Young Bong Kim

PIERWSZE CZYTANIE

Zaproszenie do ponownego odczytania Listu do Filemona

Co naprawdę wiemy na temat Listu do Filemona? Z wykładów uniwersyteckich czy seminaryjnych albo z podręczników ogólnych można się dowiedzieć, że niewolnik imieniem Onezym uciekł od swojego pana, Filemona. Można się także dowiedzieć, że Onezym ukradł swojemu panu pewną sumę pieniędzy oraz że Pawłowi udało się przekonać Onezyma, żeby wrócił do swojego pana; Paweł chciał, żeby Onezym wrócił do swojego poprzedniego statusu życiowego. Ponadto można się dowiedzieć, że w tym liście Paweł prosi Filemona, żeby przyjął Onezyma pomimo jego postępku; list ten określa się jako prywatną korespondencję między Pawłem a Filemonem. Takie są „fakty", które standardowe podręczniki podają na temat Listu do Filemona.

Zapraszam teraz do odczytania tego listu na nowo, aby zobaczyć, ile z tych podręcznikowych informacji jest prawdziwych. Czytając list, stawiajmy sobie pytania; taka lektura nie zajmie zbyt wiele czasu. Postarajmy się mieć własny sąd na temat tych wszystkich zagadnień. Jeżeli spojrzymy na nie krytycznie i bez żadnych uprzedzeń, przekonamy się, że niektóre z nich są problematyczne. Będzie to dobry punkt wyjścia naszych studiów nad Listem do Filemona.

Ogólny charakter samego Listu

Jest to najkrótszy list z całego zbioru listów Pawłowych. Uczeni rzadko podważali Pawłowe autorstwo tego listu. Pod względem języka, stylu i teologii w niczym nie odbiega od innych, uznanych za bezspornie autentyczne, listów Pawła. Pomimo jego krótkości, znajduje się w nim wiele cech charakterystycznych dla dłuższych listów Pawła. Najbardziej znamienną cechą tego listu jest fakt, że w przeciwieństwie do innych listów poruszających sprawy wspólnoty kościelnej, zajmuje się sprawą bardzo osobistą w niezwykle zręczny i wszechstronny sposób. Byłoby jednak błędem zaliczenie tego listu do kategorii korespondencji prywatnej. Wydaje się, że współautorem listu jest Tymoteusz (w. 1), a pozdrowienie skierowane jest nie tylko do trzech czołowych postaci, Filemona, Apfii i Archipa, ale także do całej wspólnoty (w. 2). Końcowe pozdrowienia zaś przesyłają Epafras, Marek, Arystarch, Demas i Łukasz (w. 23-24). Ponadto Paweł zwraca się do swoich czytelników w drugiej osobie liczby mnogiej (w. 22.25). Należy się spodziewać, że wszystkie wymienione tu osoby w jakiś sposób uczestniczyły w tej pozornie prywatnej korespondencji między Pawłem a byłym właścicielem Onezyma. W tym sensie to osobiste pismo jest otwartym listem skierowanym do całej kongregacji. Tak więc czytając ten list, nie można pominąć tak ważnego elementu, jakim jest obecność wymienionych tu świadków.

Czytając List do Filemona, warto mieć na uwadze List do Kolosan, zwłaszcza rozdz. 4. Chociaż poważni uczeni podawali w wątpliwość Pawłowe autorstwo Listu do Kolosan, jesteśmy przekonani, że więcej argumentów świadczy za jego autentycznością niż przeciw niej (por. artykuł na temat Listu do Kolosan). W Liście do Kolosan wymienione są pewne imiona, które figurują także w Liście do Filemona. Szczególnie ważne są odniesienia do Onezyma (4,9) i Archipa (4,17), którzy odgrywają główną rolę w Liście do Filemona. Owe odniesienia wyraźnie wskazują na ścisły związek między Listem do Filemona a Listem do Kolosan.

Ogólne konteksty interpretacji

Pierwotny kontekst historyczny

Okoliczności historyczne, które skłoniły Pawła do napisania listu, były prawdopodobnie następujące: Paweł znajduje się w więzieniu (w. 1.9.10), przypuszczalnie w Efezie, ale nie można także wykluczyć Rzymu. Mimo uwięzienia wolno mu jednak nadal prowadzić działalność misjonarską wraz ze swoimi współpracownikami (Flm 1,22.23; Kol 4,7.10-14). Przez bliżej nieokreślony czas niewolnik imieniem Onezym z doliny Likosu (Kol 4,9) towarzyszył Pawłowi. W tym czasie Onezym przyjął wiarę chrześcijańską z rąk Pawła (w. 10), który bardzo pochlebnie ocenia zasługi Onezyma w głoszeniu Ewangelii (Flm 10-12) i byłby rad zatrzymać go przy sobie jako stałego współpracownika (w. 13). Chcąc jednak, żeby ta nadzieja się spełniła, Paweł uznał za właściwe, aby Onezym wrócił do doliny Likosu, gdzie twarzą w twarz spotka się ze swoim właścicielem, który sam zadecyduje

o jego losie. Właściciel niewolnika był jednym z partnerów Pawła w Panu (w. 17-18). Paweł nie mógł narazić na szwank swojej wiarogodności jako godny zaufania partner w Panu.

Mniej więcej w tym samym czasie Paweł uznał za konieczne napisanie listów do Kościołów w Kolosach i w Laodycei (Kol 4,16; jeżeli chodzi o powód napisania listu, por. Kol). Paweł skorzystał z tej okazji, aby wypowiedzieć się w sprawie Onezyma. Apostoł napisał co najmniej trzy listy (do Kolosan, do Filemona i do Kościoła w Laodycei [ten ostatni zaginął]) i powierzył je Tychikowi i Onezymowi, aby dostarczyli je właściwym adresatom.

Kontekst kanoniczny

Uczeni od dawna zastanawiali się, dlaczego taki krótki i na pozór prywatny list, jakim jest List do Filemona, został zaliczony do kanonu pism chrześcijańskich. Pewnej wskazówki ułatwiającej odpowiedź na to pytanie może dostarczyć List do Efezjan Ignacego Antiocheńskiego. Ignacy bardzo pochlebnie wyraża się w tym liście o biskupie Efezu imieniem Onezym (1,1-3). Założywszy, że biskup Efezu i Onezym, niewolnik i pomocnik Pawła, to jedna i ta sama osoba, możemy przyjąć następującą rekonstrukcję wydarzeń (por. Knox, 1959).

Paweł osiągnął to, o co zabiegał w swoim liście. Niewolnik Onezym uzyskał wolność i wrócił do Efezu, aby pomagać Pawłowi. W późniejszych latach odgrywał czołową rolę w Kościołach Efezu i nie jest wykluczone, że proces gromadzenia listów Pawła rozpoczął się właśnie tutaj. Włączenie tego listu do ostatecznego zbioru korespondencji Pawłowej mogło więc mieć jakiś związek z pozycją Onezyma i jego rolą, jaką odegrał w tym procesie. Jeżeli taki był rzeczywisty przebieg wydarzeń, to wiele zagadnień związanych z historią recepcji tekstu ukazałoby się w jaśniejszym świetle: 1) miejsce napisania listu, 2) co Paweł miał na myśli, zwracając się w swoim liście z prośbą do Filemona, 3) jaka była odpowiedź właściciela niewolnika na prośbę Pawła, i 4) w jaki sposób tekst listu przetrwał i w jaki sposób przyczynił się do formowania rdzenia zbioru w początkowej fazie jego powstawania przy osobistym zaangażowaniu i poparciu ważnego biskupa w Azji. Taki stan rzeczy pomógłby także wyjaśnić sprawę pokrycia kosztów wydania i sporządzenia kopii listów.

Kanoniczna intertekstualność

List do Filemona, jako część kanonu chrześcijańskiego, przedstawia różne spojrzenia na relację pan – niewolnik w NT. Chociaż Paweł nie uważał siebie za zwolennika zniesienia niewolnictwa, twierdził, że zasadniczo w Chrystusie nie ma już różnicy między panem a niewolnikiem (Ga 3,28). Obaj są równi, ponieważ obaj są niewolnikami Chrystusa (1 Kor 7,22a). Z tego powodu w swoich etycznych napomnieniach Paweł wzywa niewolników i ich właścicieli, aby traktowali siebie nawzajem jako bracia i siostry w Jezusie Chrystusie (Kol 3,24; 4,1; por. Ef 6,8-9; 1 Tm 6,2). Wezwanie Pawła zatem pośrednio przygotowało drogę do rozpadu, jeżeli nie do zniesienia, systemu niewolniczego za pomocą przeobrażającej mocy Ducha.

W Liście do Filemona Paweł pokazuje, że żyje zgodnie ze swoją nauką. Według obowiązujących w owym czasie zwyczajów Paweł miał prawo uznać pełną władzę właściciela niewolnika nad Onezymem. On jednak nie chciał traktować Onezyma jak swego niewolnika. Nazwał tego ostatniego swoim „dzieckiem" (w. 10), „sercem" (w. 12) i „bratem umiłowanym" (w. 16). Był człowiekiem, który żył swoją wiarą.

Historia interpretacji

W historii chrześcijaństwa interpretacja Listu do Filemona przechodziła osobliwe koleje losu. Według dostępnych starożytnych komentarzy, Jan Chryzostom był pisarzem, który pierwszy wysunął teorię, że Onezym był zbiegłym niewolnikiem. Przed nim, kiedy chrześcijanie stanowili jeszcze prześladowaną mniejszość, nikt – o ile nam wiadomo – nie głosił takiej teorii. Nasuwa się w związku z tym przypuszczenie, że teoria Jana Chryzostoma była produktem czasów pokonstantyńskich, kiedy chrześcijanie byli społeczeństwem, do którego należeli także właściciele niewolników. Taki wniosek znajduje potwierdzenie w historii interpretacji tego listu w Stanach Zjednoczonych w XIX w. Uczeni popierający system niewolnictwa bronili teorii o Onezymie jako zbiegłym niewolniku, która utrwaliła się w tradycji od czasów Jana Chryzostoma. Natomiast mniejszość opowiadająca się za zniesieniem niewolnictwa podważała tę teorię. Według niej, teoria o zbiegłym niewolniku nie znajduje żadnego uzasadnienia w samym tekście listu. Jest to typowy przykład egzegezy.

Na nieszczęście spuścizna po Janie Chryzostomie i zwolennikach niewolnictwa w Ameryce cieszyła się większą popularnością wśród uczonych zajmujących się interpretacją Listu do Filemona w XX w. Teraz nadszedł czas, aby zmienić ten model myślenia.

Interpretacja tego listu zależy także od postawy Kościoła wobec reform społecznych. Z tego punktu widzenia list podlegał dwóm przeciwstawnym sobie interpretacjom. Związane z tym kontrowersje skupiały się wokół

znaczenia w. 21: „nawet więcej zrobisz, niż mówię”. Jeden kierunek interpretacji widzi tu ukrytą prośbę o wyzwolenie Onezyma i opowiedzenie się za reformą społeczną. Drugi kierunek odrzuca taką interpretację i twierdzi, że Paweł (i tym samym chrześcijaństwo jako całość) zachowywał neutralność w tego rodzaju kwestiach społecznych. Ten drugi pogląd miał więcej zwolenników i częściowo z tego powodu system niewolnictwa przetrwał tak długo nawet w krajach chrześcijańskich. Taki stan rzeczy doprowadził wielu chrześcijańskich niewolników do odrzucenia Pawła. Jak zobaczymy w dalszej części artykułu, istnieje jeszcze trzecia droga prowadząca do reform społecznych. Nie jest prawdą, że Paweł był obojętny na sprawy społeczne. Chrześcijanie mają swój własny sposób rozwiązywania problemów społecznych.

DRUGIE CZYTANIE

Ogólne tło historyczne

Po pierwszym czytaniu uważny czytelnik słusznie zastanowi się nad tożsamością właściciela Onezyma. Wyżej wyraziliśmy pogląd, że właściciel Onezyma należał do jednego z trzech Kościołów w dolinie Likosu. A więc czy jest nim Filemon czy Archip? Tradycyjny i mający więcej zwolenników pogląd wskazuje na Filemona, ponieważ jest on jako pierwszy wymieniony w w. 1. Prośba Pawła w Kol 4,17 („Powiedzcie zaś Archipowi: Uważaj, abyś wypełnił posługę, którą wziąłeś od Pana”) daje jednak podstawę do innej interpretacji. Jedyną znaną posługą, której wypełnienia domaga się Paweł i w którą mógł być zaangażowany Archip, jest posługa dotycząca właściciela niewolnika, o jakiej Paweł pisze w Liście do Filemona. Jest zatem bardzo prawdopodobne, że właśnie Archip był właścicielem Onezyma. Taka hipoteza zadowalająco wyjaśnia kolejność imion w Flm 1-2. Filemon i Apfia są na pierwszym miejscu prawdopodobnie dlatego, że stali na czele Kościoła, natomiast Archip wymieniony jest w dalszej kolejności jako główny adresat listu. Paweł odwołuje się do Filemona i Apfii wraz z całą wspólnotą, ponieważ spodziewa się, że zmuszą oni Archipa do spełnienia prośby wyrażonej w liście. W Kol 4,17 Paweł prosi Kolosan, aby wpłynęli na właściciela niewolnika w podobny sposób. Tak więc bardziej uzasadnione jest założenie, że właśnie Archip jest właścicielem Onezyma. List został zatytułowany „List do Filemona”, ponieważ było wiadomo od początku, że Paweł polecił Tychikowi i Onezymowi doręczenie listu bezpośrednio do rąk Filemona jako przełożonego Kościoła, do którego należał rzeczywisty właściciel niewolnika. Dlatego też jego imię wymienione jest w liście na pierwszym miejscu i, konsekwentnie, list został nazwany Listem do Filemona.

Komentarz

1-3: Wprowadzenie

Paweł nie bez powodu nazywa siebie „więźniem Jezusa Chrystusa” (w. 1). W ten sposób chce dać do zrozumienia, jak wiele poświęca Ewangelii, że w rzeczywistości całe swoje życie oddaje na służbę Ewangelii. Pośrednio daje więc Archipowi wzór do naśladowania. Znajduje tu wyraz Pawłowy zwyczaj wzmacniania swojej nauki przez odwołanie się do własnego wzoru czy przykładu (por. np. 1 Kor 8-10). Tutaj przekazuje duszpasterzom lekcję do zapamiętania: przywódca powinien żyć zgodnie z nauką, którą głosi. Odwołując się do innych, jak Tymoteusz, Filemon i Apfia, oraz do całego Kościoła, wywiera publiczny nacisk na Archipa, aby spełnił jego prośbę.

4-7: Podziękowanie

Można znaleźć chiazm w całej sekcji podziękowania: A. miłość Archipa (w. 5); B. jego wiara (w. 5); A'. jego miłość (w. 7). Z tej struktury wyraźnie wynika, że Paweł stara się w szczególny sposób podkreślić miłość Archipa. Jest to „miłość” do świętych. Paweł akcentuje tu miłość Archipa do wszystkich świętych, opartą na wierze w Pana Jezusa. Ten akcent na miłość przygotowuje odpowiedni grunt dla późniejszej prośby Pawła. Apostoł prosi więc Archipa, aby dał konkretny wyraz swojej miłości do Pawła jako partnera w Panu i do Onezyma jako brata i potencjalnego partnera w Panu. Jeżeli to, co Paweł słyszał o miłości Archipa jest prawdą, to powinno się okazać także prawdą w przypadku Onezyma.

Werset 6 z powodu swojej niejasności wymaga bardziej szczegółowego omówienia. Po pierwsze, „udział *(koinonia)* w wierze” oznacza tutaj udział w powszechnej wierze, która w rozumieniu Pawła wymaga uczestniczenia we wzajemnych związkach społecznych. Ci, którzy przystępują do tej wspólnoty, muszą wziąć na siebie odpowiedzialność za spełnianie potrzeb innych członków wspólnoty. Po drugie, „poznanie” *(epignosis)* w rozumieniu Pawła oznacza rozpoznanie woli Bożej działającej w postępowaniu tego, kto zna Boga. Takie

zastosowanie tego terminu pojawia się znowu w w. 14, z którego wynika, że w tym konkretnym przypadku wola Boża w odniesieniu do Archipa jest zgodna z prośbą Pawła dotyczącą Onezyma. Ogólna wymowa listu jest taka, że wolą Bożą wobec Archipa jest przyjęcie Onezyma jako brata w Chrystusie i odesłanie go do Pawła jako nowego partnera w Panu.

8-20: Trzon listu

Trzon listu składa się z dwóch części. Część wcześniejsza (w. 8-16) starannie przygotowuje grunt dla bardziej bezpośredniej prośby w części późniejszej (w. 17-20).

O rozważnym i subtelnym umyśle Pawła najlepiej świadczy dobór wyrażeń w części pierwszej listu. Większość z nich została specjalnie użyta do pozyskania serca Archipa. Paweł nadmienia, że nie chce korzystać z przysługującego mu z urzędu autorytetu apostolskiego (w. 8-9), ponieważ woli, żeby Archip działał z dobrej i wolnej woli (w. 14). Nie zapomina też dodać, że jest więźniem jako wysłannik Jezusa (w. 9). Mówi o Onezymie jako swoim „dziecku" (w. 10), jako „użytecznym" (w. 11), jako swoim własnym „sercu", jako zastępcy Archipa (w. 13) i jako „na zawsze" bracie w Chrystusie (w. 15-16). Wszystkie te określenia mają usposobić Archipa do pozytywnej odpowiedzi na wstawiennictwo Pawła za Onezymem, jeszcze zanim Apostoł przedstawi swoją prośbę.

Retoryka Pawła w w. 8-9 jest porównywalna z tą w w. 19. W obu miejscach Paweł przypomina o swoim statusie i prawach przysługujących mu jako apostołowi i wierzycielowi Archipa. Tutaj Paweł daje do zrozumienia, jak bardzo się uniża, zwracając się do Archipa jako partnera, zamiast wydać mu stosowny rozkaz, do czego był uprawniony jako apostoł. Paweł nauczył się takiego typu pokory od Jezusa, który „istniejąc w postaci Bożej (...) ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi (...) uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci" (por. Flp 2,6.8).

Dlaczego Paweł nieoczekiwanie przerywa linię rozumowania w połowie w. 9 i wspomina swoje uwięzienie jako wysłannika Jezusa Chrystusa? Już na samym początku listu znajduje się aluzja do tego faktu. Takie powtarzające się wzmianki o pobycie w więzieniu odgrywają ważną rolę w ogólnym wstawienniczym tonie listu Pawła. On, który prosi Archipa, żeby poświęcił coś dla Ewangelii, sam poświęca swoje życie w imię tej samej sprawy. Jeżeli Archip uważa Pawła za partnera dla Chrystusa, to sam powinien uczestniczyć w cierpieniu Pawła, poświęcając coś z samego siebie.

W w. 11 Paweł mówi, nawiązując do konkretnego przykładu Onezyma, o radykalnej zmianie w ludzkiej egzystencji po przyjęciu wiary chrześcijańskiej. Przed nawróceniem, to znaczy bez Chrystusa, Onezym był „nieużyteczny". Chociaż Paweł nie mówi, w jakim sensie Onezym był nieużyteczny, możemy to określenie rozumieć w ogólnym znaczeniu: ludzka egzystencja bez Chrystusa jest dla Pawła zasadniczo i ostatecznie bezużyteczna. Po nawróceniu, to znaczy w Chrystusie, Onezym stał się nowym stworzeniem (2 Kor 5,17) i tym samym użyteczny w rzeczywistym sensie. Istota ludzka może być naprawdę użyteczna dopiero wtedy, kiedy jest w Chrystusie Jezusie.

W w. 13-14 Paweł pośrednio wyraża swoją nadzieję dotyczącą Onezyma: że wróci do niego i będzie pracował w zastępstwie Archipa. Aby Onezym mógł wrócić na stałe do Pawła, Archip musiałby odesłać go jako w pełni wolnego człowieka, równego sobie współpartnera Pawła. Chociaż nie jest to wyraźnie powiedziane, taki jest sens wypowiedzi Pawła w w. 21. Mamy tu próbkę szerokiego rozmachu misjonarskiej metody działania Pawła. Umiał on przyśpieszyć proces szerzenia Ewangelii przez tworzenie sieci wspólnot partnerskich w Panu, pozyskując do działania ludzi ze skrajnie różnych klas społecznych. Ponieważ „nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego (...) w Chrystusie" (Ga 3,28), Paweł mógł zwracać się do swoich partnerów w Panu nawet z najbardziej rewolucyjnymi życzeniami w sprawach społecznych. Wymowa tego faktu jest dla dzisiejszych czytelników oczywista: nadal istnieją bariery (społeczna, rasowa, narodowa, seksualna, religijna itd.), które trzeba pokonać w szerzeniu służby chrześcijańskiej Ewangelii. Istnieje na przykład wysoka i masywna bariera między Koreańczykami a Japończykami, która wyrosła na gruncie dawnej bezwzględnej dominacji tych drugich nad tymi pierwszymi. Dla chrześcijan koreańskich bariera ta jest jedną z najtrudniejszych do przezwyciężenia w Ewangelii Chrystusa.

Właściwy stosunek chrześcijańskiego właściciela do jego współchrześcijanina niewolnika Paweł określa w w. 16: niewolnika trzeba traktować jako umiłowanego brata czy umiłowaną siostrę. W czytaniu kanonicznym werset ten łączy się z Tm 6,2, który określa właściwą postawę chrześcijańskiego niewolnika wobec chrześcijańskiego właściciela. Zarówno właściciel, jak i niewolnik nie mogą zapominać, że łączy ich oparta na miłości wspólnota wiary jako sióstr i braci w Chrystusie. Ten nowy związek w Chrystusie przewyższa i zastępuje tamten związek.

W części drugiej (w. 17-20) Paweł w wyraźniejszych terminach precyzuje swoją prośbę. Najpierw przypomina Archipowi, że są współchrześcijanami (w. 17). Dla Archipa więź z Pawłem była duchowym dobrodziejstwem (w. 19). Teraz Archip ma sposobność odwdzięczyć się Pawłowi jako partner w tym związku. Taką formą wdzięczności może być przyjęcie Onezyma (w. 17), a nawet coś więcej niż to (w. 21).

Uczeni od dawna zastanawiali się nad znaczeniem w. 18. Co złego Onezym uczynił Archipowi? Według tradycyjnej teorii zakładającej, że Onezym był zbiegłym niewolnikiem, Paweł ma tutaj na myśli pewną sumę pieniędzy, którą Onezym ukradł swojemu właścicielowi. Nasza teoria jednak nie zakłada takiej sytuacji. W związku z decyzją odesłania Onezyma jego właścicielowi Paweł prawdopodobnie omówił całą sytuację z Onezymem, chcąc uprzedzić każdy możliwy do przewidzenia problem. Widocznie Onezym powiedział Pawłowi, że może wyłonić się kwestia jakichś nie uregulowanych należności, może wynikłych z pewnych nadużyć, a może z innych przyczyn, i pochodzących z okresu, kiedy Onezym jeszcze nie współpracował z Pawłem. Nawet jeżeli Archip chciałby pozytywnie odpowiedzieć na rewolucyjną wręcz prośbę Pawła, pozostawałaby kwestia zaległych długów ze strony Onezyma. I w związku z taką właśnie ewentualnością Paweł pisze do swojego długoletniego partnera w Panu: „policz to na mój rachunek".

Ważne są tutaj względy natury duszpasterskiej. Rewolucyjne społeczne konsekwencje wynikające z zastosowania Ewangelii w praktycznym codziennym życiu Kościoła nie ograniczają się do całkowitego unieważnienia wszystkich dawnych zobowiązań. Będąc w Chrystusie, nie stajemy się z konieczności mniej odpowiedzialni za konsekwencje naszych poprzednich czynów, ale przeciwnie, stajemy się nawet bardziej odpowiedzialni. Najwyraźniej Paweł uświadamia sobie, że najlepszym sposobem uregulowania każdego możliwego zadłużenia ze strony Onezyma będzie policzenie długu na jego, Pawła, rachunek. Nie chce stawiać Onezyma i Tychika w kłopotliwej sytuacji zmuszającej ich do pertraktowania w tej trudnej sprawie. Teraz, kiedy wie, że Onezym stał się „użyteczny", może z pełnym zaufaniem przyjąć na siebie wszystkie zaległe długi Onezyma, licząc na to, że jego właściciel zgodzi się odesłać mu go jako partnera w Panu.

21-25: Zakończenie

Tutaj Paweł zamieszcza swój ostatni, dodatkowy apel (w. 21), osobistą prośbę (w. 22), pożegnalne pozdrowienia od współpracowników (w. 23-24) i błogosławieństwo (w. 25). Nieoczekiwanie w połowie w. 22 w centrum uwagi autora nie znajduje się już Archip, ale cała kongregacja. Paweł chce, żeby jego list został odczytany całej wspólnocie i żeby wspólnota była świadkiem tego, co wydarzy się między Archipem a Onezymem. Filemon i Apfia, którzy prawdopodobnie stali na czele Kościoła, mieli przypuszczalnie pełnić role mediatorów czy sprawować kontrolę nad właściwym załatwieniem sprawy.

Zwróciliśmy już uwagę na nie wypowiedzianą wprost intencję Pawła w w. 21: Apostoł ma nadzieję, że Onezym zostanie mu odesłany do pomocy w służbie Ewangelii. Wyraża też swoją ufność w dobrowolne posłuszeństwo Archipa. Nie chce zmuszać swojego partnera do posłuszeństwa wobec wymagań Ewangelii. Oczekuje natomiast, że jego własne działanie na korzyść uwolnienia Onezyma pobudzi Archipa do dobrowolnego posłuszeństwa. Widzimy tutaj siłę nauki Pawła: „Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa" (1 Kor 4,16; 11,1; Ga 4,12; Flp 3,17; 1 Tes 1,6-7; 2,14).

Paweł wspomina następnie o swoim planie odwiedzenia Kościoła, do którego należą Archip i Onezym, przypuszczalnie Kościoła w Hierapolis (w. 22). Ta wzmianka o podróży miała chyba zapewnić pozytywną decyzję Archipa: „Pamiętaj, wkrótce się zobaczymy!" Jest to ostatnia forma nacisku. W końcu wszyscy wymienieni tu adresaci będą musieli stanąć przed Pawłem w całym autorytecie jego osobistej obecności. Sądząc po imionach współpracowników wymienionych w pożegnalnym pozdrowieniu (w. 23-24), można się przekonać, jak wielką wagę Paweł przywiązywał do sieci partnerów w służbie Ewangelii. Osoby zaangażowane w tej służbie powinny być zawsze otwarte na wszystkich bez wyjątku ludzi, zawsze gotowe do działania w nowych i bardziej niezwykłych formach partnerstwa prowadzącego do coraz skuteczniejszych sposobów szerzenia Ewangelii.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

List do Hebrajczyków
Albert Vanhoye

PIERWSZE CZYTANIE

Z duszpasterskiego punktu widzenia List jest szczególnie interesujący, ponieważ stanowi znakomity przykład chrześcijańskiego przepowiadania. Jest ożywczym pokarmem dla wiary, ponieważ pogłębia kapłański aspekt tajemnicy Chrystusa i w konsekwencji wzywa do nowego wzrostu w życiu chrześcijańskim.

Punkt wyjścia

Chcąc zapoznać się z owym pismem, należy przeczytać jego pierwsze zdanie (Hbr 1,1-4), a zaraz potem ostatnie wersety (13,22-25). Pierwsze zdanie w niczym nie przypomina początku innych listów Pawłowych: nie ma w nim wzmianki ani o autorze, ani o adresatach, brak też pozdrowienia. Nie jest ono zdaniem, które umieszcza się na początku listu, lecz może być dobrym wstępem do kazania. Natomiast ostatnie wiersze przypominają ostatnie wersety z listów Pawła: zawierają kilka wiadomości, pozdrowienia, które należy przekazać, i kończą się życzeniem „łaski" (por. Rz 16,20; 1 Kor 16,23 i in.).

Jak przeto określić gatunek literacki pisma, które zaczyna się jak kazanie (1,1-4), a kończy jak list (13,22-25)? Jeśli pod tym kątem przeczytamy cały tekst, przekonamy się, że nie jest to jakiś gatunek mieszany, jak zrazu bylibyśmy skłonni sądzić. Z wyjątkiem krótkiego zdania o charakterze epistolarnym (13,19), wtrąconego przed uroczystym epilogiem kazania (13,20-21), całość należy zaliczyć do gatunku mowy. W tekście tym nie ma bowiem ani jednego elementu właściwego dla listu.

Mamy przeto do czynienia z pięknym kazaniem chrześcijańskim, ułożonym przez wędrownego apostoła (fragment 13,17-18 sugeruje, że nie należy on do „przełożonych" wspólnoty, do której się zwracał) i posłanym w formie pisanej do chrześcijan mieszkających w odległych stronach. Z tej okazji zostało dorzuconych kilka zdań charakterystycznych dla listu. Pierwsze z nich potwierdza, że poprzedzający je tekst, to homilia. W istocie bowiem czytamy „Proszę zaś was, bracia: Przyjmijcie to kazanie (13,22; przekł. TOB; BT: „słowo zachęty"). Coraz więcej egzegetów przyznaje, że mamy tu do czynienia ze szczególną sytuacją: jest to długie kazanie, po którym następuje krótkie przesłanie.

Księga jako całość

Jaka jest kompozycja tego kazania? Tomasz z Akwinu proponował podział na dwie części, pierwszą doktrynalną (1,1-10,39), a drugą moralną (11,1-13,25), jak w Liście do Rzymian. Podział ten nie jest całkiem bezpodstawny, ale nie uwzględnia wielu upomnień zawartych w tzw. części doktrynalnej (2,1-4; 3,7-4,16; 5,11-6,12; 10,19-39). Wielu współczesnych egzegetów, zwłaszcza w Niemczech, woli więc mówić o trzech częściach, z których każda obejmowałaby naukę i upomnienie oraz poruszałaby trzy następujące tematy: 1) słowo Boga (1,1-4, 13); 2) kapłaństwo Chrystusa (4, 14-10,31); 3) życie chrześcijańskie (10,32-12,29). Rozdz. 13 często traktuje się jako dodatek. Podział ten, jakkolwiek satysfakcjonujący na pierwszy rzut oka, ma wszakże jedną wadę – nie bierze pod uwagę faktu, że autor nie zaczyna mówić o kapłaństwie Chrystusa w 4,14, lecz wprowadza ten temat już pod koniec drugiego rozdziału (w. 17).

Na podstawie metodycznej analizy form literackich używanych przez autora – analizy, której zasadnicze rezultaty uznało bardzo wielu egzegetów – kazanie to podzielono na pięć części, w których wyróżnia się jeszcze kilka sekcji. Każdą z tych części rozpoczyna *propositio* (termin zapożyczony z retoryki starożytnej, a oznaczający przedstawienie tematu). Chcąc dobrze uchwycić myśl autora, należy więc, co bardzo ważne, dokładnie określić owe formuły *propositio* i zrozumieć ich wzajemne związki.

1) Zgodnie z zasadami retoryki, pierwsza *propositio* znajduje się na końcu wstępu. Autor oświadcza w niej, że „Syn" (1,3) „o tyle stał się wyższym od aniołów, o ile odziedziczył wyższe od nich imię" (1,4). Zapowiada przeto, że tematem pierwszej części będzie „imię", które wywyższony Chrystus posiadł na zawsze; innymi słowy będzie to wywód chrystologiczny. Dla określenia tego imienia nie wystarczy jeden tytuł, ponieważ implikuje kilka odrębnych aspektów. Potrzebne jest tu długie wyjaśnienie. Autor daje je we fragmencie 1,5-2,18, porównując pozycję Chrystusa z pozycją aniołów.

2) Druga *propositio* znajduje się na końcu części pierwszej. Autor powiada w niej, że „Jezus" (2,9) miał się stać „miłosiernym i godnym wiary (BT: „wiernym") arcykapłanem" (2,17). Jest to temat całkowicie nowy. Druga część dzieli się na dwie sekcje, odpowiadające dwom cechom arcykapłana: „godny wiary" (3,2-4,14; BT: „wierny") i „miłosierny" (4,15-5,10), zaczynając od cechy zapowiedzianej jako druga.

3) Trzecia *propositio* kończy część drugą. Autor głosi w niej, że Chrystus „(a) gdy wszystko wykonał, (b) stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają, (c) nazwany przez Boga kapłanem na wzór Melchizedeka" (5,9-10). A zaraz potem oświadcza: „Wiele mamy o Nim mówić (...)" (5,11), potwierdzając tym samym, że sformułował właśnie temat następnej części kazania. Ta trzecia część, ważniejsza od pozostałych, zaczyna się od gorącego wezwania do natężenia uwagi (5,11-6,20), a następnie dzieli się na trzy sekcje obejmujące wykład nauki, traktujący o trzech punktach zapowiedzianych w 5,9-10, zaczynając od ostatniego: (c) 7,1-28; (a) 8,1-9; 28; (b) 10,1-18. Kończy go upomnienie, które ma zabezpieczyć zgodność przedstawionej nauki z życiem chrześcijańskim.

4) Czwarta *propositio* została umieszczona na końcu tego upomnienia. Autor kładzie nacisk na dwa aspekty życia chrześcijańskiego: nieodzowną „wytrwałość" (10,36-37) i „wiarę", z której żyć będzie sprawiedliwy (10,38-39). Część czwarta omawia te dwa aspekty, zaczynając oczywiście od tego, który został wymieniony jako ostatni: opis wiary starotestamentowych sprawiedliwych poprzedza wezwanie do wytrwałości we wszelkich przeciwnościach (12,1-13).

5) Piąta i ostatnia *propositio* znajduje się na końcu drugiej sekcji. Autor zachęca chrześcijan, aby „proste czynili ślady nogami" (12,13). Na początku części piątej precyzuje, jakie to ślady: „Starajcie się o pokój ze wszystkimi i o uświęcenie" (12,14). Temu właśnie zagadnieniu jest poświęcona część piąta (12,14 – 13,18).

Wreszcie dochodzimy do uroczystej konkluzji kazania, w której autor przypomina pokrótce naukę (13,20) i wyraża życzenie zgodne z upomnieniami (13,21), a kończy krótką doksologią, wzmocnioną przez końcowe „Amen". Jak już powiedzieliśmy, styl ostatnich wierszy (13,22-25) nie jest charakterystyczny dla kazania, lecz dla listu.

Analiza kompozycji Listu do Hebrajczyków pozwala na następujące wnioski:

1) Autor przedstawia swoją *naukę chrystologiczną* w trzech etapach:

Najpierw daje streszczenie tradycyjnej chrystologii, wyrażonej za pomocą porównania Chrystusa do aniołów. Syn Boży (1,5-14) i brat ludzi (2,5-18), Chrystus w chwale „odziedziczył wyższe od nich [od aniołów] imię" (1,4). Jego wywyższenie (1,5-14) jest następstwem Jego męki (2,5-18).

Ta tradycyjna nauka pozwala autorowi przejść do chrystologii kapłańskiej (2,17). Najpierw wskazuje na jej ogólne cechy charakterystyczne (3,1-5,10). Otóż Chrystus ma dwie cechy kapłańskie, które są niezbędne w pełnieniu misji pośrednika. Z jednej strony, jako Syn w chwale upodobnił się do braci, aby „stać się miłosiernym i godnym wiary (BT: „wiernym") arcykapłanem wobec Boga" (2,17; 3,1-6; 4,14), a z drugiej – doświadczony „we wszystkim na nasze podobieństwo" (4,15-5,10) jest „miłosierny" (2,17), zdolny „współczuć naszym słabościom" (4,15).

W tym drugim wywodzie, poświęconym chrystologii kapłańskiej, autor kładzie nacisk (7,1-10, 18) na specyficzne aspekty kapłaństwa Chrystusowego: na jego odmienność, ponieważ nie opiera się ono na dziedziczeniu, lecz na „sile niezniszczalnego życia" (7,1-28); na inny charakter ofiary przebłagalnej, która otwarła drogę do przybytku niebieskiego (8,1-9,28); na jego doskonałą skuteczność, jeśli chodzi o zniesienie grzechów i nasze uświęcenie (10,1-18). Autor mocno podkreśla różnice między kapłaństwem dawnym i pokazuje, iż w ostateczności tylko Chrystus jest w pełni kapłanem.

2) Do swoich wywodów doktrynalnych autor zawsze stara się dołączyć upomnienia, które w większości przypadków opierają się na wyłożonej nauce:

a) na nauce o wywyższeniu Chrystusa (1,5-14) opiera pierwsze upomnienie, abyśmy „z jak największą pilnością zwracali uwagę na to, cośmy słyszeli" (2,1-4);

b) na nauce o przypisywanej wywyższonemu Chrystusowi cesze „godnego wiary (BT: „wiernego") arcykapłana" opiera długie ostrzeżenie przed niedowiarstwem (3,12.19) i „nieposłuszeństwem" (4,6.11), które nie pozwoliłyby człowiekowi wejść w ślad za Chrystusem „do odpoczynku" Boga (3,7 – 4,14);

c) na cesze „miłosiernego arcykapłana", przypisywanej Chrystusowi z powodu Jego męki (2,17-18; 4,15), opiera się krótkie wezwanie do ufności (4,16);

d) długie upomnienie (5,11-6,20), odmienne od pozostałych, nie wynika z wcześniej przedstawionej nauki, lecz stanowi konieczne przygotowanie do zrozumienia następującego po niej wywodu; autor zachęca słuchaczy nie tylko do pilniejszego słuchania, lecz do podjęcia wysiłku nawrócenia, aby mogli przyjąć ważną naukę, którą stara się im przedstawić;

e) na tej istotnej nauce (7,1-10,18) opiera najważniejsze upomnienie (10,19-39); wzywa słuchaczy, aby w swoim życiu rzeczywiście uznali kapłański dynamizm ofiary Chrystusowej, zbliżając się do Boga w wierze, nadziei i miłości;

f) na długiej pochwale wiary (11,1-40) o wyraźnie parenetycznej intencji, jakkolwiek brak w niej choćby jednego upominającego zdania, opiera swoje słowo zachęty do wytrwałości (12, 1-13);

g) w ostatniej części kazania (12,14-13,18), mającej w całości charakter upomnienia, nie omawia nauki służącej dotąd za podstawę upomnień, lecz jedynie krótko przypomina wcześniejsze wywody: Jezus „Pośrednik NT" (12,24; por. 7,22; 8,6; 9,15), Ten, który, „aby krwią swoją uświęcić lud, poniósł mękę" (13,12; por. 2,17-18; 5,8-9; 9,26; 10,10.14);

h) także w konkluzji (13,20-21) pokazuje związek między nauką (13,20) a chrześcijańskim życiem (13,21).

Tę złożoną i harmonijną strukturę możemy przedstawić w formie następującego schematu:

Wstęp: Bóg przemówił do nas przez Syna (1,1-4)
I. Krótki wykład tradycyjnej chrystologii (1,5-2,18)
a) Syn Boży, wywyższony w chwale Chrystus, przewyższa aniołów (1,5-14)
b) krótkie upomnienie, mające skłonić słuchaczy do uznania Jego władzy (2,1-4)
c) Chrystus, brat ludzi, który doznał męki, pozostaje z nami zjednoczony (2,5-18)
II. Pierwsze przedstawienie chrystologii kapłańskiej (aspekty istotne) (3,1-5,10)
a) Chrystus, tak samo jak Mojżesz i w jeszcze większym od niego stopniu, jest godnym wiary (BT: „wiernym") arcykapłanem (3,1-6)
b) długie ostrzeżenie przed niedowiarstwem (3,7-4,14)
c) Chrystus jest arcykapłanem współczującym; krótkie wezwanie do okazania ufności (4,15-16)
d) opis tego aspektu kapłaństwa i odniesienie go do Chrystusa (5,1-10)
III. Drugie przedstawienie chrystologii kapłańskiej (cechy szczególne) (5,11-10,39)
a) wstępne upomnienia: wezwanie do okazania uwagi i do wspaniałomyślności (5,11-6,20)
b) odmienny rodzaj kapłaństwa został zapowiedziany przez Melchizedeka (7,1-28)
c) ofiara Chrystusa jest nowością – na niej opiera się Nowe Przymierze i ona doprowadza do przybytku niebieskiego (8,1-9,28)
d) jej całkowita skuteczność w walce z grzechem i w procesie uświęcenia (10,1-18)
e) upomnienie skierowane do wiernych, aby przyjęli dynamiczną rzeczywistość ofiary Chrystusowej z wiarą, nadzieją i miłością (10,19-39)
IV. Przykłady wiary i upomnienie nawołujące do koniecznej wytrwałości (11,1-12,13)
a) przykłady wiary dane przez sprawiedliwych ST (11,1-40)
b) słowa zachęty do wytrwałości, ponieważ Jezus przecierpiał krzyż (12,1-13)
V. Upomnienie skierowane do wiernych, aby żyli w świętości i w pokoju z wszystkimi (12,14-13,18)
a) ostrzeżenie: nie odrzucać łaski Boga (12,14-29)
b) krótkie upomnienia nawołujące do praktykowania miłości braterskiej, czystości małżeńskiej, ducha ubóstwa (13,1-6)
c) słowa zachęty do zachowania tożsamości chrześcijańskiej: do wierności wobec przełożonych, przylgnięcia do Jezusa, do złożenia ofiary czci i do wspaniałomyślności (13,7-18)
Wniosek: Niech Bóg was prowadzi przez Jezusa Chrystusa! (13,20-21)

Z całą pewnością możemy stwierdzić, iż autor bardzo starannie ułożył swoje kazanie, dając tym samym dowód wielkiej gorliwości w głoszeniu słowa i szczerego szacunku wobec słuchaczy. Chcąc otrzymać dzieło „pięknie i zgrabnie ułożone" (2 Mch 15,38), odwołał się do literackiej tradycji biblijnej i skomponował je zgodnie z zasadami koncentrycznej symetrii. W istocie, pięć części, z których każdą zapowiada *propositio,* odpowiada sobie w sposób następujący: pierwsza (I) i ostatnia (V) mają analogiczny zakres i trójdzielny układ; druga (II) i przedostatnia (IV) mają szerszy zakres i układ ze względu na dwa pokrewne sobie tematy: przedstawieniu „godnego wiary (BT: „wiernego") arcykapłana", któremu towarzyszy ostrzeżenie przed niedowiarstwem (II: 3,1-4,11), odpowiada w czwartej części uzupełniający wywód poświęcony wierze przodków (IV: 11,1-40); przedstawieniu „współczującego arcykapłana", doświadczonego przez cierpienie (II: 4,15-5,10), odpowiada w czwartej części upomnienie skierowane do wiernych, aby cierpliwie znosili bolesne doświadczenia zsyłane nam przez Boga (IV: 12,1-13). Część trzecia (5,11-10,39), wraz z trzema sekcjami doktrynalnymi (7,1-10,18), które poprzedza i po których następuje upomnienie (5,11-6,20 i 10,19-39), tworzy imponującą część centralną. Ona sama ześrodkowana jest na drugiej sekcji wykładu (8,1-9,28), który autor określa jako „sedno wywodów" (8,1). W samym sercu tej centralnej sekcji, a zatem całego kazania, umieścił autor imię „Chrystusa" i Jego tytuł „arcykapłana", potwierdzając tym samym, że całą swoją sztukę oddał w służbę głoszenia wiary.

Pierwotny kontekst historyczny

Niełatwo jest określić miejsce Listu do Hebrajczyków w historii. Kościół zapewnia, że jest to tekst natchniony, który stanowi część Biblii i wraz z innymi pismami NT przekazuje autentyczne objawienie Jezusa Chrystusa. Nie wiemy jednak dokładnie, ani kto ułożył to kazanie, ani dla kogo zostało w formie listu wysłane, ani gdzie powstało i kiedy.

Pochodzenie Pawłowe?

W samym tekście znajdujemy tylko jedno imię osoby żyjącej w tamtych czasach, „naszego brata, Tymoteusza" (13,23), i tylko jedną geograficzną wzmiankę dotyczącą innych osób, „[braci] z Italii" (13,26). Ów Tymoteusz, którego imię pojawia się zresztą bardzo często w Nowym Testamencie (co najmniej 23 razy), jest uczniem Pawła, jego towarzyszem w podróżach apostolskich. W 1 Tes 3,2 Paweł nazywa go „bratem naszym" i to wyrażenie występuje w Hbr 13,23. Chodzi więc istotnie o tego samego Tymoteusza, którego dobrze znali adresaci listu.

Informacja ta wskazuje zarazem na środowisko, w którym zostało napisane to kazanie: chodzi o grupę zwolenników Pawła. W istocie, najstarsze świadectwa potwierdzają Pawłowe pochodzenie tego dzieła, jakkolwiek nie utrzymują, że zostało napisane przez samego Pawła.

Współcześni egzegeci zwracają uwagę na zbyt wielkie różnice, dzielące List do Hebrajczyków od autentycznych listów Pawłowych, aby można było przypisać jego autorstwo Apostołowi. Styl listu nie ma w sobie nic z wielkiej spontaniczności Pawła oraz pozwala dostrzec, że jego autor skrywa się za swoim dziełem i nie rości sobie żadnej pretensji do autorytetu apostolskiego, a więc wprost przeciwnie niż Paweł, który mocno podkreśla swój autorytet i chętnie mówi o sobie.

Autor

Niektórzy współcześni uczeni odrzucają Pawłowe, w szerokim znaczeniu tego słowa, pochodzenie Listu do Hebrajczyków. Jednakże twierdzenie to nie jest oparte na mocnych podstawach, ponieważ między Listem do Hebrajczyków a innymi listami Pawłowymi istnieje bardzo wiele znaczących podobieństw. Z jednej strony ze szczególną siłą, nie mniejszą niż w Liście do Galatów i do Rzymian, znalazła w nim wyraz krytyka starego Prawa (por. Hbr 7,12.18-19; 8,13; 10,1.8-9), a z drugiej strony myśl o posłuszeństwie Chrystusa w dziele odkupienia (Rz 5,19; Flp 2,8) pojawia się w Hbr 5,8. Ofiarniczy wymiar męki Chrystusowej (Hbr 9,14; 10,10) zostaje podkreślony w licznych tekstach Pawła (1 Kor 5,7; Rz 3,25; Ef 5,2), a wiele innych wspólnych cech wykazuje chrystologia Listu do Hebrajczyków i listów więziennych. Bardzo zdecydowana tradycja wschodnia zatem twierdzi, że List do Hebrajczyków ma pochodzenie Pawłowe. Jego autor należał do grupy skupionej wokół Pawła Apostoła. Ani jeden poważny zarzut nie pozwala wykluczyć, że autor mógł być towarzyszem Pawła i że jego dzieło zostało zatwierdzone przez Apostoła. Przypuszczano, że końcowe przesłanie mógł napisać sam Paweł, który w ten sposób swoim autorytetem poparł kazanie swego towarzysza w dziele głoszenia wiary. Hipoteza ta jest możliwa, jakkolwiek nie można jej ani udowodnić, ani zasadnie odrzucić.

Na przestrzeni dziejów podjęto wiele prób zidentyfikowania autora tego kazania. Do postaci proponowanych w epoce patrystycznej (Łukasz, Klemens Rzymski, Barnaba) współcześni uczeni dorzucili inne (Filip, Juda, Sylas, Pryscylla, Apollos). Najbardziej prawdopodobna zdaje się kandydatura Apollosa z powodu jego judeoaleksandryjskiego pochodzenia, znajomości Pism i literackiego wykształcenia (por. Dz 18,24-28), a także więzów, które łączyły go z Pawłem (1 Kor 1, 12; 3,4-9; 16,12; Tt 3,13). Niemniej jednak brak jakiegokolwiek starożytnego świadectwa przemawiającego za tą kandydaturą nie pozwala wyjść poza sferę domysłów.

Adresaci

Jedyna wskazówka dotycząca miejsca, zawarta w kończących list pozdrowieniach („Pozdrawiają was [bracia] z Italii", 13,24), jest zbyt niejasna, aby można było z całą pewnością ustalić, skąd pismo to zostało wysłane i gdzie mieszkali jego adresaci. Zgodnie z tradycyjnym tytułem byli oni „Hebrajczykami", lecz nic w tekście kazania nie potwierdza tej przydawki. Autor nigdy nie mówi o Hebrajczykach, ani o Żydach, ani o „poganach". Zwraca się do chrześcijan, nie interesując się, czy byli oni z pochodzenia Żydami czy też poganami.

Nie są to chrześcijanie, którzy niedawno się nawrócili, lecz którzy są nimi już od dawna (5, 12). Nie znali już bezpośrednio Pana (2,3), co przesądza o ich niepalestyńskim pochodzeniu. W pierwszym okresie swego nawrócenia dzielnie znosili szykany i prześladowania (10,32-34). Teraz z powodu nowych trudności pojawiła się groźba, iż popadną w zwątpienie (12,1-3). W pewnym momencie autor zarzuca im nawet (5,11-12), że stali się ociężali w słuchaniu; jednakże z dalszego ciągu listu wynika, że był to z jego strony jedynie chwyt oratorski: szybko zmieniając ton, zaczyna wychwalać ich wspaniałomyślność i wyjaśnia, iż pragnął jedynie pobudzić ich do działania (6,9-12). Energicznie zobowiązuje ich do walki z grzechem, który prowadzi nieuchronnie do zatracenia (10,26-31; 12,16-17), i ostrzega przed poglądami judaizujących (13,9-10).

Nie są to jednak informacje na tyle ścisłe, aby można było adresatów utożsamić z jakąś, znaną skądinąd, wspólnotą chrześcijańską. Odzwierciedlają one bowiem normalną sytuację z drugiej połowy I w. Wszystkie zaproponowane dotąd i bardzo różnorodne próby identyfikacji (Jerozolima, Rzym, Efez, Korynt, Galacja, Antiochia) nie mają wystarczających podstaw.

Podobnie zróżnicowane opinie panują co do daty powstania pisma: jedni badacze umieszczają je w 52 r., inni w 115 r. Stan rozwoju chrystologii, zaznaczający się w liście, każe uznać datę bardzo wczesną za nieprawdopodobną, a wykorzystanie Listu Klemensa Rzymskiego (ok. 95 r.?) nie pozwala przyjąć daty bardzo późnej. Sposób, w jaki autor mówi o ofiarach składanych ustawicznie przez kapłanów żydowskich, pozwala przypuszczać, że świątynia jerozolimska nie była jeszcze zburzona w czasach, kiedy pisał swoje kazanie. A zatem prawdopodobna wydaje się data poprzedzająca nieco wybuch wojny żydowskiej (66-70). Potwierdzałaby to wzmianka o Tymoteuszu, a także wschodnia tradycja o Pawłowym pochodzeniu listu.

Kanoniczna intertekstualność

Zasadniczym wkładem listu jest bezsprzecznie jego kapłańska chrystologia. Chcąc ożywić witalną dynamikę ciężko doświadczonych wspólnot, którym zagrażało zwątpienie, autor nie zadowolił się jedynie ich upominaniem ani przypominaniem im „podstawowych nauk o Chrystusie" (6,1). Uznał, iż przede wszystkim należy im zaproponować doktrynalne pogłębienie, co pozwoli im silniej zakorzenić się w wierze, a także umocni ich ufność i wspaniałomyślność.

Wybrał nowy temat, a mianowicie kapłaństwo, który wymagał poważnej refleksji nad relacjami między wiarą w Chrystusa a natchnionym Pismem ST. Według przepowiadania chrześcijańskiego w paschalnej tajemnicy Chrystusa wypełniły się Pisma. Wykazanie tego „wypełnienia", łatwe w przypadku niektórych aspektów, nie wydawało się możliwe w odniesieniu do podstawowego aspektu przymierza z Bogiem, czyli kultu i kapłaństwa. Na pierwszy rzut oka chrześcijanie nie mieli ani kapłana, ani ofiary. Zgodnie z Prawem Mojżeszowym Jezus nie mógł być kapłanem, ponieważ nie należał do pokolenia Lewiego. Jego posługa nie miała w żadnym razie charakteru kapłańskiego, a Jego śmierć była śmiercią człowieka przeklętego (por. Ga 3,13; 2 Kor 5,21), absolutnym przeciwieństwem ofiary w dawnym sensie tego słowa. Jakże więc można twierdzić, że Pisma wypełniły się w Chrystusie, skoro zabrakło owego najważniejszego aspektu?

Problem był tym trudniejszy, że oczekiwanie na Mesjasza kapłańskiego przejawiało się w tradycji żydowskiej. Oczekiwaniu temu dają wyraz zwłaszcza pisma z Qumran (por. 1 QS 9, 10-11; 1 QSa 2,11-12; CD 12, 23; 19,10; 20,1), a także w *Testamencie Dwunastu Patriarchów*.

Autor znalazł rozwiązanie tego problemu w Ps 1,10 uznanym za mesjański. W przepowiadaniu apostolskim pierwszy werset stanowi profetyczne potwierdzenie wywyższenia Chrystusa, który „zasiada po prawicy Boga" (por. Dz 2,34; Rz 8, 34 i in.). Czwarty werset zawiera drugą wyrocznię Boga, która mówi, że wyniesiony na tron Mesjasz ma godność kapłana. Samo Pismo zatem objawia, że Chrystus jest kapłanem. Chcąc to wykazać, autor przechodzi od pierwszego wersetu psalmu do czwartego i *vice versa* (Hbr 1,3.13; 5,6.10; 6,20; 7,11-28; 8,1; 10,12). Ale nie koniec na tym: poddaje on kapłaństwo i kult przodków ścisłej analizie, odróżniając ważny i trafny w swym założeniu zamysł od ułomnego sposobu jego realizacji. Pokazuje następnie, że przez ofiarę złożoną ze swej osoby i swego życia Chrystus urzeczywistnił w pełni zamysł kapłańskiego pośrednictwa. Jego ofiara jest bowiem jedyną doskonałą żertwą. On zaś sam jest jedynym kapłanem całkowicie potwierdzonym przez Boga. Fakt ten dogłębnie zmienia sposób pojmowania kapłaństwa i ofiary. Odtąd nie może już być mowy o obrzędach oddzielonych od życia. Ofiara na Kalwarii opiera się na całkowitym posłuszeństwie Chrystusa Bogu w realnym życiu oraz wspaniałomyślnej solidarności z nami, i to aż do śmierci, przeobrażonej tym samym w ofiarę miłości i stanowiącej podstawę nowego przymierza. Nieocenionym wkładem Listu do Hebrajczyków jest wypracowanie nowego pojęcia ofiary, opartej na paschalnej tajemnicy Chrystusa: nie są to już krwawe ofiary ze zwierząt, które ogień na ołtarzu teoretycznie zanosił aż do Boga, lecz ofiara z samej osoby, która oddaje się do dyspozycji miłości Bożej w imię zbawienia innych ludzi (Hbr 2,17-18; 9,14; 10,8-9).

Nauka autora opiera się zatem na potrójnym fundamencie: paschalnej tajemnicy Chrystusa, natchnionych pismach ST i chrześcijańskim doświadczeniu zjednoczenia z Bogiem dzięki pośrednictwu wywyższonego Chrystusa.

Autor nie zadowala się jedynie cytowaniem psalmu 110. Odwołuje się także do wielu innych tekstów ST. Wybiera je w sposób godny podziwu, doskonale zdając sobie sprawę z ich wartości objawieniowej. W nie mniejszym stopniu świadom jest nowości, jaką przynosi Chrystus, nowości, która unieważnia dawne instytucje, ofiary, kapłaństwo, przybytek, system Prawa. Zależy mu jednak na podkreśleniu, że ta nowość była zapowiadana w Piśmie: już w proroctwach ST mówi się o zastąpieniu jego własnych instytucji (7,18-19; 8,13; 9,8; 10,8-9).

W sposobie myślenia i wyrażania się daje o sobie znać judeohellenistyczne wykształcenie autora, ale nie posługuje się on wszystko uduchowiającą alegorią filozoficzną, tak bliską Filonowi z Aleksandrii; nie wykracza poza perspektywy historii zbawienia. Pewne podobieństwo jego dzieła do pism z Qumran nie musi zakładać bezpośrednich kontaktów, lecz tłumaczy się raczej wspólnym zakorzenieniem w żydowskich tradycjach I w.

Jeśli chodzi o pisma chrześcijańskie, to poza już wspomnianymi podobieństwami z niektórymi aspektami nauki Pawłowej, ścisły związek istnieje zwłaszcza między Listem do Hebrajczyków a hellenistycznym prądem, którego przykładem w Dziejach Apostolskich jest mowa Szczepana (Dz 7).

Historia recepcji

Jakkolwiek w Liście do Hebrajczyków nie pojawia się imię Pawła, to już od najdawniejszych czasów tradycja Kościołów wschodnich łączyła go właśnie z Pawłem Apostołem. Różnice w stylu próbowano wyjaśnić za pomocą różnorodnych hipotez. Na przykład, Klemens Aleksandryjski zakładał, że chodziło o grecką wersję listu ułożonego przez Pawła po hebrajsku. Jego redaktorem miałby być Łukasz. Inni wspominali o Klemensie Rzymskim (por. Flp 4,3). Tertulian nie ma wątpliwości, że autorem listu jest Barnaba.

List do Hebrajczyków znajduje się w najstarszym zbiorze listów Pawłowych, jaki zachował się do dzisiaj (P46). Warto zwrócić przy tym uwagę, że nie został w nim umieszczony na końcu listów, a więc tak jak w obecnych wydaniach, lecz na drugim miejscu, zaraz po Liście do Rzymian. Papirus ten, datowany na II w., potwierdza, że w tamtych czasach w Egipcie list ten uchodził za list Pawłowy. W innych rękopisach umieszcza się go różnie (po 2 Kor albo po Ga, albo po Tt czy po Flm).

W Kościele zachodnim brak imienia Pawła na początku tekstu był przyczyną wielu wątpliwości, które pogłębiały jeszcze spory z heretykami. Ostatecznie jednak stałość tradycji Kościołów wschodnich położyła kres tym wątpliwościom.

Po oficjalnym ustaleniu kanonu Pisma Świętego pod koniec IV w. List do Hebrajczyków znalazł się wśród innych listów Pawłowych, chociaż na końcu ich listy. Miało to i tę konsekwencję, że od tego czasu przestano zwracać uwagę na wcześniejsze rozróżnienie między „pochodzenie Pawłowe", a „autentycznie Pawłowy". List traktowano tak, jak gdyby został napisany przez samego Pawła.

Wśród komentarzy Ojców Kościoła najważniejszy jest komentarz Jana Chryzostoma, owoc jego posługi duszpasterskiej, gdyż składają się nań trzydzieści cztery homilie, wygłoszone w Antiochii. W średniowieczu Tomasz z Akwinu ułożył, inspirowany tekstami Ojców Kościoła i rozwijający teologiczną analizę tekstu, komentarz, który uważa się za „arcydzieło średniowiecznej egzegezy". W czasach reformacji bardzo ważnymi komentatorami Listu do Hebrajczyków byli Luter i Kalwin.

Niektóre zwłaszcza fragmenty Listu do Hebrajczyków przyciągały uwagę. Tekst 3,2 zajmował wiele miejsca w sporach w IV i V w., ponieważ arianie powoływali się nań, aby poprzeć swą naukę, że Syn Boży jest stworzeniem (por. R. A. Greer, *The Captain of our Salvation*). Fragmenty z Listu do Hebrajczyków, 6,4-6 i 10,27, interpretowane w bardzo dosłownym sensie, wzbudziły wiele kontrowersji, które powróciły w czasach reformacji, każąc Lutrowi uznać List do Hebrajczyków za dzieło niejednorodne, gdzie obok wspaniałych fragmentów są też „głupstwa i sieczka". W pierwszych wiekach rozdz. 7 był przedmiotem dziwacznych spekulacji o Melchizedeku. Definicja wiary, zawarta w Hbr 11,1, wzbudziła wielkie zainteresowanie Tomasza z Akwinu i innych teologów.

Obecność Listu do Hebrajczyków w kanonie Nowego Testamentu, z jednej strony, przyczyniła się do podkreślenia ofiarniczego charakteru śmierci Jezusa, zasugerowanego już przez słowa z Ostatniej Wieczerzy („Krew Przymierza", Mt 26, 28 par.) oraz znajdującego wyraz w niektórych tekstach Pawła (1 Kor 5,7; Ef 5,2). Z drugiej strony, nowe pojęcie ofiary, wypracowane przez autora, pozwoliło nadać sens ofiarniczy wyrażeniom, które same z siebie nie miały nic wspólnego z dawnymi ofiarami („dać swoje życie za okup", Mt 20,28; „dać życie swoje", J 10,11.15; „wydał samego siebie", Ga 1,4; „samego siebie wydał za mnie", Ga 2,20). Powierzchowna wszakże lektura Listu do Hebrajczyków mogła niekiedy oznaczać też regres, czyli powrót do dawnych pojęć na temat ofiary, które nie oddają wiernie dynamizmu żertwy Chrystusowej.

List do Hebrajczyków, podkreślając kapłański wymiar osoby i dzieła Chrystusa, otworzył przed myślą i duchowością chrześcijańską perspektywy, które okazały się niezwykle płodne i nigdy właściwie nie zostały zarzucone. Już Klemens Rzymski w swoim *Pierwszym Liście* wielokrotnie mówi o kapłaństwie Chrystusa (1 Clem. 36,1; 61,3; 64), nazywając Go „Arcykapłanem naszych ofiar, Obrońcą i Wspomożycielem naszej słabości" (36,1) i wykorzystując Hbr 1,3-13. Z jednej strony, Ojcowie Kościoła często powołują się na List do Hebrajczyków w swoich rozmyślaniach i naukach o tajemnicy męki. Z drugiej zaś strony nacisk, jaki list ten kładzie na kapłaństwo Chrystusa, „pośrednika Nowego Przymierza" (9,15), sprawił, że sługi Chrystusowe, „sługi Nowego Przymierza" (2 Kor 3,6), uważa się w tradycji eklezjalnej za tych, którzy mają udział w Jego kapłaństwie. Ten rozwój doktrynalny przejawia się już w modlitwie konsekracyjnej odmawianej za czasów Hipolita (ok. 215 r.) w Rzymie w czasie ordynacji biskupów, i utwierdza się powoli w następnych stuleciach. A zatem w ten i na wiele jeszcze innych sposobów List do Hebrajczyków wycisnął głębokie piętno na wierze i życiu Kościoła.

W liturgii katolickiego Kościoła pismo to zajmuje ważne miejsce. Na święto Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny drugim czytaniem mszalnym jest tekst z Hbr 10,4-10, dający wyraz ofiarniczej postawie Syna Bożego od chwili wcielenia. W Boże Narodzenie, podczas Mszy św. w dzień, czyta się co roku początek listu (Hbr 1,1-6), który pozwala głęboko wniknąć w tajemnicę Boskiego synostwa Jezusa. Na święto Ofiarowania Pańskiego został wybrany fragment 2,14-18, podkreślający gotowość Jezusa na mękę ze względu na solidarność z „braćmi", których Bóg Mu powierzył. W Liturgii Godzin właśnie na czas Męki Pańskiej rok czytań zaleca lekturę Listu do Hebrajczyków, począwszy od V Niedzieli Wielkiego Postu aż do Wielkiej Soboty włącznie. W czasie liturgii wielkopiątkowej odczytuje się piękny tekst Hbr 4,14-16; 5,7-9, poświęcony męce i kapłańskiemu

współczuciu Chrystusa. Opis kapłaństwa z Hbr 5,1-10 znajduje swoje miejsce w liturgii święceń kapłańskich, a także w czasie Mszy św. odprawianych w intencji powołań oraz z okazji wyboru biskupa lub papieża. Zgodnie z lekcjonarzem niedzielnym fragmenty z Listu do Hebrajczyków czyta się przez siedem ostatnich niedziel Roku B i kilka niedziel Roku C (od XIX i XXII Niedzieli Zwykłej). Natomiast lekcjonarz świąteczny zaleca ich czytanie na pierwszym miejscu od poniedziałku pierwszego tygodnia do piątku czwartego tygodnia Okresu Zwykłego w latach nieparzystych. A zatem waga tego wspaniałego tekstu, stanowiącego pożywkę dla wiary i pobudzającego wspaniałomyślność chrześcijan, została w pełni uznana.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-4: Wstęp

Początek kazania, będący przykładem doskonałej kompozycji (po grecku jest to tylko jedno zdanie), umieszcza je w całości w perspektywie słowa, które Bóg do nas skierował. Słowo to nie jest tutaj przedstawione jako objawienie prawd, lecz jako środek pozwalający ustalić relacje między osobami. Dostrzegalny paralelizm skłania do przeprowadzenia porównań między dwoma etapami tych relacji. W pierwszym etapie, etapie starotestamentowym, charakteryzującym się licznymi i częściowymi interwencjami Boga, Bóg na swoich rzeczników wybrał proroków. W drugim etapie, w którym dokonało się ostateczne wkroczenie Boga do historii ludzkiej, Bóg „przemówił do nas przez Syna" (Hbr 1,2). Autor, opuszczając grecki rodzajnik, podkreśla nowość tej relacji – nie jest to już tylko zwykły prorok, lecz „Syn" – a następnie uściśla swoją myśl.

I w istocie, cała reszta zdania poświęcona jest Synowi. Obecnie jest On „dziedzicem wszystkich rzeczy" (1,2; por. Dn 7,13-14), czyli synem i dziedzicem Dawida (2 Krn 17,13-14), Abrahama (Rdz 15,3-4) i Adama (Rdz 1,26; Ps 8,5-9). Ta Jego ostateczna pozycja mesjańska odpowiada pierwotnej roli Syna: może dziedziczyć wszystko, ponieważ Bóg posłużył się Nim, aby wszystko stworzyć (Hbr 1,2). Autor odwołuje się tutaj do tradycji sapiencjalnej (Prz 8,27-31; Mdr 7,21; 9,9; Syr 24,2-6) i ją przekracza. Przekracza ją ponownie, kiedy sam byt Syna określa przez relację osobową z Bogiem, ściślejszą niż relacja Mądrości do Boga (Hbr 1,3a; por. Mdr 7,25-26). I rzeczywiście, Syn nie może być oddzielony od „chwały" Boga, ponieważ jest jej „odblaskiem". Jest nie tylko objawieniem tego czy innego przymiotu Boga, lecz „odbiciem Jego istoty". Autor najpierw stwierdza, że Syn schodząc z tych wysokości, aby przywrócić więź stworzenia z Bogiem, pełni stałą funkcję w podtrzymywaniu wszechświata (Hbr 1,3b, czasownik w czasie teraźniejszym), a następnie mówi o Jego historycznym wkroczeniu na nasz świat (czasownik w czasie przeszłym). Z kolei przypomina o dwóch aspektach tajemnicy paschalnej słowami, które dyskretnie przygotowują do chrystologii kapłańskiej, będącej przedmiotem kazania, i do jej argumentacji opartej na Ps 110. Końcowe zdanie, w którym porównuje się Chrystusa do aniołów, a które pozwala autorowi określić sytuację wywyższonego Syna, zapowiada pierwszą część kazania (1,5-2,18), będącą wykładem tradycyjnej chrystologii.

Od wieków ten wspaniały tekst jest odczytywany podczas Mszy św. w dzień w święto Narodzenia Pańskiego. Dodano do niego dwa następujące po nim wersety (1,5-6), co sugeruje nieścisłą interpretację w przypadku w. 6. Wiersz ten bowiem w istocie nie odnosi się do ubogiego przyjścia Chrystusa na świat, lecz do pełnego chwały panowania w „przyszłym świecie" (por. Hbr 2,5).

1,5-14: Relacja Syna z Bogiem

Autor rozważa najpierw aktualną pozycję Syna w odniesieniu do Boga. Chcąc ją opisać, cytuje teksty z Pisma Świętego, które odczytuje w świetle paschalnego wywyższenia Chrystusa. W Starym Testamencie dwa z owych tekstów odnoszą się do samego Boga (Pwt 32,43 LXX; Ps 102,26-28), jednakże ich kontekst pozwala odnieść je teraz do zmartwychwstałego Pana (por. Ps 102, 13-14: „Ty zaś, Panie [...] *powstaniesz* [...]"), Tego, który stał się sędzią świata (por. Pwt 32,41: „wyrok wykona ma ręka"). Cytaty ułożone są tak, aby wyrażały trzy anty tezy, dostrzeżone między wywyższonym Chrystusem i aniołami i ułożone w następującym porządku: Chrystus-aniołowie (1,5-6); aniołowie-Chrystus (1,7-12); Chrystus-aniołowie (1,13-14). Autor, jako zręczny mówca, przez oratorski chwyt wciąga na początku (1,5) i na końcu (1,13) do współpracy słuchaczy, stawiając retoryczne pytanie odnoszące się do biblijnych wyroczni. Chrześcijanie powinni umieć umieścić je w Biblii i zidentyfikować ich adresata, którym nie jest anioł, lecz Król Mesjasz wyniesiony na tron.

Głosi się w nich, że Chrystus jest Synem Bożym (1,5; Ps 2,7; 1 Krn 17,13); aniołowie winni Mu cześć (Pwt 32,43 LXX), ponieważ Jego zmartwychwstanie sprawiło, iż stał się „Pierworodnym" (Ps 89, 28), i „znowu wprowadził [Go] na świat" (1,6; por. 2,5). Aniołowie są stworzeniami niestałymi i poddanymi (1,7; Ps 104,4), natomiast Chrystus jest niewzruszony i wszechmogący (1,8-12; Ps 45,7-8; 102,26-28). Do Chrystusa odnosi się wyrocznia, iż zasiądzie po prawicy Boga (1,13; Ps 110,1), natomiast aniołowie są posyłani na pomoc wybranym (1,14).

Zgodnie z tym fragmentem, „imię" odziedziczone przez Chrystusa (por. 1,4) zawiera w sobie przede wszystkim następujące tytuły: „Syn" Boży (1,5), „Pierworodny" (1,6), „Bóg" (1,8-9) i „Pan" (1,10). Znaczenie tych tytułów przejawia się w takich faktach: wywyższony Chrystus zasiada na wiecznym tronie, trzymając w ręku berło Boże (1,8); na mocy swojej męki otrzymał namaszczenie, które zapewnia Mu wyższość (1, 9); jako Stwórca wszechświata pozostaje niezmienny, chociaż pod wpływem Jego działania wszystko ulega przeobrażeniu (1,10-12). Trudno więc o ściślejszą relację niż relacja między Chrystusem a Bogiem. Porównanie z aniołami pozwala lepiej to ukazać.

2,1-4: Krótkie upomnienie

Z tej ścisłej relacji Chrystusa z Bogiem autor wyciąga natychmiast wnioski dla egzystencji chrześcijańskiej. Chrześcijanin musi lepiej przyjąć zbawienie zapowiedziane przez zmartwychwstałego Pana i przekazane przez „tych, którzy je słyszeli" (2,3). Autor kontynuuje porównanie wywyższonego Chrystusa z aniołami: rola aniołów na Synaju (por. Pwt 33,2-3, LXX; Dz 7,38.53; Ga 3,19) posłuży mu w upomnieniu jako argument *a fortiori*, który ostatecznie skłoni go do postawienia wstrząsającego retorycznego pytania („jakże my unikniemy [kary?]"). Waga, jaką Bóg przywiązuje do ewangelizacji poprzez cuda i dary duchowe (2,4; por. Mk 16,17-20; Dz 5,12), wzmacnia jeszcze siłę tej argumentacji.

2,5-18: Relacja Syna z nami

Autor przechodzi następnie do drugiego aspektu „imienia" Chrystusa. W przeciwieństwie do spontanicznej opinii wielu egzegetów same tytuły Boskie nie wystarczą, aby zdefiniować to „imię", ponieważ zmartwychwstały Chrystus nie jest tylko Synem Bożym; jest zarazem człowiekiem wywyższonym z powodu cierpień i śmierci. Także i pod tym względem Jego „imię" jest „wyższe" (*diaforoteron:* 1,4) od imienia aniołów.

Autor cytuje i komentuje Ps 8 (Hbr 2,6-9), a następnie oddaje się refleksji teologicznej (2,10-18). Ps 8,5-7 opisuje przeznaczenie człowieka, które wyznaczył mu Bóg. Autor zauważa, że sformułowanie z w. 6 spełniło się dosłownie w ludzkim przeznaczeniu Syna Bożego: albowiem o Nim i tylko o Nim można powiedzieć w dosłownym znaczeniu tego słowa, że mało „od aniołów był *pomniejszony*", ponieważ w swojej synowskiej chwale był ponad nie wywyższony (por. 1,3a). Przyjmując naturę „z ciała i z krwi" (2,14) i godząc się na cierpienie oraz śmierć (2,9), stał się mniejszym od aniołów, ale to uniżenie doprowadziło w rezultacie do paschalnego wywyższenia, które Jemu, wywyższonemu człowiekowi, a nie aniołom, zapewnia władzę nad przyszłym światem (2,5.8). W swojej interpretacji autor nie zawęża sensu Ps 8 do indywidualnego przypadku Jezusa. Wprost przeciwnie, podkreśla, iż ludzkie powołanie urzeczywistniło się w Jezusie „za wszystkich" (2,9).

W tym samym kierunku podąża jego refleksja teologiczna (2,10-18). Autor kładzie nacisk na konieczną solidarność między „przewodnikiem zbawienia" a „licznymi synami", których Bóg pragnął „doprowadzić do chwały" (2,10); potwierdza, że „uświęcający" i „uświęceni" mają wspólne pochodzenie (2,11a), w przeciwnym bowiem razie owo uświęcenie nie mogłoby zostać udzielone, i wreszcie podkreśla, że wywyższony Chrystus nie zaprzecza, iż łączy Go z ludźmi braterska więź (2, 11b-12) – więź chciana przez samego Boga (2, 13b), ustanowiona przez wcielenie (2,14a) z uwagi na misję wyzwolenia, w której śmierć zostaje pokonana dzięki solidarności aż do śmierci (2, 14b-15). W swojej pierwszej konkluzji (2,16; por. 2,5) autor powraca do kwestii stosunku między Chrystusem a aniołami, aby ponownie podkreślić nowość dzielącego ich dystansu. Chrystus nie związał się z aniołami, lecz włączył się w rodzinę ludzką. Nosi ludzkie imię „Jezus" (2,9) i odpowiadające temu tytuły: „człowiek" i „Syn człowieczy" (2,6), „przewodnik zbawienia" (2,10); ludzie są Jego „braćmi" (2,11-12).

Druga konkluzja otwiera nową perspektywę – perspektywę chrystologii kapłańskiej (2,17-18). Chrystus miał stać się „arcykapłanem". Zdumiewa postawiony Mu warunek. Otóż w Starym Testamencie dostąpienie godności arcykapłańskiej wiązało się z rytualnymi ceremoniami oddzielenia (Wj 28; Kpł 8-9) i z unikaniem jakiegokolwiek kontaktu ze śmiercią (Kpł 21,11). Zupełnie inaczej rzecz się ma w przypadku Chrystusa – ma obrać drogę całkowitego upodobnienia się do swoich braci, aż po cierpienie i śmierć (Hbr 2, 14.17-18). Autor *implicite* daje do zrozumienia, że nieporównywalna więź „Syna" z Bogiem w chwale (1,3a) nie uczyniła Go jeszcze arcykapłanem. Konieczna była równie ścisła więź z ludem Bożym, ponieważ kapłaństwo polega na pośredniczeniu, które wymaga doskonałych stosunków z dwiema stronami. Preegzystujący Syn był związany tylko z Bogiem. W wywyższonym Chrystusie w pełni urzeczywistnia się owa podwójna konieczna relacja. Syn Boży (1,5-14) i brat ludzi (2,5-16) jest doskonałym pośrednikiem.

3,1-6: Godny wiary (BT: wierny) arcykapłan

Swój pierwszy wywód, poświęcony chrystologii kapłańskiej (3,1-5,10), autor zaczyna od zaproszenia słuchaczy do „zwrócenia uwagi" na podstawową cechę konieczną do sprawowania funkcji pośrednika: arcykapłan powinien być „godny wiary", zaufany Boga. Dlatego chrześcijanie, „uczestnicy powołania niebieskiego" (3,1), muszą mieć arcykapłana posiadającego tę cechę. Znajdują ją w Jezusie, który „jest (czasownik grecki użyty został w czasie teraźniejszym) godny wiary w oczach Tego (BT: „jest wierny Temu"), który Go uczynił" (3,2). Temu aspektowi kapłaństwa, mającemu podstawę w Ml 2,7, odpowiada nadany Jezusowi tytuł „Apostoł". Greckie słowo *pistos*, które najpierw znaczy „godny wiary", w wielu przekładach oddaje się jako „wierny" (tak też BT), a więc za pomocą innego znaczenia tego wyrazu. Jest to jednak tłumaczenie błędne, ponieważ autor odwołuje się do epizodu z Lb 12, gdzie *pistos* znaczy właśnie „godny wiary", a nie „wierny". Odpowiadając Miriam i Aaronowi, którzy kwestionowali autorytet Mojżesza jako rzecznika Boga (Lb 12,2), Bóg powiada o swoim słudze Mojżeszu: „uznany jest za godnego wiary (BT: „wiernego"; BP: „mąż zaufania") w całym moim domu" (12,7; Hbr 3,5). Wywyższonemu Chrystusowi należy przyznać tę samą cechę, i to w stopniu najwyższym, ponieważ urzeczywistniła się w Nim przepowiednia proroka Natana, która przedstawia Go jako przyszłego budowniczego domu Bożego (1 Krn 17,12; Hbr 3,3), zapowiada Jego synostwo Boże (1 Krn 17,13; Hbr 1,5; 3,6), i w której Bóg powiada: „*Uczynię Go godnym wiary* w moim domu" (1 Krn 17,14, LXX; BT: „Osadzę Go w moim domu"; Hbr 3,6). „Dom", zbudowany przez Chrystusa w Jego tajemnicy paschalnej, nie jest (por. Mk 14,58; 15, 29) świątynią materialną; „Jego domem my jesteśmy" (Hbr 3,6; por. Ef 2,21-22; 1P 2,4-5), jeśli pozostajemy z Nim ściśle związani.

3,7-4,13: Ostrzeżenie przed niedowiarstwem

Chrystus zasługuje więc całkowicie na naszą wiarę. Od doktrynalnego wywodu (3,2-6) autor przechodzi do długiego upomnienia, opartego na natchnionym słowie Ps 95,7-11, zawsze aktualnym (3,7a). Dla chrześcijan „głos" Boga, o którym wspomina psalm, jest głosem wywyższonego Chrystusa, wymienionego w poprzednim wersecie. W wersji greckiej, psalm ten czyni aluzję do epizodu z czasów Wyjścia, a mianowicie epizodu opisanego w Lb 13-14 oraz przypomnianego w Pwt 1,20-45 i Ps 106,24-26. Niedługo po Wyjściu z Egiptu, kiedy Izraelici zbliżyli się do Ziemi Obiecanej, Bóg zachęca ich, by do niej weszli. Tymczasem raport, jaki złożyli wywiadowcy, wzbudza ich nieufność i się wycofują. Zagniewany Bóg każe powrócić swemu ludowi na pustynię, aby błąkał się po niej przez czterdzieści lat.

Komentarz dzieli się na trzy sekcje, których granice wyznaczają wtrącenia (3,12-9; 4,1-5; 4,6-11). W środku pierwszej (3,15) i ostatniej sekcji (4,7) ponownie przytacza się początek cytatu, a w środku drugiej (4,3) – jego koniec.

W 3,12-19 autor przestrzega chrześcijan przed „niewiarą" czy „niedowiarstwem" (3,12.19: wtrącenie). Dostrzega paralelizm między sytuacją „uczestników Chrystusa" a Izraelitów, prowadzonych przez Mojżesza. Zdania odpowiadają sobie zgodnie z zasadami pewnej koncentrycznej symetrii (w. 12 i 19, 13 i 17, 14 i 16). Wiersz 18 przygotowuje następne sekcje.

W 4,1-5 paralelizm ten odnosi się do dobrej nowiny (gr. czasownik *euangelizein*). W czasach Wyjścia brzmiała ona: „Pan, twój Bóg, wydał tobie tę ziemię. Wejdź, weź ją w posiadanie (...)" (Pwt 1,21). Izraelici nie uwierzyli (Hbr 4,2; Ps 106,24), a zatem nie mogli wejść. Dla nas, chrześcijan, dobrą nowiną jest paschalne zwycięstwo Chrystusa (Hbr 4,14). Jeśli weń wierzymy, otwiera nam drogę do odpoczynku Boga (4,3). Zestawienie, w stylu midraszu, tych dwóch tekstów (Ps 95,11 i Rdz 2,2) sugeruje pewien związek między odpoczynkiem, o którym mówi psalm, a niebieskim odpoczynkiem samego Boga (Hbr 4,3-5).

Fragment 4,6-11 ostrzega chrześcijan przed „nieposłuszeństwem" (4,6.11: wtrącenie), przed nieprzyjęciem zaproszenia Boga, które jest wciąż aktualne. W istocie, Pismo Święte mówi o jakimś „dziś", bardzo odległym od epoki Jozuego, co pozwala wnosić, że osiedlenie się w Kanaanie nie było prawdziwym wejściem w odpoczynek. To o wywyższonym Chrystusie możemy powiedzieć, że odpoczywa po swych czynach, jak Bóg odpoczął po dziele stworzenia (4,10; por. 10,11-13). Musimy się przeto spieszyć, aby pójść za Nim i mieć udział w Jego odpoczynku (4,11).

Zamiast konkluzji do swojego komentarza do psalmu autor wygłasza pochwałę „słowa Bożego". Podkreśla jego skuteczność i jego przerażającą zdolność rozdzielania i osądzania (4,12-13).

4,14-16: Konkluzja i przejście

Spójnik „więc" oznacza, że w. 14 stanowi konkluzję sekcji rozpoczynającej się od 3,1. Słowa „arcykapłan", „niebiosa", „Jezus", „wyznanie wiary" są nawiązaniem do 3,1 i stanowią wtrącenie, które zaznacza koniec sekcji. Tytuł „Syn Boży" nawiązuje do 3,6. Przedstawiając Jezusa jako wywyższonego arcykapłana

zasiadającego po prawicy Boga (majestat Boga jest wyniesiony nad niebiosa: Ps 8,2; 113,4), autor przypomina o nauce wyłożonej w 3,1-6. Wzywając następnie do trwania „mocno w wyznawaniu wiary", streszcza swoje długie upomnienie (3,7-4,13) i ukazuje jego związek z nauką: Jezus, wywyższony arcykapłan, jest „godnym wiary w oczach Boga" (BT „jest wierny"); powinniśmy zatem okazać Mu naszą wiarę.

Wiersz 15 odpowiada na możliwy zarzut: Czy tak wysoka pozycja wywyższonego Chrystusa nie stanowi przeszkody w naszej z Nim relacji? Jesteśmy wszak tak nędzni! Zarzut ten byłby uzasadniony, gdyby Chrystus, przechodząc przez niebiosa, zerwał z nami wszelkie więzy. Ale tak nie jest. Wywyższony Chrystus pozostał naszym bratem, ponieważ wszedł do swej chwały, dzieląc nasze bolesne doświadczenia (4,15; por. 2,9.17-18). Posiada więc drugą cechę wymaganą od kapłana. Jest nie tylko „godny wiary (BT: „wierny")", lecz także zdolny „współczuć naszym słabościom". Dzięki Niemu tron Boga, który wzbudzał przerażenie grzeszników (por. Iz 6,1-5), stał się „tronem łaski", do którego wierni mogą i powinni się zbliżać z pełną ufnością.

5,1-10: Arcykapłan z ludzi brany

Opis „każdego arcykapłana" (5,1-4) i jego odniesienie do Chrystusa (5,5-10) odpowiadają drugiemu przymiotowi kapłana (4,15). Już w ogólnej definicji w 5,1 dwukrotnie jest mowa o ludzkiej stronie pośrednictwa, zanim, i to pokrótce, zostanie wspomniana relacja z Bogiem. Pośród różnych możliwych celów kultu ofiarniczego (adoracja, dziękczynienie itp.) jeden zostaje zachowany, a mianowicie ten, który najściślej wiąże się z ludzką nędzą: arcykapłan składa ofiary „za grzechy". W następnych wersetach autor kładzie nacisk na zdolność arcykapłana do nawiązywania relacji z grzesznikami, nazywanymi bez surowości „tymi, którzy nie wiedzą i błądzą" (por. Łk 23,34; Dz 3,17). Autorowi udało się odnaleźć w rytualnych prawach potwierdzenie solidarności arcykapłana z grzesznikami. Prawo bowiem nakazywało arcykapłanowi składać najpierw ofiarę za swoje grzechy (Kpł 9,7-8; 16,6), a dopiero potem za grzechy ludu (9,15; 16,15). Inny jeszcze aspekt człowieczeństwa arcykapłana krył się w wymogu pokory; epizod opisujący bunt Koracha i karę, jaka go spotkała, dowodzi, że kapłaństwo nie jest karierą przeznaczoną dla ludzi ambitnych. Tylko Bóg może udzielić godności kapłańskiej.

W swoim opisie autor stara się unikać uściśleń przewidzianych przez dawny rytuał (pochodzenie lewickie, kąpiel rytualna, szaty kapłańskie, namaszczenie, krwawa ofiara ze zwierząt). Używa pojęć ogólnych, aby móc odnieść swój opis do Chrystusa. Relacja między Chrystusem i Aaronem ma, jego zdaniem, jedynie charakter podobieństwa. „Jak Aaron podobnie i Chrystus". Komentatorzy (od czasów Tomasza z Akwinu), którzy mówią w tym przypadku o wyższości, nie trzymają się wiernie tekstu. Perspektywa ulegnie zmianie w następnej części (por. 7,11). Relacja między NT i ST musi być najpierw stosunkiem ciągłości.

Dla Chrystusa droga wznoszenia się ku kapłaństwu była drogą pokory i cierpienia (5,7-8), skutecznej solidarności z ludzką słabością. Jego ofiara kapłańska (por. 5,1-3) polegała na „prośbach i błaganiach" (por. Mt 26,36-44), które w rozpaczliwej sytuacji zostały wsparte „głośnym wołaniem" (por. Mt 27,46.50) i „płaczem". A zatem cała męka Chrystusowa jest przedstawiona jako akt kapłana, który bierze na siebie ludzką trwogę przed śmiercią i czyni z niej ofiarę modlitewną. Modlitwa ta była zanoszona do Boga z wielką „uległością" (gr. *eulabeia*: Hbr 5, 7). Jezus nie zamierzał narzucać Bogu własnej woli (por. Mt 26,39). Ojcu pozostawił troskę o wybór jak najlepszego rozwiązania. I dlatego został w pełni „usprawiedliwiony". Decyzja Boga nie polegała bowiem na tym, aby Go uchronić przed śmiercią, ale żeby przemienić Jego cierpienia i śmierć w narzędzie ostatecznego zwycięstwa nad złem i nad samą śmiercią. Ludzka natura, zepsuta przez grzech, musi „nauczyć się posłuszeństwa", aby mogła ponownie zostać wprowadzona, tym razem już na zawsze, w zażyłą relację z Bogiem. Jezus „będąc Synem" nie potrzebował pobierać tej bolesnej nauki. Przyjął ją (5,7; por. 2,7) w imię wspaniałomyślnej solidarności z nami. Tym samym stał się człowiekiem „doskonałym", całkowicie godnym, aby zostać przyjętym przez Boga, a nawet zasiąść na tronie obok Niego, i to z korzyścią dla nas wszystkich, ponieważ ta „doskonałość" jest owocem Jego ostatecznej solidarności z nami wszystkimi. Chrystus, doprowadzając mocą swojego cierpienia i śmierci do doskonałości wspomniane dwie relacje konieczne do wypełniania kapłańskiej misji pośrednictwa, a mianowicie zażyłą relację z Bogiem i solidarność z ludźmi, „stał się sprawcą zbawienia wiecznego" i został ogłoszony przez Boga arcykapłanem na zawsze, jak to zapowiadała wyrocznia z Ps 110.

Ten wspaniały tekst przedstawia paschalne wywyższenie Chrystusa z nową głębią, ponieważ ukazuje Jego związek z kapłańską misją pośrednictwa, na co nie zwracało dotąd uwagi przepowiadanie chrześcijańskie. Na przykład chrystologiczny hymn z Flp 2,4 pomija ten aspekt. Niejeden tekst nowotestamentowy krąży wokół tego tematu (Łk 24,46-47; Dz 5,30-31; J 20,22-23; Rz 4,25; 8,34; 1 J 2,1-2), ale tylko List do Hebrajczyków przedstawia go w pełnym świetle.

Przypomnijmy, że w liturgii wielkopiątkowej każdego roku słyszymy zdania z tego pisma, które we wstrząsających słowach opisują mękę Chrystusa i Jego kapłańskie współczucie (Hbr 4,15-16; 5,7-9). Wiersze 14-16 z rozdz. 4 i w. 7-9 z rozdz. 5 powracają wielokrotnie podczas sprawowania Eucharystii. Tekst z Hbr 5,1-10 znalazł zastosowanie w liturgii święceń kapłańskich oraz w czasie Mszy św. o wybór papieża lub biskupa.

5,11-6,20: Mocne wezwanie do uwagi

Autor uświadamia najpierw słuchaczom, że w 5,9-10 wskazał na temat nowej części swojego kazania, następnie próbuje nimi wstrząsnąć, robiąc im wymówki. Podkreśla ważność nauki, którą zamierza przedstawić, i potrzebę nie tylko intelektualnego, lecz także duchowego wysiłku, aby ją sobie przyswoić. Nie ma na myśli żadnego elementarnego pouczenia, które byłoby niczym mleko dawane niemowlętom (por. 1 Kor 3,2; 1 P 2,2), lecz samą istotę nauki, przedstawianą tym, którzy już poczynili postępy w życiu chrześcijańskim.

Zdanie w 6,4-6, odznaczające się wielką surowością, wzbudziło nie kończące się dyskusje. Wyraża ono niezwykle silne przeciwstawienie między obfitością cudownych darów, które otrzymali chrześcijanie (dwadzieścia trzy słowa), a ewentualnym dramatycznym popadnięciem (jedno słowo) w apostazję. Mówi o niemożliwości odnowienia „ku nawróceniu" w przypadku apostatów. Umieszczone na początku zdania słowo „niemożliwe" przyczyniło się do jego rygorystycznej interpretacji, wykluczając w sposób absolutny udzielenie przebaczenia tym, którzy wyparli się wiary. W rzeczywistości zdanie to ma sens bardziej zróżnicowany. Stwierdza ono, że nie można odnowić apostatów ku nawróceniu, skoro ponownie krzyżują w sobie Syna Bożego i wystawiają Go na pośmiewisko (oba greckie czasowniki są w czasie teraźniejszym). Jak długo bowiem odrzucają swojego Zbawcę, tak długo nie mogą otrzymać zbawienia. Czyż nie jest to oczywiste? Autor nie mówi nic o sytuacji, w jakiej by się znaleźli, gdyby przestali wystawiać Syna Bożego na pośmiewisko. Z łatwością rozumiemy to przeoczenie: było ono potrzebne, aby upomnienia zawarte w tym tekście odniosły największy skutek.

Chcąc poprawnie zinterpretować ten fragment, należy nadto pamiętać, że ta jednolita pod względem literackim sekcja obejmuje w. 4-12. W środku (6,7-8) porównanie, nawiązujące do symboliki rolniczej, przedstawia dwa możliwe rozwiązania, jedno pozytywne – błogosławieństwo Boże (6,7), drugie negatywne – zatracenie (6,8). Wiersze 4-6 odpowiadają możliwości negatywnej, a w. 9-12 – możliwości pozytywnej. Otóż, to właśnie po tej stronie, czyli po stronie zbawienia, autor umieszcza swoich adresatów (6,9), ponieważ żyją oni w miłości Boga i usługują swoim braciom (6,10). Surowe wersety były więc jedynie ostrzeżeniem, które miało uchronić wiernych przez ospałością i umocnić ich wiarę (6,12).

Chcąc natchnąć ich odwagą, autor podaje im za przykład wytrwałość Abrahama (6,13-20). Bóg udzielił patriarsze podwójnego wsparcia: w postaci obietnicy (Rdz 12,1-3) i przysięgi (22, 16-18). Także chrześcijanie otrzymują takie podwójne wsparcie: obietnicę wiecznego dziedzictwa (Hbr 6,17; 9,15) i przysięgę, którą Bóg potwierdza kapłaństwo Chrystusa (Ps 110,4; Hbr 7,21-22). Ich nadzieja ma więc bardzo mocne podstawy. „Przenika" dosłownie „poza zasłonę", czyli do Świętego Świętych, jak arcykapłan w Dniu Przebłagania (Kpł 16,2.12.15), jako że zasłona „oddzielała (miejsce) Święte od Najświętszego" (Wj 26, 33). Jednakże autor nie ma na myśli świątyni jerozolimskiej. To metaforyczne określenie zostało odniesione do wejścia Chrystusa do „samego nieba", „przed oblicze Boga" (Hbr 9,24). I w istocie, przez wejście to nie powinno się rozumieć osobistego przywileju, ponieważ jest ono aktem kapłańskiego pośrednictwa i otwiera przed wszystkimi wiernymi drogę do Boga.

7,1-10: Kapłaństwo Melchizedeka

Ostatnie słowa z rozdz. 6 nawiązują do stwierdzenia w 5,10, gdzie kapłaństwo Króla Mesjasza zostało określone ze względu na podobieństwo z kapłaństwem Melchizedeka. Jakie są jego specyficzne cechy? Odkryje nam je fragment Rdz 14,17-20 odczytany w świetle wywyższonego Chrystusa. Tekst ten przedstawia tytuły Melchizedeka i przytacza fakty (Hbr 7,1-2a). Autor tłumaczy najpierw tytuły (7,2b-3). Imię i królewski tytuł mają charakter mesjański, ponieważ przywodzą na myśl sprawiedliwość i pokój (por. Iz 9,5-6; 11,1-9; Ps 72). Autor, zanim jeszcze przypomni jego tytuł kapłański, podkreśli dwa zdumiewające opuszczenia w tekście biblijnym: brak genealogii i granic czasowych. Właśnie to nadaje kapłaństwu Melchizedeka jego szczególny charakter, bardzo różny od kapłaństwa lewickiego, ściśle związanego z genealogią i ograniczonego do długości życia ludzkiego. Brak granic czasowych czyni z Melchizedeka kapłana podobnego do Syna Bożego, który jest wieczny (por. Hbr 1, 11-12). A zatem kapłaństwo Melchizedeka kryje w sobie, według Rdz 14, aspekt „wieczności", a tym samym zapowiada kapłaństwo Chrystusa, „kapłana na wieki" (Ps 110,4).

Wiersze 4-10 nawiązują do faktów, o których opowiada Rdz 14,18-20, do pobierania dziesięciny i udzielonego błogosławieństwa. Autor posługuje się nimi z właściwą rabinom zręcznością, aby wykazać wyższość Melchizedeka nad kapłanami z pokolenia Lewiego. Ułatwiają mu to zadanie jeszcze dwa inne argumenty: niepodanie w Rdz 14 jego kapłańskiej genealogii (7,6) i jego wieczne trwanie (7,8). Możemy przeto stwierdzić, że zanim pojawił się w Starym Testamencie opis instytucji kapłaństwa lewickiego, już został przedstawiony profetyczny obraz kapłana innego i wyższego.

7,11-28: Kapłaństwo Króla Mesjasza

Profetyczne znaczenie opowiadania z Rdz 14 znajduje swoje potwierdzenie w wyroczni zawartej w Ps 110,4, która skupia teraz naszą uwagę. Sam Bóg nadaje Królowi Mesjaszowi godność kapłańską na wieki „na wzór Melchizedeka". Ton wykładu staje się polemiczny. Autor podważa wartość kapłańskiej konsekracji udzielanej dawnym arcykapłanom. Grecki Pięcioksiąg nazywa ją *teleiosis*, tzn. „aktem czynienia doskonałym" (Wj 29,22-34; Kpł 8,21-33). I rzeczywiście, aby człowiek mógł zbliżyć się do Boga jako kapłan, musiał się stać „doskonały". W przeciwnym razie nie byłby godny swojej posługi. Autor jednak zauważa, że rytualna konsekracja udzielana „przez kapłaństwo lewickie" nie zasługiwała na miano *teleiosi*s, ponieważ nie czyniła doskonałym tego, który ją otrzymywał, a zatem nie zapewniała mu dostępu do Boga. Gdyby była godna tego miana, to wyrocznia Boga nie mówiłaby o jej zastąpieniu przez inne kapłaństwo (Hbr 7,11), nie oparte na genealogii lewickiej (por. 7,3a) ani nie ograniczone do długości życia śmiertelnika (por. 7,3b). Wyrocznia znalazła swe spełnienie w Jezusie, który nie należał do pokolenia Lewiego (7,13-14), ale przez swoje zmartwychwstanie posiadł „niezniszczalne życie" (7,16).

Należy przypomnieć, że autor mówił już o doskonałości Chrystusa (2,10;5,9), której nie osiągnął jednak mocą nieskutecznej konsekracji rytualnej. Była ona skutkiem działania Bożego w realnym życiu, a mówiąc ściślej, została osiągnięta „przez cierpienie" (2,10). Konsekracja Chrystusa na kapłana prawdziwie uczyniła Go „doskonałym", ponieważ „nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał" (5,8-9). Dlatego Jego kapłaństwo nie jest po prostu kapłaństwem rytualnym, a więc takim jakim było dawne kapłaństwo, lecz realnym.

Jest rzeczą godną uwagi, że autor podważa nie tylko dawne kapłaństwo, lecz swoją negację rozciąga na całe Prawo Mojżeszowe. „Ze zmianą bowiem kapłaństwa musi też nastąpić zmiana Prawa" (7,12). W istocie, dawne Prawo opierało się na szczególnej relacji między ludem a Bogiem, którą podtrzymywała instytucja kapłaństwa. Jeśli więc zmienia się natura tej instytucji, to i cały gmach Prawa zostaje pozbawiony swej podstawy i traci rację bytu; dlatego trzeba go zastąpić. Autor z wielką żarliwością podejmuje wątek Pawłowej polemiki przeciwko Prawu, posługując się jednak kapłańskim terminem „doskonałość" zamiast prawnym – „usprawiedliwienie", którego używa Paweł. Utrzymuje, że Prawo nie może „udoskonalić" (7,19; 1,10), tak jak Paweł twierdził, że nie może „usprawiedliwić" (Ga 3, 11; Rz 3,20).

Celem lepszego wykazania wyższości kapłaństwa Chrystusowego autor bardzo szczegółowo analizuje tekst psalmu. Podkreśla formułę przysięgi, która poświadcza ostateczną wartość wyroczni (7,20-22; por. 6,13-17). Kładzie nacisk na wyrażenie „na wieki", którego komentarz przygotował w 3,8 i 3,16. Kapłan ustanowiony „na wieki" nie potrzebuje zastępcy ani następcy (7, 24). „Zawsze żyje, aby się wstawiać" (7,25) – słowa te wskazują, że oczywiście stoi niepomiernie wyżej od wszystkich śmiertelnych kapłanów.

Konkluzja (7,26-28) jest pełnym zadumy podziwem dla obrazu idealnego arcykapłana (7,26). Przygotowuje ona następną sekcję, wprowadzając temat kultu ofiarniczego (7,27), a kończy się wykazem różnic między dwoma rodzajami kapłaństwa, kapłaństwa Prawa i wyroczni: z jednej strony zwykli ludzie, których rytualna konsekracja nie przemieniła, a z drugiej – człowiek, który jest zarazem Synem Bożym (por. 4,14) i który mocą konsekracji egzystencjalnej rzeczywiście stał się „doskonały" (7,28; por. 5,8-9).

8,1-2: Nasz arcykapłan

W nawiązaniu do arcykapłana, o którym właśnie wspominał, a mianowicie arcykapłana opisanego w Ps 110,4, autor z uniesieniem stwierdza: „Takiego mamy arcykapłana", i potwierdza swoje słowa, czyniąc aluzję do pierwszego wersetu tego samego psalmu, w którym jest mowa o zaproszeniu, z jakim Bóg zwraca się do „Pana mego", aby zasiadł po Jego prawicy. Ewangelijna katecheza (Mt 22,44; 26,64) i apostolskie przepowiadanie (Dz 2,34-36; 1 Kor 15,25) w istocie głoszą chrześcijanom, że owym „Panem" jest Jezus Chrystus, wywyższony Syn Boży. Według cytowanego psalmu, Pan ten jest zarazem kapłanem na wieki. Autor nakłania więc chrześcijan, aby uznali, że mają „takiego arcykapłana". Wiedzą oni zresztą o tym na mocy doświadczenia jedności z Bogiem dzięki pośrednictwu Chrystusa.

Teraz autor precyzuje temat tej długiej sekcji (8,3-9,28), nazywając naszego arcykapłana „sługą świątyni i prawdziwego przybytku zbudowanego przez Pana, a nie przez człowieka" (8,2). Jednakże próba identyfikacji „świątyni" z „przybytkiem" na podstawie bezpośredniego kontekstu byłaby błędem. Autor mówi bowiem o przybytku zbudowanym przez człowieka (8,5). Jeśli chcemy wiedzieć coś więcej na temat przybytku zbudowanego przez Pana i świątyni, do której otwiera on drogę, musimy sięgnąć do drugiej części tego wykładu (9,11-28). W pierwszej części autor podaje szczegóły odnoszące się w rzeczy samej do kultu Starego Przymierza, które poddaje ostrej krytyce.

8,3-9,10: Kult pierwszego przymierza

Wiersz 3 wyjaśnia tytuł „sługa świątyni" nadany naszemu arcykapłanowi (8,2), przypominając tym samym, że składanie darów i ofiar jest nieodzowną funkcją kapłana. Tymczasem tekst grecki sugeruje pewne zróżnicowanie: w przypadku „każdego arcykapłana" czasownik „ofiarować" (BT: „ustanawiany jest do składania darów i ofiar") jest użyty w czasie teraźniejszym, w formie wskazującej na powtórzenie, a więc niedokonanej, i ma dopełnienia w liczbie mnogiej: liczne dary i ofiary; w przypadku „naszego arcykapłana" ten sam czasownik jest użyty w aoryście, a więc w czasie przeszłym dokonanym, wskazującym na czynność spełnioną jeden jedyny raz, a dopełnienie w liczbie pojedynczej pozostaje nieokreślone. Wszelkich uściśleń dostarcza druga część (9,14.26.28). Następnie autor zaznacza, że „Ten" (imię Chrystusa pojawia się dopiero w 9, 11) nie byłby kapłanem, gdyby był tu, na ziemi, i krytykuje ziemski kult nakazany przez Prawo. Cytat z Wj 25,40 pokazuje, że kult ten nie sięga rzeczywistości niebieskich, lecz jest tylko ziemskim odtworzeniem wzorca ukazanego Mojżeszowi na Synaju. Bardzo znaczący w. 6 potwierdza więc ścisłą relację między kultem i przymierzem, której ST nie był w stanie i nie ośmielał się wyrazić. On (Chrystus) „otrzymał wznioślejszą służbę", ponieważ miał ustanowić „lepsze przymierze".

Od krytyki dawnego kultu autor przechodzi do krytyki pierwszego przymierza (8,7-13). Chcąc wykazać jego ułomność, odwołuje się do przepowiedni Jeremiasza, w której Bóg zapowiada zawarcie „przymierza nowego" (Jr 31,31-34). Przepowiednia ta kreśli wspaniałe perspektywy nawiązania osobistego stosunku z Bogiem i wybaczenia popełnionych grzechów. Autor jednak ich nie wylicza. Podkreśla jednak, że zarzuty postawione w przepowiedni ukazują niedoskonałość dawnej instytucji i że zapowiedź przymierza „nowego", bardzo różniącego się od przymierza z czasów Wyjścia (ponieważ prawa Boże zostaną wówczas wpisane „na sercu", a nie na kamiennych tablicach), implikuje jego odrzucenie.

Tym samym zostają opisane i poddane krytyce instytucje związane z kultem pierwszego przymierza (9,1-10). W opisie Miejsca Świętego (9,2-5), opartym na tekście Prawa Mojżeszowego (Wj 25-26; 36-37; 40), mówi się o namiocie z czasów wędrówki przez pustynię, a nie o świątyni jerozolimskiej. Autor podkreśla różnicę między świętą przestrzenią, „pierwszym namiotem", a najświętszą przestrzenią, która jest także „namiotem". Opisując obrzędy, nawiązuje do tego rozróżnienia i wylicza ograniczenia uniemożliwiające wejście do „drugiego namiotu" (por. Wj 30,10; Kpł 16). Tak więc poddaje krytyce zarówno Miejsce Święte (9,8), jak i obrzędy (9,9-10). W przypadku Miejsca Świętego Duch Święty pokazał, i to przez przepisy, które zostały ustanowione pod Jego natchnieniem, że dawna instytucja nie była rzeczywiście drogą prowadzącą do Boga. Rola arcykapłana polegała wprawdzie na pójściu tą drogą i na otwarciu jej dla ludu, ale pierwszy namiot, uczyniony rękami ludzkimi, prowadził jedynie do innego wytworu rąk ludzkich, do „drugiego przybytku", nie będącego mieszkaniem Boga. Nikt więc nie znał „drogi do Miejsca Świętego". Arcykapłan jej nie przebył, a zatem nie mógł jej też otworzyć dla ludu. Te same ograniczenia ciągle zachowywały swą ważność. Nieadekwatny charakter pierwszego namiotu był wymownym „obrazem" (9,9). Wyrażał on pewien impas, w jakim się znalazł dawny kult. I rzeczywiście, nawet gdyby arcykapłan znał prawdziwą drogę, nie mógłby nią podążyć, ponieważ nie byłby do tego zdolny z powodu dawnych obrzędów. Chcąc zbliżyć się do Boga, trzeba mieć doskonale zintegrowane sumienie. Ofiary starotestamentowe, zewnętrzne wobec osoby, nie mogły „udoskonalić" wewnętrznie tego, który je składał. Dawny kult kapłański okazał się więc nieskuteczny i musiał zostać zastąpiony.

9,11-28: Osobista ofiara Chrystusa

Wkroczenie Chrystusa, w Jego tajemnicy paschalnej, rozwiązuje niepokojący problem relacji z Bogiem, ponieważ Chrystus zastąpił dawne obrzędy skutecznymi środkami, które raz na zawsze otwarły dostęp do przybytku Boga. Autor wspomina o dwóch, ściśle z sobą związanych, sposobach: „*przez* wyższy i doskonalszy (...) przybytek" i „*przez* własną krew" „wszedł do Miejsca Świętego" (9,11-12). W tym przypadku, tak jak i w każdym innym, mamy do czynienia z metaforami. Drugą łatwiej pojąć. Niemniej zdarza się, że interpretuje się ją błędnie jako niebiańską ceremonię, w trakcie której Chrystus miałby ofiarować Bogu własną krew. Tekst nie mówi jednak wcale o ofierze z krwi. Użyte wyrażenie oznacza jedynie, że Chrystus dostąpił swej niebiańskiej chwały przez swoją śmierć na krzyżu (por. 2,9), ponieważ przemienił On tę gwałtowną śmierć we wspaniałomyślną ofiarę z samego siebie.

Dużo bardziej tajemnicza metafora „przybytku" jest przedmiotem różnorodnych interpretacji. W tym przypadku także popełnilibyśmy błąd, gdybyśmy pojmowali przybytek w sensie materialnym, a więc jako przedsionek świątyni niebieskiej, w której Bóg zajmował jedynie główną salę. Mniej upraszczająca interpretacja kosmologiczna, zgodnie z którą przybytek miałby przedstawiać niebiosa, przez jakie Chrystus przechodził wstępując do nieba (por. 4,14), nie uwzględnia jednak jednej kwestii: według Hbr 1,10-12 i 12,26-27 niebiosa stanowią część „tego, co zostało stworzone", a przybytek – nie. Chcąc rozwikłać tę tajemnicę, należy odwołać się do słów Jezusa na temat losu świątyni i lepiej się w nie wsłuchać. Jezus przepowiedział zburzenie świątyni

(Mt 24,1-2), ale zarazem zapowiedział, że w trzy dni zbuduje nowy przybytek, „nie uczyniony – jak podaje Marek – ręką ludzką" (14,58), a więc tak jak przybytek, o którym mowa w Hbr 9,11. Jan uściśla, że Jezus „mówił o świątyni swego ciała" (J 2,19-22). Byłoby więc rzeczą dziwną, gdyby poruszając ten sam temat autor Listu do Hebrajczyków nie znał tej tak ważnej tradycji. Należy jeszcze zwrócić uwagę na ścisły związek, jaki w Mt 26,61-64 i Mt 14,58-62 istnieje między słowami Jezusa o przybytku a wypowiedzią, w której odnosi On do siebie proroctwo z Ps 110,1, a mianowicie proroctwo, że zasiądzie po prawicy Boga. Wyrocznia ta, jak stwierdziliśmy, odgrywa ważną rolę w Liście do Hebrajczyków (por. wyżej, Intertekstualność kanoniczna). Otóż, zostaje ona przypomniana w uroczystym rozpoczęciu omawianej teraz sekcji (8,1), tuż przed pierwszą wzmianką o „prawdziwym przybytku". Spostrzeżenie to jeszcze powiększa prawdopobieństwo interpretacji chrystologicznej, już i tak bardzo przekonującej. Ponadto tylko ta interpretacja uwzględnia ścisły związek, jaki według 9,11-12 istnieje między „przybytkiem" a „własną krwią" Chrystusa. Powiadając, że Chrystus „przez wyższy i doskonalszy (...) przybytek (...) wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego (...)", autor pragnie zaznaczyć, że dzięki swojemu zmartwychwstałemu ciału Chrystus mógł jako człowiek wejść w intymne zjednoczenie z Bogiem. Ponieważ przez swą ofiarę „został udoskonalony" (5,9), przeto Jego wywyższone ciało jest „doskonalszym przybytkiem". Jest także przybytkiem większym, ponieważ odtąd może przyjąć wszystkich wierzących (por. 1 Kor 12,27; Ef 4,12; Hbr 3,6.14). Stanowi pierwociny „nowego stworzenia" (por. 2 Kor 5,17; Ef 2,24). Jest „drogą do Miejsca Świętego", która „nie została jeszcze otwarta" w Starym Testamencie (Hbr 9,8), ale urzeczywistniona i objawiona w tajemnicy paschalnej, gdyż jest to droga prowadząca do doskonałego zjednoczenia z Bogiem. Chrystus najpierw sam nią poszedł (9,11; 10,20), a zarazem otworzył ją dla wszystkich braci.

Zdanie w 9,11-12, które właśnie poddaliśmy analizie, odpowiada zdaniu w 9,7-8, ponieważ chcąc przedstawić tajemnicę Chrystusa, użyto tego samego słownictwa wyrażającego przemieszczanie się w przestrzeni. Następne zaś zdanie (9,13-14) odpowiada 9,9-10, ponieważ użyto słownictwa związanego z ofiarą i osobistą przemianą. Z jednej strony ofiary nie związane z osobą i bardzo różnorodne (9,9), a z drugiej – jedyna ofiara złożona z samego siebie (9,14). Z jednej strony „obrzędy związane z ciałem", które nie mają żadnego wpływu na sumienie (9,9), a z drugiej – ofiara dokonana przez „Ducha wiecznego", która krwi Chrystusowej nadaje moc „oczyszczania naszych sumień" i prowadzi nas do Boga (9,14).

W tej podwójnej skuteczności przejawia się wartość ofiary jako czegoś pośredniczącego. Autor powraca więc w następnej sekcji (9,15-25), odpowiadającej 8,7-13, do stosunku między kultem i przymierzem. W swoich wyjaśnieniach posługuje się greckim słowem *diatheke* w jego potocznym znaczeniu, które w Biblii tłumaczy się jako przymierze. Ściśle biorąc, *diatheke* nie oznacza przymierza, lecz rozporządzenia, a potocznie „ostatnie rozporządzenie", czyli testament (por. Ga 3,15). Zawierając obietnicę dziedzictwa (Rdz 15,1-8) przymierze z Bogiem już od początku kryło w sobie aspekt testamentu. Aspekt ten przejawia się jeszcze mocniej w Nowym Przymierzu, ponieważ jego podstawą i ostatecznym przypieczętowaniem jest śmierć Jezusa. Krwawe ofiary ze zwierząt, złożone na Synaju w celu przypieczętowania przymierza (Wj 24,5-8; Hbr 9,18-21), interpretuje się właśnie w tej perspektywie, w którą następnie zostaje włączona idea oczyszczenia przez krew (9,22-23). W przypadku Nowego Przymierza te konieczne żertwy musiałyby mieć jeszcze większą wartość, ponieważ rzeczywistości, które podlegały w nim uświęceniu, miały przeznaczenie niebieskie, czy to w odniesieniu do człowieczeństwa Chrystusa, które miało zostać „udoskonalone" (5,9), czy Jego orędzia, które miało się stać „krwią, która przemawia" (12,24), czy ludu wierzących, „uczestników powołania niebieskiego" (3,1).

Ostatnie wersety wywodu (9,24-28) odpowiadają pierwszym (8,1-6). Uściślają one, jakiego to „przybytku" stał się Chrystus „sługą" (8,2). Wykluczają jakąkolwiek świątynię „zbudowaną rękami ludzkimi", czyli zbudowaną przez ludzi. To przez swą ofiarę Chrystus w ostateczny sposób wzniósł się na poziom niebieski („do samego nieba"), we właściwym sensie Boży. I dlatego Jego ofiara jest niepowtarzalna. Chrystus powróci, ale nie po to, aby złożyć siebie w ofierze, lecz dla zbawienia tych, którzy Go oczekują (9,28).

10,1-18: Ofiara skuteczna

Podejmując polemikę z dawnym Prawem (por. 7,12.19.28), autor wykazuje nieskuteczność nakazanych w nim ofiar (10,1). W ich nieskończonej powtarzalności dostrzega oznakę ich niemocy (10,2). Nawet najbardziej uroczystej spośród nich, składanej „każdego roku" (10,1.3; por. Kpł 16,34) w Dniu Przebłagania, przypisuje tylko jeden skutek, a mianowicie przypomnienie grzechów, a nie ich odpuszczenie. Takie zdecydowane stanowisko jest sprzeczne z obietnicą Boga wyrażoną w Kpł 16,30, ale autor je uzasadnia, odwołując się do refleksji teologicznej (Hbr 10,4), a przede wszystkim do tekstu Pisma Świętego, w którym jest mowa o odrzuceniu przez Boga całopaleń i krwawych ofiar (10,5-7 = Ps 40,7-9). Tekst z Ps 40 nie jest wyjątkiem (por. Iz 1,11-13; Jr 6,20; 7,22; Am 5,21-25; Mi 6,6-8), ale interesuje nas dlatego, że wprowadza na scenę osobę, która według tradycji greckiej powiada do Boga: „Przysposobiłeś mi ciało" i która zamiast rytualnych całopaleń i krwawych ofiar za grzechy ofiaruje swoje własne posłuszeństwo. Te wersety z Ps 40, odczytywane w świetle Chrystusa, nabierają profetycznego znaczenia. Przypominają o wcieleniu Syna Bożego (por. Hbr 2,14; Rz 13;

Ga 4,4) i o Jego posłuszeństwie w dziele zbawienia (por. Hbr 5,8-9; Flp 2,8). Autor wkłada je więc w usta Chrystusa w momencie Jego przyjścia na świat (Hbr 10,5). Stara się podkreślić, że zgodnie z tym tekstem Chrystus znosi kult nakazany w Prawie i zastępuje go innego rodzaju relacją z Bogiem (10,9). Dawny kult był nieskuteczny; doskonałe wypełnienie woli Bożej, „ofiara ciała Jezusa Chrystusa" była całkowicie skuteczna: to przez nią zostaliśmy uświęceni (10,10).

Następne wersety (10,11-14) pogłębiają wywód, podkreślając kontrast między sytuacją kapłana dawnego kultu, który zawsze na stojąco składa ofiary, a sytuacją wywyższonego Chrystusa, który zasiada odtąd po prawicy Boga (por. Ps 110,1). Różnica w zajmowanej przez nich pozycji wynika z różnicy istniejącej między składaną przez nich ofiarą: z jednej strony bezowocne gesty (10,11), a z drugiej – skuteczna ofiara (10,14).

Proroctwo Jeremiasza, napisane pod natchnieniem Ducha Świętego, wyraźnie potwierdza skuteczność Nowego Przymierza, które przemienia serca i odpuszcza grzechy (10,15-17). W konsekwencji, dawne ofiary przebłagalne nie mają już racji bytu (10,18).

Piękny tekst z Hbr 10,4-10 jest odczytywany w czasie Mszy św. w święto Zwiastowania NMP i ponownie w IV Niedzielę Adwentu Roku C, a także we wtorek trzeciego tygodnia Okresu Zwykłego w latach nieparzystych.

10,19-39: Kapłaństwo Chrystusa a życie chrześcijańskie

Przechodząc od doktrynalnego wywodu do upomnienia, autor z entuzjazmem opisuje najpierw sytuację, która powstała w wyniku kapłańskiej ofiary Chrystusa (10,19-21). Chrześcijanie, bardziej uprzywilejowani od izraelskiego arcykapłana (por. 9,7), mają odtąd, i to bez żadnych ograniczeń czasowych, prawo wchodzić do prawdziwej świątyni (por. 9,24) „przez krew Chrystusa", czyli na mocy Jego gwałtownej śmierci przemienionej we wspaniałomyślną ofiarę (por. 9,12.14). Do świątyni prowadzi ich teraz „droga nowa i żywa", która jest drogą wywyższonego człowieczeństwa Jezusa (por. 10,20; 9,8.11; J 14, 6), a za przewodnika mają samego Chrystusa, swego kapłana (Hbr 10,21; por. 3,1.6; 5,10). Autor nakłania ich, aby rozwijali (ten aspekt wyrażają czasowniki w czasie teraźniejszym) w sobie predyspozycje odpowiadające dynamizmowi tej uprzywilejowanej sytuacji: szczerą wiarę, którą łączy ze chrztem (10,22), niezwruszoną nadzieję, opartą na obietnicach godnego zaufania Boga (10,23), i skuteczną miłość bliźniego, przejawiającą się w szlachetnych czynach i stałej obecności na wspólnych zgromadzeniach (10,24-25). Jak widzimy, w upomnieniu tym autor nie mówi o cnotach moralnych, lecz o trzech cnotach teologicznych (por. 1 Tm 1,3; 5,8; 1 Kor 13,13; Kol 1,4-5), które przez Jezusa Chrystusa wprowadzają człowieka w osobistą relację z Bogiem. Wspominając o zbliżającym się „dniu" Pana (Hbr 10,25), autor chce podkreślić, jak pilne jest wypełnienie tych zaleceń. Niewątpliwie odnosi się tutaj do wydarzeń zapowiadających wojnę żydowską.

Z dniem Pana łączy się perspektywa sądu (por. 1 Kor 4,5; 2 Kor 5,10). Upomnienie przybiera tu, w 10,26-31, ton bezlitosnej surowości, podobnie jak w paralelnym fragmencie 6,4-8. Interpretacja tego tekstu, podobnie jak fragment 6,4-8, zrodziła te same kontrowersje i pobudziła do zgłoszenia tych samych uwag. Trzeba bowiem zauważyć, że autor wychodzi od pewnej hipotetycznej (nierealnej, ponieważ powiadając „my" włącza w nią także siebie) sytuacji (10,26: czasownik jest w czasie teraźniejszym) stałego i całkowitego zerwania z Synem Bożym (10,29) przy pełnej świadomości tego czynu (10,26). W takim przypadku jedynym przewidywalnym rozwiązaniem jest oczywiście „przerażające oczekiwanie sądu" (por. 10,27). Podobnie jak w 6,4-8, autor nie mówi nic o tym, co by się stało, gdyby grzesznicy przestali z uporem trwać w grzechu. I znowu powód tego milczenia jest zwykłym chwytem oratorskim autora: nie chce osłabić efektu swoich upomnień.

W tym fragmencie, tak jak w 6,4-8, po upomnieniach następują słowa otuchy. Autor przypomina słuchaczom ich wspaniałomyślność z pierwszych dni. Kiedy przyjęli światło Chrystusa, doznali bowiem wszelkiego rodzaju szykan i prześladowań i dzielnie je znieśli. Dzieje Apostolskie poświadczają, że był to los wielu wspólnot chrześcijańskich (Dz 8,1; 12,1; 14,22; 17,5-6; por. 1 Tm 2,14).

Ostatnie wersety (10,36-39) mówią najpierw o potrzebie „wytrwałości", aby móc „spełniać wolę Boga". Autor przywołuje *implicit*e przykład Chrystusa i Jego męki (10,9-10; por. Mt 26,42). Wytrwałość chrześcijańska przez swój ścisły związek z nadzieją (por. 1 Tm 1,3; Rz 8,25; 15,4) prowadzi do dostąpienia „obietnicy". Następnie autor cytuje przepowiednię Habakuka, który zapowiada bezzwłoczne przybycie „Tego, który ma nadejść" (Hbr 10,37b; Ha 2,3, LXX; por. Mt 11,3; Łk 7,20). Następny werset tego samego proroctwa kładzie nacisk na znaczenie „wiary" w życiu sprawiedliwego (Hbr 10,38; Ha 2,4; por. Rz 1,17; Ga 3,11). Cytat ten pozwala ściśle połączyć dwa tematy, wiarę i wytrwałość, które stanowią temat następnej części (11,1-12,13).

11,1-10: Wiara sprawiedliwych w Starym Testamencie

Nieomalże szkolna definicja wiary, podana w 11,1, jest bardzo ogólna. Nie ma w niej nic specyficznie chrześcijańskiego ani nawet religijnego. Wiara zostaje tu określona przez swoje skutki: zapewnia posiadanie dóbr, których człowiek się spodziewa, i poznanie rzeczywistości, których nie widzi. Ten sens obiektywny

wydaje się odpowiedniejszy od sensu subiektywnego („niezłomne zaufanie” i „przeświadczenie”), wybieranego przez niektórych tłumaczy, ponieważ greckie słowo *elenchos* nigdy nie znaczy „przeświadczenie”, lecz zawsze „dowód”, „sposób poznania”.

Autor, wychowany w kręgu kultury judeohellenistycznej, łączy z sobą dwie różne perspektywy. Pierwsza, biblijna, bardziej dynamiczna, rozważa wiarę w relacji z dobrami, których się spodziewamy; druga, hellenistyczna, bardziej intelektualna, interesuje się wiarą jako źródłem poznania. Te dwie perspektywy odnajdujemy w kolejnych wersetach, z tym że drugiej poświęca się niewiele miejsca (11,3.6.7). Autor kładzie nacisk przede wszystkim na dynamizm wiary. Z tego punktu widzenia przedstawia bardzo pozytywny obraz Starego Testamentu. Równoważy w ten sposób jego negatywny obraz, oparty na Ps 95 i zarysowany w drugiej części (por. 3,7-4,11).

Na pierwszy rzut oka ten wspaniały fresk zdaje się nie mieć żadnego związku z przedstawieniem chrystologii kapłańskiej, której poświęca się wcześniejsze rozdziały. W istocie, Chrystusa wzmiankuje się w tym fragmencie tylko jeden raz, i to pobieżnie, przy okazji mowy o Mojżeszu (11,26). Jednakże bardziej uważna lektura pokazuje, że autor odczytuje teksty starotestamentowe w świetle trzech etapów kapłańskiego pośrednictwa Chrystusa: a) ofiary przebłagalnej; b) przyjęcia u Boga; c) skuteczności zbawienia, które przynosi wierzącym. Trzy pierwsze przytoczone przez autora przykłady są znaczące z tej racji, że odpowiadają trzem wspomnianym etapom: a) ofiara Abla (11,4); b) zabranie przez Boga Henocha (11,5); c) budowa Arki Noego, „aby zbawić swą rodzinę” (11,7).

We fragmencie odnoszącym się do Abrahama (11,8-22) temat ofiary (a) został naszkicowany na początku (11,8: „Abraham usłuchał”; por. 5,8) i jasno wyłożony w 11,7. Przyjęcie u Boga (b) zostało wspomniane w 11,10.13-16. O płodności śmierci (c) jest mowa zarówno w 11,12, jak i w 11, 20-22. We fragmencie poświęconym Mojżeszowi autor wyraźnie mówi o Chrystusie i znoszonych przez Niego „zniewagach” (11,26); tym samym ukazuje bezpośredni związek między historią Mojżesza a ofiarą Chrystusa (a). Płodność ofiary (c) staje się przedmiotem refleksji w w. 28-31, w których po przypomnieniu Paschy i przelanej krwi (por. 9,14.22) mówi się o pierworodnych, zachowanych podczas plagi, o przejściu przez Morze Czerwone, o zburzeniu murów Jerycha i o zbawieniu Rachab.

Wspaniały obraz całości, który kończy ten rozdział (11,32-38), nie zawiera wyraźnej aluzji do kapłaństwa Chrystusa. Niemniej jednak możemy założyć, że odniesione dzięki wierze zwycięstwa, o których mowa w 11,33-35a, mają jakiś związek z wywyższeniem Pana i że bolesne doświadczenia bohatersko znoszone dzięki wierze (11,35b-38) kryją jakąś analogię do męki Chrystusowej. Nieprzyjęcie ziemskiego uwolnienia ze względu na „lepsze zmartwychwstanie” (11,35b) – temat ten stanowi samo sedno omawianego tekstu – dość jasno przywołuje na myśl postawę Jezusa wobec męki (por. Mt 26,51-54). Relacja ta zostaje potwierdzona nieco dalej, na początku następnej sekcji (12,2).

W konkluzji (11,39-40), jakkolwiek nie wprost, autor czyni aluzję do dzieła Chrystusa, ponieważ podkreśla, że starotestamentowi sprawiedliwi nie doczekali się, mimo ich godnej podziwu wiary, spełnienia obietnicy. Mogli bowiem zostać „udoskonaleni” dopiero w tym samym czasie co chrześcijanie dzięki „jednej ofierze” Chrystusa (por. 10, 14). Ich przykład nie może zatem być niczym innym niż zachętą.

12,1-13: Wytrwałość i karcenie Boże

Jednakże ich przykładowi przypada tymczasem jedynie drugorzędna rola w następującym zaraz potem upomnieniu (12,1-3). Dawni sprawiedliwi są przedstawieni wyłącznie jako „świadkowie” doświadczenia, które stało się teraz udziałem chrześcijan, a nie jako wzory, które powinni naśladować. Jedynym wzorem, ukazanym udręczonym chrześcijanom, jest „Jezus (...) który (...) przecierpiał krzyż (...) wycierpiał wrogość” i przez to osiągnął niebieską chwałę (12,2-3; por. 10,12). Nadany Jezusowi tytuł Tego, który „w wierze przewodzi i ją wydoskonala”, przypomina o ścisłym związku chrześcijańskiej wytrwałości z wiarą: chodzi o trwanie w wierze pomimo szyderstw i prześladowań (por. 10,32-39; 1 Tm 3,2-3; 1 P 1,7).

Ukazaną tu relację między Jezusem i wiarą można interpretować na różne sposoby. Tekst pozwala założyć, że Jezus wytyczył drogę wiary od początku aż do końca. Czy dlatego, że jest On pierwszym wierzącym? Interpretacji takiej nie sposób pogodzić z rozdz. 11, który poświadcza, że już przed przyjściem Jezusa mnóstwo wierzących podążało drogą wiary. Poza tym nie bardzo wiadomo, jak Syn Boży, „odblask chwały [Boga]” (1,3), mógłby być zwykłym wierzącym. Wydaje się więc, że lepiej byłoby założyć, iż Jezus przez swoją wywyższającą mękę ustanowił podstawę umożliwiającą wierzącym osiągnięcie „wiary pełnej” (10,22). On sam jest odtąd tą doskonałą podstawą.

Następna sekcja (12,4-13) nie mówi nic o wierze, a tylko o bolesnych doświadczeniach, które trzeba wycierpieć. Trafnie dobrany cytat (Prz 3, 11-12) przedstawia je jako karcenie Boże, dowód ojcowskiej miłości Boga. Zauważmy różnicę między sytuacją Chrystusa, który będąc Synem nie potrzebuje doświadczać cierpień (por. 5,8), a sytuacją chrześcijan, dla których synostwo nieuchronnie łączy się z karceniem (12,7-8). Porównanie

karcenia ze strony Boga z karceniem przez ludzi uzmysławia, jak wielką korzyścią jest poddanie karceniu Bożemu.

Upomnienie kończy zachęcający cytat z Iz 35,3, z fragmentu obiecującego zbawcze działanie Boga. Autor dorzuca tu, 12,13, radę z Prz 4, 26, wprowadzającą inny temat, a mianowicie prostej drogi, i przygotowuje w ten sposób część następną (12,14-13,18).

12,14-13,18: Wezwanie do świętości w miłości

Przystępując do ostatniej części, autor uściśla, że „proste ślady" (12,13) są śladami „pokoju ze wszystkimi" i „uświęcenia" (12,14). Następnie zaczyna od tego, co się tyczy drugiego punktu. Upomnienie w surowym tonie przestrzega przed wszelką niewiernością wobec „łaski Bożej". Przykład wydziedziczonego Ezawa ma być wyraźną przestrogą (12,15-17).

Następnie autor pogłębia wymowę upomnienia, posługując się kontrastem (12,18-24), przygotowującym argumentację *a fortiori* (12,25-27). Mrocznemu wspomnieniu doświadczenia z Synaju, z którego autor stara się usunąć wszelką wzmiankę o Bogu (12,18-21), przeciwstawia opis chrześcijańskiej inicjacji, przebiegającej w pogodnej atmosferze, i gęstą sieć relacji międzyosobowych (12,22-24). Jednakże z duchowej wyższości owego doświadczenia nie wyciąga on krzepiących wniosków. Kładzie raczej nacisk na konieczność większej uległości (12,25), i jest to sprawa pilna, skoro na końcu czasów Bóg ma wstrząsnąć ziemią i niebem (12,26-27).

Niemniej konkluzja (12,28-29) ma wydźwięk optymistyczny. Otrzymując już teraz królestwo Boże, chrześcijanie powinni okazać Bogu „wdzięczność" (BT: „trwać w łasce"') i tym samym z wielką czcią sprawować kult, który jest Mu miły. Już w Ps 50 Bóg oświadczył, że tylko ofiary pochwalne, czyli dziękczynne, są Mu miłe (Ps 50,14-15.23).

Od kultu oddawanego Bogu autor w następnym zdaniu przechodzi raptownie do „braterskiej miłości" (13,1). Wielu egzegetów, nie dostrzegając związku między tymi zdaniami, twierdzi, że rozdz. 13 nie należał do pierwotnej kompozycji listu i został dodany później. Niemniej jednak w perspektywie noweotestamentowej autentyczny kult i braterska miłość są nierozerwalne (por. Mt 5,23-24; 22,39; 1 J 4,20-21). Wiersze 15-16 w rozdz. 13 dowodzą, iż taki jest właśnie punkt widzenia autora, ponieważ połączył on „ofiarę pochwalną" (BT: „ofiarę czci") z „dobroczynnością", widząc w nich dwie formy ofiarnego kultu miłego Bogu. W 13,1 nie mamy przeto do czynienia z przerwaniem toku wypowiedzi, lecz tylko z asyndetonem pozwalającym na rozróżnienie dwóch jednostek literackich w ramach jednej części.

Zmiana rytmu nie zaważyła bynajmniej na starannie przygotowanej kompozycji tej sekcji. Autor rozwija pierwszy temat, zapowiedziany w 12,14, „pokój ze wszystkimi", zalecając kolejno miłość bliźniego, czystość małżeńską i ducha ubóstwa. Krótkie upomnienia zestawione są po dwa zgodnie z paralelizmem biblijnym. Owe trzy zalecenia zostają odpowiednio umotywowane (13,2b.4.5b), a każdą kolejną motywację wprowadza grecki spójnik *gar*, „gdyż" w BT tylko w pierwszym i trzecim przypadku, a w drugim występuje „bo"). Ostatnia motywacja, obszerniejsza niż pozostałe, przywołuje słowa Boga, które mają zachęcić wiernych do dania Mu odpowiedzi, wyrażonej także przez tekst biblijny.

Ostatnia sekcja (13,7-18) dotyka pospiesznie wielu aspektów życia chrześcijańskiego. Stara się umocnić spójność wspólnoty. W tym celu autor nakłania chrześcijan, aby wspomnieli na swoich pierwszych przełożonych i naśladowali ich wiarę (13,7). Punktem odniesienia i oparciem dla wiary jest Jezus (13,8). Należy się przeto wystrzegać „obcych nauk" (13,9), które nakłaniają do przestrzegania dawnych przepisów pokarmowych (por. Kol 2,16.21; 1 Tm 4,3). Aluzja do tych, którzy „służą przybytkowi" (13,10), sugeruje, że autor podejmuje tu polemikę z propagandą judaizującą (por. 9,10). Korzysta z okazji, aby dokonać ostatniego porównania między śmiercią Jezusa „poza miastem" (13,12) i przebłagalnymi ofiarami, składanymi przez Izraelitów (Kpł 16,27; por. Hbr 9,7.12.25-26), i wyciąga z niego konsekwencje dla życia chrześcijańskiego: odrzucenie wszelkiego rodzaju ziemskich postaw konformistycznych, przyjęcie poniżenia Chrystusa, poszukiwanie miasta Bożego, które ma przyjść. Nie oznacza to bynajmniej odrzucenia ludzkich form solidarności. Wprost przeciwnie, w kulcie chrześcijańskim wertykalny wymiar wielbienia Boga (13,15) ściśle się wiąże z horyzontalnym wymiarem wspaniałomyślności w stosunku do bliźniego i solidarności (*koinonia:* 13,16). We wspólnocie solidarność nie może być skuteczna bez posłuszeństwa przełożonym, którzy przed Bogiem są odpowiedzialni za duchowe dobro wszystkich (13,17). Autor wyraża nadto prośbę o modlitwy w jego intencji; jego czyste sumienie pozwala żywić nadzieję, iż te modlitwy nie pójdą na marne (13,18; por. Ps 34,15-16; 66,18-20; 145, 18-20; J 7,16-17).

13,20-21: Końcowe życzenie

Homilię kończy uroczyste zdanie. Nie jest to modlitwa skierowana do Boga, lecz życzenie łask Bożych, w którym o Bogu, podobnie jak w błogosławieństwie kapłańskim z Lb 6,24-26 i w innych analogicznych tekstach (Ps 20,2-5; Mch 1,2-5; Rz 15,5-6; 1 Tes 3,11-13), mówi się w trzeciej osobie liczby pojedynczej. Przedstawia się

Go jako Tego, który wskrzesił Jezusa (por. Rz 4,24; 8,11; 10,7), ale dodane uściślenie („na mocy krwi przymierza") odnosi zmartwychwstanie do chrystologii kapłańskiej wyłożonej w kazaniu (por. Hbr 9,14; 10,29; 12,24). Tytuł nadany Chrystusowi, Wielki Pasterz owiec, jest transpozycją Jego tytułów kapłańskich (4,14; 10, 22). Przymiotnik „wielki" wynosi Chrystusa ponad Mojżesza (por. 3,3-6), nazwanego po prostu „pasterzem owiec" w Iz 63,11 (LXX).

Po przypomnieniu doktrynalnego wywodu autor w drugiej części zdania (13,21) przywodzi na pamięć upomnienia (por. 10,36; 12,28; 13,16), choć nie nawiązuje już do karcącego tonu, lecz wyraża pragnienie, aby sam Bóg urzeczywistnił swoje dzieło w życiu wiernych (por. Ez 36,27) za pośrednictwem Chrystusa. Krótka doksologia ostatecznie określa zarówno to zdanie, jak i całe kazanie.

13,19. 22-25: Przesłanie

Fragment ten ma odmienny styl, bardziej swobodny (pierwsza osoba liczby mnogiej [2,5; 5,1; 6,9.11; 13,18] zostaje zastąpiona pierwszą osobą liczby pojedynczej), odpowiadający sytuacji rozdzielenia czy oddalenia, charakterystycznej dla listu, a nie dla kazania. Najwyraźniej został dopisany przez autora czy kogoś innego przed wysłaniem kazania do odległej wspólnoty. Samo kazanie nazywa się w nim „upomnieniem" (1,22 [BT: „słowo zachęty"]). Wyrażenie to pojawia się w Nowym Testamencie tylko raz (Dz 13,15 [BT: „słowo zachęty"]), co dowodzi, iż nie należy go rozumieć dosłownie (por. Dz 13,16-41). Jest bowiem rzeczą oczywistą, że Hbr 1,1-13,21 nie jest zwykłym upomnieniem, lecz zawiera długi wywód doktrynalny o wielkim znaczeniu dla wiary i życia chrześcijańskiego.

Wzmianka o uwolnieniu Tymoteusza implikuje, że był on więziony. Nie znamy okoliczności tego wydarzenia. Nie wiemy także, gdzie przebywali „bracia z Italii", kiedy list został napisany i wysłany. Z wątpliwości, jakie Kościół zachodu wysunął wobec tego pisma, można wnosić, że zostało ono posłane do króregoś z Kościołów na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego. I tym chrześcijanom winniśmy wielką wdzięczność, że je dla nas zachowali.

tłum. Ewa Burska

List św. Jakuba Apostoła
Cain Hope Felder

PIERWSZE CZYTANIE

Autorstwo

Za autora listu uważa się Jakuba ze względu na autorytet i tradycję związaną z krewnym Jezusa („bratem Pańskim"). Kiedy Jakub ujrzał Jezusa zmartwychwstałego (1 Kor 15,7), jego życie religijne całkowicie się zmieniło. Był zwierzchnikiem Kościoła jerozolimskiego. W Ga 2,9 Paweł wymienia Jakuba jako jeden z „filarów" (razem z Kefasem i Janem) tego Kościoła. Następnie, w Dz 12,17, Piotr, po cudownym uwolnieniu z więzienia, nakazuje wiernym, którzy się za niego modlili, aby powiedzieli o tym wydarzeniu Jakubowi. Według Dz 15 Jakub odgrywa czołową rolę na Soborze Jerozolimskim, na którym zapadła decyzja o podziale spornego obszaru misyjnego między Piotra i Pawła. W Dz 21,18 Łukasz znowu czyni aluzję do autorytetu Jakuba.

Początek Listu Jakuba brzmi tak, jakby tożsamość autora była oczywista. Rozpoczyna się po prostu słowami: „Jakub, sługa Boga i Pana Jezusa Chrystusa" (podobnie jak Jud 1,1). Skierowany do wspólnot diaspory, list ten został napisany przez kogoś, kto był albo „bratem Pańskim", albo jego zwolennikiem, posługującym się jego imieniem i autorytetem. Autor podaje wiele mądrych i surowych moralnych pouczeń (sto dziewiętnaście imperatywów). List Jakuba zawiera wiele cennych wskazówek dla każdego, kto szuka religii innej niż ta, którą ludzie wymyślają sobie dla własnej wygody i która toleruje niesprawiedliwości *status quo*.

Układ

Starając się rozwiązać trudniejsze kwestie techniczne Listu Jakuba, wielu komentatorów nieświadomie przyczynia się do tego, że zarówno duchowni, jak i świeccy przestają się interesować jego zasadniczym przesłaniem i ponadczasowym znaczeniem. Jakub skupia się na odważnej, odkupiającej wierze, która potrafi przetrwać wiele prób i doświadczeń tak w życiu indywidualnej osoby, jak i wspólnoty. Jest ona źródłem działań współmiernych do poziomu integralności wiary konkretnej osoby, nie mającej nic wspólnego z retoryką i udawaniem. Nie jest to ani skomplikowane, ani wyłącznie moralne przesłanie; jest to przesłanie głęboko duchowe i teologiczne. Staje się jednak złożone z punktu widzenia ludzkich skłonności do narzekania, a nawet do oskarżania Boga, kiedy samemu popełnia się grzechy i postępuje niesprawiedliwie wobec bliźnich. Uwagi i napomnienia Jakuba mogą nas do głębi poruszyć i wpłynąć na nas otrzeźwiająco. List ten skłania do nowej refleksji nad stanem naszego samozadowolenia, w którym wystarczy nam, że nazywają nas „chrześcijanami", chociaż w rzeczywistości nimi nie jesteśmy.

Rozważywszy wiele ostatnich propozycji strukturalnego podziału Listu Jakuba, sugerujemy następujący szkic:

Rozdział pierwszy
1,1 Adres i pozdrowienie
1,2-8 Wiara, która raduje się z doświadczeń
1,9-11 Odwrócenie losów
1,12-18 Bóg wynagradza za wytrwałość w wierze
1,19-25 Sprawiedliwość Boża w słowie i czynie
1,26-27 Religia sprawą osobistą i społeczną

Rozdział drugi
2,1-13 Wiara chrześcijańska a akty dyskryminacji (jawna sprzeczność)
2,14-26 Spójność wiary i uczynków (potrzeba zgodności)

Rozdział trzeci
3,1-12 Wierność przez powściągliwość języka
3,13-18 Dwa rodzaje mądrości

Rozdział czwarty
4,1-6 Niewierność we wspólnocie
4,7-10 Formuły poprawy – wezwanie do pokuty
4,11-12 Ostrzeżenia – Prawo nie zajmuje się błahostkami
4,13-17 Przestrogi dla tych, którzy nie liczą się z Bogiem

Rozdział piąty
5,1-6 Ostatnie ostrzeżenie dla nieuczciwych bogaczy
5,7-12 Słowo pocieszenia dla wiernych
5,13-20 Zachęta duszpasterska: moc modlitwy i wyznania grzechów

Starożytne uwarunkowania społeczno-historyczne

W słownictwie Jakuba można znaleźć wyrażenia nie występujące nigdzie indziej w NT, takie jak „Ojciec świateł" (1,17), „zaszczepione słowo" (1,21), „krąg życia" (3,6). Osobliwość ta polega na tym, że wiele z tych rzadko spotykanych w NT słów i zdań można znaleźć w literaturze chrześcijańskiej i niechrześcijańskiej II w. Problem ten zniknie, kiedy zobaczymy, że List Jakuba, podobnie jak wiele innych dokumentów NT, musiał powstać w jednym miejscu, a następnie został zredagowany i krążył podpisany imieniem i podbudowany autorytetem Jakuba, głównego orędownika judeochrześcijaństwa.

Uważam, że oryginalny tekst był kazaniem Jakuba wygłoszonym w okresie poprzedzającym jego męczeństwo w Jerozolimie. Następnie ktoś dobrze znający idiomatyzm hellenistyczny zredagował i rozpowszechnił oryginalne kazanie Jakuba, które przybrało kształt encykliki, prawdopodobnie w późnych latach osiemdziesiątych lub dziewięćdziesiątych. Pismo to zostało rozesłane do wewnętrznie podzielonych Kościołów diaspory.

Był to okres, w którym Kościół i Synagoga oddalały się od siebie, aby utrwalić czy ochronić swoje własne tożsamości. Celem strategicznym redaktora, stronnika Jakuba, było złagodzenie napięć panujących wśród judeochrześcijan, którzy chcieli, aby nadal obowiązywały dwa porządki, być może nie traktując poważnie obu tradycji. Wydaje się, że z innego powodu starano się ułagodzić chrześcijan pochodzenia pogańskiego, świadomie obniżając rangę prawa kultowego. Prawdopodobnie dlatego rozpoznajemy w Liście Jakuba ostatnie echa judeochrześcijaństwa I w.

Kanoniczny kontekst

Czytając dzisiaj List Jakuba odnosi się dziwne wrażenie powrotu do etosu tradycji synoptycznej. Jakub przedstawia wyraźnie podobne nakazy moralne i nauki mądrościowe w różny sposób pokrewne tym, które można znaleźć w tradycjach o Jezusie przekazanych w Ewangeliach Mateusza i Łukasza. U Jakuba znajdujemy także bezpośrednie oczekiwania, które idealnie współbrzmią z tonem wypowiedzi Jezusa w Ewangeliach synoptycznych. List ten jest jednak księgą tak eklektyczną, że można w nim znaleźć pokrewieństwo niemal z każdym elementem zbioru pism biblijnych. Mamy tu na myśli nie tyle bezpośrednią zależność literacką, ile powinowactwo przez aluzje i podobieństwo stylu. Chociaż można znaleźć pewne punkty odniesienia dla analizy porównawczej między Listem Jakuba a częściami Pięcioksięgu i częścią ksiąg prorockich ST czy częścią literatury mądrościowej, i chociaż w NT występują sugestywne paralele z częściami zbioru pism Pawła, to niemniej jednak List Jakuba nie ma odpowiednika w Biblii. Daje nam on pewien rzadko spotykany wgląd w ten rodzaj chrześcijaństwa, który w ocenie części uczonych określał ruch chrześcijański przez niemal cały I w.

Dzieje oddziaływania

Reputacja Jakuba jako wzoru pobożności była tak przysłowiowa, że świadectwa pochwalne o nim pojawiały się począwszy od Józefa przez Hegezypa (historyk Kościoła z II w.), Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 200 r.) i Orygenesa (ok. 200 r.). Józef posunął się aż do sugestii, że upadek Jerozolimy w 70 r. był karą Bożą za męczeńską śmierć Jakuba. *Ewangelia Tomasza* (Logion 12) także wyraża się o nim przychylnie. Jak na ironię, na Zachodzie List Jakuba jest rzadko wzmiankowany przed 300 r. (ponieważ nie ma go w *Kanonie Muratoriego*). Natomiast w Kościele koptyjskim zyskał status kanoniczny około 300 r. *Codex Sinaiticus* z Północnej Afryki, datowany na około 350 r., zawiera List Jakuba. Znamienne jest to, że kiedy list ten znalazł się w kanonie, został umieszczony zaraz za Dziejami Apostolskimi, a przed Listami Judy, Piotra, Jana i Pawła. Jeśli chodzi o tradycję zachodnią, Euzebiusz (325 r.) umieszcza List Jakuba na początku listy „spornych"

(*antilegomena*) ksiąg NT, chociaż wydaje się, że go aprobuje. Kanoniczna lista Atanazego z 367 r. obejmuje List Jakuba.

Przez ponad tysiąc lat List Jakuba miał pewne miejsce w NT. Następnie w „trudnych czasach" dostał się w ręce Marcina Lutra, który pośród innych nieprzychylnych spostrzeżeń, nazwał go „raczej słomianym listem napisanym przez Żyda, który rzadko wspomina o Chrystusie". Bez wątpienia wczesna opinia Lutra na temat Listu Jakuba nieodstępnie towarzyszyła współczesnej historii jego interpretacji. Jan Kalwin, w przeciwieństwie do Lutra, był bardziej pozytywnie nastawiony do Listu Jakuba i jego rozumienie tego pisma było bliższe późniejszej, zrewidowanej opinii Lutra o tej księdze. Kalwin, kilka lat po śmierci Lutra, powiedział, że on sam skłaniał się do tego, „aby przyjąć ją bez zastrzeżeń".

DRUGIE CZYTANIE

Wiedza często ma swoje własne ukryte założenia, z którymi rzadko zgadza się egzegeta. Nasze analityczne sformułowania i stanowiska interpretacyjne niezmiennie zdradzają naszą sytuację społeczną i towarzyszące jej uprzedzenia klasy średniej. Duszpasterze nie powinni rezygnować ze swych własnych spostrzeżeń o tekście, wynikających z doświadczeń wspólnotowych oraz podyktowanych zdrowym rozsądkiem, uznając je za bezpodstawne lub nietrafne. Wiedza krytyczna nie powinna onieśmielać czytelnika, czy narzucać mu swego stanowiska (czy będzie to osoba świecka, student czy duszpasterz), lecz raczej zachęcać do twórczego dialogu. Jest nieprawdopodobne, jeśli nie niewyobrażalne, żeby ten dokument został napisany dla całkowicie fikcyjnych odbiorców. Ponieważ jesteśmy przekonani, że autor/redaktor zakłada z góry realny, historyczny zbiór problemów, zachęcamy współczesnego czytelnika, aby przyłączył się do twórczego dialogu ze starożytnymi chrześcijanami, którzy usilnie starają się zrozumieć znaczenie swej wiary i wcielić ją w życie. Dlatego korzystnie jest rozpocząć dialog od przeczytania samego tekstu. Najbardziej pomocną rolą komentatora będzie zachęcanie czytelnika, żeby wytrwał do końca w tej lekturze.

Rozdział pierwszy

1,1: Adres i pozdrowienie

Współczesnemu czytelnikowi może wydawać się dziwne, że list rozpoczyna się imieniem nadawcy, lecz taka była powszechna praktyka w starożytności, stosowana w prywatnych listach zarówno przez Żydów, jak i osoby z kręgu kultury hellenistycznej. Z drugiej strony, autor przypisuje sobie bardziej semicki tytuł „sługa Boga", jakby chciał najpierw przedstawić swoje żydowskie listy uwierzytelniające. Spośród trzynastu listów NT przypisywanych Pawłowi tylko w Liście do Tytusa autor posługuje się tytułem „sługa Boga".

1,2-8: Wiara, która raduje się z doświadczeń

W odróżnieniu od 1 P wstęp Jakubowy nie przywodzi na myśl prześladowań religijnych. Przez wyrażenie „rozmaite próby" (BT: „różne doświadczenia") autor chce raczej powiedzieć o „tysiącu naturalnych wstrząsów" lub stresów właściwych codziennemu życiu w trudnych warunkach społeczno-ekonomicznych. We współczesnych społeczeństwach dobrze sytuowani chrześcijanie zbyt łatwo zapominają, jak wielu braci chrześcijan i innych cierpi z powodu nędzy i braku dachu nad głową. Jakub nie umniejsza tego cierpienia (por. 2,14-17), lecz rozpoczyna przypomnieniem, że zmagania i cierpienie mogą mieć cel odkupieńczy.

1,2-4

Greckie słowo na określenie próby znaczy także „doświadczanie" lub „kuszenie". Nie można tutaj przeoczyć możliwej aluzji do opowiadania o kuszeniu Jezusa na pustyni z Ewangelii synoptycznych (Mt 4,1-11; Łk 4,1-13; por. Hbr 4,15). Czytając List Jakuba odnosi się wrażenie, że mamy do czynienia pośrednio z *imitatio Christi*, tak samo zresztą jak, w bardziej bezpośredni sposób, odnosi się to do lektury Ewangelii Mateusza. Idea radowania się pośród prób wprawia dziś w zakłopotanie w środowisku, które tak rozpaczliwie stara się znieczulić na wszelki ból. Odnajdujemy tu uświęcone tradycją strategie walki, które stawiają sobie za cel wartości duchowe. Warto zwrócić uwagę na stopniowanie: „próby, wytrwałość, doskonałość". Celem takiej walki jest wykazanie „prawdziwości" (lub „dowodu") własnej wiary w fundamentalną opatrzność Bożą (por. Mt 6,25-34). Bez tego tak zwany wierzący jest niedojrzały, niepełny, a przez to wiele mu brakuje! Przedstawiona tu idea jest pokrewna motywowi wyższej sprawiedliwości z Kazania na Górze (Mt 5,48).

1,5-8

Czwarta część rozwijającej się myśli jest teraz uzupełniona o radę Jakuba. Mówi on, że kiedy brakuje wiary, pojawia się inna słaba strona: „mądrość" człowieka jest również niewystarczająca. Te zwięzłe słormułowania są podobne do biblijnych tradycji mądrościowych, ale później Jakub sam otwarcie upomni tych, którzy chcą być, albo utrzymują, że są, „nauczycielami" (3,1). Bez wątpienia wzmianka o „brakach" na końcu w. 4 doprowadziła od razu do skojarzenia z ideą, że wyraźnie brakuje „mądrości" o naturze duchowej. Wynika to z przyjętej tutaj metody wyrażania myśli za pomocą zdań warunkowych; warto zauważyć zdanie zaczynające się od „jeśli" w w. 5a. Następne w. 12-16 wyrażają myśl, że osoby znane autorowi nie tylko skarżyły się na próby i pokusy, lecz również winiły Boga za stan, w jakim się znajdowały. Autor dyplomatycznie w trybie warunkowym mówi o tym, o czym wie, że wydarzyło się wśród formalnie „wierzących" jego słuchaczy lub czytelników. Nie wytrzymują prób wiary, ponieważ brakuje im mądrości duchowej. Znowu pojawiają się echa Kazania na Górze (Mt 6,24; por. Jk 4,4). Podobieństwa między Jk 1,5b a Mt 7,7-8 (Łk 11,9-10) są nie do podważenia; autor w ten sposób wzywa wszystkich wierzących, aby na nowo błagali Boga.

Jk 1,6-8 przeciwstawia „prośbę z wiarą" aktowi zwątpienia, sugerując, że ci, którzy modlą się do Boga w sposób czysto zewnętrzny lub nieszczery, są ludźmi „chwiejnymi" (*dipsychos*); to greckie określenie nie ma odpowiednika w NT ani w literaturze chrześcijańskiej sprzed 70 r. Częste występowanie takich rzadko spotykanych w NT wyrażeń wskazuje na pracę późniejszego redaktora. Zwróćmy uwagę na obraz w w. 6: „Kto bowiem żywi wątpliwości, podobny jest do fali morskiej wzbudzonej wiatrem i miotanej to tu, to tam". Taki malowniczy obraz morza pojawia się znowu w Jk 3,4.

Z hermeneutycznego punktu widzenia wersety te stwarzają dla Kościoła ponadczasowy problem. Współczesny materializm i konsumpcjonizm często w sposób beznamiętny lub cyniczny drwią z duchowości. Religia w wielu społeczeństwach zachodnich stała się „wielkim interesem". W takiej sytuacji trudno chrześcijanom przyjmować duchowość jako czynnik określający własne interesy przez pryzmat potrzeb innych ludzi, którzy pod pewnymi względami mogli mieć mniej szczęścia. Wydaje się, że Jakub oferuje starożytne antidotum na późniejsze szeroko rozpowszechnione zjawisko stresu i wewnętrznego „wypalenia się", a mianowicie ponowne odkrycie takiej wiary, która uzdalnia nas do „poczytywania sobie za pełną radość", kiedy stajemy wobec prób pozornie niemożliwych do przezwyciężenia.

1,9-11: Odwrócenie losów

Jakub wierzy w fundamentalną prawdę, że „ubogi brat" (gr. *tapeinos*, dosł. „wierzący, który żyje w skromnych warunkach") może rościć sobie prawo do bogatego dziedzictwa biblijnego, które mu się należy z perspektywy duchowej. W tym drugim podrozdziale autor wprowadza specyficzny temat losów biedaka i bogacza na biblijnym tle hebrajskiej pobożności *'anawim*. Temat ten nie pojawia się w tekście w sposób nieoczekiwany, lecz jest naturalną kontynuacją duchowych intuicji obecnych już w. 2-8, zwłaszcza w zachęcie do „proszenia Boga" czy w idei „proszenia z wiarą", to znaczy w modlitwie. Pojęcie bogatego dziedzictwa duchowego pokornych ubogich, zawsze szukających pomocy u Boga, który może ich wywyższyć, pojawia się w wielu tekstach biblijnych, zwłaszcza w modlitwie Anny (1 Sm 2,7; Łk 1,52), w prorockich przestrogach Amosa (5,11-24) czy Izajasza (40,6-8 i 47,8-11). W takich tekstach z literatury mądrościowej, jak Syr 35,17-18 czytamy: „Modlitwa biednego (*tapeinos*) przeniknie obłoki i nie ustanie, aż dojdzie do celu. Nie odstąpi ona, aż wejrzy Najwyższy i ujmie się za sprawiedliwymi, i wyda słuszny wyrok", ponieważ modlitwa dochodzi do Pana, który odpowiada jako pośrednik sprawiedliwości przeciwko wywyższającym się przeciwnikom ubogich i pokornych. W Jk 4,6-10 autor znowu zwraca się do „pokornych" w wyraźnej aluzji do Prz 3,34 (LXX). Wydaje się, że Jakub dobrze zna te tradycje biblijne i przywołuje je jako dramatyczne przypomnienie dla wierzących w jego wspólnotach, którzy rozpaczają i narzekają zamiast więcej się modlić.

Jeszcze bardziej frapujący jest sposób, w jaki motyw eschatologicznego „odwrócenia ról" harmonizuje z synoptycznymi tradycjami o Jezusie. Natychmiast przychodzą na myśl Łukaszowe błogosławieństwa (zwłaszcza Łk 6,20-25) czy przypowieść o Łazarzu i bogaczu (Łk 16,19-31). Interpretatorzy mylą się jednak, jeżeli twierdzą, że Jakub nie uznaje bogaczy za zdolnych do wiary. Zarówno w nauce Jezusa, jak i Jakuba bogacze po prostu muszą odpowiedzieć na pewne trudne pytania (por. Mt 19,16-26; Mk 10,17-31; Łk 18,18-30). Chodzi tu przede wszystkim o ich postępowanie, w sferze prywatnej i społecznej, o ich postawę oszukiwania samych siebie i oszukiwania innych.

1,12-18: Bóg wynagradza za wytrwałość w wierze

Ten końcowy fragment obszernej perykopy wstępnej powraca do tematu wytrwałości w próbach i pokusach jako „testach", lecz uwaga przesuwa się z wcześniejszej roli i natury strategii walki na nieodłączną nagrodę za wytrwanie w wierze. Ta część rozpoczyna się błogosławieństwem: „błogosławiony mąż", który wytrzyma próbę

lub pokusę (mamy tutaj nietypowy dla Jakuba przykład specyficznego greckiego terminu na określenie „mężczyzny"). Ponadto rodzaj męski został użyty bez wątpienia po to, aby w sposób pośredni wskazać na mężczyznę Jezusa jako tego, który wytrwał. Warto zwrócić uwagę na fakt, że w Jk 2,14 znajduje wyraz ogólna troska Jakuba o dobrobyt mężczyzn i kobiet.

W wielu starotestamentowych i międzytestamentowych tekstach mądrościowych pojawiają się różne obrazy związane z metaforyczną „koroną", lecz rzadko występuje w Biblii określenie „korona życia". To wyrażenie można jednak znaleźć w Ap 2,10 (BT: „wieniec życia"). Jan z Patmos najpierw, w liście do Kościoła w Smyrnie w Azji Mniejszej, poprzedza metaforę korony słowami w Ap 2,9: „Znam twój ucisk i ubóstwo", a w w. 10 od razu obiecuje „koronę życia" tym, którzy są „wierni aż do śmierci". Sprawa ta jest inaczej przedstawiona w Jk 1,12b,c, gdzie czytamy, że wieniec życia jest obiecany „tym, którzy Go miłują". Niepewność, do kogo odnosi się słówko „Go" w tym zdaniu, znika wobec użycia sformułowania: „którzy Go miłują" w Jk 2,5b. W tym drugim kontekście Jakub wyraźnie mówi o Bogu, a nie o Jezusie. Istnieje zatem prawdopodobieństwo, że autor ma to samo na myśli w pierwszym przykładzie (1,12c), „tym, którzy Go [Boga] miłują". Perspektywa teocentryczna jest całkowicie spójna z judeochrześcijaństwem Jakuba i wczesną datą powstania omawianego dokumentu.

Fakt, że Bóg nagradza wiernych, zmusza Jakuba do krótkiej wzmianki o niewiernych, którzy na swoją szkodę obwiniają Boga o spowodowanie niemożności przeciwstawienia się próbom i/lub pokusom (w. 13-16). Autor dzieli się na początku spostrzeżeniami na temat ludzkiej odpowiedzialności za grzech, lecz jego myśl różni się od znanego z pism Pawła egzystencjalnego dylematu relacji między Prawem a postawą wobec grzechu (por. Rz 7,14-25). Jakub reprezentuje stanowisko bardziej zasadnicze, ponieważ patrzy na Prawo z innej perspektywy (por. 2,1-13 i 4,11-12). W tym fragmencie niezdyscyplinowany wierzący jest odpowiedzialny za swoją bezbronność wobec grzesznych pokus.

W dyskusjach na temat Jk 1,13-16 często pomijana jest nuta duszpasterskiego współczucia, pobrzmiewająca w w. 16: „Nie dajcie się zwodzić, bracia moi umiłowani". Jakub z pewnością martwi się z powodu postawy samooszukiwania się w Kościele, która zaciemnia cnotę trwania w wierze w obliczu prób, ale tutaj jeszcze ważniejsze jest chyba to, że zachowuje współczucie w szerokim duszpasterskim znaczeniu tego słowa. Chociaż wydaje się bardzo zaniepokojony odstępstwami etycznymi we wspólnocie, zarówno w sferze prywatnej, jak i społecznej, nie sprzeniewierza się swojej religii ani nie naraża na szwank swojej reputacji jako człowieka niezwykle prawego przez okazywanie gestu odtrącenia czy uczucia zawziętości. Znamienne jest to, że tutaj i gdzie indziej nadal nazywa grzesznych braci „umiłowanymi braćmi". Dostrzega w nich ukryte potencjalne dobro oprócz widocznych win.

Kiedy Jakub w w. 16 ostrzega swych czytelników, „nie dajcie się zwodzić", ma na myśli podwójne zwodzenie, jedno, które błędnie interpretuje ludzkie źródła grzechu, o czym już mówił, i drugie, które dotyczy natury Boga jako tego, który hojnie wynagradza. Wersety 17-18 stanowią trafne zakończenie tego fragmentu. Zgodnie z tym myśli Jakuba wracają do sprawy Bożej hojności (por. w. 5). Mówiąc o Bogu jako „Ojcu świateł", autor zręcznie łączy trzy tradycje związane z judaizmem. Można ten obraz łatwo skojarzyć z Rdz 1,15-16, gdzie JHWH przedstawiony jest jako Bóg stwórca „świateł" (BT: „ciała jaśniejące") niebieskich (por. Ps 136,7: „On [Bóg] uczynił wielkie światła". Por. też Jr 4,23). Oczywiście tradycja żydowska reprezentowana w Biblii hebrajskiej znajduje się na dalszym planie. Pozabiblijne źródła żydowskie dają pouczające paralele; na przykład określenie „Ojciec świateł" występuje w starotestamentowej pseudoepigrafii (TestAbr 7,60), a Bóg nazwany jest „Księciem świateł" w dokumentach z Qumran (CD 5,17-18).

Dla Jakuba Bóg jest kimś więcej niż „Ojcem świateł", Bóg jest dawcą każdego dobrego i doskonałego daru, w tym daru zbawienia. Charakterystyczne akcenty chrześcijańskie znajdują dalszy wyraz w tym, że Jk 1,18a nie sugeruje, iż ludzie zostali stworzeni na obraz Boga (Rdz 1,25; 5,1) ani że po prostu narodzili się z Boga (Pwt 32,18). Jakub daje raczej do zrozumienia, że „[Bóg] zrodził *nas*" – nie po prostu istoty ludzkie – „*nas*" oznacza wyraźnie, że my, chrześcijanie, zostaliśmy „wydani na świat" przez szczególne „słowo prawdy" (tzn. Ewangelię), ponieważ taka była wola Boża.

Kończąc całą perykopę wypowiedzią o charakterystycznym darze życia chrześcijańskiego (por. 1,12), Jakub przypomina swoim czytelnikom o ich pierwotnym nawróceniu. Przypuszczalnie chodzi mu o decydujący moment w historii zbawienia. Ten fragment wywarł wielki wpływ na duńskiego teologa S. Kierkegaarda. Ponadto, Jakub przygotował teraz grunt dla tego „słowa prawdy", które znowu pojawi się jako zbawcze „zaszczepione słowo" w następnej perykopie.

1,19-25: Sprawiedliwość Boża w słowie i czynie

Przeważnie w badaniu równowagi kompozycyjnej pierwszego rozdziału Listu Jakuba komentatorzy, opierając się na pracach Martina Dibeliusa, interpretują w. 19-27 jako pojedynczą perykopę zawierającą zbiór wskazówek na temat słuchania i działania. Pogląd ten znajduje potwierdzenie w potrójnej mądrościowej sentencji w w. 19b („chętny do słuchania, nieskory do mówienia, nieskory do gniewu") jako określającej podstawowy literacki

charakter i zawartość moralną w. 19-27. Niektórzy twierdzą, że to trzyczęściowe przysłowiowe zdanie nie tylko otwiera tę sekcję, ale decyduje o jej strukturze przez dwa ostrzeżenia i radę dotyczącą gniewu.

Sama myśl właściwie nie różni się zbytnio od uwagi Pawła w 2 Kor 5,21b („abyśmy się stali […] sprawiedliwością Bożą"), chociaż Paweł ma prawdopodobnie na myśli „sprawiedliwość znajdującą się w Bogu", lecz udzieloną wierzącym jako dar, podczas gdy judeochrześcijanin Jakub ma na myśli wzór sprawiedliwości ustanowionej przez Boga, do którego wierzący stara się dostosować. Lepiej byłoby traktować w. 19-25 jako pewną jednostkę. W tym przypadku funkcja podsumowująca w. 26-27 byłaby łatwiejsza do zrozumienia.

Autorzy nowotestamentowi przeważnie przedstawiają ludzki gniew jako uzewnętrznienie „bezbożności". Jakub, podzielając to stanowisko, zdaje się rozszerzać tę myśl, podkreślając, że chrześcijanin w swym postępowaniu powinien kierować się wspomnianą wyżej sprawiedliwością. Tym samym sugeruje pewnego rodzaju *imitatio Dei* (por. Mt 5,44-48). Wiele tradycji żydowskich zawiera ideę, że wierzący może i powinien być sprawiedliwy tak jak Bóg jest sprawiedliwy (tak Rdz 18,19; Ps 11,7), lecz największy wpływ wywarły tradycje o Jezusie, jak na przykład ta w Mt 5,22.

Przeciwstawne „a" (1,22) jest celowym dodatkiem do oryginału. Poprzedzający fragment ukazuje wierzących, którzy obwiniają Boga i błędnie rozumieją naturę zarówno grzechu, jak i Boga. Owo „a" podkreśla nowy temat wskazówek czy, używając bardziej dosadnego terminu, „poprawek", dla wierzących, którzy potrzebują pouczenia o tym, co to znaczy „sprawiedliwość Boża" (w. 20). Po raz kolejny wydaje się jasne, że autor przypomina swej wspólnocie o założeniach ich chrztu (por. dalej 2,7b: „zaszczytne Imię, wypowiedziane nad wami"; i formuła chrztu w 1,21 oraz w bardziej rozwiniętej formie w 4,7-10). Jakub ma holistyczne rozumienie wiary. Tylko takie całościowe ujęcie może uchwycić w pełni jego ideę sprawiedliwości Bożej. Ta sprawiedliwość tworzy spójną całość w jedności mowy i działania i/lub w jedności słowa i czynu, co jest wyraźnym tematem w. 21-25. W w. 21 Jakub zaczyna wyciągać wnioski z w. 20. Jego zalecenie w w. 21a („odrzućcie przeto wszystko, co nieczyste, oraz cały bezmiar zła") wymienia po prostu szerszą grupę złych skłonności, które, podobnie jak gniew, nie realizują Bożej sprawiedliwości.

Tytułem kontrastu czytelnikom poleca się następnie, aby przyjęli „w duchu łagodności zaszczepione w was słowo, które ma moc zbawić dusze wasze". Tutaj i w 4,7-19 występuje podobieństwo między wczesnochrześcijańską formułą chrztu a formą pewnych pouczeń Jakuba. „Zaszczepione słowo" jest synonimem „słowa prawdy" (1,18) i prawdopodobnie wyraża tę samą myśl, która jest streszczeniem aluzji w 1,25 do „doskonałego Prawa, Prawa wolności", to znaczy do judeochrześcijańskiej Ewangelii.

1,22-25

Zalecenie, aby „wprowadzać słowo w czyn" jest dla Jakuba Bożym imperatywem. Dodając „a nie bądźcie tylko słuchaczami" chce, aby jego myśl była na tyle jasna, żeby nie dopuszczała żadnej błędnej interpretacji. Z dogodnego dla Jakuba punktu widzenia czynienie sprawiedliwości Bożej jest czymś oczywistym dla chrześcijan, którzy muszą żyć zgodnie z całą Ewangelią i jej prawem moralnym przekazanym w tradycji o Jezusie. Przedstawiony w następnym wersecie obraz człowieka, który ogląda w lustrze swoje odbicie i bardzo szybko zapomina, co zobaczył, jest zaskakującym akcentem humorystycznym u kogoś tak poważnego jak Jakub Sprawiedliwy, który został nawet nazwany „biskupem biskupów" przez Klemensa Aleksandryjskiego, a później jeszcze bardziej zdumiewająco „bratem Pańskim" przez Euzebiusza. Chociaż metafora człowieka przeglądającego się w lustrze tylko po to, aby natychmiast zapomnieć, co widział, jest śmieszna i niemal niewyobrażalna, jest skutecznym sposobem przekonania nowo nawróconych, że ich obecne postępowanie jest podobne do takiego absurdalnego (jeśli nie patetycznego) zachowania. Stosunek Jakuba do Prawa jest podobny do tego, jaki reprezentuje tradycja o Jezusie, zwłaszcza ta przekazana w Mateuszowym Kazaniu na Górze, ale powtórzona w bardziej wysublimowanej formie w Mt 23,23, gdzie Jezus kładzie nacisk na to, „co ważniejsze jest w Prawie", a więc na sprawiedliwość, miłosierdzie i wiarę. W 1,25 autor może mówić o „Prawie doskonałym" lub „Prawie wolności" właśnie dlatego, że Prawo zostało uwolnione od pobożności kultowej oraz od towarzyszącego jej rozbudowanego systemu zasług i gwarancji. Rozumienie tego, czym jest sprawiedliwość Boża, definitywnie zmieniło się wraz z nastaniem wczesnego judeochrześcijaństwa.

1,26-27: Religia sprawą osobistą i społeczną

Greckie słowo *threskeia* („religia") przeważa w tych dwóch wersetach i określa główne zainteresowanie zewnętrznymi publicznymi praktykami wiary. Terminy pokrewne temu podstawowemu pojęciu pojawiają się jako słowa kluczowe dwukrotnie w w. 26 i jeden raz w w. 27. W Dz 26,5 słowo to odnosi się do faryzejskiego judaizmu, natomiast w Mdr 14,27 jest związane z kultem bożków. Jakub używa go w sposób podobny do 1 Clem. 62,1, kiedy mówi o chrześcijaństwie. Należy pamiętać, że Jakub miał podwójny cel mówiąc tu o religii. Po pierwsze, chce opisać rodzaj tak zwanej religijnej wiary, która jest „bezużyteczna" (BT: „pozbawiona jest podstaw", w. 26), w przeciwieństwie do całościowej wiary, która jest „czysta i bez skazy" (w. 27). Po drugie,

stara się zwięźle powtórzyć, że całościowa wiara świadczy o religii, która znajduje wyraz w postępowaniu i odpowiedniej dyscyplinie oraz w trosce o pomyślność innych chrześcijan czy bliźnich w ogóle. Ponadto w w. 26-27 autor określa dwa niezbędne składniki chrześcijaństwa w najlepszym jego rozumieniu. Dla niego ten rodzaj religii, zakładając integralność osoby, obejmuje także działania, które przeciwstawiają się niesprawiedliwości społecznej. Krótko mówiąc, wydaje się, że właśnie tak Jakub rozumie wiarę religijną chrześcijanina, który w swoim życiu kieruje się poznaniem i czynieniem prawdziwej „sprawiedliwości Bożej". Takie postępowanie wymaga powściągliwości języka czy kontrolowania tego, co się mówi (np. plotki, oszczerstwa, przekleństwa itp.), jak czytamy w w. 26, a jednocześnie okazywania troski o osoby znajdujące się w gorszej sytuacji materialnej lub prześladowane przez innych.

Warto zatrzymać się nad określeniem Boga jako „Ojca" w w. 27 (por. 1,17), co jest charakterystyczną tendencją we wczesnym chrześcijaństwie. Opatrzność Ojca niebieskiego zwraca się najpewniej do tych „w utrapieniach", a więc do sierot i wdów, które skądinąd nie mogą się spodziewać żadnego innego ziemskiego obrońcy w starożytnych uwarunkowaniach biblijnych. Tak więc najlepiej uznać tę specyficzną wzmiankę o „sierotach i wdowach" (być może celowo odwracającą zwykłą kolejność w ST) za symbol potrzebujących w ogóle, ponieważ Jakub dodaje określenie „w ich utrapieniach".

W krótkich słowach 1,26-27 wyjaśnia to, co dla autora było prawdopodobnie zawarte w tym dokumencie od początku. Z pewnością można by te słowa odnieść do jednostki poprzedzającej, lecz także do całego poprzedzającego je tekstu, licząc od samego początku jego homilii-listu. Oczywiście, zainteresowania autora cechuje bogactwo teologiczne i wrażliwość duchowa. Wydaje się również oczywiste, kiedy czyta się kolejne perykopy w rozdziałach drugim i trzecim, że Jakub krótkim podsumowaniem przygotowuje podstawę swej nauki w tych rozdziałach, w których potem zwróci szczególną uwagę na Prawo i mądrość.

Rozdział drugi

2,1-13: Wiara chrześcijańska a akty dyskryminacji

Wersety 1-13 reprezentują pierwszą z dwóch obszernych jednostek, z których składa się rozdz. 2. Dla obecnych celów warto podzielić ten duży fragment na dwie mniejsze jednostki.

2,1-7

Niniejszy temat został już wprowadzony w podsumowującej perykopie przejściowej, która bezpośrednio poprzedza ten fragment. Teraz Jakub objaśnia, jakie zastosowanie ma zasada czynienia sprawiedliwości wobec specyficznych problemów społeczno-ekonomicznych i konfliktów klasowych w chrześcijańskich wspólnotach i zgromadzeniach. Wiodącym tematem tej perykopy jest rażąca niekonsekwencja w sytuacji, w której ktoś twierdzi, że jest chrześcijaninem, i jednocześnie dyskryminuje ubogich i potrzebujących lub współbraci z niższych klas społecznych. Początkowy werset przedstawia tę kwestię czytelnikom w formie Bożego imperatywu.

Autor zwraca się do adresatów w sposób bezpośredni, nie stosuje eufemizmów. Widzimy w 2,1, że Jakub odwołuje się do „Pana naszego Jezusa Chrystusa uwielbionego", co jest formą nader ozdobną jak na kogoś, kto tak rzadko wspomina o Jezusie, lecz zrozumiałą jako ozdobnik redakcyjny. Autor podkreśla w ten sposób przedmiot nauczania, gdyż było i pozostaje smutnym paradoksem, że osoby wyznające wiarę w postać duchową wyniesioną do chwały mogą tak niegodziwie traktować osoby o niższym statusie społecznym w swoich własnych wspólnotach, zwłaszcza braci w wierze. Jakub (2,2-4) opisuje skandaliczny przypadek dyskryminacji klasowej w łonie wspólnoty. Nie należy go interpretować jako przesadzonego hipotetycznego przykładu. Gdybyśmy go tak potraktowali, to opisana scena nie zrobiłaby na nas większego wrażenia. Jako duchowny, który zetknął się z podobnymi problemami, uważam, że nie jest wskazane pomniejszanie realizmu przedstawionej tu sceny. Przez tysiące lat problemy klasy społecznej zmusiły ludzi do odsunięcia na dalszy plan albo do zmiany praktyk religijnych. Znajduje to później potwierdzenie w historii żydowskiego i wczesnochrześcijańskiego użycia terminu „faworytyzm".

Przykład dyskryminacji klasowej opisany w 2,2-4 świadczy, że Jakub dobrze znał bogatych i biednych uczestniczących w nabożeństwach. Powszechnym dzisiaj nieporozumieniem jest przekonanie, że wczesny Kościół składał się tylko z ubogich mężczyzn, kobiet i niewolników. Jakub kieruje uwagę na prawdziwy problem społeczny wśród swoich czytelników i otwarcie potępia rodzaj dyskryminującego postępowania, który ma na myśli. Współczesne chrześcijaństwo stało się raczej grzeczne i dystyngowane w średniej klasie społeczeństwa zachodniego. W naszych realiach niechlujnie wyglądający brudny bezdomny zostałby zapewne szybko i spokojnie wyprowadzony z kościoła, zanim miałby szansę usiąść nawet w tylnych ławkach. Opis Jakuba w w. 2-4 był prawdopodobnie przejmujący w tamtych czasach i pozostaje takim również dzisiaj.

Zarówno 2,1, jak i 2,5 rozpoczynają się formułą pozdrowienia „bracia moi" (przypuszczalnie także siostry, jak w 2,15), ironicznie kontrastującą z tonem słusznego oburzenia (nie gniewu!), który dobrze harmonizuje ze *staccato* Jakubowych imperatywów w serii rad i dyrektyw związanych z zamieszaniem we wspólnocie. W rzeczywistości pozdrowienie braterskie należy do jednego z bardziej serdecznych wyrażeń w w. 5 („bracia moi umiłowani").

Pojawia się tutaj ważne pytanie retoryczne, które moim zdaniem było przez lata niewłaściwie tłumaczone. Jakub zwraca uwagę na tak zwany wybór czy uprzywilejowany status ubogich wierzących. Przez dziesięciolecia uczeni uważali za stosowne tłumaczyć greckie *tus ptochus to kosmo plusius en pistei* (dosł. „ubodzy co się tyczy świata, bogaci w wierze"), jak gdyby Bóg wyróżnił tylko ubogich, aby byli szczególnie „bogaci w wierze". Rutynowe tłumaczenia tego wersetu brzmią: „Czy Bóg nie wybrał ubogich (...) na bogatych w wierze (...)" Niestety, niektórzy tłumacze tak przekładają ten werset, jakby Bóg wybrał ubogich i oczekuje od nich, że będą nieproporcjonalnie „bogaci w wierze" w porównaniu z ludźmi dobrze sytuowanymi. Starotestamentowa tradycja pobożności *'anawim*, w której zakorzeniona jest idea wierzących ubogich, ma niewiele wspólnego z ideą, że Bóg w szczególny sposób wybrał ubogich, aby byli wierniejsi z powodu swego ubóstwa. *'Anawim* czy hebrajska tradycja „ubogich wiernych" wyłoniła się w VI w. przed Chr. w warunkach niewoli babilońskiej, w której „Reszta" Judy znalazła się w sytuacji wyniszczającego niewolnictwa. Wtedy właśnie, doświadczając tak tragicznego losu, wygnańcy musieli umocnić swoją wiarę w przetrwanie. Ponieważ raczej pogłębili niż odrzucili swoją wiarę w tym ekstremalnym położeniu, stali się szczególnym skarbem Bożym. Stąd jednak daleko do stwierdzenia, że tylko ubodzy byli wybrani na wiernych lub że tylko ubodzy będą dziedzicami królestwa Bożego.

W 2,5 chodzi przede wszystkim o ostrzeżenie członków zgromadzenia, którzy dyskryminują swoich ubogich braci w wierze. Tekst ten przypomina tym nominalnym chrześcijanom, którzy okazują uprzedzenia klasowe, że krzywdzą bogatą część wybrańców Bożych. Tradycje ewangelijne wśród innych źródeł wczesnochrześcijańskich wspominają o bogatej wierze części osób stosunkowo zamożnych – poczynając od majętnych kobiet wspierających Jezusa aż do Józefa z Arymatei. Niestety, sprawa ta wygląda gorzej we wspólnotach, do których zwraca się Jakub.

W 2,6 autor otwarcie i ostro gani swoich słuchaczy i czytelników nie tylko za to, że nie szanują „ubogich [wiernych]", lecz także za to, że wyróżniają bogatych. Jakub nie szczędzi ironii, kiedy z wyraźnym sarkazmem zwraca uwagę na widmo bogaczy „ciągnących was do sądów" za nie zapłacone czynsze. Surowe komentarze Jakuba pokazują, że wspólnoty, do których się zwraca, postępują tak jak członkowie „synagogi" w przykładzie podanym w w. 2-4. Omawiana jednostka kończy się (w. 7) przypomnieniem, że bogaci, w tym chrześcijanie, bluźnili imieniu Jezusa – temu zaszczytnemu Imieniu, które było nad nimi wypowiedziane podczas ich chrztu – dodając tym samym zniewagi do udręki fizycznej. Sytuacja jest fatalna i godna politowania, lecz czy dzisiaj cokolwiek straciła ze swej realności?

2,8-13

Te wersety stanowią drugą część perykopy, która rozpoczęła się w 2,1. Jej początkowy werset znajduje potwierdzenie przez wyraźną wzmiankę o „stronniczości": w. 9 jest kontynuacją tematu rozpoczętego w w. 1. Zauważymy także, że w tych wersetach powtarza się słowo „Prawo", co wydaje się naturalne, ponieważ troska o bezstronność w zgromadzeniu pojawiła się w Biblii jako część prawodawstwa społecznego w ST (Kpł 19 i Pwt 15 są dobrymi przykładami). Bezstronność jako wymóg moralny była związana z Jezusem (Mt 22,15-22; Mk 12,13-17; Łk 20,20-26), który miał opinię osoby nie kierującej się stronniczością wobec ludzi zajmujących wysoką pozycję społeczną. Paweł podzielał tę postawę, jak wyraźnie to widać w Rz 2,11 i Ga 2,6.

W Jk 1,25 czytamy o „doskonałym Prawie, Prawie wolności". Autor ponownie sięga do tego drugiego wyrażenia w obecnym kontekście (w. 12). Werset 8 daje do zrozumienia, żeby nie interpretować prawniczego języka Jakuba jako mglistych aluzji do Tory. Nigdzie indziej w żydowskiej czy chrześcijańskiej tradycji nie nazywa się Kpł 19,18c („będziesz miłował bliźniego jak siebie samego") „królewskim Prawem". Jakub odwołuje się do tego przykazania przez formułę „zgodnie z Pismem", oznaczającą ST (LXX), lecz wie także, że to przykazanie nabrało znaczenia nie w Torze, lecz w nauce Jezusa. Jakub jest najbliższy Prawa jako Tory w w. 10, ale nawet tutaj sens jego wypowiedzi jest zmodyfikowany przez Mateuszową tradycję o Jezusie, która mówi właściwie to samo (Mt 5,17-20). W znacznej mierze zrozumiały jest szacunek Jakuba dla Prawa i jego nacisk na przestrzeganie zwłaszcza moralnych aspektów Dekalogu. Werset 11 również nie przedstawia żadnego problemu, ponieważ nawet Paweł cytuje drugą połowę Dekalogu w podobny sposób (Rz 13,9). Jakub jest obrońcą wiary całościowej z mocną i spójną etyką społeczną: w. 12, „mówcie i czyńcie tak, jak ludzie, którzy będą sądzeni na podstawie Prawa wolności". Jest tu aluzja do zbliżającej się eschatologii, która będzie tematem dalszych wypowiedzi Jakuba (5,1-9).

Końcowy werset (2,13) nie występuje samodzielnie; jest integralną częścią perykopy. Werset 13 odnosi się bezpośrednio do kwestii stronniczości (w. 1.9) oraz do eschatologicznego aspektu podporządkowania się moralnemu prawu Ewangelii. Werset 13a, „będzie to bowiem sąd nieubłagany", sprawia wrażenie zakończenia

perykopy; lecz, przeciwnie, w tym miejscu zaczyna się rozwinięcie zasady wzajemnej eschatologicznej sprawiedliwości wyrażonej w formie ostrzeżenia dla tych, którzy nie okazywali żadnego miłosierdzia swoim bliźnim czy potrzebującym. Werset 13b ma wymowę raczej duszpasterską i prawdopodobnie wyraża nadzieję autora, że grzesznicy zmienią swoje postępowanie, zanim będzie za późno. Werset 13b, w sensie bardziej fundamentalnym, przypomina wszystkim słuchaczom i czytelnikom Jakuba, że podstawową naturą Boga jest miłosierdzie: Bóg jest tym, który hojnie rozdaje „wszelki dar doskonały" (1,17).

2,14-26: Spójność wiary i uczynków

Tylko nieliczni kwestionują integralny charakter tych wersetów jako stanowiących jednolitą perykopę. Kluczem do oceny tego faktu jest umiejętne i raczej jedyne w swoim rodzaju posługiwanie się przez Jakuba rzeczownikiem „uczynek" (*ergon*), skądinąd powszechnie znanym z wyrażenia „uczynki Prawa" w NT. Jakub jasno pokazuje w tej perykopie, że używa tego słowa w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, jak widać w 2,14-17, „uczynkami" stają się dla Jakuba „uczynki miłosierdzia" wynikające z troski społecznej o biednych. Świadczą one o integralnej naturze wiary, ponieważ pokazują, że wierzący poważnie traktuje „królewskie Prawo" (2,8), jak zostało podkreślone w poprzedniej perykopie. Po drugie, Jakub wyraźnie sugeruje w 2,18-26, że przez „uczynki" rozumie akty wiary, które w sposób szczególny manifestują, że ludzie są otwarci na nowy (i odnowiony) duchowy związek z Bogiem. Nawiązawszy do problemu „miłosierdzia" w 2,13, teraz autor w typowy sposób przedstawia jaskrawy przykład, chcąc zapewne mieć gwarancję, że nie będzie źle zrozumiany – nawet przez „słuchaczy skłonnych do zapominania" (por. 1,25b).

Nowy przykład w 2,14-17 został bez wątpienia zaczerpnięty z raportów na temat doświadczeń życia wspólnotowego, pomimo że autor przedstawił go w retorycznym stylu diatryby z fikcyjnym rozmówcą: „Jaki z tego pożytek, bracia moi [i siostry], skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy (…)?" (por. podobne zastosowanie tego środka retorycznego w w. 18-20). Najważniejsze w tym przykładzie są powierzchowne czy retoryczne pozory wiary, które były prawdopodobnie szeroko rozpowszechnione wśród czytelników Jakuba zarówno w jego czasach, jak i później przez wieki. Podobnie jak we wcześniejszym przykładzie w 2,2-4, czujemy w tym opisie atmosferę realizmu, mimo humorystycznego zabarwienia sceny. Wygodni chrześcijanie pilnie uczyli się sztuki ignorowania różnic społeczno-
-ekonomicznych, które chociaż niekiedy mogą być jaskrawe, pozostają niezauważone przez tych, którzy nie chcą ich widzieć. Biedni, bezdomni, byli więźniowie czy uliczni żebracy zaledwie otrzymują niedbałe „pozdrowienie", kiedy niedzielni wygodni chrześcijanie mijają ich w pośpiechu, ledwo dostrzegając potrzebującego „bliźniego". Chociaż prawdą jest, że można stracić życie, próbując być dzisiaj dobrym Samarytaninem, nie usprawiedliwia to uchylania się od każdej potencjalnej możliwości spełnienia uczynku miłosierdzia chrześcijańskiego.

Dzisiaj zbyt wielu chrześcijan odrzuciło ideę usprawiedliwienia przez wiarę, przyjmując postawę samousprawiedliwienia; Jakub dobrze znał ich starożytne odpowiedniki. W 2,14-17 przyjmuje i odpowiednio dostosowuje język „wiary-uczynków" najprawdopodobniej dlatego, że uświadomił sobie, jak ważne miejsce zajmował ten język w działalności misyjnej Pawła.

W w. 18-26 autor powiększa dystans między terminologią „wiara-uczynki" a Prawem. Można jedynie przypuszczać, że Jakub decyduje się na to raczej ze względów strategicznych niż teologicznych; pomimo wszystko, on, w przeciwieństwie do Pawła, musi pozostawać w Jerozolimie. Jednostka ta rozpoczyna się i kończy wyraźną terminologią „wiara-uczynki" i Jakub najwyraźniej próbuje wyjaśnić nie tylko naturę opisanych tu „uczynków", lecz także związek między wiarą a uczynkami.

Werset 18 rozpoczyna się innym przykładem diatryby (stosowanej przez stoików i cyników), w której toczy się dyskusja z fikcyjnym rozmówcą. Ta technika jest dla Jakuba skutecznym sposobem udramatyzowania lekcji o tym, że „wiara" i to, co rozumie przez „uczynki", to dwie strony tego samego medalu; istnieje między nimi symbioza, lecz Jakub zdaje się przeważać szalę na korzyść „uczynków". Przynajmniej w tym kontekście Jakub odnosi się do „wiary" jako zaledwie powierzchownego wyznania zbioru przekonań.

Werset 19 (por. w. 14.17) jasno daje do zrozumienia, że „wiara" wśród wielu jego czytelników osłabła lub została wypaczona, stając się pustą retoryką, zamiast być dynamicznym zrozumieniem wszystkich osobistych i społecznych zobowiązań do szerzenia „sprawiedliwości Bożej" zgodnie z biblijnymi nakazami. Pierwszy dogmat judaizmu przedstawiony w *Szema'* stwierdza, że „jest jeden Bóg" (w. 19a). Jakub potwierdza to przykazanie bez wahania, lecz z zastrzeżeniem. Poza kontekstem wiary traktowanej całościowo nawet *Szema'* traci znaczenie. Tutaj wydaje się, że odbiorcy są pochodzenia żydowsko-hellenistycznego. Mimo to w w. 19 Jakub szybko czyni aluzję nie do innego przykazania judaizmu, lecz znowu do tradycji Jezusowej (najprawdopodobniej Mt 8,28-34; Mk 5,1-20; Łk 8,26-29), zakładając, że ona także jest znana jego słuchaczom. Tak więc w w. 19b czytamy: „(...) lecz także i złe duchy wierzą i drżą".

Inne pytanie retoryczne pojawia się w w. 20, lecz tutaj autor zdradza zniecierpliwienie, nazywając niewidzialnego rozmówcę osobą „nierozumną" (dosł. „pustogłową"). Określenie wydaje się odpowiednie dla

takiej osoby, o której Jakub uważa, że nie spełnia uczynków i powierzchownie pojmuje wiarę i religię. Dwa przekonujące przykłady znajdujemy w w. 21-25; jeden mówi o mężu wielkiej wiary, a drugi o kobiecie, Rachab, która, pomimo innego pochodzenia etnicznego i wątpliwego statusu społecznego w starożytnym Jerychu (Joz 2), wykazała się taką wiarą, że w tradycji żydowskiej była przez wieki otaczana wielką czcią.

Przytoczenie przykładu Abrahama (2,21), który, na co warto zwrócić uwagę, nie jest nazwany „naszym ojcem", jak zazwyczaj w NT (tutaj jest naszym „przodkiem" [BT: „ojcem"]), przypomina wypowiedź Pawła w Rz 4, ponieważ w obu przypadkach Abraham jest przedstawiony jako ten, który miał prawdziwą wiarę. Jakub wspomina jednak o Abrahamie z całkiem innych powodów niż Paweł Apostoł w Liście do Rzymian. Paweł podaje ten przykład, aby podkreślić fakt, że Bóg uważał patriarchę za sprawiedliwego, zanim nastało Prawo Mojżeszowe czy „uczynki Prawa"; Jakub natomiast przywołuje przykład Abrahama nie po to, aby obalić czy pomniejszyć Prawo, lecz po to, aby podkreślić znaczenie „sprawiedliwych uczynków", które ostatecznie nie zależą od Prawa; i tak w w. 22 czytamy: „wiara współdziała z jego uczynkami". Jakub, tak jak w 2,8, cytuje Pisma wczesnego Kościoła, ST (tutaj Rdz 15,6, tekst często cytowany przez Pawła – jak w Rz 4 i Ga 3), co zwiększa prawdopodobieństwo, że autor listu przedstawia instrukcje i pouczenia nie tyle dla samego Pawła, ile dla judeochrześcijan, którzy słuchali Pawła i przekręcali jego nauki na użytek swoich własnych wątpliwych celów. Jeśli ta propozycja jest trafna, to może pomóc współczesnym interpretatorom Listu Jakuba ocenić retoryczną zręczność i teologiczną wnikliwość Jakuba Sprawiedliwego.

Jakby podane wyżej przykłady nie były wystarczającą ilustracją myśli Jakuba, w w. 24 dodaje on dobrze wówczas znany przykład Rachab; stała się ona bohaterką judaizmu, dzięki wyniesieniu jej na wyżyny chwały w żydowskiej literaturze międzytestamentowej. Należy również pamiętać, że tylko w Ewangelii Mateusza Rachab wymieniona jest w genealogii Jezusa. Przykład jej „wiary i uczynków" z konieczności idących ze sobą w parze, nadawał się idealnie do śmiałej lekcji Jakuba. Jk 2,26 jest tylko refrenem, który powtarza myśl sformułowaną w w. 17, lecz teraz argument ten został wystarczająco poparty przykładami i podstawowe przesłanie jest powtórzone w skrócie na końcu perykopy.

Rozdział trzeci

3,1-12: Wierność przez powściągliwość języka

Ta perykopa podejmuje na nowo temat „etyki mowy", który został wprowadzony w 1,19-25, a następnie rozwinięty w 1,26 (por. naszą analizę wniosków z tych fragmentów). Autor powraca do opisu odpowiedzialnej mowy i nieodłącznych zagrożeń wynikających z braku dyscypliny języka. Jk 3,1 jest trzeźwym przypomnieniem skierowanym przede wszystkim do nauczycieli religii, ale to surowe napomnienie mogłoby się odnosić do różnych nauczycieli w różnych dziedzinach formalnej edukacji. Jakub odradza swoim słuchaczom aspirowanie do pozycji „nauczyciela", zważywszy na wielką odpowiedzialność ciążącą na tych, którzy albo pretendują do takiej roli, albo ją spełniają. Jego ostrzeżenia wyraźnie wynikają z faktu, że obecne postępowanie jego czytelników sugeruje, iż ich wszyscy dotychczasowi nauczyciele nie okazali się zbyt skuteczni.

Autor, albo raczej w tym przypadku redaktor, komentując ludzką skłonność do popełniania błędów (3,2), czyni spostrzeżenie, które wydaje się zaprzeczać idei dążenia do doskonałości, pozytywnie wzmiankowanej na początku listu (1,4). Przyznanie się do ludzkiej niedoskonałości sugeruje inną sytuację niż przedstawiona na początku listu. Podobnie, nieoczekiwana zmiana w sferze pojęć dokonuje się w serii obrazów: koni (w. 3) okrętów (w. 4), pożaru lasu (w. 5), specyficznego odniesienia do „kręgu życia" (w. 6) oraz obszernego przeglądu żywych stworzeń powietrznych, lądowych i morskich (w. 7). Wszystko to ma podbudować krytykę wspólnoty za nadużywanie języka. Trudno uniknąć wrażenia, że taki wybuch emocjonalnego zaangażowania i niezwykła sugestywność obrazów musiały być sprowokowane jakimś szczególnym wydarzeniem czy wyjątkową sytuacją we wspólnocie. Fragment ten, będący kolejną diatrybą, obfituje w tak wiele zaskakujących metafor i ilustracji wziętych z natury, że sfera zainteresowań autora (tutaj raczej redaktora) wyraźnie wykracza poza dziedzinę etyki mowy. Jest coś, co powoduje poważne podziały i napięcia we wspólnotach (por. 4,1-6). Wydaje się, że dyscyplina języka stała się pilną koniecznością.

3,13-18: Dwa rodzaje mądrości

Ta druga jednostka w rozdz. 3 rozwija pogląd Jakuba na dwa rodzaje i odpowiadające im funkcje mądrości. Z jednej strony istnieje „mądrość z dołu" (ziemska i zmysłowa), opisana w wersetach 14-16; z drugiej strony jest „mądrość z góry" (duchowa), temat w. 17. W 3,13 autor podejmuje temat konieczności spełniania „uczynków" związanych z „dobrym życiem" (rozważany w 2,14-26) i następnie przechodzi do strategicznego mądrościowego *maszal* w 3,18. Ta „strategiczna" natura widoczna w w. 18 przygotowuje czytelników na to, co

następuje w 4,1-6. Widać straszliwe, skłócające ze sobą ludzi konflikty społeczne i problemy wspólnotowe, które nie mają nic wspólnego ze „sprawiedliwością i pokojem".

W 3,13-18 autor znowu kładzie nacisk na „działanie", tak jak w 1,19-25.26-27. Nie jest zaskoczeniem ponowne pojawienie się słowa „łagodność"; w 1,21 zalecana jest postawa, z jaką powinno się przyjąć „zaszczepione słowo", natomiast w tym kontekście (w. 13) „łagodność" określa postawę, w której „uczynki" spełnia się dla dobrego życia. Wziąwszy pod uwagę wymienne stosowanie przez Jakuba terminów pokorny, uniżony, skromny, ubogi (1,9; 4,10; por. także 1 P 3,8; 4,4-11), zakres tematów związanych z terminami łagodność/pokora jest jeszcze szerszy. Przeciwstawny zespół pojęć związanych z „przechwalaniem się" pojawia się, kiedy Jakub ostro krytykuje wierzących, którzy okazują „gorzką zazdrość i egoistyczne ambicje" (BT: „[...] skłonność do kłótni") w 3,14. Jakub nakazuje tutaj „nie przechwalajcie się", powracając tym samym do problemu chełpienia się, tak jak paradoksalnie pojawia się on w 1,9 i 2,13 (ubogi i Bóg jako kwintesencja miłosierdzia mają prawo do „chlubienia się") i w bardziej agresywnym tonie w 3,14; 4,6.16. Takie wzory sugerują literacką integralność i pojęciową spójność dużych sekcji Listu Jakuba i dają podstawę do przypuszczenia, że fragment 3,1-12 reprezentuje interpolację redaktora.

Podstawowym celem Jakuba jest przeciwstawienie dwóch mądrości, „mądrości z dołu" i „mądrości z góry". Pierwsza jest przyczyną gorzkiej zazdrości, egoistycznych ambicji, bezładu i wszelkiego występku, natomiast druga jest dla Jakuba „pełna miłosierdzia i dobrych owoców" i tak jak Bóg „bez śladu stronniczości" (BT: „wolna od względów ludzkich", w. 16-17).

Teraz wyraźniej zaznacza się kulminacyjny i strategiczny charakter 3,18. Jakub mówi tutaj o „owocu sprawiedliwości zasianym w pokoju". Paralelne wyrażenie znajdujemy w literaturze mądrościowej (Prz 3,9) oraz w nowotestamentowym „plonie sprawiedliwości" zarówno w Flp 1,11 jak i Hbr 12,11. Rolnik Jakub chce zgromadzić wszelki owoc, cały plon sprawiedliwości „zasianej w pokoju dla tych, którzy zaprowadzają pokój" (BT: „Owoc zaś sprawiedliwości sieją w pokoju ci, którzy zaprowadzają pokój"). (A więc „błogosławieni, którzy wprowadzają pokój" Mt 5,9, chociaż Łukasz wymienia słowo „pokój" częściej, niż każdy inny ewangelista.)

I na koniec widzimy najważniejszy, wszechobejmujący i twórczy cel refleksji Jakuba na temat zarówno religii osobistej z jej dyscypliną języka (bez przechwalania się, przeklinania, oszukiwania czy znieważania), jak i religii społecznej, która w relacjach wspólnotowych realizuje i manifestuje „sprawiedliwość Bożą", to znaczy wprowadza pokój i ład do Jakubowych wspólnot, które żyją w kompletnym rozkładzie. Jk 3,18 stanowi odpowiednie przejście do głównego tematu, który w rozdz. 4 znajduje tak sugestywne ujęcie.

Rozdział czwarty

4,1-6: Niewierność we wspólnocie

Pierwsze wersety przedstawiają przerażającą sytuację we wspólnocie. Byłoby łatwe i pocieszające uważać taką degradację człowieka, o jakiej mówi tutaj Jakub, za wyolbrzymioną, a słuszne oburzenie za uczucie, które wymknęło się spod jego kontroli. Kulturalne społeczeństwo przez wieki zawsze miało trudności z wyobrażeniem sobie (przyznaniem), że tak zwane wspólnoty chrześcijańskie mogły pod względem moralnym upaść tak nisko. Kulturalne społeczeństwo zaprzecza wielu rzeczom. Smutne prawdopodobieństwo jest takie, że Jakub porusza rzeczywiste problemy, które przyciągnęły jego uwagę w trudnej i nader niepochlebnej fazie wczesnego judeochrześcijaństwa. Biblia zachowuje autorytet i ponadczasowe znaczenie nie tylko ze względu na swoją duchową zawartość, lecz również ze względu na realizm; jest czymś więcej niż „uhistorycznioną fikcją", jak sugeruje zbyt wielu współczesnych zachodnich uczonych.

Jk 4,1-6 stanowi wstęp do tego rozdziału nawet w analizie historii form Martina Dibeliusa (chociaż według niego jest to tylko pierwsza jednostka w. 1-12). Surowa krytyka w tych wersetach ma na celu przywrócenie harmonijnych stosunków społecznych wśród judeochrześcijan, które aktualnie znajdują się w fatalnym stanie. Ostry ton Jakuba nie powinien przysłonić celu i roli tych, którzy zaprowadzają pokój (3,18), ponieważ do wojennej terminologii sięga wtedy, kiedy w 4,1 otwarcie mówi o „wojnach i kłótniach" pośród swoich czytelników. Przenośne użycie obrazów o tematyce wojskowej jest powszechne w listach NT (2 Kor 7,5; Ef 6,11.13; 2 Tm 2, 23; Tt 3,9). Jakub jednak stosuje te obrazy w odniesieniu do rozpustnego życia, walk i zaspokajania własnych żądz.

Werset 2 kontynuuje retorykę agresji, sugerując, że rażące różnice społeczno-ekonomiczne doprowadziły chrześcijan do odrzucenia ich wartości religijnych i uwikłania się w rozpaczliwe konflikty między „bogatymi a biednymi". Wydaje się, że słowo „żądze" w 4,1b podsunęło Jakubowi następne oskarżenie o pożądliwość w 4,2a, którego jednak nie rozwija. Zamiast tego przedstawia serię oskarżeń o zabijanie (w BT nie ma mowy o zabijaniu, tylko o „morderczej zazdrości"), zazdrość, walki i inne kłótnie, przypuszczalnie na tle ubóstwa materialnego znacznej części wierzących we wspólnotach. Logiczną kolejność oskarżeń trudno wytłumaczyć

tylko przypadkowym skojarzeniem słów. Wydaje się, że odniesienie do „pożądania" przybliża obraz śmierci wprowadzony już w 1,15 (pożądliwość – grzech – śmierć).

Zauważmy, że wcześniej (3,14-16) Jakub potępił niesnaski we wspólnocie; wynika z tego, że chce podkreślić szczególne znaczenie tego tematu. Jeśli wszystko, co jest napisane w tym początkowym fragmencie, potraktujemy dosłownie, jak do pewnego stopnia powinniśmy potraktować, to sytuacja jest alarmująca. Oskarżenia w 4,2 świadczą o głębokim rozbiciu jedności spowodowanym również przez błahe zazdrości, które wcześniej autor podkreślił w opisie „mądrości z dołu" (3,15). Należy zauważyć, że u podstaw konfliktów społecznych leży materializm i chęć samozadowolenia. Znowu widzimy napięcia między dążeniami osobistymi a społecznymi i ich fatalne skutki dla wiary i religii, która powinna być sprawą osobistą i społeczną.

Najbardziej znamienną cechą 4,5-6 są cytaty z Pisma Świętego w każdym wersecie, prawdziwe teksty dowodowe dla poprzedzających napomnień. Nadal jednak nie ma pewności, z jakiego tekstu biblijnego pochodzi cytat w 4,5, i dlatego pojawiło się wiele egzotycznych pozakanonicznych sugestii. Być może autor przytacza wariantową wersję tekstu mądrościowego z Septuaginty, który nie przetrwał do naszych czasów. Jest to możliwe, ponieważ Jakub używa formuły „Pismo mówi", a w takich przypadkach on i inni autorzy nowotestamentowi mają na myśli to, co mówią. Zazdrość Boga zajmuje poczesne miejsce w pierwszej połowie Dekalogu, lecz poza tym Jakub wspomina o „tak zwanym" (w BT nie ma takiego zwrotu) Piśmie, ponieważ celowo przeciwstawia przerażającą zazdrość ludzką we wspólnotach zazdrości Boga, któremu zależy na zbawieniu dusz. Przypomnijmy sobie odniesienie do „zaszczepionego słowa" w 1,21; znowu widzimy tutaj to wyrażenie, lecz w zmienionej postaci jako: „(...) ducha [Boga], któremu w nas zgotował mieszkanie" (BT: „[...] ducha, którego w nas utwierdził") lub zaszczepił, to znaczy Ewangelię. Paralelny fragment do Jk 4,-10 można znaleźć w 1 P 5,5-9, gdzie występuje cytat z Prz 3,34. Obaj autorzy prawdopodobnie czerpali ze wspólnego pnia parenetycznej tradycji albo autor 1 P korzystał z Listu Jakuba (por. Jk 1,1 i 1 P 1,1).

4,7-10: Formuły poprawy – wezwanie do pokuty

Po szczegółowym przedstawieniu i napiętnowaniu głębokiego kryzysu osobowego i społecznego wśród swoich czytelników, wraz z analizą ich kondycji, Jakub wzywa swoje wspólnoty do pokuty. Forma zbioru przepisów tego wezwania sugeruje powrót do pierwotnego nawrócenia i katechizmu chrzcielnego, który został zapomniany, odsunięty na dalszy plan. Jakub mówi tutaj jak zirytowany duszpasterz, który uświadamia sobie, że musi wszystko zaczynać od nowa. Wystosowuje więc formalne wezwanie w 4, 7: „Bądźcie więc poddani Bogu, przeciwstawiajcie się natomiast diabłu". Autorowi chodzi o kontrastowe zestawienie podobne do tego w 1,21: „odrzućcie przeto… a przyjmijcie", lecz tutaj kolejność została odwrócona, a Bóg i diabeł zostali przedstawieni jako przeciwstawni sobie i wzajemnie się wykluczający (jak w 4,4).

Jakubowe wołanie o nawrócenie skomponowane jest w formie antytetycznego paralelizmu:

4,8a	Zbliżcie się do Boga	4,9a	Uznajcie waszą nędzę
4,8b	Oczyśćcie ręce	4,9a	Smućcie się
4,8c	Uświęćcie serca	4,9a	Płaczcie

Początek 4,8 jest rozwinięciem 4,7a, chociaż 4,9a wprowadza pojęcie sądu nad tymi, którzy nie chcą się nawrócić. Jakub wyraźnie zwraca się do grzeszników oraz osób chwiejnych, które mają na sumieniu nieodpowiedzialną mowę, fałszywe wartości oraz karygodne postępowanie wobec innych chrześcijan, również wobec siebie. Wezwanie w 4,10 („Uniżcie się przed Panem, a [Bóg] wywyższy was") powraca do motywu wywyższenia ubogiego, jak w 1,9-11 (lecz na razie bogaci są pominięci). Ten apel jest ponadto zapowiedzią odwrócenia losu bogatych, jak zobaczymy w 5,1-6.

4,11-12: Ostrzeżenia – Prawo nie zajmuje się błahostkami

Jakubowe „wezwanie do pokuty" jest tymczasową strategią; nie skończył on jeszcze przeglądu problemów wspólnoty. Od poważnych konfliktów z powodu zazdrości zwraca się w stronę problemu wzajemnego osądzania się, mając na myśli rzucanie oszczerstw, zniesławianie i inne formy ferowania „krzywdzących sądów" na innych chrześcijan. Jk 2,2-4 znowu staje się punktem centralnym, tutaj już nie ograniczającym się do konkretnych aktów dyskryminacji, lecz reprezentującym ogólny punkt widzenia. Jakub nadal skupia uwagę na potrzebie jedności i pokoju, co prawdopodobnie tłumaczy podjęcie przez niego dyskusji na temat aspektów Prawa, które „nie zajmuje się błahostkami".

Fakt, że Jakub podsumowuje temat wyczerpująco przedstawiony wcześniej, należy prawdopodobnie przypisać sposobowi, w jaki ujmuje kwestię niesprawiedliwych sądów między wierzącymi jako główne

wykroczenie przeciwko podstawowemu prawu moralnemu judeochrześcijaństwa. Już w 2,10 stwierdził, że zaniedbanie jednego przepisu Prawa jest przekroczeniem całego Prawa, a w tym przypadku w grę wchodzi poważne pogwałcenie „królewskiego Prawa" (2,8). Jakub dąży do tego samego wzorca postępowania co Jezus w Ewangelii Mateusza, akcentując podwójny temat wyższej sprawiedliwości i nieprzerwanej ważności Prawa, zwłaszcza jego aspektów moralnych. Jakub absolutnie nic nie mówi na temat przejawów pobożności kultowej (być może temat ten pominął redaktor lub został celowo usunięty ze względów strategicznych).

Łatwo zauważyć w tym kontekście odnowiony akcent na „wykonywanie" oraz teocentryczne zarysy stanowiska Jakuba. W 4,11 nacisk jest położony na to, aby być „wykonawcą Prawa", co przypomina 1,22 („wprowadzajcie […] słowo w czyn"). To bliskie utożsamienie słowa z moralnym prawem ST czyni z Jakuba i Jezusa pomost między ST a chrześcijaństwem Pawłowym; oznacza to napiętą, drażliwą i tym bardziej dwuznaczną sytuację dla Jakuba, który pisze te słowa w czasach narastających problemów między Żydami a poganami. Pewne złagodzenie napięcia jest widocznie tylko w powtarzających się inwokacjach o naturze Boga. I tak w 4,12 Jakub przywołuje obraz i autorytet Boga jako prawodawcy i sędziego. Często odwołuje się do różnych aspektów Boga (jako „Ojca świateł" w 1,17, jako „Ojca" w 1,27, jako jednego Boga w 2,19, jako Pana „Zastępów" w 5,4, ponownie jako „sędziego" w 5,9, jako współczującego i miłosiernego w 5,11 [por. 2,13b] i jako uzdrowiciela w 5,15).

4,13-17: Przestrogi dla tych, którzy nie liczą się z Bogiem

Komentatorzy Listu Jakuba uważają zwykle fragment 4,13-5,6 za jedną perykopę składającą się z dwóch paralelnych jednostek, rozpoczynających się taką samą formułą „teraz wy". Niewątpliwie ton 4,13-17 i 5,1-6 przypomina starotestamentowe apostrofy prorockie; pierwszy fragment skierowany jest przeciwko chełpliwym kupcom, drugi przeciw nielitościwym bogaczom. Mimo wszystko wydaje się uzasadnione wyodrębnienie z tego bloku fragmentu 4,13-17. Ten pierwszy bowiem wynika w sposób naturalny z podkreślenia arogancji i pychy oraz z odwołania się do Boga jako „Prawodawcy i Sędziego", to znaczy do władzy czy suwerenności Boga (4, 12), natomiast 5,1-6 wraca do dużo wcześniejszego motywu sprawiedliwości społecznej, odwrócenia losu bogaczy uciskających innych (1, 9-11; por. 2,6-7).

Wersety 13-17 mówią o judeochrześcijanach i prawdopodobnie żydowskich kupcach (nie ma tu wyraźnie chrześcijańskich akcentów, co odnosi się także, w nieco mniejszym stopniu, do 5,1-6), którzy najwyraźniej są bardzo pewni Bożej opatrzności. Zamiast poważnie brać pod uwagę czynnik Bożej opatrzności ci biznesmeni interesują się tylko gromadzeniem zysków. Autor zwraca się tymi słowami do wielu z nas! W przeciwieństwie do apostrofy w 5,1-6 Jakub nie krytykuje ich z powodu uciskania innych; ma im za złe raczej ich arogancję i pychę, nawiązując tym samym do tematu, którym rozpoczyna się rozdz. 4 (por. 4,6b). Widać to wyraźnie w 4,16: „Teraz zaś chełpicie się w swej wyniosłości. Każda taka chełpliwość jest przewrotna". Wiedzą, jak należy postępować, lecz nie postępują uczciwie.

Rozdział piąty

5,1-6: Ostatnie ostrzeżenie dla nieuczciwych bogaczy

Stosując tę samą formułę imperatywu, która rozpoczynała poprzednią perykopę, „a teraz wy", ta nowa apostrofa prorocka skupia uwagę na nieuczciwych bogaczach. W ten sposób autor podejmuje motyw eschatologicznego odwrócenia losów, który pojawił się po raz pierwszy w 1,9-11. Zawsze należy zachować ostrożność w wypowiadaniu opinii, że Jakub nie piętnuje bez zastrzeżeń bogaczy tylko dlatego, że są bogaci. Przeciwnie, wie, że są osoby zamożne, które chodzą na „zgromadzenia" (2,2-4). Gniew Jakuba skupia się na tych zamożnych chrześcijanach, których wiara nie jest pełna (holistyczna). Oszukańczo wstrzymali wypłatę robotnkom rolnym i innym pracownikom, gwałcąc ogólnie przyjęte biblijne normy prawne (por. zwłaszcza Pwt 24,14-15). Ich „słowo" nic nie znaczyło, ponieważ zlekceważyli słowo Pisma, banalizując nie oparte na przemocy biblijne prawo biednych i potrzebujących do „wzywania Pana przeciwko nim" (por. Pwt 24,15). W tym sensie 5,1-6 jest czymś więcej niż tylko nową perykopą; jest antycypacją tematu „przysiąg", rozwiniętego w w. 12.

Cechy tego krótkiego fragmentu zasługują na obszerniejszy komentarz. Po pierwsze, apostrofa Jakuba jest w pełni eschatologiczna. Co więcej, autor mówi tak, jakby w jakiś sposób sąd nad nieuczciwymi bogaczami już się rozpoczął. Zdanie: „Złoto wasze i srebro zardzewiało" (5,3) ma symboliczny sens, ponieważ złoto nie rdzewieje, a srebro tylko matowieje. Niemniej jednak autor wybiega myślą naprzód, dramatyzując daremność gromadzenia bogactw kosztem potrzebujących, którzy mają prawo do należnej zapłaty. Ten obraz oszukanych robotników i żniwiarzy wzywających pomsty Bożej (5,4) jest poważnym ostrzeżeniem dla niesprawiedliwych: Jakub widzi w nich „złe duchy", które teraz powinny drżeć (por. 2,19).

Drugi wymiar 5,1-6, który musimy skomentować, to intrygujące w 5,6: „Potępiliście i zabili sprawiedliwego: nie stawia wam oporu". Byłoby wielką pokusą uznać to zdanie za ukrytą aluzję do ukrzyżowania. Jest to mało prawdopodobne, ponieważ Jakub jest raczej teocentryczny niż chrystocentryczny. Nie podejmując szczegółowych rozważań na ten temat, sugerujemy, że bliższe prawdy byłoby założenie, iż 5,6 jest aluzją redaktora do śmierci samego Jakuba Sprawiedliwego. Opisy ukrzyżowania Jezusa, ukamienowania Szczepana oraz ukamienowania Jakuba są bardzo do siebie podobne: wszyscy umęczeni byli niewinni, wszyscy dawali świadectwo prorockie, wszyscy byli otaczani wielkim szacunkiem uczniów i licznych stronników oraz ponieśli śmierć z rąk grzesznego tłumu, nie stawiając oporu. Tego rodzaju aluzja redaktora, puszczającego w obieg albo przypominającego autentyczny materiał kaznodziejski, musiałaby wywołać poważny oddźwięk.

5,7-12: Słowo pocieszenia dla wiernych

Mimo faktu, że słowo niesprawiedliwych bogaczy nic nie znaczyło, Jakub upomina tutaj swoich czytelników, aby ich słowo było rzetelne. Punktem kulminacyjnym tej nowej perykopy jest w. 12. Jednostka ta ma strukturę pasterskiego słowa otuchy; w tym miejscu autor zaczyna kończyć swoją homilię-list. Kolejny raz nazywa wiernych swojej wspólnoty „umiłowanymi" (BT: „bracia"), nakazuje cierpliwość i zapewnia o rychłym „przyjściu Pana" (zapewne aluzja do paruzji czy powtórnego przyjścia Chrystusa) i przypomina kilka drugorzędnych tematów w w. 7-8. W tym miejscu język i obrazy mają charakter zdecydowanie chrześcijański, ale w w. 9-11 słownictwo zaczyna nabierać równie wyraźnie zabarwienia żydowskiego; warto zwrócić uwagę na odniesienie do Hioba i na określenie Boga. Nie ma potrzeby dowodzić, że List Jakuba jest szczególnie ważnym dokumentem, który reprezentuje to, co było kiedyś znakiem rozpoznawczym wczesnego chrześcijaństwa.

Teraz następuje najwyraźniej główny akcent omawianej sekcji, co zapowiada zresztą sam autor słowami: „Przede wszystkim, umiłowani moi" (BT: „[…] bracia moi"). Słowami i stylem Jezusa z Ewangelii Mateusza (Mt 5,33-37) Jakub znowu podkreśla znaczenie „osobistej etyki mowy", zwłaszcza jako opartej na autorytecie Biblii (ST) i pogłębionej w Kazaniu na Górze. Znaczna część tematyki tego fragmentu opiera się na pojęciu cierpliwie znoszonego odkupiającego cierpienia, które staje się bardziej możliwe do przyjęcia dzięki zapewnieniu o wszechmocnym Bogu, który już zaczyna działać na korzyść biednego i uciśnionego.

I wreszcie obszerna lista Bożych imperatywów, nauk mądrościowych i apostrof kończy się prostą dyrektywą w w. 12: „wasze tak niech będzie tak, a nie niech będzie nie". Zostało określone samo sedno tego listu-kazania. Siła tego krótkiego listu polega na wielkim „poruszeniu serca", jakie wywołuje swoją śmiałą obroną religii jako sprawy osobistej i społecznej, ze wszech miar godnej połączenia ze „sprawiedliwością Bożą".

5,13-20: Zachęta duszpasterska – moc modlitwy i wyznania grzechów

Ostatnia perykopa w Liście Jakuba składa się z ośmiu wersetów, z których wszystkie przedstawiają w pewien sposób ironiczną i gwałtowną zmianę treści i stylu. Te końcowe wersety nie zawierają typowego pozdrowienia końcowego ani nie ma tam nawet słowa „amen". Ich ton ma charakter kazania biskupiego; autor występuje tutaj w szczególny sposób jako duszpasterz, ale czytelnik odnosi wrażenie, jak gdyby dokument z jakichś względów był nie dokończony. Jak gdyby prawdziwe zakończenie zostało zagubione albo jakby ten list-kazanie został gwałtownie przerwany, kiedy autor właśnie go kończył. Można jedynie wysuwać przypuszczenia co do okoliczności takiego zakończenia, lecz nie ulega wątpliwości, że dokument w tym miejscu się kończy.

W w. 13-20 autor nawiązuje do wielu podstawowych kwestii pasterskich, takich jak modlitwa, śpiewanie hymnów, uzdrawianie, przebaczanie, wyznawanie grzechów oraz nawracanie błądzących i ekskomunikowanych wyznawców. Jk 5,16c stało się ewangelią dla wielu Murzynów amerykańskich w czasach niewolnictwa w Ameryce Północnej: „Wielką moc posiada wytrwała modlitwa sprawiedliwego". Są to słowa zachęty, otuchy i nadziei, a jednak, zważywszy na treść dokumentu przedstawiającego obraz kompletnego chaosu, trudno zrozumieć, jak autor może teraz stawiać takie pytania jak: „Spotkało kogoś z was nieszczęście?… Jest ktoś radośnie usposobiony?… Choruje ktoś wśród was?" Prawdziwy problem polega na tym, czy w takiej sytuacji w ogóle można nie cierpieć i nie chorować? Czy można się weselić? Nie, wydaje się raczej po raz kolejny, że dokument ten jest złożony ze zredagowanego materiału, który został w pośpiechu opracowany i rozpowszechniony, aby przeciwstawić się jakiemuś poważnemu kryzysowi w judeochrześcijaństwie I w.

Bez względu jednak na okoliczności należy się wdzięczność za te „ostatnie echa" Jezusa przekazane przez czcigodnego „brata Pańskiego", Jakuba Sprawiedliwego, który nawet wielu z nas wydaje się godny przydomka „biskupa biskupów", obrońcy sprawiedliwości społecznej w Nowym Testamencie. Amen.

tłum. Martyna Kulikowska

Pierwszy List św. Piotra Apostoła
José Cervantes Gabarrón

PIERWSZE CZYTANIE

Pierwszy List św. Piotra jest niezwykle cennym pismem NT, ukazującym poziom teologicznej refleksji, duchową głębię i życiową siłę chrześcijańskich wspólnot, wymienionych na początku listu jako adresatów. Specjalistyczne badania przeprowadzone w ostatnich trzydziestu latach ożywiły zainteresowanie szczególnym wkładem tego pisma w rozwój chrystologii, eklezjologii i życia chrześcijańskiego.

W tym liście będziemy mieli do czynienia z paradoksalnym tekstem o problemie cierpienia: 1 P 2,18-25. Czy na pierwszy rzut oka nie wydaje się dziwne, że chrześcijanie są powołani do znoszenia niczym nie usprawiedliwionego cierpienia, jak gdyby samo w sobie było ono dobre? Czy list wzywa do przyjęcia postawy rezygnacji wobec cierpienia? Jaką ma wartość cierpienie w życiu chrześcijanina? Czy list próbuje w pewien sposób usankcjonować rozwarstwienie społeczeństwa? Czy Piotr stara się usprawiedliwić podporządkowanie chrześcijan publicznym instytucjom lub osobom odgrywającym w społeczeństwie dominującą rolę, jak cesarz, namiestnicy (2,14), panowie (2,18), mężowie (3,1) czy starsi (5,5)? Jeśli przeczytamy następnie fragment 1 P 3,8-18, z pewnością będziemy mogli lepiej zrozumieć wymagania autora wobec wszystkich chrześcijan. Wreszcie w 1 P 4,12-19 poznamy punkt kulminacyjny chrześcijańskiego paradoksu. Jak bowiem możliwe jest przeżywanie radości w cierpieniu?

Okoliczności powstania i problematyka

Na początku listu autor wylicza wielkie i różne regiony Azji Mniejszej, obejmujące zarówno strefy przybrzeżne Azji, Bitynię i Pont, jak i kontynentalne – Galację i Kapadocję. Autor nie wymienia żadnego miasta, co wskazuje, że swoją ewangelizacyjną działalność prowadzi raczej na obszarach wiejskich w głębi tych terytoriów. Ponadto list nie jest skierowany do jednostek czy określonych wspólnot, lecz do grup chrześcijan zamieszkujących zasadniczo tereny wiejskie. Prawdopodobnie jego adresatami byli w przeważającej większości chłopi lub pasterze, wywodzący się z pogaństwa, należący do niższej warstwy społecznej, którzy pracowali w majątkach należących do Rzymian albo do przedstawicieli wyższych warstw lokalnych. Niewykluczone, że wśród tej rolniczej populacji jakieś niewielkie posiadłości należały także do chrześcijan, lecz trudno z tego powodu uważać ich za ludzi bogatych. Nie ma też uzasadnionych powodów, aby przypuszczać, że chrześcijanie byli oficjalnie prześladowani przez władze. W żadnym miejscu nie pada słowo „prześladowanie", możemy natomiast mówić o cierpieniu, którego źródłem była wrogość otoczenia, w jakim żyli. W ten sposób można interpretować wzmianki o próbach czy doświadczeniach (1,7; 4,12), jakim byli poddawani, o zniewagach i oszczerstwach (4,12) (3,9.16; 4,4; 5,9) wygłaszanych pod ich adresem; wszystko to świadczy o tym, że byli wyszydzani i źle traktowani (4,14).

Autor

List wymienia następujące fakty dotyczące autora: Piotr, apostoł Jezusa Chrystusa (1,1), starszy, świadek Chrystusowych cierpień i uczestnik chwały, która ma się objawić (5,1); przy pomocy Sylwana, zaufanego brata, napisał ten krótki list (5,12) do wybranych w Poncie, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii z Babilonu (5,13), gdzie przebywa także Marek, jego syn.

Niemniej jednak utożsamienie autora 1 P z apostołem Piotrem jest przedmiotem kontrowersji. Najważniejszymi argumentami przeciwko autentyczności listu są:

1) Tematy teologiczne w 1 P pochodzą z okresu po 67 r. Apostoł zatem już nie żył (umarł w 64 lub 67 r.), kiedy list został napisany (lata osiemdziesiąte).

2) Literacka wartość listu zaprzecza jego autentyczności, ponieważ zarówno jego greka, jak i styl, a także posłużenie się Septuagintą (LXX), nie harmonizują z nieuczonym rybakiem z Galilei (por. Dz 4,13).

3) Aktywny udział Sylwana w powstaniu listu jest potwierdzony wzmianką w liście (1 P 5,12).

4) Wśród adresatów listu wymienione są regiony Galacji i Azji, nawrócone z pogaństwa wspólnoty kościelne założone przez Pawła, i ludzie, do których apostoł Piotr za życia Pawła zapewne by się nie zwracał (por. Ga 2,8-9).

5) Wrogość otoczenia, o jakiej mówi list, odpowiada sytuacji opisanej przez Pliniusza Młodszego za czasów Trajana (ok. 100 r.)

Sądzimy więc, że mamy do czynienia z pismem pseudoepigraficznym, że jego autorem jest jeden ze sprawujących jakiś urząd, wykształconych braci, znający sytuację chrześcijan, który wykorzystując autorytet apostoła Piotra wysyła to pismo okólne do Kościołów w Azji Mniejszej.

Data i miejsce powstania

Czas napisania listu można określić umieszczając w historycznym kontekście tematy doktrynalne i parenetyczne poruszane w liście i zwracając szczególną uwagę na związki literackie między 1 P a innymi pismami NT oraz ukazując zarówno jego braki, jak i szczególne wartości. 1 P wniósł istotny wkład do teologii NT. Jego oryginalna forma, przekazująca własną myśl autora, wzbogaca całe orędzie NT. Jawnym tego przykładami są tematy: odrodzenia (1,3.23), wiążący się bezpośrednio ze zmartwychwstaniem Chrystusa; męki Chrystusowej, pozostający w ścisłym związku z cierpieniem chrześcijan; i niezwykła metafora (2,4-5), w której wierzący, jako żywe kamienie, przez zjednoczenie z Chrystusem, żywym kamieniem, tworzą razem duchową świątynię (2,5). Jedyny w swoim rodzaju charakter 1 P widać także w oryginalnym potraktowaniu niektórych tematów NT, jak na przykład chrystologii, która nawiązuje – chociaż z nastawieniem bardziej parenetycznym – do teologii cierpiącego Sługi, czy w eschatologicznej strukturze listu, który nie umieszcza wydarzeń w perspektywie eschatologii bezpośredniej, lecz wykazuje większy realizm i odwołuje się do teraźniejszego życia chrześcijan, wzywając ich do nadziei, do dobrego zachowania się i do służenia innym. Dlatego na podstawie elementów chrystologii, eklezjologii i eschatologii można założyć, że list został napisany w okresie poapostolskim, około 80 r.

Jako miejsce redakcji listu wielu komentatorów wskazuje Rzym, ukryty pod nazwą Babilonu (5,13). Niemniej jednak nic pewnego nie da się powiedzieć na ten temat i skłaniamy się raczej ku hipotezie, że 1 P powstał w jakimś ważnym chrześcijańskim ośrodku Azji Mniejszej.

Struktura literacka

Na podstawie wielu tematów omawianych w liście, a także widocznych w nim wewnętrznych związków między elementami literackimi i teologicznymi można powiedzieć, że w 1 P, jak w ogniskowej, zbiegają się różne katechetyczne i liturgiczne tradycje wczesnego Kościoła.

Szkic

Wstępne pozdrowienie: Łaska i pokój dla wybranych: 1,1-2

I. Teologiczny prolog chrystocentryczny: 1,3-12
  A. Bóg na nowo zrodził nas przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa: 1,3-5
    1) do żywej nadziei: 1,3
    2) do dziedzictwa niezniszczalnego: 1,4
    3) do zbawienia przez wiarę: 1,5
  B. Radość w doświadczeniach wiary: 1,6-9
    1) Chwała w próbach wiary: 1,6-7
    2) Radość z wiary w Chrystusa i z miłości do Niego: 1,8
    3) Celem wiary jest zbawienie: 1,9
  C. Męka i uwielbienie Chrystusa – zapowiedź łaski i zbawienia: 1,10-12

II. Rozwinięcie listu: 1,13-5,9
  A. Odrodzenie – zbawienie i dobre postępowanie dzięki zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa: 1,13-4,11
    1) Powołani i odrodzeni do nowego życia: 1,13-2,20
      a) Powołani do nadziei i uświęcenia: 1,13-21
      b) Odrodzeni z niezniszczalnego nasienia: 1,22-15
      c) Wybrani wraz z żywym kamieniem wzrastają ku zbawieniu: 2,1-10
    2) Powołani do dobrego postępowania chrześcijańskiego – gotowi do służenia innym jako sługi Boga: 2,11-3,7
      a) Uległość i szacunek wobec innych ze względu na Pana: 2,11-17
      b) Uległość niewolników – cierpienie i czynienie dobra jak cierpiący Chrystus: 2,18-25
      c) Uległość i szacunek w małżeństwie: 3,1-7
    1') Powołani do czynienia dobra: 3,8-22
      b') Jako dziedzice błogosławieństwa Bożego: 3,8-12
      a') Cierpienie w nadziei dla dobra i sprawiedliwości: 3,13-16

c') Cierpienie z powodu czynienia dobra, jak Chrystus, który przez chrzest daje zbawienie: 3,17-22
3) Podwójne zakończenie: 4,1-11
a) Męka Chrystusa źródłem nowego chrześcijańskiego sposobu myślenia: 4,1-6
b) Uwielbienie Boga przez miłość i inne charyzmaty: 4,7-11
B. Radość i chwała w próbie cierpienia: 4,12-59
1) Radość z udziału w męce i chwale Chrystusa: 4,12-19
2) Wezwanie starszych i młodych do uczestniczenia w chwale Bożej: 5,1-5
3) Ogólna zachęta do pokory, wiary i solidarności z cierpiącymi: 5,6-9
III. Teologiczny epilog doksologiczny
A. Bóg was powołał i Bóg was umocni: 5,10-11
Pozdrowienie końcowe – łaska i pokój od tych, którzy są także wybrani: 5,12-14

Treść i orędzie

Męka Chrystusa w odniesieniu do chrześcijańskiego życia wydaje się podstawowym tematem listu. Najczęściej powtarza się temat cierpienia: w formie czasownikowej (cierpieć) słowo to spotykamy dwanaście razy, a w formie rzeczownikowej (cierpienie) – cztery razy. Ponad dwadzieścia pięć procent odniesień do cierpienia w NT, ujętych w tej terminologii, znajduje się w 1 P. Ponadto męka Chrystusa, opisana za pomocą własnego słownictwa w dwunastu miejscach, wydaje się stanowić podstawowy temat listu: krew Chrystusa (1,2.19) i cierpienie Chrystusa (1,11; 4,13; 5,1), jak również czasowniki „cierpieć" (2,21.23; 3,18 [BT: 3,17]; 4,1) oraz „odrzucić" (2,4.7) – wszystko odnosi się do Chrystusa i stanowi podstawowy element doktryny i parenezy listu.

Niezależnie od częstotliwości występowania terminologii związanej z męką Chrystusa na szczególną uwagę zasługuje fakt, że praktycznie we wszystkich sekcjach listu, jak widać w podanym wyżej szkicu struktury literackiej, pojawia się temat męki Chrystusa. Dlatego uważamy, że właśnie ten temat jest centralną osią listu. Nie ulega wątpliwości, że męka Chrystusa jest doktrynalnym kluczem pisma, a zarazem najważniejszą przyczyną pilnego wezwania chrześcijan do dobrego postępowania w otaczającym ich świecie. Tak więc podstawowy element literackiej struktury listu wyraźnie ukazuje teologiczny zamysł i cel Apostoła. Męka Jezusa Chrystusa jest źródłem, z którego wypływa prawdziwa odkrywczość 1 P w ujęciu doktryny i parenezy Kościoła dla chrześcijan żyjących w diasporze, których wiarę i nadzieję autor próbuje ożywić i umocnić w cierpieniu, jakie było ich udziałem. Aspekty chrystologiczne i względy eklezjologiczne, jak idea i postawy życia prawdziwie chrześcijańskiego, mają w męce Chrystusa swoje ostateczne źródło i stamtąd czerpią swój dynamizm, jak lepiej zobaczymy w niniejszym komentarzu.

Rodzaj literacki

Na ogół 1 P zaliczany jest do pism o charakterze upomnienia czy parenezy, ale w rzeczywistości nie jest to dominująca tonacja tego listu. W piśmie dochodzą bowiem do głosu także elementy wyjaśnienia czy nauki o doktrynie. Biorąc pod uwagę całość listu, nie możemy wyraźnie oddzielić wyjaśnienia od parenezy. Zważywszy na fakt, że oba te rodzaje przenikają się wzajemnie w całym liście, trafniejsze jest określenie jego rodzaju jako upomnienia wyjaśniającego lub rozważania upominającego. Takie określenie broni i akcentuje doktrynalne znaczenie listu wśród pism NT.

Wykorzystanie Starego Testamentu

Autor 1 P posługiwał się grecką Septuagintą (LXX) jako źródłem cytatów z Pism Izraela; nie możemy jednak wykluczyć, że w niektórych przypadkach korzystał z tekstu hebrajskiego. Po Apokalipsie i obok Listu do Hebrajczyków 1 P jest tym pismem NT, które – proporcjonalnie do swojej wielkości – najczęściej powołuje się na ST w bezpośrednich cytatach i aluzjach. Znamienne jest to, że wszystkie części Pisma Świętego są w jakiś sposób w nim obecne. W aluzjach do Noego, Sary i Abrahama widzimy wpływ Księgi Rodzaju; w figurze Baranka paschalnego, temacie wybawienia i przykazaniach Przymierza – wpływ Księgi Wyjścia; w gorącej zachęcie do świętości – wpływ Księgi Kapłańskiej; Psalmy, Księga Przysłów i literatura prorocka są obecne w wielu odniesieniach i aluzjach. Na specjalną uwagę zasługują cytaty z pieśni Sługi Pańskiego z Iz 53 w centralnym tekście 1 P 2,22-25 i inne fragmenty z Izajasza i Ozeasza połączone z urywkami z Ps 118 [117, LXX] w 1 P 2,4-10, jak również obszerne cytaty z Iz 40,6-8 w 1 P 1,24-25 i z Ps 34 [33, LXX]13-17 w 1 P 3,10-12. To szerokie wykorzystanie cytatów ze Starego Testamentu, traktowanego także jako źródło literackie,

sprawia, że Kościół ukazuje się jako lud Boży, prawowity dziedzic obietnic udzielonych przez Boga Izraelowi, w perspektywie planu zbawienia w Jezusie Chrystusie.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-2: Wstępne pozdrowienie – Łaska i pokój dla wybranych

Autor przedstawia się jako Piotr i tytułuje się „apostołem", adresując to okólne pismo, jako odpowiedzialny za wspólnotę, do chrześcijan diaspory, zamieszkujących wymienione regiony Azji Mniejszej. Tradycyjne chrześcijańskie pozdrowienie z „łaską i pokojem" ma charakter trynitarny i podkreśla funkcję, jaką Chrystus spełnia wobec wybranych ze względu na tajemnicę swojej śmierci. Wyraźną aluzję do tego stanowią słowa o posłuszeństwie wybranych i pokropieniu ich krwią Chrystusa. Chrystus przez swoje posłuszeństwo, aż do przelania za nas krwi, spełnia wolę Ojca. Przez miłość do swoich braci i sióstr i przez swoją krew, którą przelał za nas jako sprawiedliwy, urzeczywistnia plan swojego Ojca.

W posłuszeństwie Chrystusa znajduje wyraz przede wszystkim głębokie zaangażowanie, z jakim zaakceptował swoją mękę i śmierć: *z powodu* posłuszeństwa Jezusa Chrystusa zostaliśmy wybrani i zbawieni. Po drugie, posłuszeństwo to ukazuje etyczny dynamizm, który stał się udziałem chrześcijan: wybrani zostali powołani do życia w takim samym posłuszeństwie, jakie okazał Jezus Chrystus, do uczestniczenia w tajemnicy Jego męki i śmierci i naśladowania Jego sposobu życia.

Krew Jezusa Chrystusa stanowi obraz ofiarniczej męki i śmierci Jezusa. Nie chodzi tu jednak o rytualne znaczenie krwi, lecz o moc aktu przelania krwi, odpowiadającego ofierze egzystencjalnej, oddaniu własnego życia dla dobra całej ludzkości. Nawiązanie do tekstu Wj 24,3-8, gdzie pojawiają się elementy krwi, pokropienia i posłuszeństwa w kontekście przymierza, nadaje 1 P to samo ukierunkowanie. Tutaj chodzi jednak o krew nowego przymierza, dzięki której ludzie otrzymują przebaczenie za grzechy i mają dostęp do Boga (por. 1 P 3,18). Mądrość i posłuszeństwo stanowią nierozdzielne aspekty osoby Jezusa Chrystusa: posłuszeństwo, przypieczętowane Jego krwią, tworzy fundament nowego przymierza, dzięki któremu ludzkość może zjednoczyć się z Bogiem. Z jednej strony krew Chrystusa jest krwią sprawiedliwego (3,18), którego w okrutny sposób zabito, z drugiej zaś jest to krew oczyszczająca. To dzięki niej wybrani otrzymują zbawienie i zarazem są powołani do życia w tym dynamicznym wymiarze ofiary i przebaczenia, który w liście ucieleśnia się w konkretnych postawach służby i uległości wobec wszystkich ludzi w niesprzyjających i pełnych cierpienia warunkach chrześcijańskiej egzystencji.

1,3-12: Chrystocentryczny prolog

W teologicznym i chrystocentrycznym prologu 1 P (1,3-12) pojawiają się już zarówno zasadnicze tematy listu, jak i jego literacki klucz oraz pierwsze zapowiedzi jego różnych elementów strukturalnych. I tak w 1,3-5 odrodzenie, jako wielki oryginalny temat 1 P w NT, z jego aspektami żywej nadziei, niezniszczalnego dziedzictwa i powszechnego zbawienia, stanowią antycypację wątków, które składają się na tematykę drugiej części (1,13-4,11) i sekcji (a) (1,13-2,10) oraz (a') (3,8-12). W 1,6-9 radość z doświadczeń i prób wiary antycypuje tematykę drugiej części listu (4,12-5,9); i wreszcie męka i uwielbienie Chrystusa (1,10-12) dostarcza nam teologicznego klucza do listu jako całości. Z drugiej strony elementami decydującymi o jedności prologu są: imię Chrystusa, słowo „zbawienie" i wiele odniesień do tematu objawienia.

Męka i uwielbienie Chrystusa (1,11) stanowią syntaktyczne, literackie i tematyczne centrum ostatniej części prologu (1,10-12). Zarówno działalność prorocka w przeszłości, jak i głoszenie Ewangelii w teraźniejszości mają jeden zasadniczy cel: dać świadectwo o męce i uwielbieniu Chrystusa i głosić je jako dobrą nowinę o zbawieniu. Męka w swoim wymiarze zbawienia zachowuje naczelne miejsce w prologu ze względu na swój związek ze stale obecną tematyką zbawienia (1,5.9-10). Męka/uwielbienie Chrystusa jest wydarzeniem konkretnym, które stanowi kulminacyjny moment historii zbawienia. W 1 P 1,10 zbawienie jest ogólnym motywem poszukiwań proroków, natomiast w 1,11 męka Chrystusa jest szczególnym przedmiotem ich świadectwa za sprawą działania w nich Ducha. Można przeto powiedzieć, że istotę soteriologii konstytuuje chrystologia, do której podstawowym kluczem w 1 P jest tajemnica paschalna wyrażona za pomocą pojęć męki i chwały.

Męka Chrystusa ma szczególne znaczenie dla adresatów 1 P, których wiara jest poddana próbie cierpienia. W centralnej części prologu (1,6-9) jest mowa o egzystencjalnym paradoksie radości w cierpieniu. Dzięki odrodzeniu, którego w życiu chrześcijańskim doświadcza się przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, staje się możliwe życie nadzieją i obietnicą na eschatologiczne zbawienie. Dlatego korelacja między cierpieniem chrześcijan, o którym czytamy w środku prologu (1,6), a męką Chrystusa w końcowej części (1,11) jest zachętą do prowadzenia chrześcijańskiego życia dla tych, co stoją wobec konsekwencji utożsamienia się z tym, którego kochają, chociaż Go nie widzieli, i z procesem Jego tajemnicy paschalnej.

1,13-21: Powołani do nadziei i uświęcenia

O kształcie parenetycznej struktury pierwszej sekcji 1,13-2,10 decyduje pięć czasowników w trybie rozkazującym, związanych ze sobą pod względem składni (1,13.15.17.22; 2,2). Zasadniczym tematem w pierwszej jednostce literackiej jest nadzieja (1,13-21), a odpowiadająca jej część doktrynalna (1,18-21) uzasadnia użycie imperatywów bezpośrednio skierowanych do adresatów (wezwanie do świętości w 1,15 i do godnego religijnego postępowania w 1,17), przy czym te wszystkie elementy pozostają w ramach dominującego tematu nadziei. Wierna pamięć o wyzwolicielskim wydarzeniu, urzeczywistnionym przez krew Chrystusa, stanowi głęboką rację zmiany postępowania chrześcijan, przejścia od życia pozbawionego sensu do życia w nadziei, od niewiedzy do świętości. Wyzwolicielem jest Chrystus, a sposobem wyzwolenia – męka przypieczętowana przelaniem Jego krwi (1,18-19). Posługując się paschalną typologią z Wj 12,5, list przedstawia wydarzenie zbawienia przez drogocenną krew Chrystusa, która należy do nowego porządku wartości, wartości absolutnych, zakładających nowy rodzaj zbawienia. W tym wybawieniu nie chodzi o wymianę przedmiotów przemijających, lecz o dar drogocennej krwi. Pamięć wiary zakorzeniona jest w męce Chrystusa, a więc także w wielkości wydarzenia, jakim jest wyzwolenie w perspektywie teologicznej. Taki był plan Boży jeszcze przed stworzeniem świata: Jezus Chrystus, objawiony w późniejszch czasach, wskrzeszony przez Boga i uwielbiony. Męka i chwała raz jeszcze łączą się ze sobą, ponieważ należą do jedynego zbawczego planu Ojca wobec wybranych. Wiara w Boga i w tajemnicę paschalną Jezusa Chrystusa przynosi żywą nadzieję, która musi się przekształcić w nowy sposób życia, zgodnie z odrodzeniem przez Boga Ojca.

1,22-25: Odrodzeni z niezniszczalnego nasienia; żywe słowo

W 1,23 powraca temat odrodzenia, który jest oryginalnym tematem 1 P. Pośrednicząca funkcja zmartwychwstania Chrystusa w odrodzeniu wierzących (1,3) utożsamiona jest w tym tekście z żywym i trwałym słowem Boga (1,23), które, jak niezniszczalne nasienie, wyraża początek nowego życia, oczyszczonego przez posłuszeństwo do życia we wzajemnej miłości (1,22). To słowo Boże identyfikuje się z orędziem Ewangelii (1,25), które, zgodnie z 1,11-12, głosi mękę i uwielbienie Chrystusa. Można stąd wnosić, że podstawą odrodzenia jest tajemnica męki Chrystusa, obejmująca Jego cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie. Cytat z Iz 40,6-9 w 1 P 1,14-25 ma być argumentem z Pisma Świętego, ukazującym żywotność słowa Bożego i jego odrodzeńczą moc.

2,1-10: Wybrani wraz z żywym kamieniem wzrastają ku zbawieniu

Trzecia jednostka (2,1-10) tej upominającej i doktrynalnej sekcji wskazuje na konieczność zmiany w postępowaniu chrześcijan i w ich „pokarmie", tak aby mogli wzrastać ku zbawieniu (2,2). Apostoł chce w tej zachęcie obudzić w wierzących pragnienie czystego, niezafałszowanego mleka, które jest aluzją do żywego słowa Bożego (1,23). Zbawienie opisane jest słowami Ps 34 [33, LXX],9 jako „smakowanie" dobroci Pana (por. 2,3). W ten sposób dochodzimy do dominującego obrazu tej jednostki – kamienia (2,4-8), przede wszystkim obrazu chrystologicznego. Począwszy od 2,3 rozpoczyna się obszerne teologiczne rozważanie, w którym zebrane są wątki, cytaty i aluzje ze Starego Testamentu, tworząc zwarty pod względem doktrynalnym tekst o charakterze chrystologicznym i eklezjologicznym. Kluczowy dla tego fragmentu jest czasownik „odrzucić" (2,4.7), nawiązujący do męki Jezusa Chrystusa. Obraz odrzuconego kamienia ma sens mesjański, w którym pobrzmiewają wyraźne echa tekstów starotestamentowych (Iz 28,16; Iz 8,14; Ps 118 [117],22).

Niemniej jednak odniesienie owego mesjańskiego obrazu do Pana Jezusa jako odrzuconego drogocennego kamienia ukazuje nam pewne aspekty Mesjasza pomijane we wcześniejszych tradycjach NT. W 1 P 2,7 odrzucenie kamienia zakłada identyfikację Jezusa jako Mesjasza, zwłaszcza z perspektywy Jego męki i śmierci, najbardziej konkretnych wydarzeń historycznych, których punktem kulminacyjnym jest odrzucenie kamienia przez budowniczych. Budowniczowie to religijni przywódcy ludu Izraela w czasach Jezusa. W 1 P 2,4 autor mówi o bardziej ogólnym odrzuceniu przez ludzi, ale wprowadza tutaj nowy aspekt: ludzie odrzucili Chrystusa, żywy kamień. Tajemnica męki Chrystusowej pozostaje obecna w historii. Chrześcijanie uobecniają tajemnicę męki pośród świata, wzrastając ku zbawieniu i budując, dzięki kapłańskiej przemianie za sprawą Ducha, prawdziwie mesjańską, chrześcijańską wspólnotę, powołaną do utożsamienia się z Chrystusem paschalnym.

Odrzucenie żywego Chrystusa w niezaprzeczalny sposób wpływa na kościelną i chrześcijańską tożsamość. Tylko w tej mierze, w jakiej wspólnota rozważa i przyjmuje prawdziwą mesjańską tożsamość Chrystusa w Jego męce, możliwe jest doświadczenie odrodzenia się do nowego życia i wzrastania ku zbawieniu.

2,11-17: Uległość i szacunek wobec innych ze względu na Pana

Centralną sekcję listu charakteryzują trzy tematy odpowiadające czasownikom „być do dyspozycji" czy „służyć" wszystkim ludziom (BT: „być poddanym"; BP: „być uległym" – 2,13.18; 3,1.5), „dobrze czynić" (2,14-15.20) i „cierpieć" (2,19-21.23). Te trzy czasowniki wyrażają niezwykle ważne upomnienia w 1 P. Pierwszy z nich odgrywa ponadto rolę strukturalną, ponieważ determinuje podział tej sekcji na trzy jednostki: 2,11-17; 2,18-25; i 3,1-7. Teologiczną podstawą całej sekcji jest wątek męki Chrystusa (2,21-25), ponieważ właśnie męka Chrystusa jest tą najgłębszą rzeczywistością, która uprawomocnia i nadaje sens każdemu działaniu wypływającemu z chęci służenia wszystkim ludziom.

Ogólne upomnienie, aby dobrze postępować w środowisku pogan, wynika stąd, że chrześcijanin, który chce być światłem pośród tego świata, jest obserwowany przez postronnych widzów. Dobre postępowanie nie jest jednak w tym liście czymś nieokreślonym czy zdefiniowanym przez wartości abstrakcyjne. Przeciwnie, jest określone przez coś tak konkretnego, jak niezwykłość postaw samego Jezusa w przełomowym momencie Jego życia: męce i śmierci na krzyżu.

Dlatego też w owej serii imperatywów autor listu nie wzywa do poddania się komukolwiek czy do uzależnienia się od czegokolwiek, lecz raczej zarówno daje do zrozumienia, że postawa służenia i szacunku wobec każdego człowieka ze względu na Pana w szczególny sposób określa tożsamość chrześcijanina, jak i występuje w obronie ludzkiej wolności i chrześcijańskiej godności tych, którzy są przede wszystkim sługami Boga (1 P 2,16). 1 P mówi, że konkretnym wyrazem dobrego chrześcijańskiego postępowania i miłości w pogańskim świecie jest gotowość służenia wszystkim ludziom, a wywyższanie wszystkich innych i uniżanie siebie oznaką wielkiej pokory.

2,18-25: Uległość niewolników – cierpienie i czynienie dobra jak cierpiący Chrystus

W tym centralnym tekście całego listu autor z wielką jasnością ukazuje prawdziwą szlachetność chrześcijańskiego powołania. Ponieważ wezwanie do służenia innym nie ma granic, należy zgodnie z nim postępować w każdych okolicznościach i wobec wszystkich (por. 2,13), a w tym także wobec wszystkich panów, nawet tych, którzy obchodzą się źle ze swoimi sługami. Jest to kulminacyjny punkt paradoksalnego chrześcijańskiego powołania. Zawsze być gotowym do służenia, nawet tym, którzy zadają nam niezasłużone cierpienie – takie jest chrześcijańskie powołanie *par excellence*, którego wzorem jest Chrystus.

Pośredni styl upomnienia skierowanego do niewolników (2,18) upoważnia nas do rozumienia tej mowy o gotowości służenia w bardziej ogólnym sensie, odnosząc ją do całej wspólnoty. Ta wspólnota znajduje w męce Chrystusa wzór zachowania, który może nadać sens najbardziej istotnym wątkom tej sekcji, a mianowicie powszechnemu i jednostkowemu wezwaniu do służenia każdemu ze względu na Pana (2,13), upomnieniom adresowanym do niewolników, aby służyli swoim panom (2,18), do żon, aby akceptowały swoich mężów (3,1.5), jak również wezwaniu do czynienia dobrze (2,14-15.20;3,6) w każdych okolicznościach, a zwłaszcza w próbie cierpienia (2,19-21.23).

Postawę gotowości służenia nawet w sytuacji niesprawiedliwych cierpień uważa się za łaskę, za dar od Boga, jeśli człowiek przyjmuje ją jako doświadczenie Boga i czynienia dobra. Łaski nie konstytuuje cierpienie samo w sobie, lecz cierpienie spowodowane czynieniem dobra albo zwalczaniem zła za pomocą dobra, tak jak czynił Chrystus.

W 2,21 mamy kerygmatyczne stwierdzenie o wielkiej doniosłości, które wyraża fakt i konkretny sens męki Pana: „Chrystus przecież również cierpiał za was i zostawił wam wzór, abyście szli za Nim Jego śladami" (2,21bc). Podejmując i przetwarzając wyrażenia i wątki z czwartej pieśni cierpiącego Sługi Pańskiego z Iz 53, 4-6.9.12, autor w 1 P 2,22-25 przedstawia cierpiącego Chrystusa, posługując się elementami teologii Sługi Pańskiego. Na pierwszy plan tego doktrynalnego rozważania wysuwa się postać Chrystusa i Jego męka. Czasownik „cierpieć", w tym kontekście odniesiony do Chrystusa, nie oznacza jedynie Jego śmierci, lecz także Jego cierpienie, które może obejmować Jego śmierć, ale nie ogranicza się do niej. Paralele kerygmatycznych formuł z czasownikiem „umierać" (1 Kor 15,3 i Rz 5,8) nie mogą przesłonić specyficznej treści cierpienia w sformułowaniach 1 P.

Męka Chrystusa ma dwa istotne aspekty, które są wewnętrznie powiązane ze sobą i które dochodzą wyraźnie do głosu w tym centralnym rozważaniu: szczególny charakter zbawienia (por. 2,21b.24) i wzór cierpienia (por. 2,21cd.22-23). Na ich poparcie autor odwołuje się do tekstów o cierpiącym Słudze z Iz 53 i o pasterzu z Ez 34,16; oba teksty w specyficzny sposób przedstawiają cierpienie Chrystusa w odniesieniu do czynienia dobra, Chrystus bowiem cierpiał (1 P 2,21), nie popełniwszy żadnego grzechu (2,22), nie odpłacał złem za zło (2,23), ale prowadził nas od grzechu do sprawiedliwości (2,24), ponieważ jest (dobrym) pasterzem (2,25).

Chrystologiczna wykładnia 1 P 2,21-25 stanowi podstawowe doktrynalne jądro całego listu. Zbawienie i wyzwolenie, jakie Mesjasz przynosi ze sobą, osiągają swój kulminacyjny punkt w męce Chrystusa. Zarazem jednak wzór cierpienia Chrystusa jest fundamentem nowej tożsamości chrześcijan, którzy, idąc za przykładem

Pana, mają znosić niesprawiedliwe cierpienie, spełniając dobre uczynki i odpłacając dobrem za zło, wypełniając tym samym wolę Boga i doświadczając Jego prawdziwej łaski.

3,1-7: Uległość i szacunek w małżeństwie

Następny zespół upomnień, mający wyrażać wzór chrześcijańskiego powołania, nie jest w żadnym przypadku próbą zalegalizowania wyższości mężczyzny nad kobietą i podporządkowania kobiety mężczyźnie. Autor kładzie tutaj akcent na zestawienie godności mężczyzny z godnością kobiety i na różne zachowania wymagane od obojga. Wyrażenia „tak samo" i „podobnie" (3,1 i 3,7) dają do zrozumienia, że postawy służenia i szacunku między mężczyzną a kobietą są zamiennymi i odpowiadającymi sobie elementami w związku wzajemnej miłości. Tak jak w 1 P 2,13-17 służenie i szacunek wobec wszystkich stanowią podstawową treść upomnienia, tak tutaj są przedmiotem upomnienia dotyczącego życia w małżeństwie.

Kobieta zajmuje szczególne miejsce w życiu rodzinnym i chrześcijańskim. Jej postępowanie powinno być wzorem dla innych; ona sama powinna być wrażliwa, powinna być taka, jak te kobiety, które otrzymały łaskę życia, tak żeby mogli w niej uczestniczyć także mężowie. Autentyczność i szczerość usłużnego i spokojnego serca są cenne w oczach Boga. Te upomnienia odnoszą się przede wszystkim do kobiet, ale nie wyłącznie do nich; ich adresatami są wszyscy chrześcijanie. Autor uwalnia się od tych, konkretnych i specyficznych, często trudnych związków międzyludzkich, aby wydobyć na jaw szczególne zachowanie człowieka wierzącego, którego życie zostało naznaczone przez łaskę, mającą swe źródło w męce Chrystusa. Dlatego możemy powiedzieć, że począwszy od 1 P wszyscy chrześcijanie, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, niewolnicy, jak i panowie, młodzi i starzy, są wezwani do trwania w dobrym postępowaniu, w służbie i szacunku wobec innych, z pokornym i szczerym sercem, zdolnym do poświęcenia się dla dobra wszystkich.

3,8-12: Powołani do czynienia dobra jako dziedzice błogosławieństwa Bożego

Perykopa ta rozpoczyna trzecią i ostatnią literacką sekcję centralnej części listu. Jest to upomnienie ogólne, skierowane do wszystkich, poświęcone tematowi czynienia dobrze, które otwiera seria przymiotników i imiesłowów w trybie rozkazującym, odnoszących się do wewnętrznych i zewnętrznych relacji wspólnoty chrześcijańskiej. Od wszystkich dziedziców błogosławieństwa Bożego autor żąda tej samej postawy. Jeśli chodzi o podstawowe kryteria zachowania, nie może być różnicy między wierzącymi. Solidarność i wzajemna miłość w ramach wspólnoty nie podlegają kwestii jako sposób życia chrześcijanina. Miłosierdzie i pokora w stosunkach z innymi zakładają, zgodnie z Flp 2,3, uniżenie siebie i traktowanie innych jako stojących wyżej, tak jak Chrystus uniżył się aż do śmierci krzyżowej. Ale kulminacyjnym momentem chrześcijańskiej moralności jest niewątpliwie stosunek do nieprzyjaciół, do przeciwników i tych wszystkich, którzy krzywdzą innych: czynić zawsze dobro, co więcej, odpłacać dobrem za zło. Krzywda, o której tu mowa, jest przeważnie złem, urzeczywistniającym się przez słowo. List mówi o zniewagach, złorzeczeniach, groźbach, kłamstwach i oszczerstwach. Autor argumentuje, odwołując się do obszernego cytatu z Ps 34 [33, LXX],13-17, poświęconego temu samemu tematowi. Prawdziwie chrześcijańska odpowiedź we wrogim środowisku, w jakim żyją teraz wierni chrześcijanie, nie może się ograniczać do unikania zła, wyrządzanego słowem czy czynem (3,10-11a), lecz ma przedstawiać bardziej konstruktywne rozwiązanie; wierzący powinien pragnąć dobra innego człowieka (3,9b) i rzeczywiście czynić dobro (3,11b). Takie zachowanie ma swoją jedyną i podstawową rację w fakcie, że wierzący są dziedzicami błogosławieństwa, odradzającego słowa życia, słowa głoszącego narodziny do nowego życia przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Dziedzictwo jest przebaczeniem, które grzesznicy, niesprawiedliwi i ci, którzy znieważali Jezusa na krzyżu, uzyskują jako łaskę. Także im Jezus odpowiedział błogosławieństwem, także dla nich chce dobra i obdarza ich dobrem.

3,13-16: Cierpienie w nadziei dla dobra i sprawiedliwości

W kontekście konkretnego cierpienia chrześcijan, doświadczających zniewag i oszczerstw, autor 1 P udziela odpowiedzi, w której pobrzmiewają echa Ewangelii. Zapowiedź błogosławieństwa w 3,14 nawiązuje do ósmego błogosławieństwa z pierwszej Ewangelii (Mt 5,10a) i do stwierdzenia w 1 P 4,14. W tekstach tych mówi się, że wierzący będą cierpieli dla sprawiedliwości, to znaczy będą trwali w dobrym postępowaniu zgodnym z wolą Boga, wiedząc, że czeka ich za to niezasłużone prześladowanie. Trzy główne czasowniki w trybie rozkazującym w tej perykopie (3,14b-15), które prawie słowo w słowo pochodzą z Iz 8,12-13, autor listu przekształca tak, aby wyznanie Jezusa jako Pana życia znalazło się w centrum tego upomnienia. Postawa taka rodzi się w samym wnętrzu osoby, w ludzkim sercu, musi jednak objawić się otwarcie i publicznie jako rozumne świadectwo nadziei, którą mamy w sobie.

W 1 P 3,15 autor podkreśla wartość nadziei jako świadectwa. I właśnie ta próba uzasadnienia nadziei – z łagodnością i szacunkiem – za pośrednictwem racjonalnych słów i czynów jest tekstem podstawowym, fundamentem teologii. Zjednoczenie z Chrystusem, osobowa miłość do Niego i wiara w Niego jako Pana prowadzą do dawania publicznego świadectwa owej nadziei za pośrednictwem słowa i światła rozumu (3,15b), jak również dobrego postępowania (3,16).

3,17-22: Cierpienie z powodu czynienia dobra, jak Chrystus, który przez chrzest daje zbawienie

Dwa odniesienia do męki Chrystusa w 1 P 3,18 ugruntowują pod względem chrystologicznym upomnienie poświęcone tematowi dobra, tak charakterystyczne dla całej sekcji (por. 3,10.11. 13.16.21), i nadają teologiczną spójność zagadnieniu chrześcijańskiego cierpienia (3,14. 17). Ponadto są także doktrynalnymi odniesieniami, pogłębiającymi zarówno wątki nadziei i uświęcenia (3,15), jak i zbawienia (3,20-21), zgodnie z tematycznym schematem analogicznym do tego, na którym opiera się pierwsza sekcja listu (por. 1,13.21; 1,15-16; 2,2).

Podobnie jak w 1 P 2,21 tak samo w 3,18a autor kładzie nacisk na zbawczy wymiar i egzemplaryczny charakter męki Jezusa Chrystusa. To jedyne w swoim rodzaju zbawcze działanie zawiera się w wyrażeniu „za grzechy", natomiast jego egzemplaryczny charakter można wywieść z połączenia między 3,18 a 3,17 za pomocą łącznika „również" (w. 18). Cierpienie Chrystusa było *par excellence* cierpieniem z powodu czynienia dobrze, co więcej, było cierpieniem sprawiedliwego, który osiągnął najwyższe dobro zbawienia, aby udzielić je niesprawiedliwym. Chrystus w swojej męce jest dla chrześcijan zbawicielem i wzorem, jest tym, który prowadzi nas do zjednoczenia z Bogiem (3,18c) i pokazuje, do jakiego stopnia miłości, jako chrześcijanie, zostaliśmy powołani na mocy woli Bożej: On kochał aż po mękę, zawsze czyniąc dobrze.

Temat cierpienia Chrystusa znajduje jedyne w swoim rodzaju sformułowanie w antytetycznym paralelizmie w 3,18d: Chrystus, w swojej ludzkiej postaci, doświadcza gwałtownej śmierci, ale w tym procesie doświadcza także ożywiającej mocy Ducha, który spoczywa na Nim i prowadzi Go do życia i do chwały. To właśnie wydarzenie zapoczątkowuje zbawienie, które znajduje wyraz w rytuale chrztu chrześcijan (por. 3,21), źródle życia odnowionego przez Boga, abyśmy mogli doświadczyć dobra, sprawiedliwości i nadziei Boga.

Z inną płaszczyzną zbawczej działalności zmartwychwstałego Chrystusa mamy do czynienia w 3,19-20, gdzie Chrystus zwraca się nawet do świata duchów. W tekście tym pojawia się chrystologiczna kwestia *descensus ad inferos* z chrześcijańskiego wyznania wiary. Leonhard Goppelt (*A Commentary on I Peter*, red. Ferdinand Hahn; tłum. i rozwinął John E. Alsup [Grand Rapids: Eerdmans 1993] *ad loc.*) ma rację mówiąc, że duchy to są osoby już nieżyjące, a nie upadłe anioły (por. Rdz 6,1-4). Apostoł posługuje się mityczno-apokaliptycznym obrazem z przepowiadania Henocha do uwięzionych duchów (HenEt 21,10), aby przedstawić postać Chrystusa nie tylko jako drugiego Henocha, lecz jako tego, który zwiastuje i przynosi zbawienie. Wydaje się, że zakres zbawienia, o jakim mowa w tym tekście, przekracza czas, przestrzeń oraz współrzędne życia i śmierci. Zmartwychwstały Chrystus przyszedł ogłosić orędzie zbawienia grzesznikom z przeszłości, nawet tym, którym rabinacka tradycja odmawiała jakiejkolwiek nadziei na zbawienie (por. mSanh 10,.3). Autor 1 P sięga aż do Noego, czyli do pierwszego zbawczego wydarzenia, o którym opowiada Biblia, aby ustanowić związek między ostatecznym zbawieniem w Chrystusie (1 P 3,18) a pierwszym zbawczym czynem Boga w ludzkich dziejach (Rdz 7-8). Bardziej tradycyjna interpretacja rozumiała to działanie Chrystusa jako zstąpienie do piekła w przerwie między Jego śmiercią a zmartwychwstaniem. Niemniej jednak, jeżeli chodzi o 1 P 3,19, skłonni jesteśmy twierdzić, za W. Wiederem, że Chrystus udał się w rejony ponadludzkie, ale nie niebiańskie, aby ogłosić, że ostatecznie pokonał śmierć i zło przez swoją własną śmierć i zmartwychwstanie. Jest to słowo zbawienia głoszone nie tylko adresatom listu, lecz także buntownikom, którzy w przeszłości odeszli od Boga (por. 3,19-20). Cierpliwość i wielkoduszność Chrystusa oczekiwała ich, ponieważ od czasów Noego był On fundamentem zbawienia i jest nim nadal dla wierzących w czasach obecnych.

Autor, mówiąc o chrzcie, w 3,21 nie próbuje formułować definicji tego terminu, ale stara się ukazać jego wymiar wewnętrzny i głębię zbawczej rzeczywistości, jaką przekazuje. Chrzest jest tutaj rozumiany jako dobrowolna odpowiedź wierzącego na zbawcze działanie Boga. Z podobnym sposobem pojmowania chrztu możemy się już spotkać w chrzcielnych praktykach w pierwszej połowie II w. i od tego momentu możemy poświadczyć charakter chrztu jako zobowiązania wobec Boga, przypieczętowanego przysięgą, co znajduje potwierdzenie w pismach Pliniusza i Justyna.

4,1-6: Męka Chrystusa źródłem nowego chrześcijańskiego sposobu myślenia

Zakończenie (4,1-11) pierwszej części centralnej sekcji listu zaczyna się od nawiązania do męki Chrystusa: „Skoro więc Chrystus cierpiał (...)" (4,1a). W podwójnym zakończeniu (4,1-6.7-11) autor stara się zrekapitulować to, co powiedział w sekcjach wcześniejszych, i dlatego mówi o uzbrojeniu się w myśl (4,1b) o fakcie i sensie męki Chrystusa (4,1a.c); zarazem chce podkreślić podstawowe aspekty postępowania zgodnego z

nową chrześcijańską tożsamością: roztropność i trzeźwość, trwanie w modlitwie, wzajemną gościnność, postawę służenia we wspólnocie, a nade wszystko wytrwałą wzajemną miłość (por. 4,7-11).

W ten sposób Apostoł kładzie nacisk na pierwszorzędne znaczenie Chrystusowej męki w teologii listu. Fakt męki (4,1a) i jej istotny sens jako zwycięstwa nad grzechem (4,1c) stanowią zasadniczy powód zmiany sposobu myślenia i postępowania, tak aby odpowiadał chrześcijańskiemu planowi życia. Męka Chrystusa jako wzór i wyzwolenie nic nie straciła na swojej aktualności. Naśladując wzór męki Jezusa Chrystusa, doświadczając, jak On, cierpienia i odrzucenia ze strony ludzi oraz działając dla dobra wszystkich innych, wierzący zaczynają żyć zgodnie z wolą Boga. Świadomi, dzięki Chrystusowi, wyzwalającego wydarzenia w ich życiu, wiedząc, że za sprawą męki stało się możliwe ich odrodzenie, a w konsekwencji ostateczne zerwanie z grzechem, chrześcijanie są powołani do stałego przeżywania na nowo łaski Bożej w doświadczaniu miłości. Miłość ta jest najwyższym wyrazem radykalnej przemiany, jaka za sprawą Ducha dokonała się w sercu człowieka, i podstawową cechą chrześcijańskiego sposobu myślenia.

4,7-11: Uwielbienie Boga przez miłość i inne charyzmaty

Druga i zarazem końcowa perykopa pierwszej części zaczyna się od ogłoszenia bliskiego końca wszystkich rzeczy (w. 7). Wydaje się, że werset ten łączy w sobie moralne i eschatologiczne znaczenie „końca": z jednej strony nastanie kres wcześniejszej sytuacji grzechu i pogańskiego stylu życia, ale jednocześnie zostanie zainicjowany etyczny dynamizm jako rezultat uczestniczenia wierzących w nowym stanie rzeczy, w życiu odnowionym przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. W tych, którzy uczestniczą w męce Chrystusa, znajduje wyraz nowy sposób myślenia, działanie, które doprowadziło do zakończenia sytuacji grzechu i zapoczątkowało nową sytuację pozwalającą ludziom żyć roztropnie, w modlitwie i wzajemnej miłości.

Nacisk, jaki autor niezmiennie kładzie na miłość jako podstawowy aspekt chrześcijańskiego postępowania, jest jeszcze wzmocniony przez cytat z Prz 10,12 według dosłownego przekładu tekstu hebrajskiego, a nie według Septuaginty, która jest głównym źródłem cytatów w tym liście (w. 8). Istnieje interesujący paralelizm między 1 P 4,1c a 4,8b, ponieważ oba te wersety mówią o zwycięstwie nad grzechem. W 4,1 Chrystus przez swoją mękę położył kres grzechowi, natomiast w 4,8b miłość jest tą, która „zakrywa wiele grzechów". Ze względu na ów paralelizm dotyczący grzechu możemy zrozumieć mękę Chrystusa jako konkretny wyraz Jego miłości, a miłość, która jest warunkiem chrześcijańskiej moralności, jako konkretną możliwość naśladowania Jezusa Chrystusa i pójścia za Nim, uczestnicząc w Jego męce i w chwale Bożej.

4,12-19: Radość z udziału w męce i chwale Chrystusa

Sekcja ta, od której zaczyna się druga główna część listu, stanowi zachętę do radości w doświadczeniu cierpienia (4,13). W ogólności tematyka cierpienia jest przewodnim wątkiem, który łączy ze sobą trzy sekcje tej części (4,12-5,9); odnosi się albo do chrześcijan (4,15.19; 5,9; por. 4,12.14; 5,8), albo do Chrystusa (4,13; 5,1) i zwykle towarzyszy jej temat chwały (4,13-14; 5,1.4). Specyficznym akcentem rozważań o cierpieniu (4,15.19; por. 4,12.14) w tej części, 4,12-19, jest wezwanie, aby się cieszyć i radować z powodu solidarności z Chrystusem w Jego męce: „(...) ale cieszcie się, im bardziej jesteście uczestnikami cierpień Chrystusowych" (4,13a). W rozważaniach tych autor z naciskiem podkreśla, aby doświadczać cierpienia jak autentyczni chrześcijanie (4,15-16), zgodnie z wolą Bożą, pokładając ufność w Bogu i czyniąc dobro (4,19). Tylko bowiem w tej perspektywie można zrozumieć paradoksalną tajemnicę: radość pomimo cierpienia, radość w cierpieniu i radość przez cierpienie. Na tym właśnie polega prawdziwy udział w męce Chrystusa. W 1 P autor nie zachęca tylko do samej radości, lecz do radości nieodłącznej od tajemnicy męki. Powodem radości nie jest w tym liście przyszła nagroda w niebie ani uczestnictwo w przeznaczeniu proroków (por. Mt 5,12; Łk 6,23), ani oczywiście cierpienie samo w sobie, lecz osobowy związek z Chrystusem przez utożsamienie się z Nim, przez udział w życiu i przeznaczeniu Mesjasza, który przyjdzie na końcu czasów. 1 P jest wyrazem dobrowolnego przyjęcia owej radości jako warunku dostąpienia wielkiej i ostatecznej radości. Wierzący otrzymują łaskę doświadczenia tej radości pośród cierpienia dzięki obecności w nich ożywiającego Ducha Bożego, Ducha chwały (por. 4,14).

5,1-5: Wezwanie skierowane do starszych i młodych

Autor przedstawia się jako starszy wspólnoty i świadek Chrystusowych cierpień (5,1), aby wezwać do chrześcijańskiej pokory starszych (5,2-4), młodzieńców (5,5a) i wszystkich innych ludzi (5,5b). Kluczem do jego osobowej tożsamości, do której się odwołuje, aby móc mówić o swojej odpowiedzialności we wspólnocie chrześcijańskiej, nie jest autorytet związany z pełnioną przez niego funkcją, lecz doświadczenie wiary, fakt, że był świadkiem męki Chrystusa. Jeśli list powstał, co wydaje się prawdopodobne, po śmierci apostoła Piotra, to

jest pierwszym świadectwem męczeństwa Piotra, utrwalonym na piśmie przez jednego ze starszych, który był jego uczniem. Pismo pseduoepigraficzne jest ogniwem łączącym jego rzeczywistego autora z tradycją męczeństwa apostoła Piotra przez doświadczenie cierpienia i na gruncie owego wspólnego doświadczenia autor nadaje listowi autorytet apostolski, którego pismo to byłoby pozbawione, gdyby nie nosiło imienia Piotra (1,1). Kiedy autor listu mówi o sobie, nie wywyższa się ponad innych, lecz z całą pokorą przedstawia się jako jeden ze starszych i odwołuje się do podstawowego doświadczenia chrześcijańskiej tożsamości: dawania świadectwa o męce Pańskiej.

Starsi mają paść stado Boże, ale autor nie wyjaśnia, na czym ta czynność ma polegać. Kładzie raczej nacisk na sposób i na postawy, związane z wypełnianiem tego zadania. W tym duchu autor opisuje trzy przeciwstawne postawy, posługując się imiesłowami i przysłówkami w 5,2-3. Przeciwstawiając się idei starszego jako urzędnika, który ogranicza się jedynie do wypełniania wyznaczonych mu obowiązków, list zachęca wszystkich piastujących odpowiedzialne urzędy, aby z własnej woli byli „żywymi przykładami dla stada", wzorami zaangażowania, służby i hojności, w przeciwieństwie do chęci zysku, despotyzmu czy nadużywania władzy wobec należących do stada. Także młodzieńców autor wzywa do uznania autorytetu starszych (5,5a) i mówi, że wszyscy chrześcijanie mają się przyoblec we wzajemną pokorę (5,5b). Autor uzasadnia tę zachętę, odwołując się do cytatu z Prz 3,34.

5,6-9: Ogólna zachęta do pokory, wiary i solidarności z cierpiącymi

Niemal na końcu listu w rekapitulacyjnym tekście przypomniane są najważniejsze myśli listu. Pokora i ufność w Bogu (por. Ps 55 [54, LXX], 23), trzeźwość i czujność wraz ze stałością wiary mają być bronią w konfrontacji ze złem, które przedstawione jest pod postacią ryczącego lwa (por. Ps 22 [21, LXX], 14; Ez 22,25), symbolu wroga prześladującego chrześcijan. Głęboką motywacją mocnego trwania w wierze (5,9) jest solidarność z cierpieniem braci, kiedy spotyka ich nieszczęście, którego doświadcza wspólnota wybranych we wrogim otoczeniu. Czy ta solidarność z cierpieniem braci nie jest jedną z konkretnych okazji uczestniczenia w męce Chrystusa? Jeśli bowiem udział w cierpieniu braci jest motywem trwania w wierze (5,9), to czy nie oznacza to, że w takim doświadczeniu można przeżywać zbawienie? Czy w rzeczywistości autor nie mówi o możliwości przeobrażenia „cierpienia" w „mękę" dzięki ożywiającemu dynamizmowi Ducha i doskonałej miłości Chrystusa? W tej wspólnocie miłości niewątpliwie znajduje wyraz ostateczny triumf miłości nad grzechem, życia na śmiercią i dobra nad złem. Dlatego każde cierpienie, w tym stopniu, w jakim jest podzielane z innymi, jest znakiem uczestniczenia w męce Chrystusa i najwyższą manifestacją łaski Bożej w świecie.

5,10-11: Epilog i doksologia

List kończy uroczysta formuła z błogosławieństwem i końcową doksologią. Bóg Jezusa Chrystusa, który powołuje do wiecznej chwały (5,10), udzieli chrześcijanom siły, aby mogli znosić obecne cierpienie, uczestnicząc w męce Jezusa Chrystusa i w cierpieniu swoich braci w wierze. Jest to jedyna droga prowadząca do wiecznej chwały. W Chrystusie już się wypełniła ta rzeczywistość, chrześcijanie zaś są do niej powołani. Na tym polega prawdziwa Boża łaska (5,12), której cenne świadectwo wśród pism NT daje Pierwszy List św. Piotra.

5,12-14: Końcowe pozdrowienie – Łaska i pokój od tych, którzy są także wybrani

Końcowe pozdrowienie 1 P jest typowe dla stylu epistolarnego. Zawiera wzmianki o indywidualnych osobach i okolicznościach napisania listu, a także streszczenie zasadniczych punktów jego treści. Wydaje się, że list jest dziełem jakiegoś wykształconego członka wspólnoty, który posługuje się imieniem Piotra (1,1), aby nadać autorytet swojemu pismu. Niewykluczone, że jest nim Sylwan, ten, którego ręką list został napisany. Wspomnienie o Marku i o Babilonie uzasadnia przypisanie listu chrześcijańskiej wspólnocie w Rzymie. Niemniej jednak te konkretne odniesienia nie rozstrzygają faktów w sposób ostateczny. Połączenie Marka z postacią Piotra i obecność Sylwana jako sekretarza przywodzą na myśl harmonię chrześcijańskiej wspólnoty po pierwszym okresie napięć w Kościele między tendencjami judeochrześcijańską a pogańsko-Pawłową. Tendencje te uwidoczniły się na Soborze Jerozolimskim (Dz 15), w czasie kiedy Marek odłączył się od Pawła (Dz 13,13; 15,37-38; Kol 4,10), Sylwan zaś został jego współpracownikiem. Pojawienie się ich obu wraz z apostołem Piotrem w tym liście jest świadectwem spójności i autorytetu Kościoła.

Tym, co może wyjaśnić pseudoepigraficzny charakter listu, jest znaczenie tradycji o męczeństwie Piotra, kluczowy moment prymatu rzymskiego. Męczeństwo Piotra łączy wspólnoty, do których list jest adresowany, ze wspólnotą apostoła Piotra w Rzymie, przez wspólny udział w męce Jezusa Chrystusa.

Cel listu jest jasny także na końcu. Autor chce dać świadectwo prawdziwej łasce Bożej i zachęcić wierzących do życia tą łaską, zgodnego z nowym sposobem myślenia.Ta nowa mentalność ma swoje źródło w męce Chrystusa, jednoczącej wszystkich w jednej wspólnocie uczestniczących w tym samym wybraniu. To okólne pismo było przeznaczone do wspólnego czytania na zgromadzeniach, na których pocałunek braterskiej miłości był zwyczajowym pozdrowieniem.

tłum. Ewa Burska

Drugi List św. Piotra Apostoła
Denis Farkasfalvy

PIERWSZE CZYTANIE

Księga ta przedstawia się jako list apostolski, rodzaj literacki, który jest znany autorowi, ponieważ odwołuje się w nim do „wszystkich listów [Pawła]" (3,15-16). Ma na celu rozstrzygnąć sporne kwestie doktrynalne mocą autorytetu apostoła Piotra i w ten sposób przestrzec chrześcijan zarówno przed fałszywymi nauczycielami, jak i przed fałszywą nauką.

Po zwyczajowym pozdrowieniu wstępnym (1,1-2) oraz sekcji zawierającej dziękczynienie (1,3-11) autor uzasadnia swój autorytet apostolski, nawiązując do dwóch doświadczeń objawienia, pierwszego o swej rychłej śmierci (1,12-15) oraz drugiego o swej obecności przy przemienieniu Pańskim (1,16-19). Autor przedstawia te objawienia udzielone Piotrowi jako kontynuację „prorockiej mowy" Pisma Świętego, wywodzącej się z podobnego działania Bożego: z natchnienia Ducha Świętego (1,20-21).

Fałszywi nauczyciele wywołujący zamęt w nauce Kościoła są nazwani fałszywymi prorokami. Autor obszerniej rozwodzi się na temat ich zepsucia moralnego niż na temat szczegółów ich fałszywej nauki (2,1-19). Przedstawieni są jako przywódcy chrześcijańscy, którzy odwrócili się „od podanego im świętego przykazania" (2,21).

Wiadomo jednak, że wspomniane fałszywe nauki skupiają się na paruzji, o której autor mówi w nieco szerszym kontekście soteriologicznym. Po ustaleniu potrójnego podłoża prawdy doktrynalnej (nauka proroków i apostołów, późniejsze przekazy nauki Jezusa; por. 3,2) autor potwierdza tradycyjną naukę o eschatologii (3,7) ze szczególnym naciskiem na fakt, że czas paruzji jest nieznany i dlatego wiara eschatologiczna musi przejawiać się w czuwaniu i nieskazitelnym postępowaniu (3,10-14).

Mimo tradycyjnego charakteru eschatologii tego listu, nowa jest perspektywa, w jakiej została ona umieszczona. Autor opiera się na Ps 90,4, aby ukazać, że w Bożej perspektywie czas staje się względny: „jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień" (2 P 3,8). Również cytując Syr 35,19 i 1 P 3,20, odwołuje się do Bożej cierpliwości i powszechnej woli zbawienia (3,9) i wzywa do odrzucenia przekonania o rychłym nadejściu wydarzeń eschatologicznych na rzecz tradycyjnej doktryny, że nikt nie zna daty „dnia Pańskiego", i do przyjęcia postawy cierpliwego wyczekiwania. Autor uważa, że jego doktryna jest zgodna z tym, czego Paweł nauczał „we wszystkich listach", lecz od razu dodaje, że pisma Pawłowe – tak samo jak i „inne Pisma" – są czasami trudne do zrozumienia i dlatego niewłaściwa ich interpretacja może prowadzić do wypaczenia ich sensu (3,15-16).

Konteksty interpretacji

Kontekst pierwotny

List ten jest najbardziej przekonującym argumentem na rzecz pseudoepigrafii w NT. Główne przyczyny, które wykluczają osobiste autorstwo Piotra, są dobrze znane już od XIX w. Można je streścić w sposób następujący:

a) odniesienie przynajmniej do niektórych pierwszych listów Pawła w 3,15, które w 3,16 zostały zaliczone już do Pisma Świętego;
b) cytat Jud 3,16 w 2,1-22;
c) odniesienie do 1 P jako do jedynego poprzedniego listu Piotra (3,1) oraz do zbliżającej się śmierci Piotra (1,14-15): zakłada to istnienie dwóch, i tylko dwóch, autentycznych listów, co ma dawać do zrozumienia, że na tych dwóch listach kończy się spuścizna epistolarna Piotra;
d) literacka zależność 2 P 1,16-18 od greckiego kanonicznego tekstu Ewangelii Mateusza (Mt 17,4-5).

Do tej listy należy dodać wyniki badań lingwistycznych, które uniemożliwiają przypisanie 2 P autorowi 1 P i datują jego powstanie na II w.

Chociaż list ten jest pseudoepigraficzny, nie należy go uważać za akt oszustwa. Jest to raczej rezultat wysiłku włożonego w stworzenie pomnika literackiego poświęconego ważnym elementom prawdziwej tradycji apostolskiej: nie tylko wczesnochrześcijańskiej eschatologii, lecz również ważnej prawdzie, że w świetle właściwej interpretacji okazuje się, iż apostołowie Piotr i Paweł głosili tę samą naukę.

Dzięki temu łatwiej zrozumieć, dlaczego autor posłużył się tylko jednym rodzajem literackim, takim, jakim posługiwali się wspomniani apostołowie: listem apostolskim. Bardziej szczegółowe badania prowadzą jednak do

odkrycia w 2 P śladów formy literackiej zwanej „testamentem apostolskim". Do takich „testamentów" należą w NT mowa Pawła w Milecie (Dz 20,18-35), dwa ostatnie rozdziały Drugiego Listu do Tymoteusza (3,1-4,8), List Judy (w. 3-16), ostatnia część Listu do Hebrajczyków (10,19-13,22) oraz do pewnego stopnia pewne elementy w dodatku do Ewangelii Jana (J 21,15-25). Często wspólnymi cechami tych tekstów są śmierć pierwszych przywódców Kościoła, zapowiedzi prześladowań i podziałów w Kościele, położenie nacisku na rolę Pisma Świętego i opieranie się na tradycji, słownictwo „pamięci" (przypominanie i pamiętanie) oraz świadectwo o wartości męczeństwa.

2 P został napisany z założeniem, że czytelnicy znają 1 P oraz zbiór listów Pawła. Ukazanie Piotra jako uprzywilejowanego naocznego świadka przemienienia, jako tego, który otrzymał objawienie o swojej rychłej śmierci (męczeńskiej) oraz jako „brata" apostoła Pawła, którego „wszystkie listy" autor zna i potrafi właściwie interpretować, również „trudne do zrozumienia pewne sprawy" – wszystkie te szczegóły pokazują, że zamiarem autora było nie tylko ustalenie równości między Piotrem a Pawłem, lecz także ukazanie takiego znaczenia misji Piotra, jakiego nie miała misja Pawła. Fragmenty z listów Pawła przedstawiające go jako „wizjonera" (por. Ga 1,12; 16,12; 2 Kor 12,1-7) wyczerpująco wyjaśniają potrzebę położenia szczególnego nacisku na wizjonerskie doświadczenia Piotra. Z drugiej strony, odniesienie do przemienienia przypomina czytelnikowi o roli Piotra jako jednego z tych, którzy towarzyszyli Jezusowi w Jego ziemskim życiu i którzy mogli w tym czasie być świadkami podobnego do paruzji ukazania się uwielbionego Pana. Podobnie, wzmianka o tym, że Piotr poprawnie interpretuje trudne fragmenty pism Pawła, sugeruje roszczenie Piotra, że miał głębszą wiedzę o myśli Pawła niż ci, którzy cytowali go, aby wyszydzać eschatologiczne nadzieje Kościoła.

Wydaje się, że 2 P przedstawia doktrynę o możliwości opóźnienia się paruzji o nieokreślony czas przeciwko tym, którzy interpretowali 1 Tes i inne nurty tradycji chrześcijańskiej w sensie rychłego powrotu Pana (por. Mt 10,23; Mk 9,1; J 21,23). Apostoł Piotr, jak czytamy w liście, powołuje się na swój szczególny związek z Chrystusem oraz swoją wyższą wiedzę pozwalającą mu interpretować listy Pawła. Co więcej, aby położyć kres kontrowersji, powołuje się na fakt swej bliskiej śmierci. Jest bardzo prawdopodobne, że Piotrowe odniesienie do przemienienia stwierdza wyraźnie to, co Mk 9,1, umieszczony przed opowiadaniem o przemienieniu, tylko sugeruje: to pokolenie apostołów rzeczywiście nie przeminęło, nie ujrzawszy Pana w Jego chwale, ponieważ to wszystko odbyło się „na górze świętej" (2 P 1,18).

Wykorzystanie i interpretacja

Stanowisko prezentowane w 2 P, zarówno wobec eschatologii, jak i połączonego autorytetu Piotra i Pawła, wkroczyło w konstruktywny etap doktrynalnej syntezy, którą można prześledzić od czasów Ireneusza przez Orygenesa aż do złotego wieku patrystyki (IV i V w.). W konsekwencji kanoniczność listu nie była przedmiotem poważnych wątpliwości czy kontrowersji. Chociaż pewnie nie ma go w *Kanonie Muratoriego*, prawdopodobieństwo korzystania z niego przez Ireneusza oraz papirus z III w. zawierający oba listy Piotra przemawiają za jego wczesną kanonicznością. Pismo to nie spotkało się ze szczególnym zainteresowaniem w postaci komentarzy patrystycznych. Jest również niewiele dowodów świadczących o jego znaczeniu w głównych sporach doktrynalnych w Kościele patrystycznym i średniowiecznym.

Wcześnie jednak zwrócono uwagę na dwa wersety z powodu ich treści doktrynalnych. Pierwszym był werset 1,4, w którym występuje wyrażenie: „uczestnikami boskiej natury". Ze względu na jego filozoficzny wydźwięk zarówno greccy, jak i łacińscy Ojcowie Kościoła z aprobatą przyjęli użyty w nim termin „natura" i zaczęli go cytować w kontekście antropologii teologicznej. W klasycznych podręcznikach teologii scholastycznej występuje on jako termin kluczowy w tekstach przytaczanych na dowód rzeczywistości łaski uświęcającej. Drugi, 2 P 1,21, stał się „klasycznym" tekstem Pisma Świętego na temat natchnienia. Na tym tekście, który znalazł szerokie zastosowania, scholastyka oparła swój model natchnienia prorockiego w interpretacji natchnienia Pisma Świętego w ogóle. Łączenie i mieszanie ze sobą obu pojęć trwało aż do czasu Soboru Watykańskiego II.

W XIX w. 2 P stał się głównym przykładem teorii o oszukańczej naturze pseudoepigrafii, zmuszając zanikającą mniejszość do desperackich wysiłków, aby udowodnić autentyczność listu. Bardziej zasadniczy spór toczono wokół twierdzenia liberalnej teologii biblijnej, że 2 P przyczynił się do wypaczenia wczesnochrześcijańskiej eschatologii. Ci, którzy upatrywali sedno „oryginalnego" przesłania orędzia chrześcijańskiego w rychłym spełnieniu się nadziei eschatologicznych, widzieli w 2 P rozstrzygający argument za opinią, że Kościół zdradził swoje orędzie, zastępując eschatologię realizowaną (urzeczywistnioną) jakimś rodzajem egzystencji historycznej. W takim kontekście narodziła się teoria „Frühkatholizismus", identyfikująca wczesne formy doktryn katolickich w ostatnich księgach NT. Protestanccy uczeni liberalni, tacy jak Ernst Käsemann, posunęli się tak daleko, że domagali się wykluczenia 2 P z kanonu Pisma Świętego Nie zdawali sobie sprawy, że 2 P jest jednym z najważniejszych dokumentów w procesie formowania się kanonu. Jego wkład polegał nie tyle na jakiejś szczególnej nauce o eschatologii, ile na tym, w jaki sposób przedstawiał ciągłość

apostolskiego dziedzictwa Dwunastu i Pawła, przygotowując tym samym Kościół NT na wyzwanie marcjonizmu.

Księgi liturgiczne wydane po Soborze Watykańskim II (nowa *Liturgia Horarum* i lekcjonarz) zalecają częstsze czytanie 2 P podczas liturgii i dostarczają więcej wyjaśnień dotyczących jego treści doktrynalnej.

Ogólne tło historyczne

W świetle tego, co zostało dotąd powiedziane, napisanie 2 P słusznie datuje się na około 125 r. Wcześniejsza krytyka często sugerowała rok 150, a nawet 180, lecz prawdopodobne wykorzystanie tego tekstu przez Ireneusza, a także widoczny brak odniesień do listów pasterskich wskazują raczej na datę nie wychodzącą poza pierwsze dwudziestopięciolecie II w. Bliska zależność od 1 P, który został napisany w Rzymie, przemawia za pochodzeniem rzymskim.

Pozdrowienie nie jest adresowane do jakiejś konkretnej wspólnoty kościelnej, chociaż ze wzmianki w 3,1, że 1 P był adresowany do tych samych chrześcijan, można zasadnie przyjąć, że pierwszymi odbiorcami tego listu mieli być chrześcijanie w Azji Mniejszej oraz, może w szerszym zakresie, ci wszyscy, którzy na początku II w. znali 1 P i stosowali się do jego zaleceń. Niezależnie od tego, zarówno odniesienie do listów Pawła, jak i cechy „testamentów apostolskich" sugerują, że 2 P był z założenia skierowany do szerszego kręgu czytelników. Autor chce umocnić i upowszechnić akceptację autorytetu Piotra w sprawach doktryny i interpretacji Pisma Świętego, z interpretacją listów Pawłowych włącznie. Jednocześnie, nadmieniając, że Piotr pisze „po raz drugi" przed swoją śmiercią, chce potwierdzić zamknięcie Piotrowego „mini-korpusu" jako depozytu tradycji związanych z jego imieniem i paralelnych do korpusu Pawłowego wzmiankowanego w 2 P 3,15. Błędem byłoby więc przypuszczać, że list zawiera wskazówki tylko dla lokalnych Kościołów Azji Mniejszej. W sposób zamierzony zwraca się do wszystkich Kościołów chrześcijańskich, to znaczy do wszystkich chrześcijan, którzy powinni pamiętać „słowa (...) dawno już przepowiedziane przez świętych proroków, oraz przykazanie Pana i Zbawiciela, podane przez waszych apostołów" (3,2).

Prawidłowa interpretacja listu musi również brać pod uwagę sytuację, w której chrześcijaństwo stało się świadome swego historycznego wymiaru, ponieważ w tym liście sprawa powtórnego przyjścia nie jest traktowana jak szczególny dogmat wiary, lecz jak problem określający postawę, jaką chrześcijanie mają przyjąć wobec rozwijającego się procesu historii zbawienia i wobec kryzysów i zmian wewnątrz Kościoła i poza nim. 2 P nie jest dokumentem odchodzącym od wczesnego przekonania o rychłej paruzji, ale raczej zamykającym proces objawienia o niemożliwym do ustalenia czasie paruzji, nie chodzi tu bowiem o zwykłe „opóźnienie", lecz o objawienie najwyższej władzy Boga nad historią, rządzoną przez powszechną boską wolę zbawienia. 2 P pokazuje, w jaki sposób śmierć apostołów – temat poruszany wielokrotnie w autentycznych listach Pawła (zwłaszcza w 2 Kor i Flp) – stała się żywym kontekstem, w którym owe prawdy eschatologiczne były objawiane i przyczyniały się do głębszego zrozumienia chrześcijańskich korzeni przez sam Kościół. 2 P nie jest dokumentem wypaczającym
„Frühkatholizismus", lecz jest cennym literackim świadectwem formowania się chrześcijaństwa katolickiego, ustanawiającym ciągłość między Kościołem apostolskim a patrystycznym.

DRUGIE CZYTANIE

1,1-2: Pozdrowienie

1,1: W najlepszych rękopisach zamiast Szymon jest „Symeon"; forma Szymon występuje jeszcze tylko w Dziejach Apostolskich w mowie Jakuba (Dz 15,14). Wydaje się, że jest tu celowo użyta forma archaiczna dla podkreślenia żydowskiego pochodzenia Piotra. Z drugiej strony „Szymon Piotr" jest typowe dla Jana. Połączenie „sługa i apostoł" występuje nie tylko u Pawła (Rz 1,1) i w deutero-Pawłowym adresie w Tt 1,1, lecz w jedynym wersecie Jana, w którym użyty jest termin apostoł: „Sługa nie jest większy od swego pana ani wysłannik (*apostolos* w tekście greckim) od tego, który go posłał" (J 13,16).

Adresatami są ci, którzy otrzymali „wiarę równie godną czci jak i nasza", czyli „takiej samej wartości". Termin ten jest nie tylko odbiciem wzniosłego stylu, ale także świadomości nieszczerej wiary pewnych osób, do których autor się nie zwraca. Źródłem tej wiary jest Boża „sprawiedliwość" lub „prawość", tak samo jak dalej w 3,13, gdzie autor mówi o Bożej cierpliwości, temacie wszystkich listów Pawła (3,14-15). Oznacza to, że 2 P nawiązuje do Listu do Rzymian już w adresie.

Wyrażenie „Boga naszego i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa" wydaje się naśladować Tt 1,3, gdzie tekst mówi o paruzji Chrystusa; mamy więc odniesienie tylko do jednej osoby, Chrystusa, a nie do Boga Ojca i Syna. „Sprawiedliwość Chrystusa" w tym tekście oznacza więc, że miłosierdzie Zbawiciela, które czyni ludzi prawymi, objawi się przy Jego przyjściu.

1,2: Pozdrowienie „łaska i pokój” powtarza się we wszystkich listach Pawła, ale przez dodanie słów „niech będą udzielone obficie” staje się kopią 1 P 1,2. To, że obfitość tych darów prowadzi do „poznania Boga i Jezusa, Pana naszego” (BT: „Łaska wam i pokój niech będą udzielone obficie przez poznanie Boga i Jezusa, Pana naszego”; BW: „Łaska i pokój niech się wam wypełni w uznaniu Boga i Chrystusa Jezusa, Pana naszego”), ma bliskie paralele w Kol 1,10; 2,2, lecz jest jeszcze bliższe Tt 1,1. Wiedza, o której tutaj mowa, może nie jest w pełni intelektualna, lecz nie ulega wątpliwości, że treścią listu są sprawy doktryny i nauczania jako owoce łaski Bożej.

1,3-4: Dary i obietnice

1,3: Wspomniana tu „Boska wszechmoc” jest źródłem naszych wszystkich darów duchowych, ponieważ przyjęliśmy wezwanie, aby osiągnąć Bożą „chwałę i doskonałość”, to znaczy, abyśmy się wznieśli ponad zwykły poziom ludzkiego życia.

1,4: Wierzący ucieka od świata „zepsutego” z powodu „żądzy”. Te pojęcia pochodzą z filozofii hellenistycznej i były szeroko rozpowszechnione w II w. dzięki popularności, jaką cieszył się stoicyzm. Użycie greckiego słowa na określenie pożądania (*epithumia*) w Rz 7,7-8 mogło być dla autora wzorem w określeniu powszechnej ludzkiej skłonności do grzechu. Podobnie Pawłowe użycie terminu „zepsucie” (por. zwłaszcza Rz 8,21) pokazuje, że jego zastosowanie tutaj nie jest całkowicie nowe. Niemniej jednak wyrażenie „uczestnikami Boskiej natury” – również o rodowodzie filozoficznym – nie ma paraleli w NT. W rezultacie otrzymujemy obraz umiarkowanego dualizmu: świat znajduje się we władzy pożądania i zmierza do zepsucia, lecz dzięki wierze można uniknąć tego zniewolenia i stać się uczestnikiem Bożej „natury”, która jest ideą odpowiadającą bardziej Pawłowemu słownictwu „chwały i doskonałości” z poprzedniego wersetu. Urzeczywistnienie tej łaski jest kwestią „największych obietnic”, tak że chrześcijańska egzystencja wyłania się jako pojęcie dynamiczne: przejście od zepsutego świata do stałej rzeczywistości boskiej natury.

„Wyrwanie się z zepsucia w świecie” podkreśla te pojęcia. Idea takiej ucieczki (*fuga mundi*) ożywiała późniejsze ruchy monastyczne. Jej celem jest uczestnictwo w naturze Boga; w późniejszej teologii patrystycznej i tradycji mistycznej nazwano to ubóstwieniem. Ten werset odegrał ważną rolę w rozwoju obu nurtów tradycji.

1,5-8: Droga w górę

Wymienione tutaj cnoty są przedstawione jako kolejne kroki, począwszy od „wiary”, a skończywszy na „miłości”, które razem prowadzą ostatecznie do „poznania”. Ten podstawowy zarys etyki zawiera stoickie pojęcia i słownictwo, lecz wizja jest typowo chrześcijańska: moralny postęp prowadzi od przyjęcia prawdy przez powściągliwość do miłości braterskiej (*agape*). Te cnoty są owocami poznania (*epignosis*) Jezusa Chrystusa, które oznacza wewnętrzną znajomość i utożsamienie z samoobjawieniem się Boga.

1,9-11: Porażka albo zwycięstwo w zdobywaniu wiary

Ten, kto nie chce iść opisaną wyżej drogą, popada w ślepotę, czyli, innymi słowy, „zapomina” o oczyszczeniu z dawnych grzechów. Wytrwałość na tej drodze „umacnia wasze powołanie i wybór”. W tych wersetach życie chrześcijańskie przedstawione jest jako niepewne, kończące się albo „upadkiem”, albo wejściem do „wiecznego królestwa Pana naszego i Zbawcy, Jezusa Chrystusa”. Opisane tu królestwo zostało już ustanowione w chwale z chrześcijanami, którzy jeszcze nie uczestniczą w nim w sposób pełny i ostateczny. Podobnie „powołanie i wybór” są dopiero wstępem i muszą być sfinalizowane i poświadczone przez życie chrześcijańskie.

1,12-15: Przypomnienie o zbliżającym się odejściu Apostoła

Ten fragment określa literacką strukturę listu, przyjętą przez autora zgodnie z jego rozumieniem stanowiska i postawy Piotra u progu śmierci. Słowo „przypominać” (*hypomimneskein*) sygnalizuje, że autor ma zamiar przedstawić naukę, która już została rozpowszechniona. Przyczyną zobowiązania się do utrwalenia tej nauki na piśmie jest otrzymana od Chrystusa wiedza Piotra, że jego śmierć, określona jako „zwinięcie namiotu”, jest bliska, a potrzeba zapamiętania tej nauki po jego śmierci jest nagląca. Język odnoszący się do śmierci apostoła przypomina 2 Kor 5,1-4, lecz stwierdzenia o częstym korzystaniu z jego spisanych nauk, są wyrazem świadomości poapostolskiego Kościoła, że opiera się na pamięci Piotra.

1,16-21: Wiarogodne świadectwo Piotra

Nauka apostoła o „mocy i przyjściu" (*dynamis kai parusia*) Chrystusa nie opiera się na „mitach" (oznaczających wytwór fantazji), lecz na tym, że był naocznym świadkiem przemienienia. Podczas tego wydarzenia Piotr i jego towarzysze otrzymali od Ojca słowa objawiające Boże synostwo Chrystusa. Twierdzenie Piotra wydaje się przypominać słowa Pawła w Ga 1,12-16. Określenie góry jako „świętej" oraz dwukrotne (w BT raz; w BW i w tłum. S. Kowalskiego 1980 – dwa razy) użycie słowa „chwała" (*doksa*) wskazuje na ekstatyczną naturę tego doświadczenia. Fakt, że słowa wypowiedziane przez głos z nieba są połączeniem Mt 17,5 i Mt 12,18 (= Iz 42,1) i różnią się od Mk 9,7 (= Łk 9,35), jest mocnym argumentem za tym, że autor 2 P posługuje się spisaną Ewangelią Mateusza.

„Prorockie orędzie" (BT: „prorocka mowa") wspomniane w w. 19 może być orędziem o przemienieniu albo też chrześcijańskimi wypowiedziami o paruzji. Jest to światło rozpraszające ciemność i ułatwiające trwanie w czujności. Obraz gwiazdy porannej „wschodzącej w sercach" trafnie wyraża antycypację paruzji w doświadczeniach analogicznych do przemienienia. Werset 20 rozszerza temat proroctwa, mówiąc o wszystkich „proroctwach Pisma". W wersetach 20-21 czytamy, że interpretacja proroctw wymaga obecności tego samego Ducha, który udzielił natchnienia ludziom je wypowiadającym. Mamy tu zawarte w kilku słowach rozumienie natchnienia i hermeneutyki, uprawianej przez wczesny Kościół i kontynuowanej w czasach patrystycznych i w średniowieczu. Opiera się ona na trzech głównych zasadach: (a) całe Pismo zalicza się do literatury prorockiej, i to nie dlatego, że mówi o przyszłości, ale ze względu na swoje natchnione pochodzenie; (b) natchnione słowa ST (nazywanego tutaj „Pismem"), podobnie jak słowa z okresu chrześcijańskiego (tutaj „mowa prorocka" paralelna z relacją o przemienieniu, określonym jako antycypacja przyszłej paruzji) są prawidłowo interpretowane tylko pod kierunkiem Ducha; (c) potrzeba interpretacji przy pomocy Ducha Świętego z jednej strony wymaga kierowniczego urzędu Kościoła apostolskiego – kogoś piszącego w imieniu Piotra – aby prowadził interpretatora, z drugiej zaś zakłada spotkanie interpretatora z Duchem w doświadczeniu duchowym – akcie poznania angażującym wszystkie zdolności intelektualne i wolność woli swobodnie odpowiadającej na słowo w wierze.

2,1-3: Fałszywe proroctwo i jego potępienie

Te wersety w zwięzły sposób charakteryzują „fałszywych proroków" i „fałszywych nauczycieli" powstających „wśród ludu". Przypominając Pwt 13,1-5, autor powtarza w w. 1 Pawłowy paralelizm między Kościołem a ludem Izraela wędrującym na pustyni. Tutaj jednak opisuje fałszywych proroków jako działających „w ukryciu", prowadzących niemoralne życie, powodowanych chciwością i obłudą. Ich głównym grzechem jest to, że „wypierają się Władcy" (w. 1); najlepiej można to zrozumieć w odniesieniu do sytuacji prześladowań, w której wierność jest wystawiona na próbę przez zewnętrzną presję, aby wyrzec się wiary. Podobne tło społeczne jest założone w stwierdzeniu, że ci fałszywi prorocy przynoszą ujmę reputacji chrześcijan: z ich powodu „droga prawdy będzie obrzucona bluźnierstwami" (w. 2).

Chrystus jest przedstawiony jako „Władca, który ich nabył" (w. 1); to zwięzłe określenie sugeruje obraz chrześcijanina jako niewolnika (por. *dulos* w 1,1), a Jezusa jako nabywającego nas za swoją krew. Słowo „Władca" określa Go nie jako nauczyciela, lecz jako pana (*despotes*). Zły los fałszywych proroków jest przypieczętowany z dwóch powodów. Ich działanie jest autodestrukcją, lecz podlegają także potępieniu Bożemu (w. 3). Właśnie w tym miejscu autor przechodzi od kwestii paruzji do sądu eschatologicznego, który już „od dawna jest w mocy" i który w rzeczywistości działa nieustannie: „zguba ich nie śpi" (w. 3).

2,4-10a: Przykłady działającego od dawna sądu Bożego

2,4: Grzech aniołów. Jest to odniesienie do Rdz 6,1-4, które zostało jeszcze bardziej rozwinięte w HenEt. 2 P 2,4 nie opisuje tego grzechu, lecz prawdopodobnie uważa go za archetyp odrzuconej łaski. Egzegeza patrystyczna, wzorująca się na Orygenesie, traktowała upadek aniołów jako pierwszy grzech ustanawiający piekło. Chociaż wydarzenie to zostało opisane językiem mitologicznym w Rdz 6,1-4 jako grzech pożądliwości i rozpusty, wczesna interpretacja chrześcijańska widziała w nim zarówno grzech pychy, jak i odpadnięcie od kontemplacji Boga, ponieważ stworzeniu przyznano pierwsze miejsce przed Stwórcą. Dla autora 2 P jest to przykład grzechu, który sprowokował karę piekła, chociaż uważa on, że upadłe anioły są trzymane w piekle jak w więzieniu i czekają na sąd ostateczny na końcu czasów.

2,5: Potop. Tekst z Rdz 7,21 także świadczy o tym, że Boża pobłażliwość dla ludzkich grzechów ma swoje granice. Chrześcijanin znajduje się w sytuacji Noego: „ogłasza sprawiedliwość" (w znaczeniu zbawczej łaski i karzącego sądu) i udaje mu się dostąpić zbawienia z siedmioma innymi. Liczba zbawionych w tym przypadku

wynosi więc osiem. Przykład upadłych aniołów oraz potopu znajduje się także w 1 P 3,18-20, gdzie liczba „osiem" zostaje podkreślona jako symbol chrztu. Chrześcijańska symbolika liczby osiem, często występująca w literaturze patrystycznej, tutaj odnosi się do nowego stworzenia: ósmy dzień jest dniem zmartwychwstania, jest to dzień następujący po szabacie, który zaznaczył koniec pierwszego stworzenia.

2,6-10a: Sodoma i Gomora. Poza cytowanym tutaj innym przykładem skutecznego działania sądu Bożego autor ukazuje paralelizm między Lotem a chrześcijanami, jako jednakowo dręczonymi konfliktem między sumieniem a bezbożnością otaczającej ich kultury (w. 6-8). Ten paralelizm jest rozwinięty w w. 9-10a, ponieważ chrześcijańscy adresaci listu, tak jak Lot, są chronieni przed sądem, któremu podlega ich zdeprawowane otoczenie, pogrążone w pożądliwości i zbuntowane.

2,10b-22: Złe postępowanie fałszywych nauczycieli

Od początku 2,1 autor zapożyczył określenia potępiające fałszywych nauczycieli z Listu św. Judy. W 2,10b-20 jeszcze ściślej wzoruje się na retoryce Jud 8-16.

„Chwały" wspomniane w w. 10b to upadłe anioły: ich potępienie zostało pozostawione przez wierne anioły i ich księcia Michała samemu Bogu (Jud 8-10), a fałszywi nauczyciele zuchwale ich osądzają. Wydaje się, że celowo zostaje zachowane w 2 P krótkie i mgliste odniesienie do tej kwestii, a jednocześnie zamieszczona obszerniejsza wypowiedź o zepsuciu fałszywych nauczycieli. Impulsywne zwierzęce zachowanie (w. 12), nierozumność, rozpusta i „uciechy" (w. 13), cudzołóstwo, niestałość i chciwość (w. 14) są im przypisywane w stopniu najwyższym. Spośród porównań z Pisma przytoczonych w Jud (Kain, Balaam, Kore [Korach]) w 2 P znajdujemy tylko Balaama, którego złe postępowanie zostało skorygowane przez oślicę, zwykłe zwierzę, obdarzone zdolnością mówienia ludzkim językiem (por. Lb 22,28-29). Modyfikacja tekstu Judy ukazuje, że autor 2 P wybiera tylko przypadek Balaama, w którym ukazana jest pokusa pieniądza i los fałszywego proroka. Widzi jednak potrzebę pójścia poza proste odniesienie i tłumaczy znaczenie przypadku Balaama. Może to dawać do zrozumienia, że zapłata pieniężna związana z działalnością fałszywych nauczycieli nie jest tylko literackim toposem: osoby, które sieją niepokój wśród chrześcijan, są albo płatnymi agitatorami, albo samozwańczymi charyzmatykami działającymi dla zysku materialnego.

Werset 17 jest skróconą wersją Jud 12b-13.16, kontynuując w szczególnie ostrej formie wątek powrotu chrześcijan do grzechu pod wpływem fałszywych nauczycieli, ponieważ ci „kuszą (…) tych, którzy dopiero co uciekli od pogrążonych w błędzie" (w. 18, BP). Pawłowy temat niewolnictwo kontra wolność (w. 19) nawiązuje do Rz 8,21 i wyraźnie także do J 8,34. Ci, którzy uważają fałszywych nauczycieli za agitatorów wywołujących niepokój społeczny wśród niewolników i rzemieślników w Azji Mniejszej, interpretują te wersety w sensie politycznym, lecz autora interesuje wyzwolenie od grzechu i od „zgnilizny świata" (w. 20) przez „poznanie (…) Jezusa Chrystusa". Autor ukazuje postawę Janową wobec głównego nurtu społeczności pogańskiej i pojęcia „poznania Chrystusa", bardzo spójnego z pierwszą częścią listu (1,2-3.5-6.8).

Odejście od wiary, którą się raz przyjęło, jest ocenione bardzo surowo. W w. 20 autor najprawdopodobniej cytuje Ewangelię Mateusza (Mt 12,45) w odpowiednio dostosowanym sensie. Następnie wyjaśnia, że „oddanie się jej [zgniliźnie świata] ponowne" prowadzi do jeszcze gorszego stanu niż stan ludzi, którzy się nigdy nie nawrócili (w. 21). W w. 22 cytat z Prz 26,11, ilustrujący tę samą prawdę, daje pojęcie o wczesnej technice egzegezy, którą stosowano, aby wykazać zgodność tekstów Starego i Nowego Testamentu.

3,1-2: Definicja tradycji

Autor stara się tutaj ocenić rolę listów apostolskich. Przypuszczalnie jest to jego drugi list, lecz pisze, że zarówno w pierwszym, jak i w drugim (liczba mnoga „w nich" w w. 1) napomina wiernych, aby „pamiętali" ([BT: „przypomnieli sobie"]; *mnesthenai*) o tradycji, którą otrzymali. Źródło tej tradycji jest dalej opisane przez triadę „świętych proroków", „apostołów" i „Pana i Zbawiciela". Jest to uporządkowana lista, która stanowi rozszerzenie Jud 17, z jednej strony przez dodanie „słów (...) przepowiedzianych przez świętych proroków", a z drugiej strony przez podkreślenie roli apostołów w przekazywaniu „przykazania Pana". Słowo „przykazanie" nie jest rozumiane w ograniczającym sensie moralnym, ale, jak w innych źródłach wczesnochrześcijańskich, jako synonim słowa „Ewangelia". Znaczenie tych dwóch wersetów stanie się jasne, jeśli uświadomimy sobie, że tylko tutaj w NT zestawione są ze sobą dwa testamenty i jednocześnie ukazany prymat nauki Pana nad nauką zarówno „świętych proroków", jak i „apostołów".

3,3-4: Ataki na wiarę w paruzję

Werset 3 zaczyna czerpać ze źródeł świętej tradycji, aby przeciwstawić się kontrowersjom na temat paruzji. Na wstępie autor zapewnia wierzących, że ukazanie się fałszywych nauczycieli, „szyderców", jest częścią Bożego planu. Ich naigrawanie się z niespełnionej „obietnicy przyjścia" nawiązuje do śmierci „naszych ojców" (w. 4), oznaczających pierwsze pokolenie apostolskie (por. Reicke, *Epistles*, 175). Oczywisty związek z przekonaniami opisanymi w J 21,23 (por. także Mk 9,1; Mt 10,23; 24,34) pokazuje, że „szydercy" sprowadzają oczekiwanie na paruzję do rzeczowych elementów we wczesnochrześcijańskich nadziejach eschatologicznych.

3,5-12: Podwójna odpowiedź

Autor przedstawia dwa kontrargumenty. Pierwszy jest kosmologiczny; opiera się na pierwszym opisie stworzenia (Rdz 1) i przytacza też opowiadanie o potopie (Rdz 7). Jak ziemia stworzona z wody przez słowo Boże uległa kiedyś zagładzie przez wodę, tak obecne „niebo i ziemia" zostaną zniszczone przez ogień w dzień sądu. W obu przypadkach czas kary określa najwyższe słowo Boga (3,5-7).

Drugi argument dotyczy bezpośrednio sprawy „opóźniającego się sądu". Autor, cytując Ps 90,4, stwierdza, że wobec Boga ludzka rachuba czasu jest bezwartościowa: jeden dzień jest jak tysiąc lat i na odwrót (w. 8). Jeśli coś wydaje się „powolne" lub opóźnione, jest takim tylko w ludzkich oczach. Bóg nie chce, „aby ktokolwiek zginął" (BT: „niektórych zgubić"); oferuje miłosierdzie w cierpliwości. Tak więc Boży sposób liczenia czasu nie podlega ludzkiemu badaniu (w. 9). To rozumowanie jest wstępem do logionu Jezusa bardzo często cytowanego w NT: „Jak złodziej zaś przyjdzie dzień Pański" (w. 10). Jest to najwcześniejszy datowany i zapisany cytat wypowiedzi Jezusa (1 Tes 5,2), przytoczony w najbardziej rozpowszechnionej Ewangelii we wczesnym okresie chrześcijaństwa (Mt 24, 43) i cytowany nie tylko tutaj, w najpóźniejszym dokumencie NT, lecz również w ostatniej księdze kanonu nowotestamentowego, księdze Apokalipsy (16,15 i 3,3). W 2 P pojawia się kontynuacja tego cytatu przez odniesienia do zagłady świata przez ogień (w. 10 i 12) oraz przez moralne zachęty do czujności (w. 11). Po zagładzie świata przez ogień nastaną „nowe niebo i nowa ziemia" (w. 13) – wyrażenie pochodzące z Deutero-Izajasza i użyte w podobnym kontekście w Ap 21,1.

3,14-16: Świadectwo Pawła o eschatologii

Różne paralele NT znajdujące się w 2 P 3,8-13 dowodzą, że autor stara się rozwiązać problem paruzji w udokumentowanej zgodności z autorytatywnymi źródłami chrześcijańskimi: tekstami ST, powiedzeniami Jezusa i księgą Apokalipsy, którą Justyn Męczennik już cytował jako dzieło apostoła Jana (Dial. cum Tryph. 81). Ponadto autor podkreśla zgodność swojego poglądu z „umiłowanym naszym bratem Pawłem", który ma daną od Boga „mądrość" (w. 15). Te wyrażenia sugerują, że każde źródło Pawłowe było uznawane za autorytatywne i natchnione. Teologia Pawła jest tu przedstawiona jako skupiona na uniwersalności Bożego planu zbawienia, złagodzonego przez Bożą „cierpliwość" (w. 15). Termin *makrothumia* znajdujemy dwukrotnie jako atrybut boskości, i to tylko w jednym liście Pawła (Rz 2,4; 9,22). Autor przedstawia obraz teologii Pawła, opierając się głównie na Liście do Rzymian, z jego uniwersalistyczną perspektywą dotyczącą zarówno ludzkiej grzeszności (rozdz. 1-3), jak i sposobu, w jaki Żydzi i poganie nawzajem przyczyniają się do swojego zbawienia (rozdz. 9-11).

W w. 16 pojawia się wzmianka o trudnościach w interpretacji listów Pawła oraz o tym, że nawet niektórzy – przypuszczalnie fałszywi nauczyciele – wypaczają naukę Pawła, tak jak wypaczają inne święte pisma. Zważywszy na treść 2 Tes, uwagi te najprawdopodobniej dotyczą tych fragmentów 1 Tes, które sugerują bliską datę paruzji, i, być może, wczesnej gnostyckiej interpretacji listów Pawłowych. Autor broni autorytetu listów Pawła jako równego „innym Pismom". Jednocześnie domaga się, aby ich interpretację, tak jak interpretację innych Pism, chronić przed nadużyciem. Normy ustalone dla interpretacji nie mogą odbiegać od ogólnych norm wiary przedstawionych w 2 P 3,2.

3,17-18: Zakończenie

Jeszcze raz autor stwierdza, że jego list jest dla chrześcijan przestrogą przed fałszywymi nauczycielami i szydercami i że taka uprzednia wiedza może utrzymać ich w stałości (w. 17). Pozdrowienie końcowe (w. 18a) jest swobodnym nawiązaniem do 1,1-2 przez wyrażenie „w łasce i poznaniu" i ostatnią wzmiankę o Chrystusie jako „Panu i Zbawicielu". Doksologia znowu sugeruje zależność od Listu do Rzymian (16,27). Sformułowanie „do dnia wieczności", które różni się od Rz 16,27, lecz jest potwierdzone przez najważniejsze świadectwa i papirusy, streszcza szczególne przesłanie tego listu, wspomniane wyżej: dla Boga jeden dzień równa się każdej

mierze czasu; właściwie Boża wieczność jest jednym dniem. Wyrażenie „do dnia wieczności” może pod względem filologicznym pochodzić z Biblii hebrajskiej, w której jest mowa o „dniach wieczności” (*jeme 'olam*), lecz zawiera w sobie ziarno teologii czasu i wieczności, które będzie można wykorzystać dopiero później, mając do dyspozycji narzędzia hellenistycznej myśli filozoficznej.

tłum. Martyna Kulikowska

Pierwszy List św. Jana Apostoła
Francis Martin

Od Bożego Narodzenia aż do święta Chrztu Pańskiego uwaga wierzących skupiona jest na tajemnicy wcielenia. Patrzymy na postać Jezusa Chrystusa, w którym i przez którego Bóg stał się widzialny. Właśnie wtedy w kościele w pierwszym czytaniu liturgii eucharystycznej słyszymy wyjątek z Pierwszego Listu św. Jana Apostoła. Trafność tego wyboru stanie się oczywista dla każdego, kto uważnie przeczyta ten tekst, w którym świadectwo, jakie Bóg daje o sobie samym i o Synu Bożym, jest wyraźnie przedstawione w „blasku chwały" (Prefacja I o Bożym Narodzeniu). Autor przedstawia słuchaczom wizję wiary Jezusa Chrystusa, który jest jednocześnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Tak samo jak piękno rzeźby, obrazu czy utworu muzycznego może być uchwycone jedynie przez tego, kto naprawdę stara się zrozumieć rzeczywiste i konkretne dzieło sztuki, tak samo boskie światło staje się widoczne dla tych, których wzrok skupiony jest na konkretnej rzeczywistości Jezusa Chrystusa, kiedyś żyjącego na ziemi i nadal żyjącego w chwale.

PIERWSZE CZYTANIE

Związek między listami Jana a Czwartą Ewangelią

Nawet pobieżna lektura Ewangelii i listów ukazuje ich bliskie podobieństwo. Celem pierwszego (i do pewnego stopnia także drugiego) listu jest prezentacja, wyjaśnienie i obrona nauki, którą przekazuje nam Ewangelia. Większość rozbieżności w słownictwie można wytłumaczyć faktem, że list i Ewangelia są różnymi rodzajami literackimi. Są jednak pewne trudne do wytłumaczenia różnice, takie jak brak w listach terminu „chwała", tak istotnego w teologii Ewangelii. Żadna z różnic nie zobowiązuje nas do stwierdzenia, że mamy do czynienia z dwoma różnymi autorami, tak samo jak podobieństwa nie wskazują jednoznacznie na jednego autora.

Ani w Ewangelii Jana, ani w listach Janowych nie wymienia się imienia autora, chociaż w drugim i trzecim liście autor nazywa siebie „starszym" (BT: „prezbiterem"; *ho presbyteros*). Natomiast autor księgi Apokalipsy, która ma pewien związek z czterema pozostałymi tekstami, nazywa siebie „Janem" (Ap 1,1.4.9; 22,8). Żadne inne imię, poza imieniem Jana, nigdy nie było kojarzone z tymi pismami, lecz ani starożytni, ani współcześni uczeni nie są zgodni co do tego, kim dokładnie jest ów „Jan". Ireneusz, pisząc swoje dzieło *Adversus haereses* około 180 r., mniej więcej trzydzieści pięć razy wymienia „Jana, ucznia Pańskiego" jako autora Ewangelii i księgi Apokalipsy i uważa go także za autora pierwszego listu (jak również drugiego). Dionizy Aleksandryjski (zm. ok. 264 r.) porównuje różne style Ewangelii i listów ze stylem Apokalipsy. Te dwa pierwsze pisma przypisuje Janowi, synowi Zebedeusza, ostatnie zaś innemu Janowi, zwanemu „Starszym" lub „Prezbiterem". Te i inne wątpliwości wczesnych autorów wyraźnie ustąpiły pod koniec III w. na rzecz powszechnie przyjętego poglądu, że Ewangelia i listy zostały napisane przez Jana, syna Zebedeusza, apostoła. Dyskusje na temat Apokalipsy trwały jeszcze jakiś czas. W niniejszym komentarzu autora (autorów) Ewangelii i listów uważamy za moralnie jedną osobę, którą nazywamy „Janem".

Pierwotny kontekst historyczny

Myśląc o Janie, zapewne mamy przed oczami obraz sędziwego mistyka, obdarzonego autorytetem nauczyciela-proroka. Pisze on do tych, nad którymi sprawuje pieczę duszpasterską. Są oni rozproszeni wśród różnych Kościołów domowych, najprawdopodobniej w całym Efezie. Niektórzy porzucili swoją wspólnotę i przyłączyli się do innych grup. W pewien sposób zanegowali historyczną i fizyczną rzeczywistość objawienia się Syna Bożego w Jezusie Chrystusie. Nie widzą żadnego związku między śmiercią Jezusa a uczestniczeniem w życiu Boga. Twierdzą, że żyją w jedności z Bogiem, lecz nie przestrzegają Jego przykazań, zwłaszcza przykazania wiary w Jezusa i praktykowania wzajemnej miłości (3,23).

Jan okazuje wielką troskę o wspólnoty, za które jest odpowiedzialny. Chce chronić swoje „dzieci" i „przyjaciół", ukazując im prawdę, objawienie Boga Ojca w Jezusie Chrystusie. Jego szczera miłość i troska o swój lud są widoczne i stanowią owoc jego zjednoczenia w miłości z Jezusem Chrystusem. Chce ich nauczać o szczegółach życia duchowego oraz przekazać im mądrość i rozeznanie jako ochronę przed wrogami ich duszy (świat, Antychryst, diabeł). W ten sposób Jan dodaje odwagi i jest wzorem do naśladowania dla tych, którzy pełnią posługę duszpasterską w dzisiejszym Kościele.

Orędzie duszpasterskie i teologiczne

Jan wie, że wewnętrzny akt przyzwolenia na tę prawdę przez świadectwo Ducha oznacza nie tylko intelektualne formowanie pewnych idei, lecz także duchową aktywność trwania w życiu Bożym. To zamieszkiwanie życia Bożego w wierzącym przez wiarę w Jezusa Chrystusa stanowi dla Jana źródło mocy, mądrości i autorytetu, i prowadzi do zwycięstwa i ufności. Te poglądy przeciwstawia on teoriom i twierdzeniom fałszywych nauczycieli oraz podaje pewne kryteria, dzięki którym można rozpoznać tych nauczycieli i ich przekonania.

Rozważając tę duchową aktywność trwania w życiu Bożym, Jan opisuje objawienie i jego oddziaływanie na ludzką osobowość. W całym liście obserwujemy nieustanne oscylowanie uwagi autora między działalnością zewnętrzną (przestrzeganie przykazań, wiara w Jezusa itd.) a wewnętrznym wymiarem życia. W rzeczywistości Jan opisuje dwie różne sfery wewnętrznej dynamiki. Pierwsza ma związek ze świadomą wiarą i wewnętrzną dyspozycją woli, w której wierzący nie odstępuje od prawdy i decyduje się żyć wiarą na co dzień. Kluczowym słowem określającym tę sferę działalności jest słowo „poznanie". Jan mówi także o „słowie", „prawdzie", „namaszczeniu" lub „nasieniu". Terminy te, zwłaszcza dwa ostatnie, odnoszą się do Bożego aktu samoobjawienia się przez Kościół, który mieszka w sercach wierzących. Przez działanie Ducha Świętego Kościół staje się dynamicznym źródłem energii uzdalniającym chrześcijanina do trwania w wierze i wyznawania Jezusa jako Syna Bożego, nawet pośród trudności, oraz do naśladowania Bożej miłości, w której może pokonać grzech i oddać swoje życie za innych.

Druga, głębsza sfera rzeczywistości wewnętrznych, kryje się w głębi osoby ludzkiej i ma związek z tym, co się w niej zmienia, kiedy przyjmie Jezusa Chrystusa jako Pana i narodzi się z Ducha. Tak dokonuje się zmiana samego źródła osobowości. Jan używa tutaj takich sformułowań jak: „mieć" Boga, Syna lub życie; mieć „współuczestnictwo" z Bogiem; „narodzić się z Boga"; być „dzieckiem" Boga lub po prostu być „z Boga" i wreszcie wzajemne „trwanie", Boga w wierzącym i wierzącego w Bogu. Wszystkie te wyrażenia są synonimami uczestniczenia w życiu Boga.

Dla Jana zewnętrzna aktywność człowieka jest dowodem jego przeżyć wewnętrznych. Twierdzenie, że ma się udział w życiu Boga, kiedy postępuje się w sposób przeciwny drogom Bożym, jest kłamstwem i dowodzi, że dana osoba nie zmieniła się wewnętrznie przez żywą moc Bożego objawienia, które sprawia, że postępuje się „zgodnie z prawdą" (1,6). Dzięki twierdzeniu, że życie Boże i jego objawienie w sercu wierzącego zawsze w sposób widoczny manifestują się w życiu człowieka, etyczna nauka Jana zasługuje na szczególną uwagę ze względu na rolę, jaką świadomie przypisuje działaniu łaski w ludzkiej osobowości.

Historia oddziaływania

Świadectwa o istnieniu 1 J i o szacunku, jaki go otaczał, dostarczają pisma autorów pochodzące z wczesnego okresu Kościoła. *Pierwszy List Klemensa* (ok. 90 r.), listy Ignacego (ok. 115 r.) i *Didache* (ok. 100 r.), wszystkie charakteryzują się językiem, który znajdujemy także w listach Jana. Jest to prawdopodobnie odzwierciedlenie faktu, że słownictwo wspólnot Janowych nie było w jakiś sposób wyjątkowe czy „sekciarskie", jak niektórzy przypuszczali. Inne pisma, takie jak *List Barnaby* (ok. 130 r.), *Apologie* i *Dialog z Żydem Tryfonem* Justyna Męczennika (ok. 150 r.) oraz *List do Diogneta* (ok. 150 r.?), zawierają, jak się wydaje, aluzje do samego listu. Pod koniec II w. list był dość często cytowany na Wschodzie i na Zachodzie. Wszystko to może zatem potwierdzać świadectwo Ireneusza, który wyraźnie cytuje list i mówi, że Jan, uczeń Pański, przybył do Azji Mniejszej i tworzył swoje pisma za panowania Trajana (98-117). To datowanie oraz Azja Mniejsza jako miejsce powstania zgadzają się z powszechną opinią uczonych, że listy Jana i przynajmniej ostateczna redakcja Ewangelii Jana zostały napisane w Efezie lub w jego okolicach około 100 r.

Autor pisze z samego centrum tradycji chrześcijańskiej. Chociaż ma na uwadze głównie swoich własnych uczniów, nie jest sekciarzem utrwalającym jakieś własne idee ewangelijne. Każdy, kto czyta ten list, może doświadczyć jego mocy zetknięcia człowieka z życiodajną mocą krzyża, takiego, o jakim zawsze mówił Kościół. Kościół bowiem widział w tym liście autentyczny wyraz swojej „reguły wiary", którą uznał za kanoniczną, to znaczy taką, która w sposób wiarygodny wyraża prawdę Ewangelii. Dlatego też co najmniej od IV w. nazywano to pismo listem „powszechnym" („katolickim"). Tytuł ten prawdopodobnie rozszerzono później na pozostałe pięć listów w kanonie.

Ogólna struktura

Komentatorzy długo pracowali nad rozpoznaniem struktury listu. Niektórzy uważają go za literackie arcydzieło, inni zaś ubolewają, że nie mogą w ogóle znaleźć w nim jakiegoś określonego porządku czy przewodniego wątku myślowego. Trudności rozpoczynają się od tego, że chociaż autor około dwunastu razy

mówi, że „pisze" do swoich odbiorców, dokument ten nie ma żadnych cech typowych dla starożytnego listu. Nie pojawia się imię nadawcy ani miejsce przeznaczenia, brak pozdrowienia wstępnego i zakończenia. Wydaje się oczywiste, że autor mógł liczyć na swój autorytet i reputację i że bardziej zależało mu na napisaniu traktatu niż na stosowaniu się do obowiązujących norm kulturowych. Według najbardziej prawdopodobnej hipotezy „list" ten miał krążyć wśród wielu małych wspólnot, które widziały w autorze autorytatywnego nauczyciela, uznawały jego prawo do zwracania się do nich i w wyniku jego nauczania, podzielały z nim poglądy na interesujące ich sprawy.

W tym przypadku kwestia struktury i celu listu są ze sobą ściśle związane. Możemy porównać ten traktat z symfonią, na przykład z siódmą Beethovena czy czwartą Brahmsa, w których ustalony jest motyw podstawowy, główny „temat", rozwijany następnie przez wariacje czy przetworzenia, które w kilku częściach utworu rozdzielają i ponownie łączą jego poszczególne elementy, aż do momentu, kiedy początkowy temat powraca, ale tym razem w innej formie i wzbogacony o te wszystkie znaczenia muzyczne, które wniosły do niego przetworzenia poszczególnych części utworu. Tak jak symfonia, list zmierza do punktu kulminacyjnego: znajdujemy go w pierwszych dwunastu wersetach rozdz. 5, który podejmuje tematy światła, miłości i życia i łączy je z historycznym działaniem Syna Bożego, którego moc dociera do nas przez świadectwo Ducha Świętego, tak że „ten, kto ma Syna, ma życie" (5,12). Kontynuując tę analogię, powiemy, że występują tu trzy „części" listu, z których każda powtarza podstawowy temat, rozwijając go przez kontrtematy i zaskakujące pomysły „harmoniczne".

Układ

Prolog: Objawienie się życia jest głoszone, abyśmy mieli w nim udział (1,1-4)
Pierwsza sekcja: Znaki życia (1,5-2,28)
- Zapowiedź tematu: Bóg jest światłością (1,5)
- Dwa potrójne rozwinięcia tematu (1,6-2,11).
  - Trzykrotne powtórzenie zwrotu „jeśli mówimy" w 1,6.8.10 wprowadza pojęcia światłości, współuczestnictwa, prawdy, kłamstwa, grzechu, oczyszczenia, Jezusa i sprawiedliwej ekspiacji (1,6-2,2).
  - Trzykrotna formuła „kto (mówi) twierdzi" w 2,4.6.9 wprowadza określenia poznania, przykazań, prawdy, kłamstwa, miłości, światłości i ciemności (2,3-11)
- Dwa potrójne stwierdzenia rozwijające temat (2,12-14)
- Przebaczenie, poznanie Chrystusa i zwycięstwo, wyrażenie: „Piszę do was" (2,12-13)
- Poznanie Ojca, poznanie Chrystusa i zwycięstwo, wyrażenie: „Napisałem do was" (2,14)
- Miłość do świata prowadzi do udziału w jego nietrwałości (2,15-17)
- Temat potwierdzający: jest już ostatnia godzina (por. 2,8 – czas spełnienia)
- Zapowiedź tematu (2,18)
- Pierwszy znak ostatniej godziny: Antychryści (2,18-19)
- Drugi znak ostatniej godziny: namaszczenie, poznanie prawdy – Jezus jest Chrystusem (2,20-21)
- Wariacje pierwszego znaku: Antychryst nie uznaje Syna (2,22-23)
- Wzajemne trwanie i życie wieczne (2,24-25)
- Wariacje drugiego znaku: namaszczenie, nowe przymierze, jest prawdziwe (2,26-27)
- Wezwanie w świetle Jego pojawienia się (2,28)

Druga sekcja: współudział w sprawiedliwości Bożej (2,29-4,6)
- Temat: Sprawiedliwość Boża przynosi nowe życie (2,29)
- Temat harmoniczny: narodzeni z Boga teraz i kiedy objawi się Chrystus (3,1-3)
- Temat i kontrtemat: sprawiedliwość i grzech (3,4-10)
- Rozwinięcie tematu: sprawiedliwość jest miłością (3,11-22)
- Przesłanie: kochajcie się wzajemnie (3,11)
- Dwa kontrtematy
  - Nienawiść Kaina (3,12)
  - Nienawiść świata (3,13)
- Miłość i życie (3,14-15)
- Objawienie miłości
  - W Chrystusie (3,16)
  - W nas (3,17)
- Skutki
  - Kryteria prawdy (3,18)
  - Pewność (3,19-20)
  - Wysłuchanie modlitwy (3,21-22)

Podwójne przykazanie
Samo przykazanie: wiara i miłość (3,23)
Owoc: wzajemne trwanie i świadectwo Ducha (3,24)
Wiara jako część przykazania
Nie dowierzać każdemu duchowi (4,1)
Wyznanie wiary w historyczną rzeczywistość Bożego działania w Chrystusie jako kryterium rozeznania (4,2-3)
Wiara jest większa od świata (4,4-5)
Wiara uznaje autorytet słowa proroków (4,6)

Trzecia sekcja: jak połączone są ze sobą wiara i miłość (4,7-5,21)
Temat: zrodzeni z Boga (por. 2,29)
Pierwsze rozwinięcie: każdy, kto miłuje, narodził się z Boga
Sam temat i wniosek, poznanie Boga (4,7-8)
Temat harmoniczny: źródłem miłości jest Bóg i Boże działanie w Chrystusie (4,9-10)
Powrót do tematu: nasza wzajemna miłość i jej owoc: Bóg trwa w nas (4,11-12)
Trzy wymiary wzajemnego trwania
Świadectwo Ducha (4,13)
Wyznanie wiary (4,14-15)
Trwanie w miłości (4,16)
Miłość i ufność (4,17-18; por. 2,28; 3,21)
Związek między Bożym a naszym działaniem w historii (4,19-21)
Drugie rozwinięcie: każdy, kto wierzy, że Jezus jest Chrystusem, jest zrodzony z Boga
Sam temat (5,1a)
Temat harmoniczny: miłość do Boga i do dzieci Bożych jest posłuszeństwem wobec przykazań Boga (5,1b-4a)
Powrót do tematu: wiara zwycięża świat (5,4b-5; por. 4,1-6)
Wiara oznacza otrzymywanie życia z działania Jezusa w historii
Rzeczywistość Jego uświęcenia i śmierci (5,6a)
Potrójne świadectwo: Ducha, wody i krwi (5,6b-8)
Świadectwo Boga
Samo świadectwo (5,9)
Uznanie świadectwa oznacza wiarę (5,10)
Świadectwo jest życiem (5,11-12)
Przyczyna napisania listu: abyście wiedzieli, że macie życie wieczne (5,13; por. 1,4)

Koda
Ufność i modlitwa
Ufność oparta na woli Bożej (5,14-15)
Modlitwa za grzeszącego brata lub siostrę (5,16-17)
Trzy pewne prawdy
Każdy, kto się narodził z Boga, nie grzeszy (5,18)
My jesteśmy z Boga, a świat leży w mocy Złego (5,19)
Syn Boży przyszedł i dał nam poznanie Prawdziwego (5,20)
Ostatnie słowo: strzeżcie się fałszywych bogów (5,21)

DRUGIE CZYTANIE

1,1-4: Wstęp

Jan zaczyna klasycznie, od przedstawienia tematu, rozwija następnie temat pokrewny i powraca do tematu początkowego. Zwykle określa się to mianem struktury typu „ABA". Jan rozpoczyna od tego, którego widział i dotykał na ziemi (1,1), wybiega ku niebiosom, aby oznajmić jedność tego Syna i Ojca (1,2), a następnie powraca do ziemskiego współuczestnictwa, które wynika z oglądania Syna (1,3-4). Tematy te tworzą razem coś w rodzaju „preludium" zapowiadającego wszystkie zasadnicze motywy, które będą tworzywem „orkiestracji" całego listu.

Słowo „początek" (osiem razy w 1 J) ma kilka znaczeń. Tutaj, w użyciu podobnym do J 1,1 i 1 J 2,13.14, oznacza ono, że istnienie „życia wiecznego, które było w Ojcu", należy do wymiaru poza stworzeniem i czasem. Paradoks polega na tym, że życie to stało się widoczne i namacalne; stało się rzeczywistością historyczną. Autor

daje o tym świadectwo całemu światu, ale przede wszystkim swoim uczniom, aby mieli współuczestnictwo z Ojcem i Synem i aby ich radość była pełna. Taki jest cel każdego świadectwa chrześcijańskiego.

1,5-2,28: Sekcja pierwsza

1,5-2,11: Bóg jest światłością – temat zapowiedziany i rozwijany

1,5: Podstawowy temat, który ma być rozwijany w całym liście, brzmi: Bóg (Ojciec) jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności. Powinniśmy zauważyć, że list, zgodnie z ogólną praktyką NT (istnieje około pięciu wyjątków), używa terminu „Bóg" (*theos*) w odniesieniu do Ojca. Ponieważ Syn i Duch są tym, czym jest Ojciec, oni również są światłością, chociaż ważne jest, aby zachować perspektywę naszego autora, który widzi Ojca objawionego w urzeczywistnianiu Jego planu w Jezusie Chrystusie, Jego Synu. Z tego powodu podkreśla on synostwo Jezusa: gdyby nie był On Synem w całym chrześcijańskim znaczeniu tego słowa, to nie poznalibyśmy naprawdę Ojca, a świadectwo Ojca o Synu byłoby fałszywe.

W słowie „światłość", razem ze słowem „początek", mamy kolejną aluzję do pierwszych wersetów Księgi Rodzaju. Podczas gdy słowo to zawiera w sobie pełnię piękna, mądrości, mocy, współczucia i świętości, pełniejsze zrozumienie tego, co ono dokładnie oznacza w tym miejscu, można uzyskać tylko wtedy, gdy prześledzimy naukę całego listu, łącznie z dwukrotnym stwierdzeniem (4,8.16), że Bóg (*theos*) jest miłością.

1,6-2,2: Następuje teraz potrójne antytetyczne rozwinięcie tematu światłości, za każdym razem zaczynające się od formuły „jeśli mówimy". Twierdzenie o współuczestnictwie z Bogiem, jeśli nie towarzyszy mu życie będące odbiciem rzeczywistości Bożej, jest kłamstwem. Taki człowiek nie „postępuje zgodnie z prawdą". Jest to wyrażenie biblijne i międzytestamentowe (Ne 9,33; Tb 4,6; 1 QS 8,1-2 itp.), które tutaj ma specyficzne Janowe znaczenie interioryzacji („postępowanie") objawienia Ojca w Jezusie („prawda"), tak aby uczynić je zasadą postępowania (por. J 3,21).

Z drugiej strony życie w naśladowaniu i posłuszeństwie wobec *theos* manifestuje i zapewnia, że mamy współuczestnictwo ze sobą nawzajem (1,7). Jest to czwarty i ostatni raz, kiedy słowo „współuczestnictwo" pojawia się w liście: później zostaje ono zastąpione pojęciami „trwanie" i „mieć życie". Innym skutkiem chodzenia w światłości jest to, że „krew Jezusa, Syna Jego, oczyszcza nas z wszelkiego grzechu", to znaczy, że Jego krew przelana za nas nadal ma moc „oczyścić nasze sumienia z martwych uczynków, abyśmy służyć mogli Bogu żywemu" (por. Hbr 9,14).

Pozostałe dwa antytetyczne rozwinięcia skupiają się na potrzebie przyjęcia objawienia planu Ojca („prawda"), abyśmy mogli zrozumieć naszą prawdziwą sytuację jako grzeszników (1,8-9), i na mocy oczyszczającego działania Boga w Synu Bożym Jezusie Chrystusie, który nazywany jest „Parakletem" (BT: „Rzecznikiem"), „sprawiedliwym", „ofiarą przebłagalną za nasze grzechy" (1,10-2,2).

2,3-11: Jeszcze inna potrójna antyteza opiera się na tym samym zapowiedzianym w 2,3 temacie poznania Boga i posłuszeństwa przykazaniom, które od Niego otrzymaliśmy. Jest to wyraźne nawiązanie do proroctwa w Jr 31,31-34 o nowym przymierzu, które ma zostać zapisane w sercach wierzących przez działanie Boga. Bóg zaopatrzy nas w wewnętrzną zasadę posłusznej odpowiedzi na zbawcze dzieło, które się realizuje pośród nas. Dzięki niej ludzie będą mogli dojść do takiego poznania Boga, które polega na doświadczeniu Bożej rzeczywistości i wdzięcznym uznaniu osobistego autorytetu tego, który uzyskał dla nas zbawienie: „Wypiszę [swe prawo] na ich sercu… [i] poznają Mnie… ponieważ odpuszczę im występki" (Jr 31,33-34). Tekst ten nie jest ani razu cytowany w 1 J (właściwie żaden tekst ST nie jest wyraźnie cytowany), lecz jego obietnica podkreśla ważny wymiar zawartej w liście nauki na temat kryteriów oceny obecności nowego życia.

Kryteria te są ukazane w trzech antytezach. Z jednej strony, poznanie Boga bez posłuszeństwa Bożym przykazaniom jest niemożliwe, ponieważ sprzeciwia się samej naturze tego poznania, jak wynika z Jr 31,31-34. Z drugiej strony, wierność słowu Bożemu oznacza przyzwolenie na jego działanie w nas, tak aby miłość Boża mogła osiągnąć swój cel wobec nas: nasze posłuszeństwo jest znakiem, że otwieramy się na moc Bożego objawienia.

Przykazanie naśladowania Chrystusa, a więc przykazanie miłości (2,6-10), nie jest nowe, ponieważ stanowiło już część katechezy chrzcielnej („początek"), jest jednak nowe, ponieważ życie Jezusa i nasza obecna zdolność do miłości uczyniły „prawdziwym" (2,8), to znaczy spełniły, proroctwo Jeremiasza. Tak więc nastaje już ostatni wiek: „ciemności ustępują, a świeci już prawdziwa światłość" (życie Boże, 1,5). Końcowa antyteza (2,9-11) łączy tematy „światłości" i „miłości" i przygotowuje do instrumentacji temat *agape* (miłości) w pierwszym fragmencie zarówno drugiej (3,11-22), jak i końcowej części (4,7-21).

2,12-17: Apel do dzieci, ojców, młodych i ostrzeżenie przed światem

2,12-14: Potrójny apel prawdopodobnie odnosi się do całej wspólnoty („dzieci"), bardziej dojrzałych członków i przywódców („ojcowie") oraz do żarliwych młodych uczniów („młodzi"). Jest tu sześć deklaracji (trzy razy „piszę do was" i trzy razy „napisałem do was, że") sformułowanych tak, żeby wyrażały pewien akcent nalegania.

Jan oznajmia najpierw całej wspólnocie, że dostępuje „odpuszczenia grzechów ze względu na Jego imię"; jest to aluzja do chrztu opierająca odpuszczenie na całej rzeczywistości Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego (2,12). Kiedy Jan ponownie zwraca się do całej wspólnoty (2,14), oświadcza, że znają Ojca. Poznanie Boga i przebaczenie grzechów są obiecane w proroctwie Jeremiasza.

Zwracając się do dorosłych („ojcowie"), Jan dwukrotnie mówi, że poznali „Tego, który jest od początku". Poznanie wiecznego pochodzenia Chrystusa jest tym, co składa się na dojrzałość i autorytet chrześcijański.

Młodzi pokonali Złego dzięki swej wierze (por. 5,4-5). To rozwinięcie ma na celu wprowadzenie pojęcia bycia „mocnym", ponieważ Boży akt objawienia („nauka Boża") działa („trwa") w nich (świadomy poziom życia wewnętrznego).

2,15-17: Myśl przechodzi od „Złego" do świata. Te dwie rzeczywistości łączą się w umyśle Jana (1 J 4,4-6; 5,19; 2 J 7). Pojęcie „świat" w znaczeniu negatywnym służy, według Jana, zdemaskowaniu demonicznego świata odmowy i odrzucenia. Zalecenie, aby nie miłować świata, oraz jawna sprzeczność między taką miłością a miłością, jaką zaszczepił w nas Ojciec (4,10), są podobne do tego, co Jan mówi w swojej Ewangelii o umiłowaniu ciemności (J 3,19), samego siebie (J 12,25) oraz ludzkiej chwały (J 5,44; 12,43), które ma moc odwodzenia ludzi od prawdy Bożego objawienia. Wszystko to, co na świecie, autor podsumowuje krótko jako pożądliwość ciała i oczu oraz pychę, która idzie w parze z posiadaniem. Przypomina to obraz pokusy, jakiej doświadczyła Ewa w Księdze Rodzaju: „Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do *jedzenia*, że jest ono rozkoszą dla *oczu* i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia *wiedzy* [czy *sukcesu, powodzenia*]" (Rdz 3,6). Kontrast między ulotną naturą tego świata a trwałością tego, kto wypełnia wolę Bożą, jest innym sposobem wyrażenia biblijnej nauki o tym, że zło i kłamstwo nie mogą trwać, natomiast ten, kto wypełnia Boże prawo, będzie trwać na wieki (por. np. Ps 1).

2,18-28: Dramat ostatniej godziny – Antychryst, namaszczenie i powtórne przyjście Chrystusa

Kilka ostatnich strof pierwszej części podejmuje nowe tematy „Złego" i „świata" i ukazuje ich dramatyczne wzajemne związki w „ostatniej godzinie" z poprzednim tematem chrześcijańskiego zjednoczenia z Ojcem i Synem.

2,18-27: W starannie i po mistrzowsku skomponowanym fragmencie Jan wskazuje na Antychrysta i olej namaszczenia jako dwa znaki ostatniej godziny (por. układ). Obecność Chrystusa, wypełnienie wszystkiego, co Bóg obiecał, jest już dla NT wskazówką, że „dosięga nas kres czasów" (por.1 Kor 10,11; por. 1 P 4,7; Hbr 1,2 itd.). Jan zgadza się z tym poglądem (2,8) i dodaje do niego znak Antychrysta. Wydaje się, że Jan wprowadził ten termin w nawiązaniu do opisów znanych z późnych pism żydowskich (Dn 8,9-25; 9,25-27; 12,9-11), mówiących o tym, że w dniach ostatecznych powstanie wielki przeciwnik Boga. Te oczekiwania znajdują odbicie w 2 Tes 2,3-4 i prawdopodobnie w Mt 24,15, Mk 13,14 i Ap 13,1-8. Fałszywi nauczyciele, którzy wyszli ze wspólnot, są indywidualnymi Antychrystami i jednym zbiorowym Antychrystem, ponieważ ich nauka zniekształca objawienie Boga w Chrystusie. Dla Jana prawda i fałsz nie są domniemaniami, które można oceniać jako bliższe i dalsze przybliżenia Transcendentnego, ale są światłem od Boga i ciemnością od Złego, które prowadzą odpowiednio albo do świadomego współuczestnictwa z Ojcem i Synem, albo do cienia śmierci.

Mimo zwodzenia przez Antychrystów, którzy porzucili wspólnotę chrześcijańską, wierzący mogą trwać (pozostać) w Ojcu i Synu. Pojęcie współuczestnictwa jest związane z tym, „co słyszeliście od początku", to znaczy z katechezą chrzcielną (2,24). Teraz rozumiemy, że „namaszczenie", udzielone wierzącym, jest objawieniem Boga w Jezusie Chrystusie, który stał się żywym źródłem poznania i życia przez działanie Ducha Świętego.

2,28: Na koniec pojawia się nowy temat „ufności". Jest on zakorzeniony w obietnicy o powtórnym przyjściu Chrystusa. Historyczny dramat chrześcijan w świecie zostanie zakończony w chwili paruzji Chrystusa, a poznanie i przebaczenie, charakterystyczne dla czasów ostatecznych i przepowiedziane przez Jeremiasza, osiągną pełnię doskonałości, „gdy się zjawi".

Sekcja druga

2,29-3,10: Sprawiedliwość – temat, temat harmoniczny, kontrtemat

2,29: W drugiej „części" autor przechodzi od tematu światłości do tematu sprawiedliwości lub prawości, mówiąc, że ponieważ Bóg jest sprawiedliwy, przeto ci, którzy postępują sprawiedliwie, są narodzeni z Boga. Przypomina to sposób argumentacji, w której wychodząc od istnienia rośliny wnioskuje się, że u jej początków musi być ziarno. Ten sam argument, z takim samym wyrażeniem („każdy, kto"), jest później odniesiony do miłości (4,7) i wiary (5,1). Uczestniczenie w życiu Boga, bycie „zrodzonym z" Boga (najgłębszy poziom życia wewnętrznego) manifestuje się w dziełach sprawiedliwości zgodnych z wolą Boga, w uczynkach miłości i w wyznaniu wiary (poziom zewnętrzny).

3,1-3: Jan, zanim przejdzie do analizy sprawiedliwości przez rozwinięcie kontrtematu (bezprawie: por. 3,4-10), najpierw proponuje harmoniczny temat naszego narodzenia z Boga. Obiecuje nam nie kończące się życie w niewyobrażalnej bliskości z Ojcem jako wybór przeciwny życiu w bezprawiu.

3,4-10: Przeciwieństwem sprawiedliwości jest grzech, nazwany tutaj „bezprawiem", bunt przeciwko Bogu w godzinie eschatologicznej. Grzech demaskuje diabła, tak jak sprawiedliwość świadczy o Bogu, lecz możemy mieć ufność, ponieważ Syn Boży „objawił się" (3,5.8) – ten termin odnosi się do całości Jego dzieła odkupienia – aby zniszczyć dzieła diabła. Wierzący ma własne doświadczenie tego faktu, ponieważ „nasienie Boże", słowo, przez które został zrodzony (por. 1 P 1,23-25), prowadzi do zharmonizowania świadomego wewnętrznego poziomu każdego człowieka z wolą Bożą (1 J 3,9-10). W ten sposób trudny werset 3,9 staje się bardziej zrozumiały; jak napisał teolog Ekumeniusz z VI w.: „Kiedy ktoś zrodzony z Boga oddaje się zamieszkującemu w nim Chrystusowi, który trwa wewnętrznie dzięki łasce adopcji, taka osoba jest niedostępna dla grzechu" (PG 119.684).

3,11-24: Poznaliśmy miłość – Jezus przeciwstawiony Kainowi

3,11-15: Ta część jest pełną instrumentacją przeciwstawnych tematów miłości/światłości i nienawiści/ciemności, zapowiedzianych w 2,7-11. Przesłanie „od początku", które poucza wierzącego o prawdziwej tożsamości Jezusa Chrystusa (2,18-28), jest także przesłaniem, które uzdalnia nas do wzajemnej miłości (3,11). Oglądamy następnie dwie postacie, które reprezentują działanie nienawiści (Kain: 3,12-15) i miłości (Jezus: 3,16-22). Nawiązując do pojęcia znanego z targumicznej interpretacji Rdz 4, Jan łączy złe postępki z nienawiścią i ciemnością w sposób podobny do J 3,19-21, a następnie opisuje świat w roli Kaina.

3,16-17: Wiemy, czym jest miłość, ponieważ widzimy akt miłości, w którym Jezus Chrystus umarł na krzyżu. To wydarzenie objawia Ojca (który w ostatniej sekcji będzie nazwany Miłością) i staje się źródłem działania osoby wierzącej. Tak jak prawdziwa wiara znajduje wyraz w otwartym wyznaniu, tak autentyczna miłość objawia się w konkretnym działaniu. Wezwanie do miłości w „czynie i prawdzie", dotykając kwestii autentyczności, uczy także, że integralna działalność chrześcijańska wynika z wewnętrznie uznanej wiedzy o miłości Chrystusa i tę miłość objawia (por. Mt 5,16).

3,18-22: Te zewnętrzne czyny dokonane w nas przez Ducha Świętego są świadectwem naszego uczestniczenia w życiu Boga (najgłębszy poziom życia wewnętrznego) i to uspokaja nasze serca (świadomy poziom życia wewnętrznego) i daje nam ufność, która nie opiera się na naszych osiągnięciach, lecz na uświadamianym i objawiającym się działaniu Boga w naszym życiu.

3,23-24: Werset 23 łączy ze sobą dwa aspekty przesłania, wiarę i miłość, opisane tu w formie podwójnego przykazania. Jest to podsumowanie poprzedniej sekcji dotyczącej miłości i jednocześnie przygotowanie do rozważań na temat wiary w 4,1-6. Werset 24 jest również pewnym streszczeniem. Kolejny raz podkreśla, że zachowywanie Bożych przykazań (por. 2,3; 3,22) nie jest działaniem ludzkim, którym można sobie „zasłużyć" na życie Boże (najgłębszy poziom życia wewnętrznego), lecz jest raczej w osobie wierzącej owocem otwarcia się na wewnętrzne słowo (świadomy poziom życia wewnętrznego), które prawdę wprowadza w czyn. Do tego dochodzi świadectwo Ducha.

4,1-6: Duch prawdy i duch kłamstwa

Tak jak podjętemu w 3,11-22 tematowi miłości/nienawiści został nadany nowy kształt przez zabieg personifikacji (Jezus/Kain), tak samo 4,1-6 podejmuje temat prawdy/kłamstwa i wiąże go z duchem prawdy i duchem kłamstwa. Cechą charakterystyczną ducha prawdy jest wyznanie, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, to znaczy zdolność uznania planu Boga, który zechciał, aby Jego boski Syn w pełni wszedł w fizyczny, a przez to historyczny, wymiar ludzkości i w nim dokonał dzieła zbawienia. Przez wieki „skandal wcielenia" był przeszkodą dla tych, którzy starali się dotrzeć do Boga przez polegające na samych sobie techniki myślowe i

moralne, ignorujące ograniczenia ludzkiej egzystencji i szukające zbawienia w „poznaniu". Mocą apostolskiego i prorockiego autorytetu Jan odróżnia ducha prawdy od ducha kłamstwa słowami: „Ten, który zna Boga, słucha nas" (4,6).

4,7-5,21: Sekcja trzecia – wiara w Boga, który jest miłością

W trzeciej „części" tematy wiary i miłości są ze sobą ściśle powiązane przez jedność w historycznym akcie Jezusa Chrystusa za pośrednictwem Ducha Świętego. Skuteczne świadectwo Ducha sprawia, że Kościół znajduje się w bliskim kontakcie z prawdą: aktem miłości Jezusa na krzyżu, który objawia Ojca (por. J 18,37; 14,31). W tej finałowej i rozstrzygającej części posępne tony ciemności, nienawiści, kłamstwa i Antychrysta są właściwie nieobecne, a ukazane jest nam tylko czyste światło wiary i miłości (4,7-5,12). Ostatnie dziewięć wersetów jest rodzajem „kody", która ujmuje pewne tematy z listu w inną całość.

4,7-12: Miłość i poznanie Boga

„Objawienie", abyśmy się wzajemnie miłowali (3,11), jest teraz powtórzone i przeniesione na inny poziom. Po pierwsze, stwierdza się, że miłość jest „z Boga", co w tym liście należy rozumieć, że zarówno pochodzi od Boga, jak i należy do Boga. Następnie mamy drugi z trzech opisów tych, którzy są narodzeni z Boga (4,7; por. 2,29; 5,1), a do tego dodany jest fakt, że te narodziny w najgłębszej warstwie naszego bytu są sprawą świadomej wiedzy: narodzony z Boga zna Boga, czyli Ojca (2,14). Kto nie miłuje, nigdy nie poznał Boga (4,8), ponieważ Bóg, Ojciec, jest miłością. Tym stwierdzeniem, powtórzonym w 4,16, otwiera się dla nas serce Trójcy Świętej. Prawdziwe źródło Syna i Ducha rodzi ich bez początku jako wieczne relacje, ponieważ jest hojną miłością. Zostajemy przeniesieni do tej przestrzeni miłości przez naszą wzajemną miłość: „Kochaj swego bliźniego, a potem spójrz w głąb siebie samego, aby zobaczyć, skąd ta miłość pochodzi; a wtedy zobaczysz, na ile jesteś do tego zdolny, Boga" (Augustyn, Tract. in Joan. 17,8 [PL 35,1532]).

Mówiąc, że miłość ta „objawiła się" w życiu ekspiacyjnym, cierpieniu i śmierci Jezusa (4,9), Jan opiera wszystko na historii Syna Bożego. Objawienia się Bożej miłości mogą nadal doświadczać ci, którzy wierzą w Syna i kochają się wzajemnie.

4,13-16: Trzy wymiary zamieszkiwania

Ten szczególny fragment o Trójcy Świętej rozważa trzy wymiary zamieszkiwania (BT: „trwania") Boga, rzeczywistości na najgłębszym poziomie bytu osoby wierzącej. Pierwszym kryterium tego zamieszkiwania jest świadectwo Ducha Świętego (świadomy poziom życia wewnętrznego). Drugie kryterium przechodzi od tej świadomej wiedzy, co Bóg uczynił w Jezusie Chrystusie, do publicznego wyznania, że Jezus jest Synem Bożym (poziom zewnętrzny). Trzecie kryterium polega na świadomej wiedzy o miłości i wierze w miłość Ojca, o której Jan mówi, że jest „w" nas (najgłębszy poziom wewnętrzny), oraz na „trwaniu" w tej miłości, co prawdopodobnie oznacza akt wewnętrznej przynależności, który wyraża się w działaniu zewnętrznym.

4,17-21: Miłość i zaufanie

Powracając do tematu czynnej miłości jako źródła zaufania (por. 3,19-22), Jan łączy go ściśle z eschatologicznym tematem sądu. Ostatnia część wersetu 4,17 mówi o naszym podobieństwie do Jezusa (2,6; 3,3.7.16). Następnie, wychodząc od inicjatywy Boga, który zechciał objawić swoją miłość przez śmierć Syna, autor mówi nam, że nasza miłość musi uzyskać równie obiektywne i historyczne istnienie (4,19-21). W przeciwnym razie nasza deklaracja, że miłujemy Boga, będzie zwykłym kłamstwem (1,10; 2,4.21.22.27) i nie będzie w nas prawdy, to znaczy objawienia Ojca.

5,1-5: Wiara i życie Boże

Mamy tu kulminacyjny punkt opisu postępowania osoby narodzonej z Boga: „Każdy, kto wierzy, że Jezus jest Chrystusem (BT: „Mesjaszem"), z Boga się narodził". Posługując się tymi samymi słowami co w 4,7, Jan podkreśla ścisłą jedność miłości i wiary. Wiara, o której tu czytamy, nie jest dziełem ciała i krwi (Mt 16,17; Mk 8,29; Łk 9,20); jest ona owocem Bożego życia. Wierzyć, że Jezus jest Chrystusem, oznacza utożsamiać Go z wcieleniem Bożej mądrości, z jedyną i ostateczną rekapitulacją wszystkich kontaktów Boga z ludzkością od

chwili stworzenia (por. 1 P 1,18-21). Ponieważ każdy, kto narodził się z Boga, Ojca, miłuje Boga (1 J 4,7), my także miłujemy każdego, kto otrzymał ten sam dar co my. Stwierdzając, że życie Boże, *agape*, które uzdalnia nas do miłości bliźniego (najgłębszy poziom życia wewnętrznego), urzeczywistnia się dopiero w konkretnych działaniach przez posłuszeństwo wobec Ojca (5,2), Jan stosuje tutaj kryterium, które Jezus odnosi do samego siebie w J 15,10. Następnie, w jedynym przypadku użycia rzeczownika „wiara" w Ewangelii Jana i w jego listach moc wiary jest związana z przezwyciężeniem ciemności, jak w 4,1-6 (por. J 12,31; 16,33; Ap 2,7.11.17.26; 3,6.12.21). Taki akt wiary nie jest tylko powtórzeniem formuły, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym (1 J 5,5); jest to wyznanie, „które jest związane z dziełami zgodnymi z (Bożą) cnotą" (Dydym Ślepy, *Komentarz do 1 J*, PG 39,1802).

5,6-12: Bóg objawił się w Jezusie Chrystusie

W kulminacyjnym punkcie listu autor skupia naszą uwagę na tajemnicy Jezusa Chrystusa, dokonanej w historii i żyjącej w Kościele. Jezus przyszedł „przez wodę i krew" (5,6). Znaczy to, że został ochrzczony, zgodnie z planem Ojca, stał się Sługą Cierpiącym i został ukrzyżowany, i w ten sposób dopełnił się Boży plan zbawienia (J 19,30). Starszy, czyniąc aluzję do chrztu Jezusa, przywołuje tradycję NT, która mówi, że w czasie swego chrztu Jezus formalnie i publicznie przyjął swoje powołanie do bycia Sługą, w którym Ojciec „ma upodobanie" (Iz 42,1; Mt 3,17). Jezus wiedział, że został wezwany już „z łona swej matki" (por. Iz 49,1). Następnie pozwalając się ochrzcić Janowi, pokazał, że solidaryzuje się ze swym ludem wezwanym do nawrócenia się do Boga. Chociaż Jezus był bez grzechu, przez ten akt solidarności stał się tym, o którym powiedział prorok: „Lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści (…) Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie" (Iz 53,4-5).

Jan mógł mieć na myśli niektórych fałszywych nauczycieli, którzy utrzymywali, że nauka Jezusa pochodzi od Słowa, które wstąpiło w Niego podczas chrztu, lecz opuściło Go na krzyżu. Z tego powodu podkreśla historyczną rzeczywistość chrztu, który był ze strony Jezusa znakiem podporządkowania swojego całego życia planowi Ojca wobec Niego; to życiowe zaangażowanie ostatecznie doprowadziło do historycznego aktu miłości, w którym Jezus umarł za nas na krzyżu. Ten akt wieńczy i wypełnia życiem plan odkupienia postanowiony przez Ojca (por. Hbr 10,5-10).

Tak jak całą historyczną misję Jezusa można określić jednym słowem „przyszedł", tak samo dalsze historyczne działanie Ducha można określić mówiąc o Nim jako „tym, który daje świadectwo". Świadectwo Ducha polega na działaniu, w którym sakramenty chrztu i Eucharystii ożywiają w Kościele prawdę o chrzcie i śmierci Jezusa. Jeśli każdy wierzący przyjmie to świadectwo, to wówczas to, co uczynił Jezus, stanie się dla niego rzeczywiście objawieniem Ojca. Z tego powodu działanie Ducha jest nazywane „świadectwem Boga" (5,9). Wierzyć w Syna Bożego to znaczy otworzyć się na boską rzeczywistość Jezusa Chrystusa i dążyć do niej, czerpiąc siłę z poświadczającego działania Boga w wierzącym (świadomy poziom życia wewnętrznego). Wiara jest pewnym znakiem, że mamy życie, które jest w Synu, na najgłębszym poziomie naszego bytu, i że to życie jest naprawdę Synem (5,11-12). W ten sposób wracamy do początkowego stwierdzenia (1,2).

5,13-21: Wersety końcowe

Werset 13 podsumowuje tezę listu używając terminów z ostatniej „części". Zaraz potem następuje zachęta do modlitwy, zwłaszcza za członków wspólnoty, których życie nie jest zgodne z przesłaniem na początku listu. Jan wyraźnie odróżnia grzechy, które „sprowadzają śmierć", przez co rozumie prawdopodobnie odrzucenie całości świadectwa Bożego, od tych, które „nie sprowadzają śmierci". Późniejsza teologia zastosowała to rozróżnienie do innych grzechów, nazywając je „wybaczalnymi" („lekkimi") i „śmiertelnymi" („ciężkimi").

Wersety 18-20 przekazują w podsumowaniu trzy prawdy. Czasownik użyty tutaj do określenia stanu poznania („wiemy") może zawierać pewien niuans nawiązujący do szczególnego rodzaju wiary jako pewnika: poznanie przez doświadczenie, które znajduje potwierdzenie w nauczaniu Kościoła.

W ostatniej linijce Jan zrównuje fałszywą naukę z bożkami i jeszcze raz ostrzega, żeby nie słuchać takiej nauki (por. 2,18-28; 4,1-6).

tłum. Martyna Kulikowska

Drugi List św. Jana Apostoła
Francis Martin

Po długiej i niepewnej historii oba krótkie listy Starszego (BT: „Prezbitera"), nazywane „Drugi Jan" i „Trzeci Jan", zostały włączone do kanonu jako część korespondencji autora pierwszego listu. Ich niewielka objętość oraz fakt, że reprezentowane są tylko w czytaniach liturgicznych w Roku II, w piątek i sobotę trzydziestego drugiego tygodnia zwykłego, oznacza, że nie są rozważane tak często, jak na to zasługują. Te uwagi mają na celu wprowadzenie czytelnika do poznania, przynajmniej w części, głębi i duchowego piękna Drugiego Listu św. Jana, które można docenić czytając go uważnie i z osobistym zaangażowaniem.

Słownictwo, opinie i tematy w Pierwszym i Drugim Liście Jana są tak do siebie podobne, że w zasadzie można mieć pewność, iż są dziełem tego samego autora. Tutaj, jak i w Trzecim Liście Jana, autor nazywa siebie „Starszym"; tytuł ten nie wymaga żadnych wyjaśnień dla adresatów pisma, którzy, zgodnie z założeniem autora, uznają w nim zarówno autentycznego kontynuatora tradycji apostolskiej, jak i osobę obdarzoną szczególnym autorytetem. Sposób, w jaki używa tego tytułu, wskazuje na to, że spełnia funkcję znacznie ważniejszą niż funkcja jednego ze starszych odpowiedzialnych w pewnym zakresie za kierowanie Kościołem lokalnym. Adresatem tego listu, określonym jako „Wybrana Pani", jest lokalna wspólnota z własnymi przywódcami, dla których starsi są nadal autorytetem rozstrzygającym.

Trzynaście wersetów tego krótkiego listu ułożonych jest w logicznym następstwie od pozdrowienia (w. 1-3) do sekcji centralnej, która traktuje o: (1) znaczeniu związku między przykazaniem miłości, które pochodzi od Ojca i zostało w historii przekazane przez Jezusa Chrystusa, a „prawdą", czyli objawieniem, także przekazanym przez Jezusa Chrystusa, tożsamości Ojca (w. 4-6); (2) poważnym niebezpieczeństwie, jakim są fałszywi nauczyciele i ich doktryna, która nie uznaje ludzkiej natury Jezusa Chrystusa (w. 7-11); po sekcji centralnej następuje zakończenie (w. 12-13).

W tym krótkim komentarzu będziemy śledzili rozwój myśli Jana, który mówi najpierw o „prawdzie", następnie kieruje uwagę adresatów na wierność przykazaniu miłości w „postępowaniu według prawdy" i kończy na ostrzeżeniu przed tymi, którzy negują historyczną rzeczywistość Jezusa Chrystusa i którzy przez to nie trwają w nauce Chrystusa o prawdzie.

1-3: Pozdrowienie

Jan pozdrawia wspólnotę lokalną i mówi, że miłuje tę wspólnotę „w prawdzie" (por. 3 J 1) i że wszyscy, „którzy znają prawdę", podzielają z nim tę miłość do nich „ze względu na prawdę, jaka w nas trwa i pozostanie z nami na wieki" (w. 1-2). Pisze, że „łaska, miłosierdzie i pokój" (por. 1 Tm 1,2; 2 Tm 1,2), pochodzące od Boga Ojca i Jezusa Chrystusa Syna Ojca, również „będą z nami w prawdzie i miłości". Czterokrotne powtórzenie słowa „prawda" ustala ton tego listu. Jak widzieliśmy w pierwszym liście, Jan przez „prawdę" określa objawienie Boga Ojca w historycznym istnieniu, i przez to istnienie, Jezusa Chrystusa, zwłaszcza w akcie miłości, w którym umarł, oraz w przekształcającej mocy, przez którą nadal żyje.

Miłość „w prawdzie" jest więc dla Jana skutecznym uczestniczeniem w miłości Ojca, która ukazała się w Jezusie Chrystusie, „ofierze przebłagalnej za nasze grzechy" (1 J 4,9-10). Każdy, kto poznał prawdę, daje wyraz temu faktowi, ponieważ jego życie, otwarte na moc objawienia w Jezusie Chrystusie, określone jest przez *agape*. Życie Boga objawione w ciele Chrystusa „pozostanie z nami na wieki".

4-6: Sekcja centralna, część 1

Jan obramowuje te trzy wersety pojęciem „postępowania według prawdy". Życie Jezusa w ciele, nadal istniejącego w swoim zmartwychwstałym stanie, jest manifestacją Ojca, który jest *agape* (1 J 4,8.16). Kiedy wierzący przyjmie to objawienie, staje się ono źródłem energii i życia. Postępować według prawdy to znaczy pozostawać wewnątrz żywotnej sfery tego objawienia i czerpać z niej inspirację. Przykazanie miłości, powracające jak echo we wszystkich pismach Jana (J 13,34; 15,12; 1 J 3,11.23; 4,7), wypływa z tego objawienia i opiera swój autorytet na słowie samego Jezusa. W pierwszym liście Jan pisze o tym przykazaniu zarówno jak o „nowym", to znaczy ściśle związanym z nowym i ostatecznym wiekiem zapoczątkowanym przez Jezusa, jak i „starym", ponieważ już wcześniej było zapowiadane przez proroków. „Początkiem" jest dla każdego chrześcijanina moment, kiedy po raz pierwszy przyjmuje Ewangelię i zostaje uformowany przez katechezę chrzcielną. Jak mówił jeden z wczesnych kaznodziei: „Wiedząc o tym, że Chrystus jest barankiem paschalnym, który został złożony w ofierze za nas, powinniśmy uznać moment Jego zabicia za początek naszego życia. Jeśli

chodzi o nas, ofiara Chrystusa złożona za nas dokonuje się wówczas, gdy stajemy się świadomi tej łaski i rozumiemy życie otrzymane mocą tej ofiary" (Pseudo-Chryzostom, *Homilia na Wielkanoc,* SC 36,59-61]).

A więc miłość wzajemna jest właśnie „postępowaniem według prawdy" i zostaje rozszczepiona (jak przez pryzmat) na wszystkie przykazania, które otrzymaliśmy. Miłość, która wypływa z objawienia Ojca, jest zarówno „pojedyncza", ponieważ jest wyrażona w jednym przykazaniu (w. 5), jak i „mnoga", ponieważ jest posłuszeństwem wobec wszystkich przykazań Ojca (w. 6).

7-11: Sekcja centralna, część 2

Przechodząc do drugiej części sekcji centralnej, Jan powtarza swoje ostrzeżenia z pierwszego listu dotyczące tych, „którzy wprowadzają w błąd" (por. 1 J 2,26; 3,7), i „Antychrysta" (por. 1 J 2,18.22; 4,3). Ich zasadniczy błąd polega na tym, że nie wyznają, iż „Jezus Chrystus przychodzi w ciele" (BP; BT: „[...] przyszedł w ciele ludzkim"). „Przychodzi" ma tutaj szerszy zakres niż wyrażenie „przyszedł w ciele" w 1 J 4,2 i prawdopodobnie sugeruje także, że Chrystus zachowuje naturę ludzką i powróci jako człowiek, aby doprowadzić historię do końca. Najważniejsze w nauce zwodzicieli jest jednak to, że zaprzeczają „cielesnemu" życiu Jezusa Chrystusa, pozbawiając w ten sposób Jego życie pośród nas rzeczywistości historycznej. Błąd ten pociąga za sobą dwie konsekwencje: życie i śmierć Chrystusa nie są prawdziwym przejawem, w kontekście historycznym, miłości Ojca (por. J 3,16), a po drugie, chrześcijanie nie mają obowiązku naśladowania Chrystusa i nadawania wymiaru historycznego swojemu życiu wiary i miłości. Taka postawa zaprzecza ostatecznie prawdziwej naturze Boga, który objawił się jako Bóg w Jezusie Chrystusie.

Jan przestrzega swych czytelników słowami podobnymi do słów Pawła (1 Kor 15,2.14.58; Ga 2,2; 3,4 itd.), że jeśli zatracą czystość swej wiary w historyczną rzeczywistość Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, utracą to, „co zdobyli pracą". Dodaje następnie, że każdy, kto wychodzi poza to, czego Jezus nauczał swymi słowami, życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem, ten „nie ma Boga". Na temat znaczenia tego określenia por. komentarz do pierwszego listu.

Słowami znanymi z innych miejsc NT (Mt 18,17; 1 Tm 6,3-4; Tt 3,10; Ap 2,2 itd.) Jan formalnie zabrania jakichkolwiek kontaktów między członkami wspólnoty a tymi, którzy mogą „przychodzić" jako wędrowni nauczyciele lub kaznodzieje i którzy nie trwają w nauce Chrystusa. Chociaż zakaz Jana może wydawać się surowy w naszym wieku pluralizmu, opiera się on na jego miłości do prawdy i świadomości, że zdolność ludzkiego umysłu do zachowania prawdy objawionej jest bardzo krucha, zagrożona przez wiele sił wewnętrznych i zewnętrznych.

12-13: Zakończenie

Słowami, które bardzo przypominają zakończenie 3 J, autor wyraża swoje pragnienie osobistego zobaczenia się ze wspólnotą i rozmowy z jej członkami; z niecierpliwością czeka na wspólną radość, która będzie ich udziałem przy takiej okazji. Z tych słów możemy wnioskować, że autor nie przebywa zbyt daleko od swoich adresatów i że jego wizyty nie są rzadkimi wydarzeniami w ich życiu. Kończy nazywając swoją własną wspólnotę „Wybraną Siostrą", pozostając przy tej kobiecej metaforze z początku listu.

tłum. Martyna Kulikowska

Trzeci List św. Jana Apostoła
Francis Martin

Trzeci List Jana jest w rzeczywistości skierowany do niejakiego Gajusa. Jak zazwyczaj bywa w przypadku każdego kontaktu między przyjaciółmi, jest wiele spraw, o których nie muszą się rozwodzić. Chociaż moglibyśmy życzyć sobie więcej informacji, jest ich wystarczająco dużo, aby to krótkie pismo uznać za cenne zarówno z punktu widzenia teologii, jak i historii. Wymienione są w nim cztery osoby: Starszy (BT: „Prezbiter"), Gajus, Diotrefes i Demetriusz. Mamy skąpe informacje o pierwszym z nich i żadnych o trzech pozostałych. Istnieje pewna wątpliwość, czy Starszy jest także autorem dwóch pierwszych listów Jana, chociaż nie sposób rozstrzygnąć, w jakiej kolejności listy te zostały napisane. Podejmowano wiele badań, aby zrozumieć wydarzenia, które spowodowały napisanie 3 J, lecz hipotetyczny charakter różnych rekonstrukcji i fakt, że nie są one ze sobą zgodne, dają dobre podstawy do założenia, że aluzje w tekście, wprawdzie ważne dla Jana Starszego i Gajusa, nam dają tylko mgliste pojęcie na temat konfliktu, do którego się odnoszą. List ten jednak daje nam pewien wgląd w życie wczesnych wspólnot chrześcijańskich z ich wędrownymi kaznodziejami, walką o zachowanie czystości prawdy, którą otrzymali, oraz coraz większą liczbą różnych frakcji.

Po wstępnym pozdrowieniu (w. 1-2) Jan przechodzi do części zasadniczej (w. 3-12), w której rozważa kolejno trzy sprawy: (1) pochwałę Gajusa, zwłaszcza z powodu jego troski o wędrownych kaznodziejów, którzy opowiedzieli Janowej wspólnocie o jego gościnności (w. 3-8); (2) relację o nieposłuszeństwie Diotrefesa (w. 9-10); (3) dobre świadectwo o Demetriusie (w. 11-12). Potem następuje zakończenie listu (w. 13-15).

1-2: Pozdrowienie

Janowe pozdrowienie wstępne jest godne szczególnej uwagi z dwóch powodów: po pierwsze, jest najkrótsze w całym NT, a po drugie, bardzo przypomina pozdrowienie typowe dla listów świeckich z tego okresu, zwłaszcza ze względu na życzenia pomyślności i zdrowia dla Gajusa (chociaż jest ono nieco zmodyfikowane przez wzmiankę o „powodzeniu" jego „duszy"). Specyficznie chrześcijański i prawdziwie Janowy styl pozdrowienia zawarty jest w uwadze, że Jan miłuje Gajusa „w prawdzie"; to wyrażenie omawialiśmy w komentarzu do 2 J.

3-12: Zasadnicza część

W pierwszym paragrafie zasadniczej części listu Jan chwali Gajusa, ponieważ „bracia", którzy przybyli do Jana od Gajusa, zaświadczyli o jego „prawdzie". Dalej jest to dokładnie wyjaśnione przez dwukrotne określenie Gajusa jako „postępującego zgodnie z prawdą", to znaczy, żyjącego w mocy objawienia Ojca przez Jezusa Chrystusa i wyrażającego to w aktach miłości (1 J 3,16-18; 2 J 4-6). Jan chwali Gajusa za to, że gościnnie przyjął obcych wędrownych misjonarzy i zaspokoił ich potrzeby, udowadniając przez to, że „wspólnie z nimi pracuje dla prawdy". Takie postępowanie Gajusa oznacza dwie rzeczy. Po pierwsze, że potrafił on rozpoznać autentyczność nauki misjonarzy jako zgodnej z prawdą. Ci bracia nie byli tacy, jak inni misjonarze, których Jan określa jako „zwodzicieli" i „Antychrystów" (2 J 10-11). Po drugie, że Gajus przyszedł im z pomocą, okazując im miłość „czynem i prawdą [opartymi na objawieniu Ojca]" (por. 1 J 3,18). Jan przynagla Gajusa, aby wysłał tych misjonarzy „na drogę zgodnie z wolą Boga" (w. 6). W naszych czasach, kiedy misjonarze nas odwiedzają, zasługują na taki sam szacunek i pomoc, jakie okazywano misjonarzom w czasach NT, łącznie z utrzymaniem i zaopatrzeniem na drogę oraz szczerą modlitwą. W ten sposób my także staniemy się „współpracownikami w prawdzie".

W tym paragrafie pojawia się cecha charakterystyczna dla 3 J, mianowicie wiele „nie-Janowych" terminów, które można znaleźć w innych pismach NT, przeważnie u Pawła, lecz nigdzie indziej w pismach Jana. Przykładami takich słów są „Kościół", „wysłałem" (BT: „napisałem", w. 9), „współpracownik" (BT: „[...] wspólnie z nimi pracować dla prawdy", w. 8), „godnie" (BT: „zgodnie z wolą Boga", w. 6), „dla Imienia" (w. 7; por. Dz 5,41). Wielość takich terminów w tym liście o objętości kartki pocztowej przypomina, że tezy oparte na obecności lub braku pewnych wyrażeń, będące próbą przedstawienia wspólnot Janowych jako części jakiejś wyizolowanej sekty, są w najwyższym stopniu ryzykowne. Kiedy zachodzi taka potrzeba, określenia typowe dla NT jako całości, z łatwością wychodzą spod pióra Jana.

W drugim paragrafie Jan pisze na temat niejakiego Diotrefesa (w. 9-10). Jest on w jakiś sposób znany Gajusowi i Janowi, lecz chyba nie należy do tej samej grupy co Gajus; autor określa go jako kogoś, kto „pragnie być pierwszym" (w. 9). Wina Diotrefesa jest podwójna. Przede wszystkim, nie „przyjmuje" Jana – termin ten oznacza przyjęcie osoby Jana i jego autorytetu jako nauczyciela. Po drugie, nie przyjmuje „braci",

najprawdopodobniej wędrownych kaznodziejów, być może tych wspomnianych wcześniej, którzy głoszą prawdziwą naukę. Diotrefes ma taki autorytet w swojej grupie, że może zabronić udzielenia im gościny tym osobom, które chcą ich przyjąć, a nawet może „wykluczyć je z (domu?) Kościoła" (por. w. 10). Jan przypuszcza, że jego autorytet jako świadka pierwotnej tradycji wystarczy, aby to zmienić, kiedy pojawi się osobiście we wspólnocie Gajusa (w. 10).

W ostatnim paragrafie (w. 11-12) Jan przeciwstawia postępowaniu Diotrefesa – które określa jako „złośliwe" i którego Gajus nie powinien naśladować – postępowanie Demetriusza. Jan przedstawia swoją zasadę: „Ten, kto czyni dobrze, jest z Boga; ten zaś, kto czyni źle, Boga nie widział" (w. 11). Posługuje się terminologią znaną z pierwszego listu. Być „z Boga" oznacza otrzymywać swoje życie od Boga i należeć do Boga. Można podać kilka przykładów: każdy, kto postępuje sprawiedliwie, kto miłuje i kto wierzy, „narodził się z Boga" (1 J 2,29; 4,7; 5,1); narodzeni z Boga nie grzeszą i zwyciężyli świat (1 J 3,9; 5,4); i jeszcze, każdy, kto wyznaje prawdę, jest „z Boga" (1 J 4,2; 4,6). Z drugiej strony, każdy, kto „grzeszy" – jak ten z omawianego paragrafu, który „czyni źle" – „nie widział Boga" (1 J 3,6), to znaczy, „nie poznał [Boga]" (1 J 3,6).

O Demetriuszu natomiast każdy wydaje dobre świadectwo, nawet sama prawda: jego życie zaświadcza, że „postępuje zgodnie z prawdą" (w. 3-4). Sam Jan wydaje świadectwo o Demetriuszu i dodaje: „a wiesz, że świadectwo nasze jest prawdziwe". Zdanie to jest zaskakująco podobne do J 21,24 („A wiemy, że świadectwo jego jest prawdziwe") i nie odbiega też zbytnio od uwagi w J 19,35 („świadectwo jego jest prawdziwe"). Jest prawdopodobne, że zdanie to należy do języka typowego dla wspólnoty Janowej i jako takie jest przypisywane każdemu, kto głosi prawdę. Chociaż nie można uniknąć wrażenia, że Jan, używając tego wyrażenia w odniesieniu do samego siebie i odwołując się do wiedzy Gajusa o prawdzie tego świadectwa, nawiązuje do swej roli jako świadka w procesie formowania się Ewangelii.

13-15: Zakończenie

Początek zakończenia jest bardzo podobny do 2 J 12 i może być typowym dla Jana sposobem kończenia listów (chociaż, oczywiście, uwaga, że ma nadzieje „wkrótce" zobaczyć Gajusa [w. 14], jest podyktowana szczególnymi okolicznościami). Na zakończenie Jan życzy Gajusowi i bliskim mu osobom pokoju, który jest owocem śmierci i zmartwychwstania Jezusa (J 20, 19.21.26), oraz w pozdrowieniu nazywa członków wspólnoty swojej i Gajusa „przyjaciółmi", co jest określeniem znanym z Czwartej Ewangelii (J 15,13-15).

Ten krótki list do Gajusa został włączony do kanonu częściowo na podstawie zawartej w nim myśli i słownictwa, które pomogły zidentyfikować go jako „Janowy". W gruncie rzeczy jednak tych kilka linijek mogłoby stanowić podstawę głębokiej refleksji na temat natury samej prawdy chrześcijańskiej. Należy do niej także zrozumienie roli tej prawdy w ugruntowaniu autorytetu prorockiego, którym Kościół żyje, a także uchwycenie ścisłego związku między objawieniem Ojca jako źródła i energii miłości we wspólnocie, a zdolnością rozeznania prawdziwego orędzia powierzonego przez Chrystusa Jego Kościołowi. Są to lekcje, nad którymi powinniśmy się dzisiaj zastanowić.

tłum. Martyna Kulikowska

List św. Judy Apostoła
Pierre Reymond

Wprowadzenie

Krótki List św. Judy Apostoła (25 wersetów) jest w zasadzie pismem polemicznym: autor chce przede wszystkim oskarżyć w nim bliżej nieznanych przeciwników, o których wyraża się w sposób pejoratywny i przed którymi ostrzega swych adresatów. Tych ostatnich prawie nie sposób zidentyfikować, gdyż list nikogo konkretnie nie wymienia.

Jeżeli chodzi o przeciwników, o których jest mowa w znacznej części listu, mamy bardzo mało konkretnych informacji; autor określa ich ogólnie greckim zaimkiem *hutoi* („jacyś ludzie", w ujemnym znaczeniu), nie wymieniając z imienia żadnego z nich. Portret tych fałszywych nauczycieli zasadniczo odpowiada tradycyjnemu stereotypowi, znanemu z judaistycznej literatury polemicznej, współczesnej wczesnemu chrześcijaństwu. Oprócz zwykłych oskarżeń o niemoralność, chciwość i łakomstwo zarzuca się im tworzenie podziałów w Kościele, bluźnierstwa przeciw aniołom, wyparcie się Boga i Chrystusa itd. Werset 19 nazywa ich ironicznie *psychikoi* („psychikami" [BT: „cieleśni"]), czyli ludźmi należącymi wyłącznie do świata materialnego, co może sugerować, że ci przeciwnicy należeli do prekursorów gnostycyzmu, podobnego do tego, który Paweł zwalczał w Koryncie.

List dostarcza natomiast więcej informacji o środowisku, w którym żyje jego autor. To środowisko wykazuje duże podobieństwo do kręgów, w których od II w. przed Chr. rozwijała się literatura apokaliptyczna. Autor cytuje nawet fragment z *Księgi Henocha* (w. 14-15), a w w. 9 odwołuje się do *Wniebowzięcia Mojżesza* lub podobnego dokumentu. To środowisko judeochrześcijańskie przywiązuje też wagę do oddawania czci niektórym kategoriom aniołów (w. 8-9). Zwróćmy wreszcie uwagę, że Juda praktykuje typologiczną lekturę ST lub pism apokaliptycznych: tak więc na przykład surowe wyroki potępienia z przeszłości są prefiguracją nieuchronnej kary, jaka spotka dzisiejszych bezbożników.

Autor listu przedstawia się jako Juda, brat Jakuba. W NT mówi się o Jakubie i Judzie, krewnych („braciach") Pańskich, będących też braćmi Józefa i Szymona (Mk 6,3; Mt 13,55). Tego Judę należy odróżnić od Judy Tadeusza, jednego z Dwunastu (Łk 6,16; Dz 1,13). Czy jednak to on jest autorem listu? Wydaje się to wątpliwe. Niektóre wskazówki świadczą, że list powstał w czasach poapostolskich: w w. 3 czytamy o walce „o wiarę raz tylko przekazaną świętym", a przede wszystkim w w. 17 autor apeluje do adresatów: „(...) przypomnijcie sobie te słowa, które były zapowiedziane przez apostołów Pana naszego Jezusa Chrystusa". Wydaje się, że nauczanie apostołów należy już całkowicie do przeszłości. Tak więc list ten jest prawdopodobnie pismem pseudoepigraficznym, którego autor podpisuje się imieniem Judy, „brata Pańskiego". W środowisku, w którym żył autor, Juda i jego brat Jakub cieszyli się wielkim prestiżem, a tradycje związane z tymi dwiema postaciami były autorytatywne.

Tak więc na podstawie powyższych rozważań skłonni jesteśmy zasugerować stosunkowo późną, chociaż nie zbyt późną, datę powstania listu: z jednej strony pismo jest zakorzenione w judaizmie, z drugiej zaś Juda niewątpliwie korzystał z 2 P, który na pewno pochodzi z pierwszej ćwierci II w. Jako przybliżoną datę proponujemy więc 80-100 r. (por. komentarz do 2 P.)

Komentarz

1-2: Adres

Nadawca listu przedstawia się jako „brat Jakuba", który z kolei był „bratem Pana" (por. Wprowadzenie). Jakub był wybitną postacią we wczesnej wspólnocie; powołując się na niego, autor chce sam korzystać z autorytetu tego, którego nazywa swym bratem.

Adresatów natomiast określa się na trzy sposoby: „są powołani" – potoczne określenie wierzących; są „umiłowani w Bogu Ojcu" – miłość Boga jest jednocześnie narzędziem i celem wezwania skierowanego do ludzi; i wreszcie, są „zachowani dla Jezusa Chrystusa"- mają obietnicę wiecznego zbawienia, jakie się dokona w dniu Pańskim, a już teraz są chronieni i utrzymywani w miłości Boga.

Trzy formuły tego pozdrowienia stanowią prawdziwe streszczenie życia chrześcijańskiego: oparte na przebaczeniu („miłosierdzie"), czyli na odzyskanej więzi z Bogiem, to życie w zjednoczeniu z Bogiem („pokój") jest coraz bardziej zakorzenione w „miłości".

3-4: Okoliczności i cel napisania listu

Autor musiał wysłać wcześniej, niż zamierzał, swój list „o wspólnym naszym zbawieniu". Zbawienie ma tutaj nie tylko znaczenie eschatologiczne: autor mówi o już obecnym stanie, w którym wszyscy uczestniczą, jeśli trwają w wierze, o którą trzeba „walczyć". Słowo „wiara" (zarówno tutaj, jak w w. 20) ma znaczenie przede wszystkim obiektywne: jest to przyjęcie zbioru prawd doktrynalnych, które są fundamentem orędzia chrześcijańskiego i życia Kościoła (*fides quae creditur*). Dlatego autor może mówić o „wierze raz tylko przekazanej świętym [czyli Kościołowi]". Ta wiara, której centrum jest Chrystus, została raz na zawsze przekazana za pośrednictwem apostołów (por. w. 17).

Teraz dowiadujemy się, dlaczego list został wysłany przedwcześnie: do wspólnoty wkradli się „jacyś ludzie", których działalność i nauka narażają wierzących na poważne niebezpieczeństwo. Od dawna są oni jednak „zapisani na to potępienie", to znaczy publicznie oskarżeni o poważny grzech bezbożności. Funkcję oskarżyciela publicznego pełni Pismo (czy też niebiańskie księgi zawierające tajemnice przyszłości: por. Dn 7,10 itd.), które zapowiada los, jaki czeka bezbożnych. Bezbożność przeciwników prawdopodobnie polega na tym, że uważają się za „ludzi duchowych" i że traktują to jako pretekst do życia w rozpuście, co (według autora) prowadzi ich do wyparcia się Boga i Jezusa Chrystusa; ich czyny jawnie świadczą o ich odstępstwie duchowym i teologicznym.

5-8: Przeciw fałszywym nauczycielom – trzy przykłady ze ST

Sformułowanie: „Pragnę zaś, żebyście przypomnieli sobie (...)" wprowadza trzy przykłady ze ST. Autor podkreśla znaczenie pamięci (por. w. 17), dzięki której to, co zostało ostatecznie dokonane czy wypowiedziane w przeszłości, może się stać realne i aktualne dla dzisiejszych wierzących. W tej perspektywie typologicznej przeszłość staje się teraźniejszością: pozostaje zbiorem znaczeń użytecznych dla tych, którzy je pamiętają i w ten sposób uwspółcześniają.

Pierwszy przykład jednoznacznie odnosi się do wyzwolenia z Egiptu (por. Wj 12,51). Słowa „następnie wytracił tych (...)" niewątpliwie nawiązują do szemrania ludu i do wydarzeń opisanych w Wj 15-33; Lb 14 i 21 itd. W ten sposób autor chce pokazać, że nawet zbawiający Bóg nie pozostawia niedowiarstwa bezkarnie.

Drugi przykład autor zaczerpnął z żydowskich tradycji o upadku aniołów, jakie się rozwinęły na gruncie Rdz 6,1-4. Aniołowie porzucili swoje obowiązki, opuścili niebo Boga, „zbrukali się z kobietami" (HenEt 12,3) i dlatego Bóg ukarał ich podwójnie. Bóg jest więc sprawiedliwy: karze tych, którzy nie wykonują Jego rozkazu, nawet jeżeli są to istoty niebiańskie.

Drugi i trzeci przykład są ze sobą ściśle związane. Mieszkańcy Sodomy popełnili ten sam grzech co aniołowie: opuścili swe mieszkania, aby oddać się rozpuście (por. Rdz 19,4-25). Przykład kary, jaka spadła na Sodomę i Gomorę, jest tradycyjnym przykładem w literaturze żydowskiej i chrześcijańskiej. „Stanowią przykład (...)": jeszcze dzisiaj można dostrzec ślady katastrofy, jaka ich spotkała.

Autor odnosi te trzy przykłady do ludzi, którzy dzisiaj sieją zamęt we wspólnocie swymi czynami i swą nauką. Wyrażenie „prorocy ze snów" określa ich postawę i niewątpliwie wskazuje na fakt, że fałszywi prorocy powoływali się na niezwykłe objawienia. Juda kieruje przeciw nim trzy poważne oskarżenia: „ciała plugawią" (por. w. 4): poddając się władzy instynktów, lekceważą duchowy wymiar współżycia seksualnego; „Panowanie odrzucają", czyli odrzucają samego Boga; „wypowiadają bluźnierstwa na «Chwały»", czyli prawdopodobnie na pewne kategorie aniołów, roszcząc sobie pretensje do duchowej samowystarczalności, która uniezależnia ich od aniołów.

9-10: Przeciw fałszywym nauczycielom – przykład Michała potępia ich roszczenia

Arogancji fałszywych nauczycieli Juda przeciwstawia tradycyjny przykład archanioła Michała, który, powstrzymując się od osądzenia czy znieważenia diabła, powiedział: „Pan niech cię skarci!" (por. Za 3,2). W późnych tekstach judaistycznych Michał (którego imię znaczy „któż jest jak Bóg") jest rycerzem Boga, który walczy z szatanem i który jest obrońcą Izraela. Walka Michała z diabłem jest opisana w apokaliptycznych pismach żydowskich, być może we *Wniebowzięciu Mojżesza*, którego zgubiony fragment mógł tu być zachowany. Według tych tradycji diabeł miał oskarżyć Mojżesza o to, że jest mordercą (por. Wj 2,12), i nie zasługuje na godziwy pochówek. Ten przykład miał ukazać roszczenia przeciwników, którzy w swej zuchwałości posuwają się do tego, na co nie pozwolił sobie nawet Michał: chcą zająć miejsce Boga, jedynego sędziego.

Pojawiają się tu w odwrotnym porządku dwa oskarżenia wymienione w w. 8: o charakterze duchowym (bluźnierstwo) i moralnym (życie na sposób bezrozumnych zwierząt). W tym pierwszym przypadku autor ma na myśli fałszywą mądrość przeciwników, na której podstawie uważają siebie za byty wyższe niż byty niebiańskie, poczynając od aniołów. To drugie oskarżenie natomiast oznacza, że ich rzekoma wiedza w rzeczywistości

znajduje się na pod-ludzkim poziomie bezrozumnych zwierząt. Tak jak one, znają tylko swe instynkty, zwłaszcza seksualne. Zginą właśnie z powodu tych rzeczywistości cielesnych, czysto przyrodzonych, ponieważ poddanie się tym rzeczywistościom jest odrzuceniem Ducha Bożego.

11-13: Przeciw fałszywym nauczycielom – powtarzają we wspólnocie grzechy dawno potępione

Autor znowu sięga do ST po dalsze przykłady grzeszników, z którymi może porównać swych adwersarzy. W judaizmie Kain (por. Rdz 4) stał się typem człowieka pełnego pychy, cynicznego, sprzeciwiającego się Bogu; Balaam (por. Lb 22-24; 2 P 2,15) typem człowieka chciwego, gotowego zdradzić za pieniądze; wreszcie Korach (por. Lb 16) typem człowieka, który buntuje się z powodu pychy. Takie zachowania reprezentują fałszywi nauczyciele.

Przeciwników oskarża się teraz o wypaczanie sensu i praktyki wspólnotowych posiłków, które, jak się wydaje, odbywały się ramach celebracji eucharystycznej i były nazywane *agapes* (gr. *agape*, „miłość"). Jest to jedyny tekst NT, w którym słowo *agape* zostało użyte w tym konkretnym znaczeniu (chyba że przyjmiemy wersję wariantową w 2 P 2,13). Użycie tego słowa na określenie posiłku świadczy o tym, że pierwsi chrześcijanie rozumieli Wieczerzę Pańską jako najwyższy akt miłości Chrystusa, zapraszający ich do kontynuowania tego aktu w taki sam sposób. Wykorzystując te agapy jako okazję do haniebnego zachowania się, „ci ludzie" „są zakałami" wspólnoty: dosłownie są „rafami", o które mogą się rozbić wiara i miłość wierzących.

Zakończenie wersetu 12 i werset 13 zaostrzają polemikę za pomocą serii sugestywnych obrazów: metafory „obłoków bez wody" i uschłych drzew („dwa razy uschłe", gdyż bezpłodne i wykorzenione) podkreślają brak trwałości i duchową jałowość przeciwników, niezdolnych do dotrzymania obietnic. Natomiast obrazy w w. 13 są trudniejsze do interpretacji: obraz rozhukanych bałwanów morskich mógłby odnosić się do roszczeń fałszywych nauczycieli, które pozostawiają za sobą tylko ślady hańby, jak piana, która, gdy opadnie, zostawia na piasku błoto i wszelkiego rodzaju nieczystości. Wreszcie obraz „gwiazd zabłąkanych" mógłby się odnosić do planet, których ruchy wydają się niepewne, nieregularne i które wydają się skazane na tułaczkę bez końca. Tak samo przeciwnicy, jak zabłąkane gwiazdy, są skazani na wieczne ciemności.

14-16: Przeciw fałszywym nauczycielom – oskarża ich proroctwo Henocha

Autor kończy swą długą diatrybę przeciw fałszywym nauczycielom cytatem z *Księgi Henocha* (1,9 według wersji greckiej). Ta księga apokaliptyczna cieszyła się wielkim prestiżem w judaizmie i w chrześcijaństwie. Wiąże się to ze znaczeniem postaci patriarchy, „siódmego po Adamie" (por. Rdz 5,3-24; 1 Krn 1,1-3; Łk 3,37). Henoch jest prawdziwym przykładem człowieka sprawiedliwego, który „żył w przyjaźni z Bogiem" i który został przez Niego zabrany do nieba, nie zaznawszy śmierci. Księga ta jest tutaj cytowana jako niezaprzeczalny autorytet i stawiana na tej samej płaszczyźnie co prorocy ST. W tym cytacie bezbożność wydaje się przejawiać w czynach sprzecznych z wolą Boga i w zuchwałych, bluźnierczych słowach wypowiadanych przeciw Niemu. Można sądzić, że autor ma tu na myśli zakwestionowanie przez przeciwników stwórczego dzieła Boga.

W w. 16 autor powraca bezpośrednio do fałszywych nauczycieli, którym przypisuje pięć charakterystycznych cech.

1) „Zawsze narzekają", jak Izraelici na pustyni: szemrzą, skarżą się na Boga z powodu niewdzięczności lub niedowiarstwa (por. w. 5).

2) „Są niezadowoleni", skarżą się na Boga i krytykują Jego stwórcze dzieło (por. w. 15) i sposób, w jaki kieruje światem.

3) „Postępują według swoich żądz": to oskarżenie o niemoralność jest stałym elementem polemiki w Liście Judy (por. w. 4.8.10.18). Po raz kolejny autor wskazuje na związek między roszczeniami przeciwników a ich czynami, co potwierdza fakt, że rzeczywiście są niewolnikami niemoralności.

4) „Usta ich głoszą słowa wyniosłe": są nieumiarkowani i pretensjonalni w mowie i bezmyślnie wypowiadają przeciw Bogu słowa, które są bluźnierstwem (por. też w. 8.10.15).

5) Wreszcie „dla korzyści mają wzgląd na osoby": albo poświęcają uwagę tylko tym, którzy są po ich stronie, albo (co jest bardziej prawdopodobne) schlebiają bogatym członkom wspólnoty, którzy mogą im zapewnić korzyści materialne.

17-23: Upomnienie wiernych

„Wy zaś, umiłowani, przypomnijcie sobie" (por. w. 5): ta ostatnia część listu znowu podkreśla (por. w. 5; 2 P 3,1-2) znaczenie pamięci, pamiętania tego, co zostało powiedziane wcześniej bądź przez proroków (HenEt, w.

14), bądź przez apostołów (zapewne Dwunastu), a co dotyczy końca czasów. Pamiętać ich słowa to znaczy trwać na fundamencie wiary przekazanej przez apostołów raz na zawsze (por. w. 3).

Apostołowie przepowiedzieli pojawienie się „szyderców" w czasach ostatecznych. Tak jak w ST, ci szydercy są cynicznymi pyszałkami, którzy uważają się za stojących ponad prawem; kpią sobie z grzechu i wyśmiewają się ze skrupułów wierzących. Zwróćmy uwagę, że słowo o tym samym rdzeniu określa szyderstwa żołnierzy obecnych podczas męki Jezusa (por. Mt 20,19 // Mk 10,34 // Łk 18,32).

„Oni to" zaznacza wyraźny związek między „szydercami" zapowiedzianymi przez apostołów a przeciwnikami, których oskarża Juda. Autor podaje tu trzy dodatkowe uściślenia:

1) „Oni to powodują podziały"; tworzą we wspólnocie rozłamy, partie; walka toczy się jednak wewnątrz wspólnoty. Może to także znaczyć, że Juda krytykuje sposób, w jaki przeciwnicy „klasyfikują" (inne możliwe znaczenie użytego tu czasownika) czy dzielą wierzących na kategorie, co zgadzałoby się z następnym określeniem:

2) „Są psychikami (BT: cieleśni)", czyli są przywiązani do świata materialnego. Według przeciwników, jest wśród chrześcijan najwyżej rozwinięta grupa „pneumatyków", ożywionych przez Ducha (gr. *pneuma*), i stojąca o stopień niżej w rozwoju duchowym grupa „psychików", którzy nie otrzymali Ducha i żyją jeszcze zwykłym, ziemskim życiem. Rozróżnienie to widzimy w niektórych nurtach gnostycyzmu, ale także u Pawła (por. 1 Kor 2,11-16 itd.). Posługując się kategoriami swych przeciwników, Juda odwraca je przeciw nim: to oni żyją jako „cieleśni". I konsekwentnie,

3) „Ducha nie mają", nie są „pneumatykami", chociaż uważają się za wyżej rozwiniętych pod względem duchowym niż inni. Ostatecznie nie są więc także chrześcijanami.

Dwa upominające wersety 20-21 stanowią jednostkę, której sednem są słowa „w miłości Bożej strzeżcie samych siebie", to znaczy w miłości, jaką Bóg okazuje ludziom. Znajdujemy się tutaj w centrum listu. W paru linijkach Juda opisuje dynamizm życia wiary i wymienia jego podstawowe elementy: wiara, modlitwa, miłość, miłosierdzie, odnosząc je do tego, który w trzech osobach Ducha, Boga i Pana Jezusa Chrystusa nieustannie daje siebie ludziom, aby oni z kolei mogli Go spotkać jako Miłość. Miłość ta jest jednocześnie podstawą wszelkiego istnienia, obecnością w Duchu i miłosierdziem Stwórcy, które daje „życie wieczne", życie całkowicie nowe.

Pewien często pojawiający się w NT obraz widzimy na początku tego upomnienia w konstrukcji: „budując samych siebie na fundamencie waszej najświętszej wiary" (tak jak w w. 3, wiara jest rozumiana w znaczeniu obiektywnym). Oryginalność Judy polega jednak na tym, że z wierzących uczynił zarówno budowniczych, jak i materiał tej budowli.

Wersety 22-23 zawierają pewną liczbę wariantów tekstu, które można zasadniczo podzielić według dwóch lekcji (każda z własnymi wariantami): długa wersja o trzech członach i krótka wersja o dwóch członach; przyjęliśmy tę ostatnią.

Pierwszy człon: ci, „którzy mają wątpliwości": chrześcijan, którzy skłonni są pójść za fałszywymi nauczycielami, trzeba jak najpilniej przekonać o ich błędzie (wariant: ulitować się nad nimi); tylko w ten sposób można ich ocalić, „wyrywając z ognia" (sądu Bożego), który im grozi, jeśli pójdą za przeciwnikami.

Drugi człon: „dla drugich zaś miejcie litość". Z pewnością chodzi tutaj o fałszywych nauczycieli i o ich zdeklarowanych stronników. Trzeba z nimi zerwać z obawy, że kontakt z nimi może skalać: „mając w nienawiści nawet chiton zbrukany przez ciało". Można rozumieć ten nakaz w znaczeniu symbolicznym: miejcie w nienawiści sposób życia tych ludzi, albo w znaczeniu dosłownym: nie dotykajcie nawet chitonu tych heretyków. Nasuwa się tu na myśl starożytna idea, że ubranie zachowuje coś z siły, dobrej lub złej, osoby, która je nosi (por. np. Mt 9,20b-21 // Mk 5,27-30 // Łk 8,44-46). Jak jednak „mieć litość" nad takimi ludźmi? Może to oznaczać tylko jedno: na odległość i „z obawą" trzeba ich polecać Bożemu miłosierdziu w modlitwie (por. Smyr. 4, 1).

24-25: Doksologia końcowa

Ta piękna doksologia obejmuje dwa elementy: uznanie tego, co Bóg może uczynić dla swoich, oraz aklamację niektórych cech czy atrybutów Boga. Bóg może nie tylko ustrzec wierzących przed upadkiem, ale również – tutaj Juda wprowadza istotny moment – może ich przygotować na radosne spotkanie ze sobą.

Wśród Bożych atrybutów, którym należy się chwała, szczególne miejsce zajmuje: „Jedyny Bóg, Zbawca nasz". To podkreślenie jedności Boga nie jest rzeczą przypadku: wbrew przeciwnikom, którzy chcą umniejszyć wartość stworzenia, i konsekwentnie Stwórcy, trzeba podkreślać jedność Boga: jest tylko jeden Bóg, który jest stworzycielem świata i zbawicielem ludzi. Stąd ścisły związek, jaki autor akcentuje między uznaniem jednego Boga a Bożym tytułem „Zbawiciela": Bóg jest inicjatorem zbawienia, a Chrystus („przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego") realizuje zbawienie w historii.

tłum. Agnieszka Kuryś

Apokalipsa św. Jana

Eduardo Arens Kuckerlkorn,
Manuel Díaz Mateos i Tomás Kraft

Już sama wzmianka o Apokalipsie wyzwala zazwyczaj falę najrozmaitszych reakcji, zwykle obaw, przerażenia i niepewności. Są one spowodowane głównie przesądami, jakie narosły wobec tej księgi, której treść wiąże się z końcem świata. Z tego powodu wielu wierzących w ogóle jej nie czyta. Kto zaś usłyszał czy przeczytał jakiś fragment Księgi Objawienia, przyznaje zwykle z ubolewaniem: „Nie rozumiem jej", albo: „Niepokoi mnie" czy też „Przeraża mnie". Tymczasem księga ta jest znacznie mniej „tajemnicza", niż sądzi większość ludzi.

Dla wielu ludzi Księga Objawienia jest synonimem klęsk i końca świata. W wielu kręgach o nastawieniu fundamentalistycznym nie szczędzi się wysiłku, aby pokazać, jakoby Apokalipsa objawiała, iż koniec świata jest bliski. „Przepowiednie Apokalipsy sprawdzają się" – zapewniają nas przedstawiciele tych grup. Jest faktem, że Księga Objawienia jest tekstem podstawowym wielu wspólnot religijnych. Pomimo setek lat, jakie upłynęły od jej napisania, pomimo całej enigmatyczności i ezoteryczności, zachowała swoją przyciągającą siłę. Czy jednak rzeczywiście taki jest przedmiot i takie orędzie Apokalipsy? Aby udzielić poprawnej i wyczerpującej odpowiedzi na to pytanie, niezbędne jest minimum informacji, które czytelnik znajdzie w niniejszym opracowaniu.

PIERWSZE CZYTANIE

Aby właściwie zrozumieć Apokalipsę, trzeba wziąć pod uwagę dwa istotne wymiary. Pierwszy – to forma. Jest to kwestia literacka i należy do niej analiza rodzaju i typu języka księgi. Czy Apokalipsa jest proroctwem? Dlaczego Jan posłużył się tyloma obrazami, symbolami, metaforami, dlaczego wykorzystał tyle mitów i hymnów? Jak zbudowana jest Księga Objawienia? Drugi wymiar wiąże się z treścią księgi. Wchodzi tu w grę kwestia historyczna: co spowodowało napisanie Apokalipsy? W jakiej sytuacji znajdował się Jan i jego wspólnota? Dlaczego i w jakim celu zostało napisane to dzieło?

I. Ogólny charakter

Rodzaj literacki

Jednym z głównych kluczy do zrozumienia Apokalipsy jest określenie jej rodzaju literackiego: struktury, stylu i charakterystycznej treści. Mówiąc o rodzaju literackim, mówi się o celu, jaki postawił sobie autor. Zestaw cech charakterystycznych, które są wspólne Apokalipsie Janowej i innym dziełom tego samego rodzaju i które są dla nich typowe (i odróżniają je od innych gatunków), jest następujący:

• Jest to dzieło o charakterze wybitnie literackim (tzn. dzieło pisane); nie jest to końcowy rezultat jakiejś tradycji ustnej. Wysłannik każe wizjonerowi (autorowi) zapisać to, co widzi (1,3.10.19; 2,12; 10,4 itd.).

• Orędzie jest przedstawione w formie wizji (objawień), które odsłaniają przed wybranym tajemnice. W wizjach tych uczestniczą rozmaite istoty nie z tego świata. Główną rolę odgrywa anioł, który jest przewodnikiem i interpretatorem. Niebo i ziemia, ten świat i tamten świat przeplatają się nawzajem.

• Język jest przeważnie obrazowy, pełen metafor, symboli i obrazów słownych, w znacznej części zapożyczonych z przyrody, numerologii, astrologii oraz (zwłaszcza) Biblii. Pisma apokaliptyczne w swojej symbolice posługują się także mitami.

• Dzieło jest skomponowane w ramach dualistycznej i pesymistycznej wizji świata i historii; istnieją tu tylko dwie rzeczywistości – dobro i zło – nic pośredniego. Świat i jego instytucje są zepsute i są wrogami Boga; z tego powodu są także wrogo nastawione do wyznawców Boga. To wyjaśnia szczególnie napiętą atmosferę, charakterystyczną dla tego rodzaju literatury, prowadzącą do narodzin „nowego świata".

• Pisarz apokaliptyczny postrzega historię jako z góry postanowioną przez Boga. Dlatego dzieli się ona na etapy; wszystko zdąża nieodwołalnie do jej końca.

• Historię interpretuje się w świetle wcześniej ustanowionej idei świata nadprzyrodzonego, ukierunkowanego ku przyszłości. Wynikają z tego pewne wymogi etyczne.

• Gorącym pragnieniem jest jak najszybszy koniec dziejów i rozpoczęcie ostatecznego królowania Boga; nastąpi to, gdy Bóg pokona moce zła i zapoczątkuje świat radykalnie odmienny od obecnego świata. Koniec

dziejów poprzedzą katastrofy i kara Boża, a po nich odbędzie się sąd powszechny. Na tym ostatnim etapie główną rolę odegra mesjański pośrednik.

Dzieła, mające te podstawowe charakterystyczne cechy, należą do gatunku literackiego znanego jako apokaliptyka. Oprócz Apokalipsy Janowej innymi przykładami tego gatunku w Biblii są m.in.: Dn 7-12 oraz niektóre rozdziały Ksiąg: Ezechiela, Izajasza, Zachariasza i Joela. Istnieje też cała seria apokryficznych apokalips żydowskich. Najlepiej znane są: *Księga Henocha*, apokalipsy Ezdrasza i Barucha, ostatnio zaś także dzieła tego gatunku znalezione w Qumran. Z innych popularnych apokalips chrześcijańskich można wymienić księgi przypisywane Piotrowi i Tomaszowi, a także *Pasterza* Hermasa. W NT do przykładów tego gatunku należą: Mt 24, Mk 13, Łk 21 oraz 2 Tes 2.

Apokalipsa czy proroctwo?

Częstą praktyką wielu grup religijnych jest odwoływanie się do Apokalipsy jako proroctwa, co łatwo może prowadzić do nieporozumień. To prawda, Jan określił swoje dzieło jako „proroctwo" (1,3; 22,7.10.18-19), podówczas jednak nie rozróżniano jeszcze dokładnie rodzajów literackich.

W tradycyjnym rozumieniu proroctwo polegało na przekazaniu przesłania pochodzącego od Boga, dotyczącego teraźniejszości i przyszłości (którego nie można było zredukować wyłącznie do jednego lub drugiego). Było ono adresowane do Izraelitów, którzy odwrócili się od Boga. Głównym celem takiego orędzia było wezwanie do nawrócenia przez wyjaśnienie woli Bożej wobec teraźniejszości.

W odróżnieniu od proroctwa, które w swej typowej postaci składa się z serii wyroczni na ogół przekazywanych ustnie, Apokalipsa zawiera serię scen (wizji) przekazanych w sposób „wizualny". Zamiast więc powtarzać klasyczną prorocką frazę: „Słowo Pana" czy „to mówi Pan" Jan posługuje się refrenem: „I ujrzałem" albo „I ukazał mi". Natchnienie ma tutaj charakter raczej wizualny niż werbalny. Proroctwa były także przedstawiane od czasu do czasu w formie „scen", jako owoc wizji (por. Am 7-8). W przypadku proroctwa jednak (inaczej niż w apokaliptyce) obrazy pochodziły z życia codziennego, przedstawiały ludzi należących do naszego świata i miały być wezwaniem do nawrócenia. Inaczej sprawa przedstawia się w pismach apokaliptycznych, zainteresowanych przede wszystkim końcem świata i końcem historii (co nie było głównym tematem literatury prorockiej). Pisarze apokaliptyczni zajmowali się nie tyle historią, ile eschatologią; ich podstawowym orędziem nie było orędzie nawrócenia, ale wytrwania aż do końca.

Podsumowując: Księga Objawienia pod względem *formy* jest apokalipsą – z tego gatunku czerpała najobficiej – ale jej funkcja i jej orędzie mają charakter zasadniczo prorocki. Zwracając się w imię Boże głównie do ówczesnych chrześcijan, wzywa ich do wytrwania w wierze. Jej uwaga ogniskuje się nie na końcu czasu, ale raczej na teraźniejszości: błogosławieni są ci, co pozostaną wierni do końca (13,10; 14,12; 16,15).

Język

Do jednej z trudności w zrozumieniu Apokalipsy należy jej język – pełen obrazów i symboli, mówiący o istotach i wydarzeniach nie należących do tego świata. Język Apokalipsy przypomina język mitów; Księga Objawienia to jakby „odwrócony mit": zamiast tłumaczyć początek rzeczy, mówi o ich końcu. Często opowiada o czymś, co dzieje się w nierealnym świecie (potwory, nadzwyczajne zjawiska), nie mówiąc o elementach wyraźnie symbolicznych, takich jak niektóre liczby i kolory, przypominających symbolikę poetycką. Nie jest to język abstrakcyjny, lecz ewokacyjny; nie jest nastawiony tylko na przekazanie informacji, lecz odwołuje się przede wszystkim do uczuć adresata (tzn. ma wywołać pewne określone reakcje); jest to raczej „język serca" niż „język rozumu". Taki właśnie dobór języka odsłania zamiary autora Apokalipsy.

Przed kimś, dla kogo język apokaliptyczny jest obcy, wyłania się następujące pytanie: jak rozpoznać, co należy rozumieć dosłownie, a co przenośnie czy symbolicznie? Wielu czytelników Apokalipsy myśli: „Gdybyśmy tylko mogli znaleźć klucz do enigmatycznego języka księgi, wszystko byłoby jasne i oczywiste". Dlatego zawsze znajdą się tacy, którzy starają się „rozszyfrować" symbole Księgi Objawienia, zazwyczaj jednak robią to w odniesieniu do świata współczesnego. Konieczne są tutaj cztery uwagi.

Po pierwsze, wszystkie obrazy, metafory i symbole łączą się z językiem obrazowym (nie dosłownym). Jest to oczywiste, gdy się zważy, że liczby, kolory i inne podobne szczegóły zostały użyte w znaczeniu symbolicznym. Dlatego, pomijając przypadki oczywiste (gdy sam autor mówi o tym czytelnikowi), musimy przyjąć, że język Apokalipsy w *całości* jest metaforyczny, to znaczy nie dosłowny.

Po drugie, Księga Objawienia *nie* jest napisana jakimś tajnym szyfrem. Obrazy i symbole, którymi się posługuje, były zrozumiałe dla ówczesnych czytelników; są zaczerpnięte ze „świata" I w. po Chr. Gdyby Apokalipsa miała z założenia wyjawić jakieś tajemnice, to byłoby niezrozumiałe, dlaczego Jan miałby wyrazić owe tajemnice takim enigmatycznym językiem. Nasz problem związany ze zrozumieniem języka Apokalipsy to

jawny dowód, że księga nie została napisana z myślą o nas. Oczywiście, znajomość jej głównych symboli pomoże nam zrozumieć dzieło.

Symbole najczęściej występujące w Apokalipsie

Kolory

Tęcza – chwała niebieska (symbol Boga, mieszkania Boga)
Biały – godność („białe włosy"); zwycięstwo („białe szaty")
Czarny – tragedia, nieszczęście, śmierć
Purpura/szkarłat – przepych (ranga cesarska), wystawność, lubieżność
Czerwony – gwałt, krew, wojna

Liczby

3 – całość, Bóg (trzykroć święty), Trójca Święta; także fałszywa (diabelska) „trójca"
4 – powszechność (zwykle w odniesieniu do świata przyrody; występuje 29 razy)
7 – pełnia, całość (występuje aż 54 razy)
12 – doskonałość (z reguły używana jako symbol [pokoleń] Izraela; w niektórych miejscach odnosi się do Kościoła [dwunastu Apostołów, por. 21,12-14])
10 – (i wielokrotność [tysiące, miriady]) – bardzo dużo, mnóstwo, niezliczona ilość czegoś

Rzeczy

Skrzydła – mobilność, zdolność do zmiany miejsca
Korona – godność królewska, suwerenność, zwycięstwo
Rogi – moc (indywidualnego człowieka, króla, instytucji)
Starzec – mędrzec (jako grupa tworzą najwyższą radę)
Niewiasta – (symbolizuje) naród, lud albo miasto
Dziewica – wierność, poświęcenie się komuś
Anioł – wysłannik lub przedstawiciel Boga
Hybrydy – dziwaczne, groteskowe stworzenia, uosabiające zło, jako anormalne, odrażające, szkaradne i absolutnie nie będące częścią stworzenia Bożego
Gwiazdy – niezwykłe, szlachetne byty (np. aniołowie, duchy)
Imię – [w językach semickich] odpowiednik samej osoby
Oczy – wizja, percepcja („pełne oczu"/„siedmioro oczu" – ten, który widzi [wie] wszystko)
Szata – wartość osoby, godność lub sposób postępowania („wybielić szatę we krwi Baranka" = zostać oczyszczonym przez męczeństwo na podobieństwo Chrystusa)
Opieczętowany/pieczętuje – znak przynależności do kogoś (jak w przypadku niewolników); może też wskazywać na poufny/tajny charakter jakiegoś dokumentu lub orędzia
Księga (księgi) – znaczenie historii, zamysłu Bożego; orędzie Boże
Alfa i omega – początek i koniec: wieczność
Zabity baranek – Jezus jako męczennik, który poniósł śmierć, ale zmartwychwstał

Po trzecie, autor posłużył się językiem obrazowym, ponieważ był on najbardziej przydatny do ukazania *głębokiego sensu* doświadczeń życiowych autora oraz jego braci i sióstr w wierze. Jan użył obrazów, które przywołują ciąg oddziałujących na wyobraźnię skojarzeń, obrazów, które poruszają nasze emocje i pobudzają nas do działania. O tyle też mamy tu do czynienia z językiem podobnym do języka poetyckiego.

Należy wreszcie pamiętać, że środkiem przekazu *orędzia* jest cała ukazana przez autora scena, a nie taki czy inny jej fragment. Dlatego każdą perykopę trzeba ujmować całościowo i jednocześnie rozumieć jako część całego dzieła. Tylko biorąc pod uwagę całe dzieło można dostrzec jego znaczenie i podstawowe przesłanie. Można tutaj zauważyć, że nierzadko słyszy się ludzi, którzy określają to dzieło jako Objawienie, co nie jest słuszne; całe dzieło jest „objawieniem" („apokalipsa" – odsłonięcie) udzielonym Janowi. Nie bez powodu w Ap 1,3 nazywa się błogosławionymi tych, którzy „strzegą tego, co (...) napisane" w tym prorockim przesłaniu (tzn. w Apokalipsie jako całości); pod koniec zaś autor ostrzega, żeby nikt nie ośmielił się czegokolwiek dodać do tej „księgi", czy cokolwiek z niej ująć (22,18-19).

Ogólna struktura Apokalipsy

Aby pomóc czytelnikowi zrozumieć i właściwie usytuować zawartość treściową Apokalipsy, przedstawiamy jej strukturę, widzianą niejako z lotu ptaka. Oczywiście autor Apokalipsy nie pozostawił architektonicznego planu konstrukcji swojego dzieła. Po prostu je napisał. Podstawowa struktura Apokalipsy, którą tutaj podajemy, wynika raczej z jej zawartości tematycznej niż z literackiego zamysłu.

Ogólny zarys Księgi Objawienia

Prezentacja postaci (rozdz. 1).

Krytyczne uwagi dla Kościoła: siedem listów (rozdz. 2-3).

Cykl I: siedem pieczęci (rozdz. 4-7):
- otwarcie pierwszych sześciu pieczęci (rozdz. 6)
  - triumfalne interludium (rozdz. 7)

Cykl II: siódma pieczęć – siedem trąb (8,1-11,19)
- głos pierwszych sześciu trąb (8,7-9,21)
  - interludium antycypujące trzeci cykl (10, 1-11,14)
- siódma trąba: wielkie zwycięstwo (11,15-19)

Cykl III: wielka i ostateczna walka (rozdz. 12 do końca)
- prezentacja postaci:
  - mit o początku (12,1-18)
  - złe postacie (13,1-18)
  - dobre postacie (14,1-5)
- ostrzeżenia (14,6-15,4)
- co się wydarzy?
  - siedem czasz gniewu (15,5-18,24)
    - antycypacja chwały (19,1-10)
  - koniec Smoka i dwu Bestii (10,11-20,15)
- wielki finał: Nowe Jeruzalem (21,1-22,5)

Epilog: końcowe ostrzeżenia (22,6-21).

Uwagi do pierwszego czytania Apokalipsy

Apokalipsę należy czytać większymi sekcjami, literackimi jednostkami; lektura małych, oderwanych fragmentów, a tym bardziej dowolnie wybranych spośród niej tekstów nie przyniesie żadnego pożytku. Pierwsze czytanie powinno być raczej swobodne, bez próby rozszyfrowywania czy domyślania się znaczenia zawartych w księdze symboli i obrazów. Najlepiej przyjąć postawę zwiedzającego muzeum sztuki: po prostu oglądać eksponaty i poddać się wrażeniu, jakie wywierają obrazy. Przecież niezależnie od wszystkiego Apokalipsa ukazuje nam serię scen („wizji"). Nieuchronnie wyłonią się pytania: Co autor chce przekazać? Co próbuje powiedzieć? Jaka sytuacja skłoniła go do przedstawienia sceny, którą oglądamy? Jakie odczucia czy wrażenia wywołuje obraz? Co ja mam wspólnego z tym obrazem rzeczywistości? Czy to, co oglądam, przypomina w jakiś sposób świat, w którym żyję?

Idealnym sposobem lektury Apokalipsy byłoby czytanie całej księgi, takiej jaką dziś dysponujemy, nieprzerwanie od początku do końca, tak jak czytało to dzieło pierwsze pokolenie chrześcijan: na głos. Ale można również dokonać pierwszej oceny dzieła, czytając następujące rozdziały:

Rozdział I:
- prezentacje i wizja wstępna: kim jest Pan?

Rozdziały 4-5:
- prawdziwi władcy i panowie świata i jego historii: Bóg i Baranek

Rozdziały 6-7:
- pierwsza wizja przebiegu końca czasu: nieszczęścia i kantyki (cienie i światło)

Rozdziały 12-13:
główni aktorzy
Rozdziały 18-19:
rozwiązanie: wydarzenia ostateczne
Rozdział 21:
Nareszcie wolni! Nowe niebo i nowa ziemia.

Autor i adresaci Apokalipsy

Apokalipsę napisał „Jan" – ale nie wiemy na pewno *który* Jan. Na podstawie szczegółowych analiz literackich i teologicznych oraz porównując Apokalipsę z innymi dziełami Jana, bibliści doszli do zgodnego wniosku, że księgi tej nie napisał ten sam autor, który napisał Czwartą Ewangelię oraz Listy św. Jana. Piszący, który nazywa sam siebie prorokiem, a nie apostołem (22,7.9.10. 18), był bez wątpienia ważną i wpływową osobą w Kościele, upoważnioną do napisania takiego dzieła. Ten właśnie „Jan" napisał je dla chrześcijan „siedmiu Kościołów, które są w Azji" (1,4.11), jako ich „brat i współuczestnik w ucisku i królestwie, i wytrwałości w Jezusie" (1,9). Księga nie była więc przeznaczona dla pogan, tym bardziej nie miała na uwadze nas. To powinno tłumaczyć nasze językowe i pojęciowe trudności w zrozumieniu dzieła; potwierdza to także przeświadczenie autora, że koniec jest bliski (1,1.3; 3,11; 12,12 itd.).

II. Konteksty interpretacyjne Księgi Objawienia

Kontekst historyczny

Z treści Apokalipsy można wyprowadzić wniosek, że księga została napisana w czasach wrogich chrześcijaństwu. Były to czasy władcy skupiającego w swym ręku wszystkie atrybuty najwyższej władzy: cesarza rzymskiego, który z Janowego punktu widzenia zasłużył na miano „Bestii" (rozdz. 13 i 17), ponieważ był odpowiedzialny za prześladowania i cierpienia chrześcijan z powodu ich wiary w Jezusa Chrystusa. Nie wdając się w argumentację historyczną dotyczącą identyfikacji Bestii jako Nerona, jednego z jego następców czy Domicjana, możemy, zgodnie z opinią większości biblistów, przyjąć, że Apokalipsa – w tej postaci, jaką dysponujemy – pochodzi z czasów cesarza Domicjana (81-96 r. po Chr.) czy, dokładniej, z drugiej połowy okresu jego panowania. Geograficznym kontekstem dramatu jest rzymska prowincja Azja (dziś Azja Mniejsza, tzn. zachodnia część Turcji), w której granicach znajdowało się siedem Kościołów z rozdz. 2 i 3 oraz wyspa Patmos. Wydaje się, że głównym ośrodkiem prowincji był Efez.

Ściśle mówiąc, problem w istocie rzeczy polegał na oddawaniu czci cesarzowi jako panu świata i dziejów; ponadto to uwielbienie cesarza znajdowało także wyraz w religijnym kulcie jego osoby. Religijny kult władców miał szczególnie długą tradycję w Azji Mniejszej. Wznoszono tu nawet świątynie dedykowane cesarzowi, w których oddawano im cześć razem z boginią „Romą". Warto zauważyć, że pierwszą świątynią efeską poświęconą cesarzowi była świątynia ku czci Domicjana, z wielkim posągiem tegoż imperatora za ołtarzem. Mieszkańcy miasta mieli obowiązek uczestniczenia w oficjalnych aktach kultu. Ponieważ takie akty były poświęcone cesarzowi albo bóstwom cesarskim, uczestniczenie w nich było wyrazem lojalności, a uchylanie się od nich uważano za obrazę majestatu. Cesarz był najwyższym władcą; nad nim byli tylko bogowie. Dlatego uważano, że cesarz jest bliski bogom. Oddawanie czci cesarzowi było więc nie tylko sprawą religii czy kultu; oznaczało uznanie cesarstwa, zarówno w jego wymiarze ideologicznym (cesarstwo), jak i polityczno-ekonomicznym (osoba cesarza). Właśnie o tym traktuje Ap 13 i 18 i właśnie tego dotyczą obrazy cudzołóstwa, przepychu i zbytku. Trzeba pamiętać, że w cesarstwie rzymskim I w. cała sfera życia religijnego była podporządkowana polityce; ten, kto nie uczestniczył w pierwszej z tych dziedzin („kto nie ma znamienia"), był wykluczony z drugiej (por. 13,17; 18,2). Dla ówczesnych chrześcijan oznaczało to wybór lojalności: który „pan" ma pierwszeństwo, Baranek czy cesarz? Dlatego też terminologia królewska jest zastosowana przede wszystkim w odniesieniu do Boga i Baranka (i to w stopniu najwyższym), z wyraźnymi akcentami polemicznymi; dlatego ta szczególna obfitość odniesień liturgicznych, zwłaszcza hymnów, na cześć najwyższej władzy Boga (4,11; 5,12; 7,12; 11,15-18 itd.).

Chrześcijanie, nie uczestnicząc w kulcie cesarskim, narażali się oczywiście na wrogość ze strony władzy. Dlatego też w Apokalipsie znajdujemy wiele wzmianek o „prześladowaniach". Niekiedy dyskutuje się nad tym, czy to, czego doświadczali ówcześni chrześcijanie, było rzeczywiście „prześladowaniem", a jeśli tak, to czy było ono reakcją na jakiś edykt cesarski. Tak czy inaczej, chrześcijanie (a wśród nich Jan, „brat i współuczestnik w prześladowaniu [BT: „ucisku", 1,9], ponieważ został wygnany z powodu swojej chrześcijańskiej wiary) uważali owe represje za prześladowanie. Jakkolwiek ani Neron, ani Domicjan nie domagali się dla siebie oficjalnie czci boskiej, ani też nie podżegali do prześladowań, fakt, że one się zdarzały (w skali lokalnej czy regionalnej) i że

władza cesarska nie podejmowała żadnych kroków, aby je powstrzymać, oznacza, że miejscowa władza wykonywała „całą władzę pierwszej Bestii" (13,12), czyli że ostatecznie odpowiedzialny za nie był cesarz.

Mając na uwadze ten kontekst, czytelnik nie będzie zaskoczony faktem, że w Księdze Objawienia dominują zasadniczo dwa wymiary: polityczny i społeczny. Z jednej strony mamy powracający raz po raz wątek królów, tronów, mocy, znaków czci, splendoru itd. Istnieje wyraźne przeciwieństwo między Barankiem złożonym w ofierze a Bestią; między Niewiastą (z Ap 12) a Nierządnicą. Najwyższa władza Boga i Baranka kontrastuje w ujęciu Jana z najwyższą władzą cesarza. Z drugiej strony, słyszymy często o wojnach, wrogości, krwi, śmierci i zwycięstwie, co bezpośrednio dotyczy chrześcijan, dla których Apokalipsa została napisana.

Apokalipsa, zwłaszcza w tych dwóch aspektach, przedstawia sytuację uderzająco podobną do tej, jakiej doświadczamy współcześnie. Na tym, częściowo, polega nieprzemijająca wartość orędzia tej księgi: nie możemy jednocześnie służyć dwom „panom". Władcy, reprezentujący wystawność, próżność, hedonizm i egoistyczne bogacenie się, usiłują narzucić swoją władzę naszemu światu i domagają się absolutnego posłuszeństwa, stosując takie same lub jeszcze surowsze środki przemocy, jak w przeszłości. W tej sytuacji orędzie Apokalipsy nie utraciło niczego ze swej ponadczasowej aktualności.

Cel Apokalipsy

Znając sytuację, która doprowadziła do napisania Apokalipsy i na którą księga jest odpowiedzią, określenie jej celu i przesłania nie powinno być trudne. Po pierwsze, Apokalipsa wzywa chrześcijan, aby byli wierni Panu, pomimo wszelkich przeciwności, które mogą napotkać na swojej drodze. Dlatego też ukazuje podstawy nadziei wszystkim, którzy żyją w ciągłym lęku i którzy walczą z przeciwnościami. Bóg jest Panem panów i Królem królów. Baranek, „Pierworodny umarłych", z racji swej wierności Bogu, sprawuje władzę nad historią. Posługując się hymnami i triumfalnymi opisami, Jan zapewnia tych, którzy pozostaną wierni, że, podobnie jak 144 000 i wielki tłum w niebie, oni także będą uczestniczyć w chwale Baranka (w „godach"), w Jeruzalem niebiańskim.

Po drugie, zapewniając o sprawiedliwości Boga i Jego ostatecznym zwycięstwie, Jan ostrzega chrześcijan, którym nie jest obca pokusa synkretyzmu czy apostazji, że nie można służyć dwom panom: Bestii i Barankowi, cesarzowi wraz z jego instytucjami i Bogu. Kreśląc obraz katastrof i nieszczęść, Jan stwierdza z całą mocą, że tych wszystkich, którzy odwracają się od Boga, czeka tragiczny koniec. Przesłanie Księgi Objawienia było więc dla chrześcijan czytelne i proste: pewni, że Bóg sprawuje najwyższą władzę i że jest Bogiem sprawiedliwym, trwajcie w wierności Panu! Nikt i nic nie uniknie Jego sądu. Jedynie ci, którzy okażą się wierni, będą uczestniczyć w godach Baranka i zamieszkają w Nowym Jeruzalem.

W centrum uwagi znajdują się tutaj nie tyle nieszczęścia, ile ostateczny triumf; Chrystus, a nie cesarz czy imperium rzymskie. Ogólna perspektywa ogniskuje się na teraźniejszości, wybiegając ku przyszłości (a nie na przyszłości, oglądając się na teraźniejszość): żyć *dzisiaj* wiernie służbą Chrystusowi, aż do końca. Jan interesuje się chrześcijanami, a nie Rzymianami. Tak więc widzimy, że cel Apokalipsy wyznaczają wyzwolenie i zwycięstwo sprawiedliwości. Wierność Panu zakłada nie tylko uznanie w Nim najwyższego Władcy, lecz także wierne ucieleśnianie Jego słów w codziennym życiu, poświadczone przez „czyny". Krótko mówiąc, Apokalipsa jest księgą nadziei i eschatologicznego optymizmu. Jest jednym z najbardziej czytelnych zapewnień o absolutnej władzy Boga i Baranka.

Kontekst kanoniczny

Fakt, że Apokalipsa Janowa została włączona do kanonu chrześcijańskiego (w odróżnieniu od popularnych apokalips Piotra i Tomasza), a więc stała się częścią Nowego Testamentu, oznacza, że Kościół uznał ją za księgę natchnioną i inspirującą. „Przemawiała" ona nie tylko do ludzi końca I w.; jej orędzie jest nadal aktualne: przekraczając swoje własne historyczne cele i ograniczenia, pozostaje słowem Bożym na wszystkie czasy. (Więcej na temat historii uznania Apokalipsy jako pisma kanonicznego por. niżej.) Umieszczenie Apokalipsy na końcu kanonu jest także wielce wymowne. Wewnętrzny porządek ksiąg Nowego Testamentu ma charakter tematyczny; nie zależy od daty ich powstania. Ewangelie umieszczono na początku Nowego Testamentu, ponieważ wyjaśniają podstawę wiary. Na końcu mamy Apokalipsę, w której na czoło wysuwa się wymiar eschatologiczny i której głównym tematem jest nadzieja chrześcijańska. Nasza Biblia zaczyna się od stworzenia i „utraty raju", natomiast jej punktem kulminacyjnym jest „ponowne stworzenie" świata („niebo nowe i ziemia nowa"), jako pewnego rodzaju „raj odzyskany".

Na podstawie Księgi Objawienia formułowano późniejsze stwierdzenia na temat końca świata, sądu, a zwłaszcza ostatecznej zapłaty. Apokalipsa potwierdza, że ci, którzy wytrwają w wierze aż do końca, będą „błogosławieni", zapisani w „księdze życia", i będą uczestniczyć w chwale Boga razem z Barankiem. I, przeciwnie, ci, którzy ulegną „Bestii", skończą w „jeziorze ognia i siarki" (20,10). Apokalipsa zatem to wielki

„manifest" eschatologicznej nadziei chrześcijańskiej, zwycięstwa dobra nad złem, Boga i Baranka nad władcami tego świata i ich sługami, życia nad śmiercią i jej wszystkimi znakami.

Wzajemne związki między tekstami

Jeśli chodzi o korzystanie ze Starego Testamentu, to żadnej innej księgi Nowego Testamentu nie da się porównać z Apokalipsą. Oprócz bardzo wielu starotestamentowych tematów, obrazów i reminiscencji prawie dwie trzecie wersetów w Księdze Objawienia nawiązuje wyraźnie do Starego Testamentu. Było to główne źródło literackiej inspiracji Jana. Włączając do swojego dzieła to starotestamentowe tworzywo, Jan nawet nie zaznaczał wyraźnie, że ten materiał pochodzi ze ST; jest to pewnego rodzaju plagiat. Oto kilka wymownych przykładów:

Apokalipsa 1,13-15	**Daniel (7 i 10)**
... i pośród świeczników [ujrzałem] kogoś podobnego do Syna Człowieczego, obleczonego w szatę do stóp i przepasanego na piersiach złotym pasem.	(7,13) Patrzałem w nocnych widzeniach: ... jakby Syn Człowieczy. (10,5) ... ubrany w lniane szaty, a jego biodra były przepasane czystym złotem.
Głowa Jego i włosy – białe jak biała wełna...	(7,9) ... a włosy Jego głowy jakby z czystej wełny.
a oczy Jego jak płomień ognia. Stopy Jego podobne do drogocennego metalu, jak gdyby w piecu rozżarzonego, a głos Jego jak głos wielu wód.	(10,6) ... oczy jego były jak pochodnie ogniste, jego ramiona i nogi jak błysk polerowanej miedzi, a jego głos jak głos tłumu.

Apokalipsa 19,17-18	**Ezechiel 39,17-18.20**
... i zawołał [anioł] głosem donośnym do wszystkich ptaków, lecących środkiem nieba: „Pójdźcie, zgromadźcie się na wielką ucztę Boga,	... mów do ptaków wszelkiego rodzaju ... Zbierzcie się i przyjdźcie tu; zgromadźcie się ze wszystkich stron na moją ofiarę, którą chcę wam zgotować ...
aby pożreć trupy królów, trupy wodzów i trupy mocarzy, trupy koni i tych, co ich dosiadają, trupy wszystkich ... małych i wielkich".	Ciało bohaterów jeść będziecie i krew możnowładców ziemi będziecie piły ... Przy stole moim nasycicie się rumakiem i jeźdźcem, bohaterem i wszelkim wojownikiem ...

Mamy tutaj „relektury" Ksiąg Daniela i Ezechiela, świadczące o tym, że dla Jana proroctwo było żywą rzeczywistością, a nie „muzealnym zabytkiem", że słowo Boże jest żywe i musi nadal „przemawiać". Jeżeli wcześniej było wyjście z Egiptu, a później wygnanie do Babilonii, to w czasach Jana sytuacja przedstawiała się podobnie. Jeśli za czasów Antiocha srożyły się prześladowania, to w czasach Jana doświadczano czegoś podobnego. I właśnie dlatego Jan tak chętnie czerpał z Księgi Wyjścia i z Proroków, zwłaszcza Ezechiela, Zachariasza i Daniela. Ten sposób prezentacji apokalipsy przez Jana, posługującego się głównie materiałem prorockim, uzna się za naturalny, jeżeli weźmie się pod uwagę, że Jan uważał siebie za proroka i za kontynuatora klasycznego ruchu prorockiego (1,3; 10,11; 11,3; 22,7.19).

Konteksty liturgiczne

Apokalipsa została napisana do czytania we wspólnotach zgromadzeń liturgicznych: „Błogosławiony, który odczytuje, i którzy słuchają słów Proroctwa" (1,3). Zdaniem niektórych uczonych, taki był rzeczywisty „kontekst życiowy" księgi (U. Vanni, Jean Pierre Charlier). Apokalipsa zatem, oprócz scenerii kultowej, zawiera zbiory hymnów, używanych prawdopodobnie w liturgii, oraz przedstawia liturgię niebiańską (1,12-13; 4,8; 5,8; 6,9; 7,15; 8,3-6 itd.).

Więcej na temat wykorzystania Apokalipsy w dzisiejszej liturgii Kościołów chrześcijańskich powiemy w ostatniej części tego artykułu, *Apokalipsa na przestrzeni dziejów*.

III. Kilka wyjaśnień

Zanim w drugim czytaniu Apokalipsy przystąpimy do komentowania samego tekstu, podamy kilka uzupełniających wyjaśnień. Dla wielu czytelników wiarygodność dosłownej interpretacji księgi zależy ściśle od stwierdzenia, czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z autentycznymi wizjami, które Jan otrzymał od Boga, aby mógł przekazać zawarte w nich przesłanie. Nie jest to więc jedynie problem „akademicki". W czterech różnych miejscach nasz autor opisuje swój stan, w jakim się znajdował, kiedy doświadczał owych przypuszczalnych wizji. W 1,10 i 4,2 pisze: „Byłem w duchu" [tak w BW; w BT: „Doznałem zachwycenia"] (*egenomen en pneumati*), co znaczy, że został pochłonięty czy „porwany" przez sferę „ducha". Nie wiemy, co dokładnie Jan miał na myśli, ale w 17,3 i 21,10 mówi, że został „zaniesiony (*apoferein*) w duchu" (tak w BW; w BT: zaniesiony „w stanie zachwycenia" 17,3 i uniesiony „[...] w zachwyceniu" 21,10). Te zwięzłe opisy wskazują, że Jan umieszczał swoje wizje w sferze czy obszarze „ducha", to znaczy poza sferą zmysłów. Niektórzy uczeni porównują to zjawisko ze współczesnymi wizjami; inni z ekstazami i transami albo z doświadczeniami mistycznymi. Czy o takie wizje chodzi?

Rodowód biblijny niektórych przewodnich tematów Apokalipsy

Rdz 1-3: stworzenie, wąż, drzewo życia
Rdz 19: Sodoma ukarana ogniem
Wj 7-11: Mojżesz, plagi
Wj 12: Baranek paschalny, ocalająca krew
Wj 25-27: świątynia
Kpł 26 i Pwt 28: „wszystkie przekleństwa zapisane w tej księdze"; siedmiokrotna odpłata
1 Krl 17-19: Eliasz zamyka niebo, sprowadza ogień z nieba; wielki prorok
Ps 2: bunt królów; Mesjasz na górze Syjon; rózga żelazna
Iz 6: wizja Boga w świątyni
Iz 61-62: oblubienica; imię; zaślubiny Boga z ludem Bożym
Jr 50-51: ucieczka z Babilonu; grzeszne miasto ukarane, zniszczone, upojone własnym kielichem; jego nagły upadek; żałobny lament nad miastem
Ez 1-3: teofania z gromami i błyskawicami, cztery zwierzęta (BT: „istoty"); powóz-tron; opisy z „jakby"; prorok pada na twarz, musi zjeść zwój; grzmot (BT: „ogromny huk")
Ez 37: zmartwychwstanie ludu
Ez 38-39: Gog i Magog; plagi; zmiana losu; rzeź nieprzyjaciela; uczta ptaków
Ez 40; 43; 47: mierzenie świątyni; jej sześcienny kształt; mieszkanie Boga; rzeka życia wypływająca spod świątyni
Dn 7: cztery zwierzęta (BT: „bestie") wychodzące z morza; bestia o dziesięciu głowach (BT: „rogach"); tron; Przedwieczny z księgą; Syn Człowieczy
Dn 10: mąż przyodziany w białą szatę i przepasany złotym pasem
Dn 12: Michał; do czasu, czasów i połowy czasu (trzy i pół czasu)
Jl 1-2: szarańcza
Za 1: Dzień Pański, dzień boleści (por. Iz 2)
Za 1: jeźdźcy; różnej barwy konie; aniołowie; „czy długo jeszcze?"
Za 4: świecznik siedmioramienny; oczy; dwaj pomazańcy; oliwki
Za 14: walka; chwała Jerozolimy

Należy uwzględnić kilka elementów. 1) To, z czym mamy do czynienia w Księdze Objawienia, nie jest jedną wizją, lecz długą, złożoną serią połączonych ze sobą wizji. Jest mało prawdopodobne, aby Jan miał tak wiele wizji, jedną po drugiej, nie mieszając czy nie łącząc ich ze sobą, i aby mógł je zapamiętać w kolejności ich pojawiania się, nie zapisując od razu każdej z nich – zauważmy, że autor często mówi, jak gdyby miał widzenie w momencie pisania, jak gdyby mówił z „wnętrza" wizji. 2) Wydaje się jednak, że Jan miał wizje wcześniej, kiedy był na wyspie Patmos, a nie później, kiedy pisał Apokalipsę, jakkolwiek niekiedy zdaje się przeczyć sam sobie (por. 1,9-11). Tak więc upłynął pewien czas między wizjami a napisaniem Apokalipsy. 3) Język całej księgi jest zdecydowanie opisowy (metaforyczny), nie dosłowny. Co więcej, jak widzieliśmy, Apokalipsa to mozaika starotestamentowych sformułowań, aluzji i obrazów oraz niektórych mitów (por. rozdz 12); inaczej mówiąc, jest to kompozycja literacka o wyraźnie poetyckim charakterze. Nie jest to język faktograficznego reportażu czy kroniki historycznej. 4) Gdyby takie były wizje pochodzące od Boga, to należałoby wytłumaczyć niezgodności i rozbieżności występujące w dziele (np. między 1,11 a rozdz. 2-3; między 6,14 a 6,15; między 8,7 a 9,4). Można by też zauważyć, że sposób prezentacji orędzia za pośrednictwem wizji spotykamy nie tylko w żydowskiej i chrześcijańskiej literaturze apokryficznej, lecz także w literaturze pogańskiej. Był to szeroko znany

środek literacki. Takie „literackie" wizje występują zwłaszcza w pismach prorockich (por. Ez 37), a nie zapominajmy, że autor przedstawia siebie jako proroka.

„Wizje" Apokalipsy prawdopodobnie nie były więc wizjami w dosłownym sensie tego słowa.

Była to w rzeczywistości pewna forma wyrazu, tak samo opisowa, jak opisowa jest cała reszta Apokalipsy. *Są* to „wizje" w znaczeniu głębokich postrzeżeń rzeczywistości, historii współczesnej, podobne do tych, jakie są udziałem pewnych poetów (dlatego oni także używają języka metafor). Doskonałym przykładem tego typu wyjątkowej zdolności percepcyjnej i ekspresyjnej może być peruwiański poeta César Vallejos. Krótko mówiąc, jest to kwestia rodzaju literackiego, za pomocą którego autor przekazuje swoje orędzie, czy, inaczej, kiedy autor mówi o wizjach, to mamy do czynienia z literackim stylem przekazu. Jeżeli Jan przedstawił swoje orędzie jako rezultat wizji, to uczynił tak dlatego, że, przypisując je Bogu, chciał dać do zrozumienia, że jego orędzie pochodzi od Boga – my nazywamy taki przypadek natchnieniem Bożym.

Powstanie Apokalipsy

Chociaż opinie na temat struktury i procesu redakcji Apokalipsy różnią się w znacznym stopniu, jest wiele wskazówek sugerujących, że w rzeczywistości były dwa oddzielne „wydania" Apokalipsy, które ostatecznie zostały połączone ze sobą, przyjmując postać obecnej księgi.

Pierwsza Apokalipsa została prawdopodobnie napisana w czasach prześladowań i męczeństwa za rządów Nerona; byłyby to głównie rozdz. 4-11, poprzedzone wstępem 1,9-20. W 8,13, po czterech pierwszych trąbach, słyszymy, że nadchodzą trzy „biada", „wskutek pozostałych głosów trąb trzech aniołów, którzy mają [jeszcze] trąbić". Znaczy to, że trzecie „biada" powinno odpowiadać siódmej i ostatniej trąbie, która odzywa się w 11,15. Byłby to koniec serii nieszczęść według pierwszej wersji Apokalipsy. Rzeczywiście, w 11, 14 czytamy: „Minęło drugie biada, a oto trzecie biada niebawem nadchodzi". I zaraz potem czytamy: „Siódmy anioł zatrąbił". Trzecie „biada" to sąd nad narodami, opisany w 11,18. Hymn końcowy (11,15-18) opiewa sprawiedliwe i zwycięskie działania Boga, będące uwieńczeniem Jego planu.

Za panowania Domicjana (30 lat później) powstał prawdopodobnie dzisiejszy trzon Apokalipsy (rozdz. 12-22); nastąpiło też jego połączenie z wcześniejszą wersją i jednocześnie włączenie siedmiu listów do Kościołów (rozdz. 2-3 i wstęp w 1,4-8). Na tej podstawie możemy założyć, że obecna Księga Apokalipsy powstała w rzeczywistości z dwóch połączonych ze sobą apokalips. Nieco później jakiś redaktor czy pisarz „poprawił" dzieło, dodając doń dzisiejszy „prolog", pomyślany jako rodzaj wstępu ogólnego (1,1-3), oraz uroczyste zakończenie w raczej skomplikowanym epilogu (22,9-11), tak że w swej obecnej postaci Apokalipsa sprawia wrażenie listu-encykliki.

Ta hipotetyczna historia redakcji, oparta na szczegółowej analizie tekstu, w niczym nie powinna przeszkadzać nam w zwykłym czytaniu księgi, ponieważ kanonicznie uznana została cała księga, taka jaką dysponujemy (niekiedy budząca w nas niepokój), a nie takie czy inne wcześniejsze teksty, powstałe na określonych etapach rozwoju księgi.

Przemoc w Księdze Objawienia

Nie ulega wątpliwości, że wiele fragmentów Apokalipsy zionie gniewem; inne ukazują z całą wyrazistością sceny pełne gwałtu i przemocy. Nie musimy bagatelizować ani ukrywać tego aspektu księgi. Aby go zrozumieć (co *nie* znaczy usprawiedliwić czy tym bardziej naśladować), musimy pamiętać o kilku sprawach.

Z jednej strony wchodzą tu w grę negatywne odczucia, łatwo zrozumiałe jako reakcje psychologiczne na sytuację autora i jego czytelników (sytuację postrzeganą jako skrajnie nieprzyjazną chrześcijańskiej wierze): uczucia gniewu, irytacji, zawodu i bezsilność wobec niesprawiedliwości, nawet rozpacz: „Dokądże, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?" (6,10).

Z drugiej strony ludzie Bliskiego Wschodu są niezwykle ekspresywni i nie przywykli do tłumienia emocji. Dlatego mamy w Apokalipsie środki wyrazu typowe dla tamtych czasów, raczej obce naszej codziennej, zachodniej wrażliwości. Jednak język taki nie jest dla nas całkiem nowy, ponieważ możemy go znaleźć także w niektórych wypowiedziach Jezusa (por. Mt 22,7), a jeszcze wcześniej był w powszechnym użyciu wśród proroków i w psalmach. „Dzień Pański", dzień sądu Bożego, był tradycyjnie oczekiwany jako dzień surowej kary, cierpienia i zniszczenia. I znowu nie zapominajmy, że Jan, pisząc swoje dzieło, w dużej mierze czerpał inspirację z proroków.

Prośba o pomstę Bożą czy oczekiwanie na nią ze względu na wiernych leży u samych podstaw Księgi Objawienia; jest to nadzieja, którą, tak jak w wielu Psalmach i w księgach prorockich, autor uważa za już spełnioną, ufając, że Bóg udzieli stosownej odpowiedzi na jego modlitwę.

Apokalipsa wczoraj i dziś

Być może najbardziej rozpowszechnioną opinią na temat Apokalipsy jest ta, że zawiera ona serię przepowiedni o końcu świata. Często wymienia się ją razem z Nostradamusem i innymi „proroctwami". W związku z tym trzeba, po pierwsze, pamiętać o tym, że Apokalipsa nie została napisana ze względu na nas, lecz raczej z myślą o chrześcijanach żyjących w Azji Mniejszej pod koniec I w. przed Chr. Po drugie, sam autor stwierdza i powtarza, że, zgodnie z jego przekonaniem, powtórne przyjście i koniec świata nastąpi „niebawem", „jest bliski" (1,1.3; 3,11; 12,12; 22,6.7.10.12.20). Jak więc wyraźnie widać, Apokalipsa nie powstała z myślą o czytelnikach żyjących dwa tysiące lat później. Jest faktem, że wszystkie historyczne odniesienia wyrażone w języku metaforycznym odnoszą się do czasów Jana.

Podobnie jak prorocy, Jan pisał przede wszystkim mając na względzie „tu i teraz" swoich czytelników, ich ściśle określony kontekst historyczny. Jego uwaga nie była skupiona na przyszłości, ogniskowała się raczej na czasie teraźniejszym, aby z tego dogodnego punktu patrzyć w przyszłość; najważniejszą sprawą dla Jana była wierność Bogu za wszelką cenę. Inaczej mówiąc, Apokalipsa nigdy nie chciała być przepowiednią tego, co wydarzy się w świecie, tak samo zresztą jak dzieła proroków przed nią; zauważmy, że autora księgi nie interesują nigdzie znaki (tym bardziej dokładna data) „końca". Jednoznacznie stwierdza, że *będzie* koniec świata, że będą kary (nieszczęścia), że będzie sąd i że Bóg wymierzy wreszcie sprawiedliwość. *W jaki sposób* to wszystko nastąpi, pozostaje kwestią opinii. Opisy klęski i końca świata służą orędziu: wzywają czytelników do trwania w całkowitej i bezwzględnej wierności Bogu. Jana interesowała teraźniejszość, a nie przyszłość; koniec historii zbawienia, a nie koniec wszechświata.

Dlaczego więc mamy nadal czytać Apokalipsę? Z tego samego powodu, z jakiego czytamy, na przykład, listy św. Pawła: ponieważ księga ta zawiera przesłanie, które przekracza granice konkretnego momentu historycznego. Orędzie Apokalipsy jest ważne dziś tak samo jak przed wiekami (por. wyżej *Cel Apokalipsy*).

DRUGIE CZYTANIE

1,1-8: Prolog

Księga Apokalipsy mogłaby zaczynać się w w. 4, który przypomina pozdrowienia znane nam z listów Pawłowych. Dwa ważne elementy poprzedzają jednak to pozdrowienie: tytuł i „błogosławieństwo". Te trzy elementy (tytuł, błogosławieństwo i pozdrowienie) nadają ton księdze i przedstawiają jej treść. Wszystkie trzy mają na celu dodanie otuchy i obudzenie nadziei.

1,1-2: Tytuł

„Objawienie Jezusa Chrystusa". Te trzy pierwsze słowa księgi to jej najlepsza synteza teologiczna. Jest ona objawieniem (nie objawieniami), gdyż odsłania, ujawnia, demaskuje, i tym samym jest słowem, które oświeca, nadaje znaczenie i stwarza nadzieję, kiedy horyzont zaciemniają prześladowania. Ponadto księga jest objawieniem „Jezusa Chrystusa". Można rozumieć tę konstrukcję jako *genetivus subiecti* (tzn. objawienie, które pochodzi od Jezusa Chrystusa; On jest narzędziem) lub jako *genetivus obiecti* (sam Chrystus jest treścią objawienia). Chociaż z gramatycznego punktu widzenia należy przyjąć pierwszy sens, ponieważ Bóg daje objawienie przez Jezusa, z teologicznego punktu widzenia ten drugi sens jest ważniejszy: objawienie o osobie i jej zbawczym działaniu w historii.

Dlatego „co musi stać się niebawem" (1,1) nie jest zapowiedzią budzących grozę, katastroficznych wydarzeń, lecz raczej objawieniem jednego wydarzenia, które ma realne znaczenie: działanie Boga i Chrystusa w historii ludzkiej czy (innymi słowy) zwycięstwo Pana życia w zdominowanej przez śmierć historii. Jan jest sługą i prorokiem „wszystkiego, co widział", co nie znaczy nic innego niż „słowo Boże" i „świadectwo Jezusa Chrystusa", czyli, jeszcze inaczej, słowo wypowiedziane przez Boga w Chrystusie. Jezus Chrystus jest słowem i wiernym, wiarygodnym świadkiem tego słowa. Apokalipsa zatem to „słowo" pełne zachęty i nadziei. Księga będzie nam mówić o zbawczym słowie wypowiedzianym przez Boga o naszej historii, o słowie, które Jezus Chrystus publicznie głosił i realizował w sposób zgodny i wierny, przypłacając to własnym życiem. Jan i jego wspólnota także narażali własne życie ze względu na to samo słowo. Takie jest znaczenie „świadectwa" i taka jest podstawa wezwania Jana do wytrwałości i zwycięstwa pośród przeciwności, które można pokonać, naśladując przykład tych, którzy zwyciężyli.

1,3: Błogosławieństwo

Jest ono owocem wiernego świadectwa i jednocześnie pierwszym z siedmiu błogosławieństw w całej księdze (1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22, 7.14). Wszystkie razem nadają ton księdze jako prawdziwemu proroctwu, które ma obudzić nadzieję: księga jest „obramowana" błogosławieństwami (nie przekleństwami) od początku do końca. Potrzebna jest jednak odwaga proroka i świadka, ponieważ dar życia może zależeć od lojalności i wyznania wiary (Ap 1,5.9; 2,13; 3,10).

1,4-8: Pozdrowienie

Podobnie jak listy Pawłowe księga podaje imiona nadawcy i adresata; nie należy ona do ksiąg pseudonimicznych, jak należą do nich utwory literatury apokaliptycznej. Chodzi o ludzi, którzy wzajemnie dobrze się znają i razem tworzą zwartą grupę. Pozdrowienie (synteza chrześcijańskiej „dobrej nowiny") pochodzi od Boga, którego autor przedstawia jako „Tego, Który jest, i Który był i Który przychodzi". Ostatni człon narusza rytm, gdyż zamiast spodziewanego „Który będzie", jako formy czasu przyszłego od bezokolicznika „być", mamy formę czasu teraźniejszego od bezokolicznika „przyjść", co wyraźnie nawiązuje do Wj 3,14, gdzie objawione jest imię Boże i podane jego znaczenie: bliska, aktywna obecność Boga, jako wyzwalająca moc dla ludu Bożego. Na tym polega tajemnica Boga, że jest On wieczny i bliski, transcendenty, a zarazem jest Panem dziejów. Ten sam tytuł nadany będzie Chrystusowi, a zwrot „Który przychodzi" wskazuje na dynamizm całej księgi i całej historii. Jezus przychodzi, zmartwychwstały i zwycięski. To właśnie dlatego księgę zakończy modlitwa Ducha i Kościoła: „Przyjdź, Panie Jezu!"

Nadane Chrystusowi tytuły mówią o Jego związku ze wspólnotą. Trzy pierwsze wiążą się z tym, o czym była mowa wcześniej: Świadek Wierny, Pierworodny, Władca. Trzy pozostałe mają związek z tym, o czym będzie mowa dalej („Jemu chwała [...]"), i wyrażają jaśniej dzieło zbawcze Chrystusa. Jest On prawdziwym i wiarygodnym świadkiem, świadkiem *par excellence*. Jest On Pierworodnym umarłych, co znaczy: Zmartwychwstałym i Panem życia; jest Władcą królów ziemi. Zwłaszcza ten ostatni tytuł, z uwagi na ukryty w nim mocny podtekst polityczny, wzywa czytelników do sprzeciwu. W imperium rzymskim, w którym wspólnoty chrześcijańskie uchylały się od oddawania uroczystej czci cesarzowi, tytuł ten jest prowokacją, ponieważ stwierdza, że cesarz też jest poddany jednemu i jedynemu najwyższemu władcy królów ziemi. Stwierdzenie zwycięstwa Chrystusa oznacza również pewne zwycięstwo chrześcijan; właśnie tak należy rozumieć często powtarzające się, adresowane do całego Kościoła, wezwanie do „zwycięstwa" (2,7,11.17.26; 3,5; 12,21).

Autor wymienia następnie trzy działania Chrystusa na rzecz Jego wspólnoty czy, ściśle mówiąc, na rzecz ludzkości (por. 1,7). Jest On tym, „który nas miłuje" (czas teraźniejszy; por. 3,9) wieczną miłością; również autor należy do tych, których Chrystus miłuje. Jest to miłość, która jednoczy i tworzy Kościół. Ta miłość przynosi wyzwolenie: „Uwolnił nas od naszych grzechów" (1,5). Mówiąc o trzecim działaniu Chrystusa, który „uczynił nas królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego", autor narusza strukturę gramatyczną, łącząc rzeczownik w liczbie pojedynczej, wyrażający pojęcie abstrakcyjne (*basileia*: królestwo), z rzeczownikiem w liczbie mnogiej, wyrażającym konkretne osoby (*hiereis*: kapłani). Jest to wyraźna aluzja do Wj 19,6, a tekst można przełożyć: „Uczynił nas królestwem i kapłanami". Chrystus uczynił nas królestwem, to znaczy, że uczestniczymy w Jego zwycięstwie. Chrześcijanie w imperium rzymskim czują się wyobcowani, pozbawieni ochrony i postawieni przed alternatywą: dostosować się albo szukać ucieczki (wobec takiej samej alternatywy postawieni są niekiedy współcześni dysydenci: „przystosuj się albo odejdź"). Ich zadaniem jest jednak służyć Bogu *w* świecie jako jego kapłani, to znaczy, być sługami dzieła Bożego dla dobra świata. Kapłańska służba chrześcijan nie polega na sprawowaniu obrzędów czy na szukaniu ucieczki w ceremoniach liturgicznych; chodzi raczej o zaangażowanie się w służbę życiu, o bycie „celebransem" życia, w przeciwieństwie do innego (cesarskiego) „kultu", który jest służbą śmierci.

„Wszelkie oko" zobaczy to przyjście Ukrzyżowanego, który ustanowiony został Panem historii. Autor łączy tutaj wyrażenia z Dn 7,13 i Za 12,10. Werset 8 jest rozszerzeniem w. 4, przy czym głos zabiera tutaj sam Bóg. Ponieważ „alfa i omega" są pierwszą i ostatnią literą alfabetu greckiego, Bóg jest tym, który będzie „miał ostatnie słowo", rozstrzygające o historii ludzkiej i o mocach, które pojawią się na arenie dziejów. „Wszechmogący" przychodzi, aby sądzić i zbawić. Wspólnota musi ugruntować w sobie tę pewność, przede wszystkim w chwilach, kiedy wydaje się, że władza cesarska jest absolutna.

Prolog księgi to budzące nadzieję prorockie przesłanie o przyjściu Chrystusa, który miłuje swoją wspólnotę i zbawia ją. Roztacza nad nią opiekę i broni swoją mocą. Księga będzie rzeczywiście „objawieniem o Jezusie Chrystusie".

1,9-3,22: Część pierwsza – „to, co jest"

Cała księga to skierowane do Kościoła orędzie o tym, co Jan widział i o czym musiał napisać (22,16). Jest to słowo wiarygodne i prawdziwe (22,6), ponieważ pochodzi od Chrystusa, prawdziwego i wiernego (1,5 i 3,7), tego, który polecił utrwalić je na piśmie (1,11). Orędzie ukazuje się w postaci listów do siedmiu Kościołów, które poprzedza imponująca wizja zmartwychwstałego Chrystusa, zwycięzcy śmierci, żyjącego i obdarzającego życiem wiecznym. Jest to słowo zachęty dla Kościoła, który doświadcza prześladowań i śmierci. Możemy rozróżnić tutaj dwie sekcje: wizję wstępną i listy do Kościołów. Okazuje się jednak, że listy tworzą jedną całość z pozostałą częścią księgi.

1,9-20: Wizja wstępna

Jest to nie tylko pierwsza wizja przedstawiona przez autora w jego dziele; jest ona kluczem do całej księgi i kończy się w 22,8, gdzie czytamy: „To właśnie ja, Jan, słyszę i widzę te rzeczy". Mamy tutaj trzy wyraźnie wyodrębnione momenty: prezentację wizjonera (1,9-11), prezentację Chrystusa (1,12-16) oraz polecenie, aby wizjoner napisał to, co widział (1,17-20).

1,9-11: Prezentacja wizjonera

Wizjoner jest chrześcijaninem dobrze znanym wspólnocie, ale wydaje się, że sam nie należy do wspólnoty (21,14). Jest raczej prorokiem, świadkiem i bratem tych, którzy dzielą z nim te same doświadczenia. Związany więzami solidarności z chrześcijańską wspólnotą, pozostaje jej bliski, pomimo wygnania, ponieważ uczestniczy w jej niedoli, ich królestwie (to znaczy zwycięstwie) i wytrwałości, aby głosić „słowo Boże i świadectwo Jezusa" (1,9). Jeżeli istnieje moc zewnętrzna, która wypędza i rozdziela, to istnieje też moc wewnętrzna, która spaja we wspólnocie oporu i sprzeciwu: Jezus Chrystus (1,9), z którym dzieli się królestwo, próby i stanowczy sprzeciw. Autor doznaje wizji w „dzień Pański", kiedy świętuje się zwycięstwo Chrystusa, i za sprawą Ducha Świętego, który czyni autora prorokiem mówiącym „ku zbudowaniu ludzi, ku ich pokrzepieniu i pociesze" (1 Kor 14,3).

1,12-16: Prezentacja Jezusa Chrystusa

Jan widzi postać ludzką, ale wyposażoną w atrybuty nadprzyrodzone. Wizja „kogoś podobnego do Syna Człowieczego" przywodzi na myśl takie teksty, jak Dn 7,13 i 10,5, które autor uzupełnił innymi tekstami ST, aby ukazać kapłana i króla, władcę i sędziego świata. Autor, wierny swojemu stylowi, przedstawia charakterystyczne szczegóły (szata, „stopy podobne do drogocennego metalu" itd.) tam, gdzie my użylibyśmy rzeczowników abstrakcyjnych (bóstwo, moc itd.). Zwróćmy uwagę choćby na kilka cech owej wizji: przede wszystkim stopy postaci są „podobne do drogocennego metalu, jak gdyby w piecu rozżarzonego", co jest wyraźną aluzją do snu Nabuchodonozora, wyjaśnionego w Dn 2, 33-34, i co jednocześnie kontrastuje z tym snem. W tamtym śnie posąg miał stopy „częściowo z żelaza, częściowo z gliny"; tutaj stopy postaci są z brązu, który jest symbolem stałości i wytrzymałości. Imperium (Nabuchodonozora czy jakiekolwiek inne) stoi na glinianych nogach. Królestwo Chrystusa trwa na wieki.

Po drugie, najważniejszym elementem wizji jest to, że Chrystus ukazuje się „pośród świeczników", które wyobrażają Kościół, i „w prawej swej ręce miał siedem gwiazd", które także są jednym i tym samym Kościołem (1,16.20). Ochraniająca moc Pana życia czuwa nad tą słabą i bojaźliwą wspólnotą. Ten Bóg pośród swojego ludu przypomina obietnicę z Kpł 26,12 i uprzedza ostatnią wizję księgi (21,3). Dlaczego wierzący mieliby się bać? W każdym razie w następnej sekcji ich ufność ulegnie wzmocnieniu.

1,17-20: Wizjoner ma napisać to, co widział

Wizjoner, który był zdolny do sprzeciwiania się i który nie zginał kolan przed cesarzem, teraz pada do stóp Chrystusa, „jak martwy", uznając tym samym najwyższą władzę i bóstwo jednego i jedynego Pana historii. Ręka podtrzymująca Kościół (siedem gwiazd) spoczywa teraz na Janie, zapewniając mu bezpieczeństwo. Słyszy on trzy ważne rzeczy: „Przestań się lękać! Jam jest (...) Napisz". Słowa te, jak i dotknięcie prawą ręką, umacniają przekonanie wizjonera o tym, czego doświadczył i co chce przekazać Kościołowi.

„Jam jest" to echo ochraniającej obecności Boga zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Tytuły Chrystusa umacniają zaufanie wizjonera: „Pierwszy i Ostatni, i żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na

wieki wieków i mam klucze śmierci i Otchłani". Pan życia jest paradoksalnie tym, który był martwy, to znaczy kimś bardzo mocno zakorzenionym w historii i jej konfliktach. Kościół potrafi mężnie stawić czoło śmierci, ponieważ jest w rękach Pana życia.

Polecenie napisania dotyczy „tego, co widziałeś". Wizja nie ogranicza się do pierwszego rozdziału, raczej rozciąga się na całą księgę, tym zaś, co Jan widział (będzie to przewodni wątek całej księgi), jest zwycięstwo Pana życia i samego życia w udręczonej historii ludzkości.

Werset 20 jest przejściem do kolejnej sekcji siedmiu listów do Kościołów. Jan ukazuje „tajemnicę" (symbolikę) Kościoła za pomocą dwu obrazów związanych ze światłem: (świeczniki i gwiazdy). Symbol nie musi być logiczny; jego siła polega na pobudzaniu wyobraźni. Tutaj oba symbole mówią o powołaniu i odpowiedzialności Kościoła: „Świecznik powołany do tego, aby być gwiazdą" (F. Contreras). Cesarz nie jest panem świata i historii. Kościół znajduje się w mocnej ręce Pana, który jest w nim obecny jako zwycięzca śmierci. Kościół, z tą pewnością w sercu, w następnej sekcji znajdzie nieustannie powtarzające się zaproszenie do „zwycięstwa".

2-3: Siedem listów do siedmiu Kościołów

Listy te nie są odrębnymi jednostkami, stanowią raczej integralną część księgi, jak autor daje wyraźnie do zrozumienia przez często powtarzające się odniesienia. Jest tych listów siedem, a liczba ta wymieniona jest w całej księdze pięćdziesiąt cztery razy; oznacza ona pełnię i całość, dlatego pełni w niej tak ważną rolę. Zamiast komentować wszystkie listy po kolei przedstawimy ich ogólny strukturalny przegląd.

Jedność literacka z pozostałą częścią Księgi

Wizję początkową kończy polecenie: „Napisz więc to, co widziałeś, i to, co jest, i to, co potem musi się stać" (1,19). Polecenie to powtarza się na początku każdego listu. Sposób przedstawienia Chrystusa Kościołowi w Efezie („To mówi Ten, który trzyma w prawej ręce siedem gwiazd, Ten, który się przechadza wśród siedmiu złotych świeczników") nawiązuje do 1,13.16. Podobnie jest z innymi tytułami Jezusa, które powtarzają tytuły podane już w wizji wstępnej.

To, co oferuje się Kościołom jako nagrodę, przywodzi na myśl zwłaszcza zakończenie księgi, w którym pojawiają się określenia: „drzewo życia" (2,7 i 22,2), „Jeruzalem Nowe" (3,12 i 21,2), „śmierć druga" (2,11 i 20,6.14), „księga życia" (3,5 i 21,27), „gwiazda poranna" (2,28 i 22,16) i „zapisane imię" (3,12 i 22,4). Z redakcyjnego punktu widzenia listy zostały włączone do księgi i zarówno księga, jak i listy tworzą świadectwo anioła „o tym, co dotyczy Kościołów" (22,16). Listy ujmują syntetycznie i uprzedzają późniejsze wydarzenia.

Adresaci listów

Jest siedem listów i liczba ta określa rytm przekazu objawienia w księdze: siedem listów, siedem pieczęci, siedem trąb, siedem czasz, siedem plag. Siedem listów jest czymś w rodzaju wzorcowego obrazu jednego i jedynego oblicza Kościoła, czymś w rodzaju listu okólnego, który zmartwychwstały Pan wysłał do swojej wspólnoty. Na końcu każdego listu, adresowanego do określonego Kościoła, pojawia się zachęta do słuchania tego, „co Duch mówi do Kościołów". Adresatem każdego listu jest cały Kościół. Ten list okólny (zestaw siedmiu listów) poprzedza pozostałą część księgi, gdyż przedmiotem zainteresowania naszego autora nie jest przepowiadanie wydarzeń, lecz raczej postawa wspólnoty w obliczu przyjścia Pana; jest to jedyne wydarzenie, które należy rozpoznać pośród różnych wydarzeń w historii ludzkości. Słowo „przyjdę" pojawia się w 2,5.16.25; 3,3.11. Kościół zaś potrzebuje „balsamu... by widział" (3,18) i przygotował się na przyjście Pana.

Podstawowe przesłanie

Zasadniczą postawę, niezbędną w sytuacji prób i doświadczeń (3,10), streszczają doskonale słowa: „Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia" (2,10) albo: „Zwycięzcy dam zasiąść ze Mną na moim tronie, jak i Ja zwyciężyłem i zasiadłem z mym Ojcem na Jego tronie" (3,21). Tak więc cała zachęta jest wezwaniem do zwycięstwa, do pójścia w ślady Antypasa (2,13) czy samego Chrystusa. Listy stanowią część proroctwa, którym jest sama księga, i dlatego chcą dodać odwagi wspólnocie żyjącej w samym środku walki, o której mówi księga.

Zwycięstwo przez opór

Chodzi o zwycięstwo przez sprzeciw i opór wobec sił zewnętrznych i wewnętrznych. W okresie panowania Flawiuszy (Wespazjan, Tytus i Domicjan; ten ostatni sam ogłosił się „panem i bogiem") chrześcijan uważa się za „podejrzanych", sprzeciwiają się bowiem kultowi cesarza, który kwitł zwłaszcza w prowincji Azji. Za główny ośrodek tego kultu uważano Pergamon, gdzie wznosiła się świątynia poświęcona „boskiemu Augustowi i bogini Romie". Chrześcijanie, ponieważ odrzucili ten kult, utracili prawa polityczne i ekonomiczne, przysługujące obywatelom imperium. Wydawało się, że ich niepomyślna sytuacja w cesarstwie zadaje kłam głównej idei wyznawanej przez nich wiary, że Chrystus zwyciężył i że Bóg jest Panem. Z drugiej strony, od wewnątrz, pewna grupa chrześcijan, skłaniająca się ku gnostycyzmowi, usprawiedliwiała swobodę moralną jako sposób reagowania na presję otaczającego środowiska. Widzimy tutaj siłę i słabość Kościoła narażonego na pokusę łatwych rozwiązań; ulegali jej niektórzy wierzący bądź ze strachu, bądź z chęci „przystosowania się" w sprawach wymagających lojalności. W czasie prześladowań wierność i opór określają tożsamość świadka.

Chrystus w listach

Treść listów, podobnie jak treść całej wizji, ogniskuje się wokół samego Chrystusa. Obserwujemy prawdziwe nagromadzenie tytułów chrystologicznych, ponieważ Chrystus jest głównym protagonistą, który przemawia do Kościołów i rzuca wyzwanie każdemu z nich, mówiąc: „Znam twoje czyny". Słowo „czyny" dotyczy postępowania w ogóle, szeroko rozumianego życia, ponieważ właśnie praktyka jest tym czynnikiem, który ukazuje prawdziwe oblicze ludzkiej wiary. Liczy się zgodność między tym, co się wyznaje, a tym, jak się żyje. Chrystus ma „oczy jak płomień ognia" (2,18) i sądzi Kościół słowem, które tnie jak „miecz obosieczny, ostry" (2,12). Kościół powinien znać własne czyny, tak aby Chrystus mógł nazwać je własnymi czynami (2,26). Czyny te są suknią ślubną Małżonki (19,8) i według nich będzie ona sądzona (22,12).

Siedem Kościołów

Efez: „Odstąpiłeś od twej pierwotnej miłości"
Smyrna: „Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia"
Pergamon: „Trzymasz się mego imienia (...) nawet we dni Antypasa(...) świadka mojego"
Tiatyra: „Wszystkie Kościoły poznają, że Ja jestem Ten, co przenika nerki i serca"
Sardes: „Trupy życia, którego nigdy nie było" (César Vallejo, poeta peruwiański)
Filadelfia: „Ja cię zachowam od próby"
Laodycea: „Ty (...) mówisz: Jestem bogaty (...) a (...) jesteś nieszczęsny i godzien litości, i biedny, i ślepy, i nagi".

Zwycięstwo

Jezus Chrystus, świadek wierny i zwycięski, zaprasza Kościół do uczestniczenia w Jego zwycięstwie. Tym, który składa ofiarę, jest ten, który został zabity z powodu swej wierności, ale zwyciężył i zasiada na tronie Bożym. Wybiła właśnie godzina próby. Nagrody przeznaczone dla zwycięzców uprzedzają zakończenie księgi, mówiące o raju odzyskanym i o życiu w Nowym Jeruzalem.

4,1-22,5: Część druga – „to, co potem musi się stać"

Wizja trwa i w rozdz. 4 zaczyna się druga główna część księgi, dotycząca „tego, co potem musi się stać" (4,1 i 1,19), a co zostanie objaśnione za pomocą serii siódemek (siedem pieczęci, siedem trąb, siedem czasz). Ten nowy początek nie oznacza jednak zerwania z tym, co było wcześniej, ponieważ dalsze grupy siódemek łączą się ściśle z siedmioma listami. Znowu słychać ten sam głos, który rozległ się podczas wizji wstępnej (1,10 i 4,1), i Jan znowu doznał zachwycenia w tym samym Duchu, aby mógł widzieć to, co mu jest ukazane. Przede wszystkim jednak nagroda dla zwycięzcy w liście do Kościoła w Laodycei wprowadza nas w temat w sposób tak bezpośredni, że rozdz. 4 i 5 mogłyby być przedłużeniem 3,21: „Zwycięzcy dam zasiąść ze Mną na moim tronie, jak i Ja zwyciężyłem i zasiadłem z mym Ojcem na Jego tronie". Tron jest symbolem zwycięstwa i władzy zdobytej raz na zawsze. Z tego tronu historia będzie obserwowana i sądzona.

4-5: Wizja wstępna

Widziane przez Jana „drzwi otwarte w niebie" to promień światła, który rozjaśnia wzburzone dzieje ludzkości. Usłyszawszy głos mówiący: „Wstąp tutaj, a to ci ukażę (...)" spostrzega, że ten, który miał w ręce Kościół, ma w swojej ręce także ludzką historię. Wszystko więc, co się wydarza, będzie, według tej księgi, także „objawieniem Jezusa Chrystusa".

„Wstąp tutaj, a to ci ukażę (...)". Autor wstępuje jednak nie po to, aby zobaczyć niebo, lecz aby zobaczyć ziemię z dogodnego niebiańskiego punktu widzenia. Co więcej, cała wizja to nic innego jak odpowiedź na skargi wnoszone z ziemi, z którymi Jan się solidaryzuje. Starcy i zwierzęta trzymają „złote czasze pełne kadzideł, którymi są modlitwy świętych" (5,8), a „pod ołtarzem dusze zabitych dla Słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli" (6,9) reprezentują wołanie krwi przelanej, która domaga się sprawiedliwości (6,10). Wydaje się, że wizja nawiązuje raczej do ceremoniału dworu królewskiego niż do środowiska świątyni, a jej sceneria przypomina dwór cesarski i sugeruje sprawowanie kultu na cześć cesarza, pana ziemi i historii. Ta informacja jest ważna dla właściwej interpretacji „kodu liturgicznego" autora.

Wizja tych dwóch rozdziałów to prawdziwa mozaika tematów i symboli, nie zawsze łatwych do wytłumaczenia. Wśród nich dadzą się jednak wyróżnić cztery główne elementy:

Tron w niebie i Zasiadający (4,2-11)
Księga zapieczętowana na siedem pieczęci (5,1-4)
Stojący Baranek, jakby zabity (5,5-7)
Powszechna aklamacja (5,8-14).

4,2-11: Tron w niebie i Zasiadający

Tron, ważniejszy niż sama osoba, jest najbardziej uderzającą cechą wizji i głównym tematem całej księgi. Ten tron będzie się jaskrawo odróżniał od innych tronów. Zasiadający na nim jest określony jako „Pan Bóg" i obwołany jako ten, „Który był i Który jest, i Który przychodzi" (4,8). Zasiada On na tronie jako Pan życia i historii i jako sędzia narodów. Inne elementy wizji mają charakter dekoracyjny, mający podkreślać majestat Zasiadającego na tronie.

Łącząc po mistrzowsku elementy zapożyczone z Iz 61,1-2, Ez 1,26-27, Dn 7,9 itd., autor przedstawia czytelnikowi obraz, którego ogólny zamysł jest ważniejszy niż identyfikacja szczegółów. Na przykład jeśli chodzi o dwudziestu czterech Starców, mogą się tu nakładać na siebie różne poziomy symboliki, co dało okazję do bardzo zróżnicowanych interpretacji. W Apokalipsie jednak liczba dwanaście i jej wielokrotności mają związek z narodem wybranym; dwudziestu czterech Starców zatem może być prototypem Kościoła, wspólnoty tych, którzy odnieśli zwycięstwo (przyodzianych, jak Starcy, w białe szaty, ukoronowanych i zasiadających na tronach) i którzy solidaryzują się z Kościołem walczącym, ponieważ Starcy trzymają w dłoniach modlitwy świętych (5,8). Ważniejsza jednak niż identyfikacja owych postaci jest rola, jaką odgrywają: dwudziestu czterech Starców „rzuca przed tronem wieńce swe" (4,10), uznając, że tylko jeden jedyny jest godzien „odebrać chwałę i cześć". Jest to prawdziwie polemiczne i *polityczne* stwierdzenie, ponieważ odrzuca roszczenia wszystkich ziemskich tronów do godności królewskiej.

5,1-4: Księga zapieczętowana na siedem pieczęci

Autor nie próbuje uzmysłowić nam oblicza Zasiadającego na tronie. Jedynymi antropomorficznymi szczegółami, które przykuwają jego wzrok, są ręka i księga „na prawej ręce Zasiadającego na tronie", zapisana „wewnątrz i na odwrocie, zapieczętowana na siedem pieczęci" (5,1). „Złamać jej [księgi] pieczęcie" i „na nią [księgę] patrzeć" oznacza uzyskanie dostępu do ukrytego sensu dziejów. Wszystko, co jest napisane w tej księdze, ma absolutną ważność, i jest niezmienne, tak że nic nie można z niej ująć ani nic do niej dodać (22,18-19). Paradoksalnie płacz autora wyraża kłopotliwe położenie ludzkości: niemożność rozszyfrowania własnej historii i udrękę wobec przyszłości zamkniętej na wszelką nadzieję. Przeznaczenie ludzkości jest ukryte u Boga, kluczem zaś do jego zrozumienia jest Baranek.

5,5-7: Stojący Baranek, jakby zabity

„Zwyciężył Lew z pokolenia Judy, Odrośl Dawida (...) i ujrzałem (...) Baranka" (5,5-6). Łącząc ze sobą tytuły pochodzące z Rdz 49,9 i Iz 11,10, autor identyfikuje Chrystusa jako MesjaszaKróla, który przyszedł i „zwyciężył". Paradoksalnie, Lew jest Barankiem, który stoi wyprostowany – znak zwycięstwa – ale który był

„zabity”. Pascha jest rzeczywiście kluczowym momentem w działaniu Boga. Rany potwierdzają zwycięstwo Baranka i mówią o drodze, która doprowadziła Go do zwycięstwa. Słowo przetłumaczone tu jako „zabity” oddaje się czasem jako „ofiarowany”; nie chodzi tu jednak o ofiarę kultową, a raczej o ofiarę w znaczeniu świeckim, znak solidarności z tymi wszystkimi, którzy zostali zabici w historii ludzkości. Mamy tutaj do czynienia z owym gorszącym paradoksem Dobrej Nowiny głoszonej przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Jest to przypadek „zwycięstwa zza kulis historii”, z perspektywy ofiar i w solidarności z nimi, ponieważ On sam jest jedną z nich. Dlatego On może otworzyć księgę, odsłonić sens dziejów i sam w swojej osobie być kluczem do ich interpretacji. Baranek, ponieważ był zabity, ma władzę i moc, aby wyjawić tajemnice historii i pomścić tych wszystkich, którzy byli ofiarami w ciągu minionych stuleci.

5,8-14: Powszechna aklamacja

Baranek otrzymuje księgę i tym samym otrzymuje władzę nad narodami i kontrolę nad losem wszystkich ludów. To jednak, co autor opisuje, jest nie tyle liturgią, ile ceremonią intronizacji i objęciem przez Baranka należnej mu władzy, którą uznają czworo Zwierząt, dwudziestu czterech Starców, tysiące aniołów i całe stworzenie. Niezliczony tłum „z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu” (5,9) przyłącza się do nowej pieśni wyzwolenia, opiewającej rolę Baranka w dziejach.

Ci, którzy śpiewają, stali się „królestwem i kapłanami” (5,10); autor nie podkreśla jednak tutaj roli kapłańskiej, ale godność królewską, ich zwycięstwo, ponieważ „będą królować na ziemi”. Oryginalność naszego autora polega na połączeniu kapłaństwa i królewskości, to znaczy kultu i historii. Autor ma tutaj na myśli nie jakiś święty okręg i szczególne ceremonie, ale raczej historię, w której odkupieni upowszechniają zwycięstwo Baranka. Służba innym ludziom, przyczynianie się do zwycięstwa życia i królowania Chrystusa – oto na czym będzie polegać ich służba kapłańska. W końcu, kiedy nie będzie już ani świątyni, ani kapłaństwa, oni będą królować na zawsze (22,5).

6,1-8,1: Siedem pieczęci

Baranek jest ogniwem pośrednim między tekstem wcześniejszym a późniejszym, opisującym otwarcie siedmiu pieczęci. Czterej jeźdźcy (cztery pierwsze pieczęcie) to postacie, które stały się powszechnie znane, ale wszystkie siedem pieczęci tworzą literacką jednostkę, której centrum stanowią w rzeczywistości nie pierwsze cztery, lecz ostatnie trzy. Można by nawet powiedzieć, że piąta pieczęć jest kluczem do zrozumienia tej sceny i całej księgi, ponieważ właśnie tutaj męczennicy głośno domagają się sprawiedliwości i Bóg ich wysłuchuje. Czyny Boga są Jego odpowiedzią na ich wołanie.

Cztery pierwsze pieczęcie (6,1-8)
Piąta pieczęć (6,9-11), kluczowy element księgi, i szósta pieczęć (6,12-17)
Interludium dramatu (7,1-17).

6,1-8: Pierwsze cztery pieczęcie

Scena przedstawiająca cztery różne konie, którą autor zręcznie i nader swobodnie skonstruował, korzystając z tekstów Ezechiela (5,12; 14,21) i Zachariasza (1,8-10; 6,1-8), i z aluzji do współczesnych wydarzeń historycznych, jest pełna zagadek trudnych do rozszyfrowania. Najlepiej, nie wdając się w szczegóły, zastanowić się nad ogólnym schematem sceny. Cztery pierwsze pieczęcie tworzą jedną całość, a czterej jeźdźcy pojawiają się na kolejne wezwania czworga Zwierząt, obecnych przy tronie Boga. W każdym z jeźdźców możemy się dopatrzyć jakiejś historycznej aluzji, której autor nadaje wymiar uniwersalny. Pierwszy jeździec, przedstawiony jako zwycięzca, może wyobrażać inwazję jakiegoś mocarstwa, która zagraża bezpieczeństwu cesarstwa, na przykład Partów (9,13); drugi jeździec odzwierciedla pełną przemocy atmosferę wojny domowej; trzeci reprezentuje głód czy, dokładniej, sytuację racjonowania żywności (nakładanie wysokich cen na podstawowe artykuły); czwarty przedstawia straszliwe skutki wcześniejszych plag. Nie wydaje się uzasadnione utożsamianie pierwszego jeźdźca z Jezusem Chrystusem (tylko na podstawie barwy konia i tego, że jeździec ukazany jest jako zwycięzca: por. 19, 11), skoro to On (jako Baranek) otwiera pieczęcie. W każdym razie warto zauważyć kontrast między pierwszym jeźdźcem wyruszającym „jako zwycięzca, by [jeszcze] zwyciężać” (6,2), a czwartym o złowieszczym imieniu „Śmierć” (6,8). Mamy tutaj prorocką wizję końca czasów i sądu Boga nad ziemią w odpowiedzi na głośne wołanie ofiar, towarzyszące otwieraniu piątej pieczęci: „Dokądże, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?” (6,10). Odpowiedzią może być udramatyzowane sformułowanie Ezechiela: „Oto i Ja występuję przeciwko tobie i na

oczach pogan wykonam na tobie wyrok" (Ez 5,8). Niejako za kotarą pozornego pokoju, panującego w imperium i gwarantowanego jego wszystkim obywatelom, działają inne siły, nad którymi kontrolę sprawuje Bóg, a które destabilizują imperium i ściągają na niego sąd. Zesłane na ziemię plagi, nie zawsze łatwe do zinterpretowania, są zarówno przez autora księgi, jak i tradycję apokaliptyczną uważane za ostrzegające znaki rychłego końca czasów i sądu Bożego. Główna część księgi przynosi nam coraz pełniejsze wyjaśnienie tego sądu.

6,9-11.12-17: Piąta pieczęć, kluczowy element Księgi, i szósta pieczęć

Jednym z najwyraźniejszych znaków końca czasów jest prześladowanie i ucisk wybranych. Piąta pieczęć mówi w związku z tym o donośnym wołaniu ofiar. Zarówno oni, jak i Baranek zostali zabici. Teraz znajdują się w miejscu uprzywilejowanym, blisko Boga, „pod ołtarzem" (6,9), i wołają „głosem donośnym (...) Dokądże, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?" (6,10). Dalszy rozwój fabuły Apokalipsy pokaże, że Bóg nie jest głuchy na to wołanie, i stanie się jasne, w obliczu realnego, śmiertelnego zagrożenia ze strony cesarstwa, że Baranek usłyszy ich wołanie i ofiaruje im życie. Wołający otrzymują białe szaty, jako pierwszą odpowiedź Boga na ich modlitwy (jako gwarancję ich zwycięstwa), i słyszą też zachętę, aby ufnie czekali (6,11). Autor wzywa więc czytelników do przyjęcia etyki ufności i oporu. W dokumentach z Puebla (Trzecia Konferencja Generalna Episkopatu Ameryki Łacińskiej, 1979) znajdujemy fragmenty, które są jakby echem wołania ofiar z piątej pieczęci:

Z głębin krajów, które tworzą Amerykę Łacińską, wznosi się do nieba wołanie, coraz głośniejsze i coraz bardziej alarmujące. Jest to wołanie uciśnionego ludu, który domaga się sprawiedliwości, pokoju oraz poszanowania podstawowych praw ludzi i narodów (...)

Nieco ponad dziesięć lat temu Konferencja w Medellín odnotowała ten fakt, zwracając uwagę: „Niemy krzyk podnosi się z piersi milionów ludzi, błagających, wraz ze swymi pasterzami, o wyzwolenie, które w ich przypadku trudno gdziekolwiek znaleźć".

Wtedy ten krzyk mógł się wydawać stłumiony. Dzisiaj jest głośny i wyraźny, coraz silniejszy i niekiedy groźny (*Documento de Puebla* 87-89. IIIa Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina 1979.)

Szósta pieczęć wyraża gniew Baranka wobec wyzwania rzuconego przez ofiary. Niezwykle sugestywny i frapujący obraz przedstawia reakcję wszechświata na „Wielki Dzień" Baranka (6, 17). Gniew Chrystusa przede wszystkim burzy bezpieczeństwo możnych (odpowiedzialnych za los ofiar). Baranek, uosobienie pokoju, ukazuje się pełen niepohamowanego gniewu, ponieważ tolerowanie niesprawiedliwości wywołuje oburzenie (8,5; 11,18; 14,10; 16,19 i 19,15). Szósta pieczęć zatem to początek odpowiedzi Boga na głośne wołanie z piątej pieczęci, wobec tylu unicestwionych istnień ludzkich i ogromu krwi przelanej w ciągu dziejów (11,18; 16,5-6; 18,24; 20,4-6). Gniew jest wyrazem oburzenia Boga w obliczu zła i Jego woli działania, aby wyzwolić swój lud, tak jak Bóg interweniował, aby uwolnić Baranka.

7,1-17: Interludium dramatu

Między szóstą pieczęcią a otwarciem siódmej trwa pełna napięcia pauza, okres oczekiwania jako odpowiedź na pytanie ludzkości: „Nadszedł Wielki Dzień Jego gniewu, a któż zdoła się ostać?" (6,17). Podana jest liczba wybranych, tych, którzy bezpiecznie „ostaną się", naznaczeni pieczęcią żyjącego Boga. „Pieczęć Boga" jest prawdopodobnie nawiązaniem do Ez 9,4 albo do „przejścia" Boga przez Egipt i ominięcia domów naznaczonych krwią baranka (Wj 12,13). Nieco później dowiemy się, że pieczęć to po prostu imię Baranka i Boga (14,1) i że opieczętowani są własnością Boga (14,3). Liczba 144 000, rezultat mnożenia 12 x 12 x 1000, jest liczbą symboliczną wyrażającą pełnię i powszechność zbawienia. Określa ona pełnię nowego Izraela, otwartego na wszystkie narody.

Jako potwierdzenie tej uniwersalności wybranych Jan widzi „wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć" (7,9), donośnym głosem proklamujący zbawienie (7,10 i 12,10). To istotnie wspólnota bez granic, złożona z tych, „którzy przychodzą z wielkiego ucisku" (7,14), jakiego doświadczył sam autor. Z takich właśnie doświadczeń i cierpień tkana jest szata ślubna Oblubienicy Baranka (19,7). „Opłukali swe szaty i w krwi Baranka je wybielili" (7,14); „odziani są w białe szaty, a w ręku ich palmy" (7,9); „stojący przed tronem" – to znaczy, wszyscy są zwycięzcami, a ich zwycięstwo jest uczestniczeniem w zwycięstwie Baranka, któremu oddają cześć. Sprawowany przez nich kult jest wieczny, gdyż dokonuje się w obecności Boga, który rozbił namiot pośród swojego ludu. W ten sposób Jan uprzedza wizję Nowego Jeruzalem z tą jedną różnicą, że w nowym mieście niebieskim nie będzie już świątyni. Lud Boży jest w drodze, a prowadzi go i opiekuje się nim

Baranek (Iz 49,10 i Ps 23). Pan idzie na czele swojego Kościoła, prowadząc go do źródła życia, które jest w towarzystwie Boga i Baranka.

8,1-11,19: Siódma pieczęć – siedem trąb

Siódma pieczęć rozpoczyna nową serię siódemek: siedem trąb, poprzedzonych sceną przejściową (8,1-5), która jest kluczem do zrozumienia tego, co następuje potem. Istnieje jaskrawy kontrast między liturgiczną czynnością palenia kadzidła w ofierze (jako modlitw do Boga) w przejmującej i zarazem złowieszczej ciszy, a wcale nie liturgiczną czynnością anioła, który rzuca na ziemię naczynie na żar, napełnione ogniem z ołtarza, czemu towarzyszą gromy, głosy, błyskawice i trzęsienie ziemi. Obraz ma wiele wspólnego z tym z 6,10-11, wyraża jednak z jeszcze większą gwałtownością oburzenie Boga z powodu tego, co dzieje się na ziemi. Trąby są odpowiedzią na modlitwy świętych oraz wyrazem gniewu Bożego.

Siedem trąb tworzy jednostkę literacką, a każda z trąb wskazuje na siódmą, która się odezwie, kiedy zakończy się okres oczekiwania i wypełni się plan Boży (10,7). Jest to plan zbawienia, ponieważ Mesjasz obejmie władzę i zacznie królować na ziemi (11,15-17); jednocześnie jest to plan sądu, „aby zniszczyć tych, którzy niszczą ziemię" (11,18). Najlepszym przykładem tego jest sąd nad Babilonem (18,24). Pozostała część księgi przedstawia ten osobliwy happening, pomimo wielości scen, jakie autor ukazuje czytelnikowi. Tę partię księgi można więc podzielić w sposób następujący:

Cztery pierwsze trąby (8,7-12)
Piąta trąba i pierwsze „biada" (8,13-9,12)
Szósta trąba i drugie „biada" ((9,13-21)
Interludium dramatu (10,1-11,14)
Siódma trąba i trzecie „biada" (11,15-19)

8,7-12: Cztery pierwsze trąby

Anioł, który pierwszy zatrąbił, ogłosił początek sądu Bożego – jeszcze ostrzegawczego, a nie ostatecznego, jak gdyby dającego jeszcze czas na nawrócenie (9,20). Plagi czterech pierwszych trąb, podobnie jak cztery pierwsze pieczęcie, dotykają środowiska ludzkiego (ziemi, morza, rzek i gwiazd) i rozgrywają się w scenerii plag egipskich, jako wyraz sprawiedliwości Bożej, wymierzonej przeciw imperium przemocy i ucisku, niezależnie do tego, czy będzie to Egipt, czy jakiekolwiek inne imperium, dominujące aktualnie na arenie świata (Wj 9,24; 10,21). Jakkolwiek plagi te dotykają większego obszaru ziemi niż plagi z wcześniejszej serii (czwarta część ziemi w 6,8; tutaj trzecia część), większa część rzeczy pozostaje nienaruszona. Plagi nie zabijają ludzi: jest to ostrzeżenie, które powinno skłaniać do nawrócenia (9,20). Tak samo jednak jak w Egipcie, serce ludzkie jest zatwardziałe i nieskore do nawrócenia. Dlatego po czterech trąbach następuje uprzedzająca wizja trzech „biada" (8,13).

8,13-9,12: Piąta trąba i pierwsze „biada"

Piąta trąba, która zbiega się z pierwszym „biada", nawiązuje do Jl 1-2 i Jr 51,27. Sprowadza ona plagę szarańczy, która symbolizuje obcą inwazję i militarno-polityczną potęgę. Stwory te mają złote wieńce na głowach, ludzkie twarze i są gotowe do boju (9,7), mając żelazne pancerze na przodach tułowi (9,9). W walce nie znają litości. Ich król nosi imię, które wyjaśnia wszystko: Niszczyciel (9,11). Są jednak tacy, których chroni pieczęć Boga, i którzy zostaną poddani cierpieniom, ale nie będą zabici (9,5).

9,13-21: Szósta pieczęć i drugie „biada"

W przeciwieństwie do 7,1-13, gdzie aniołom zakazano wyrządzać szkodę ziemi i wybranym, tutaj wydany jest rozkaz ich uwolnienia, „by pozabijać trzecią część ludzi" (9,15). Rozkaz wychodzi od ołtarza (8,3), co ma zwrócić uwagę na fakt, że chodzi o odpowiedź Boga na modlitwy świętych. Eufrat to nie tylko nazwa geograficzna, wskazująca na konkretną rzekę, lecz przede wszystkim określenie granicy (Iz 8,7) i zapowiedź inwazji. Imperium rzymskie ze strachem spoglądało na Wschód, poza Eufrat, gdzie Partowie nadal stanowili realne zagrożenie. Nasz autor patrzy dalej, widzi w tych najazdach znaki końca czasów; podkreśla zagrożenie i niebezpieczeństwo, podając liczbę konnicy: dwie miriady miriad (9,16). Jest to ostrzeżenie, w którym kryje się wezwanie do pokuty za grzechy bałwochwalstwa, zbrodni, niesprawiedliwości i zepsucia.

10,1-11,14: Interludium dramatu

Czytelnicy oczekują spełnienia się drugiego „biada", które następuje dopiero w 11,14, tuż przed głosem siódmej trąby. Tak jak między szóstą a siódmą pieczęcią, tutaj także ciąg zdarzeń zostaje przerwany, aby autor mógł powiedzieć coś, co dla księgi ma istotne znaczenie: zadanie prorockie i kontekst, w jakim się ono realizuje. Okazuje się więc, że rozdz. 10 i 11 są rozszerzeniem trąby szóstej, rodzajem interludium czy okresem oczekiwania, w którym ma się „ukształtować świadomość" tego, co nadchodzi, oraz odpowiedniej misji, którą będą mieli do spełnienia świadkowie. Jedność tych dwu scen wynika z tematu świadectwa prorockiego: świadectwa Jana, czyli świadectwa dwu świadków, oraz świadectwa całego Kościoła.

10,1-11: Powołanie prorockie

Ukazuje się anioł z otwartym (to znaczy nie zapieczętowanym) zwojem (BT: „książeczką") w ręce i ogłasza, „że już nie będzie zwłoki, ale (...) misterium Boga się dokona" (10,6-7), misterium, które Bóg objawił prorokom i przez proroków. Problemem jest tutaj charakter autora jako proroka. Chcąc być prorokiem, musi on, tak jak Ezechiel (Ez 2,8-3,3), „połknąć zwój" (10,9-11) i przetrawić go, przyswoić go sobie, nawet jeśli napełni on wnętrzności goryczą. I znowu ma „prorokować o ludach, narodach, językach i o wielu królach" (10,11). Wzmianka o królach wskazuje na kontekst tego nowego proroctwa: to konfrontacja z politycznymi „mocarstwami", główny temat dalszych rozdziałów. Obecność proroka jest niebezpieczna dla imperium i dla samego proroka, ponieważ prawda niepokoi i destabilizuje.

11,1-14: Dwaj świadkowie

Jeżeli scena z otwartym zwojem podkreśla misję proroka wobec świata („o ludach, narodach, językach i o wielu królach"), to scena z dwoma świadkami (autorytatywne przepowiadanie według Pwt 19,17) ukazuje konsekwencje owej misji dla świata i dla proroka. Prorokowanie destabilizuje wielkie imperium; oznacza „katusze" dla mieszkańców ziemi (11,10). Tak jak w opisie dwu świadków nakładają się na siebie rysy Eliasza i Mojżesza, a może Piotra i Pawła, podobnie w opisie miasta nakładają się na siebie pewne symbole, co udaremnia wszelkie próby identyfikacji miasta. Miasto, w którym działają prorocy, nosi symboliczną nazwę i wykazuje cechy Sodomy, Egiptu, Rzymu i Jerozolimy. Ale, jak symbol, miasto jest otwarte. Jego mieszkańcy to „mieszkańcy ziemi" (11,10), przedstawiciele „ludów, szczepów, języków i narodów" (11,9). Jest to miasto, w którym panuje niesprawiedliwość, ucisk i zepsucie, miasto, które zabija wielkiego proroka z Jerozolimy. W tle pojawia się „Bestia, która wychodzi z Czeluści" (11,7), której działania zostaną przedstawione zwłaszcza w rozdz. 13 i 17. Cała scena ma być ostrzeżeniem dla prorockiej wspólnoty chrześcijańskiej, ale, tak jak w przypadku dwu świadków, chrześcijanie mają zapewnioną ochronę i po śmierci zmartwychwstaną i wstąpią do nieba na oczach swoich wrogów (11,11-12). Być może najbardziej charakterystycznym rysem sceny jest nie tyle obfitość symboli i odniesień do proroków ST, ile przede wszystkim odniesienia do Chrystusa, aby pokazać, że Jego słudzy dzielą z Nim ten sam los.

11,15-19: Siódma trąba i trzecie „biada"

W 10,7 powiedziano jasno i wyraźnie: „W dniach głosu siódmego anioła, gdy będzie miał trąbić, misterium Boga się dokona, tak jak podał On dobrą nowinę sługom swym prorokom". Kościół proroków i świadków wie już, że czas został określony, zna także swoją misję. Ostatnia trąba (równocześnie z trzecim „biada") może się odezwać, tak żeby słuchacze mogli usłyszeć uroczysty hymn, „dziękczynienie" (11,17) za zwycięstwo Boga, Baranka, i Jego wyznawców. „Dzięki czynimy Tobie, Panie, Boże wszechmogący, Który jesteś i Który byłeś, żeś objął wielką Twą władzę i zaczął królować" (11,17). Panowanie nad światem przeszło do rąk Boga i Baranka. Na uwagę zasługuje przewaga czasowników w czasie przeszłym oraz fakt, że Boga nie nazywa się już tym, „który przychodzi". Bóg *już* przyszedł i zaczął panować. Otwiera się świątynia i ukazuje się Arka Przymierza – to znaczy oczekiwany bliski związek między Bogiem a Jego ludem staje się rzeczywistością. W syntetyczny sposób ujęte jest tutaj przesłanie pozostałej części księgi: gniew narodów i gniew Boga na tych, którzy „niszczą ziemię" (11,18). Niebo jest otwarte, rozjaśnia się horyzont, pojawia się nadzieja.

12,1-15,4: Walka i zwycięstwo

Siódma trąba powinna być ostatnia albo prowadzić do siedmiu plag, które pojawiają się dopiero w 15,7. Wszystko, począwszy od 11,15 do tego miejsca, zalicza się do siódmej trąby i trzeciego „biada", które, chociaż nie ma schematu „siódemkowego", reprezentuje długie interludium i przedłużenie siódmej trąby. Głos siódmej trąby łączy się z plagami siedmiu czasz przez wzmiankę o otwarciu się „Świątyni Boga w niebie" (11, 19) i ukazaniu się wielkiego znaku na niebie (12,1) na początku tej sekcji oraz ukazaniu się innego znaku – wielkiego i godnego podziwu (por.15,1) – na początku następnej sekcji razem z powtórzoną wzmianką o otwarciu „świątyni Przybytku Świadectwa" (15,5).

Omawiana sekcja, ściśle łącząc się z 10,7, zapowiadającym koniec okresu przygotowawczego i „dokonanie się" misterium Boga (objawione prorokom Izraela i głoszone przez proroków chrześcijańskich), ma wyjaśnić „odwieczną ewangelię" jako dobrą nowinę dla „tych, którzy siedzą na ziemi" (14,6). Ta wieczna dobra nowina ma dwa bieguny: jest proklamacją o panowaniu Boga i Baranka zgodnie z tym, co wyrażają pieśni rozproszone w tej sekcji (12,10 i 15,3-4), i jest również proklamacją o sądzie i gniewie Bożym (15,1-7), który zniszczy tych, którzy „niszczą ziemię" (11,18), zgodnie z programową zapowiedzią siódmej trąby. Usytuowana między tymi dwoma biegunami wspólnota chrześcijańska, prześladowana przez krótki czas (12,12.17 i 13,7.10), może już teraz – w obecnej chwili, jako „pierwociny" ludzkości (14,4) – dołączyć do tych, co śpiewają nową pieśń „wykupionych z ziemi" (14,3), nową pieśń zwycięzców (15,2).

W tej części księgi przedstawione są następujące sceny:

Wizja (znak) Niewiasty i Smoka (12,1-17)
Wizja dwu Bestii (13,1-18)
Wizja Baranka i tych, którzy Mu towarzyszą (14,1-5)
Wizja sądu Bożego: zapowiedź i obraz (14,1-20)
Interludium dramatu przed siedmioma plagami (15,1-4)

12,1-17: Wizja Niewiasty i Smoka

Ściśle mówiąc, scena zaczyna się w 11,19, i począwszy od tego miejsca słowo „ukazała się, ukazał się" powtarza się trzy razy (11,19; 12,1.3). Ta sekcja stanowi wyraźną kontynuację sekcji poprzedzającej. Rozdziały 11-12 dotyczą tego samego okresu („czterdzieści dwa miesiące", 13,5 = „tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni", 11,3; 12,6). To, co było udziałem dwu świadków, teraz okazuje się losem całej wspólnoty mesjańskiej. Chodzi o czas paschalny, czas prorokowania, czas dawania świadectwa, czas próby; rozdz. 12 podaje wyjaśnienie przyczyny wrogości wobec Niewiasty i jej potomstwa. W ramach tej wizji autor ukazuje trzy sceny: Niewiasta i Smok (w. 1-6), walka w niebie (w. 7-12) i ponownie Niewiasta i Smok (w. 13-17). Klucz do zrozumienia całości zawiera scena środkowa, rozgrywająca się w niebie, w wyzwaniu, które znajduje odbicie w imieniu „Michał" (etymologicznie: „któż jest jak Bóg"), w obwieszczeniu, że „teraz nastało zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca" (12,10) i w powtórzonej czterokrotnie informacji, że Smok „został strącony" (12,9.10.12.13). Fragment ten można by zatytułować: „Smok pokonany". Kościół stawia czoło pokonanemu wrogowi, a życie chrześcijańskie, wprawdzie będąc próbą, jest przede wszystkim zwycięstwem. To właśnie gniew Smoka w obliczu własnej klęski jest powodem prześladowania ludu Bożego, który reprezentują Niewiasta i jej potomstwo.

Autor księgi po mistrzowsku łączy symbole i teksty biblijne (Iz 66,7.9; 26,16-17; 54,1; So 3; Jr 31), mówiąc o Niewieście, która symbolizuje lud Boży. Jej „wieniec z gwiazd dwunastu" to prawdopodobnie aluzja do dwunastu pokoleń Izraela (Rdz 37,9-11). Smok to postać, którą w tradycji prorockiej kojarzy się często z faraonem i jego państwem (Iz 51,9; Ez 29,3), natomiast określenie go jako: „Wąż starodawny (...) zwodzący całą zamieszkaną ziemię" (12,9) i zestawienie go z niewiastą – to aluzja do odwiecznej wrogości między kobietą a wężem w Rdz 3,15. Chodzi tu o konflikt między dobrem a złem, między wężem a Chrystusem, osadzony jednak w ramach historycznego konfliktu z faraonem lub z imperium. Niewiasta reprezentuje lud mesjański, ponieważ w Apokalipsie widzimy trwałe połączenie Izraela i Kościoła. Niewiasta przyobleczona jest w szatę chwały, ponieważ już triumfuje, i jest brzemienna, nosi w sobie życie, choć życie zagrożone. Jesteśmy tutaj świadkami ostatecznej walki między życiem a śmiercią, między Niewiastą a Smokiem, między Kościołem a cesarstwem. Bóle porodowe to cierpienia ofiar, które przez swoją śmierć rodzą się do życia (12,11). Niewiasta ucieka na pustynię (przeciwieństwo miasta, systemu), będącą tradycyjnym miejscem schronienia zbiegów i prześladowanych, ale też miejscem szczególnego doświadczenia opieki Boga.

Połączenie Niewiasta-Izrael-Kościół nasunęło Kościołowi katolickiemu ideę identyfikacji Niewiasty jako Maryi, Matki Chrystusa. Nie jest to interpretacja o znaczeniu pierwszoplanowym, a Apokalipsa nie mówi o historycznym prześladowaniu Matki Jezusa czy o Jej ucieczce na pustynię. Jeżeli jednak pójdziemy za symboliką Czwartej Ewangelii, gdzie Niewiasta-Maryja jest prototypem wspólnoty wiary, to interpretacja ta nie

wyda się taka dziwna, chociaż nie jest interpretacją o znaczeniu pierwszoplanowym i chociaż jest rezultatem typologicznej analizy tekstu.

Narodziny dziecięcia są jego zwycięstwem, gdyż natychmiast „zostało porwane (...) do Boga i do Jego tronu" (12,5). Nie są to więc narodziny z Betlejem, lecz raczej z poranka wielkanocnego, a bóle rodzenia odnosiłyby się do męki (por. J 16,21-22). Ta idea zmartwychwstania jako narodzin jest potwierdzona przez cytat z Ps 2, przytoczony tutaj w sposób typowy dla Nowego Testamentu. Dziecię to, syn, przeznaczone jest na to, aby „wszystkie narody (...) pasło rózgą żelazną". Wyraźnie widać kontrast: Dziecię zostaje „porwane (...) do Boga i do Jego tronu" (12,5), co jest aluzją do paschalnego zwycięstwa Jezusa, natomiast Smok zostaje „strącony na ziemię" (12,9.10.13) i wybucha gniewem na Niewiastę i „resztę jej potomstwa" (12,17). Te ostatnie słowa stanowią wyraźne nawiązanie do mesjańskiego tekstu Rdz 3,15. Potomstwo Niewiasty, to znaczy Kościół, musi przeciwstawić się poczynaniom tego, który zwodzi świat, i „oni zwyciężyli dzięki krwi Baranka" (12,11). Kościół rodzi się w zwycięstwie Świadka i świadków.

W wielu kulturach i religiach smok był symbolem ciemnych mocy, wrogich rodzajowi ludzkiemu. Oryginalną cechą tradycji biblijnej, jak również naszego autora, jest przeniesienie mitu na płaszczyznę historyczną; w tradycji biblijnej smok reprezentuje tyrańskie i groźne dla otoczenia imperium faraona w Egipcie (Ps 74,13; Ez 29,3) albo Nabuchodonozora (Jr 51,34). Określenie jednak Smoka jako „Węża starodawnego, który się zwie diabeł i szatan" (12,9) wymaga radykalizacji punktu widzenia, ponieważ w rzeczywistości daje do zrozumienia, że szatan kryje się za każdym imperium ucisku. Odsłania to korzenie zła. Za państwem szykującym się do ataku na chrześcijan kryje się gniew szatana (12,11.17). Chrześcijanin jednak wkracza do walki pełen ufności, ponieważ jest to gniew tego, który ma mało czasu i którego środki już się wyczerpały. „A oni zwyciężyli dzięki krwi Baranka i dzięki słowu swojego świadectwa i nie umiłowali dusz swych – aż do śmierci" (12,11). Osobliwa to droga do zwycięstwa, tak samo osobliwa, jak płukanie swych szat we krwi (por. 7,14).

13,1-18: Wizja dwu Bestii

W rozdz. 13 do akcji wkraczają dwie nowe postacie; o pierwszej z nich autor wspomniał już w 11,7, określając ją jako „Bestię, która wychodzi z Czeluści". Jeżeli rozdz. 12 świętuje zwycięstwo Boga i Baranka oraz ostateczną klęskę szatana, to ten rozdział mówi nam o desperackiej walce szatana z potomstwem Niewiasty (12,17) – walce toczonej za pomocą jego narzędzia, Bestii wychodzącej z morza (13,1). Za tą postacią kryje się rzeczywistość historyczna, dobrze znana autorowi i jego czytelnikom: cesarstwo rzymskie i jego absurdalne roszczenia do czci boskiej („Któż jest podobny do Bestii?" 13,4).

Roztropność skłania autora do mówienia językiem szyfru: zamiast przedstawić osoby wprowadza na scenę Bestie, podkreślając tym samym nieludzki charakter tego, co wyraża język symboliczny. Jest tutaj wyraźne nawiązanie do Dn 7: wizji czterech bestii, które reprezentują cztery mocarstwa. O ile jednak Daniel mówił o czterech bestiach, o tyle nasz autor skupia w jednej Bestii charakterystyczne cechy wszystkich czterech. Mamy tutaj supermocarstwo (dziesięć rogów) i absolutną pełnię władzy aż po ubóstwienie, połączone z żądaniem, aby wszyscy mieszkańcy ziemi oddali pokłon władcy (13,8). Cały ten fragment jest więc utrzymany w wyraźnie politycznym tonie, ponieważ stara się zdemaskować absurdalne i bluźniercze ambicje imperium.

Posługując się paralelizmem antytetycznym, autor przedstawia nam tę scenę jako parodię tronu Baranka. Jak Baranek jest narzędziem Boga, tak i Bestia jest narzędziem szatana (Smoka). „Smok dał jej swą moc, swój tron i wielką władzę" (13,2). Według 17,9 głowy to królowie, a tekst zdaje się nawiązywać do rozpowszechnionej w I w. po Chr. – zwłaszcza w Azji Mniejszej – legendy o powstaniu Nerona z martwych (*Nero redivivus*). Cesarz ten, człowiek o gwałtownym temperamencie, pierwszy prześladowca chrześcijan, zdaje się uosabiać, lepiej niż ktokolwiek inny, wrogość cesarstwa. Opis tej Bestii nawiązuje do Dn 7,7-25, gdzie ukazany jest Antioch IV, prototyp prześladowcy ludu Bożego. Nie ma większego znaczenia, czy chodzi o Antiocha, Nerona czy Domicjana: ważne jest natomiast, że władza może dysponować życiem ludzkim, domagając się zarazem dla siebie (czy dla imperium) boskiego statusu i wykazując niepojęty wręcz talent pozyskiwania sobie ludzi, urzekając ich swą władzą (13,5). Z wyjątkiem naznaczonych (opieczętowanych) na życie, stawiających opór, „wszyscy mieszkańcy ziemi" (13,8) oddają pokłon Bestii, tak że otrzymuje ona niezwykłą „władzę nad każdym szczepem, ludem, językiem i narodem" i pozwolenie, aby „wszcząć walkę ze świętymi i zwyciężyć ich" (13,7), mimo że ci ostatni są zapisani w księdze życia Baranka. Jest to jednak czas ryzyka, dla świętych czas okazania swego oporu i wierności (13,10); dlatego rozlega się tutaj to samo ostrzeżenie, które znamy już z zakończenia każdego z siedmiu listów: „Jeśli kto ma uszy, niechaj posłyszy!" (13,9).

Wizję uzupełnia obraz drugiej Bestii, która wychodzi z ziemi: jest to Smok, podający się za Baranka (13,11). Jak Baranek służy Bogu w realizacji Jego planu, tak druga Bestia pozostaje bez reszty na służbie pierwszej. Jeżeli pierwsza Bestia wyobraża władzę polityczną i ekonomiczną imperium, to druga – władzę religijną i ideologiczną, poniekąd „oficjalną teologię" państwa. Nie ma tutaj większego znaczenia opis tej Bestii, lecz raczej jej działanie: przekonuje ona cały świat i jego wszystkich mieszkańców, żeby oddawali część pierwszej

Bestii (13,12) i jej obrazowi. Mamy tutaj do czynienia z doskonałym „ministerstwem propagandy", które wspiera roszczenia do kultu imperialnego.

Podobnie jak Baranek opieczętowuje swoich wyznawców i tym samym roztacza nad nimi ochronę (7,3; 9,4; 14,1), tak też i Bestia naznacza zwolenników, „wszystkich, małych i wielkich, bogatych i biednych, wolnych i niewolników" (13,16). To znamię, ważny temat dalszej części księgi (14,9.11; 16,2; 19,20; 20,4), otrzymują oni „na prawą rękę lub na czoło i (...) nikt nie może kupić ni sprzedać, kto nie ma (...) imienia Bestii lub liczby jej imienia" (13,16-17). Zaznacza się wyraźny kontrast między nimi a tymi, którzy mają „imię Jego [Baranka] i imię Jego Ojca wypisane na czołach" (14,1). Chodzi więc o znak o charakterze religijnym; znak i pieczęć przynależności, ochrony. Ludzie podporządkowują się Bestii, oczekując od niej opieki. Autor używa greckiego słowa *charagma* (nie *sfragis*, jak w 7,3), które oznaczało pieczęć cesarską. Jest to bóg, który roztacza opiekę nad ludźmi, zniewalając ich. Odmowa czci owemu bogu jest równoznaczna z wykluczeniem ze wspólnoty obywatelskiej cesarstwa, z pozbawieniem wszystkich przysługujących jej przywilejów (w tym ekonomicznych). Dlatego sytuacja chrześcijan jest tak trudna: albo uczestniczyć w spektaklu, mając w perspektywie płynące z niego korzyści, albo wyobcować się z tego społeczeństwa, skazać się na wykluczenie z niego, nie chcąc przyjąć „karty uczestnictwa" (znamienia Bestii) (13,17). W tych trudnych czasach rozlega się wołanie o wierność i wytrwałość, o nieustępliwość w dawaniu świadectwa (13,10 i 12,17).

Wydaje się, że na zakończenie tego fragmentu autor podaje nam klucz do rozpoznania Bestii, mówiąc o jej „liczbie": jest to słynne 666. Liczba ta ma sugerować pewne imię („liczba to bowiem człowieka") możliwe do zidentyfikowania w tamtym czasie. Wskazówka autora, dostatecznie jasna dla jego współczesnych, nie jest już tak jednoznaczna dla nas; pozostawia więc komentatorom szerokie pole dla wszelkiego rodzaju spekulacji usiłujących zidentyfikować Bestię. (Por. *Apokalipsa na przestrzeni dziejów*, par. 2, niżej.) W związku z tym zwróćmy uwagę na dwie sprawy.

Po pierwsze, autor ucieka się do gematrii, praktyki znanej w starożytności, która polega na rozszyfrowywaniu imienia zapisanego kodem numerycznym (lub odwrotnie), ponieważ zarówno w języku hebrajskim, jak i greckim litery alfabetu mają wartość liczbową (żaden z tych języków nie ma odrębnego systemu cyfr; litery służą także za liczby; przypomina to nieco nasze „cyfry rzymskie"). Znana jest inskrypcja znaleziona w ruinach Pompejów, która brzmi: „Kocham kobietę o liczbie 545". Większość komentatorów skłonna jest wywodzić liczbę 666 z zapisu greckiego imienia Nerona, *Kaisar Neron*, literami hebrajskimi (QSR NRWN: Q = 100; S = 60; R = 200; N = 50; W = 6;). Chodziłoby więc o Nerona lub o reprezentowaną przezeń rzeczywistość: cesarstwo jako tyrańska władza, która prześladuje chrześcijan. Może to być zatem aluzja do Domicjana jako „reinkarnacji" ducha Nerona. Wszystko to jednak nie może być niczym więcej niż hipotezą.

Być może dla autora księgi prawdziwa symbolika liczb była znacznie ważniejsza niż identyfikacja osoby. W *Księgach Sybilli* (1,325-331) pojawia się wzmianka o Jezusie jako „888", w Apokalipsie zaś „siódemka" oznacza pełnię. Oznaczając Bestię liczbą „666" autor, być może, chciał zdemaskować jej chęć bycia jak „777" (Bóg). Byłby to sposób zwrócenia uwagi na ograniczoną moc, która nie osiąga doskonałości (777).

Hasłem jest słowo „wytrwałość" (13,10). Chrześcijanie z niezłomną wytrwałością idą pod prąd i głoszą, kto jest prawdziwym Panem świata, świadomi tego, że są zapisani w księdze życia, nawet jeśli państwo nie uważa ich za obywateli. Czy warto jednak znosić wszystkie trudy sprzeciwu za tak wysoką cenę, wiedząc, że Bestii „dano wszcząć walkę ze świętymi i zwyciężyć ich" (13,7)? Następne wizje są odpowiedzią na to pytanie.

14,1-20: Wizja sądu Bożego

Chociaż Bestii, „dano wszcząć walkę ze świętymi i zwyciężyć ich" (13,7), to przecież jest słowo zachęty dla prześladowanej wspólnoty (14, 12-13), ukazujące przykład tych, którzy wytrwali i otrzymali koronę: to Baranek i Jego wyznawcy, ci, którzy „spośród ludzi zostali wykupieni na pierwociny dla Boga i dla Baranka" (14,4). W ten sposób chrześcijańska obecność w samym środku cesarstwa rzymskiego staje się widoczna: Bóg strzeże swego ludu. Jezus stoi na górze Syjon, ponieważ ma pełną i ostateczną władzę; Smok „stanął na piasku [nad brzegiem] morza" (14,1; 12,18). Należący do Chrystusa, ci, którzy nie przyjęli ani liczby, ani znamienia Bestii, mają „imię Jego [Baranka] i imię Jego Ojca wypisane na czołach" (14,1) i śpiewają pieśń nową – pieśń zwycięzcy.

Kim są ci, którzy towarzyszą Barankowi? Autor pisze: „To ci, którzy z kobietami się nie splamili, bo są dziewicami" (14,4). Nie chodzi tu o celibatariuszy, lecz raczej o wiernych chrześcijan, którzy nie ulegli pokusie służenia cesarstwu (cesarstwo jest dalej określane jako „nierządnica"). Nie dopuścili się nierządu, odmawiając udziału w grze imperialnych kłamstw; nie pokłonili się Bestii i nie poddali się jej władzy (13,4.8.12.15). Dlatego idą za Chrystusem, uczestnicząc w Jego ofierze i w Jego zwycięstwie. Chodzi o nowy świat wybranych, obwarowanych murem wierności i cierpliwości (12,14), lecz już uczestniczących w zwycięstwie. Są oni z Barankiem stojącym na górze Syjon, miejscu ostatecznego triumfu życia (por. Iz 24,23; 25,7.10; Jl 3,5). Ich obecność jest już zapowiedzią „odwiecznej Dobrej Nowiny" (14,6), zbawienia dla wybranych, zarazem jednak głosi, że „godzina sądu Jego nadeszła" (14,7).

14,6-20: Wizja sądu Bożego – zapowiedź i obraz

Sąd ma pokazać iluzoryczny charakter zwycięstwa Bestii. Anioł obwieszcza: „Upadł, upadł wielki Babilon" (14,8), posługując się tutaj symboliczną nazwą Rzymu (16,19; 17,5; 18,2.10.21; 1 P 5,13). Będą sądzeni również ci, którzy oddają pokłon Bestii i jej obrazowi, sąd jest natomiast „dobrą nowiną" dla prześladowanych i tych, którzy umarli w Panu i dla Pana (14,13).

Kolejne rozdziały będą zajmowały się tym sądem w jego dwóch przejawach, jako sądu i jako zbawienia, ale przebieg sądu pokazany jest w sposób syntetyczny w podwójnej scenie 14, 14-20, przedstawiającej dwa obrazy: żniw i winobrania. Pierwszy dotyczy wybranych, drugi – potępionych. Scena nawiązuje do Jl 4,12-13: „Niech ockną się i przybędą narody te na Dolinę Joszafat, bo tam zasiądę i będę sądził narody okoliczne. Zapuśćcie sierp, bo dojrzało żniwo; pójdźcie i zstąpcie, bo pełna jest tłocznia, przelewają się kadzie, bo złość ich jest wielka".

Ten, który sądzi, jest „podobny do Syna Człowieczego" (14,15 i Mt 24,30/Mk 13,27/Łk 21,27), to znaczy samym Jezusem. Znamienne jest, że sprawujący sąd wychodzą ze świątyni i od ołtarza (14,15.17.18), aby dać do zrozumienia, raz jeszcze, że sąd Boży jest odpowiedzią Boga na wołanie świętych (6,10 i 8,3-5). „Gniew Boga" to Jego oburzenie na widok tak wielkiej ilości krwi wylanej „poza miastem" (14,20), co wskazuje na krew odrzuconych i wykluczonych przez system, podobnie jak Chrystus umarł „poza miastem" (Hbr 13,11-12). Ta krew woła do nieba i sprowadza sąd Bożego gniewu (18,14; por. słowo „dojrzały" jako synonim sądu w 14,15.18). Dlatego też sam Jezus „odziany jest w szatę we krwi skąpaną" (19,13) i „wyciska tłocznię wina zapalczywego gniewu Wszechmogącego Boga" (19,15). „A z tłoczni krew wytrysnęła aż po wędzidła koni, na tysiąc i sześćset stadiów" (14,20) – jest to liczba, będąca wielokrotnością czterech (4 x 4 x 100), która oznacza powszechność w wymiarze geograficznym (cztery strony świata). Autor chce nam powiedzieć w ten sposób, że sąd ma skalę kosmiczną.

15,1-4: Interludium dramatu przed siedmioma plagami

Jan widzi „na niebie inny znak – wielki i godzien podziwu" (15,1), co stanowi kontynuację 12,1.3. Jest to wizja kluczowa, podsumowująca i zarazem uprzedzająca. Znakiem jest siedem czasz, w których „dopełnił się gniew Boga" (15, 1). W tekście będzie o nich mowa poczynając od w. 5. Najpierw jednak uderza autora widok „tych, co zwyciężają Bestię i obraz jej, i liczbę jej imienia", stojących nad morzem i śpiewających nową pieśń wyzwolenia. Jest to pieśń Mojżesza i Baranka, to znaczy pieśń wielbiąca Boga jako oswobodziciela wszystkich uciśnionych narodów historii. Dlatego „przyjdą wszystkie narody i padną na twarz przed [Bogiem]", jedynym „Królem narodów" (15,3-4), a nie przed cesarzem. Pieśń opiewa w pewnym sensie zamysł Boga (10,7), sławiony w 11,15; 12,10 i 14,4, a będący odpowiedzią na wołanie ofiar z 6,10.

15,5-16,21: Siedem czasz siedmiu plag

15,5-8: Siedem plag – wizja uprzedzająca i pieśń

Siedem plag nie tylko łączy się z siedmioma trąbami; nawiązują one także (tak jak siedem trąb) do scenerii Apokalipsy: wyzwolenia, jakim było Wyjście. Plagi, o których tutaj mowa, przypominają plagi egipskie, jako narzędzie sądu Bożego nad mocarstwem, które ciemiężyło lud Boży. Podobnie jak w poprzedniej sekcji, także tutaj mamy najpierw wzmiankę o otwartym niebie (15,6 i 11,19). Z drugiej strony, aniołowie roznoszący plagi wychodzą z niebieskiego przybytku, położonego blisko ołtarza, skąd rozlega się wołanie skazanych chrześcijan (6,9-10), co jest wyraźną wskazówką, że rozgrywające się właśnie wydarzenia są także odpowiedzią Boga na wołanie z ziemi z powodu przelanej krwi.

15,9-16,21: Siedem plag – spełnienie

Pierwsi czterej aniołowie, tak jak w przypadku serii trąb, wylewają jeden po drugim swoje czasze na ziemię, morze, rzeki i gwiazdy, już nie po to, aby zabić trzecią część ludzkości, lecz raczej *wszystkich* tych, którzy mają znamię Bestii i oddają cześć jej posągowi (16,2). Powtarzanie słowa „krew" jest uderzające, ponieważ wyrok został wydany na tych wszystkich, którzy „wylali krew" (16,6); uderzający jest również głos, który rozlega się od ołtarza i ogłasza, że działania Boga są sprawiedliwe (16,7). Istnieje niezaprzeczalny związek między sceną w 6,10 a tą sceną.

Piąty anioł wylewający swoją czaszę dotyka najczulszego punktu: tron Bestii i jej władza zaczynają się chwiać, gdyż szósty anioł otwiera drogę dla inwazji zza Eufratu, ojczyzny Partów, będących stałym zagrożeniem

dla cesarstwa. Smok, Bestia i Fałszywy Prorok (nowe imię drugiej Bestii) są „natchnieni" przez tego samego demonicznego ducha i podejmują ostatnią desperacką, ale daremną próbę (16,13-14): wzywają wszystkich królów „na wojnę w wielkim dniu wszechmogącego Boga" (16,14), w końcu jednak buntują się przeciwko cesarstwu, oblegając jego stolicę (17,15-17). Najgorsza ciemność, jaka może ogarnąć człowieka, to ciemność ducha niezdolnego do rozpoznania czynów Boga (16,9. 11.21).

Wraz z wylaniem siódmej czaszy Bóg sam ogłasza wyrok i potwierdza to, co zostało powiedziane w 14,3: „Stało się" (16,17). Przyszłość została rozstrzygnięta i Babilon będzie musiał wypić „kielich wina – gniewu zapalczywości" Boga (16,19). Cierpliwość Boga wyczerpała się (czas dany na nawrócenie) i nadeszła chwila sądu. Zauważmy, że autor nie mówi o karze, ale o sądzie i sprawiedliwości (16,7). Chrześcijanie, czujni i pełni nadziei, powinni oczekiwać nadejścia sprawiedliwości Boga, która oznacza dla Jego ludu zbawienie.

17,1-22,5: Sprawiedliwość Boga

Rozdział 17 zaczyna się od słów: „Potem przyszedł jeden z siedmiu aniołów, mających siedem czasz", ponieważ dalszy opis stanowi przedłużenie siódmej czaszy. Mamy tu dwie różne strony tej samej rzeczywistości, którą jest sprawiedliwość Boża: sąd i zbawienie. „Niewiasta", symbol dobrze znany prorokom, zapewnia jedność narracji (por. Jr 51,9.13.45; Iz 23,17; Ez 22). Tą niewiastą jest albo miasto, albo cały lud, który może być albo nierządnicą, albo oblubienicą. Rozdziały 17-18 będą mówić o nierządnicy (Babilon-Rzym), a rozdz. 21 przedstawi oblubienicę (Jeruzalem). Tekst między tymi dwoma fragmentami – 19,1-20,15 – opowiada o ostatecznym zwycięstwie Baranka nad Bestią, nad Smokiem i nad samą śmiercią. Możemy mówić więc o wielkim finale w trzech scenach:

Sąd (17,1-19,10)
Zwycięstwo (19,11-20,15)
Zbawienie (21,1-22,5)

17,1-19,10: Sąd Boży

Sąd Boży jest opisany w dwu częściach: sąd nad Niewiastą (rozdz. 17) i upadek miasta (rozdz. 18). Anioł ukazuje nam „wyrok na Wielką Nierządnicę" (17,1), która nosi symboliczne imię: „Wielki Babilon, Macierz nierządnic i obrzydliwości ziemi" (17,5) i która zostaje zidentyfikowana jako „Wielkie Miasto, mające władzę królewską nad królami ziemi" (17,18). Wzmianka o „siedmiu górach", na których siedzi Niewiasta, ale też o „ludach i tłumach, narodach i językach", gdzie „ma siedzibę" (17,9.15), jest odniesieniem do Rzymu, stolicy świata, ośrodka politycznej i ekonomicznej władzy, która wszystkich zwodzi i usidla. Autor ma na myśli nie tyle wielkomiejskie wynaturzenia seksualne, ile ogólne zepsucie i absolutyzację władzy, która prowadzi do bałwochwalstwa. Ten tekst to wyraźne i mocne oskarżenie o charakterze politycznym. Kluczowymi tekstami dotyczącymi sądu są: „I ujrzałem Niewiastę pijaną krwią świętych i krwią świadków Jezusa" (17,6) i „w niej znalazła się krew proroków i świętych, i wszystkich zabitych na ziemi" (18,24). Przepych i bezpieczeństwo państwa opierają się na zbrodni i rozlewie krwi. Dobrobyt cesarstwa pociąga za sobą wysokie koszty społeczne i wymaga ofiar. Pijaństwo i nierząd to sugestywne obrazy grzechu każdego imperializmu: obojętność na cierpienia ofiar (spowodowane żądzą władzy czy przyjemności) i oszołomienie władzą aż po przekonanie, że jest się panem wszystkich ludzi. Wszystko musiało być składane w ofierze w ramach tego kultu, nawet ludzkie życie (18,13).

„Tajemnica Niewiasty" (17,7), którą autor próbuje wyjaśnić, jako całość staje się jasna, ale nadal pozostaje zagadką w pewnych szczegółach, i to pomimo zaangażowania „mądrości" (17,9) w naszych wysiłkach ich wyjaśnienia. Dlatego niektórzy autorzy mówią o różnych źródłach bądź etapach redakcji tekstu, opierając swoją argumentację na zauważonych sprzecznościach: głowy Bestii są na zmianę siedmioma górami albo siedmioma królami; Niewiasta siedzi nad „wielu wodami", które są ludami i tłumami (17,1.15), na Bestii, (17,3) albo na siedmiu górach (17,9). Ta sama symbolika zdaje się oscylować między imperium, cesarzem i miastem. Jesteśmy jednak przekonani, że racjonalne rozumowanie i logika nie są właściwymi narzędziami, które mogą ułatwić zrozumienie tekstu Apokalipsy. W tym przypadku potrzebne jest raczej otwarcie się na pewną symboliczną wieloznaczność i na artystyczne nawarstwianie różnych symboli, za pomocą których autor przedstawia swoje prorockie oskarżenie cesarskiej władzy o bałwochwalstwo. Chyba właśnie na tym polega sedno podanego przez anioła wyjaśnienia „tajemnicy Niewiasty i Bestii, która ją nosi, a ma siedem głów i dziesięć rogów" (17,7).

W tym rozdziale dochodzi do rzeczywistego utożsamienia Niewiasty z Bestią (17,8), tej Bestii zaś z tą, która pojawiła się w 13,1 i której „rana (...) śmiertelna została uleczona" (13,3). Być może jest to nawiązanie do popularnej legendy o *Nero redivivus*, zgodnie z którą oczekiwano powrotu zmartwychwstałego Nerona pod koniec I w. Nawiązanie do tego przekonania tłumaczyłoby więc osobliwy opis Bestii jako istoty, która „była i

nie ma jej, a ma przybyć" (17,8), w terminach przywodzących na myśl to, co mówiono wcześniej o Jezusie. Imperium, ucieleśnienie szatańskiego ducha Nerona, jest rywalem Boga, ale w rzeczywistości jest tylko tanią parodią zmartwychwstania, gdyż Bestia powraca tylko po to, aby pójść „na zagładę" (17,8). Słowa Boże spełnią się.

Najtrudniejszymi jednak do rozszyfrowania wersetami są: „Siedem głów to jest siedem gór (...) I siedmiu jest królów: pięciu upadło, jeden istnieje, inny jeszcze nie przyszedł (...) Bestia, która była i nie ma jej, i ona jest ósmym, a jest spośród siedmiu (...)" (17,8-11). Niewiasta z siedmiu gór jest dość dobrze znana: reprezentuje Rzym jako centrum cesarstwa. Bestia symbolizuje demoniczne moce, które są siłą napędową cesarstwa, i wciela się w kolejnych władców. Dlatego istnieje wyraźne przeciwieństwo między Bogiem a Bestią, o której stwierdza się trzykrotnie, że „była i nie ma jej" (17,8.11) i że ma powrócić (zamierzona sprzeczność), aby pójść „na zagładę" (17,8). Boga natomiast Apokalipsa określa jako tego, „Który jesteś i Który byłeś" (11,17) i który pozostaje (żyje) zawsze. Imperium, Bestia, stolica (Niewiasta) i „jej przepych" (to, co oznaczają te symbole) mają ograniczony czas życia i „zdążają na zagładę" (17,8).

Pojawiającym się tutaj problemem jest kwestia identyfikacji cesarzy, do których autor czyni aluzje w tekście. Wszyscy „zdumieją się", mówi anioł-przewodnik wizjonerowi, że Bestia, która była i nie ma jej, „jeszcze nie przyszła", jest ósmym królem i jest jednocześnie jednym z siedmiu. W paradoksalnym obrazie Bestii, która była i nie ma jej, a ma przybyć, możemy dopatrzyć się, jeszcze raz, aluzji do popularnej w I w. legendy o *Nero redivivus*, zgodnie z którą oczekiwano pojawienia się zmartwychwstałego Nerona. Tym wcieleniem Nerona jest Domicjan, cesarz współczesny autorowi Apokalipsy. Niektórzy komentatorzy jednak, nie zdając sobie sprawy ze znaczenia symboli i innych technik stosowanych przez pisarzy apokaliptycznych, zadają pytanie, czy w ogóle można mówić o kimś współczesnym wizjonerowi, skoro opisuje on Bestię jako kogoś, kto „jeszcze nie przyszedł". Jesteśmy przekonani, że ten sposób wyrażania myśli jest fikcją literacką, która polega na tym, że obecne wydarzenia opisuje się tak, jak by należały już do przeszłości albo miały się dopiero rozegrać w przyszłości (np. Daniel, który w rzeczywistości żył w czasach Machabeuszów, pisze tak, jak gdyby żył w okresie rządów Nabuchodonozora).

Jeżeli pamiętamy, że według Jana ostateczny upadek szatana nastąpił wraz z wydarzeniem paschalnym, to konsekwentnie lista cesarzy pozostających na służbie szatana musi zaczynać się właśnie w tym punkcie, to znaczy od Augusta lub Tyberiusza, po których kolejno następują Kaligula, Klaudiusz, Neron, Wespazjan, Tytus i Domicjan (pomijając trzech królów, których panowanie miało charakter przejściowy: Galba, Othon i Witeliusz). Domicjan jest ósmy, lecz zarazem jest jednym z siedmiu, gdyż jest reinkarnacją Nerona. Apokalipsy żydowskie poświęcają sporo uwagi powrotowi Nerona. *Księgi Sybilli* mówią o nim, że będzie niebezpieczny po śmierci, ponieważ wróci i będzie jak Bóg (Syb 5,33-34). Chrześcijanie w swoich związkach z cesarstwem uczestniczą w misterium paschalnym Jezusa, misterium walki i przetrwania, przede wszystkim jednak w misterium zwycięstwa.

Upadek Babilonu jest wyraźnym i jednoznacznym przykładem sądu nad tyrańskim imperializmem (rozdz. 18); tłem jego opisu jest Ez 27-28. Na początku rozdziału anioł ogłasza wiadomość potężnym głosem, inny zaś anioł, na końcu rozdziału, nadaje tej wieści dramatyczny wyraz, rzucając w morze „wielki kamień młyński" (18, 21). Trzy razy rozlega się w tym rozdziale lament nad stolicą: „Biada, biada, wielka stolico" (18,10.16.19) ze strony królów, kupców i żeglarzy, to znaczy tych wszystkich, którzy mają cokolwiek wspólnego z przepychem, handlem i wyzyskiem, którzy na jej bogactwie sami „się wzbogacili" (18,19) i którzy uwikłani byli w handel nie tylko przedmiotami zbytku, lecz przede wszystkim „ciałami i duszami ludzkimi" (18,13). W Babilonie znaleźć można krew „wszystkich zabitych na ziemi" (18,24), również krew Baranka, wszystkich zamordowanych w rezultacie bałwochwalczego kultu pieniądza i władzy.

Chrześcijanie nie mogą być obywatelami tej stolicy. Dlatego autor Apokalipsy napomina: „Ludu mój, wyjdźcie z niej, byście nie mieli udziału w jej grzechach" (18,4). Chrześcijanie są obcymi i wygnańcami na świecie, gdyż nie mają ani znamienia, ani imienia Bestii (13,17), zarazem jednak solidaryzują się z ofiarami i zwycięzcami. „Bo przeciw niej Bóg rozsądził waszą sprawę" (18,20).

W 19,1 scena zmienia się (na niebo), ale wynika to logicznie z poprzedzającego sądu. Powtórzone czterokrotnie hebrajskie „Alleluja" (19,1. 3. 4.6) jest wezwaniem do „oddania chwały Bogu", nawiązującym do 18,20. Dwór niebieski i triumfujący Kościół cieszą się ze zwycięstwa. Pierwsze „Alleluja" podsumowuje retrospektywnie sąd nad Babilonem. Wyraża ono nie tylko chwałę imienia Boga, którego wyroki są „prawdziwe i sprawiedliwe" (19,2 i 16,7), ale oddaje także sprawiedliwość sługom Boga, którzy proszą, żeby ich krew została pomszczona (19,3.6.9; 18,20). Zepsucie i krew niewinnie przelana to grzechy Babilonu. Ostatnia pieśń wybiega w przyszłość, zachęcając nas do radosnego świętowania, gdyż „zakrólował Pan Bóg" (19,6 i 11,17) i „nadeszły gody Baranka" (19,7). Jest to triumf Mesjasza i tych, którzy do Niego należą: Jego ludu i Jego Małżonki, ubranej w „bisior lśniący i czysty", opłukany „w krwi Baranka" (7,14).

19,11-20,15: Zwycięstwo Baranka

Ten fragment kontynuuje temat sądu (19,11; 20.4.12.13), a całą tę część można uważać za rozszerzenie tego, co zostało powiedziane w 11, 18: „[Nadeszła] pora na umarłych, aby zostali osądzeni i aby dać zapłatę sługom Twym (...) i aby zniszczyć tych, którzy niszczą ziemię". Dominującym akcentem jest niewątpliwie zwycięstwo Baranka, Jego zdolność pokonania zła u samych korzeni, usunięcia jego przyczyn: Bestii i jej Fałszywego Proroka, Smoka, i samej śmierci.

19,11-16: Chrystus, zwycięski Sędzia

„Potem ujrzałem niebo otwarte" (19,11) – jest to zdanie wyrażające objawienie się czegoś, czy raczej *kogoś,* szczególnie ważnego. W Chrystusie sam Bóg przychodzi na ziemię, aby sądzić i zbawić (por. Łk 3,21; J 1,51). Pojawia się biały koń – antyteza wobec 6,2 – a na nim Chrystus, zwycięski Sędzia i Zbawca. Sądzi On i walczy, aby zaprowadzić prawdziwą sprawiedliwość (19,11). Opis ten opiera się na dobrze znanej praktyce cesarzy rzymskich, którzy po zdobyciu miasta w triumfalnym pochodzie wkraczali w jego mury. „Wierny i Prawdziwy" wjeżdża na białym koniu, w otoczeniu swojego wojska (19,14). Szermierz sprawiedliwości ma imię i tytuł, które należą się tylko Jemu: „Król królów i Pan panów" (19,16 i 17,14). Ma On absolutną władzę, która niszczy wszystkie potęgi; dlatego jest „wiele diademów na Jego głowie" (19,12). Z punktu widzenia ubóstwionego cesarza byłby to bluźnierczy, wyzywający i prowokacyjny tytuł.

Wyraźnie nawiązując do Iz 63,1, autor pisze, że siedzący na białym koniu „odziany jest w szatę we krwi skąpaną" (19,13), ponieważ „wyciska tłocznię wina zapalczywego gniewu Wszechmogącego Boga" (19,15 i 14,20). Jest to zwycięstwo odniesione przez przelanie krwi: Jego własnej krwi i krwi Jego wyznawców, ponieważ jest jedną z ofiar krwawej historii wielkiego cesarskiego miasta. Tytuł „Słowo Boga" (19,13) nawiązuje do Mdr 18,15, gdzie mamy podobny kontekst wojny i sądu. Potrójne zwycięstwo Jeźdźca jest opisane w dalszej części w trzech niemal identycznie brzmiących wyrażeniach (19,20; 20,10.14).

19,17-21: Pokonanie Bestii i Fałszywego Proroka

Autor mówi nam dwukrotnie: „I ujrzałem" (19, 17.19). Pierwsza wizja mówi o „wielkiej uczcie Boga", co nawiązuje do Ez 39,17-22 (por. tabela synoptyczna w Pierwszym czytaniu). Jest to groteskowa uczta, przeciwieństwo uczty Baranka; zaproszone są na nią te same osoby co w 16,15, aby świętować własną klęskę. Druga wizja, jak się wydaje, ma związek z 16,13.14 i skupia uwagę na tym, co najważniejsze: na tych, którzy są odpowiedzialni za błędy ludzkości (Bestii i Fałszywym Proroku) i którzy „oboje żywcem wrzuceni zostali do ognistego jeziora gorejącego siarką" (19,20).

20,1-10: Pokonanie Smoka

Jest to jeden z najtrudniejszych i najbardziej kontrowersyjnych fragmentów całej Księgi Apokalipsy, zawdzięczający swoją sławę właśnie temu, co nosi nazwę „millenaryzmu" (por. ostatni paragraf niniejszego artykułu: *Apokalipsa na przestrzeni dziejów* – krótki, historyczny rzut oka na ten kierunek w łonie chrześcijaństwa). Najpierw, zanim wdamy się w zawiłości polemicznej argumentacji, spróbujmy jednoznacznie ustalić, co w tym tekście jest najbardziej oczywiste i podstawowe.

Dwie wizje (20,1.4) zawierają potwierdzenie zwycięstwa nad diabłem, który zostaje również wtrącony do ognistego jeziora (20,10). Symbole obu tych wizji mówią same za siebie. W pierwszej – w przeciwieństwie do 9,1-11 – anioł, mający klucz i wielki łańcuch, krępuje i zamyka Smoka, który – podobnie jak w 12,9 – ma cztery imiona: Smok, Wąż starodawny, diabeł lub szatan. Dni jego aktywności są policzone („krótki czas", 20,3); jego klęska będzie trwać „na wielki wieków" (20,10 i 12,9).

W drugiej wizji widzimy trony i odpowiedzialnych za wydanie wyroku, będącego odpowiedzią na wołanie o sprawiedliwość z 6,9-12. Patrząc z innej perspektywy historycznej, z punktu widzenia ofiar (20,4: „ściętych dla świadectwa Jezusa i Jego słowa"), wyrok został wydany na tyrańską władzę szatana. Sytuacja się odwróciła i ci oskarżeni i wykluczeni są teraz sędziami razem z Barankiem. Ci, którzy nigdy nie podporządkowali się wymaganiom kultu cesarza i nie pokłonili się jego wizerunkowi, ożyli i zasiadają na tronach, aby sądzić (por. Dn 7,22.27). „Będą kapłanami Boga i Chrystusa i będą z Nim królować tysiąc lat" (20,6). Akcent pada na ostateczną klęskę szatana i na zwycięstwo świętych, którzy królują z Chrystusem. Owe „tysiąc lat" przykuwało w szczególny sposób uwagę komentatorów, którzy jednocześnie bagatelizowali samą treść obu wizji. Tysiąc lat to czas pobytu szatana w więzieniu i królowania świętych (męczenników) z Chrystusem. Literalne rozumienie „tysiąca lat" sprzeciwia się duchowi Apokalipsy, która w różnych okolicznościach podaje inne liczby dotyczące czasu (jeden tysiąc, dwieście sześćdziesiąt dni, jedna godzina itd.). Tak więc, aby zrozumieć ich symboliczny sens, trzeba uwzględnić nie tylko aluzje do Ez 37,39 czy Dn 7, lecz także żydowskie spekulacje na temat

konfiguracji historii w skali siedmiu dni, z których każdy liczył tysiąc lat (por. HenSłow 32 czy Ps 90,4: „Bo tysiąc lat w Twoich oczach jest jak wczorajszy dzień"; por. 2 P 3,8). Żydzi byli przekonani, że raj będzie trwał tysiąc lat. Mówiąc więc o tysiącu lat nasz autor nie wypowiada się na temat chronologii; posługując się symbolem teologicznym, mówi o *teraźniejszości,* już zapoczątkowanej przez Chrystusa. Jest to sposób przedstawienia Jezusa jako Mesjasza, jako zwycięzcę i odnowiciela raju. Aluzję do raju potwierdza wzmianka o „Wężu starodawnym" (20,2) i o drzewie życia, obiecanym zwycięzcom (22,2 i 2,7).

W taki sam symboliczny sposób należy rozumieć stwierdzenie dotyczące „pierwszego zmartwychwstania" (20,5: nic nie mówi się o drugim zmartwychwstaniu) czy „śmierci drugiej" (2,11; 20,6.14 i 21,8). To ostatnie wyrażenie określa się w tekście (21,8) jako „jezioro gorejące ogniem i siarką", do którego zostali wrzuceni Bestia i Fałszywy Prorok (19,20), a więc jako wieczne i ostateczne potępienie. Odpowiada to także drugiemu zmartwychwstaniu, wiecznemu i ostatecznemu, o którym jednak autor nie wspomina. Pierwsza śmierć zatem to śmierć fizyczna męczenników, którzy „pokłonu nie oddali Bestii ani jej obrazowi" (20,4), i tej śmierci chrześcijanie się nie boją, ponieważ już żyją w „pierwszym zmartwychwstaniu". Chrześcijanie widzą obecne wydarzenia w świetle paschy Jezusa, ostatecznego wydarzenia eschatologicznego, które raz na zawsze złamało moc szatana i śmierci (20,10). Przez swoją wiarę w Chrystusa Jego wyznawcy prawdziwie przeszli „ze śmierci do życia" (1 J 3, 14) i panują z Chrystusem (20,4.6). Ponieważ odnieśli zwycięstwo, uczestniczą w sądzie nad światem i są kapłanami Boga, świętującymi odtąd triumf życia.

20,11-15: Zwycięstwo nad śmiercią

Dwa elementy tekstu potwierdzają ten kierunek interpretacji: dwukrotnie „ujrzałem" („ujrzałem wielki biały tron", 20,11 oraz „i ujrzałem", 20,12), i zdanie: „Śmieć i Otchłań wrzucono do jeziora ognia" (20,14). Wzmianka o tronie łączy tekst z 20,4 i przypomina wizję z rozdz. 4-5. Chodzi o sąd nad Śmiercią i Otchłanią, będący pomstą za tych wszystkich, którzy zostali zabici w całej historii. Nadeszła chwila zniszczenia śmierci raz na zawsze (por. Iz 25,8). Sąd nie dotyczy jednak zapisanych w „księdze życia" (20,15). Stary świat (ziemia, niebo, morze) znika (20,11 i 21,1), aby ustąpić miejsca nowemu światu, który jest dziełem Boga i Baranka.

21,1-22,5: Zbawienie, czyli triumf życia

Niewiasta z rozdz. 12 jest przeciwstawiona Nierządnicy z rozdz. 17. Tak samo Oblubienica (Jeruzalem) w niniejszym rozdziale jest przeciwieństwem Nierządnicy (Babilonu) z rozdz 17. Obie Niewiasty zaś to znak rodzącego się i ostatecznie konstytuującego się życia. Jeden z siedmiu aniołów, który wyjaśnia tajemnicę Niewiasty (17,7) i który teraz jest jednym „z siedmiu aniołów, co trzymają siedem czasz pełnych siedmiu plag ostatecznych" (21,9), przedstawia autorowi Małżonkę Baranka. W jednym i drugim przypadku duch unosi wizjonera (17,3 i 21,10) i pojawia się wzmianka o księdze życia (17,8 i 21,27). Bestia, na której siedzi Niewiasta, przychodzi „z Czeluści, i zdąża na zagładę"; Oblubienica przychodzi z nieba na ziemię i będzie królować na wieki wieków (21,2 i 22,5). Ciągłość i przeciwieństwo są oczywiste. To, co autor zobaczył w różnych postaciach, jest ostatecznym triumfem życia, które pochodzi od Boga i Baranka. Wizja skupia i nawarstwia na siebie symbole oraz obrazy, próbując zrekonstruować utopię ludzkości. Jednoznacznym przykładem tego, o czym mówimy, jest przywrócenie raju jako wyrazu utopijnego marzenia ludzi, które teraz jednak zbiega się z marzeniem Boga. Na wizję składają się trzy wielkie sceny, które możemy zatytułować następująco: Wszystko jest nowe (21,1-8), nowe miasto (21,9-27) i nowy raj (22,1-5).

21,1-8: Wszystko jest nowe

Nowe niebo, nowa ziemia, nowe Jeruzalem; ostatecznie i nieodwołalnie „czynię wszystko nowe" (21,5) – oto radosne potwierdzenie tego, że utopijne marzenie zostało zrealizowane (21,6). Ale to nie Jan zapewnia nas o tej realizacji, ponieważ on jest tylko świadkiem tego, kto ma większy autorytet niż on: „Alfa i Omega, Początek i Koniec" (21,6). Dawny ład przeminął, a objawił się nowy (por. 2 Kor 5,17).

Na czym dokładnie polega to „nowe", wyjaśnia słyszany przez wizjonera głos. Najpierw mamy opis „negatywny": *nie* będzie odtąd śmierci, nie będzie żałoby, ani krzyku, ani trudu (21,4); nie ma też morza (symbol wszystkiego, co zmienne i niestabilne) (21,1). Ale przyczyną tego wszystkiego jest „solidarność", współczucie Boga-z-nami, który zstąpił, aby być ze swoim ludem, aby ocierać łzy z jego oczu, a jego członków uczynić dziećmi Boga. Spragnionych i zwycięzców (wyrażenie przypominające zakończeniu każdego listu) Bóg zaprasza, aby pili „ze źródła wody życia" (21,6).

21,9-27: Nowe miasto

W tej drugiej części wizjoner, prowadzony przez anioła, opisuje nam piękno Miasta-Oblubienicy, „mającego chwałę Boga. Źródło jego światła podobne do kamienia drogocennego" (21,11). Nie chodzi tu o rekonstrukcję historycznego miasta Jeruzalem; mamy tutaj symbol, który przekracza ten wymiar, symbol dzielenia życia z ludem, wyrażający myśl, że zbawienie z istoty swej ma charakter społeczny i wspólnotowy.

Trudno wyobrazić sobie miasto w kształcie idealnego sześcianu, mającego ponad 14 kilometrów wysokości, długości i szerokości. Są to symbole lub obrazy tego, co niewidzialne: piękna, harmonii, doskonałej równowagi oraz pełni światła i życia dzięki obecności Boga. Dlatego autor nie dba o to, aby nie zaprzeczać samemu sobie, pisząc, że miasto jest z czystego złota i jednocześnie, że ozdobione jest wszelkiego rodzaju drogimi kamieniami. Tutaj nikt nie będzie walczył o złoto, które będzie służyło całemu społeczeństwu.

Opis oparty jest na artystycznej kompilacji takich tekstów, jak Iz 60,1-2; 65,17-18 czy Ez 40-48, wykorzystanych w sposób dość dowolny. Również Ezechiel opisuje rekonstrukcję miasta o nowej, znamiennej nazwie „Pan jest tam" (Ez 48,35). Symbolika miasta mówi o jego izraelskich „korzeniach" i o nowym związku zarówno z Bogiem, jak i między ludźmi. Chodzi o miasto z otwartymi bramami, w którym nie ma ani wyrzutków, ani ludzi zepchniętych na margines; jego wszyscy mieszkańcy mają status obywateli.

Jan jest zaskoczony pewnym brakiem w mieście, brakiem tego, co wydałoby się dziwne każdemu przybyszowi: „A świątyni w nim nie dojrzałem" (21,22). Rzecz dziwna i niepojęta: miasto bez świątyni! Czy byłoby to zatem laickie, świeckie miasto? Nie; jest to raczej miasto, które przezwyciężyło dychotomię *sacrum – profanum* (uznawanie pewnych ludzi, miejsc i momentów za „sakralne"). *Wszystko* w nim jest święte i uświęcone obecnością Boga. W historii świątynia jerozolimska oddzielała kapłanów od ludzi świeckich; linia podziału przebiegała nawet między samymi kapłanami, ponieważ tylko najwyższy kapłan raz w roku mógł wejść do Miejsca Najświętszego. W mieście, o którym mowa, nie ma świątyni, gdyż sam Bóg przyszedł, aby zamieszkać ze swoim ludem; całe miasto jest więc świątynią, to znaczy obecnością Bożą. To miasto ma pewną misję do spełnienia: swoją obecnością ma oświetlać drogę wszystkim pielgrzymującym i poszukującym (21,24). Jest to miasto światła, ponieważ panuje w nim zawsze dzień, a słońce i księżyc są zbędne, gdyż jego nigdy nie gasnącymi lampami są Bóg i Baranek. Nie ma w nim nocy, która jest symbolem śmierci, nie ma cieni ani niepewności. Bóg jest wiecznym źródłem światła i życia.

22,1-5: Nowy raj

Nawiązując do 21,6 i uprzedzając 22,17, autor ukazuje nam rzekę wody życia, co jest wyraźną aluzją do Ez 47,1-12 (woda wypływająca spod progu świątyni). Tutaj nie ma świątyni, jest tylko Baranek, i właśnie z Niego (z Jego tronu) wypływa woda, czyli życie. Rzeka wody życia oraz drzewo zapewniają trwanie życia w raju. W Księdze Rodzaju anioł strzegł dostępu do drzewa życia; tutaj narody korzystają nieskrępowanie z wody, która napełnia je życiem. Sam Bóg kieruje ku nim „pokój jak rzekę" (Iz 66,12) i pozwala „darmo pić ze źródła wody życia" (21,6 i Iz 55,1-2). Żyjąc razem w pokoju i ciesząc się pełnią życia, „będą królować na wieki wieków" (22,5).

22,6-21: Epilog

Epilog pozostaje w ścisłym związku z prologiem księgi, podkreślając tym samym jej podstawową jedność. Odnajdujemy tutaj te same odniesienia do prorockiego charakteru księgi, do anioła, do idei „błogosławionych", do tego, „co musi stać się niebawem", przede wszystkim zaś do głównego tematu księgi: [drugiego] przyjścia Jezusa.

Najmocniej jednak podkreślony jest cel napisania tego fragmentu. Został on napisany przede wszystkim po to, aby zaświadczyć, że przesłanie księgi jest „wiarygodne i prawdziwe" (22,6). Dlatego „błogosławiony, kto strzeże słów proroctwa tej księgi" (22,7). Tymi, którzy dają świadectwo, są anioł, Jan i sam Jezus (22,8.16.20). Po drugie, ma on być zachętą dla wierzących, aby byli czujni i wytrwali w oporze, nawet za cenę życia, tak by zasłużyli na prawo wejścia do miasta i doświadczenia pełni życia (22,14). Chrześcijanie muszą być gotowi przyjąć światło „Gwiazdy porannej" (por. 22,16), która zwiastuje nowy dzień zmartwychwstania. Po trzecie, epilog zaprasza, aby przyłączyć się do powszechnej inwokacji, i razem z Janem, Kościołem i Duchem wzywać Pana, aby przyszedł. Pan przychodzi (a wraz z Nim wszyscy „zwycięzcy"), aby otworzyć miasto pełne światła i życia. Jakże wspaniała utopia, ku której zmierza nasza mroczna, niepokojąca, nieludzka historia!

Apokalipsa na przestrzeni dziejów

Apokalipsa to jedna z tych ksiąg biblijnych, które zawsze wywierały największy wpływ na różne kierunki myśli chrześcijańskiej: teologię, porządek kościelny, liturgię, sztukę i literaturę. Można wskazać na trzy wielkie sfery wpływu Apokalipsy Janowej na życie Kościołów chrześcijańskich: 1) Teologia katolicka i główny nurt teologii protestanckiej (zwłaszcza w zakresie chrystologii, eklezjologii i eschatologii); 2) „proroctwo biblijne" (w rozumieniu Kościołów fundamentalistycznych) i związane z nim interpretacje wspólnotowe (zwłaszcza w grupach o nastawieniu millenarystycznym); 3) liturgia, sztuka, muzyka i literatura.

1) Wkład do teologii katolickiej i protestanckiej

Apokalipsa wniosła znaczące akcenty do teologii chrześcijańskiej, zarówno bezpośrednio przez komentarze do tekstu księgi, w wielkiej obfitości pojawiające się w pewnych okresach historii Kościoła (VI w., rozkwit średniowiecza, reformacja, XX w.), jak i pośrednio przez wykorzystanie jej w liturgii i sztuce. Apokalipsa wzbogaciła bądź poszerzyła istniejące już perspektywy w chrystologii (tematy paschalne: Baranek Boży, odkupienie przez krew i Jezus jako pierwszy męczennik), eklezjologii (obraz Kościoła jako zwycięskiego ludu Bożego, „męczenników orszak biały", naznaczonych pieczęcią Baranka; Oblubienica Baranka, Nowe Jeruzalem) i eschatologii (teologia historii, związek między Kościołem a królestwem Bożym, natura ostatecznego panowania Boga). W Kościele katolickim Apokalipsa przyczyniła się do lepszego udokumentowania doktryn o obcowaniu świętych, o „rzeczach ostatecznych" (śmierć, sąd, niebo i piekło) i o ascetycznej mistyce męczeństwa. Najnowszym przykładem stałego doktrynalnego wpływu Apokalipsy jest jej wkład w ostateczny kształt *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w dziedzinie chrystologii (449-451), eklezjologii (775-773) i eschatologii (671-677; 865; 1029; 1044-1045). W tej ostatniej dziedzinie Księga Objawienia okazuje się dla Kościoła uprzywilejowanym źródłem nauki i wybranych sformułowań opisujących ostateczne panowanie Boga:

Kościół wejdzie do Królestwa jedynie przez tę ostateczną Paschę, w której podąży za swoim Panem w Jego śmierci i Jego zmartwychwstaniu (por. Ap 19,1-9). Królestwo wypełni się więc nie przez historyczny triumf Kościoła zgodnie ze stopniowym rozwojem, lecz przez zwycięstwo Boga nad końcowym rozpętaniem się zła, które sprawi, że z nieba zstąpi Jego Oblubienica (por. Ap 13,8; 20,7-10; 21,2-4) [677].

W tym nowym świecie, w niebiańskim Jeruzalem, Bóg będzie miał swoje mieszkanie pośród ludzi (por. Ap 21,5). „I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły" (Ap 21,4). „Dla człowieka to wypełnienie będzie ostatecznym urzeczywistnieniem jedności rodzaju ludzkiego, zamierzonej przez Boga od chwili stworzenia, a której Kościół pielgrzymujący był niejako sakramentem (por. KK 1). Ci, którzy będą zjednoczeni z Chrystusem, utworzą wspólnotę odkupionych, Miasto Święte Boga (Ap 21,2), Oblubienicę Baranka (Ap 21,9). Nie będzie ona już zraniona przez grzech, nieczystość, miłość własną, które niszczą lub ranią ziemską wspólnotę ludzi (por. 21,27). Wizja uszczęśliwiająca, w której Bóg ukaże się w sposób niezgłębiony przed wybranymi, będzie nie kończącym się źródłem radości, pokoju i wzajemnej komunii" (KKK 1044-1045).

Rozdział 13 Apokalipsy (ukazujący imperium rzymskie jako „Bestię") w różnych okresach dziejów Kościoła służył jako *antidotum* czy przeciwwaga wobec Rz 13, który – rozumiany jednostronne – może torować drogę postawie służalczości i legitymizacji reżimów totalitarnych w imię Boga. Tragicznym tego przykładem jest „Księga prawdy" (sprawozdanie z dochodzenia w sprawie zabójstwa sześciu jezuitów w Salwadorze, w listopadzie 1989 r.), w której ujawniono, że zamachowcy, w wieczór poprzedzający akcję, mającą służyć bezpieczeństwu państwa, czytali rozdział 13 Listu do Rzymian. Może inaczej potoczyłyby się sprawy, gdyby zamiast tego przeczytali (i zrozumieli) rozdział 13 Apokalipsy. Księga Objawienia oferuje krytyczną perspektywę, bardzo potrzebną dla właściwej oceny współczesnej, trafiającej do przekonania, „teologii politycznej" (i dla właściwego rozumienia stosunków Kościół – państwo).

2) Prawdziwa kopalnia „proroctwa biblijnego"

Badacze „proroctwa biblijnego"

Wśród fundamentalistów Apokalipsa długo uważana była za kopalnię proroctwa biblijnego, to znaczy niezastąpione (w niektórych przypadkach, obok Księgi Daniela, praktycznie jedyne), źródło materiału do opracowania scenariusza końca czasów. Ta niemal wyłączna zależność od Apokalipsy i od Księgi Daniela stwarza coś w rodzaju „kanonu w kanonie" dla wielu spośród bardziej eschatologicznie zorientowanych wyznań chrześcijańskich, które interpretują Apokalipsę dosłownie, jeżeli chodzi o naturę, czas i sposób nadejścia

chwalebnego królestwa Boga. Grupy te nie biorą pod uwagę faktu, że tego typu interpretacje są zgodnie odrzucane przez współczesnych biblistów jako przeniesienie dzisiejszych niepokojów i dzisiejszej mentalności na tekst księgi. Spekulacje takie pojawiają się zwykle w ideologicznych ramach wiary w „proroctwo biblijne" (rozumiane w sposób bezkrytyczny, chociaż przy wybiórczym wykorzystaniu odpowiednich danych egzegetycznych, jeżeli tylko wydają się podtrzymywać z góry założone teorie). Owa wiara w spełnienie się „proroctw biblijnych" (najczęściej za życia wierzącego) miała długą i urozmaiconą historię w protestantyzmie (zwłaszcza na jego peryferiach). Odkąd pojawiły się pierwsze zalążki „dyspensacjonalizmu" pod koniec XIX w., w powietrzu unosiła się niejako idea, że Bóg ma swój „mistrzowski plan", boską strategię władzy nad światem, którą przed wiekami objawił prorokom (albo nawet pisarzom apokaliptycznym). Koncepcja ta z kolei często wyradzała się w niepokojące porównania aktualnej sytuacji z „prawdą biblijną" w poszukiwaniu (niewątpliwie skutecznym) wskazówek co do rozstrzygających etapów ostatniej i najstraszliwszej ze znanych ludzkości wojen, wojny w Har-Magedon.

Przez całe wieki jedną z najbardziej ulubionych rozrywek takich „badaczy proroctwa biblijnego" była próba zidentyfikowania „Bestii Apokalipsy" (utożsamianej z Antychrystem; określenie to nie występuje w Apokalipsie, lecz w 1 J i 2 J). Paul Boyer, w interesującej pracy na temat fundamentalizmu apokaliptycznego, wymienia następujące „identyfikacje" Antychrysta, proponowane w dziejach chrześcijaństwa przez jednostki i rozmaite grupy (w porządku alfabetycznym): Lord Bute, Karol I, Oliver Cromwell, Mosze Dajan, Fryderyk II, Jerzy III, Michaił Gorbaczow, Adolf Hitler, Saddam Hussejn, Juan Carlos, John F. Kennedy, Henry Kissinger, William Laud, Muhammad, Sun Myung Moon, Benito Mussolini, Napoleon Bonaparte, Ronald Reagan, Anwar Sadat, Saladyn, Jean Jacques Sarvan-Schreiber (i ogólniej) biskupi anglikańscy, działacze ekologiczni, Kanadyjczycy francuskiego pochodzenia, homoseksualista, jezuici, Żyd, papież, komputer i wielu innych.

Zjawisko millenaryzmu

Szczególnie uderzającym przypadkiem tego nurtu „proroctwa biblijnego" był (i jest) millenaryzm: wiara w tysiącletnie (rozumiane dosłownie) panowanie Chrystusa i Jego świętych. Pomimo braku wystarczającej podstawy biblijnej tej doktryny (tylko w Ap 20,4-7), oczekiwanie „milenium" chrześcijańskiego było niezwykle żywe wśród wierzących od samych początków chrześcijaństwa. Spośród najstarszych pisarzy chrześcijańskich Justyn Męczennik, Ireneusz i Hipolit rozumieli wzmiankowany fragment dosłownie (choć w szczegółach różnie), natomiast Klemens Aleksandryjski odrzucał taką interpretację. Tertulian i montaniści byli zwolennikami szczególnie ścisłej interpretacji milenium, nawet do tego stopnia, że wskazywali na miasto Pepuzę jako miejsce królowania Chrystusa; w rzeczywistości byli oni pierwszymi millenarystami we współczesnym znaczeniu tego słowa. Odmienność opinii utrzymywała się również w następnych wiekach; niektórzy przywódcy chrześcijańscy (Laktancjusz, Wiktoryn z Petawium, Cerynt) popierali różne interpretacje millenarystyczne, natomiast Orygenes, Hieronim, Augustyn i wielu innych zwalczali tego rodzaju idee. (Nawiasem mówiąc, wydaje się, że właśnie z powodu poparcia, które millenaryści znaleźli w Apokalipsie dla swoich teorii, w III w. – po ponad stuletnim okresie szerokiej akceptacji księgi przez Kościoły chrześcijańskie – pojawiły się głosy przeciwko włączeniu jej do kanonu.) Począwszy od złotego wieku patrystycznego metaforyczna interpretacja Augustyna, zgodnie z którą „milenium" oznacza chronologicznie nieokreślone panowanie Chrystusa w Kościele aż do końca czasu, stała się nieoficjalną normatywną interpretacją katolicką. Odtąd millenaryzm dochodził do głosu głównie w innych wyznaniach chrześcijańskich, a jeśli pojawiał się we wspólnocie katolickiej, z zasady był odrzucany (np. gdy w XIII w. spirytuałowie franciszkańscy zaczęli posługiwać się komentarzem Joachima z Fiore). W XX w. Kościół katolicki niemal oficjalnie potępił millenaryzm w dekrecie Świętego Oficjum z 21 czerwca 1944 r., w którym określono go jako „niebezpieczną doktrynę" (por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 676-677). Wielu spośród reformatorów protestanckich także zdecydowanie odrzuciło millenaryzm w swoich Kościołach; zdaniem Jana Kalwina „fantazja jest zbyt dziecinna, aby wymagała kontrargumantacji bądź zasługiwała na nią"; i rzeczywiście, Apokalipsa jest jedyną księgą Nowego Testamentu, do której nie napisał komentarza.

Millenaryzm nie ograniczał się jednak do komentarzy biblijnych i opinii przywódców Kościoła. Przedłużające się przez stulecia oczekiwanie końca czasów – inspirowane bardziej czy mniej bezpośrednio przez Apokalipsę Janową – przyczyniło się do powstawania wielu rozmaitych eksperymentów w życiu wspólnotowym. Na przykład niezwykłe możliwości, jakie otworzyło odkrycie Nowego Świata, stały się w XVI i XVII w. źródłem wielu utopijnych pomysłów, zarówno wśród katolików, jak i protestantów. Najlepiej znane z tych pierwszych są wspólnotowe „przytułki" Santa Fe biskupa Vasco de Quiroga w Meksyku, inicjatywy pokojowej ewangelizacji, które zapoczątkowali Bartolomé de Las Casas i dominikanie w Ameryce Środkowej, oraz jezuickie „redukcje" w Ameryce Południowej. Jeśli chodzi o protestantów, to wyprawa na statku „Mayflower" (1622 r.), której celem miało być spotkanie z Panem w nowej ziemi obiecanej, i wiele protestanckich migracji do Nowego Świata (np. purytanie, bracia morawscy) miały podobny akcent apokaliptyczny. Jednak niewiele z tych planów, opartych na nadziei znalezienia w Nowym Świecie nowego i autentycznego chrześcijaństwa, było inspirowanych bezpośrednio czy przede wszystkim Księgą Objawienia.

Było także wiele innych grup chrześcijańskich, które, przekonane o rychłym końcu świata i zwykle ignorując, dla wygody, takie teksty, jak Mt 24,36 (par. Mk 13,32), próbowały ustalić datę ostatecznego spotkania z Chrystusem. Utopijna atrakcyjność i psychologiczna presja zapowiedzi rychłego końca świata odegrały, jak się wydaje, decydującą rolę w pojawieniu się i rozwoju tego typu wyznań chrześcijańskich. Do ważniejszych spośród nich należą anabaptyści (i inne zbliżone grupy we wczesnym okresie reformacji protestanckiej), adwentyści (zapoczątkowani przez Williama Millera, który wyznaczając dokładną datę przyjścia Chrystusa w chwale na 1843/1844 r. wywołał tym samym „wielkie rozczarowanie") oraz świadkowie Jehowy (którzy nie zrazili się długą serią niespełnionych zapowiedzi końca świata w ciągu minionego stulecia).

Tego rodzaju grupy religijne, praktycznie określone przez oczekiwania millenarystyczne, często funkcjonują jako sekty, każda bowiem utrzymuje, że tylko i wyłącznie ona jest wspólnotą zbawienia. Niekiedy ten sekciarski charakter przynosi tragiczne rezultaty. Wystarczą tu dwa przykłady, jeden z odległej przeszłości, drugi z naszych czasów. W 1534 r., kiedy melchioryci niemieccy pod wodzą Mathysa i Bockelsona chwycili za broń, aby zapoczątkować tysiącletnie królestwo Boże, które według nich miało się rozpocząć w niedzielę wielkanocną w Münster, doszło do krwawej łaźni, w której fanatyczni millenaryści zginęli. Nie tak dawno, bo 19 kwietnia 1993 r., uwagę całego świata przykuła sekta Apocalypse Ranch w Waco (Teksas); większość jej członków, znajdujących się pod wpływem patologicznego przywódcy, Dawida Koresha (uważał siebie za „Baranka Bożego"), zginęła w straszliwym pożarze, którego świadkiem, za sprawą globalnych środków przekazu, był cały świat.

3) Niewyczerpane źródło symboliki i inspiracji artystycznej

Wydaje się jednak, że najbardziej oryginalny i cenny wkład Apokalipsy daje się zaobserwować w sferze symbolicznych środków wyrazu (sztuki w najszerszym znaczeniu tego słowa). Nawet pobieżne badanie ukazuje niewiarygodne wręcz bogactwo artystycznych symboli w różnych dziedzinach, oczywiście o różnym stopniu odkrywczości i oryginalności, od śmiesznych czy niedorzecznych propozycji po arcydzieła, które uwydatniają i tak już niezwykle sugestywną i subtelną ekspresyjność Apokalipsy. Jedna z prac na ten temat (por. C. Brütsch, *La Clarté de l'Apocalypse*) odnotowuje ponad sto pięćdziesiąt przedstawień z Apokalipsy we wszystkich rodzajach sztuk plastycznych oraz wiele odniesień w muzyce i literaturze, korzystając przy tym głównie ze źródeł europejskich. Przyjrzyjmy się pokrótce tym poszczególnym dziedzinom.

Liturgia

Liturgia Kościoła katolickiego wiele zawdzięcza tej ostatniej księdze Nowego Testamentu: jej teksty są używane przede wszystkim jako hymny nieszporne, jako czytania mszalne w niedziele Okresu Wielkanocnego i podczas codziennej Eucharystii w czasie dwu ostatnich tygodni roku liturgicznego. Pełne nadziei i pocieszenia czytania z Księgi Objawienia rozbrzmiewają w dniu Wszystkich Świętych, pojawiają się też wśród tekstów liturgii pogrzebowej. Ponadto księga jest czytana w całości przez tych, którzy odmawiają Liturgię Godzin w „oficjum czytań" w okresie wielkanocnym. We wspólnym lekcjonarzu (który łączy katolickie, anglikańskie, luterańskie i inne protestanckie tradycje liturgiczne we wspólnych czytaniach niedzielnych) wybór tekstów z Apokalipsy składa się głównie z materiałów o charakterze hymnicznym, omijając fragmenty bardziej przygnębiające, niczym paschalny anioł zniszczenia. Liturgia prawosławna nie zawiera czytań z Apokalipsy, co, być może, ma związek z niechęcią Kościołów wschodnich do nadania tej księdze statusu pisma kanonicznego.

W katolickiej intertekstualności liturgicznej można zauważyć kilka różnych zasad hermeneutycznych. Przede wszystkim mamy *eschatologiczne (dotyczące końca czasu) czytanie* Apokalipsy w codziennych czytaniach mszalnych w ciągu ostatnich dwu tygodni roku kościelnego (łącznie z obszernymi fragmentami z rozdz. 14-18); fragmenty te towarzyszą apokalipsie Łukaszowej i występują przemiennie z Dn i 1-2 Mch w latach nieparzystych. Uroczystość Wszystkich Świętych, kiedy czyta się Ap 7, nadaje szczególnie triumfalny charakter tej interpretacji. Po drugie, mamy *czytanie wielkanocne* Apokalipsy w liturgiach niedziel Roku C (wspólny lekcjonarz); fragmenty o charakterze głównie hymnicznym są tutaj rodzajem pomostu między historycznymi czytaniami Dziejów Apostolskich a „zrealizowaną eschatologią" Ewangelii św. Jana. Apokalipsa ma nas nakłonić do uwielbienia i adoracji zmartwychwstałego Pana, obecnego we wspólnym świętowaniu „dnia Pańskiego". Warto zauważyć, że pominięte zostały fragmenty mówiące o nieszczęściach. W ten sposób Kościół podkreśla swoją pozytywną ocenę i autentyczną interpretację orędzia, jakie Księga Objawienia przekazuje chrześcijanom: ci, którzy ufają Bogu aż do końca, będą uczestniczyć w chwale Pana. I wreszcie w liturgii Kościoła katolickiego jest miejsce dla *mariologicznego czytania* Ap 12 podczas Mszy na uroczystość Wniebowzięcia i w inne święta maryjne (Liturgia Godzin). Interpretacja ta miała olbrzymi wpływ na rozmaite dziedziny życia katolickiego: sztukę sakralną, śpiewanie hymnów, religijność ludową i wszędzie tam, gdzie motyw „Niewiasty obleczonej w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu"

(12,1) stał się czymś powszechnie znanym. Odwoływanie się do różnych przykładów zastosowania Ap 12 nie świadczy o nieznajomości mitycznych korzeni tej symboliki, ale z drugiej strony prehistoria tekstu nie wyklucza traktowania tych sformułowań jako przykładów autentycznej interpretacji biblijnej (chociaż uważanej przez katolików za „sens przystosowany").

Niezależnie jednak od wykorzystania wybranych tekstów Apokalipsy liturgia – prawosławna w stopniu nie mniejszym niż katolicka – pozostaje bardzo bliska metaforycznemu idiomatyzmowi Apokalipsy w swych własnych rytualnych środkach wyrazu i w języku symboli, który stara się przekazać to, co niewyrażalne. Liturgia włączyła do swoich obrzędów wiele motywów Apokalipsy: symboliczne zastosowanie kolorów i szat, milczenie i śpiew, Alleluja i Amen, kadzidło, pewne liczby, obraz baranka itd. W niektórych kulturach okazało się, że najbliższa symbolice Apokalipsy (którą też najbardziej twórczo odtwarza) jest religijność ludowa.

Sztuki plastyczne

W sztukach plastycznych artyści szczególnie chętnie i często szukali inspiracji twórczej w scenach z Apokalipsy, i to zarówno w dziełach przedstawiających księgę jako całość, jak i takich, które ograniczały się do jej wybranych aspektów czy tematów. Do tej pierwszej grupy należą iluminowane rękopisy (np. *Apokalipsa z Bambergu* czy *Apokalipsa Beatusa z Liebany*), renesansowe gobeliny flamandzkie (obecnie w posiadaniu hiszpańskiej rodziny królewskiej), synoptyczne malowidło Hansa Memlinga (Brugia, 1475- -1479), ikona całej Apokalipsy Mistrza Dionizego (ok. 1500 r., sobór Zaśnięcia, Moskwa), sławna seria drzeworytów Albrechta Dürera z 1498 r. (którego niewolnicze trzymanie się litery tekstu Apokalipsy dało w rezultacie niemal groteskowe efekty, i to nawet w takich majestatycznych scenach, jak wizja wstępna, 1,10-20, czy Baranek, „jakby zabity", mający siedem rogów i siedmioro oczu!). W drugiej grupie (dzieła inspirowane fragmentami księgi lub jej wybranymi obrazami) najpopularniejszymi tematami są, jak się wydaje, cztery Zwierzęta z Ap 4-5, od czasów Ireneusza identyfikowane z czterema ewangelistami (jak na wspaniałej oprawie *Księgi z Kells* czy na kamiennej rzeźbie przy wejściu do katedry w Chartres), Niewiasta i Smok z Ap 12 (jak na słynnym arrasie Jeana Lurçata w kościele w Assy we Francji) oraz Nowe Jeruzalem/nowy raj (jak na niezrównanym arcydziele van Eycka, poliptyku ołtarzowym *Adoracja Baranka*, w kościele w Gandawie, ok. 1432 r.)

Można wymienić tu również budzące grozę arcydzieło Picassa *Guernica*, które przekazuje na jednym obrazie porażające doświadczenie cierpienia, zamętu i barbarzyństwa ludzkiego w czasie wojny. Symbolika jest tu inna niż w Apokalipsie – nowoczesne elementy „technologiczne" (bomby, żarówka elektryczna) połączone z bardziej „naturalnymi" ujęciami (twarze napełnione przerażeniem, poodrywane części ludzkich ciał i głowy zwierząt) – ale styl jest ten sam: pozornie chaotyczne pomieszanie symboli, przemawiające nie tyle za sprawą linearnych logicznych powiązań, ile dzięki wstrząsającej wymowie zestawionych obok siebie scen. Tak jak w Apokalipsie Janowej, to, co na pierwszy rzut oka wydaje się beznadziejnym kłębowiskiem okropności i zniszczenia, w rzeczywistości przekazuje orędzie nadziei dla naszego pogrążonego w śmierci świata, światło, które rozjaśnia mroki naszych czasów.

Muzyka sakralna

Wizje Księgi Objawienia, zwłaszcza pełna nadziei sceneria Nowego Jeruzalem, wywarły znaczący wpływ na chrześcijańską muzykę sakralną. W języku angielskim istnieje wiele pieśni, używanych zarówno przez katolików, jak i protestantów, które wyraźnie nawiązują do tematów Apokalipsy. Większość tych pieśni powstała w Kościołach lub dla Kościołów reformacji, co potwierdza ich nieustające zainteresowanie tą biblijną księgą. Wiele pieśni religijnych Murzynów amerykańskich inspirowanych jest Apokalipsą, jak znany standard *When the saints go marchin' in*. Jeśli chodzi o utwory orkiestrowe i chóralne, mamy sławnego *Mesjasza* Händla (połowa XVIII w.); chóralny fragment tego dzieła, znany jako *Alleluja*, to niezrównana, urzekająca interpretacja pieśni zwycięstwa z Ap 19.

Pięćdziesiąt lat temu E. F. Scott, w artykule na temat kaznodziejskiego zastosowania Apokalipsy, przytoczył historię, która potwierdza siłę wyrazu muzycznego sposobu przekazywania pełnego nadziei orędzia tej księgi.

Słuchałem raz wymownego kaznodziei, który mówił o nieśmiertelności. Jego kazanie było poruszające i pełne ważkich argumentów, jednak wyczuwało się, że wśród słuchaczy narasta zniecierpliwienie. Rozumowanie przemawiającego było często trudne do zrozumienia; niektóre argumenty wyraźnie budziły zastrzeżenia i chyba nikt naprawdę nie był nimi przekonany. Na zakończenie nabożeństwa odśpiewano „Jerusalem the Golden", najbardziej fantastyczną ze wszystkich pieśni, w całości opartą na obrazach z Apokalipsy, które już dawno utraciły jakiekolwiek znaczenie. Ale kiedy śpiewano tę pieśń, nastrój zgromadzonych uległ wyraźnej zmianie. Było w niej coś, co trafiało bezpośrednio do ich serc. Nie przedstawiała żadnych argumentów, ale po prostu

Przepowiednie końca świata
(lista niekompletna)

przewidywana data	*osoby i miejsca*
ok. 172	Montanus, Frygia
500	Hipolit Rzymski
1000	różne grupy
1200 albo 1260	Joachim z Fiore, pisał w 1183/1184
1348, później 1349	biczownicy podczas „czarnej śmierci"
ok. 1396	Wincenty Ferrer, Hiszpania, Francja, Italia
ok. 1525	Tomasz Müntzer, przywódca wojny chłopskiej w Niemczech
19.X.1533, 8 rano	Michael Stiefel, przyjaciel Marcina Lutra (który całkowicie odrzucił jego millenarystyczne oczekiwania)
1533	Melchior Hoffmann, Strasburg: pierwsi anabaptyści
5 IV 1534 (Wielkanoc)	melchioryci Jan Mathys i Jan Bockelson (Jan z Lejdy), Münster
1588	Erazm z Rotterdamu (przepowiadał na ten rok upadek papiestwa)
1625-1626	Drabicus (upadek papiestwa 1625; milenium 1626)
1655	Krzysztof Kolumb
1660	zwolennicy „piątej monarchii", Anglia
1663	John Toldervy, kwakier
1666	Agrippa d'Aubign: przywódca kwakrów, George Fox napisał, że każda burza z piorunami w 1666 roku powodowała oczekiwanie końca.
1688	matematyk angielski J. Napier, w opublikowanej w 1594 r. książce, która w XVII w. miała 23 wydania
1697, potem 1736	Cotton Mather, USA
1715, potem 1766	astronom i matematyk Izaak Newton w wydanej pośmiertnie książce *Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John*, 1733.
1748, Boże Narodzenie	entuzjastyczni mistycy, Berno, Szwajcaria
1761-1763	dwie książki wydane w USA w 1759 (Antychryst 1761; koniec świata 1763)
1835, 1838, 1842, 1845	Edward Irwing, Anglia
1843, potem 22.X.1844	William Miller, USA; oczekiwany przez około 50 tys. adwentystów rok 1844 stał się ich „wielkim rozczarowaniem"
1892-1900	Pierre Lachèze (nawrócenie Żydów 1892; milenium w 1900)
1914	Charles Russel, założyciel (późniejszych) świadków Jehowy: „Miliony tych, którzy teraz żyją, nigdy nie umrą"
1925 i kilka późniejszych dat	J. R. Rutherfort, USA, po nim świadkowie Jehowy
1988	Edgar Whisenant (w książce, której dwa miliony egzemplarzy sprzedano w 1988)
2000	Samuel Sewall, USA (koniec XVII w.); Frédéric de Rougemont w XIX w.; różne grupy apokaliptyczne w ostatnim dziesięcioleciu XX w.
inne	Michel de Nostre-Dame (Nostradamus), gdy Wielki Piątek wypadnie 23 kwietnia, Wielkanoc 25 kwietnia, a Niedziela Trójcy Świętej 24 czerwca; do takiego zbiegu owych dat doszło już od czasu napisania książki (w końcu lat 50. XVI w.) w 1666, 1734, 1886 i 1943 roku i dojdzie znowu w 2038 roku.

Bóg nie chciał objawić dokładniej daty drugiego przyjścia Chrystusa. Aby zapobiec pytaniom uczniów o czas Jego przyjścia, Chrystus powiedział: „Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec" (Mk 13,32); „Nie wasza to rzecz znać czasy i chwile" (Dz 1,7). Bóg zakrył te rzeczy, abyśmy czuwali, aby każdy sądził, że Chrystus przyjdzie właśnie za dni jego życia. Gdyby Bóg objawił czas przyjścia Chrystusa, to Jego przyjście utraciłoby swój posmak: przestałoby być przedmiotem tęsknoty do narodów i do wieku, w którym to będzie objawione. Chrystus obiecał, że przyjdzie, ale nie powiedział, kiedy przyjdzie, tak więc wszystkie pokolenia i wieki oczekują Go z niecierpliwością.
Chociaż Pan określił znaki swego przyjścia, nie powiedział wyraźnie, kiedy one się spełnią. Znaki te przychodziły i odchodziły w różnych i często zmieniających się postaciach, co więcej – one są wciąż obecne. Jego ostatnie przyjście będzie takie jak pierwsze. Tak jak święci i prorocy czekali na Niego, sądząc, że objawi im się za dni ich życia, tak i dziś każdy wierzący chciałby powitać Go już teraz, ponieważ Chrystus nie wskazał wyraźnie dnia swego przyjścia.
Nie wskazał go przede wszystkim dlatego, aby nikt nie sądził, że ten, którego władza i panowanie obejmuje wszystkie liczby i czasy, sam podlega władzy przeznaczenia i czasu. Chrystus przedstawił znaki swego przyjścia; w jaki sposób to, o czym sam zadecydował, mogło być przed Nim zakryte? Użył więc tych słów, aby zwiększyć szacunek dla znaków Jego przyjścia, tak żeby odtąd wszystkie pokolenia i epoki mogły się spodziewać, że powróci właśnie za ich dni" (czytanie brewiarzowe na pierwszy czwartek Adwentu z komentarza św. Efrema Syryjczyka do *Diatessaronu* Tacjana).

przemawiała do „duszy", poruszała głęboko zakorzenione w każdym człowieku przekonanie, że jest inne życie (*The Natural Language of Religion: Apocalyptic and the Christian Message*, „Interpretation" 2 [1948] 428).

Twórczość literacka

Apokalipsa, jak się zdaje, nigdy nie miała bezpośredniego wpływu na literaturę klasyczną, takiego jaki miała na muzykę i sztukę, niemniej jednak jej oddziaływanie jest tutaj także dostrzegalne. Z jej inspiracji powstało wiele dzieł średniowiecznych, między innymi Franciszka z Asyżu i Tomasza z Celano. Brütsch wymienia mało znane misterium w języku francuskim oparte na Apokalipsie. *Boską Komedię* Dantego można przytoczyć jako przykład formalnego wpływu apokaliptyki na literaturę Zachodu, ponieważ „wędrówka po niebie i piekle" stanowi typowy element żydowsko-chrześcijańskich dzieł apokaliptycznych (por. *Księga Henocha*).

William Blake, angielski rysownik, malarz i poeta dobrze znał Apokalipsę Janową. Zilustrował wybrane fragmenty księgi i jego cała twórczość jest przeniknięta jej motywami i obrazami. Według niego Apokalipsa to ujednolicone w sposób dramatyczny objawienie, system stanowiący jedność z pozostałą częścią Biblii. W swych dziełach Blake starał się osiągnąć podobnie ukierunkowaną i ujednoliconą wizję.

Do współczesnej nam świeckiej literatury popularnej należy *The Number of the Beast* (Robert A. Heinlein, 1980). Pozostając w tym samym nurcie można wspomnieć o podobnym, chociaż bardziej eklektycznym zastosowaniu motywów apokaliptycznych we współczesnej kinematografii, przede wszystkim w filmach *Siódma pieczęć* Ingmara Bergmana, *Omen*, *Proroctwo*, *Czas Apokalipsy* i inne. W większości tych przypadków jednak stosunek do naszej księgi biblijnej jest nazbyt powierzchowny, ogranicza się do tytułu bądź w najlepszym razie do kilku powszechne znanych symboli czy wątków, takich jak słynna liczba 666. Inne zjawisko reprezentuje popularna literatura religijna o nastawieniu fundamentalistycznym, która obfituje w bezpośrednie odniesienia do Apokalipsy. W ostatnich dziesięcioleciach rozmaite książki, zorientowane fundamentalistycznie, mające być rzekomo interpretacją Apokalipsy dostosowaną do naszych czasów, sprzedawane są w masowych nakładach na rynku taniej książki. Wśród nich nie można pominąć milczeniem dwu: Hal Lindsey, *Late Great Planet Earth* (1970, dwadzieścia osiem milionów egzemplarzy do 1990 r.), którą Boyer określa jako „popularyzację premillenaryzmu" (s. 5) i Edgar Whisenant, *88 Reasons Why the Rapture Will Be in 1988*, której dwumilionowy nakład mówi sam za siebie.

Krótko mówiąc, Apokalipsa jest księgą, której wpływ trzeba uznać za niezwykle zróżnicowany: od tyrad pełnych ognia piekielnego i siarki do utopijnych eksperymentów zmierzających do ustanowienia doskonałej społeczności; od skrajnie absurdalnych literackich przedstawień do najbardziej wysublimowanych, artystycznych arcydzieł; od zniszczeń i spustoszeń w imię Boga po najwyższy stopień chrześcijańskiego heroizmu w świadectwie męczenników.

tłum. Bogusław Widła

WYBRANE ZAGADNIENIA DUSZPASTERSKIE

Przemoc i zło w Piśmie Świętym
Sean McEvenue

Wiele osób stykając się z przemocą Boga, której wyrazem jest np. pojęcie piekła czy pojęcie Boga jako wojownika, czy wreszcie przedstawienie Boga jako pałającego gniewem, czuje się do tego stopnia urażonymi w swych uczuciach religijnych, że czytanie Pisma Świętego stanowi dla nich prawdziwą udrękę, a nawet gotowi są odrzucić je jako źródło swej wiary. Inni próbują rozwiązać ten problem wyobrażając sobie, że zagniewany Bóg występuje tylko w ST, natomiast NT ukazuje Boga jako czystą miłość. Jest to problem na tyle poważny i obchodzący tak wielu rozumnych ludzi wierzących, że zasługuje, by poświęcić trochę czasu na jego omówienie.

Odpowiedź musi się składać z dwóch części. Część pierwsza zajmuje się, chcąc umiejscowić tę kwestię w realistycznych ramach, przeanalizowaniem koncepcji, według której Bóg powinien być wyłącznie miłością, a więc i wolny od gniewu. Część druga zajmie się omówieniem kilku specyficznych idei i tekstów biblijnych, które często nastręczają trudności.

Przemoc w świecie rządzonym przez Boga miłości

Problem przemocy daje się łatwo rozwiązać w ramach ścisłej logiki filozofów, ale znacznie trudniej go rozwiązywać w konkretnym myśleniu, z jakim się stykamy w życiu codziennym. Doświadczamy przemocy lub myślimy o niej jak o jakimś gwałtownym i niszczącym zdarzeniu, które wywołuje ostry ból lub sprowadza życie ludzkie do nie dającego się zaakceptować poziomu, pozbawionego wszelkiej pociechy i godności. Przemocą jest każde radykalne naruszenie życia, które jawi się jako zjawisko nienaturalne w naszym wszechświecie, który jest stworzony i utrzymywany w istnieniu przez wszechmocnego i miłującego Boga.

Przykrym jest jednak faktem, że wszelkie życie na ziemi opiera się w jakimś stopniu na przemocy – nie tylko z powodu przestępczości lub szaleństwa, lecz także z racji samej natury życia fizycznego. Wszystko, co żyje w przestrzeni i czasie na ziemi, umiera. Śmierć i obrócenie się w proch kończy wszelkie życie, robiąc tym samym miejsce dla wszelkich nowych roślin, zwierząt i ludzi, które się rodzą codziennie. Dostrzeżenie tego faktu jest często początkiem dojrzałości. A jednak śmierć jest aktem przemocy, obojętnie w którym momencie życia się pojawia, nawet jeśli dana osoba ma tyle szczęścia, że „odchodzi spokojnie we śnie". Wbrew naszym najbardziej pocieszającym słowom, śmierć nie jest spełnieniem lub kulminacją życia, ale jego ostatecznym wrogiem. Oznacza załamanie się złożonych harmonijnych systemów i charakteryzuje się zapoczątkowaniem procesu gnicia. Dla ludzi może być okazją przejścia do „lepszego życia", ale sama w sobie jest radykalnym i gwałtownym przecięciem tego oto życia.

Wszyscy, którzy próbują zrozumieć swoją misję na tym świecie w taki sposób, jak gdyby przemoc śmierci nie była częścią tej misji, skazani są na tworzenie światopoglądu, który zasługuje jedynie na miano sentymentalnej lub iluzorycznej wizji. Jeśli włączają do tego różowego obrazu definicję Boga jako Tego, który ten obraz stwarza, to tworzą sobie własnego małego bożka, jakiegoś „Boga miłości", który jest iluzoryczny.

Oczywiście Bóg jest miłością i niczym innym, ale nie w sensie wyżej opisywanym. Ta różowa iluzja, jeśli nie pójdzie za nią przebudzenie, ma charakter eskapizmu. W ostateczności jest to „branie imienia Pana Boga nadaremno" w tym znaczeniu, że używa się tu religii, aby uciec raczej od rzeczywistości, a nie uczynić ją podstawą wzrostu wiary, nadziei i miłości w ramach tej rzeczywistości. Bóg, który stworzył zdrowe niemowlęta, wspaniałe zachody słońca i śmiech zakochanych, stworzył także porządek przyrody, w którym jedne gatunki żyją dzięki temu, że zjadają inne, i w którym zdarzają się huragany, długie epoki lodowcowe, tropikalne upały i polarne zimna. Stworzony wszechświat swoją chwałą i wielkością przerasta nasze wyobrażenia, ale jego chwała nie jest wygodna.

A Jezus, którego znamy jako „cichego i pokornego sercem", i za którym idziemy, ponieważ Jego „jarzmo (...) jest słodkie, a (...) brzemię lekkie", poniósł śmierć męczeńską na krzyżu. Ukrzyżowanie jest zasadniczym nowotestamentowym wyrazem stosunku zachodzącego między życiem ludzkim a Bogiem Ojcem, i to nie dlatego, że Ojciec jest okrutny czy pełen gniewu, lecz dlatego, że jest nieograniczoną miłością, oraz dlatego, że jeśli ograniczone istoty ludzkie mają uczestniczyć w tej bezgranicznej miłości, to muszą najpierw przejść wraz z Chrystusem oczyszczenie śmierci, zarówno Jego, jak i naszej.

Dotykamy tu tajemnicy zła. Jest rzeczą ważną, aby odróżniać cierpienie (przemoc, która jest czymś naturalnym w środowisku fizycznym) od zła (przemocy, która jest skutkiem braku miłości).

Zastanówmy się najpierw nad cierpieniem fizycznym. Prawa przyrody obejmują doświadczenie cierpienia, które sprawia ból i dzięki temu okazuje się pożyteczne, ostrzegając przed zagrożeniem lub uszkodzeniem organizmu. Obejmują również cierpienie, będące skutkiem licznych form konfliktu, w którym spełnienie jednego prawa stoi w sprzeczności ze spełnieniem innego prawa. W końcu jest lepiej, że zderzenie dwóch pociągów (lub pomyślmy o trylionach zderzających się w tym momencie atomów) powinno raczej doprowadzić

do uszkodzenia tych pociągów niż do przekreślenia praw przyrody. Dobro porządku (tj. funkcjonowanie złożonych systemów podtrzymujących życie i społeczeństwo) wymaga, by prawa przyrody obowiązywały za każdym razem; statystycznie zatem rzecz biorąc, konflikt jest nieunikniony i od czasu do czasu może dojść do bardzo wielkich zniszczeń. Jest to przerażające, ale w istocie to nie jest zło. Mądrość rozróżniania między cierpieniem a złem uzyskuje się tylko dzięki osobistemu doświadczeniu połączonemu z modlitwą. Kiedy się ktoś zastanawia nad cierpieniami swoich ukochanych lub narodu podczas wojny, w szczególności zaś nad cierpieniami dzieci przymierających głodem, wykorzystywanych i porzucanych, wówczas nie jest łatwo twierdzić, że Bóg jest miłością. Co więcej, nie jest rzeczą ani uczciwą, ani zdrową wypowiadanie takiego twierdzenia dopóty, dopóki nie przeżyje się wszystkich buntów, żalów i modlitw, których człowiek potrzebuje, i dopóki wiara nie doprowadzi do realnego odczucia prawdziwego pokoju (por. fragment o uczniach z Emaus, Łk 24,13-35, lub Księgę Hioba).

Zło natomiast to przewrotna wola, która szuka cierpienia i śmierci dla siebie i innych. To wyalienowana psychika, stan, który niekiedy staje się udziałem nas wszystkich. Nie tylko spotykamy się z nim u innych ludzi, lecz także sami w nim uczestniczymy, przynajmniej w sensie skłonności do niego – często z przerażeniem lub obrzydzeniem, ale jednak przy naszym współudziale – dopóki nie zostaniemy oczyszczeni. Tylko Bóg jest czystą miłością. Tylko Bóg nie odczuwa żadnej radości z powodu ludzkiego cierpienia i śmierci (Mdr 1,12-15). Z pewnością niektórzy są źli i prawdopodobnie wszyscy cierpimy z powodu ich przewrotności. Wiara jest osobistą zgodą na tę wewnętrzną wiedzę o miłości Boga, a szczytem cnoty wiary jest dochowanie wierności tej zgodzie nawet wtedy, kiedy w nasze życie wkrada się prawdziwe zło.

Przemoc zatem, czy to przemoc ze strony natury, czy też przemoc zła, jest częścią naszego wszechświata i jest równie wszechobecna jak samo życie i ludzka wolność. Wiemy, że Bóg jest zarazem stwórcą i zbawcą naszego wszechświata przepełnionego przemocą. Byłoby rzeczą nie do pojęcia, gdyby Bóg nie był obecny w przemocy i na różne sposoby nie był z nią związany lub się jej nie przeciwstawiał. Pismo Święte ukazuje te powiązania na każdym kroku, czytelnik zaś, którego interesuje problem przemocy w Piśmie Świętym, powinien za każdym razem skrupulatnie przyjrzeć się tekstowi, aby móc dokładnie określić, w jakim stosunku pozostają do siebie Bóg i przemoc. Na przykład Księga Rodzaju w rozdz. 6 za powód potopu uważa zepsucie wszystkich przejawów życia, a w. 11 owo zepsucie czy skażenie nazywa wprost „przemocą" (BT: „ludzie postępują niegodziwie" [w. 12]; BW: „ziemia [...] napełniła się niegodziwością"). Zastosowane przez Boga rozwiązanie zostało opisane jako niszczący potop, powrót do pierwotnego chaosu, będącego innym rodzajem przemocy, tzn. do natury przed pojawieniem się form życia. W tym przypadku Bóg dopuszcza przemoc natury, aby położyć kres temu złu, jakim jest przemoc zepsucia. W Rdz 8 i 9 Bóg zapowiada, że już nigdy więcej tak nie postąpi.

Niektóre trudne idee biblijne

W ramach tego ogólnego kontekstu myślowego przyjrzymy się teraz paru szczególnie trudnym tekstom biblijnym.

A) Prośby do Boga o rozgromienie wrogów

W ST karę często orzekano zgodnie z *lex talionis,* tzn. z koncepcją, według której kara powinna odpowiadać zbrodni: „oko za oko i ząb za ząb". Wyrażenia tego rodzaju często odgrywają rolę „sprawiedliwości poetyckiej", ale także rolę praktycznej zasady ograniczania kary, aby pragnienie odwetu nie zastępowało pragnienia sprawiedliwości. Wiele jednak tekstów poetyckich w pismach prorockich i w psalmach przedstawia brutalne obrazy karania wrogów, w których karę zdaje się charakteryzować okrucieństwo, a nie stosowna miara. Obrazy te często obrażają naszą wrażliwość.

Jest to jedno z tych miejsc, gdzie Pismo Święte wprowadza ważną korektę do pewnego nurtu myśli współczesnej. W każdym razie cywilizacja zachodnia popadła w ciągu tego stulecia w zdecydowanie psychologiczny sposób patrzenia na rzeczywistość. Kultura zachodnia osiągnęła głęboki i wartościowy postęp w naszym rozumieniu ludzkiej motywacji, przyczyn i znaczenia ludzkich uczuć, a także możliwości uwolnienia się od różnych sił psychicznych, takich jak ich liczne postacie stresu i nerwic, bądź za pomocą leków, bądź też w ramach innych metod leczenia schorzeń psychicznych.

Jednym ze złudnych zastosowań tego rozwijającego się nurtu było pomieszanie osobistej terapii z pojęciem zbawienia, czyniące z psychologicznego wyzwolenia ekwiwalent świętości. Taki sposób myślenia sprowadza do jednostkowej subiektywności pojęcia, które w sensie właściwym oznaczają zarówno jednostkowy podmiot, jak i inną rzeczywistość: rzeczywistość społeczną (zbawienie) i/lub osobę Boską (świętość). W psychologicznym sposobie myślenia jednostkę często uważa się za najwyższą wartość. Wspólnoty zaś, takie jak narody czy zgromadzenia zakonne, za sztuczne zlepki. Patriotyzm, na przykład, traktuje się jako podejrzane uczucie, a być może nawet jako ułudę. W ramach takiego poglądu dążenie do sprawiedliwości społecznej trudno uznać za

przejaw zdrowego myślenia, a łatwiej za przejaw paranoi. Być może nawet za rodzaj fanatyzmu. Co więcej, przy takim sposobie myślenia, nawet na poziomie jednostkowym, jeżeli odczuwa się złość do wroga, to powinno się najpierw uwolnić od uczucia złości, a dopiero później zająć się „wrogiem". W dodatku powinno się założyć, że drugi człowiek jest wrogiem tylko dlatego, że być może moje nerwice lub paranoja sprawiają, że tak go widzę (a wtedy należy się zająć przede wszystkim owymi schorzeniami) lub że wróg jest osobą neurotyczną i należy go najpierw poddać leczeniu. Jest to wygodny świat, w którym wszyscy jesteśmy bezradnymi dziećmi poddanymi leczeniu w szpitalu psychiatrycznym.

Wytrawni psychologowie nie dopuszczają oczywiście do takiego pomieszania, a nawet dla gabinetowych psychologów staje się oczywista zasadnicza niewystarczalność tego paradygmatu, by uchronić społeczeństwo przed wzrostem trudnego do opanowania wskaźnika przestępczości i przed rosnącą na całym świecie przemocą. Aktualne tendencje zwrotu w stronę „prawicy" mogą być umotywowane pragnieniem przezwyciężenia tego szkodliwego mitu.

Ponadto w obrębie mitu, w którym o znaczeniu decydują subiektywne odczucia, a nie prawda, łatwo powstaje problem „słabego obrazu samego siebie". Nieustannie doświadczamy takiej czy innej formy zła. Jeśli traktujemy zło jako problem psychiczny, który należy rozwiązywać na drodze terapii, to bierzemy go w całości na siebie, a wszystkie nasze myśli o świecie zaczyna charakteryzować radykalne poczucie niemocy. W ostatnich latach terapeuci usilnie się starali wypracować techniki polepszenia naszych obrazów samych siebie, często ze słabym skutkiem. Nie byłoby wszakże całego problemu, gdyby uznano realność zła na tym świecie i gdyby rozpoznano je jako coś odrębnego od nas samych, jako wroga. Chcąc spojrzeć na zło w sposób uczciwy, potrzeba odwagi, a następnie aktywnego sprzeciwu. W tym celu odwołujemy się do obecności Boga.

Pismo Święte tak właśnie postępuje, co raziło tak wielu ludzi. Na przykład psalmista często przedstawia osobistych wrogów jako wrogów Boga i prosi Boga, aby ich zniszczył: „Jak ogień pożera lasy, jak pożoga wypala góry, tak ich ścigaj Twoją nawałnicą i burzą Twoją wpraw ich w zamieszanie! Okryj hańbą ich oblicze, aby szukali imienia Twego, Panie!" (Ps 83,15-17). Psalmista używa różnorakich metafor i utartych zwrotów, aby wskazać na określone formy niesprawiedliwości, typy wrogów i rodzaje kary. Zło uważa jednak za coś realnego i nie traktuje wroga jako osobę dorosłą. Uważa wroga za istotę duchową, o której Bóg wie i przeciwko której występuje. Wróg jest kimś realnym i odpowiedzialnym, tak jak Bóg jest realny i odpowiedzialny. Przy czym chodzi o zło: ono zasługuje na nasz sprzeciw! Psalmista wie, że zło, którego doznaje, znacznie go przerasta, i dlatego szuka siły, na której mógłby się oprzeć i stanąć w obliczu zła, prosząc Boga o pomoc. Pragnie zwycięstwa i korzysta z każdej znanej mu metafory, aby dać temu wyraz. Jego retoryka często jest mało precyzyjna, ale rozumiemy, że chodzi mu właśnie o zwycięstwo nad złem, nad przewrotną i wyobcowaną psychiką, skoro utożsamia wroga z wrogiem Boga. W ostateczności zwycięstwo ma oznaczać nawrócenie wroga, „aby szukali imienia Twego".

Psalmy tego rodzaju zachęcają nas, którzy się modlimy ich słowami, abyśmy opuścili naszą przygnębiającą krainę snów i stanęli wraz z Bogiem w obliczu rzeczywistości. Wielu ludzi odczuwa zakłopotanie na myśl, że Bóg lub ktokolwiek zamiast Niego miałby uderzyć w kogokolwiek, czy to w przyjaciela, czy we wroga. Uczono nas, byśmy mieli w nienawiści grzech, lecz kochali grzesznika. W naszych czasach wielu jednak przestało nawet nienawidzić grzechu. Chcemy przejść przez życie bez walki, wygodnie. Psalmy stanowią wyzwanie dla tej bierności, a gdy tylko modlitwa pomoże nam podnieść się i stanąć przed złem w obecności Boga, z ufnością w Jego moc, wówczas będziemy też w stanie w sposób uczciwy rozróżniać między grzechem a grzesznikiem. Istnieją oczywiście również metody lecznicze pozwalające uwolnić się od gniewu, wyrażać go w psychodramach lub w innych formach kontrolowanego spotkania. Psalmy stawiają nas wprost w obliczu Boga i zachęcają do wyrażania wszystkich naszych rozszalałych uczuć. Są to chwile prawdy, ponieważ wtedy mogą się ujawnić nasze najgłębiej ukryte „ja", a dzieje się to w kontekście otwarcia naszych serc na obecność i moc Boga, stwórcy i zbawiciela wszystkich.

Chyba największy nasz sprzeciw budzą te wiersze Pisma Świętego, w których pojawia się wyraźne złorzeczenie przeciw Edomitom na końcu Ps 137: „Szczęśliwy, kto schwyci i rozbije o skałę twoje dzieci" (w. 9). Tutaj, podobnie jak w proroctwie Abdiasza, mówi się o Edomitach jako ostatnich nieokiełznanych burzycielach świętego miasta Jerozolimy. Ich czyn był świętokradztwem i należy go traktować jako pyrrusowe zwycięstwo nad JHWH. Sensem jednak nawet tego wiersza, gdy się go czyta tak, jak został napisany, nie tyle jest złorzeczenie przeciw Edomowi, ile przedstawienie zbrodni Edomu w kontekście próby pogodzenia się z nieszczęściem. Można to dostrzec, kiedy się rozważy dwa poprzedzające wiersze. Psalmista przywołuje na pamięć horror ostatniego dnia w Jerozolimie. Nie nazywa ani nie opisuje zbrodni, ale prosi JHWH, aby pamiętał o tym dniu i wymierzył karę. Następnie przywołuje *lex talionis,* według którego kara powinna mieć taki sam charakter jak zbrodnia: „Szczęśliwy, kto ci odpłaci za zło, jakie nam wyrządziłaś!" (w. 8). Tekst nie określa dotąd rodzaju zbrodni, teraz jednak, w w. 9 ukazuje ją w lustrzanym odbiciu, tzn. w opisie kary, która odpowiadałaby zbrodni": „Szczęśliwy, kto schwyci i rozbije o skałę twoje dzieci". Psalmista nie rozkoszuje się tu sadystycznie smakiem spodziewanego odwetu, lecz raczej ukazuje jak w lustrze miniony dzień w Jerozolimie, kiedy miażdżono główki izraelskich dzieci. Psalm maluje obraz odwetu za pomocą literackiej techniki wyrażającej smutek psalmisty, jego gorycz i tęsknotę za Jerozolimą. Psalmista może stanąć w obliczu tego zła,

przeżyć ponownie jego gorycz oraz uchronić się przed rozpaczą tylko dzięki temu, że prosi JHWH, aby był przy nim i wraz z nim zachował pamięć o wszystkim.

Jezus, który z całą pewnością odróżniał grzech od grzesznika, uczył nas właściwego stosunku do zła. Mówił, że powinniśmy miłować naszych nieprzyjaciół i czynić dobro tym, którzy nas prześladują (Mt 5,43-45), a co się tyczy Jego własnych wrogów, to nie prosił Ojca, aby ich zniszczył, lecz by im przebaczył, ponieważ nie wiedzieli, co czynili (Łk 23,34). Teksty tego rodzaju zazwyczaj ukazują Jezusa jako Tego, który radykalnie poszerza znaną naukę ST, że powinniśmy kochać bliźniego swego jak siebie samego (Kpł 19,18), ale nie należy ich uważać za wyczerpującą instrukcję dotyczącą sposobu obchodzenia się ze złem czy wrogami. Perspektywa ukazana w pierwszym przypadku (Mt 5,43-45) nie obejmuje reagowania na zło miłością (jak to sugeruje np. Prz 25,21-22: „Gdy wróg twój łaknie, nakarm go chlebem, gdy pragnie, napój go wodą; usuniesz bowiem ogniste węgle gniewu znad jego głowy" [przekład autora]), gdyż uwaga Jezusa jest skupiona raczej na rozwoju duchowym i ostatecznej nagrodzie Jego ucznia. (Por. także Łk 6,35-36.) W drugim przypadku (Łk 23,34) przebaczenie tym, którzy nie wiedzieli, co czynili, nie oznacza rezygnacji z przemocy w obliczu zła, lecz jest wyrazem doskonałego zastosowania umiejętności rozróżniania narzędzi zła od samego zła mimo doświadczenia głębokiego cierpienia. Przeciwnicy ci nie byli źli.

Nauka zaś Jezusa o obchodzeniu się ze złymi nieprzyjaciółmi znalazła wyraz w Jego atakach, zwróconych wprost przeciwko uczonym w Prawie i faryzeuszom, których duchowe przywództwo postrzegał jako zło, albo we wzięciu bicza na bankierów, którzy znieważyli świątynię, lub w wypędzaniu demonów. Zaznaczyła się ona także w Jego przestrodze, że naśladowanie Go domaga się absolutnego wyrzeczenia się siebie, a nawet znienawidzenia ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr (Mt 10,34-36; Łk 14,25-33), a także w pouczeniu, że należy odciąć własną rękę i wyłupać oko, gdyby miały się one stać powodem zgorszenia (Mk 9,42-50).

B) Piekło

Dla wielu wierzących występujące w NT pojęcie piekła jest do tego stopnia rzeczą gorszącą, że chociaż wierzą we wszystkie inne artykuły wiary, nie chcą uwierzyć, aby miłujący Bóg mógł kiedykolwiek powiedzieć: „Idźcie precz ode Mnie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom" (Mt 25,41). Pojęcie to można pojmować jako eschatologiczny wyraz okrutnych kar, jakimi Pwt 28,15-26 i Kpł 26,14-39 groziły grzesznikom.

Wspomniana trudność może wypływać z tej mentalności, o której mówiliśmy wcześniej. Skoro tylko zło zostanie sprowadzone do przyczyny i terapii psychologicznej, nie ma już oczywiście miejsca na piekło. Gdy jednak odrzuci się ten mit, wówczas nauka o piekle przestaje być czymś kłopotliwym; powinno się ją raczej uznać za biblijny kamień obrazy, który ma nam pomóc uświadomić sobie naszą prawdziwą wartość i godność. Nauka o piekle staje się dla nas wyzwaniem wtedy, kiedy mamy pokusę zapomnieć, że jesteśmy wolni i że istnieje realne zło. Istnieje bowiem pokusa myślenia o ludziach jak o wiecznych dzieciach zajętych jakąś grą. Łatwo się zapomina, że stoimy w obliczu Boga i że naprawdę jesteśmy dziećmi Bożymi.

Jeżeli ktoś dobrowolnie wybiera zło, jak się będzie czuł w bezpośredniej obecności bezgranicznej miłości? Czy będzie chciał pozostać na tym miejscu? Czy nie przyjmie zaproszenia do opuszczenia Ojca? I czy to odejście nie będzie równie gorzkie jak wieczny ogień?

Człowiek sprzeciwia się pojęciu wiecznego wygnania, bez jeszcze jednej szansy. Czy ktokolwiek faktycznie wybiera zło w tak ostateczny sposób? Pismo Święte ukazuje tę możliwość jako realną. Widzi godność i okazuje szacunek istocie ludzkiej, której przeznaczeniem jest wyniesienie przed oblicze Boga i dokonywanie ostatecznych wyborów. Mało jednak mówi o tym, kiedy dokładnie dochodzi do takich wyborów. Problem ten wymaga dalszych badań. Można by zasugerować, że należałoby zaprosić tych psychologów, którzy okazują szacunek ludziom jako istotom w pełni odpowiedzialnym, do zbadania wszystkich danych, łącznie z danymi osób, które doświadczyły wyjścia „poza ciało", celem sprawdzenia, jakie światło mogą oni rzucić na ten problem.

C) Bóg Pisma Świętego jako wojownik

Niemal cała historia starożytnego Izraela jest wypełniona wszechobecnym doświadczeniem wojen, oblężeń, służby wojskowej i śmierci, zwycięstw i klęsk. Doświadczenie wojny było dla Izraelitów równie ważne jak dla nas uprawianie sportu, szkoła, praca, telewizja czy polityka. Było zatem czymś naturalnym, że pośród doświadczeń zła, o których mówiło Pismo Święte, zło wojny zajęło miejsce szczególne i że w tekstach traktujących o nim sławiono opiekę Boga nad Izraelem.

Rodzi się zatem pytanie: Czy ludzie żyjący według zasad NT powinni odwoływać się do doktryny pokoju i po prostu odrzucić te teksty ST, które czynią Boga wojownikiem zapewniającym Izraelowi zwycięstwo na tej ziemi? Odpowiedź brzmi „nie", i to nie tylko dlatego, że Pismo Święte jest Pismem Świętym, lecz także dlatego,

iż każdy, kto czyta teksty ST z należytą uwagą, może stwierdzić, że pozostają one w całkowitej zgodzie z doktryną pokoju, oraz dlatego, iż NT nie zmienił tej doktryny.

Prawdopodobnie najbardziej uderzającym tekstem pod tym względem jest pieśń dziękczynna, którą według Wj 15 Mojżesz odśpiewał po przejściu Morza Czerwonego:

> „Będę śpiewał ku czci Pana,
> który wspaniale swą potęgę okazał,
> gdy konia i jeźdźca jego
> pogrążył w morzu.
> Pan jest mocą moją i źródłem męstwa!
> (...)
> Pan, mocarz wojny,
> JHWH jest imię Jego".

Kolejnych dziewięć wierszy sławi to objawienie mocy Bożej w czasie przejścia przez morze. Po nich zaś następuje dalszych osiem wierszy, które dają wyraz radości z powodu lęku, jaki inne narody odczuwają przed JHWH, i które przypominają o wejściu Izraela do Ziemi Obiecanej i utwierdzeniu go na Syjonie: Izrael śpiewa w świątyni, gdzie „Pan jest królem na zawsze, na wieki!"

Ta gloryfikacja śmierci i lęku, jakich doświadczają wrogowie Izraela, może nas w pierwszej chwili zbijać z tropu. Wynika to jednak z błędnego odczytania pieśni. Z tekstu wynika, że to Mojżesz, a następnie Miriam śpiewają tę pieśń dziękczynienia, ale zarazem słowa mówią o podboju Kanaanu jako fakcie już dokonanym (w.13), a jej właściwym środowiskiem są czasy po zbudowaniu świątyni (w.17), trzy lub cztery stulecia po Mojżeszu i Miriam! Ponadto pieśń nigdzie nie sugeruje, że Izrael powinien być wojowniczy lub budzić grozę. Wręcz przeciwnie. Izrael się modli, czyta Pismo Święte lub śpiewa w świątyni. Pieśń zawiera wyraźne przesłanie, że Izrael nie musi być wojowniczy; ma tylko pamiętać, że chroni go nieograniczona moc Boga, moc, która się objawiła setki lat wcześniej, za dni Mojżesza i Miriam. Ponieważ Bóg jest wszechmocny, Izrael musi tylko przejść przez rozdzielone wody z wiarą i modlitwą na ustach. Bóg wzbudza strach w sercach swoich wrogów.

Ten pacyfistyczny stosunek do wojny przewija się przez wszystkie teksty biblijne mówiące o „świętej wojnie". Chociaż jest prawdą, że niektórzy królowie Izraela odnosili sukcesy w bitwach i że prowadzenie wojen było nieodłączną częścią brzemienia Izraela, to jednak jest też prawdą i to, że tradycja duchowa Izraela, tak jak ją przechowuje Pismo Święte, nigdy nie wychwalała surowych rygorów wojennych, a zwycięstwo zawsze przedstawiała jako pozostające całkowicie w rękach Boga. Na przykład, Pwt 1,19-46 jest wspaniale skonstruowanym opowiadaniem, które przekazuje, jak Izrael został ukarany, kiedy nie zaufał Bogu w obliczu swych wrogów, i jak następnie został zdziesiątkowany, kiedy pokładając ufność w sobie zaatakował tych samych wrogów.

W NT nauka ta nie uległa zmianie. W czasach NT wojna nie była dla Izraela, pozostającego w granicach cesarstwa rzymskiego, rozwiązaniem ani życiowym, ani rozsądnym, Jezusa zatem i Jego uczniów niezbyt często kojarzono z wojną. W scenie, która rozegrała się w ogrodzie Getsemani, Jezus jednak nadal przedstawia się jako zwycięzca w wojnie. Jezus wprawdzie mówi jednemu ze swoich uczniów, aby nie bronił Go mieczem, albowiem ci, którzy za miecz chwytają, od miecza giną, ale zarazem wierzy, że mógłby zwyciężyć dzięki mocy Boga: „Czy myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mojego, a zaraz wystawiłby Mi więcej niż dwanaście zastępów aniołów?" Ewangelia św. Jana wyraziła tę samą wiarę w inny sposób, przedstawiając Jezusa w ogrodzie nie jako zwracającego się do Ojca, ale jako Tego, który bierze na siebie rolę Boga. Nazywa siebie JHWH („Ja jestem"), a wrodzy żołnierze cofają się i upadają na ziemię (J 18,3-6).

Nie jest to miejsce, by się zagłębiać w stale powracające debaty na temat wojen sprawiedliwych i doktryn pacyfizmu, kwestii, na które nie odpowiedziało w pełni Pismo Święte, a które przez wieki były dyskutowane w Kościołach chrześcijańskich. Zmiany w technice wojennej zmieniły samą istotę wojny i wpłynęły w sposób zasadniczy na zmianę dyskusji o niej. Wojna nie jest już konfliktem, ale potencjalnym całkowitym unicestwieniem. Pismo Święte z całą jasnością jedynie uczy, że w obliczu zła należy zaufać Bogu. Uczy też ono, że paść ofiarą okrucieństwa jest skutkiem własnego grzechu lub grzechu wroga. Zło i przemoc niekiedy dotykają poszczególnych wiernych i wspólnoty wyznawców, ale nigdy nieszczęść tych Bóg nie pragnie dla swoich dzieci. Bóg jest zwycięskim wojownikiem; gdy wisi nad nami prawdziwe niebezpieczeństwo, możemy zawierzyć Bogu i dzięki temu nie ulec złu.

D) Unicestwienie Kananejczyków

Jedną z najbardziej kłopotliwych idei w Piśmie Świętym jest pojęcie klątwy – ideą, którą można znaleźć w licznych formach religii plemiennej na starożytnym Bliskim Wschodzie, a także w innych częściach świata.

Zwycięstwo w wojnie jest dane od Boga, a zatem wszystkie łupy wojenne należą do Boga, a nie do plemienia. W niektórych przypadkach przeświadczenie to znajdowało wyraz w rytualnym zabijaniu pokonanych.

W którymś momencie swej historii pokolenia Izraela podzielały ten pogląd i w jakimś zakresie go praktykowały. Ślady tego znajdują się w Piśmie Świętym. Na przykład w 1 Sm 15 prorok Samuel potępił Saula po jego zwycięstwie nad Amalekitami, ponieważ Saul nie zabił pokonanego króla Agaga i ulitował się „nad dobytkiem trzody i bydła, nad zwierzętami dwurocznymi, nad odchowanymi barankami i nad wszystkim, co było lepsze" (1 Sm 15,9). Wszystko to należało do JHWH, lecz Saul z chciwości oszczędził. Byłoby rzeczą niezwykle interesującą zbadanie, w jaki sposób starożytni podchodzili do kwestii podboju i zwycięstwa, ale wykraczałoby to poza przedmiot tego artykułu. Ograniczymy się więc tylko do prześledzenia, w jaki sposób Pismo Święte przystosowało te plemienne tradycje „klątwy" do własnych celów.

Najgłębsze wrażenie wywołuje chyba tekst Pwt 7, w którym Mojżesz zapowiada, że w Ziemi Obiecanej Izraelici napotkają siedem narodów „liczniejszych i potężniejszych od ciebie", a mianowicie Chetytów, Girgaszytów, Amorytów, Kananejczyków, Peryzzytów, Chiwwitów i Jebusytów. Mojżesz mówi ludowi, że kiedy „Pan, Bóg twój, odda je tobie, a ty je wytępisz, obłożysz je klątwą, nie zawrzesz z nimi przymierza i nie okażesz im litości" (w. 2). Jest to szokujący tekst, kiedy się go czyta po raz pierwszy. Jego kategoryczny ton zdaje się nie dawać żadnej szansy przeżycia. W rezultacie czytelnik jest zaskoczony, kiedy w tym samym rozdziale czyta dalej: „Jeśli powiesz sobie: «Narody te są ode mnie liczniejsze, nie zdołam ich wytępić», nie lękaj się ich! Pamiętaj, co uczynił Pan, Bóg twój, faraonowi i wszystkim Egipcjanom. (...) Tak samo uczyni Pan, Bóg twój, wszystkim narodom, których ty się lękasz. Nadto jeszcze Pan, Bóg twój, będzie zsyłał na nich szerszenie (...). Z wolna i po trosze wypędzi Pan, Bóg twój, te narody sprzed twoich oczu. Nie będziesz mógł ich prędko wytępić, aby dzikie zwierzęta nie rozmnożyły się dokoła ciebie" (w. 17-22). Na końcu staje się oczywiste, że nakaz wytępienia wszystkich narodów ma sens bardzo daleki od tego, co myśleliśmy początkowo. Nie ulega wątpliwości, że rzeczywistość, która się kryje za tekstem, nie jest czarnym i białym światem klarownego prawodawstwa, lecz raczej skomplikowanym światem doświadczenia, w którym działanie człowieka, działanie Boga, a nawet miejsce szerszeni i związki zachodzące między ludźmi i dzikimi zwierzętami odgrywają jakąś rolę!

Nauka wykazała, że omawiany tekst nie powstał w czasach Mojżesza, lecz w okresie Jozjasza, siedemset lat później. W tym czasie owych siedem sławnych narodów, Chetytów, Girgaszytów itd., nie było już w rzeczywistości narodami, żyjącymi pośród Izraela, lecz co najwyżej etniczną pozostałością i wspomnieniem. Autor i czytelnik wiedzą, że są one zanikającym wspomnieniem. Co więcej, nie stanowią już żadnego zagrożenia dla Izraela. Nie budzą już żadnego lęku.

O jakim więc lęku mówi ten tekst? Przez wcześniejsze dwa stulecia Izraelici żyli w obawie przed wojskami przychodzącymi z Asyrii i Babilonii oraz od czasu do czasu byli przez nie uciskani i zwyciężani. Nigdy nikomu nie przyszło na myśl, żeby Izrael mógł zaatakować, pokonać i zniszczyć te wielkie imperia. W 722 r. Królestwo Północne, Izrael, zostało podbite, a ludność wygnana przez Asyryjczyków, a w ciągu dwóch lub trzech dziesięcioleci, kiedy powstawał ten tekst, także Jerozolima mogła być zdobyta przez Babilonię, a następnie zburzona. Oto czego się obawiali Izraelici, i to jest ów lęk, o którym mówi tekst. Nie należy go odczytywać jako nakazu wytępienia obcych narodów, lecz jako zachętę, by się ich nie bać, a więc jako zachętę nawiązującą do pamięci o potężnej interwencji Boga przed setkami lat i do świadectwa przebrzmiałej siły Chetytów, Girgaszytów i pozostałych narodów. Rozdział ten zdaje się mówić o podbitych narodach, ale w rzeczywistości usilnie zachęca uciśnionych Żydów do zachowania swej tożsamości dzięki kulturowemu i religijnemu oporowi. Izrael musi pozostać wierny JHWH i nie wolno mu wprowadzać obcych bożków do swych domów: „Nic obrzydłego nie wprowadzisz do twego domu, gdyż byłbyś przedmiotem klątwy jak ono" (w. 26).

Pwt 7 nie jest ostrym nakazem praktykowania ludobójstwa, lecz pełnym zachęty wołaniem o religijną autentyczność w obliczu naprawdę groźnych wrogów. Posługuje się retoryką wojskowej przemocy, ale mówi o męstwie duchowym.

Wniosek

Gdyby Pismo Święte powstało w tym stuleciu, jego formy wyrazu byłyby całkiem inne. Łatwiej by nam było je zrozumieć i nim się cieszyć. Jego sens byłby jednak taki sam.

Niezależnie od tego, jak dobrze się rozumie tekst biblijny, pozostaje prawdą, że naszą nadzieją, śmiertelnych braci i sióstr Ukrzyżowanego, jest nie to, że unikniemy śmierci, lecz że zmartwychwstaniemy.

tłum. Sylwester Zalewski

Sprawiedliwość, praca i ubóstwo
Enrique Nardoni

Sprawiedliwość, praca i ubóstwo to trzy ważne pojęcia Pisma Świętego. O sprawiedliwości często się mówi w związku z ubóstwem, natomiast praca – co jest zastanawiające – rzadziej się pojawia w kontekście sprawiedliwości i ubóstwa. Z racji tych odmiennych powiązań artykuł ten najpierw omawia pojęcia sprawiedliwości i ubóstwa, a następnie pojęcie pracy.

Sprawiedliwość i ubóstwo

Troska o sprawiedliwość wobec ubogich nie jest czymś, co się narodziło w Izraelu. Wywodzi się ona ze starożytnych kultur Bliskiego Wschodu. Szczególnie ważne pod tym względem jest pojęcie sprawiedliwości występujące w starożytnej Mezopotamii, a więc pojęcie związane z porządkiem ustanowionym przez władzę boską. Okazywanie sprawiedliwości jakiejś osobie było nie tylko oddaniem jej tego, na co zasłużyła swoimi czynami, lecz także przywróceniem jej do stanu, jaki jej przysługiwał w społeczeństwie na mocy woli boskiej. Oprócz sprawiedliwości zamiennej czy rozdzielczej była znana także sprawiedliwość wyzwalająca lub przywracająca. Sprawiedliwość wyzwalająca przejawiała się w trosce, jaką król okazywał ubogim, wdowom i sierotom, a także w wydawanych co pewien czas przez niego edyktach amnestyjnych, anulujących długi i zobowiązania, a tym samym przewidujących zwrot skonfiskowanej własności i wyzwolenie niewolników.

W starożytnym Izraelu ideę sprawiedliwości wyzwalającej odnoszono przede wszystkim do działania Boga wobec Izraela. Zbawcza sprawiedliwość Boga wyzwoliła Izraelitów z niewoli egipskiej zgodnie z porządkiem ustanowionym na mocy obietnic danych przodkom Izraela (Wj 6,6-8). Wyzwoleńczy czyn, jakim było Wyjście, stał się paradygmatem zbawienia, ponieważ gwarantował obecność Stwórcy w historii narodu wybranego. Deutero-Izajasz i psalmista odwołują się do niego, kiedy proszą Boga, by wyzwolił Izrael z niewoli babilońskiej (Iz 51,9-21;Ps 74,11-13). Pojęcie sprawiedliwości wyzwalającej wyrażało się w ST przez powiązanie „sprawiedliwości" (*miszpat*) i „prawości" (*sedeq lub sedaqah*) z „łaskawością" (*chesed*) i „wiernością" (*'emet*). (Por. Ps 89,15; 33,4-5; 37,28; 101,1; Jr 9,23; Mi 6,8; Oz 12,7. W NT szczególnie Rz 1,17; 3,21-26.)

Wyzwolenie Izraela jako czyn sprawiedliwości powodowanej litością stało się fundamentem stosunków międzyludzkich wewnątrz społeczeństwa. Dlatego Księga Przymierza (Wj 20,22-23.33) domaga się litości dla ubogiego, wdowy i sieroty, a także dla cudzoziemca w kraju. Uzasadnieniem takiej postawy jest litość, jaką Bóg okazał Izraelitom, gdy byli cudzoziemcami w Egipcie (Wj 22,20; 23,9). Księga Powtórzonego Prawa, oprócz głębokiej troski o ubogiego, wdowę, sierotę i cudzoziemca, tę samą litość rozciąga na lewitę. Księga ta nawołuje Izraelitów, aby dopuścili ubogich do uczestnictwa w bogactwie kraju.

Prorocy byli społecznym sumieniem narodu w imieniu Pana, Boga przymierza. Ich ingerencja w życie społeczne stała się jeszcze wyraźniejsza od VIII w. przed Chr., kiedy znacznie powiększyły się różnice klasowe. Prorocy stali się obrońcami ubogich i uciśnionych. Szczególnie znane są pod tym względem oskarżenia Amosa i Ozeasza przeciwko Samarii. Amos karcił w imieniu Pana bogaczy Samarii, ponieważ sprzedawali ubogiego „za parę sandałów" (Am 2,6), krytykował także ich kult, gdyż nie troszczyli się o ubogich (Am 5, 21-24). Ozeasz w imieniu Pana wytoczył proces Izraelowi. Główny zarzut dotyczył łamania sprawiedliwości społecznej (Oz 4,1-3). Izajasz w Jerozolimie powtórzył krytykę, jakiej Amos i Ozeasz poddali sprawiedliwość społeczną. Jeśli ktoś chce czynić dobrze, powinien – zdaniem Izajasza – troszczyć się o sprawiedliwość, wspomagać uciśnionego, oddawać słuszność sierocie, stawać w obronie wdowy (Iz 1,16-17). Jeremiasz przejmuje od wcześniejszych proroków krytykę kultu i oskarżenie Pana przeciwko własnemu ludowi. Przepowiada zniszczenie Jerozolimy, zwłaszcza z powodu niesprawiedliwości społecznej jej mieszkańców (Jr 7,5-6).

Karząca sprawiedliwość Boga nie była jednak ostatnim aktem w historii, albowiem zawsze, gdy Izrael doznawał kary, Bóg przejmował inicjatywę, by wybawiając Izraelitów od ucisku wrogów, okazać swą zbawczą sprawiedliwość. Dlatego w wyroczniach Deutero-Izajasza mówi się o sprawiedliwości i zarazem o zbawieniu. „Niebiosa, wysączcie z góry sprawiedliwość (*sedeq*) i niech obłoki z deszczem ją wyleją! Niechajże ziemia się otworzy, niechaj zbawienie (*jesza'*) wyda owoc i razem wzejdzie sprawiedliwość (*sedaqah*)" (Iz 45,8). To samo pojęcie sprawiedliwości wyzwalającej ożywia misję Trito-Izajasza (Iz 61,1-2); ta część Księgi Izajasza została napisana, aby zachęcić do przestrzegania zobowiązań etycznych wobec wszystkich ciężko doświadczonych.

Ubogimi z Księgi Psalmów są ci, którzy z jednej strony doznają niesprawiedliwości i ucisku od ludzi, a z drugiej strony z głęboką ufnością i wdzięcznością doznają zbawczej sprawiedliwości Boga. Według Księgi Psalmów ubogim był każdy, kto na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej był słaby, wyzyskiwany czy uciskany przez bogatych lub możnych członków społeczeństwa. Ubodzy nie mieli środków, by się bronić przed wyzyskiem i uciskiem możnych i bogatych, którzy dążyli do skupienia w swoich rękach władzy i bogactwa. Ratunkiem jednak była dla nich ufność w Panu (Ps 35,10; 37,5-6).

Księga Przysłów patrzy na ubóstwo pod innym kątem. W przeciwieństwie do proroków, którzy z wielką gwałtownością krytykowali bogaczy, a ubóstwo uważali za skutek niesprawiedliwości, reprezentuje odmienną perspektywę: kładzie nacisk na odpowiedzialność ludzi, zwraca uwagę, że jedną z przyczyn ubóstwa jest lenistwo (Prz 10,4; 14,23; 21,5; 24,33-34). Księga ta rzadko potępia bogaczy za wyzyskiwanie ubogich. Inna pod tym względem jest Księga Hioba. Dla Hioba ubóstwo jest wielkim przykładem niesprawiedliwości w świecie (Hi 24,2-12). Kohelet z kolei sądzi, że ubóstwo i niesprawiedliwość społeczna są czymś właściwym temu światu (Koh 5,7-8). Wszystkie te księgi mądrościowe, choć każda z nich ma odmienną perspektywę, zachęcają do praktykowania pomocy filantropijnej.

Księga Mądrości wprowadza nowy element do problemu sprawiedliwości wobec biednych i uciśnionych. Daje wyraz niezachwianej nadziei, że ludzie prawi, którzy cierpią ucisk, zostaną nagrodzeni nieśmiertelnością aniołów i z nieba panować będą nad narodami ziemi, aby ludzkość zajaśniała nowym blaskiem (Mdr 3,7-8). Podobna koncepcja windykacji ludzi uciskanych występuje w takich pismach apokaliptycznych, jak Księga Daniela (12,1-3).

NT podkreśla zbawczą sprawiedliwość Boga, która wyzwala człowieka od potęg tego świata (od grzechu we wszystkich jego wymiarach oraz od śmierci i jej skutku) i przenosi go do królestwa Bożego. Chociaż kładzie silny nacisk na pełne zbawienie w przyszłym życiu, to jednak nie zapomina o tym świecie. Akcentuje potrzebę tworzenia nowej społeczności, która antycypuje wartości świata eschatologicznego. Z naciskiem mówi o równości wszystkich ludzi, o obowiązku wzajemnego służenia sobie, o potrzebie współczucia i aktywnej miłości wobec potrzebujących. Chrześcijanie mają naśladować litość Boga, która przywraca ludzi do stanu, do jakiego zostali powołani na mocy miłosiernego planu Bożego (Mt 18,32-33). Chrześcijanie powinni służyć Chrystusowi, który się utożsamia z ubogimi, chorymi, potrzebującymi i odrzuconymi (Mt 25,40.45). Zachęca się ich, by naśladowali zachowanie dobrego Samarytanina (Łk 10,30-37), a także poucza, aby uczynili wszystko, co możliwe, żeby ubogi Łazarz mógł zasiąść do stołu z bogaczem (Łk 16, 19-31). W teologii Pawłowej zbawcza sprawiedliwość znosi różnice rasy, płci, statusu społecznego, narodowości i kultury w tym znaczeniu, że różnice te nie decydują o przynależności do wspólnoty. W tym sensie Paweł mówi: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie" (Ga 3,28). Są różne funkcje w Ciele Chrystusowym, ale wszystkie one służą całej wspólnocie. Znoszenie wszystkich oddzielających i dyskryminujących barier jest częścią porządku ustalonego dzięki nowemu stworzeniu, które jest dziełem Chrystusa (Ga 6,15). Nowe stworzenie w sposób sublimowany urzeczywistnia to, co miało być udziałem ludzkości według pierwszego stworzenia. Wspaniałym dowodem sprawiedliwości Boga jest nie tylko wzięcie w obronę tych, którzy niesprawiedliwie doznają ucisku, lecz także dopełnienie zamysłu Bożego, aby każda osoba ludzka miała we wspólnocie ludu Bożego równy udział w obrazie Boga.

Chociaż pełne urzeczywistnienie sprawiedliwości i całkowite usunięcie z życia niesprawiedliwości nie wydaje się możliwe w toku historii, niemniej jednak chrześcijanie zostali powołani do karmienia się utopią lepszego świata. Są przekonani, że Stwórca jest obecny w naszej historii i troszczy się o ten świat. Sami też mają moc Ducha Świętego, która skłania ludzi do tworzenia społeczności pokoju i solidarności. Ponoszą odpowiedzialność za budowanie widzialnej antycypacji sprawiedliwości i pokoju, jakie nastaną wraz z urzeczywistnieniem się w pełni królestwa Bożego. Sobór Watykański II w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, mówi: „Oczekiwanie jednak nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata. Przeto, choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej" (KDK 39).

Praca

Biblia rozpoczyna się opowiadaniem o pracy Boga podczas stwarzania. Bóg pracował przez sześć dni i uznał, że praca zasługuje na wynagrodzenie (Rdz 2,2-3). Po skończeniu pracy Bóg odpoczął. Chociaż Bóg odpoczął siódmego dnia, nie zaprzestał swej pracy w świecie (Ps 104,13; Iz 43,13; Joz 24,31). Znaczenie pracy Boga podczas sześciu dni stwarzania polega na tym, że jest ona modelem dla ludzi (Rdz 2,2-3; Wj 20,9-10; 23,12), którzy zostali stworzeni na obraz Boga i którym została zlecona misja panowania nad ziemią i kontynuowania pracy Boga w świecie (Rdz 1,27-30). Chociaż praca nie jest ostatecznym celem stworzenia rodzaju ludzkiego, gdyż odpoczynek Boga po ukończeniu dzieła stwarzania jest także znaczącym modelem i celem postawionym przed ludźmi (Rdz 2,2-3; Hbr 4,3-11), to jednak jest ona zadaniem, które w szczególny sposób wyróżnia ludzi na ziemi (Koh 3,10).

Silnym argumentem przemawiającym za tezą, iż praca jest dobrem, jest fakt, że Bóg pracował i znalazł w tym zadowolenie (Rdz 1,4.10.12.18. 21.25.31). Inaczej niż w micie o Atrahasisie, w którym bogowie i boginie postanowili przestać dźwigać ciężar pracy, do której czuli wstręt, i złożyli go na barki ludzi, w Księdze Rodzaju

Bóg szczyci się pracą i ukazuje ją rodzajowi ludzkiemu jako model do naśladowania. Innym silnym argumentem przemawiającym za powyższą tezą jest fakt, że Bóg umieścił Adama w ogrodzie Eden, aby w nim pracował (Rdz 2,15) i aby praca ta stała się częścią udziału człowieka w utrzymaniu ogrodu Bożego oraz działaniem doskonalącym człowieka. Jednakże w warunkach aktualnej egzystencji człowieka praca jest błogosławieństwem i zarazem przekleństwem na skutek asertywnego charakteru ludzi, którzy w pracy widzą środek do osiągnięcia absolutnej autonomii. Człowiek rzeczywiście otrzymał błogosławieństwo, aby poddał sobie ziemię i ją zaludnił (Rdz 1,28), aby tworzył kulturę i cywilizację (Rdz 4,17.20-22; 10,1-31). W rzeczy samej, ludzie tworzyli instrumenty muzyczne, by dać wyraz swoim artystycznym umiejętnościom (Rdz 4,21), rozwijali metalurgię, dobywając minerały z ziemi (Hi 28, 1-6), sporządzali narzędzia z brązu i z żelaza (Rdz 4,22). Budowali miasta i powoływali do życia królestwa i imperia (Rdz 4,17; 10,1-31; 11, 3-4), a mędrzec ich zachęcał, by pracowali i gotowali sobie dostatnią przyszłość (Prz 6,6). Praca ludzka jest jednak nie tylko skutkiem błogosławieństwa. Łączy się z nią również trud (Rdz 3, 17c-19), przemoc i zemsta (Rdz 4,1-16.23-24; 6,11), a może prowadzić nawet do zniszczenia i śmierci (Rdz 6,13-14; 11,6-9; Koh 9,1-3). Praca jest rzeczywistością ambiwalentną. Może prowadzić do rzeczy dobrych i złych. Jednym przynosi zadowolenie i spełnienie, ale dla wielu oznacza wyzysk i ucisk. Jedni potrafią rozwinąć swoje zdolności w pracy i zdobyć uznanie ludzi, jak Basaleel i jego współpracownicy podczas budowy przybytku (Wj 38,22-23), natomiast drudzy pracują jak niewolnicy i trud ich nie przynosi im zadowolenia i spełnienia: „Męczą się w winnicy bogacza" (Hi 24,6). „Choć depczą tłocznie – spragnieni" (Hi 24,11). Niektórzy radośnie świętują osiągnięcia narodu (Am 6,4-6), znacznie więcej innych jest wyzyskiwanych, okradanych i uciskanych w pracy (Am 4,1-3) lub sprzedawanych „za parę sandałów" (Am 2,6).

W NT są dwie grupy tekstów istotnych dla pojęcia pracy. Pierwsza wiąże się z Pawłem, który po powołaniu do grona apostołów nie zaniechał pracy rąk i wzywał wszystkich chrześcijan, by również utrzymywali się z pracy rąk swoich. Postępowanie Pawła i jego nauczanie sprzeciwiało się samej istocie kultury grecko-rzymskiej, w której praca fizyczna była udziałem niewolników, a nie ludzi wolnych. Paweł kierował się zasadą samowystarczalności, by nie być dla nikogo ciężarem i móc okazać pomoc innym przez udzielanie jałmużny. Zachęcał chrześcijan, by postępowali podobnie, zwłaszcza tych, którzy oczekując bliskiej paruzji, oddawali się lenistwu. Paweł nakłania ich, by zarabiali na swój chleb i pracowali; w ten sposób unikną zmartwień i sami się będą troszczyć o swoje sprawy (1 Tes 2,9; 4, 11-12; 2 Tes 3,7-12; Ef 4,28). Druga grupa tekstów wiąże się z „zasadami życia domowego" („tablicami domowymi"), zgodnie z którymi zachęca się niewolników, aby byli wierni i posłuszni swoim panom i cierpliwie znosili niesprawiedliwość. Przytacza się chrześcijańskie uzasadnienie takiej postawy, a panów się zachęca, by traktowali niewolników z chrześcijańską troską, chociaż jedyna obiecana nagroda oczekuje ich w przyszłym życiu (Ef 6,5-9; Kol 3,17-25; 1 P 2,18-24).

Chociaż NT nie przedstawia żadnej teologii pracy, to jednak nakaz wierności i posłuszeństwa panom, a także potrzeba wykonywania pracy staną się obowiązującymi normami w następnych stuleciach. Nawiązując do NT, Ojcowie Kościoła kładą nacisk na cnoty, które towarzyszą pracy. Dzięki pracy człowiek staje się samowystarczalny, unika lenistwa, rozwija postawę pokory, posłuszeństwa i uległości, odprawia pokutę oraz naśladuje Jezusa i Pawła. Ruch monastyczny przedstawiając mnichów, którzy w swym życiu harmonijnie łączyli pracę fizyczną z pracą intelektualną i modlitwą (*ora et labora,* „módl się i pracuj"), odrzucił grecko-rzymskie kojarzenie pracy z niewolnictwem. Reformacja przeniosła praktykę pracy z klasztoru do codziennego życia ludzi. Kalwinizm w szczególny sposób promował ascetyczną postawę wobec świata, jakże wpływową w następnych stuleciach, kładąc nacisk na prostotę oraz zapłatę za ciężką pracę jako na znak przychylności Boga. Epoka rozwoju przemysłowego była czasem podporządkowania robotników rytmowi maszyn i władzy kierownika oraz przekształcania ich w bezmyślne automaty. Protest nadszedł z różnych stron. Karol Marks opublikował swe prace o naukowym socjalizmie. Leon XIII zainicjował współczesne nauczanie społeczne Kościoła swą encykliką *Rerum novarum,* ogłoszoną w 1891 r. Podstawą nauczania encyklik społecznych, ogłaszanych przez papieży w tym stuleciu, jest refleksja nad człowiekiem, który jest osobą stworzoną na obraz Boga i któremu została zlecona przez Boga misja panowania nad światem i kontynuowania dzieła stworzenia. Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* mówi: „Podstawą określenia wartości pracy ludzkiej nie jest przede wszystkim rodzaj wykonywanej czynności, ale fakt, że ten, kto ją wykonuje, jest osobą" (2,6). O społecznym wymiarze pracy Sobór Watykański II wypowiedział się w sposób następujący: „Przez swoją pracę człowiek zwyczajnie utrzymuje własne życie i swoich najbliższych. Łączy się ze swoimi braćmi i służy im, może praktykować szczerą miłość i współdziałać w doskonaleniu rzeczy stworzonych przez Boga. Co więcej, winniśmy nabrać przekonania, że przez pracę składaną Bogu w ofierze człowiek łączy się z dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa, który pracując własnymi rękami w Nazarecie, nadał pracy znamienitą godność" (KDK 67).

Teologiczna afirmacja pozytywnej wartości pracy staje wobec rzeczywistości świata, w którym wielkie rzesze ludzi nie znoszą wykonywanej przez siebie pracy; pracują nie ze względu na wartość pracy, lecz z powodu korzyści, jakie mogą osiągnąć przez pracę. Dla wielu praca zawodowa nie jest tym, co chcieliby robić w życiu prywatnym. Jednakże pozytywna afirmacja ludzkiej pracy służy dobrej sprawie; stanowi podstawę oceny ideologii, które wykorzystują pracę człowieka do innych celów, a także ukazuje pewien ideał, który może pomóc

ludziom doświadczającym niesprawiedliwości przezwyciężyć ich bierną postawę zdominowaną przez myśl, że ich świata nie da się zmienić. Afirmacja wartości pracy wzywa ich do połączenia wysiłków w celu zmiany uciążliwej sytuacji pracy, która nie jest dziełem Boga, lecz zaistniała wskutek egoistycznych interesów innych ludzi.

tłum. Sylwester Zalewski

Wyzwolenie jako wyzwanie
Jon Sobrino

Chrześcijańska nadzieja polega na przebóstwieniu wszystkiego (umożliwieniu wszystkiemu uczestniczenia w życiu Boga), by Bóg mógł stać się wszystkim we wszystkich. Osobowe przeznaczenie istoty ludzkiej polega na upodobnieniu się do Ojca niebieskiego, *'Abba'* Jezusa Chrystusa, a przeznaczenie całej ludzkości – na urzeczywistnieniu królestwa Bożego zapowiedzianego przez Jezusa. Ta eschatologiczna nadzieja ma także charakter historyczny, ponieważ przybiera różne postaci na przestrzeni dziejów, i dialektyczny, ponieważ pojawia się nie na gruncie *tabula rasa*, lecz w opozycji do potężnych sił. Dlatego też wiara chrześcijańska głosi swoją nadzieję także jako *wyzwolenie*, czyli przezwyciężenie tego, co zniewala i przeciwstawia się przebóstwieniu. O procesie tym teologia chrześcijańska mówi jako o zbawieniu czy odkupieniu, natomiast w Ameryce Łacińskiej przede wszystkim jako o wyzwoleniu, które, biorąc pod uwagę wydarzenie Wyjścia, proroków i Jezusa, jest pojęciem bardziej pojemnym, bardziej historycznym i bardziej biblijnym.

Wyzwolenie historyczno-społeczne

Najbardziej rzucającą się w oczy rzeczywistością naszego świata jest masowa i okrutna obecność niesprawiedliwości i ucisku, która prowadzi do powolnej śmierci z ubóstwa i do gwałtownej śmierci na skutek represji. Rzeczywistość ta jest historyczna w tym sensie, że w zasadzie jest ona rezultatem strukturalnej konfiguracji świata, i jest społeczna, ponieważ odnosi się nie tylko do jednostek, lecz do całych ludów, dwóch trzecich ludzkości.

Ta ukrzyżowana część ludzkości jest *znakiem* naszych czasów, który demaskuje ukrytą prawdę o naszym świecie i wymaga odpowiedzi na wołanie, aby zdjąć ją z krzyża. Od takiego widzenia rzeczywistości rozpoczyna się dokument z konferencji w Medellín: „Głuche wołanie wyrywa się z milionów serc ludzkich, błagając swych duszpasterzy o wyzwolenie, które znikąd nie nadchodzi" (14,2). Wołanie to domaga się pierwszej i podstawowej teologizacji rzeczywistości w kategoriach wyzwolenia: „Podobnie jak niegdyś Izrael, pierwszy lud Boży, doświadczał zbawczej obecności Boga, kiedy wyzwalał go z egipskiego ucisku, przeprowadzał przez Morze Czerwone i wiódł ku Ziemi Obiecanej, tak teraz my, nowy lub Boży, stale czujemy Jego zbawczą obecność, kiedy dokonuje się autentyczny rozwój, który dla każdego z nas i dla wszystkich jest przejściem od mniej ludzkich do bardziej ludzkich warunków życia" (*Wstęp* 6).

Wyzwolenie jest integralne

Wyzwolenie chrześcijańskie zazwyczaj skupia się na przebaczeniu za grzechy albo do niego ogranicza. Tymczasem dla wyzwolenia bardziej istotna jest wizja integralna. Dlatego Paweł Apostoł mówi o wyzwoleniu od grzechu, śmierci i Prawa, tak jak to czyni także teologia wyzwolenia:

> Wyzwolenie jest, po pierwsze, wyzwoleniem od braku koniecznych środków do życia, bez których pewnego zabezpieczenia nie można mówić o życiu ludzkim ani tym bardziej o życiu godnym, takim, jakie przystoi synom Bożym (...). Wyzwolenie jest, po drugie, wyzwoleniem od urojeń i rzeczywistości, które budzą grozę i sieją postrach u człowieka (...), to właśnie należałoby nazwać wolnością od ucisku (...). Oprócz tych dwóch postaci wyzwolenia (...) trzeba mówić jeszcze o wyzwoleniu, które ma charakter bardziej osobowy i zbiorowy, a mianowicie wyzwolenie od wszelkiego rodzaju zależności (...) (które) z chwilą, gdy zostają zinterioryzowane, pozbawiają jednostkę wolności (...). Wreszcie jest wyzwolenie od siebie samego, tzn. od siebie samego pojętego jako rzeczywistość całkowicie absolutna, którą nie jest i która może prowadzić do bałwochwalstwa (I. Ellacuria, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*, San Salvador 1985, 224n.).

Ta integralność wyzwolenia oznacza dwie ważne sprawy dla wiary. Po pierwsze, istota ludzka jest odniesiona do całości: do historii jako pan, do innych osób jako brat i do Boga jako dziecko. Po drugie, łaska łączy się z łaską i wymogiem etycznym: „wyzwoleni, by wyzwalać innych" (G. Gutiérrez). Dla teologii zaś oznacza możliwość wypracowania teologii integralnej, która – z perspektywy wyzwolenia – rozważa wszystkie zagadnienia: Boga, Chrystusa, Kościoła, łaski, grzechu itd.

Wyzwolenie ma charakter dialektyczny

Zło nie jest jedynie brakiem jakiegoś dobra albo jedynie obecnością czegoś, lecz siłą zniewalającą i rodzącą ofiary. A zatem nie chodzi tylko o wyzwolenie *od*, lecz o wyzwolenie *przeciw*. W historii toczy się walka między Bogiem Wyzwolicielem i historycznymi bożkami (gromadzenie bogactw, doktryna o bezpieczeństwie narodowym, jak mawiał Oscar Romero), między królestwem i antykrólestwem. Wyzwolenie zakłada walkę, a tym samym ponownie ukazuje dialektyczny wymiar nauczania proroków (przeciw gromadzącym bogactwa – a w obronie sieroty i wdowy), Jezusa z Nazaretu (błogosławieństwa i przekleństwa), Jana (należy działać przeciwko Złemu, kłamcy i zabójcy). Z tego ostatecznie powodu wyzwolenie prowadzi do męczeństwa, począwszy od krzyża Jezusa, a kończąc na niezliczonych męczennikach w dzisiejszych czasach, którzy są męczennikami w *Kościele*, ale nie *Kościoła* – są męczennikami królestwa Bożego, sprawiedliwości i wyzwolenia.

Miejsce teologii, dla której wyzwolenie jest zagadnieniem centralnym

Współczesna teologia odkryła na powrót wolność, ale nie wyzwolenie, mimo iż wyzwolenie jest oczywistą rzeczywistością w Piśmie Świętym. Dopiero tzw. teologia wyzwolenia odkryła wyzwolenie, a przyczynę tego należy łączyć z miejscem, w którym pozwoliła się ona pochwycić i poruszyć przez nią rzeczywistość. Podobnie jak wolność stała się ważnym przedmiotem teologii w świeckich i zamożnych społeczeństwach, tak wyzwolenie zostało na powrót odkryte przez teologię w świecie ucisku, w świecie ubogich i ofiar. Wiadomo, że ze źródeł teologicznych można czerpać te lub inne dane, w zależności od szczególnego kontekstu, w jakim się z nich korzysta. W świecie ucisku odkrywa się konieczność wyzwolenia i jego centralne miejsce w Piśmie Świętym. Jeśli wolno mi posłużyć się parafrazą, w Trzecim Świecie można mówić o *Sitz im Leben* („środowisko życiowe"), ale także *Sitz im Tode* („środowisko śmierci"). To na styku obu tych rzeczywistości odkrywamy, co jest centralnym zagadnieniem wiary i teologii chrześcijańskiej, a mianowicie okrucieństwo ucisku, pragnienie wyzwolenia i obecność Boga, ukrzyżowanego pośród ukrzyżowanego ludu i wyzwoliciela w jego nadziei.

tłum. Ewa Burska

Feministyczna interpretacja Pisma Świętego

Waldemar Chrostowski
Barbara Strzałkowska

Według obiegowego sposobu myślenia teologia feministyczna to teologia uprawiana przez kobiety. Ale jest to uproszczenie, chodzi bowiem o teologię feministycznie nastawionych kobiet, uprawianą, nagłaśnianą i rozpowszechnianą także przez sprzyjających im bądź podobnie myślących mężczyzn. Sedno teologii feministycznej stanowi – nierzadko posunięty do skrajności – sprzeciw wobec teologii tradycyjnej, postrzeganej jako androcentryczna (przy czym greckie *aner* jest pojmowane nie tyle jako „mężczyzna" co jako „samiec"). W jej miejsce proponuje się i rozwija spojrzenie gynocentryczne, wypływające z kręgu doświadczenia kobiet, wyrastającego na gruncie łączących wyłącznie kobiety więzi „siostrzanych". Męski sposób doświadczenia świata i człowieka, postrzegany jako silnie zakorzeniony w kulturze patriarchalnej, w której mężczyźni nadawali ton życiu i postępowaniu, jest przez feministki nie tylko kwestionowany, ale i gwałtownie odrzucany. Odróżniając płeć biologiczną (ang. *sex*) od płci kulturowej (ang. *gender*), teologia feministyczna nie jest teologią kobiety czy kobiecości. W doświadczeniu kobiet eksponuje przede wszystkim pierwiastek cierpienia, marginalizacji i dyskryminacji oraz świadomie kreuje i reżyseruje opartą na tym tożsamość. Wypływając z doświadczenia kobiet, nie chce, aby było ono jedynie niezbędnym dopełnieniem doświadczenia mężczyzn.

Współczesna teologia feministyczna rozwinęła się pod koniec lat sześćdziesiątych XX w. w bogatych społeczeństwach Zachodu, głównie w USA. Stamtąd, nie bez używania środków i wpływów politycznych, jest przeszczepiana w inne rejony świata. Jej główny cel stanowi rozmaicie pojmowana realizacja postulatu wyzwolenia i wolności, w czym można upatrywać kontynuację zapoczątkowanej w XIX w. emancypacji kobiet, wzbogaconą o pewne elementy tzw. teologii wyzwolenia. W 1837 r. Sarah Grimke stwierdziła, że interpretacja biblijna uderza w równość płci, a co więcej – jest świadomie negatywnie nastawiona do kobiet, by utrzymać ich niską pozycję społeczną. Zachęcała kobiety do zdobywania wykształcenia i do samodzielnego studiowania Pisma Świętego. Odpowiedzią na te postulaty było ukazanie się *The Woman's Bible*, wydanej w latach 1895-1898 przez Elizabeth Cady Stanton, uznaną za pionierkę interpretacji feministycznej. Podkreślając, że to właśnie Biblia stanowi fundament prawa i tradycji, twierdziła, iż jej dotychczasowe androcentryczne interpretacje dały podstawy do nierównego traktowania kobiet i mężczyzn. Wkrótce feministki poszły dalej i dowodziły, że rozwój cywilizacyjny i idące wraz z nim zmiany są wystarczającym powodem do odrzucenia bezpośredniego zastosowania biblijnych norm, zwyczajów i obyczajów we współczesnym społeczeństwie.

Interpretacja feministyczna pozwala przyjrzeć się Pismu Świętemu z innej perspektywy niż tradycyjna i ofiaruje alternatywny sposób odczytywania go „oczami" i poprzez doświadczenia kobiet, zarówno czytelniczek, jak teologów. Od czasów Elizabeth Cady Stanton do lat sześćdziesiątych XX w. ruch feministyczny znacznie osłabł, by powrócić z nową siłą wraz z walczącym o równość praw feministycznym i wyzwoleńczym ruchem społecznym. Według niektórych feministek znaczny wpływ na jego rozwój miał II Sobór Watykański. Dużą rolę odegrał też postęp studiów archeologicznych i historycznych nad Biblią oraz pojawienie się nowych tendencji w jej interpretacji. Decydująca była jednak zmiana pozycji kobiety we współczesnym społeczeństwie. W latach osiemdziesiątych wydano wiele publikacji z zakresu nowej interpretacji Biblii i statusu kobiety w tradycji judeochrześcijańskiej. Poruszają one mnóstwo ważnych problemów, dotyczących zarówno tekstu, jak i ponad dwutysiącletniej tradycji jego czytania i objaśniania. Ponieważ doświadczenia kobiet i ich położenie w różnych częściach świata są mocno zróżnicowane, nie można mówić o jednej, lecz o wielu teologiach feministycznych. Wiele do myślenia daje fakt, że wciąż dominuje ona w krajach bogatych, natomiast jej popularność w społeczeństwach uboższych i tradycyjnych bywa znikoma.

Problematyzując kategorię płci, teologia feministyczna nie mogła pominąć studiów biblijnych. Centralne znaczenie w studiach feministycznych nad Biblią stanowi teologiczny problem autorytetu i równości płci. Jednym z głównych aspektów stało się odkrywanie kategorii płciowych w Biblii, a także w języku teologicznym, który z niej wyrasta i nią się karmi. Sugeruje się, że zarówno Biblia, jak i Tradycja Kościoła, traktowane jako wyrosłe z męskiego kręgu doświadczeń, odzwierciedlają nie tyle antropomorficzne (na kształt człowieka), ile andromorficzne (na kształt mężczyzny) pojmowanie Boga. Uwagę feministek zaprząta więc przede wszystkim Jego biblijny obraz. Przedstawiany jako Ojciec (aczkolwiek w Biblii istnieją także nawiązania do macierzyństwa Boga!), wywołuje skojarzenia z mężczyzną, co w skrajnej formie rodzi sprzeciw feministek. „Jeżeli Bóg jest męski – stwierdziła Mary Daly – zatem to, co męskie, jest bogiem". Przeciwwagą dla tradycyjnego, „androcentrycznego" i „andromorficznego" sposobu myślenia, powinno być całkowite jego zaniechanie albo zamienne lub łączne stosowanie męskich i żeńskich obrazów i symboli. Bóg to On i Ona. Rosemary Radford Ruether obok angielskiego *God* proponuje używanie *Godess*. Idąc po tej linii, pojawiły się też sugestie, aby przyjęte w języku angielskim pojęcie *history* („historia"), rozwijane przez feministki jako *his-story*, zastąpić przez *her-story*. Nie trzeba wyjaśniać, iż nie pozostaje to bez wpływu na postrzeganie i przedstawianie historii zbawienia. Teologia feministyczna mając na względzie rygory tzw. politycznej poprawności (*political*

correctness), której składnikiem jest ogromne wyczulenie na wrażliwość żydowską, znacznie ostrożniej obchodzi się ze Starym niż z Nowym Testamentem.

Umiarkowana teologia feministyczna deklaruje wolę aktywnego włączenia się w życie Kościoła i w sferę wiary kobiety oraz uzupełnienie nauczania, które przez dwa tysiące lat było kształtowane głównie przez mężczyzn. Feministyczne interpretacje wniosły znaczny wkład w studia nad rolą kobiet w Biblii oraz ich statusem w kulturach starożytnych, w których powstawały teksty święte. Przyczyniły się do ich głębszej analizy pod kątem ówczesnych stosunków społecznych. Zaczęto też zwracać uwagę na androcentryzm autorów biblijnych. Coraz liczniejsze badania starają się wykazać, że Biblia dostarcza niepełnych i tylko fragmentarycznych świadectw o życiu codziennym biblijnego Izraela i jego sąsiadów, zwłaszcza w sprawach dotyczących kobiet. Wyszczególnienie tekstów dotyczących kobiet i praca nad nimi ukazały pełniejszy i bardziej miarodajny obraz treści Biblii, do którego powstały liczne nowe interpretacje. Stało się widoczne, że antyfeministyczny charakter niektórych fragmentów Pisma Świętego nie wynika bezpośrednio z tekstu biblijnego, ale raczej jest rezultatem jego jednostronnej interpretacji. Wiele feministek uważa, że negatywne poglądy na temat kobiet nie tkwią więc w samym tekście, lecz w jego błędnym zastosowaniu, które jest dziełem wielu pokoleń androcentrycznych komentatorów.

Najbardziej reprezentatywnymi przykładami studiów feministycznych są te, które argumentują, że mężczyzna i kobieta zostali jednakowo stworzeni na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26-27) i że zarówno Adam, jak i Ewa są odpowiedzialni za bunt przeciw Bogu. Phyllis Trible w książce *God and the Rhetoric of Sexuality* (1978 r.) odkrywa w opowiadaniu o Ewie z Księgi Rodzaju nowy sens, a mianowicie opowiadanie o równości płci, wzajemnym uzupełnianiu się i współpracy, o dzieleniu grzechu i kary za ten grzech (Rdz 3,15-24). Mary Evans (*Woman in the Bible*, 1983) przedłożyła nową interpretację trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, w której naświetla pozytywnie rolę Ewy. Została ona pokazana jako „pomocnik" Adama (Rdz 2,20-24), przy czym dla określenia „pomocnik" jest w tekście hebrajskim użyty rzeczownik *ezer*, w innym miejscu Biblii opisujący stosunek Boga do Izraela. Podkreśla się też rolę Pieśni nad Pieśniami, wzbogacającej pojęcie małżeństwa, w którym miłość jest największą wartością, tworzącą prawdziwą równość między kobietą i mężczyzną. Z kolei fragmenty w jakiś sposób godzące lub umniejszające wartość i znoszące równość kobiet (np. Syr 25, 24; Koh 7,26-28) są analizowane i objaśniane całkowicie na nowo. Słowa Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian, dotyczące zakazu zabierania głosu przez kobiety na zgromadzeniach, są komentowane jako odniesienie do konkretnego lokalnego problemu, a nie jako norma dotycząca wszystkich kobiet we wszystkich Kościołach (l Kor 14, 33-35). Również inne fragmenty, mówiące np. o podporządkowaniu kobiet swoim mężom (Ef 5,21-33; 1 Tm 2,11-I5; 1 P 3,1-2), są oceniane z tej samej perspektywy. Przykładowo, Elaine Storkey (*What's Right With Feminism*, 1985) na podstawie Listu do Efezjan objaśnia koncepcję męskiej głowy rodziny (patriarchat), kładąc nacisk na wzajemne relacje w rodzinie i wzajemne (nie jednostronne) zależności.

W feministycznej interpretacji Biblii zwraca się ogromną uwagę na teksty porównujące Boga do kobiety. Obraz Boga w Biblii, zdominowany przez obrazy mężczyzny (Ojciec, Pan, Sędzia, Pasterz), jest analizowany w nowy sposób. Uwypukla się Jego kobiece rysy, odkrywa i uwydatnia kobiece aspekty. Przypomina się, że Bóg jest w Biblii przedstawiany jako akuszerka (Ps 22,10), kobieta krzycząca w czasie porodu (Iz 42,14), kobieta sprzątająca dom w poszukiwaniu zagubionej drachmy (Łk 15,8-10); Bóg pociesza jak matka (Iz 66, 13), pamięta o Syjonie jak kobieta o swoim dziecku (Iz 49,14-15). Kwestionując utworzony przez wieki obraz Boga-mężczyzny, feministyczna interpretacja biblijna przypomina i zwraca uwagę również na obrazy Boga jako przedmiotu nieożywionego (Skała, Tarcza).

W pracach z zakresu interpretacji feministycznej uwydatnia się biblijne przekazy o kobietach-wodzach, bohaterach, prorokiniach oraz o mądrych kobietach, które mogą się okazać wzorcami dla współczesnych zachowań. Najbardziej znaczącym i często przytaczanym przykładem takiej kobiety jest Maryja, Matka Jezusa. Rosemary Radford Ruether (*Mary, the Femine Face of the Church*, 1979, oraz *Sexism and God*, l983) przedstawia Maryję jako wręcz podręcznikowy model dla ludzkości. Jej wiarę przyrównuje do wiary Abrahama i podkreśla odwagę, którą się wykazała, odgrywając tak istotną rolę w Bożym planie zbawienia. Przedstawia Ją jako kobietę przyjmującą nie tylko swoje przeznaczenie, lecz i przeznaczenie całej ludzkości. Mówiąc „tak" Maryja nie była bierna, ale, przeciwnie, w sile swego zdecydowania ukazała całkowitą niezależność. Autorka podkreśla, że *Magnificat* scala teologię feministyczną i teologię wyzwolenia (Łk 1,26-38; 1,46-55; 2,19). Trzeba jednak powiedzieć, że nie wszystkie feministki patrzą na Maryję tak przychylnie. Najbardziej radykalne, negując tradycyjne postrzeganie kobiety w kategoriach dziewicy, żony i matki, forsują bardzo nieprzyjazne spojrzenie, odnosząc je również do katolickiej pobożności maryjnej oraz mariologii.

Feministyczne studia nad Biblią objęły także przekłady biblijne. Powstały nowe tłumaczenia całej Biblii albo jej części i fragmentów dotyczących kobiet. Toczą się i dyskusje na temat tego, jak tekst oryginalny może być odbierany współcześnie i czy jego androcentryczny charakter można pozostawić jako wiodący, czy też powinno się go zmienić zgodnie ze współczesnymi realiami kulturowymi i religijnymi.

W toku feministycznej interpretacji biblijnej bywają wygłaszane poglądy i postulaty skrajne. Niektóre feministki uważają, że sama Biblia jest reliktem przeszłości, a androcentryzm jest w niej zakorzeniony tak głęboko, że przestaje być ona dla nich autorytetem i wzorcem. Argumentują, że Biblia stanowi wytwór

starożytnych kultur patriarchalnych i odznacza się androcentryczną stronniczością, której nie da się wykorzenić. Podkreślają, że jest patriarchalna w tym sensie, iż odzwierciedla i umacnia podporządkowanie kobiet zepchniętych na margines społeczny, nakazując im uległość (zasady życia domowego), lub bezkrytycznie przekazuje opowiadania, w których kobiety są traktowane przedmiotowo (np. motyw Lota i jego córek w opowiadaniu z Rdz 19,1-29). Zakłada także wyłączną aktywność mężczyzn i jedynie męskie audytorium („Nie będziesz pożądał żony bliźniego swego" a nie: „Nie będziesz pożądała męża bliźniej swojej"). Zwrot „nie licząc kobiet i dzieci" pojawia się w Biblii kilka razy i, według feministek, ma wydźwięk lekceważący kobiety. Najbardziej znaną reprezentantką odłamu radykalnego w teologii feministycznej jest wspomniana Mary Daly (*The Church and the Second Sex*, 1968 oraz *Beyond God the Father*, 1973). Jest ona krytycznie nastawiona do Kościoła uważając, że chrześcijaństwo, a nawet cała tradycja judeo-chrześcijańska stanowi strukturę zaprojektowaną przez mężczyzn i dla mężczyzn. Proponuje, by zmienić język Biblii z wyłącznie męskiej terminologii, odnoszącej się do Boga, na obupłciową, oraz dokonać głębokiej transformacji w rozumieniu Boga „rzeczownikowego" na Boga „czasownikowego" – jako Bycie, w którym wszyscy, bez względu na płeć, uczestniczymy.

Podstawy katolickiego spojrzenia na kwestie podjęte przez teologię feministyczną zostały wyłożone w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Co się tyczy obrazu Boga czytamy: „Bóg przekracza ludzkie rozróżnienie płci. Nie jest ani mężczyzną, ani kobietą, jest Bogiem. Przekracza także ludzkie ojcostwo i macierzyństwo, chociaż jest ich początkiem i miarą: nikt nie jest ojcem tak jak Bóg" (nr 239). Oraz: „Bóg w żadnym wypadku nie jest obrazem człowieka. Nie jest ani mężczyzną, ani kobietą. Bóg jest czystym duchem, w którym nie ma miejsca na różnicę płci" (nr 370). Z nadmiernego podkreślania i separowania kategorii płciowości może wynikać całkowite odwrócenie biblijnego sposobu patrzenia, polegające na tym, iż lekceważy się fakt, że to człowiek został stworzony na *obraz i podobieństwo Boga*, upatrując w Bogu *obraz człowieka*. Tymczasem zarówno w Biblii, jak i w tradycji chrześcijańskiej nie brakuje głębokich i ważnych odniesień do macierzyńskiej miłości Boga.

W dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele*, wydanym w 1993 r. przez Papieską Komisję Biblijną, feministyczna interpretacja Biblii, podobnie jak teologia wyzwolenia, została przedstawiona (I, E) jako tzw. podejście kontekstualne. W obydwu tych podejściach interpretacja tekstu „zawsze zależy od mentalności i zainteresowań jego czytelników. Zwracają oni szczególną uwagę na pewne aspekty, i to nawet o tym nie myśląc, natomiast zaniedbują inne". Dokument wymienia trzy główne formy feministycznej hermeneutyki biblijnej: radykalną, neoortodoksyjną i krytyczną. Podkreślając, że hermeneutyka feministyczna nie wypracowała nowej metody, lecz posługuje się ogólnie przyjętymi metodami egzegetycznymi, wskazuje się dwa kryteria, które przesądzają o jej specyfice. Pierwszym, przeszczepionym z teologii wyzwolenia, jest kryterium feministyczne. „Wykorzystuje heremeneutykę domniemania: ponieważ z reguły historię piszą zwycięzcy, to jeśli się chce dotrzeć do prawdy, nie można polegać na tekstach, ale trzeba szukać wskazówek, które ukażą coś wręcz innego". Drugie to kryterium socjologiczne: „zasadza się ono na badaniu społeczności czasów bib1ijnych, jej rozwarstwienia społecznego i ówczesnej pozycji kobiety". Co się tyczy Nowego Testamentu, egzegeza feministyczna kładzie nacisk na „ponowne odkrycie w obecnej historii zapomnianej roli kobiety w Kościele pierwotnym".

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej widzi w egzegezie feministycznej wiele stron dodatnich. „Kobiety w sposób bardziej czynny włączyły się w badania egzegetyczne. Zdołały, często lepiej niż mężczyźni, dostrzec obecność, znaczenie i role kobiety w Biblii, w historii początków chrześcijaństwa i w Kościele". Za przejaw tych przemian w Polsce bywa uznawany przekład Ewangelii według św. Mateusza dokonany przez Annę Świderkównę (Kraków 1995). Na uwagę zasługują też pogłębione i cenne studia opublikowane przez Elżbietę Adamiak. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej nadmienia: „Wrażliwość kobieca prowadzi do ujawnienia i poprawienia niektórych obiegowych interpretacji, które były tendencyjne i ukierunkowane na usprawiedliwienie dominacji mężczyzny nad kobietą".

Ale podejście feministyczne ma również swoje ograniczenia i pułapki. „Gdy egzegeza feministyczna opiera się na apriorycznych założeniach, jest narażona na tendencyjność, a więc i sporność interpretacji tekstów biblijnych. Żeby udowodnić swą tezę, często musi z braku czegoś lepszego uciec się do argumentów *ex silentio*. Te zaś, jak wiadomo, są na ogół niepewne. Nigdy nie mogą wystarczyć do uprawomocnionego wnioskowania". Dowartościowując nie doceniane dotąd uczestnictwo i osiągnięcia kobiet, trzeba zatem unikać stereotypowego przeakcentowywania bądź monopolizowania ich roli i spojrzenia. Najbardziej niebezpieczną pułapką jest popadanie w „feministyczny fanatyzm", który nie przyczynia się do rozwoju biblistyki, a służy jedynie oskarżeniom płci przeciwnej, często wykorzystując do tego manipulację tekstem Pisma Świętego. Tezy proponowane przez skrajne feministki bywają absurdalne, wysuwane zaś przez nie oskarżenia pod adresem tradycyjnej interpretacji Biblii mijają się z prawdą lub są mocno przesadzone.

Jedno z najbardziej istotnych zagrożeń interpretacji feministycznej wynika z bezkrytycznego powielania tego, co uznaje ona i przedstawia jako największy mankament tradycyjnego sposobu czytania i objaśniania Biblii oraz uprawiania teologii. W zakończeniu odnośnego paragrafu dokumentu czytamy akapit, nad którym członkowie Papieskiej Komisji Biblijnej odbyli osobne głosowanie. W dziewiętnastoosobowym gremium został

przegłosowany jedenastoma głosami, cztery zaś osoby były przeciw, a cztery wstrzymały się od głosu. Oto ten tekst: „Egzegeza feministyczna często wywołuje pytania o władzę w Kościele, które są, jak wiadomo, przedmiotem dyskusji, a nawet kontrowersji. W tej dziedzinie egzegeza feministyczna będzie mogła być użyteczna w Kościele, tylko jeśli nie popadnie w pułapki, które sama zwalcza, i nie straci z oczu ewangelicznej nauki o władzy jako służbie, nauki skierowanej przez Jezusa do wszystkich uczniów, zarówno mężczyzn, jak i kobiet".

Niezależnie od tego, jak oceniać feministyczną interpretację Pisma Świętego, wpływ Biblii oraz jej czytania i objaśniania przez kobiety był i pozostaje ogromny. Interpretacja podejmowana z perspektywy kobiet, ze względu na kobiety i dla ich dobra jest niezwykle pozytywnym wyrazem zmieniającej się rzeczywistości politycznej, kulturowej, społecznej, a także religijnej. Nie powinna być jednak nadużywana do celów, które z pogłębianiem, poznawaniem i poszanowaniem znajomości Biblii mają niewiele wspólnego.

Dzieło misyjne a Pismo Święte
Bernard Wodecki

Misje *ad gentes* („do [i wśród] narodów"), dzieło misyjne i działalność misyjna przeżywają w naszych czasach renesans. Rozmach tego tak istotnego dla Kościoła dzieła zaznacza się zwłaszcza od pontyfikatu Benedykta XV, którego list apostolski *Maximum illud* (18 XI 1918) słusznie jest określany jako *magna charta missionum* („wielka karta misji"). Nowe impulsy dzieło to zawdzięcza Piusowi XI, nazywanemu „papieżem misji katolickich", a zwłaszcza Soborowi Watykańskiemu II z racji jego dekretu misyjnego *Ad gentes*. Kościół z natury swej rozwija, mimo różnego rodzaju trudności, coraz intensywniej swą działalność misyjną i ewangelizacyjną na wszystkich kontynentach. Dojrzewa też coraz wyraźniej świadomość misyjna w szerokich kręgach wiernych, urzeczonych misyjnym zaangażowaniem Jana Pawła II, który nie tylko uczy i z mocą zachęca do wszechstronnej działalności misyjnej, ukazując rozległe horyzonty współczesnych „areopagów" (zwłaszcza w encyklice *Redemptoris missio*), ale także sam, jako Paweł naszych czasów, niestrudzony pielgrzym, apostoł i misjonarz, jako świadek Chrystusa, niesie i głosi Jego zbawcze orędzie niemal do wszystkich regionów świata, aż po krańce ziemi (Dz 1,8).

Wiele ukazuje się obecnie publikacji o tematyce misyjnej, w których omawia się to, czego już dokonano, wskazuje na pola już bielejące się na żniwo (por. J 4,35; Mt 9,37 par.), analizuje się metody i przedstawia perspektywy nowoczesnej pracy misyjnej i ewangelizacyjnej. Stosunkowo jednak mało poświęca się uwagi podstawom teologicznym dzieła misyjnego, a jeszcze mniej owym podstawom w świetle Biblii. Podjęty w tym artykule temat został podzielony na trzy części: A. Pojęcie (terminologia) misji i ewangelizacji w Piśmie Świętym; B. Problematyka misyjna w ST; C. Dzieło misyjne i ewangelizacja w świetle NT.

A. Pojęcie misji i ewangelizacji w Piśmie Świętym

Termin „misje" wywodzi się od łacińskiego rzeczownika *missio*, a ten od czasownika *mitto* („posyłam"; stąd *missionarius* „misjonarz"). Greckim odpowiednikiem w LXX i w NT jest *apostello* („posyłam"); stąd *apostolos* („apostoł, posłany, wysłannik") i *he apostole* („funkcja /zadania/urząd apostoła, apostolat"). Temat posłania należy w Piśmie Świętym do ważniejszych (por. zwł. Mk 2,13n.; 3,11; 9,37; Mt 10,2.5; Łk 4,18; 6,13; 10,3.16; J 1,33; 3.17.34; 4,34; 5,23.24.30).

Terminy „ewangelizacja" i „ewangelizować" wywodzą się z języka greckiego, w którym rzeczownik *euaggelion* znaczy „ewangelia/dobra nowina", a czasownik *euaggelísasthai* – „głosić ewangelię", „ewangelizować" (por. zwł. Łk 4,18; Mk 16,15). Z języka greckiego wywodzą się także łacińskie określenia *evangelium, evangelizo, evangelizatio*, z których pochodzi odpowiednia terminologia we wszystkich prawie językach nowszych.

B. Problematyka misyjna w ST

Zrozumiałe, że idea misyjna i jej realizacja znalazły pełny wyraz właściwie dopiero w nowotestamentowej historii zbawienia. Jeśliby więc ideę misyjną pojmować jako zorganizowaną na większą skalę działalność zewnętrzną w celu pozyskiwania nowych wyznawców wiary w prawdziwego Boga, to trudno byłoby znaleźć teksty w ST, które by ją potwierdzały. Zasadniczym bowiem zadaniem ludu Bożego Pierwszego Przymierza było przechowanie i przekaz przyszłym pokoleniom czystego monoteizmu, obietnic i nadziei mesjańskich oraz moralności teonomicznej. Miał on zapowiadać i głosić przyszłą działalność i chwałę Mesjasza, którego zbawcze oddziaływanie obejmie kiedyś wszystkie narody, całą odkupioną przez Niego ludzkość.

Jednakże idea i działalność misyjna na kartach Starego Przymierza były zapowiadane i przygotowywane; początku „drogi zbawienia" trzeba szukać właśnie na nich.

1) Podstawy idei i działalności misyjnej w ST

NT zakłada ST. Znane powiedzenie Augustyna: *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum – in Novo patet* („NT tkwi ukryty w ST, a ST w świetle NT staje się jasny"), ma w tym przypadku pełne zastosowanie. Wiąże się ono z doniosłą zasadą harmonii obydwu Testamentów.

Chrystus nie przyszedł znosić Starego Przymierza (Prawa), ale je udoskonalić i dopełnić (*plerosai*, Mt 5,17). Już z tego zatem względu należy przyjąć, że idea misji uniwersalnej jest, przynajmniej zalążkowo, zawarta w ST. Zarówno Chrystus, jak i apostołowie powołują się w tym aspekcie na teksty ST. Na przykład w Ewangelii

Łukasza czytamy, że Jezus po zmartwychwstaniu rzekł do swych uczniów: „To właśnie znaczyły słowa, które mówiłem do was (...) Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach (...) Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie: w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom (...)". Podkreślmy, że dla Chrystusa głoszenie nawrócenia (np. Mt 3,28; 4,17; Mk 1,4.15; Łk 3,3) wszystkim narodom stanowi integralną część wypełnienia się pism ST i że Jego zbawcza śmierć i zmartwychwstanie, i głoszenie nawrócenia, i odpuszczenie grzechów są wymienione na tej samej niejako płaszczyźnie.

Na starotestamentowe podstawy idei misyjnej wskazują też inne teksty NT: *Dz 2,39:* „Bo dla was jest obietnica i dla dzieci waszych, i dla wszystkich, którzy są daleko, a których powoła Pan Bóg nasz (...)", gdzie wyrażenie „wszyscy, którzy są daleko" wskazuje na ludy nieizraelskie, pogańskie (por. np. Iz 57,19), a więc i do nich odnosi się obietnica dana patriarchom i ich potomkom. W całym zresztą kontekście swego kazania Piotr powołuje się na teksty ST. Dz 13, 46n.: Paweł Apostoł, powołując się na Iz 49,6, powiada: „Należało głosić słowo Boże najpierw wam. Skoro jednak odrzucacie je (...) zwracamy się do pogan. Tak bowiem nakazał nam Pan: ustanowiłem cię światłością dla pogan, abyś był zbawieniem aż po krańce ziemi". *Dz 15,15-8:* Jakub na Soborze Jerozolimskim w dyspucie o ewangelizacji pogan cytuje Am 9,11n. (por. Jr 12,15; Iz 45,21). Dz 26,23: Paweł Apostoł przed Herodem Agryppą II mówi: „Daję świadectwo małym i wielkim, nie głosząc nic ponad to, co przepowiedzieli Prorocy i Mojżesz, że Mesjasz ma cierpieć, że pierwszy zmartwychwstanie, że głosić będzie światło zarówno ludowi, jak i poganom". *Ga 3,8*: „(...) Pismo widząc, że w przyszłości Bóg na podstawie wiary będzie dawał poganom usprawiedliwienie, już Abrahamowi oznajmiło tę radosną nowinę: W tobie błogosławione będą wszystkie narody (...)"; Paweł Apostoł powołuje się tu na Rdz 12,3; 18. 18 par. *Dz 22,21:* „Idź – powiedział do mnie [Pan] – bo Ja cię poślę daleko, od pogan" – słowa Pawła poświadczające jego posłanie z Ewangelią do pogan i nawiązujące do Iz 57,19 (por. Dz 2,39; 9;15; a także: Ef 2,13nn.17; 3,5).

2) Powszechna zbawcza wola Boga

Zbawcza wola Boga stanowi sedno całego Pisma Świętego i nadaje zasadniczy sens dziejom ludzkości. Mocno zaakcentował to zwłaszcza Sobór Watykański II, wskazując na teksty biblijne. Bóg, „który chce, żeby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do uznania prawdy" (1 Tm 2,3; 4,10), odwiecznym planem zbawczym objął losy całej ludzkości i od początku przygotowywał ją na przyjęcie Zbawiciela i Jego królestwa. Dzieło zbawcze ludzkości zainaugurował wybraniem Abrahama, a dana mu obietnica ma znaczenie uniwersalne, jak powszechny jest Jego plan zbawienia (por. KO 14; KK 2.9) Na ten powszechny zbawczy plan Boga wskazują, oprócz podanego już 1 Tm 2,3; 4,10, nadto inne teksty, np. Ef 1,3-14; 3,5-11; Rz 8,28nn.; 9,11-33; 11,2-5.33n.).

Stopniowy rozwój idei religijnych i objawienia w ogóle zakłada również stopniowe zarysowanie się w ST idei misyjnej, która potem, zwłaszcza w misyjnych nakazach Chrystusa i w szeroko zakrojonej bezpośredniej działalności Jego apostołów i uczniów, będzie znajdowała coraz pełniejszy wyraz. Było potrzeba wieków, zanim ujawniła się ona w całym blasku. Uniwersalizm religijno-zbawczy w ST (por. niżej punkt 3) jest podstawą i koniecznym warunkiem idei i działalności misyjnej. Słusznie więc jest określany jako fakt bardzo bliski idei misyjnej. Mogłoby się wydawać, że wybranie jednego narodu i zawarcie z nim przymierza jakby podważały uniwersalizm jego religii, ale faktycznie nie miało ono na celu ograniczania zbawienia do jednego tylko narodu, lecz ocalenie i przechowanie depozytu wzniosłych prawd Bożych wśród morza politeizmu, by mogły stać się wspólnym dziedzictwem i własnością wszystkich narodów. Wybierając jednego, Bóg chciał zbawić wszystkich. Co prawda istniał w ST, obok idei uniwersalistycznych, także nurt partykularyzmu, ale fakt ten jest zrozumiały na tle konkretnych uwarunkowań narodu wybranego.

Proces normalnej integracji, czyli przyłączanie się obcych (przybyszów) do ludu Bożego ST i przyjmowanie jego religii, prowadził do naturalnej asymilacji pierwotnie nie znanych Izraelowi elementów etnicznych i religijnych. Szczegółowe przepisy dotyczące przyjmowania obcych do społeczności ludu Bożego ST świadczą, że już w epoce dawniejszej fakty takie nie należały do rzadkości, skoro wymagały specjalnych uregulowań prawnych (por. np. Kpł 19,10.33n.; 23,22; Lb 9,14; 15,14nn.; 35,15, Pwt 23,8n.). Zjawisko spontanicznego prozelityzmu stawało się coraz powszechniejsze, zwłaszcza w diasporze, gdzie obcy, urzeczeni wzniosłością idei religijnych Izraela, pragnęli przyłączyć się do narodu wybranego. Szczególnie ma się na uwadze tzw. *sebomenoi* i *fobumenoi ton Theon* („bojący się Boga" i „bogobojni"), oraz *proselytoi*, o których dowiadujemy się raz po raz z Dziejów Apostolskich (np. 2,10n.; 6,5; 10,2. 22; 13,16.43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7; 1; por. Mt 23,15); o prozelitach mówi się już w ST, np.: Iz 56,1nn.; 2 Krn 12,13nn.; 15,1nn.; 19,4; 28,9nn.

Mając na uwadze powyższe ogólne podstawy i zalążki idei misyjnej, należy stwierdzić, że w ST ideę misyjną pojmuje się szeroko z racji przekonania, iż kiedyś cały świat dojdzie do poznania chwały prawdziwego Boga i wszystkie ludy składać Mu będą hołd. Taki jest też cel misji - aby wszelkie kolano zgięło się przed prawdziwym Bogiem (por. Iz 45,24; Flp 2,10; Rz 14,11).

3) Uniwersalizm religijno-zbawczy w ST

Rozpatrzymy tę problematykę, wskazując jedynie na zasadnicze idee:

a) W księgach historycznych

Chociaż jest zrozumiałe, że większość tekstów ksiąg historycznych ST zajmuje się głównie Hebrajczykami, to jednak tym godniejszym uwagi jest fakt, że poprzedza je jedenaście rozdziałów Księgi Rodzajów, stanowiących uniwersalistyczną uwerturę, która wyraźnie pokazuje, że główną intencją Boga był i jest uniwersalizm religijno-zbawczy, a naród Izraela miał być narzędziem Jego uniwersalistycznych planów zbawczych.

– Bardzo wymowna jest wielka synteza historyczno-religijna, szeroka perspektywa i spojrzenie, jakimi dzieło Jahwisty ogarnia całokształt dziejów pierwotnych („prehistoria biblijna"), od pojawienia się na świecie pierwszego człowieka, praojca całej ludzkości (uniwersalizm stworzenia, jedność całego rodzaju ludzkiego), poprzez protoewangelię Rdz 3,15, zapowiadającą ostateczne zwycięstwo ludzkości nad szatanem i mocami zła, błogosławieństwo Noego i zawarte z nim, a przez niego praktycznie z całą (po potopie) ludzkością, przymierze (Rdz 9,9.27), poprzez tzw. tablicę narodów (Rdz 10), dowodzącą, że cała ludzkość – mimo różnorodności języków i granic geograficznych oraz różnic etnicznych – tworzy jedną wielką rodzinę, aż po błogosławieństwo dane Abrahamowi, że w nim będą błogosławione wszystkie narody i przez niego otrzymają one dobra duchowe (przez mesjańskiego Potomka; fakt ten jest podkreślony aż pięciokrotnie w Księdze Rodzaju [12,3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,4.14], a przynajmniej dwukrotnie w NT [Dz 3,25; Ga 3,8]).

– Charakterystyczne, że autor biblijny nie wahał się praojca narodu wybranego, Abrahama, któremu w Rdz 12 zostały dane obietnice, iż będzie źródłem błogosławieństwa dla wszystkich narodów (Rdz 14,18), przedstawić jako męża otrzymującego błogosławieństwo od nieizraelskiego króla – kapłana Melchizedeka.

– Należy podkreślić nie tylko pełne życzliwości wypowiedzi o cudzoziemcach w Pięcioksięgu, ale także prawa i przepisy biorące ich w obronę, np. Kpł 19,33n.: „Jeżeli w waszym kraju osiedli się przybysz, nie będziecie go uciskać. Przybysza (...) będziecie uważać za obywatela. Będziesz go miłował jak siebie samego (...)", czy Pwt 10,18: „[Bóg] miłuje cudzoziemca, udzielając mu chleba i odzienia". – Ustanowiono też dla obcych statut prawny, podobny do praw dla Izraelitów (Pwt 1,16; 24,19; Kpł 20,2; por. Wj 13,48n.; 20,10; por. też później Sdz 1,16; Ez 47,22).

– Dekalog ma charakter wyraźnie ogólnoludzki.

– Kult prawdziwego Boga, praktykowany w Izraelu, ma również znaczenie posłannictwa wobec narodów. Świadczą o tym m.in. elementy wyraźnie uniwersalistyczne, towarzyszące poświęceniu świątyni, a zwłaszcza zawarte w modlitwie Salomona: obce ludy będą przybywać do świątyni w Jeruzalem, aby składać hołd prawdziwemu Bogu. Król Izraela modli się: „Niech wszystkie narody ziemi poznają Twe Imię dla nabrania bojaźni przed Tobą za przykładem Twego ludu (...) Niech też wiedzą, że Twoje Imię zostało wezwane nad tą świątynią (...)" (1 Krl 8,43).

– Sens uniwersalistyczny ma wizyta królowej Saby, „z Południa, z krańców ziemi", w Jerozolimie (1 Krl 10,1-13; 2 Krn 9,1-12; por. Mt 12,42; Łk 11,31).

– Wódz syryjski Naaman, uleczony z trądu dzięki interwencji proroka Elizeusza, składa znamienne wyznanie: „Oto przekonałem się, że na całej ziemi nie ma Boga poza Izraelem" (2 Krl 5,15).

– Wyraźniejsze wyznanie, poparte wydaniem dekretu, składa Dariusz po ocaleniu, jakiego doświadczył Daniel w jaskini lwów: „Wydaję niniejszym dekret, by na całym obszarze mojego królestwa odczuwano lęk i bojaźń przed Bogiem Daniela. Bo On jest Bogiem żyjącym i trwa na wieki, On ratuje i uwalnia, dokonuje znaków i cudów na niebie i na ziemi. On uratował Daniela z mocy lwów" (Dn 6,26-28). Podobne wyznanie składa Nabuchodonozor po ocaleniu trzech młodzieńców w piecu gorejącym (Dn 3,95[28]n).

– Wyraźny wydźwięk uniwersalistyczny ma dekret Cyrusa, zezwalający nie tylko na powrót ludu Izraela do ziemi ojców, lecz także na odbudowę świątyni (2 Krn 36,22n.; Ezd 1,1-4).

– Dariusz, król perski pozwala nie tylko odbudować świątynię, ale nadto pokrywa koszty związane z tym przedsięwzięciem, a nawet troszczy się o składanie w niej ofiar (Ezd 6,7-15).

– Podobną życzliwość okazuje król perski Artakserkses Ezdraszowi, zezwalając mu powrócić do ziemi ojców i przeprowadzić reformą religijną (Ezd 7,11-28; 8,36), a także Nehemiaszowi w czasie odbudowy murów Jerozolimy (Ne 2-3).

– Księga Tobiasza zawiera wymowny tekst uniwersalistyczno-misyjny, bliski Ewangelii: „Wysławiajcie Go [Boga] (...) przed narodami, ponieważ On was rozproszył między nimi. I tam okazywał wam swoją wielkość, wynoście Go pochwałami przed wszystkim, co żyje (...) Wspaniałe światło promieniować będzie na wszystkie krańce ziemi. Liczne narody przyjdą do Ciebie z daleka i mieszkańcy wszystkich krańców ziemi do świętego twego imienia (...) Z pokolenia na pokolenie oddawać ci będą chwałę (...)" (Tb 13,3n.13). W 14,6 autor natchniony zapowiada: „I wszystkie narody na całym świecie nawrócą się i prawdziwie czcić będą Boga. I

odrzucą wszystkie swoje bożki (...) i uwielbiać będą Boga na wieki w sprawiedliwości (...)" (por. też 12,9). W Księdze tej jest także mowa, że król asyryjski Asarhaddon ustanowił wysokim urzędnikiem bratanka pobożnego Tobiasza, Achikara (który już za Sennacheryba był wielkim podczaszym na dworze asyryjskich władców, Tb 1,21n.).

– Kserkses I („Aswerus") mianuje na królową Izraelitkę Esterę, która ratuje cały naród od grożącej mu zagłady (Est 2-8). Król, po zdemaskowaniu knowań Amana, „wielkim czyni" jej opiekuna, Mardocheusza (Est 8-10).

– Rut, Moabitka, dobrowolnie pozostaje przy Noemi, składając wyznanie: „Gdzie ty pójdziesz, tam ja pójdę (...), twój naród będzie moim narodem, a twój Bóg będzie moim Bogiem" (Rt 1,16n.). I Bóg włączył ją w genealogię ziemską swego Syna, czyniąc ją prababką Dawida (Mt 1,5).

– Monumentalna scena na górze Karmel, gdzie prorok Eliasz na oczach wyznawców Baala wykazał, że „naprawdę JHWH jest Bogiem" (1 Krl 18,39), to nie tylko płomienne kazanie misyjne, ale i dzieło misyjne o niezwykłej sile wyrazu: nie Baal, choć poszły za nim tłumy, ale Bóg ludu Bożego jest jedynie prawdziwym Bogiem.

b) W księgach prorockich

Na kanwie uniwersalizmu religijno-zbawczego coraz wyraźniej dochodzi do głosu idea misyjna, zwłaszcza w profetyzmie, i to już u proroków piszących przed wygnaniem babilońskim. Przekonanie proroków, że religia ich jest przeznaczona dla wszystkich narodów, i głoszenie jej z mocą absolutnej prawdy torowały drogę misji. Pewność powołania także pogan do zbawienia mesjańskiego zyskuje w tym okresie nowe bodźce, wyjaśnienie i pogłębienie, a treść posłannictwa starotestamentowych proroków przygotowuje powszechną religię NT.

– *Amos* (770-750 r. przed Chr.) wyznaje, że jego Bóg rządzi całym światem jako Pan wszystkich narodów (1,3; 2,3; 5,18; 9,2-5). Podobnie jak wiódł On Izraelitów do Ziemi Obiecanej, tak przyprowadził Filistynów i Aramejczyków na ich ziemie (9,2nn.). Nawet nad Edomem (uważanym za wroga Izraela) będzie wzywane Jego imię (9,12), Na Am 9,11n. powoływał się Jakub na Soborze Jerozolimskim w celu uzasadnienia działalności misyjnej wśród pogan (Dz 15,16n.).

– *Ozeasz* w czasach powszechnego odstępstwa ma na uwadze przede wszystkim nawrócenie własnego narodu, ale podkreślając, że nie wolno dzielić serca między Baala a Boga prawdziwego, toruje drogę uniwersalizmowi misyjnemu. W Oz 2,1-25 Paweł Apostoł szukał m.in. podstaw powołania pogan do wiary (Rz 9,24).

– Uniwersalizm zbawczy, problem nawrócenia się pogan i idea misyjna wyraźniej występują w tekstach *Izajasza*, już od czasów Ojców Kościoła nazywanego Księciem proroków i Ewangelistą ST.

Już w pierwszej części Księgi Izajasza (rozdz. 1-39, tzw. Proto-Izajasz) podłożem tych idei są rozległe horyzonty, jakie prorok otwiera, wskazując na nieograniczone panowanie i działanie Boga w świecie i Boży plan zbawienia całej ludzkości (np. 7,7n.; 8,10; 14,24-27; 19,12; 23,8n.), oraz nicość bożków pogańskich (np. 2,8n.18nn.; 17,8; 30,22). Zniweczenie i zagłada potęg wrogich Bogu będzie kresem bałwochwalstwa (por. np. 19,1). Chwała wszechwładnego i trzykroć Świętego Boga-Króla napełnia całą ziemię (Iz 6,3), która pełna będzie również Jego poznania (11,9). Nadto Mesjasz, jego funkcje i zadania mają charakter na wskroś uniwersalny, i to w całej Księdze Izajasza.

Wielkiej wagi jest tekst Iz 2,2-4(5), który w podobnej wersji występuje u innego proroka VIII w. przed Chr., Micheasza (Mi 4,1-3), a mianowicie o pielgrzymce wszystkich narodów po prawdziwą naukę Bożą na górę Syjon. Na tle zakusów władców asyryjskich stworzenia wielkiego imperium, które czcić miało bożka Assura (jego posąg Tiglat-Pileser III kazał powolnemu mu Achazowi umieścić w świątyni jerozolimskiej, 2 Krl 16,10-16; 2 Krn 28,21-25), Izajasz przepowiedział uniwersalne, nie znające granic, królestwo prawdziwego Boga. Wspaniałość Jego nauki, promieniującej ze świętego Jeruzalem, będzie tak atrakcyjna, że „wszystkie narody i ludy" nią urzeczone nawrócą się, płynąc na Górę Pańską jak rzeka. Syjon jest symbolem Kościoła, który jako nowy lud Boży spotyka się na Górze Pańskiej ze Zmartwychwstałym i na niej otrzymuje Ducha Świętego, rozpoczynając swój pochód dziejowy.

Mesjasz będzie sztandarem narodów; do Niego ludy przyjdą z modlitwą (Iz 11,10). Tekst 17,7n. podkreśla powszechne nawrócenie świata do prawdziwego Boga. W Iz 18,7 jest zapowiedziane nawrócenie mieszkańców ziemi Kusz (Etiopii). Ponieważ kontekst mówi o nawróceniu pogan w ogóle, wielu traktuje ziemię Kusz jako symbol świata pogańskiego. Tekst Iz 19,18-25, mówiący o nawróceniu Egiptu i Asyrii, głównych wrogów Izraela (są one symbolem największych potęg wrogich prawdziwemu Bogu), słusznie jest określany jako szczytowy punkt religii ST. Nawrócenie będzie się dokonywało stopniowo, podobnie jak zdobywanie Kanaanu (występuje tu charakterystyczna – jak w Księdze Jozuego – liczba 5). Według Iz 44,5 nawracający się poganie wezmą swe imię od Jakuba (Izraela) jako depozytariusza prawd religijnych, a według Iz 19,18 przejmują przykładowo (uważany za święty) język ludu izraelskiego. Wspomniana w Iz 19,18 stela na cześć Pana wskazuje, że Egipt należy do prawdziwego Boga, a składanie Mu ślubów i ofiar – to przykładowy wyraz

przylgnięcia do prawdziwej religii. W Iz 19,22 mówi się wyraźnie o nawróceniu do Pana. Egipt, Asyria i Izrael, ongiś sobie wrogie potęgi zjednoczą się w jednej wierze i staną się błogosławieństwem dla innych ludów. Odniesienie do Egiptu i Asyrii tak serdecznych określeń, jak „mój lud", „dzieło rąk moich", „moje dziedzictwo", zarezerwowanych dotąd jedynie dla narodu wybranego, oznacza całkowite zrównanie nawróconych ludów w epoce mesjańskiej.

W tekście Iz 25,6-9, należącym do tzw. wielkiej apokalipsy Izajasza (rozdz. 24-27), Syjon, na którym Bóg-Gospodarz urządza ucztę dla wszystkich narodów, ponownie (por. 2,2-5) staje się duchowym centrum ludzkości w epoce mesjańskiej. Tam też Bóg, dający udział w obfitych darach i dobrach duchowych epoki mesjańskiej zerwie zasłonę rozpostartą nad wszystkimi ludami, całun, który spowijał wszystkie narody" (por. w. 7), co oznacza położenie kresu nie tylko dotychczasowym smutkom i cierpieniom lecz także duchowej ślepocie (por. Iz 22,8; 29,10; 2 Kor 3,15n.).

W drugiej części Księgi Izajasza (rozdz. 40-55, tzw. Deutero-Izajasz) orędzie o zbawieniu ma charakter wybitnie uniwersalistyczny. Już w 40,5 natchniony autor zaznacza, że „wszelkie ciało [stworzenie] zobaczy chwałę Pana". Nawracający się poganie mówić będą do ludu Bożego ST: „(...) Tylko u ciebie jest Bóg, i nie ma innego; Bogowie nie istnieją" (45,14n.). Cyrus, wódz medejsko-perski (a więc nie-Izraelita), powołany przez Boga (41.1-5.25), jest Jego narzędziem, mężem Jego woli (46,11), „ulubieńcem Pana" (48,14), pasterzem (44,28), a nawet pomazańcem (45,1). Zarówno on, jak i cały świat pozna, że to Bóg prawdziwy spowodował upadek pogańskiego Babilonu (por. 45,3nn.). Nawrócenie pogan zapowiadają nadto inne teksty, np.: Iz 45,14-25; 49,22n.; 55,5 (ludy Egiptu, Etiopii, Saby – wymienia się przykładowo jako typy wszystkich ludów pogańskich).

Pan sam, jako Bóg wszystkich ludów, kieruje swoje zbawcze wezwanie do wszystkich: „Nawróćcie się do Mnie, by się zbawić, wszystkie krańce ziemi!" (45,22); „Ludy, słuchajcie Mnie z uwagą, narody, nastawcie ku Mnie uszu! Bo ode Mnie wyjdzie pouczenie, i Prawo Moje wydam jako światłość dla ludów. Bliska jest moja sprawiedliwość, zbawienie moje się ukaże. Ramię moje sądzić będzie ludy" (51,4n.). Nawrócenie zaś wszystkich narodów Bóg potwierdza przysięgą: „Przysięgam na Siebie samego, z moich ust wychodzi sprawiedliwość, słowo nieodwołalne: Tak, przede Mną zegnie się wszelkie kolano, wszelki język na Mnie przysięgać będzie, mówiąc: «Jedynie u Pana jest sprawiedliwość i moc»" (45,23n.).

Pieśni o Słudze Pańskim (słusznie określanym jako wielki misjonarz narodów), przenika atmosfera na wskroś misyjna i apostolska. Sługa Pański będzie nauczycielem i misjonarzem najdalszych nawet ludów (42,1-7), ich przymierzem i światłością (42,6n.; 49,6; por. 49,8n.). Do nich kieruje On orędzie o prawdzie nauki Bożej, oczyszczeniu i usprawiedliwieniu (zbawieniu, 49,1-9). Idea zadośćuczynienia zastępczego za wszystkich, jakie dokona się w ramach Jego misji uniwersalnej wobec świata (przez mękę odkupieńczą), znalazła wyraz w pieśni czwartej (52,13-53,12).

W trzeciej części Księgi Izajasza (rozdz. 56-66, tzw. Trito-Izajasz), powstałej prawdopodobnie w pierwszym okresie po powrocie z wygnania babilońskiego, już na samym początku (56,1-8) mówi się o przyjęciu pogan przez Pana, o cudzoziemcach, którzy z Nim się związali, aby Mu służyć i miłować imię Jego i zostać Jego sługami, i których On sam przyprowadzi na swą Górę Świętą i rozweseli w swoim domu modlitwy, nazwanym domem modlitwy dla wszystkich narodów. Pewność nawrócenia świata i powszechnego panowania Pana napełnia proroka niebywałym entuzjazmem; wyśpiewuje więc hymn o wielkiej poetyckiej sile wyrazu. W monumentalnej wizji (Iz 60,1-22) Izajasz ogląda Syjon opromieniający świat i pochód-pielgrzymowanie ludów do Miasta Świętego, centrum prawdziwego kultu Boga.

W Iz 61,5n. nawarstwiają się jak gdyby dwie płaszczyzny: nawrócenie pogan i pewnego rodzaju podporządkowanie obcych ludowi izraelskiemu. Kontekst jednak wskazuje, że to cudzoziemcy dobrowolnie decydują się przejąć na siebie cięższe prace, by lud wybrany mógł w większym i doskonalszym stopniu poświęcić się sprawom kultu i służby Bogu, tak że jego członków będzie można nazywać kapłanami Pana i sługami Boga (w. 6; por. Wj 19,6; 1 P 2,9; Ap 1,6). Podobnie jak siła robocza obcych, tak też ich bogactwa zostaną oddane na religijne potrzeby i usługi ludu Bożego (por. 60,5.11; 66,12). Wyrażenie „Boga naszego", jakim posługują się w tekście obce ludy, wskazuje, że uznają one Pana (JHWH) za swojego Boga, a więc że do Niego się nawrócą.

Pod sam koniec Księgi Izajasza idea misyjna zostaje ubogacona nowymi elementami, zwłaszcza działalnością misyjną (66,18-21). Nie dość czekać, aż narody same przybędą po prawdę Bożą. Z Bożym orędziem pójdą do nich – nawet nieznanych dotąd ludów – szeregi głosicieli prawdziwej religii, a następnie spośród nawróconych obcych ludów Bóg wybierze zastępy misjonarzy, aby szli i głosili chwałę prawdziwego Boga wśród dalekich narodów, które jeszcze o Nim nigdy nie słyszały. W czasach, gdy służba kapłańska nawet w samym Izraelu zarezerwowana była dla jednego tylko pokolenia Lewiego, stwierdzenie, że Bóg powoływać będzie do swej służby kapłanów i lewitów spośród nawracających się pogan, ma charakter rewolucyjny.

Prorok *Micheasz*, oprócz wspomnianej, wspólnej z Izajaszem przepowiedni o pielgrzymowaniu wszystkich ludów na Świętą Górę (Mi 4,1-4; Iz 2,2-5), podkreśla powszechność królestwa Mesjasza (5,3; 9,6; 11,4).

Jeremiasz, nazwany przez Boga „prorokiem narodów" (Jr 1,5), chociaż nie w sensie bezpośredniego ich misjonowania, gdyż w przededniu upadku swej ojczyzny pochłaniały go zmagania o duszę własnego narodu,

głosi Boże zamiary wobec innych ludów. Opatrzność Króla narodów, napełniającego niebo i ziemię (10,7; 23,24), obejmuje każdego człowieka. Bogowie pogan są niczym (np. 2,5.11; 5,7; 10,14n.; 13,25; 14,22) i kiedyś narody zrozumieją, że czciły fałsz (16,19- 21). Jerozolima będzie zwana „Tronem Pana" i zgromadzą się w niej wszystkie narody w imię Pana (Jr 3,17). Do Pana przyjdą narody z krańców ziemi, a On da im się poznać (16,19nn.). Perspektywa nawrócenia narodów obcych i włączenia ich w lud Boży zaznacza się także w Jr 12,

14-16. O zbawieniu ich mówi Jeremiasz nadto w cyklu tekstów o narodach (Jr 47-49). W 4,2 nawiązuje do błogosławieństwa danego Abrahamowi: nawrócony Izrael stanie się źródłem błogosławieństwa dla obcych ludów.

Ezechiel raz po raz przeciwstawia pogan wiarołomnym Izraelitom (Ez 3,5n.; 5,6nn.; 16,48). Wygnanie i rozproszenie mają – jego zdaniem – przyczynić się do tego, aby i poganie poznali Pana (12,15n.; por. 38,16.23; 39,21.27). W obrazie rozrastającego się drzewa (którym posłuży się i Chrystus, przepowiadając cudowny rozrost swego powszechnego królestwa mesjańskiego, Mt 13,32), prorok przedstawia ludzkość wchodząca do królestwa mesjańskiego (Ez 17,22n.), a w 36,23 zapowiada: „Chcę uświęcić wielkie imię moje, które zbezczeszczone jest pośród ludów (...) i poznają narody, że Ja jestem Pan (...), gdy okażę się Świętym". Podobnie w 36,36 i 37,28.

Prorok *Aggeusz* zaznacza, że Bóg jest władcą narodów pogańskich, które będą posłuszne Jego rozkazom; przekażą one swe kosztowności Bogu i Jego świątyni (2,6n.), która, mając charakter uniwersalny, jest symbolem i zapowiedzią utrwalenia się panowania Bożego, które obejmie wszystkie narody.

Prorok *Zachariasz*, współczesny Aggeuszowi, głosi nawrócenie licznych narodów, które przylgną do Pana i staną się Jego ludem (Ag 2,15). Szczególnie szerokie horyzonty misyjne wykazuje tekst Za 14,16-21, któremu słusznie nadaje się zwykle tytuł „Powszechne królestwo Pana". Poganie, ocaleni z katastrofy dziejowej, nawrócą się i uznają Pana za króla; co roku przybywać będą w pielgrzymkach do Jeruzalem, ośrodka prawdziwej religii.

Prorok *Sofoniasz* głosi w So 2,9-11, że nawet Moabici i Ammonici, a także wszystkie wyspy narodów (synonim ludów zamieszkujących najodleglejsze obszary), oddawać będą, po zniszczeniu wszystkich bożków, cześć prawdziwemu Bogu. „Wtedy (...) przywrócę narodom czyste wargi – mówi Bóg w 3,9 – aby wszyscy wzywali imienia Pana i służyli Mu jednomyślnie".

Księga Jonasza mówi o posłaniu proroka do pogańskiej Niniwy i dowodzi, że miłosierdzie Boga nie zna granic, skoro najbardziej nawet wrogie Mu narody dają Mu ostatecznie posłuch; On pragnie ich ratunku i zbawienia. Księga Jonasza uwydatnia ideę iście misyjną: gdyby głosiciele prawd Bożych udali się do pogan, wspaniałe byłyby ich owoce (por. Mt 12,41n.; Łk 11,30nn.).

Księga Daniela również zwraca uwagę na uniwersalny plan zbawczy Boga i powszechność Jego mesjańskiego królestwa. Kamień ze snu Nabuchodonozora, symbol wiecznego i powszechnego królestwa Bożego, miażdży posąg królestw tej ziemi, stając się górą obejmującą cały świat (Dn 2,31-45). W słynnej wizji o czterech królestwach i o Synu Człowieczym (Dn 7) Syn Człowieczy otrzymuje od Przedwiecznego potęgę i chwałę, i władzę nad wszystkimi narodami (por. zwł. 7,10.14.27). – Posłuszeństwo nakazom prawdziwej wiary i nauce Bożej aż do męczeństwa, o którym mówią opowiadania o odmowie pokłonu posągowi i wybawieniu niezłomnych wyznawców prawdziwego Boga nawet z pieca gorejącego (Dn 3) i z lwiej jamy (Dn 6,2-29), jest także dziełem misyjnym, czynem i przykładem.

Proroctwo Joela zapowiada wylanie Ducha Bożego na wszelkie „ciało" (stworzenie, Jl 3,1nn.). Każdy, kto wzywa imienia Pana, będzie zbawiony (3,5). Bóg jest Panem i Sędzią wszystkich narodów (4,2nn.11n.).

Ostatni z proroków piszących, *Malachiasz*, głosi wielkość Imienia Boga między narodami, Jego znajomość i powszechną dla Niego cześć. Zapowiada też jedną ofiarę czystą, która będzie składana na każdym miejscu, od wschodu słońca aż do jego zachodu (Ml 1,11). Zważywszy, że zgodnie z ideą centralizacji kultu (Pwt 12; 2 Krn 8,12-15; 29; 31; 34), ofiary w ST wolno było składać jedynie w świątyni jerozolimskiej, również ta idea, jedna z najwspanialszych w ST, jest naprawdę rewolucyjna.

c) W księgach dydaktycznych i mądrościowych

Księga Hioba ukazuje nie-Izraelitę, męża z ziemi Us (w Arabii Skalistej), wzór niezłomnego wyznawcy prawdziwego Boga, którego heroizm, nawet wśród najcięższych klęsk i doświadczeń, budzi powszechny podziw i ma wymowę uniwersalną.

Nurt uniwersalizmu religijnego wyraźnie widoczny jest zwłaszcza w *Psałterzu*. Płynie on niejako potrójnym łożyskiem. Jednym z nich jest podkreślanie obiektywnej jedyności i potęgi prawdziwego Boga oraz powszechności panowania Jego i Jego Pomazańca-Mesjasza (np. Ps 2; 7,8n.; 9; 10; 65,6n.; 68,30nn.; 72,8-11.15-17; 76,11n.; 83,19; 102,16.23; 105,7). Drugim nurtem jest misja ludu Bożego głoszenia chwały Boga pośród narodów i wzywania ich do Jego wielbienia (np. Ps 9,12; 18,50; 45,18; 47,2.8; 49.2; 66,1n.; 69,35; 96,1.3.7.10; 96,3n.; 98,4-7; 100,1n.; 116; 147). Trzecim nurtem jest świadomość, że obce narody istotnie uznają Boga za swego Pana i Go wielbią (np. Ps 8,2.10; 9,9; 11,7; 19,2; 24,1; 33,5.8.10; 34,16; 45,18; 46,9; 47,3.8.10; 48,1; 50,1; 53,3; 57,10-12; 59,14; 67,2.5.8; 68,30.32; 72,8n.11.17.19; 79,10; 87,4.6; 89,26; 96,13; 97,7; 98,3.9; 102,16.23; 110,6; 144,2). Sam Psalmista, posłuszny misyjnym wezwaniom i stwierdzeniom, z entuzjazmem

oświadcza: „Będę chwalił Cię wśród ludów, Panie, zagram Ci wśród narodów!" (Ps 108,4; por. 18,50; 86,12; 109,30; 119,46; 145).

Księga Przysłów, Mądrość Syracha, Księga Koheleta i *Księga Mądrości* już swoim ogólnoludzkim charakterem, a więc omawianiem relacji między Bogiem a człowiekiem (ludzkością) w ogóle, bez względu na przynależność etniczną czy narodową, poszerzają horyzonty uniwersalizmu religijnego. Na przykład Mdr 13,1nn. podkreśla, że wszyscy, a więc i poganie, mogą w sposób naturalny poznać Boga (por. 15,1). Narody więc kiedyś odnajdą Boga i odrzucą bożków (14,13). Przez „synów światłości" świat otrzyma niezniszczalne światło Prawa (18,4). Mądrość Boża w każdym narodzie zdobywa panowanie (Syr 24,6), a bojaźń Boża, początek mądrości, zakłada wśród ludzi wieczny fundament (Syr 1,14-15).

4) Problem działalności misyjnej w ST

Działalność misyjna rozpoczęła się praktycznie dopiero w czasach Nowego Przymierza, po dokonaniu dzieła zbawczego przez Syna Bożego-Mesjasza, ale już niektóre teksty biblijne wskazują, że działalność tego rodzaju była brana pod uwagę i wcześniej. Zachętę do niej niewątpliwie stanowiły wskazane wyżej teksty uniwersalistyczne, tzn. mające na uwadze rozprzestrzenienie się wiary w prawdziwego Boga poza Jerozolimą i Palestyną, na terenach narodów obcych, nie-izraelskich (np. Iz 19,18-25; 66,18-21 itp.). Słowa Boga: „Wy jesteście moimi świadkami (...)" (Iz 44,8), były nie tylko stwierdzeniem faktu, ale i podstawą do składania świadectwa o Bogu prawdziwym wobec innych.

Wspomniana Księga Jonasza, z jej ideami soteriologicznym, niewątpliwie stanowiła błogosławiony ferment i zalążek faktycznej działalności misyjnej. Zawierając m.in. przesłanie, że gdyby głoszenia orędzia Bożego podjęli się mężowie nie oporni, jakim był początkowo Jonasz (Jon 1-2), ale gorliwi i przepełnieni duchem apostolskiego działania, to zapewne liczne „Niniwy" mogłyby się zwrócić do prawdziwego Boga i Jego Prawa.

Przebywanie synów [i córek] Izraela, świadka Pana (por. Iz 43,19; 44,8), w środowiskach pogańskich, obcych ludów, zwłaszcza w okresie wygnania asyryjskiego, a potem babilońskiego, stanowiło sposobność do misyjnego oddziaływania. Tak pojmował rozproszenie wśród narodów np. pobożny Tobiasz (Tb 13,3n.8.13). Prozelityzm przynajmniej w pewnej mierze może wskazywać na taką misyjną aktywność, chociaż mogła ona mieć charakter spontaniczny.

Dwa teksty NT wyraźnie dowodzą, że w czasach Chrystusa taka działalność faktyczna miała miejsce.

Mt 23,15: Jezus mówi do faryzeuszów i uczonych w Piśmie, że obchodzą morze i ziemię, żeby pozyskać jednego współwyznawcę, a gdy się nim stanie, czynią go dwakroć bardziej winnym piekła niż oni sami. Faryzeusze i uczeni w Piśmie prowadzili więc działalność prozelicką, choć nie znamy jej zakresu.

J 7,35: Jezus zarzucając Żydom upór, który nie pozwala im przyjąć Jego nauki, mówi: „Będziecie Mnie szukać, a nie znajdziecie, a tam, gdzie Ja będę potem, wy pójść nie możecie". Żydzi wtedy rzekli do siebie: „Dokąd to zamierza On pójść, że Go nie będziemy mogli znaleźć? Czyżby miał zamiar udać się do Żydów rozproszonych wśród Greków i nauczać Greków?" Z tekstu tego wynika, że, po pierwsze, Izraelici przebywając wśród pogan (termin „Grecy" był synonimem narodów nie-izraelskich, pogan; dlatego w Wulgacie przetłumaczono go jako *gentes* – „narody pogańskie"), nauczali obcych swej wiary i że, po drugie, udawanie się Izraelitów w takie środowiska w tym właśnie celu, a więc głoszenia wiary obcym, musiało mieć miejsce przynajmniej w okresie działalności Jezusa, chociaż i w tym przypadku nie znamy rozmiarów tej działalności.

C. Dzieło misyjne i ewangelizacja w świetle NT

1) Jezus Chrystus

Syn Boży, posłany *(missus)* przez Boga Ojca na świat, aby go zbawić, jako odwieczne Słowo, które było u Boga i było Bogiem, a stało się Ciałem, dla naszego zbawienia, jest pierwszym misjonarzem. On też poprzez swój Kościół, dany mu nakaz misyjny i zesłanie nań Ducha Świętego jest rzeczywistym i właściwym inicjatorem misji w pełnym znaczeniu tego słowa.

Już sama Jego osoba wykazuje rysy wybitnie uniwersalistyczne. Sobór omawiając podstawy doktrynalne misji, sięgnął do samych głębin życia Trójcy Przenajświętszej, którego źródłem jest *amor fontalis:* „Plan [Ojca] wypływa «ze źródła miłości» Boga Ojca. On to, będąc Początkiem bez początku, z którego rodzi się Syn, a przez Syna pochodzi Duch Święty, stwarzając nas dobrowolnie w swej niezmiernej i pełnej miłosierdzia łaskawości i powołując łaskawie do uczestnictwa z sobą w życiu i chwale, rozlewa hojnie swą Boską dobroć i rozlewać jej nie przestaje (...)" (DM 2). „Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury, ponieważ swój początek bierze wedle planu Ojca z posłania *(ex missione)* Syna i z posłania Ducha Świętego" (DM 2). Plan ten zaś wypływa „ze źródła miłości", bo Bóg jest miłością (1 J 4,8.16). „Ten powszechny Boży plan zbawienia rodzaju ludzkiego dokonuje się (...) dla ustalenia (...) wspólnoty z sobą oraz dla zespolenia braterskiej społeczności wśród ludzi (...)

[Bóg] postanowił wkroczyć w historię ludzką w sposób nowy i ostateczny, posyłając Syna swego w naszym ciele (...)" (DM 3).

Genealogia, zwłaszcza u Łk 3,23-38, wiążąc pochodzenie Chrystusa według ciała z samym Adamem, praojcem całej ludzkości, podkreśla Jego ponadczasowy i uniwersalny charakter, Jego powiązanie z całą ludzkością, której był Zbawcą (Mt 1,21; J. 3,16n.; Łk 2,30n.; 2 Kor 5,14; Kol 1,20). Chrystus jest światłością „na oświecenie pogan" (Łk 2,32), światłością narodów (Iz 42,6), światłością świata (J 8,12), oczekiwaniem narodów, zbawieniem zgotowanym dla wszystkich (Łk 2,30n.), zapowiadanym potomkiem praojca wszystkich wierzących, w którym błogosławione będą wszystkie narody ziemi (Ga 3,8). Jest pośrednikiem wszystkich ludzi (1 Tm 2,5; Hbr 8,5; 9,15). Przez Niego Bóg w pełni czasów przemówił w sposób ostateczny (Hbr 1,1nn.; Ga 4,4), do Niego zmierzał i prowadził cały ST (Ga 3,23n.), On jest kresem i celem Prawa (Rz 10,4). Został posłany i namaszczony Duchem Świętym w celu ewangelizacji i niesienia zbawienia wszystkim (Iz 61,1n.; Łk 4,17).

Chociaż współczesne poglądy na temat stosunku Chrystusa do działalności misyjnej Jego Kościoła nie są jednomyślne, to jednak stanowisko zasadnicze można by scharakteryzować następująco:

Jezus Chrystus od początku miał na uwadze całą ludzkość, chciał pociągnąć i doprowadzić do siebie i do swej Ewangelii wszystkie narody. Sam jednak, pragnąc dać do szansę pierwszeństwa „ludowi obietnicy", aż do swej śmierci za wszystkich i swego zmartwychwstania świadomie ograniczał (poza pewnymi wyjątkami, o których niżej) swoje posłannictwo do narodu wybranego. Dlatego mówił, że posłany jest do „owiec" narodu (Mt 15,24) i zadowalał się wychowywaniem swych apostołów i uczniów do uniwersalistycznych i misyjnych perspektyw, aby po dokonaniu swego zasadniczego dzieła misyjnego, jakim było odkupienie wszystkich przez zbawczą śmierć i zmartwychwstanie, i gdy już jasnym się stało, że naród izraelski nie skorzysta z przywileju pierwszeństwa i odrzuci Go i Jego naukę, ogłosić powszechny nakaz misyjny.

Chociaż Jezus ograniczał zatem swą działalność do narodu wybranego, a rozsyłając swoich uczniów, mówił: „Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego. Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela" (Mt 10,5n.), to jednak Jego słów nie należy rozumieć w sensie absolutnym, lecz względnym, czasowo ograniczonym: Na razie nie idźcie do pogan, najpierw idźcie do owiec Izraela. Była to przecież misja wstępna, początkowa „praktyka pastoralna", którą należało zaczynać od kręgu kulturowego, mentalności i języka bliskich wysyłanym, by później, po zdobyciu przez nich doświadczenia, a także po umocnieniu ich zmartwychwstaniem swego Mistrza i uzbrojeniu „mocą z wysoka", Duchem Świętym (Łk 24,49), byli w stanie podjąć działalność ewangelizacyjną wśród obcych narodów.

Podobnie, gdy na prośbę kobiety kananejskiej, Syrofenicjanki, Jezus odpowiada: „Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela", i: „Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom a rzucić psom" (Mt 15,21-28, zwł. w. 24 i 26; por. Mk 7,24-30), znowu Jego słowa rozumieć należy w tym sensie, że najpierw, ale nie wyłącznie, czuł się posłany do narodu wybranego („dzieci" miały pierwszeństwo do chleba prawd Bożych; „Pozwól wpierw nasycić się dzieciom", Mk 7,27).

Jezus uwzględniał więc szczególnie wybranie Izraela w ramach historii zbawienia, zlecenie mu przez Boga specjalnego zadania i przekazania nauki objawionej z obietnicami zbawczo-mesjańskimi. Chrystus mówił więc o nim jako o „synach królestwa" (Mt 8,12), podkreślając, że z niego wyjdzie zbawienie (J 4,22); do końca dawał mu szansę pierwszeństwa, głosząc mu Ewangelię, którą – gdyby ją przyjął – miał przekazywać innym. Taktyka ta była zamierzonym przygotowaniem misji powszechnej do wszystkich ludów. Do powszechnej misji powołał i przygotował też swych uczniów i apostołów. Misyjny cel wybrania i powołania Dwunastu jest wyraźnie podkreślony zwłaszcza w Mk 3,14: „I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł ich posyłać na głoszenie nauki". Tym bardziej rozesłanie i posyłanie *(missio)* uczniów i apostołów do głoszenia Ewangelii miało charakter misyjny (Mt 10,5-42; Mk 6,7-12; Łk 9,1-6; 10,1nn.), i to zarówno posłanie do narodu izraelskiego, jak i do wszystkich narodów.

O pozytywnym stosunku Jezusa do pogan i Jego woli misji powszechnej świadczą Jego częste kontakty z nie-Izraelitami. Pierwszym polem działalności publicznej Jezusa była Galilea, nazywana – co Mateusz wyraźnie podkreśla, cytując znamienny, o wydźwięku misyjnym, tekst Iz 8,23-9,1) – „Galileą pogan!" Przebywa i dokonuje cudu w krainie Gadareńczyków (Mt 8,28-34, Mk 5,1-20; Łk 8,26-39). Spełnia prośbę setnika, dowódcy rzymskiego, uzdrawiając jego sługę, i wychwala jego wiarę tak wielką, jakiej nie znalazł „u nikogo w Izraelu" (Mt 8,5-13; por, Łk 7,1-10; 13, 28nn.). Podziwiając wiarę kobiety kananejskiej z okolic Tyru i Sydonu, gdzie zresztą częściej przebywał (np. Łk 6,17), spełnia jej prośbę, mimo początkowo pozornej odmowy (Mt 15,21-28 par.). Często przechodzi przez Samarię i w niej działa, nie gardząc powszechnie znienawidzonymi w Izraelu „Samarytaninami". Nawet gdy nie chcieli Go przyjąć, karci „Synów Gromu", którzy na niegościnnych Samarytan pragnęli ściągnąć z nieba ogień. Co więcej, rozmawia z Samarytanką przy studni Jakuba, skłaniając nie tylko ją do nawrócenia, ale i wielu jej pobratymców (Łk 9,52nn., por. Mk 3,17n.; J 4,i in.). Uzdrawia dziesięciu trędowatych, w tym Samarytanina, chwaląc jego wdzięczność (Łk 17,11-19). W znanej przypowieści za przykład bezinteresownej miłości bliźniego stawia właśnie miłosiernego Samarytanina (Łk 10,25-37). Przewiduje i wie, że gdyby w Tyrze i Sydonie działy się cuda, które dokonały się wśród Izraelitów, to „już dawno w worze i w popiele by się nawróciły" (Mt 11,21-24; Łk 10,13-15).

Gdy do Jezusa i Jego uczniów przyszli poganie, aby Go zobaczyć (J 12,20; należy zaznaczyć, że w języku biblijnym „widzieć", podobnie jak „poznać", ma o wiele głębsze znaczenie, a mianowicie: „przeżyć spotkanie"), On w radosnym uniesieniu (mimo że działo się to w kontekście Jego bliskiej męki) zawołał: „Nadeszła godzina, aby został uwielbiony Syn Człowieczy". Bliska Jego męka, podjęta za zbawienie wszystkich, miała być Jego największym czynem misyjnym, toteż zaraz dodaje: „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity" (J 12,23-31).

Nauka, Ewangelia Jezusa, ma charakter uniwersalny. Ma być głoszona na całym świecie (Mt 24,14; 26,15; 28,18-20; Mk 13,10; 16; 15nn.20). Jest przeznaczona dla wszystkich ludzi, pokoleń i narodów. Toteż w chwili Jego narodzin aniołowie głoszą pokój wszystkim ludziom upodobania Bożego (Łk 2,14), a w dniu Jego ofiarowania Symeon, stojący na pograniczu obydwu Przymierzy, mówi o Nim jako o zbawieniu przygotowanym dla wszystkich narodów (Łk 2,30nn.). Jego „Kazanie na Górze" (Mt 5-7; Łk 6,17-45) odnosi się do wszystkich ludzi, a warunkami błogosławieństw są wartości duchowe, a nie uwarunkowania etniczne; podobnie w naukach (przypowieściach) o królestwie Bożym. Na gody niebieskie zaproszeni są wszyscy; Bóg-Król każe iść nawet na rozstajne drogi, ulice i zaułki miast i nakłaniać do wejścia (Mt 22,1-14; Łk 14,16-24): „Wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim" (Mt 8,11; Łk 13,29). Łukasz, Grek z pochodzenia, podkreśli, że wysłani apostołowie (już w pierwszym rozesłaniu) chodzili, głosząc Ewangelię i uzdrawiając wszędzie (Łk 9,6). Syn Człowieczy zbierze wybranych swoich z czterech stron świata" (Mk 13,27). Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi, a więc wszyscy są braćmi (Mt 6,9; 12,49n.; 23,38 par.) i każdy modlić się powinien o przyjście królestwa Bożego (Mt 6,10; Łk 11,1). Królestwo zaś to (którym na ziemi jest założony przez Niego Kościół) przyrównuje Jezus do sieci zagarniającej ryby wszelkiego rodzaju (Mt 13,47), do zaczynu, który nawet w małej ilości włożony w wiele miar mąki powoduje zakwaszenie się całego ciasta, dając pożywny chleb (Mt 13,33), do ziarnka gorczycy, wyrastającego w drzewo, w którego gałęziach ptaki znajdują schronienie i budują swe gniazda (Mt 13,31n.). Tak więc Jego Kościół ogarnie swymi konarami liczne narody, a Jego Ewangelia przetworzy i odrodzi całą ludzkość. Jezus, Dobry Pasterz, ma także inne owce, które nie są z tej owczarni, ale i te musi przyprowadzić i będą słuchać głosu Jego, i nastanie jedna owczarnia i jeden Pasterz (J 10,16). Cały świat jest rolą, w którą Boski Siewca wsiewa ziarna swego zbawczego słowa (Mt 13,3-9.19-23.38), a uczniowie Jego mają być światłością – jak On – dla całego świata (Mt 5,14n.; por J 8,12) i solą dla całej ziemi (Mt 5,13). Przychodzić do Jezusa mają wszyscy (Mt 11,28nn.), a On po dokonaniu dzieła zbawienia świata wszystkich pociągnie do siebie (J 12,32). W domu Jego Ojca jest mieszkań wiele (J 14,2). On, Zbawca i Odkupiciel, daje swe życie „za wielu", tzn. za wszystkich (Mt 20,28; 26,28; Mk 10,45; 14,24; por Łk 2,34n.; 2 Kor 5,15). W wieczerniku w godzinie pożegnania modlił się do Ojca nie tylko za uczniów, swoich misjonarzy, którym przekazał słowo (J 17,14) i których posłał na świat, jak Jego posłał Ojciec (17,18), ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu wierzyć będą w Niego (J 17,20), bo cały świat ma poznać, że Ojciec Niebieski Go posłał (J 17,23).

Godziną narodzin misji w pełnym tego słowa znaczeniu było wydarzenie męki, zbawcza śmierć Baranka, który gładzi grzechy świata (J 1,29.36; por. Iz 53,7.10.12), uwieńczona zmartwychwstaniem i uwielbieniem Chrystusa-Odkupiciela świata. Podkreślmy raz jeszcze: droga krzyżowa była drogą do misji powszechnej. Zbawcza śmierć za wszystkich (1 Kor 15,3; 2 Kor 5,14.15), przypieczętowana zwycięstwem nad złem, nad szatanem, śmiercią i piekłem w zmartwychwstaniu Jezusa i w Jego wywyższeniu (J 12,32), położyła w sposób definitywny fundamenty pod misję powszechną i zapoczątkowała skutecznie przyciąganie wszystkich do Niego, „aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano (...), aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem" (Flp 2,8-11). Toteż zwycięski Kyrios i Zbawca, mający władzę nad całym wszechświatem i wszelkim stworzeniem (Mt 28,18 par.), oświadcza, że w Jego imię głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, a Jego uczniowie są tego świadkami (Łk 24,47n.) i mają nimi być aż po krańce ziemi (Dz 1,8).

Z tą też chwilą nadszedł czas na uroczyste ogłoszenie manifestu misyjnego, obejmującego wszystkie narody, wszelkie stworzenie. Tak zwany nakaz misyjny znajduje się we wszystkich czterech Ewangeliach, chociaż w wersjach nieco odmiennych, ale wzajemnie się uzupełniających:

Mt 28,18-20

Dana Mi jest wszelka władza *(eksusia)* w niebie i na ziemi. Idźcie więc i czyńcie uczniami wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata.

Mk 16,15-20

Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy będzie potępiony. Tym zaś, którzy uwierzą, te znaki towarzyszyć będą (...). Oni zaś poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły

Łk 24,44-48
[Ukazując się uczniom po swym zmartwychwstaniu] rzekł do nich: „Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie; w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy. Wy jesteście świadkami tego".

por. Dz 1,8
Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi.

J 20,21-23
A Jezus [ukazujący się uczniom po zmartwychwstaniu] znowu rzekł do nich: „Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam". Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: „Weźmijcie Ducha Świętego!
Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, A którym zatrzymacie, są im zatrzymane".

Zauważmy, że wszystkie te nakazy ogłasza Jezus dopiero po swym zmartwychwstaniu, a więc po dokonaniu dzieła zbawienia świata przez krzyż. Wygłoszone pod koniec Jego przebywania na ziemi, tuż przed wniebowstąpieniem, a zamieszczone na końcu Ewangelii, mają wartość testamentu, szczególny charakter Jego ostatniej woli, a więc zobowiązujący w sposób wyjątkowy. *Wersja Mateuszowa* podkreśla powołanie się Chrystusa na wszelką Jego władzę (termin grecki jest o wiele bogatszy: *eksusia* oznacza autorytet, moc, wyjątkową władzę), która obejmuje wszelkie byty: na niebie i na ziemi, czyli wszystko (por. Rdz 1,1: Bóg stwarza niebo i ziemię, czyli wszystko). W kontekście *wersji Janowej* doniosłe znaczenie ma fakt, że Jezus tchnął na uczniów, udzielając im Ducha Świętego. Zarówno w Łk, jak i w J akcent dość wyraźnie jest położony na odpuszczenie grzechów, tak że wolność od niego, a więc stan łaski i ścisłej więzi z Bogiem, jest istotnym elementem kerygmatu misyjnego. I w Mt, i w Mk ważną rolę odgrywa nakaz: „Idźcie!" W dziele misyjnym nie może być stagnacji. W J występuje częsty w jego Ewangelii aspekt posłania. *W wersji Markowej* uniwersalizm zostaje jeszcze poszerzony; obejmuje nie tylko, jak u Mt i Łk, „wszystkie narody", ale i „wszelkie stworzenie". Mateuszowe *matheteusate* znaczy nie tylko, jak dotąd tłumaczono, „nauczać", ale i „czynić uczniami"; chodzi nie tylko o przekaz treści nauczania, ale także o to, by narody stały się w pełni uczniami Chrystusa w sensie np. Mt 16,24; por. 12,48nn. par. Wersja Markowa mówi o głoszeniu Ewangelii, używając greckiego terminu *keryssein* (od którego pochodzi wyraz „kerygmat"). *Wersja Łukaszowa* nakaz misjonowania wiąże ze świadczeniem, składaniem świadectwa, bycia świadkiem, co może postulować świadczenie krwią męczeńską (stąd grecki wyraz *martys* oznacza zarówno świadka, jak i męczennika; w pochodnym terminie *martyr* utrwaliło się jako zasadnicze tylko to drugie znaczenie, męczeństwa.

Dotychczasowe opracowania misjologiczne nie uwzględniały przy omawianiu nakazu misyjnego w ogóle dzieła Łukaszowego (Łk i Dz, *Corpus Lucanum*). Wydaje się to niesłuszne. Przytoczone wyżej dwa teksty: Łk 24,44-48 w powiązaniu z innym tekstem Łukaszowym, Dz 1,8, niewątpliwie mają charakter nakazu misyjnego. Co prawda nie został on wyrażony w trybie rozkazującym, ale zwrot „będziecie (jesteście) świadkami" zawiera odcień imperatywu, gdy weźmie się pod uwagę np. hebrajskie formy nakazów (czy zakazów) Dekalogu; *lo tirsach*, dosł.: „Nie będziesz zabijał", słusznie tłumaczymy: „Nie zabijaj!", a „Będziesz czcił ojca i matkę" jako „Czcij ojca i matkę" itd. W przypadku nakazu misyjnego Chrystus wyraził się analogicznie: „Będziecie świadkami", czyli: „Bądźcie moimi świadkami!"

Nakaz misyjny wiąże się ściśle z koniecznością wiary (wyrażonej w przyjęciu chrztu) jako warunku zbawienia oraz z życiem tą wiarą, czyli zachowywaniem wszystkiego, co przykazał Jezus, Boski Mistrz, Misjonarz *par excellence*. To są integralne elementy celów działalności misyjnej: głoszenia Ewangelii zbawienia i zakładania Kościoła *(plantatio Ecclesiae)*.

W wersji J 20,21n. została podkreślona ponadto szczególna wzniosłość działalności misyjnej: misjonarz jest posłany przez Chrystusa tak samo, jak Chrystus, Syn Boży, został posłany przez Ojca: „Jak Ojciec Mnie posłał – mówi Jezus – tak i Ja was posyłam!".

Wreszcie mandat misyjny ma gwarancję stałej obecności i pomocy Jezusa: On jest stale z tymi, którzy realizować będą Jego nakaz misyjny; im będzie towarzyszyła Jego moc i znaki.

2) Apostołowie i uczniowie Jezusa

Dzieło zbawienia świata, uprzystępniania wszystkim ludziom i narodom owoców dzieła, odkupienia dokonanego przez Chrystusa oraz rozszerzania założonego przezeń Kościoła i rozkrzewiania wiary prawdziwej przez głoszenie Jego zbawczej Ewangelii podjęli, zgodnie z Jego wolą i nakazem, apostołowie i uczniowie. Podobnie jak Ewangelie są swego rodzaju dokumentem misyjnej i ewangelizacyjnej postawy i działalności Jezusa od pierwszego wystąpienia w Nazarecie (Łk 4,16-22), gdzie odniósł do siebie natchniony tekst Iz 61,1n., że Duch Pana spoczywa na Nim, ponieważ Go namaścił i posłał, aby ubogim niósł Dobrą Nowinę, aż po Jego

pożegnalny, mający charakter testamentu, nakaz misyjny, tak Dzieje Apostolskie stanowią dokumentację realizacji tego testamentu przez Jego uczniów, a więc pierwszym zarysem „historii misji" z czasów apostolskich. Idąc w ślady Boskiego Mistrza i na Jego rozkaz „zapuszczali sieci" (por. Łk 5,4-11), „głosili słowo Prawdy i rodzili Kościół" (Augustyn; DM 1). Z Dziejów Apostolskich, pisanych przez Łukasza, ucznia Pawła, największego z misjonarzy, i ukazujących stopniową, od dnia zesłania Ducha Świętego, pełną dynamizmu realizację mandatu misyjnego, tchnie atmosfera na wskroś misyjna. Zgodnie z zarysowaną w Dz 1,8 strategią Boskiego Misjonarza apostołowie nieśli zbawcze orędzie Pana od Jerozolimy, przez Judeę, Samarię (Dz 8,1-24), aż po krańce znanego podówczas świata, bo Rzym, do którego dociera Paweł, był stolicą niemal całego wówczas znanego świata, a jego przedstawicieli, np. Korneliusza, przyjmuje do Kościoła i chrzci sam Piotr (Dz 10).

Co prawda przyjmowanie pogan do Kościoła wymagało początkowo przełamywania stereotypów i interwencji Nieba (w wymownej wizji, jaką Piotr miał w Jafie, Dz 11,1-18) i polemiki z *judaizantes* (domagającymi się, by droga do Chrystusa wiodła przez zachowywanie Starego Prawa, z obrzezaniem włącznie). Mimo jednak trudności, jakich nie brakowało, nauka Boża szerzyła się i była rozsławiana, „Pan zaś przymnażał im codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia" (Dz 2,47). Już po pierwszym kazaniu Piotra u bram Wieczernika przyjęło chrzest około trzech tysięcy dusz (Dz 2,41), a po drugim – dalsze pięć tysięcy samych mężczyzn (4,4), tak że wnet autor Dziejów mógł pisać o mnóstwie wierzących i zaznaczać, że „wzrastała też bardzo liczba uczniów w Jerozolimie, a nawet bardzo wielu kapłanów przyjmowało wiarę" 6,7). Wreszcie arcykapłan żydowski musiał przyznawać: „Oto napełniliście Jerozolimę nauką waszą" (5,28). Chrzest dowódcy rzymskiego Korneliusza i dworzanina etiopskiego otwiera nowy etap misyjnej pracy młodego Kościoła. Z Judei dociera Filip, Piotr i Jan do Samarii, która chętnie przyjmuje słowo Boże (8-11). Wkrótce Ewangelia dociera do Fenicji, na Cypr, do Antiochii i Damaszku, gdzie „wielka liczba uwierzyła i nawróciła się do Pana" (11,19nn. 24; por. 9,2). Wprawdzie Dzieje Apostolskie nie podają wszystkich szlaków działalności wszystkich Jedenastu (a po dołączeniu do ich grona Macieja [Dz 1,16-26] znowu Dwunastu), ale i tak obraz dynamiki misyjnej pierwotnego Kościoła jest imponujący.

3) Paweł Apostoł

Gdy około 39 r. u bram Damaszku łaska Boża z prześladowcy nauki i uczniów Chrystusa, Szawła, uczyniła największego Apostoła Narodów, Pawła, działalność misyjna coraz prężniejszego Kościoła osiąga swe apogeum. Godzina Damaszku dała Kościołowi największego misjonarza dziejów. Miłość Chrystusa przynaglała go (2 Kor 5,14). Niósł więc z niespotykanym entuzjazmem i gorliwością imię Pana do pogan i królów (Dz 9,1-19). Przynajmniej w trzech (a najprawdopodobniej w czterech, bo i do Hiszpanii pragnął dotrzeć, a więc na „krańce Zachodu", za jakie uważano wówczas „słupy Herkulesa", por. Rz 15,24.28) podróżach misyjnych, nie znając znużenia, nie zważając na trudy i przeszkody, przemierzał *per pedes Apostolorum* (czasem jedynie okrętem) cały niemal znany ówczesny świat, tak że bez przesady mógł powiedzieć: „pracowałem więcej od nich [innych braci]" (1 Kor 15,10). Podjął ogień, który Pan przyszedł rzucić na ziemię i pragnął, aby zapłonął (Łk 12,49), wołając: „Miłość Chrystusa przynagla nas" (2 Kor 5,14), i: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!" (1 Kor 9,16). Pracował nad siły, świadom, że w tej misyjnej pracy bramy otwarły się przed nim szeroko i przestronnie (por. 1 Kor 16,9) i że także poganie „są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię" (Ef 3,6n.), a jemu „została dana ta łaska: ogłosić poganom jako Dobrą Nowinę niezgłębione bogactwo Chrystusa i wydać na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu ukrytego przed wiekami w Bogu" (Ef 3,8nn.; por. Rz 15,16). Pełen apostolskiego żaru, wśród ogromnych trudów szuka dusz, naucza rzesze wiary w Chrystusa, zakłada Kościoły Azji Mniejszej, Macedonii, Grecji, głosi odważnie słowo Boże w największych ośrodkach ówczesnej kultury, przebiega ulice obydwu Antiochii, Efezu, Miletu, Lystry, Ikonium Tesaloniki, Filippi, Koryntu, staje na ateńskim Areopagu, kieruje apostolski wzrok w stronę Rzymu, metropolii świata, a nawet ku dalekiej Hiszpanii. I nie spocznie aż dopiero w więzieniu, w okowach dla Chrystusa, ale i tam, zatroskany o wszystkie Kościoły (por. 2 Kor 11,28), utrzymywać będzie, na ile tylko było to możliwe, z założonymi przez siebie gminami kontakt przez swe listy i swoich współpracowników. U schyłku życia z satysfakcją będzie mógł stwierdzić: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiarę ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości (...)" (2 Tm 4,7nn.), i krwią męczeńską przypieczętuje za murami Rzymu swój misyjny trud i wierność Ewangelii.

Listy jego – to pełne treści encykliki misyjne, uzupełniające jego sylwetkę żarliwego misjonarza, w pełni oddanego sprawom Ewangelii Chrystusa. Są one dowodem, że nawet wśród największego nawału prac apostolskich nie przestawał myśleć o rozwoju i stabilizacji założonych wspólnot i ośrodków. Są też wyrazem jego uniwersalnej wizji, najszerzej zakrojonego dzieła misyjnego, skarbcem przekazującym bogactwo jego ducha apostolskiego, a także metod misjonowania.

4) W kierunku wielkiego finału dzieła misyjnego

Trzy teksty NT ukazują cel, ku któremu zmierza cała działalność misyjna Kościoła Chrystusowego:

Pierwszy zawiera zapowiedź Boskiego Dobrego Pasterza, że „nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz" (J 10,16). Zwłaszcza współczesne pokolenie jest świadkiem nie tylko wielkiego rozwoju działalności misyjnej, ale także coraz głębszego nurtu ekumenizmu. Obydwa te nurty zmierzają w tym kierunku, by prorocza zapowiedź Chrystusa stała się jak najrychlej radosną rzeczywistością.

Drugi tekst przedstawia eschatologiczną wizję powszechnego zmartwychwstania i paruzji Chrystusa, „gdy przekaże [Chrystus] królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc. Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy (...), aby Bóg był wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15,24-28). To jest cel i finał misji.

Trzeci tekst ukazuje monumentalną wizję autora Apokalipsy, natchnionego wizjonera z wyspy wygnania, Patmos. Święci (zbawieni) w chwale śpiewają ku chwale Chrystusa, „Lwa z pokolenia Judy", „Odrośli Dawida", „Baranka": „Godzien jesteś (...), bo (...) nabyłeś Bogu Krwią twoją [ludzi] z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu, i uczyniłeś ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami (...) A wszelkie stworzenie, które jest w niebie i na ziemi, i pod ziemią, i na morzu, i wszystko, co w nich przebywa (...), mówiło: «Zasiadającemu na tronie i Barankowi błogosławieństwo i cześć, i chwała, i moc na wieki wieków»" (Ap 5,9-13). Obraz ten uzupełnia dalsza wizja triumfu wybranych w Ap 7,9-12: „Wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojący przed tronem i przed Barankiem (...) i pokłon oddali Bogu, mówiąc: «Amen. Błogosławieństwo i chwała, i mądrość, i dziękczynienie, i cześć, i moc, i potęga Bogu naszemu na wieki wieków! Amen»".

Te nieprzeliczone rzesze zbawionych, wielbiących Boga w niebie, to wspaniały owoc i plon pracy i trudów misyjnych Kościoła, z natury swej misyjnego. To finał, plon i owoc wspaniały, dla którego warto podejmować wysiłki i trudy misyjnej działalności ku chwale Trójjedynegso Boga i wiecznego zbawienia nieśmiertelnych dusz.

Inkulturacja orędzia biblijnego
R. J. Raja

Wprowadzenie

Słowo „inkulturacja", będące neologizmem jakościowo się różniącym od takich terminów jak „akomodacja", „adaptacja" czy „indigenizacja", znaczy „wcielenie życia chrześcijańskiego i orędzia chrześcijańskiego w lokalny kontekst kulturowy w taki sposób, że to doświadczenie nie tylko znajduje wyraz w elementach właściwych danej kulturze, lecz także staje się zasadą, która ożywia, kieruje i jednoczy kulturę, przemieniając i przekształcając ją w «nowe stworzenie»" (Pedro Arrupe, 145). Implikuje to dwukierunkowy proces. Dobra Nowina, jako otwarta na wszystkie kultury, wprowadza coś nowego do kultur ją przyjmujących, a one same wnoszą coś nowego do bogactwa Dobrej Nowiny. „Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do swej własnej wspólnoty; przekazuje im własne wartości, przyjmując wszystko to, co jest w nich dobre, i odnawiając je od wewnątrz" (Jan Paweł II, *Redemptoris missio,* 52). Inkulturacja zatem implikuje dialektyczny związek miedzy Ewangelią i kulturą. Oznacza egzystencjalny dialog między żywym ludem i żywą Ewangelią, która już w pierwszej próbie przekazania jej konkretnemu ludowi jest inkulturowana.

W tym sensie inkulturacja jest nie tyle procesem jednokierunkowym, ile wzajemnym wzbogacaniem. Jest interkulturacją. „Z jednej strony skarby zawarte w różnych kulturach sprawiają, że słowo Boże rodzi nowe owoce, z drugiej strony światło słowa umożliwia pewną selektywność w odniesieniu do tego, co kultury mogą ofiarować: szkodliwe elementy można pomijać, a zachęcać do rozwijania elementów wartościowych" (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele.* Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, tłum. bp Kazimierz Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1994, IV. B: Inkulturacja).

Sobór Watykański II, nie posługując się słowem „inkulturacja", dawno temu podkreślił konieczność i znaczenie tej dwuczłonowej rzeczywistości:

> Otóż na wzór ekonomii Wcielenia młode Kościoły, zakorzenione w Chrystusie i zbudowane na fundamencie Apostołów, przyjmują do przedziwnej wymiany wszelkie bogactwo narodów, które oddane jest Chrystusowi w dziedzictwo (por. Ps 2,8). Kościoły te czerpią ze zwyczajów i tradycji, z mądrości i wiedzy, ze sztuki i umiejętności swoich ludów to wszystko, co może się przyczynić do wyznawania chwały Stwórcy, do zobrazowania łaski Zbawiciela i właściwego ukształtowania życia chrześcijańskiego (DM 22; por. także KK 13).

Teologiczna podstawa inkulturacji

Wcielenie, najbardziej ludzki sposób obecności Boga w świecie, jest zarówno pierwszym motywem, jak i podstawowym paradygmatem inkulturacji (por. DM 3, 10). Wcielenie nie jest po prostu *kenosis*, „ogołoceniem się [Boga] z" czegoś Boskiego, lecz „utożsamieniem się z" określonym środowiskiem społeczno-kulturowym. Jeżeli zatem inkulturacja jest kontynuacją w czasie i przestrzeni ucieleśniania Boga, dialogu zbawienia zapoczątkowanego przez Boga i osiągającego swą kulminację w chwili, w której Bóg wypowiedział Słowo Boże w konkretnym kontekście kulturowym, to owo ucieleśnianie, ów zamysł Boży (*synkatabasis*) i ów dialog powinny trwać nadal w całej swej bogatej różnorodności w różnych kulturach i zróżnicowanych ludzkich doświadczeniach. Społeczno-kulturowe i historyczne związki słowa Bożego z jednym konkretnym narodem, rasą czy kulturą nie muszą sprawiać, że słowo to staje się kulturowo ograniczone lub pozbawione możliwości przyjęcia nowych kulturowych powiązań lub odmiennych modalności językowych. „Bóg bowiem, objawiając się ludowi swemu aż do pełnego okazania się w Synu Wcielonym, przemawiał stosownie do stanu kultury właściwego różnym epokom. (...) Kościół, posłany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca, nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy nowym zwyczajem. Wierny własnej tradycji i zarazem świadomy swej uniwersalnej misji, potrafi nawiązać łączność z różnymi formami kultury, przez co bogacą się zarówno sam Kościół, jak i różne kultury" (KDK 58). Fizyczne ucieleśnienie Słowa Bożego (J 1,14) musi nadal docierać do ludzi wszędzie i zawsze dzięki nowemu mistycznemu ucieleśnianiu „tak, iż ostatecznie może dotrzeć do każdego człowieka, w kontekście kulturowym jego życia" (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, IV. B), a zarazem czynić to słowo zarówno maksymalnie zrozumiałym, jak i zdolnym do gruntownej przemiany osobowości tych ludzi.

To wiecznie otwarte i uniwersalistyczne wybieganie słowa w przyszłość zostało już potwierdzone na pierwszych stronach Pisma Świętego, a mianowicie w opisie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo

Boże (Rdz 1,27-28) i ponownie w błogosławieństwach obejmujących przez Abrahama i jego potomków „wszystkie ludy ziemi" (Rdz 12,3; 18,18) i w nakazie głoszenia Ewangelii „wszystkim narodom" (Mt 28,18-20; Rz 4,16-17), dzięki czemu kultury wraz z narodami stają się „współdziedzicami" (*synkleronomoi*), „współczłonkami" (*syssomoi*) i „współuczestnikami" (*symmetochoi*) obietnic Bożych w Chrystusie (Ef 3,6).

Nie wiążąc się z żadną pojedynczą kulturą, słowo jest otwarte na wszystkie kultury, może je przyjąć każda osoba ludzka i każda społeczność, nadając mu rodzime oblicze. Dlatego Sobór Watykański II przekonuje wiernych chrześcijan, że powinni „wrosnąć w te wszystkie społeczności w taki sam sposób, w jaki Chrystus włączył się przez swoje wcielenie w pewne społeczne i kulturalne warunki ludzi, wśród których przebywał" (DM 10).

Trzeba też dodać, że chociaż grecki czasownik *eskenosen in hemin* użyty przez Jana (1,14) na oznaczenie faktu, iż Słowo stało się ciałem, ściśle się wiąże w języku greckim z rzeczownikiem *skene* („namiot"), to jednak LXX bardzo często wiąże *skene* z hebrajskim terminem *miszkan*, który oznacza zamieszkiwanie, przebywanie lub „obecność Wieczności w czasie" (por. Wilhelm Michaelis, art. *Skenoo*, TDNT 7, 385-386) i który w swej dynamicznej równoważności znaczy tyle, co „stał się człowiekiem i żył pośród nas". Wcielenie zatem jest osobową i widzialną obecnością Słowa przeciwstawioną rzeczywistości niewidzialnej i budzącej lęk (por. namiot, świątynia itd.; por. np. Wj 25,8; Lb 35,34). Wcielenie jest stałą i nieustannie trwającą rzeczywistością, a nie przejściową czy chwilową obecnością. Kiedy więc ta osobowa i trwająca obecność Słowa przeniknie do serca kultury, staje się podobna do ukrytego w ziemi ziarna, które obumiera i wschodzi, pobiera pokarm z otaczającej go gleby, rośnie i osiąga pełną dojrzałość. To właśnie z gleby lokalnej kultury ziarno (Słowa) pobiera odżywcze elementy, które przetwarza i przyswaja sobie, „aby w końcu przynieść dużo owoców" (DM 22) dzięki kontekstualizacji orędzia tu i teraz w konkretnej sytuacji życiowej ludzi.

Obok wcielenia również tajemnica paschalna i tajemnica zesłania Ducha Świętego wiążą się, jako komplementarne paradygmaty, z rzeczywistością inkulturacji w tej mierze, w jakiej zabarwiają słowo Boże twórczą nowością i różnorodnym bogactwem w Duchu Świętym (Łk 24,32-49). Słowo nabiera w ten sposób nowej dynamiki i ożywczej mocy, dzięki czemu oczyszcza różnorodne kultury, z którymi wchodzi w kontakt, z tego wszystkiego, co sprawia, że podatne są one na przesąd, fałsz i różnorakie formy ucisku, a zarazem je uzdrawia, uszlachetnia i doskonali, by doprowadzić do nastania sprawiedliwości królestwa Bożego, tzn. „nieba nowego i ziemi nowej" (Ap 21,1; Iz 66,22).

Inkulturacja słowa Bożego jest naturalną odpowiedzią na nakaz zmartwychwstałego Pana: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!" (Mk 16,15; Mt 28,19). Jest odpowiedzią na wezwanie Boga w historii, byśmy byli autentycznymi przekazicielami orędzia zbawienia. Oznacza też, że się ma żywą świadomość Ducha, a zarazem jest się w pełni obecnym w społeczno-kulturowej i ekonomiczno-politycznej rzeczywistości, w której się żyje. Zmartwychwstały Pan, który jest Duchem, obdarza nas wielkością, dzięki której będziemy mogli wpatrywać się w chwałę Pańską (2 Kor 3,17), ukazującą się w „szatach wzorzystych" (Ps 45,15) narodów i kultur, wzbogacających tę jedyną tajemnicę o coraz to nowe wymiary.

Ponieważ zmartwychwstanie jest dopełnieniem więzi wcielonego Słowa ze światem i całą ludzkością, a nie pośpiesznym wstąpieniem do odległych niebios, przeto właśnie w zmartwychwstaniu i przez zmartwychwstanie Jezus i Jego słowa uwalniają się zarówno z pęt lokalnego środowiska, jak i z pozostałości monokulturowej szaty i stają się powszechnie dostępne dla wszystkich kultur i całej historii. Zmartwychwstanie oznacza w rzeczywistości pełnię cielesnego spotkania słowa z każdą kulturą i z każdym człowiekiem na świecie, a tym samym staje się dynamiczną siłą inkulturacji w każdym czasie i miejscu.

Etapy procesu inkulturacji

1) Przekłady

Głoszenie słowa Bożego dokonuje się przede wszystkim za pośrednictwem ojczystego języka słuchacza. Stąd też pierwszym krokiem w inkulturacji Pisma Świętego jest przekład natchnionych tekstów świętych na język miejscowy, najgłębiej związany z życiem słuchacza.

Już w czasach ST Prawo Boże, pierwotnie spisane w języku hebrajskim, zostało przetłumaczone przez Nehemiasza na język aramejski, język ludu, „tak że lud rozumiał czytanie" (Ne 8,8-12). W czasach późniejszych, gdy greka stała się *lingua franca* ludu, nie tylko przełożono hebrajskie Pismo Święte na język grecki, lecz także pisano w tym języku nowe teksty (włącznie z niektórymi księgami deuterokanonicznymi). Podobnie też ustne nauczanie Jezusa w Jego ojczystym języku aramejskim zostało spisane w języku greckim (*koine*, czyli „język wspólny") ze względu na lud diaspory.

Chociaż dosłowny przekład orędzia jest już jakimś krokiem w procesie inkulturacji, to jednak warunkiem *sine qua non* autentycznej i skutecznej inkulturacji jest przekazanie niuansów tego orędzia w formie słownej właściwej językowi i kulturze, w których ma zostać ono przyjęte. Pojęcia, obrazy i symbole nie są identyczne w każdym języku. Kulturowe uwarunkowanie, zależne od literackiego, lingwistycznego, historycznego,

geograficznego, społecznego, politycznego, ekonomicznego i religijnego światopoglądu pisarzy, które ma swe źródło w danej kulturze lub kulturach, różni się od naszych uwarunkowań. Stąd też orędzie biblijne powinno się wyrażać i wyjaśniać w każdym języku za pomocą dynamicznych odpowiedników. Sam przekład zatem staje się powołaniem do życia czegoś nowego, w pełni inkulturowanego w język właściwy danemu ludowi.

Możemy śmiało powiedzieć, że grecki tekst NT „w całej swej rozciągłości, nosi na sobie znamiona dynamizmu inkulturacji. Stanowi on bowiem swoistą transpozycję palestyńskiego orędzia Jezusa na kategorie kultury judeohellenistycznej, co oznaczało wyraźną wolę wyjścia poza granice jednego tylko środowiska kulturowego" (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, IV. B.). Zarówno mnogość pojawiających się w pierwszych wiekach rękopisów Pisma Świętego w językach greckim, syryjskim i łacińskim, jak i stosowanie wielu form literackich oraz ogromne bogactwo przekładów w każdym z mnóstwa języków nowożytnych są dobrym świadectwem owego nacisku inkulturacyjnego, który objawia się w dynamice przekazywania Dobrej Nowiny.

2) Interpretacja

Niezależnie od tego, z jak dobrym przekładem mamy do czynienia, jest on tylko pierwszym krokiem w procesie inkulturacji. Biblia jest zbiorem pism powstałych i zebranych ponad dwa tysiące lat temu w kontekstach i językach zupełnie odmiennych od dzisiejszych. Sposoby odczuwania, myślenia, przeżywania i samowyrażania są właściwe dla lokalnych kultur, w obrębie których Pismo Święte powstało. Przekład może być wierny i dokładny, a mimo to wiele idiomów, wyrażeń, sposobów myślenia, zwyczajów i przyzwyczajeń, przekonań i zasad Pisma Świętego jest trudnych do zrozumienia dla ludzi posługujących się całkowicie odmiennymi językami, żyjących w odmiennych kulturach, miejscach i czasach. Stąd też „ktokolwiek (...) ma zamiar udać się do innego narodu, powinien mieć w wielkim poszanowaniu jego spuściznę narodową, jego język i obyczaje" (DM 26).

Między tym, co wtedy, a tym, co teraz, między tym, co znaczyło, a tym, co znaczy, między starożytną kulturą, w obrębie której coś zostało napisane, a obcą nową kulturą, w której się to czyta, zawsze istnieje głęboka przepaść i napięcie. Pytanie: „Czy rozumiesz, co czytasz?" i odpowiedź „Jakżeż mogę rozumieć, jeśli nikt nie wyjaśni?" (Dz 8, 30-31) są stare jak świat i zawsze nowe.

Należy brać pod uwagę również nowe czynniki, które mają wpływ na rozumienie tekstów biblijnych. Nauki, takie jak archeologia, lingwistyka, filozofia, antropologia, socjologia i psychologia, dostarczają nam ogromnej liczby danych, które rzucają nowe światło na sposób rozumienia świata biblijnego i jego kultury i od których żaden uczciwy interpretator nie może abstrahować. Ponadto *Sitz im Leben* (lokalny kontekst religijny i kulturowy) narodu, do którego zostało skierowane orędzie biblijne, odgrywa niezwykle istotną rolę w interpretacji. Każdy naród i każde społeczeństwo ma własny sposób okazywania kultu, własną liturgię, duchowość, modlitwy, mity, wierzenia, filozofię, teologię, prawo, sztukę, zwyczaje, tradycje itd. i wszystkie one pełnią ważną funkcję w prawidłowej interpretacji Pisma Świętego. Odmienne Ewangelie są w istocie różnymi próbami inkulturowania wyjątkowego i pierwotnego orędzia Jezusa.

Już w czasach NT Dobra Nowina spotykała się z kolejnymi kulturami oraz środowiskami i starała się w sposób dogłębny odpowiedzieć na każdą z tych nowych sytuacji. 1) Judaizm palestyński obejmował mówiących po aramejsku Żydów, których cechował fanatyzm w podejściu do Prawa i świątyni, którzy byli skrajnymi nacjonalistami i zacietrzewionymi partykularystami; 2) judaizm hellenistyczny obejmował greckojęzycznych Żydów, którzy zajmowali postawę bardziej otwartą, uniwersalistyczną i z tolerancją podchodzili do innych kultur i doświadczeń; 3) świat grecko-rzymski składał się z pogan, którzy byli zwolennikami religii misteryjnych i mieli wielką skłonność do filozofii – wszyscy jednak byli partnerami w dialogu z Ewangelią. Wczesny Kościół odpowiadał na każdą z tych nowych sytuacji, przywłaszczając sobie nowy język i nowy sposób życia, ale nie narażając na niebezpieczeństwo samej istoty orędzia.

Znaczy to, że osoba dokonująca interpretacji powinna być partnerem w dialogu, sama zaś interpretacja dialogiem, w którym jest miejsce na uzasadnione dociekanie, nieustępliwe badanie, wzajemne dzielenie się, krytyczną współpracę i twórcze łączenie kultur, religii i ludzi niezależnie od ich różnorodności. Prawdziwy interpretator zatem (który jest również autentycznym inkulturatorem) odgrywa rolę proroka w takim stopniu, w jakim potrafi doprowadzić do zbliżenia i połączenia tego, co minione, z tym, co współczesne, prowadząc w końcu czytelnika do podjęcia działań na rzecz wspólnoty, wyzwolenia człowieka, sprawiedliwości i wyraźnego opowiedzenia się po stronie ubogich, a tym samym przyczynienia się do urzeczywistnienia królestwa Bożego na ziemi.

3) Aktualizacja

Celem każdej inkulturacji jest formacja lokalnej wspólnoty chrześcijańskiej. Inkulturacja Dobrej Nowiny musi zawsze oznaczać ewangelizację kultury we wszystkich jej aspektach – społeczno-politycznym, religijno-kulturowym, psychologiczno-duchowym i ekonomicznym. Każda kultura tworzy się wokół konkretnego światopoglądu, a więc zarówno określonego systemu wartości, jak i unikalnej więzi stanowiącej o wspólnocie ludzi. Żadna kultura nie jest neutralna. Każda ma swe cechy pozytywne, wyzwalające i humanizujące oraz rysy negatywne, alienujące i dehumanizujące. Odnosi się to również do kultur, w obrębie których powstawało Pismo Święte. Inkulturator ma więc obowiązek wsłuchiwać się w głos Ducha Świętego i rozpoznawać wartości królestwa Bożego, a mianowicie pokój, sprawiedliwość i miłość, które znalazły wyraz w tych kulturach lub były przez nie implikowane.

Na nieszczęście, jak się wydaje, doszło w przeszłości w Kościele do popełnienia podwójnego błędu w zakresie inkulturacji. Nie tylko nie uwolniono słowa biblijnego z wąskich granic lokalnej kultury lub kultur, w których zostało napisane, ale także przybrano je w nową i obcą kulturę kraju, z którego pochodził inkulturator/ewangelizator, a w paru przypadkach w Azji i w Afryce temu procesowi towarzyszyła ekonomiczna i militarna gorliwość. Świętym obowiązkiem wszystkich zainteresowanych i zaangażowanych w inkulturację słowa Bożego jest dziś przyspieszenie procesu uwolnienia Dobrej Nowiny z tego podwójnego uścisku i doprowadzenie do jej spotkania z rodzimą kulturą, również oczyszczoną z wszystkich wartości sprzecznych ze sprawiedliwością i ładem Bożym, z którymi mogła być powiązana. Ewangelia uwolniona od swych kulturowych uwarunkowań i kultura oczyszczona ze swych zniewalających ograniczeń mogą się stać zdrowymi partnerami dzieła inkulturacji.

Jeśli chciałoby się osiągnąć cel tak pojętej inkulturacji, bibliści muszą współpracować z tymi, którzy stanowią cząstkę danej kultury. Skoro kultury rozwijają się i ewoluują, dzieło inkulturacji musi też być procesem ciągłym, rozwijającym się w miarę upływu czasu. „Nowo powstające Kościoły lokalne muszą się zdobywać na nie lada wysiłki, żeby przejść od tej obcej dla nich inkulturacji Biblii do form odpowiadających kulturze rodzimej ich krajów" (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele,* IV. B).

Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że inkulturacja nie jest oczywiście procesem jednokierunkowym. Jest obopólnym odrzuceniem (tego, co peryferyjne i marginalne) i wzajemnym wzbogaceniem (o wartości i rzeczy istotne). Należy „odrzucić to, co nieużyteczne, a wesprzeć w dalszym rozwoju to, co wartościowe" (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele,* IV. B). Twórcze spotkanie Ewangelii i kultury domaga się obumierania zarówno uwarunkowanych kulturowo form wyrazu Ewangelii, jak i elementów ograniczających i grzesznych w kulturach oraz ustawicznego dorastania do wciąż nowych wymagań i wyzwań.

Należy się zabezpieczyć przed dwoma możliwymi niebezpieczeństwami. Może się pojawić pokusa stonowania orędzia biblijnego, aby je dopasować do bezkrytycznych żądań ludzi. Prowadziłoby to jedynie do sztucznego przystosowania, które ani nie służyłoby ludziom, ani nie byłoby wierne samemu orędziu. Pismo Święte, pojmowane jako czyny i słowa, które Bóg powierzył do spisania, i jako rozwijane w ramach długiej tradycji Ojców Kościoła oraz interpretacji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (por. KO 2, 8, 11, 17; DM 22), powinno być przekazywane, bez żadnej próby osłabiania go, zarówno ze wszystkimi swoimi surowymi wymaganiami, jak i z radykalnymi wyzwaniami.

Jednocześnie należy również zadbać, by wykluczyć „wszelkie pozory synkretyzmu i fałszywego partykularyzmu" (DM 22), które mogłyby doprowadzić do zbędnych nieporozumień i nieuzasadnionych kompromisów w rozumieniu objawienia biblijnego i pozbawić je w ten sposób siły wiążącej. „Ryzyko pewnych dewiacji żadną miarą jednak nie może stanowić powodu do całkowitej rezygnacji z tego koniecznego poniekąd przedsięwzięcia. Chodzi przecież o to, żeby orędzie biblijne dotarło do uszu i serc naszego pokolenia" i różnych kultur (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele,* IV. A: Aktualizacja).

Na koniec, skoro „ludzie tworzą kulturę, a kultura stwarza ludzi", każda próba inkulturacji musi zawsze brać pod uwagę całą osobę ludzką, łącznie z wartościami, które sprzyjają komunii, godności człowieka, wolności, sprawiedliwości i wspólnocie. Inkulturacja powinna służyć przekształcaniu społeczeństwa dzięki nadaniu mu ludzkiego oblicza, które jest także obliczem Boga.

Wniosek

Potrzeba inkulturacji, która w rzeczywistości oznacza interkulturację, jest zadaniem naglącym w każdej części świata, gdzie się głosi i przyjmuje Dobrą Nowinę, a zwłaszcza w krajach Azji i Afryki oraz wśród tubylczych ludów, plemion i rodzimej ludności. Tylko żywy dialog i zaangażowane spotkanie kultury Ewangelii z kulturą rodzimą może uczynić z Dobrej Nowiny siłę wyzwolicielską – wyzwoloną i wyzwalającą!

Siłą motoryczną każdej inkulturacji jest twórcza wolność, jaką obdarzył nas Duch zmartwychwstałego Pana. Roboczym modelem każdej inkulturacji jest zawsze Jezus z Nazaretu, syn cieśli, który jest jednocześnie przedwiecznym Słowem Ojca (J 1,1), doskonałym paradygmatem inkulturacji.

tłum. Sylwester Zalewski

Rodzina – perspektywa afrykańska
Mercy Amba Oduyoye

Struktury rodzinne i ideały

Słowo „rodzina" przywodzi na myśl wiele obrazów. Rodzina nigdy nie była rzeczywistością łatwą do zdefiniowania, a teraz stała się jeszcze bardziej złożona. Nauki społeczne posługiwały się dwoma głównymi modelami: węższą definicją rodziny obejmującą męża, żonę i nieżonate/niezamężne dzieci, zwaną „rodziną elementarną", oraz szerszą definicją rodziny, na którą składa się wiele pokoleń i wiele rodzin elementarnych zgrupowanych we wspólnocie nazywanej „rodziną rozszerzoną". Rodzinę tworzą osoby spokrewnione oraz spowinowacone przez małżeństwo. Stąd osoby żyjące w małżeństwie należą zarówno do swojej rodziny, którą łączą więzy krwi, jak i do rodziny współmałżonka. Z małżeństwa wynika sieć związków, które określa się terminem „powinowactwa". W Afryce wszystkich powinowatych traktuje się jak członków własnej rodziny. Koligacje te, podobnie jak zjawisko robotników zatrudnionych w gospodarstwach domowych i partnerów mieszkających w miejscu pracy, uczniowie i goście rozszerzają jeszcze bardziej stosunki w rodzinie. Pierwotna rodzina – matka i dziecko – jest mocno osadzona w realiach dzielenia się życiem (łono, karmienie piersią i krew), tak jak w rodzinie elementarnej nadawanie imienia i genealogia podkreśla rodzicielstwo męskiego potomka, ojca, którego biologiczną rolę pomogła wyjaśnić nauka. Potrzeba co najmniej dwóch osób, aby stworzyć rodzinę. Czyni to stosunki i relacje kluczem rozumienia znaczenia rodziny.

Rodziny mogą mieszkać w jednym miejscu zwanym domem lub mogą żyć w jednym gospodarstwie, lecz niekoniecznie. Liczy się poczucie przynależności i wzajemnej troski oraz wspólnoty. Komórka rodzinna jest mikrokosmosem wspólnoty ludzkiej, obejmuje przeszłość i przyszłość, młodych i starych, kobiety i mężczyzn. Rodzina składa się z pojedynczych osób, lecz jest jednością, na kształt ciała zbiorowego. Rodzina jest stwarzana przez naturę/biologię i kształtowana przez kulturę, czyli przyjęte sposoby postępowania wspólnoty zarówno wąskiej (a więc samej rodziny), jak i szerszej, a więc wioski, narodu, a nawet wspólnoty globalnej. Pośród krewnych działa się z większą swobodą, chociaż zawsze występują jakieś ograniczenia.

Rodzina działa jako jednostka, na której można się oprzeć i po której można się spodziewać, że okaże się niezawodna ze względu na stosunki wynikające z przymierza, leżące u jej podstaw. Ideał ten jest jednak często burzony przez spory i konfrontacje. Dla Afrykanów rodzina nie może ulec rozwiązaniu. Konfliktów należy spodziewać się w sferze relacji międzyludzkich tak samo, jak język i zęby zajmujące tę samą przestrzeń kłócą się, lecz pozostają razem i wspólnie pracują. Środków umożliwiających urzeczywistnianie danej obietnicy jedności należy upatrywać w rytuałach pojednania, w które obfituje afrykańska kultura i religia. Nie można podeptać osobistych skłonności lub przesądzać o nich z góry, aktywnie promując spójność i pomyślność wspólnoty. Rodzina jest wspólnotą doświadczającą zarówno życia, jak i śmierci. W rodzinie przeciwności utrzymuje się w napięciu, a różnice postrzega się jako możliwość wniesienia zróżnicowanego wkładu. Z tego powodu rodzina stała się symbolem i metaforą pojmowania innych wspólnot ludzkich.

Patriarchalne definicje rodziny posługują się takimi paradygmatami jak monogamia (jeden mąż mający jedną żonę) czy poliginia (poligamia, w której jeden mężczyzna ma aktualnie więcej niż jedną żonę) w ramach jednego gospodarstwa domowego lub w różnych domostwach. (Definicje określa się jako patriarchalne z racji centralnej pozycji mężczyzny, a rozróżnienia zależą od tego, czy ma on jedną czy więcej żon.) Niezależnie od form rodziny, wszystkie kultury dysponują określonym zespołem cech pozwalającym im wyodrębnić rodzinę.

Organizacja

Z rodziną wiążą się takie słowa jak „matka", „ojciec", „rodzeństwo", „dzieci", „przodkowie" oraz „służący", które określają stosunki między członkami rodziny. Zasadnie można przypuszczać, że pierwotną rodzinę elementarną stanowiła matka i dziecko – podstawy matriarchatu, które ustąpiły miejsca patriarchatowi, gdy zaczęto zdawać sobie sprawę z roli mężczyzny w prokreacji. Definicja rodziny, skupiająca się na matce, która dominuje w kulturze Akanów, ale zarazem honorująca ojców, przyjmuje, że status społeczny osoby pochodzi od matki, która jako jedyna przekazuje krew, będącą życiem człowieka. Patriarchat nie tylko przyznaje ojcu zaszczyt bycia źródłem życia i nadawania imienia, lecz również władzę nad rodziną; mężczyzna nabywa żonę, aby rodziła w jego imieniu, i w niektórych kulturach nawet za nią „płaci". W Afryce wzajemne wizyty i wymiana podarunków są zaczątkiem zainicjowanego przez małżeństwo związku rodzin, pokrewieństwa, sieci, która staje się elementem relacji, łączącym różne rody i razem tworzących rodzinę afrykańską.

Rodziny biblijne były poligamiczne, lecz prorocy zaczęli kształtować małżeństwo, odwołując się do związku łączącego JHWH z Izraelem. W ten sposób uformował się paradygmat, który faworyzuje monogamię i przemawia na korzyść znaczenia i implikacji stworzenia mężczyzny i kobiety. W wielu częściach Afryki

poligamia jest tak częsta jak monogamia. Europejskie i amerykańskie misje chrześcijańskie z mocą podkreślały, że normą dla chrześcijaństwa jest monogamia. Biblia, i kultura afrykańska dostarczyły chrześcijanom afrykańskim mieszanych informacji na ten temat. Dyskusja w Mk 10,8 stawia nas przed innym problemem, wobec którego stale stają rodziny i małżeństwa, a mianowicie przed kwestią rozwodu. I znowu zarówno stanowisko Biblii, jak i kultura afrykańska nie są w tej kwestii jednoznaczne i różne wspólnoty chrześcijańskie przyjmują wobec tej kwestii różną postawę. W kwestii tej następują jeszcze dalsze komplikacje ze strony prawa państwowego. W każdym razie rozwód nie jest jednak ideałem, nie jest rzeczywistością pożądaną, lecz kiedy już do niego dojdzie, ludzie podejmują kroki w celu jak najlepszego ułożenia swego życia od nowa. Relacje zrodzone przez małżeństwo mogą zostać zerwane, lecz więzi krwi są z natury nierozerwalne. Rozwód nie unicestwia narodu, mówi jedno z przysłów akańskich.

Rodzina jako jednostka społeczna ma bardzo różne oblicza, lecz nie zakwestionowano dotąd jej racji bytu. Bez względu na jej strukturę, rodzina jest kontekstem najbardziej osobistych rytuałów otaczających zawarcie małżeństwa, narodziny i śmierć. Rytuały te, często towarzyszące wspólnym posiłkom, czynią z rodziny jednostkę religijną. Rytuały poszerzają granice rodziny, tak że obejmuje ona dawnych swoich członków, którzy już nie żyją, przodków oraz przyszłe pokolenia, które dopiero się narodzą. Członkowie rodzin afrykańskich często postrzegają siebie w kontekście zarówno swoich przodków, jak i przyszłych pokoleń. Rodzina nie funkcjonuje bez tarć, stąd ewolucja rytuałów sądów rozjemczych i pojednania. Rytuały związane z wszystkimi tymi wydarzeniami są przekazywane przez pokolenia, tworząc w ten sposób religię rodzinną, która w pewnych kulturach rozwija swoje własne symbole ołtarza, bóstw domowych (por. Rdz 31,19.32) lub naczyń przodków, tak jak wśród Igbów w Nigerii. Cmentarze i groby stają się ziemią świętą dla żyjących. Dla niektórych są przypomnieniem, że duchy tych, którzy fizycznie odeszli, nadal są wśród nas. Ta i inna materialna własność należąca do jednostki wspólnoty rodzinnej może wywoływać tarcia między jej członkami, ponieważ przyznają one władzę opiekunowi.

Uczestnictwo

Wyznaczenie ról w rodzinie wykazuje tendencje do ich regulowania przez szerszy kontekst kulturowy, dlatego też bycie żoną, mężem, dzieckiem lub służącym ma implikacje sięgające poza jednostkę rodzinną. W wielu kulturach oddaje się, choć w różnym stopniu, cześć przodkom. W kosmicznej religii afrykańskiej istnieje pewne napięcie między bóstwami i przodkami, ponieważ jedni i drudzy są traktowani jako przedstawiciele Najwyższej Istoty, Boga. Wśród Urhobów (Nigeria) bóstwa nie są tak ważne jak przodkowie, ponieważ przodków uważa się za przedstawicieli Boga *par excellence*, za pośredników między Bogiem i ludźmi. Uczestniczą oni w pełni we wszystkich aspektach życia rodzinnego i mogą fizycznie ponownie powrócić do niego jako nowo narodzone dzieci.

Dzieci są upragnione, jako że mają zapewnić ciągłość rodziny, opiekować się starszymi oraz zapewnić im pochówek, kiedy nadejdzie ich czas powrotu do przodków. Właśnie tutaj ma swoje korzenie niechęć Afrykanów do kultury planowania rodziny oraz dzieciobójstwa, a także przerażenie w obliczu bezdzietności. Wydanie na świat dziecka jest działaniem ludzkim najbardziej zbliżonym do „stwarzania" życia. Afrykanie też pragną, aby każde życie osiągnęło dojrzałą postać, dlatego złe traktowanie dzieci uważają za przeciwne naturze. Dzieci należy żywić i opiekować się nimi aż do wieku dojrzałego. W Afryce osiągnięcie wieku dojrzałego wyznaczają odpowiednie rytuały oraz edukacja rodzinna w oczekiwaniu na nowe narodziny, które zastąpią nieuniknioną śmierć ludzi w podeszłym wieku.

Dojrzałość nadaje status żony lub męża. Od dorosłego mężczyzny oczekuje się, że zostanie mężem i ojcem, a od dorosłej kobiety, że będzie żoną i matką. W rodzinie przedpatriarchalnej podstawowym wyznacznikiem posiadanej władzy był wiek; starsze kobiety doznawały więcej szacunku niż młodsi mężczyźni. W społeczeństwie matriarchalnym kobieta z chwilą zawarcia małżeństwa zyskuje partnera i współpracownika. Wraz z nastaniem patriarchatu ta sytuacja uległa zmianie. Ojcowie przywłaszczyli sobie pozycję jedynej głowy rodziny, natomiast bracia są stopień wyżej niż siostry w hierarchii władzy. Sytuację tę przedstawia się tak, jakby ustalił ją Bóg i natura. Znajduje to wyraz w symbolicznych odniesieniach struktury rodziny, podobnie jak miało to miejsce w żydowskiej analogii do relacji między Izraelem i JHWH. Wyzwania światowego ruchu kobiet mogą jeszcze odmienić to oblicze rodziny i przekształcić ją tak, aby wyeliminować patriarchat.

W niektórych kulturach status dzieci niepełnoletnich często wiąże się z wykorzystywaniem i przemocą w imię dyscypliny i socjalizacji. Współczesna wrażliwość próbuje zmienić takie stanowisko wobec dzieci i stawia rodziców w sytuacji niepewności co do swych ról. Przeciwstawia się również faworyzowaniu w niektórych kulturach chłopców. Chrześcijanie afrykańscy, podobnie jak chrześcijanie na całym świecie, odnajdują wiele z tych charakterystycznych cech swoich rodzin, czytając Biblię.

Rodziny biblijne

Według światopoglądu żydowskiego, instytucja małżeństwa, która doprowadza do powstania rodzin, została powołana do życia z chwilą stworzenia pierwszej pary heteroseksualnej. Była ona zarówno monogamiczna, jak i elementarna i wydała dwóch synów, których rywalizacja doprowadziła do bratobójstwa. W Biblii znajdujemy również przykłady „rodzin rozszerzonych", przedstawione w opowiadaniach o Noem, Abrahamie i Locie i ich rodzinach, oraz przykłady kwestionowania małżeństw poligamicznych, ale bez obwiniania samego systemu. Ponieważ doświadczenia te są dobrze znane wspólnotom afrykańskim i muzułmańskim, istnieje tendencja do poszukiwania zarówno w Biblii, jak i w Koranie podstaw przywrócenia dawnych zwyczajów i praktyk. Organizacja rodzinna i stosunki rodzinne ukazane w Biblii żydowskiej są żywą ilustracją tego, jak Afrykanie usprawiedliwili praktykę odwoływania się do Biblii, jak gdyby chodziło o archetyp postępowania zaakceptowanego przez Boga oraz paradygmat organizacji wspólnot i relacji ludzkich. W niektórych miejscach Biblii doszukują się poliginii, i to nawet wówczas, gdy jest ona sprzeczna z intencją autora, jak w Ef 5,25: „mężowie, miłujcie *żony*".

W NT rodziną *par excellence* jest Józef, Maryja i ich dzieci. Rodzina elementarna wydaje się normą, chociaż też istnieją inne gospodarstwa domowe. Na podstawie NT chrześcijaństwo rozwinęło ceremonię ślubną, która jest najpełniejszym przykładem nierównego związku, lecz uważa się ją za opartą na Biblii. Sprzeciwia się to koncepcji równości uczniów, którą wyczuwa się w wielu pismach NT. Ga 3,28 i inne teksty mówiące o równości uczniów były niezauważone, aby podkreślić znaczenie tekstów bardziej androcentrycznych, nazwanych obecnie „tablicami domowymi", które przedstawiają społeczeństwo rzymskie z pierwszych wieków ery chrześcijańskiej z jego patriarchalną strukturą, w której głową był mężczyzna (Ef 5,24-33; 1 Kor 11,3-10). Teksty te odzwierciedlają zmienioną sytuację społeczną i nie mogą być z tego względu narzucane jako niezmienne archetypy. Na przykład, w „tablicach" tego rodzaju często pomijana jest kwestia wzajemności w relacjach między współmałżonkami oraz rodzicami i dziećmi (Kol 3,18-22).

Posiadanie domowych niewolników zostało zniesione przez prawo i niewiele rodzin może sobie pozwolić na służących, ale odnośne teksty biblijne mówią o sprawiedliwości i życzliwości w relacjach międzyludzkich. Jednakże zamiast służyć za wskazówki w promowaniu solidarności jednostki rodzinnej, stały się one powodem rozwodów, ponieważ kobiety odrzucają patriarchat, który czyni z nich anonimowe dodatki do samookreślenia mężczyzny. Biblijny język dotyczący małżeństwa sugeruje, że żona, podobnie jak niewolnik domowy, jest własnością męża, założyciela i właściciela rodziny. Taka koncepcja rodziny sprzyja globalnemu systemowi patriarchatu, który znajduje poparcie w postanowieniach dotyczących rozwodu oraz ślubu wstrzemięźliwości seksualnej (Lb 30,1-15). Dwa tematy rodzinne obecne w NT zasługują na specjalną uwagę. Pierwszy dotyczy przymierza między małżonkami, jak czytamy w wyżej wspomnianych tekstach o zasadach życia domowego. Drugi dotyczy miejsca rozwodu w strukturze rodziny, o którym teraz powiemy szerzej.

Teksty o rozwodach

Wprawdzie nie można rozwiązać rozszerzonej rodziny afrykańskiej, lecz można to uczynić w przypadku rodziny elementarnej. W Pwt 24,1 podaje się warunki, pod którymi mąż może oddalić żonę, wręczając jej list rozwodowy. Nie bierze się pod uwagę odwrotnej możliwości. Zawsze się przypuszcza, że to żona jest winna (Iz 50,1; Jr 3,8). Mt 1,19 wskazuje, że praktyka ta miała miejsce wśród Żydów w okresie NT. Nie dyskutuje się na temat wpływu rozwodu na małżeństwo oraz instytucję rodziny, stąd gruboskórność, z jaką europejscy i amerykańscy misjonarze w Afryce starali się walczyć z poligamią, żądając od żon, aby się rozwiodły w zamian za pełnię członkostwa we wspólnocie chrześcijańskiej, i opór Afrykanów przeciwko takim rozwiązaniom. Anomalia religii, która promuje rodzinę, lecz powoduje rozpad rodzin, nie ominęła Afrykanów. Według Mt 5,31 Kościół wskutek tego żądania uczynił z wielu żon prostytutki (Mt 19,9), natomiast społeczeństwo uznało cudzołóstwo za przestępstwo kobiety (Mk 10,11; Łk 16,18). Teksty dotyczące rozwodów całkowicie sprzeciwiające się Ml 2,14, który nie pochwala zdradliwego postępowania wobec żony swojej młodości, są całkowicie androcentryczne.

Rodzina jako symbol

Złożone związki osobowe w rodzinach czynią z nich źródło bogate w symbole i paradygmaty. Rodzina ujawniła cechy, których poszukujemy, gdy ludzie łączą się, aby osiągnąć wspólny cel. Ludzie żyjący we wspólnocie zawierają umowę na wzór małżeństwa. Osoby o wspólnym światopoglądzie i podobnym stylu życia łączą się z sobą. Razem wzrastają wokół swych idei i ideałów. Wspólnoty, jakie tworzą, łączą ich jako wyznawców wzajemnie dzielących się dobrami i troszczących się o siebie. Rodziny mają charakter organiczny, rozrastając się i dostosowując do nowych sytuacji oraz do przyjmowania nowych członków. W rodzinie

oczekuje się udziału wszystkich członków w zależności od swych możliwości. Pomyślność i spójność rodziny jest dla wszystkich wyzwaniem do wzajemnego dzielenia się, wspierania i okazywania troski. Najsłabszym i najbardziej bezbronnym okazuje się najwięcej uwagi. Tym wzajemnym relacjom sprzyjają stałe i otwarte możliwości komunikowania się oraz determinacja we wzajemnym przychodzeniu sobie z pomocą.

Zarówno kultura materialna, jak i symboliczny świat rodziny służy tej wzajemności i spójności i daje solidne podstawy nawiązywania relacji z innymi ludźmi i rodzinami. Rozszerzone rodziny oraz grupy krewnych dostarczają modeli, jak wspólnoty wychowują i kształtują swoich członków. Rodzina zapewnia człowiekowi imię i nadaje mu odrębną tożsamość. Rodzina przekazuje swoim członkom normy zachowania i kształtuje ich postawy. Zbiorowiska ludzi pełnią funkcję humanizującą, gdy działają na wzór rodziny. Tworzą wspólną tożsamość grupową i zarazem kształtują poszczególnych członków.

Rozszerzona rodzina jest elastycznym kręgiem, który rozszerza się, aby przyjąć nowych członków, żony, mężów, służących i gości. Sama stale się odnawia, stwarzając miejsce dla nowych tradycji, które przychodzą z nowymi osobami, a zarazem skrupulatnie odsuwa pielęgnowane tradycje z przeszłości. Czyni to z rodziny bardzo odpowiedni symbol dynamiki wspólnot i związków międzyludzkich. Dlatego rodzina jest jednostką wychowawczą, nauczającą nie tylko własnej historii i kultury, lecz również przygotowującą swych młodych członków do harmonijnego i dobrego życia w szerszej wspólnocie. Rodzina jest komórką ekonomiczną, gospodarstwem domowym, *oikos*, zarządzającym swym własnym majątkiem i stanowiącym o pomyślności swych członków, tak jak czyni to Bóg wobec całego wszechświata i tak jak ma postępować Kościół wobec całej wspólnoty chrześcijańskiej.

tłum. Martyna Kulikowska

Chrześcijaństwo a państwo według Nowego Testamentu i we wczesnym Kościele

Benedict Thomas Viviano

Wcześni chrześcijanie kształtowali swój stosunek do państwa zarówno na podstawie nauki Jezusa o królestwie Bożym, które w niedługim czasie miało się urzeczywistnić w całej swojej pełni, jak i na podstawie swego nowego życia w Chrystusie. Nadzieja na nadejście królestwa Bożego relatywizowała w ich oczach wszelką czysto ludzką władzę polityczną, ale w konkretnych sytuacjach szukali pomocy również w hebrajskim i greckim Piśmie Świętym oraz w swoich doświadczeniach życiowych w cesarstwie rzymskim i w jego państwach-wasalach.

Powstałe przed wiekami księgi Pisma Świętego ukazywały im kilka modeli władzy, które zdawały się mieć aprobatę Boga. Pierwszym i zapewne idealnym modelem było doświadczanie bezpośredniej władzy Boga (teokracja), wykonywanej za pośrednictwem charyzmatyczno-profetycznych przywódców, spośród których najdoskonalszym przykładem był Mojżesz. Filon przedstawiał Mojżesza jako proroka, kapłana, króla i prawodawcę, a chrześcijanie (np. Grzegorz z Nyssy i Tomasz z Akwinu) odnieśli w końcu ten opis do Jezusa jako nowego Mojżesza. Model ten, który po Mojżeszu realizowali Jozue i sędziowie Izraela, można określić mianem modelu synajskiego w przeciwieństwie do modelu syjońskiego, który pojawia się wraz z monarchią (Saul, Dawid, Salomon i ich następcy). Ilustracją modelu teokratycznego, czyli synajskiego, jest bajka z Sdz 9, 8-15.

W modelu królewskim, czyli syjońskim, funkcje króla, proroka i kapłana pełniły zazwyczaj różne osoby. Prorocy byli zwykle krytykami królów i wielu wątpiło, czy monarchia ma jakąkolwiek wartość w oczach Boga. Kiedy monarchie upadły pod ciosami kolejnych światowych imperiów, Daniel ukazał szerszą wizję: Bożego planu zbawienia nie można ograniczać do małego państwa (historycznego Izraela), lecz musi on znaleźć wyraz w powszechnym panowaniu, zwanym królestwem Bożym (Dn 2,44; 7,13-14). W tym jednak właśnie czasie Machabeusze przy użyciu siły ustanowili w Jerozolimie państwo kapłańskie, świątynię-*polis*. W owym czasie (trudno dziś ustalić ścisłą datę) Żydzi w obrębie lokalnej diaspory zaczęli powoływać do życia stosunkowo proste instytucje społeczne zwane synagogami, którymi zarządzały rady (świeckich) starszych, często złożone z bogatszych, bardziej wpływowych członków społeczności, w tym także kobiet (porównaj Lidię z Dz 16, 14.15.40; por. Burtchaell, *Synagogue*). O udziale kobiet i starszych dzieci w zgromadzeniu po raz pierwszy mówi Księga Nehemiasza (8,2). Ten częściowo demokratyczny model wyraźnie się różnił od hierarchii świątynnej, o przynależności do której przesądzało w zasadzie szlachectwo krwi. Po 70 r. po Chr. pojawił się nowy model przywództwa – model liderów akademickich w domach nauki (szkołach rabinackich, *jeszibah*). Akademie te pełniły funkcje zarówno ciał ustawodawczych i sądów, jak i szkół. Obok wymienionych modeli istniała także tradycja gorliwej obrony Boga i Prawa uciekająca się do przemocy. Ten model zelocki można dostrzec u Pinchasa (Lb 25), a wiąże się go także z Eliaszem (Hengel, *Zealots*). Spotyka się również teksty grozy, które zalecają eksterminację wrogów Izraela (np. Lb 33,55). Paweł utrzymuje, że przed swoim nawróceniem był w pewnym sensie zelotą (Ga 1,14).

W tej złożonej sytuacji pojawił się Jezus z Nazaretu ze swoim orędziem o królestwie Bożym – królestwie, które ma polegać na sprawiedliwości (Mt 6,33), pokoju i radości (Rz 14,17) dla wszystkich ludzi, narodów i kultur (Mt 28,16-20; Dn 7,13-14). Jezus zachęca do modlitwy (Mt 6,10) i troski (Mt 6,33; por. 2 P 3,12) o spełnienie się tej wielkiej nadziei, ale nigdy nie mówi, że budowanie królestwa Bożego zależy wprost od nas samych. Królestwo to ma być darem Boga. Niemniej w Ewangeliach synoptycznych jest ono wielką nadzieją, zarówno społeczną i polityczną, jak i osobistą oraz religijną.

W ramach tej wizji Jezus przedstawia radykalną interpretację przykazania miłości bliźniego (Kpł 19,18); miłość ta ma obejmować nawet naszych nieprzyjaciół. To odrzucenie przemocy, tak obce tradycyjnej praktyce państw, można częściowo wyjaśnić polityczną bezsilnością wczesnych chrześcijan. Do czasów Konstantyna (325 r. po Chr.) nie ponosili oni odpowiedzialności za administrowanie państwem (Gerhardsson, *Ethos*). Jezus jednak, mimo Jego gwałtownego zachowania się w świątyni (Mk 11,15-19), uważał swoją naukę za drogowskaz dla społeczności ludzkiej, a najnowsze wydarzenia zdają się potwierdzać mądrość tej Jego nauki. Nawet ci uczeni, którzy uważają Jezusa za swego rodzaju zelotę występującego przeciwko uciskowi, przyznają, że odrzucał On przemoc (Horsley, *Spiral*). Za taką interpretacją przemawia Mt 17,24-27, tekst podobny pod pewnym względem. W związku z podatkiem na świątynię, tzw. dwudrachmą, Jezus uczy, że „synowie" (tzn. dziedzice królestwa Bożego) są wolni, czyli nie mają obowiązku płacenia podatku. Niemniej Jezus dalej poucza, „żebyśmy jednak nie dali im powodu do zgorszenia (...) weź go [statera] i daj im za Mnie i za siebie" (w. 27). Wszyscy więc, którzy idą za Jezusem, nie są właściwie zobowiązani do płacenia podatku, ale ze względu na stosunki ekumeniczne i międzywyznaniowe, stosowność duszpasterską i zachowanie pokoju mogą to robić.

W pouczeniach, jakie według relacji Łukasza Jezus przekazał apostołom podczas Ostatniej Wieczerzy, znajduje się parę charakterystycznych dla Łukasza wypowiedzi, które osłabiają radykalizm Jezusowej nauki o

odrzuceniu przemocy i ubóstwie (Łk 22,35-38). Jezus poucza swych uczniów, by się przygotowali na sytuację po Wielkanocy, kiedy potrzebne będą pieniądze, aby można było kupić broń, jeżeli zajdzie taka potrzeba. Ten fragment pomógł Kościołowi osiągnąć swoisty kompromis myślowy, nieodzowny do rządzenia przez stulecia państwem. Wolno nam powołać się na dwa miecze, wspomniane w w. 38, będącym wyrazem militarnej polityki albo praktyki podejmowania jedynie symbolicznego wysiłku czy akceptowania symbolicznej ingerencji. Dzisiaj wypowiedzi tej można by nadać wymowę metaforycznego militaryzmu – w rozwiniętych społeczeństwach demokratycznych wojny zaczynają należeć do przeszłości, ale są trwałe wartości tradycyjnie wiązane z doświadczeniem militarnym (męstwo, dyscyplina, heroizm, praca zespołowa, koleżeństwo), które można zachować w epoce postmilitarnej, w której coraz wyraźniej dochodzi do głosu mądrość nauki Jezusa o wyzbyciu się przemocy.

Dzieje Apostolskie dowodzą, że uczniowie Jezusa, idąc za Jego przykładem, przyjęli postawę rezerwy wobec władz ludzkich. Piotr ujmuje to następująco: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi" (Dz 5,29). Nie odrzuca władzy ludzkiej, ale władzę Boga stawia wyżej. Przewidywano możliwość konfliktu, do którego w rzeczywistości doszło. Łukasz podkreśla odwagę apostołów, np. w Dz 4,23-31. Paweł również podziela postawę ograniczonej i tymczasowej lojalności wobec porządku rzymskiego. Łukasz pokazuje, jak Paweł wspaniale sobie radził w strukturze rzymskiego porządku społecznego, ale ukazuje go również w sytuacjach, w których odrzuca on całkowite poddanie się temu porządkowi. W świecie, w którym władcę nazywano „panem", nadawanie przez Pawła tytułu „Pan" Jezusowi miało implikacje polityczne (por. Dz 25,26; Cassidy, *Society and Politics*).

Przechodząc z kolei do listów Pawła, zwróćmy przede wszystkim uwagę na jego naukę w 2 Kor 8,12-15, przedstawioną w związku ze zbiórką na rzecz ubogich z Jerozolimy. Paweł podkreśla znaczenie równości w społeczności. (W swej nauce Paweł luźno powołuje się na zasady rozdziału manny zawarte w Wj 16,18.) Jest to jedyny fragment w NT, który można uznać za podstawę swego rodzaju egalitarnej demokracji, którą znamy dziś lub do której dążymy.

Najbardziej formalne wypowiedzi Pawła na temat posłuszeństwa chrześcijanina wobec władzy świeckiej znajdują się w Rz 13,1-7; nauka ta wywarła wielki wpływ szczególnie na wspólnotę luterańską. Paweł trzykrotnie podkreśla, że wszelka władza pochodzi od Boga. Następnie wyciąga wniosek, że chrześcijanie mają słuchać i poddać się władzom świeckim nie tylko z powodów czysto zewnętrznych, lecz ze względu na obowiązek sumienia (w. 5), a to pociąga za sobą płacenie podatków i okazywanie szacunku. Takie ogólne zalecenie niepokoiło sumienia chrześcijan, którym wypadło żyć pod rządami nadużywającymi swej władzy. Dlatego zaraz trzeba dodać, że Paweł definiuje władzę jako „narzędzie Boga, [prowadzące] ku dobremu" i do karania tych, którzy czynią źle (w. 4). Z definicji tej można wnosić, że gdy państwo nie działa jak narzędzie Boga i nie ma na względzie dobra obywateli, a samo nabiera charakteru przestępczego, nie może domagać się od obywateli posłuszeństwa w takim stopniu, w jakim mu ono przysługuje na mocy tej definicji. Sam Paweł nie wyciąga jednak tego wniosku (por. niżej na temat Ap 13). Myśli bowiem w kategoriach prawnie uzasadnionego sprawowania władzy. Paweł jednak również uczy, że „nasza (...) ojczyzna jest w niebie" (Flp 3,20), gdzie wspólnie z aniołami składamy hołd jedynemu Panu i Bogu. Jest to ważne ograniczenie posłuszeństwa, jakie chrześcijanin powinien okazywać władzy doczesnej, ponieważ (a) niektórzy uczeni sądzą, że Paweł w Rz 13,1-7 ma na myśli zasadniczo tych aniołów stróżów, którzy stoją, według apokaliptyki żydowskiej, za lub ponad każdym narodem (por. Dn 10,13-14.20-21; także Cullmann, *State*), a (b) w każdym razie fakt, że nasza pierwsza ojczyzna jest w niebie, oznacza, iż podlegamy jedynie w ograniczony sposób ziemskim panom i przywódcom (Peterson, *Angels*), zwłaszcza gdy nadużywają oni swej władzy. Nauczanie Piotra w 1 P 2,13-17 jest podobne do stanowiska Pawła; streszcza je w. 17: „Boga się bójcie, czcijcie króla" (jest to dewiza Szwecji).

Niebezpieczeństwo nadużywania władzy oznacza, że naukę Pawła, która wyraźnie bierze pod uwagę tylko pozytywną stronę państwa, należy niekiedy równoważyć innym fragmentem Pisma Świętego, mianowicie rozdz. 13 z Apokalipsy św. Jana, która prawdopodobnie została napisana w następstwie prześladowania chrześcijan w Rzymie przez Nerona w 64 r. po Chr. Apokalipsa św. Jana mówi o dwóch Bestiach, z których każda reprezentuje światowe imperium, przy czym pierwsza łączy cechy czterech bestii z Księgi Daniela (7). Jedna Bestia reprezentuje państwo, które wypowiada bluźnierstwa, odbiera honory (to znaczy cześć należną Bogu) i prześladuje chrześcijan. To wystarcza, by państwo nabrało cech demonicznych, wręcz szatańskich. Chrześcijanie powinni wyżej stawiać śmierć niż tego rodzaju państwową idolatrię, która w czasach współczesnych powróciła w postaci totalitarnych modeli państwa. W oczach autora Apokalipsy św. Jana Bestia ta prawdopodobnie symbolizowała cesarstwo rzymskie za panowania Nerona. Druga Bestia symbolizuje zapewne prowincjonalną elitę, która sprawowała władzę w Azji Mniejszej w okresie życia autora i popierała kult cesarza. Ap 17-18 zawiera inny jeszcze, bardzo nieprzychylny, opis cesarstwa rzymskiego.

Możemy spokojnie wnosić, że chrześcijanin – o czym świadczy cały NT – powinien okazywać państwu niemal absolutne posłuszeństwo, jeśli sprawuje ono swą władzę w sposób legalny i sprawiedliwy. Absolutną jednak lojalność powinien okazywać tylko Bogu w Chrystusie. Są czasy, kiedy chrześcijanin musi stawiać opór państwu, które nabrało cech demonicznych. Kościół w swojej historii znajduje się w nieustannym napięciu dialektycznym między Rz 13 a Ap 13.

Po okresie apostolskim chrześcijanie najpierw musieli znosić przez ponad dwa stulecia prześladowania ze strony państwa, ale ich wiara nieustannie się rozprzestrzeniała. Następnie, ku ich zdumieniu, cesarz Konstantyn postanowił przekształcić państwo w cesarstwo chrześcijańskie. Konstantyn określił siebie jako „równego apostołom" i „biskupa spraw zagranicznych" i zwołał pierwszy sobór ekumeniczny w celu przeprowadzenia dyskusji. Ten patronat państwa stał się źródłem stałego zagrożenia ze strony cezaropapizmu, kiedy to cesarz kierował Kościołem, jak gdyby był papieżem. Kościół stał się częścią struktury państwa. W cesarstwie wschodnim (Bizancjum) stan taki trwał do 1453 r., a następnie w Moskwie do 1917 r. Historyk Euzebiusz przez krótki okres nawet się zastanawiał, czy nie utożsamić cesarstwa chrześcijańskiego z królestwem Bożym na ziemi, ale już wkrótce Augustyn położył kres tego rodzaju poglądom teologicznym. W cesarstwie zachodnim Kościół walczył o uwolnienie się z paraliżującego uścisku państwa. Walka ta osiągnęła swoje apogeum w długotrwałym sporze o inwestyturę. Ta ciągła walka o uwolnienie się spod kontroli państwa jest i w naszych czasach szczególnym znakiem chrześcijaństwa rzymsko-katolickiego, mimo że od czasu do czasu traci ona na sile. Przez krótki okres Kościół stanął przed niebezpieczeństwem popadnięcia w przeciwną skrajność – w teokrację papieską (papież Innocenty III). Głównym niebezpieczeństwem jednak pozostała ingerencja państwa w sprawy Kościoła. Dzisiaj, w epoce postkonstantyńskiej, większość chrześcijan odczuwa zadowolenie, kiedy między Kościołem a państwem istnieje rozdział (nie mur). Dla chrześcijan dochowujących wierności swemu dziedzictwu biblijnemu patriotyzm jest realną, choć drugorzędną cnotą. Ich wizja ma charakter globalny, obejmuje wszystkie narody (Mt 28,19), a w szczególnych okolicznościach wzywa do czynnego oporu (Dietrich Bonhoeffer).

tłum. Sylwester Zalewski

Nacjonalizm/patriotyzm a wiara chrześcijańska
Benedict Thomas Viviano

Tytułowy problem „nacjonalizm/patriotyzm a wiara chrześcijańska" jest zagadnieniem delikatnym, ponieważ zawiera w sobie niebezpieczeństwo tworzenia podziałów. Może oddzielać sporą część ST od NT; może przeciwstawiać chrześcijan Kościoła prawosławnego i państwowego Kościoła protestanckiego katolikom i członkom wolnych Kościołów protestanckich – przynajmniej w tej mierze, w jakiej ma się na uwadze ich wiarę. Nacjonalizm/ patriotyzm jako problem teologii biblijnej został zbadany w stosunkowo niewielkim stopniu. Niniejszy szkic ma zatem charakter badawczy, a nie rozstrzygający. Nacjonalizm/ patriotyzm nie jest zjawiskiem czysto racjonalnym. Nawet dzisiaj potrafi wywoływać łzy wzruszenia (np. w czasie parady lub grania hymnu narodowego) i pobudzać do heroicznego wysiłku (np. podczas wojny). Wywoływane przezeń reakcje emocjonalne są często nieproporcjonalne do ograniczonego przedmiotu afirmacji, narodu.

I. Definicja i konteksty

Jest rzeczą naturalną, że człowiek czuje się uczuciowo związany z miejscem swego urodzenia i wzrastania, niezależnie od tego, czy miejsce to pojmujemy jako dom, okolicę, miasto czy kraj. To przywiązanie czy tę lojalność nazywamy patriotyzmem. Są one równie naturalne jak miłość do rodziny, nawet jeśli nie są tak intensywne jak ona. Patriotyzm tradycyjnie uważa się za cnotę, nawet jeśli tylko za drugorzędną. Człowiek może czuć się również związany z cudami przyrody, takimi jak morza i góry, co znajduje wyraz w psalmach i biblijnym piśmiennictwie mądrościowym. Patriotyzm różni się od nacjonalizmu tym, że nacjonalizm jest jego agresywniejszą i bardziej destabilizującą postacią.

Warto może podać kilka definicji. Patriotyzm określa się jako gotową do poświęceń miłość do własnej ojczyzny, jej wspieranie i obronę, a więc jako lojalność wobec własnego narodu. Nacjonalizm o tyle przekracza tę definicję, o ile jest pragnieniem i dążeniem do narodowego postępu lub narodowej niezależności (od wielonarodowego imperium, np. od Austrii sprzed 1918 r. czy od władzy kolonialnej takich państw, jak Francja i Wielka Brytania sprzed 1960 r.); oznacza politykę stanowczej obrony interesów własnego narodu, które uważa się za różne od interesów innych narodów lub od wspólnych interesów wszystkich narodów. Obstawanie przy własnych interesach narodowych można też potraktować jako coś, czego nie da się pogodzić z interesami innych narodów, a tym samym jako coś, co może dostarczyć argumentu przemawiającego za wojną (Mk 13, 8). Interesom jedności i samostanowienia narodu zostaje przyznana najwyższa wartość, przed którą muszą ustąpić wszystkie inne racje.

Futurologom oświeceniowym i analitykom marksistowskim nie udało się przewidzieć, że nacjonalizmowi przypadnie w XX w. nawet większe znaczenie, niż miał dawniej. Z tej racji przeoczyli fakt, że nacjonalizm nie jest przejściową, nawet jeśli nieuniknioną, fazą organizacji społecznej, ale trwałą pokusą i niebezpieczeństwem. A oto cztery charakterystyczne cechy współczesnego nacjonalizmu: a) przekonanie o nadrzędnej potrzebie *przynależności* do narodu (w przeciwnym razie człowiek zostaje odcięty od pnia życia); b) *organiczne* związki między wszystkimi elementami konstytuującymi naród; c) wartość ma to, co nasze, po prostu dlatego, że jest nasze; d) wyższość roszczeń *własnego* narodu do autorytetu i lojalności nad analogicznymi roszczeniami strony przeciwnej. Ostatnia cecha może prowadzić do wojującego, agresywnego militaryzmu, który nie uznaje żadnej nadrzędnej, ponadnarodowej normy, takiej jak prawo naturalne, Karta Narodów Zjednoczonych czy autorytet objawionych zasad moralności, zawartych w Biblii i tradycji Kościoła (Sir Isaiah Berlin).

Chcąc lepiej zrozumieć nacjonalizm, trzeba go umieścić w jakimś kontekście. Po pierwsze, można go usytuować w spektrum więzi społecznych, sięgających od miłości do własnej rodziny po miłość do ojczyzny (pojmowanej jako mały naród--państwo), od wielonarodowego imperium do stoickiej koncepcji filozoficznej obejmującej kosmos (być kosmopolitą znaczy być obywatelem świata) i całą ludzkość czy do religijnej nadziei nastania królestwa Bożego, antycypowanego przez Kościół katolicki, i wiary w takie królestwo. Po drugie, należy go rozpatrywać łącznie z kilkoma pokrewnymi tematami, takimi jak ziemia, wojna, rasizm, filozofia, polityka i sztuka.

1) Nacjonalizm często przybiera formę sporów o *ziemię*: chodzi o „nie odzyskane" graniczne prowincje, takie jak Alzacja-Lotaryngia, Śląsk, Triest, Tyrol Południowy, Gibraltar, Irlandia Północna, albo o odrodzenie się takich starożytnych państw, jak Grecja, Italia, Izrael, albo o zdobycie kolonii i o walkę kolonii o niepodległość (Ameryka Północna i Południowa, Afryka, niektóre terytoria w Azji). Istnieje kilka biblijnych teologii ziemi (por. prace W. D. Daviesa i Waltera Brueggemanna).

2) Retoryka nacjonalistyczna ma charakter emocjonalny i przesadny, ponieważ często zmierza do tego, by przekonać młodych ludzi do poświęcenia swojego życia na *wojnie*, do złożenia najwyższej ofiary. Wymaga również wiele od ich matek i żon. ST zawiera sporo tekstów mówiących o wojnie, np. Wj 17, 8-16.

3) Czasami na poparcie nacjonalistycznej agresji wysuwa się argumenty o charakterze *rasowym*. Współczesny rasizm ma swe źródło w teorii hrabiego Godineau istnienia rasy aryjskiej, ale silne wsparcie znalazł w ewolucjonizmie Darwina i jego teorii doboru naturalnego. Na gruncie darwinizmu społecznego, rozwijanego przez Thomasa Huxleya i innych uczonych, sformułowano pogląd o wyższości rasy białej nad czarną i żółtą, uzasadniając w ten sposób kolonializm i wojny kolonialne.

4) Spośród współczesnych *koncepcji filozoficznych* wspierających (nie zawsze rozmyślnie) nacjonalizm możemy wymienić koncepcję duszy narodu, wysławianą przez Herdera, Heglowską koncepcję utożsamiającą państwo z Absolutem w historii, koncepcję przemocy, gloryfikowaną przez Sorela, a zwłaszcza Nietzschego koncepcję wojny jako celu samego w sobie i odrzucenie przez niego w związku z nią etycznego nauczania Jezusa.

5) Nacjonaliści próbowali wykorzystywać dla swoich celów wszystkie wielkie *religie*: Bismarck niemiecki protestantyzm, Maurass katolicyzm, Żabotyński judaizm, Bracia Muzułmańscy islam, a partia Janata hinduizm.

6) Zasadniczo jednak nacjonalizm jest doktryną *polityczną*, i to doktryną na tyle nieskomplikowaną, że łatwo można ją spopularyzować wśród prostych ludzi. Samuel Johnson określił kiedyś patriotyzm jako ostatnie schronienie kanalii. Gdyby istniało wtedy słowo „nacjonalizm", powiedzenie to chyba odnosiłoby się właśnie do niego. Doktryna ta cieszyła się złą sławą, ponieważ pozbawieni skrupułów politycy posługiwali się nią jako przykrywką dla własnych celów – militaryzmu, osobistych korzyści, społecznej manipulacji, dążeń monarchicznych, rewanżyzmu, dyktatury prawicy lub lewicy. Odwoływanie się do nacjonalizmu to zjawisko typowe dla przedstawicieli każdej opcji politycznej.

7) Nacjonalizm jako patriotyczny romantyzm święcił z pewnością największe triumfy w *sztuce*, zwłaszcza w muzyce. Wiele dzieł takich kompozytorów, jak Verdi, Wagner, Smetana, Liszt i Chopin, gloryfikuje prawdziwą i wyimaginowaną przeszłość narodową, mając na uwadze konkretne cele polityczne; to samo można powiedzieć o utworach literackich Waltera Scotta, Byrona, Schillera i wielu innych.

Państwa narodowe ceniono z racji ich intymnego, organicznego i twórczego charakteru, przeciwstawiając je ogromnym, bezosobowym i bezdusznym imperiom. W czasach jednak globalnej wioski elektronicznej i światowego rynku państwa narodowe mogą wydawać się czymś mało ważnym, prowincjonalnym, ekonomicznie nieadekwatnym. W przeszłości wspaniały system dróg i bezpieczeństwo, jakie gwarantowało cesarstwo rzymskie, umożliwiły Pawłowi podjęcie misyjnej działalności o zasięgu światowym. Kiedy chrześcijanie Egiptu i Syrii przetłumaczyli klasyczne dzieła teologii chrześcijańskiej z greki na język koptyjski i syryjski, nie kierował nimi schizmatycki nacjonalizm, ale pragnienie szerszego *uczestnictwa* w osiągnięciach greckiej kultury chrześcijańskiej. W ten sposób języki koptyjski i syryjski stały się „językami uczestnictwa". (Przywiązanie do języka może jednak stanowić pewną siłę w ruchach nacjonalistycznych lub w skłonnościach do regionalizmu, jak we Flandrii czy Quebecu.) Związek Państw Amerykańskich, Unia Europejska i NATO relatywizują dążenia narodów i neutralizują możliwość konfliktu między nimi. Z tego punktu widzenia można je uważać za próby realizacji pacyfistycznej wizji Kazania na Górze.

II. Stary Testament

Doświadczenie ludu Bożego zawarte w hebrajskim Piśmie Świętym można odczytywać jako dialektyczny ruch między uniwersalizmem a partykularyzmem. Z jednej strony mamy naukę o uniwersalnych, transcendentnych wartościach: istnieje jeden Bóg, Stwórca nieba i całej dobrej ziemi, w tym wszystkich ras i narodów (Rdz 1). Bóg ten przekracza różnice płci i ma być miłowany nade wszystko (Pwt 6,4-5). Bóg objawia ludowi Bożemu miłość bliźniego (Kpł 19,18), Dziesięcioro Przykazań (Wj 20; Pwt 5) oraz mądrość wspólną wszystkim narodom (Księga Przysłów, Księga Koheleta, Księga Hioba). Z drugiej strony mamy *wybranie*, które wciąż poszerza swój zakres, obejmując najpierw jednego człowieka, Abrahama (Rdz 12) i jego rodzinę, następnie naród z jego profetyczno-kapłańskimi przywódcami w osobach Mojżesza i Aarona (Księga Wyjścia – Księga Powtórzonego Prawa), w końcu królestwo podobne do królestw sąsiednich narodów (Pierwsza i Druga Księga Samuela, Pierwsza i Druga Księga Królewska), rządzone przez takich władców jak Dawid i Salomon na własnej ziemi, którą Bóg obiecał Izraelitom i którą opanowali już to zbrojnie, już to przez stopniowe zasiedlanie, już to przez wykorzenienie uciskanej lokalnej ludności kananejskiej. Później doszło do wygnania elity rządzącej do Babilonu, co pogłębiło jej więź z ziemią, którą opuścili; por. przepojone nacjonalistyczną pobożnością słowa Ps 137,5-6, umieszczane na czołgach izraelskich w 1948 r. Po powrocie z wygnania za sprawą potężnego imperium Persów Izrael stał się żałośnie małym, zwasalizowanym państewkiem skupionym wokół swej świątyni w Jerozolimie. Choć państwo to miało się wkrótce przekształcić w hellenistyczną *polis*, to jednak posiadało księgę, hebrajski Pentateuch, która była w stanie przechować specyficzną tożsamość tego narodu (por. Lb 23,9) i zarazem przekazać mu uniwersalną wizję i misję (Rdz 10 P; Iz 2,1-5). A gdy państwo to przestało nieomal liczyć się na arenie politycznej, jego ostatni wielki prorok, Daniel, otrzymał przełomową wizję królestwa Bożego, powierzonego jakby Synowi Człowieczemu, któremu mają służyć „*wszystkie* narody, ludy i języki" (Dn 7,13-14). Bóg Izraela zatem sprowadził swój naród do jednej osoby, którą chrześcijanie utożsamiają z Jezusem

Chrystusem. Z krwi i wody, które wypłynęły z Jego przebitego boku (J 19, 34), powstał nowy lud Boży (Mt 21,43). Ten nowy lud otrzymał misję przysparzania Chrystusowi uczniów ze wszystkich narodów/kultur (Mt 28,19), misję realizowaną przez Pawła i innych apostołów (por. Dzieje Apostolskie) do naszych dni i do powtórnego przyjścia Chrystusa jako „Syna Człowieczego" w chwale, który dopełni królestwo Boże sprawiedliwością, pokojem i miłością (Rz 14,17; Ap 21). Oto linia historii zbawienia, jak ją widzą np. Oscar Cullmann (*Christus und Zeit*) i G. E. Wright (*The Kingdom of God*). W tak ujętej historii zbawienia nacjonalizm królestwa Izraela zostaje zarazem przezwyciężony i wyniesiony na wyższy poziom królestwa Bożego o zasięgu światowym dzięki przejściu przez wąską bramę śmierci i zmartwychwstania Jezusa oraz wciąż rozprzestrzeniającemu się Kościołowi.

W obrębie tak rozległego planu, na którym rozwija się historia biblijna, jest miejsce na rozliczne, cyklicznie powtarzające się wydarzenia. Na przykład, religie narodowe mogą ustępować przed religiami o charakterze międzynarodowym/uniwersalnym, ale mogą zarazem przewyższać w pewnym sensie religie rodzinne, takie jak kult przodków i kulty związane z lokalnymi sanktuariami. ST idzie w tym kierunku (Mark S. Smith, *JHWH and Other Deities*, 221). Z kolei opowiadanie o wieży Babel (Rdz 11,1-9 J) sugeruje, że podział rodzaju ludzkiego na różne grupy językowe był karą za grzech, chociaż ta różnorodność nie jest złem samym w sobie, a pod warunkiem, że się jej nie przecenia i nie używa za pretekst do agresywnej wrogości wobec kultur sąsiadów, może nawet okazać się czymś pełnym uroku (różnorodność może być wartością artystyczną i ekonomiczną, np. w turystyce). Według zaś proroków (Jr 42,9-17; 50,41-43; Iz 47,5-7; 1 Krl 8,46-53; 2 Krn 36,15-21; Dn 4,19-27; Ap 18) Bóg może się posłużyć potężnym imperium babilońskim zarówno do ukarania ludu Bożego, jak i do okazania mu miłosierdzia. Innymi słowy, narody mogą służyć wypełnianiu planu Bożego (Walter Brueggemann, *At the Mercy of Babylon,* JBL 110[1991],3-22). Na koniec, według najnowszych radykalnych rekonstrukcji historii izraelskiej, sporej części dziejów przedwygnaniowych (szczególnie czasom Jozjasza) nadano w czasach powygnaniowych postać wyidealizowaną, na pół mityczną, chcąc w ten sposób przedstawić pewien model dla przyszłego niepodległego państwa (por. Liverani, *Nationality and Political Identity*, ABD).

III. Nowy Testament

W NT zasadniczo przeważa perspektywa królestwa Bożego, tak jak ją wyżej opisano. Uniwersalny zasięg królestwa przekracza wszelkie wąsko pojmowane nacjonalizmy; obejmuje ono wszystkich ludzi – *w ich narodach* (Dn 7,13-14; Dz 17, 26). Narody nie ulegają zagładzie, ale zostają doprowadzone do doskonałości i zharmonizowane w wyższej jedności i syntezie. Opisana w Mt 25, 31-46 wielka scena sądu ukazuje narodową i zarazem jednostkową, osobistą perspektywę: „I zgromadzą się przed Nim *wszystkie narody*, a On oddzieli jednych [ludzi] od drugich" (Mt 25,32). To przesunięcie perspektywy w stronę jednostki znajduje potwierdzenie w pozostałej części tego fragmentu.

Paweł w swoich listach, zwłaszcza w Liście do Galatów, a także Łukasz w Dziejach Apostolskich opisują wysiłki wczesnego Kościoła, prowadzonego przez objawienie Boże, mające na celu przekroczenie ograniczeń obrzędowego Prawa Mojżeszowego, głównie przepisów dotyczących obrzezania i koszernych pokarmów (por. Dz 10 i 15). Misyjna działalność Pawła w całym ówczesnym świecie jest przykładem misjonarskiego dostosowania się do różnych kultur (inkulturacja), o czym świadczy fakt, że kiedy przemawiał do Żydów, powoływał się wyłącznie na ST (Dz 13,16-41), a kiedy przepowiadał poganom, powoływał się na pogańskich poetów i pogańską pobożność (Dz 17,22-31, zwłaszcza w. 23 i 28). Dzieje Apostolskie kończą się przepowiadaniem przez Pawła orędzia o królestwie Bożym w Rzymie, ówczesnej stolicy pogańskiego cesarstwa. Po paru stuleciach, na przekór krwawym prześladowaniom, cesarstwo stało się oficjalnie chrześcijańskie. Cesarz Konstantyn i jego matka, Helena, cieszyli się odtąd na Wschodzie czcią równą tej, jaką okazywano apostołom.

Greckie słowo znaczące „ojczyzna", *patris*, miało w NT negatywną konotację: „Tylko w swojej ojczyźnie (*patris*) i w swoim domu może być prorok lekceważony" (Mt 13,54.57; Mk 6,1.4; Łk 4,23.24; J 4,44). Zdanie Pawła z Listu do Filipian: „Nasza bowiem ojczyzna (*politeuma*) jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa" (3,20), służyło w niedawnej przeszłości do zrelatywizowania przesadnych wypowiedzi nacjonalistycznych dyktatorów. List do Hebrajczyków, mówiąc o wierze Abrahama (Hbr 11,13-16), przeciwstawia jego ziemską ojczyznę (*patris*) ojczyźnie niebieskiej, gdzie Bóg przysposobił mu miasto. A dalej (Hbr 13,14) autor dodaje: „Nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy tego, które ma przyjść". Erik Petersen, uczony i konwertyta, w swej niewielkiej *Book of the Angels*, powstałej w nazistowskich Niemczech w 1936 r., wychodząc od faktu, że chrześcijanie już teraz na ziemi uczestniczą w niebieskiej liturgii aniołów, opisanej w Ap 4, szczególnie w owym trzykrotnym „Święty" z pieśni aniołów, w sposób sprytny dochodzi do wniosku, że chrześcijanie mają tylko jednego Pana, zmartwychwstałego Chrystusa. Jest to ostateczny klucz do problemu „nacjonalizm a wiara chrześcijańska". Mimo to chrześcijanie powinni się modlić za sprawujących władzę (1 Tm 2,1-2; 1 P 2,17).

Pełne studium poświęcone użyciu w NT słowa *ethnos* („naród"; lm *ethne*), niemożliwe do zaprezentowania w tym miejscu, przemawia za internacjonalistyczną perspektywą NT, na jaką wskazaliśmy wyżej. NT nigdy jednak

nie zapomina o swych korzeniach – o narodzie żydowskim. Zwróćmy uwagę na tę podwójną perspektywę w J 11,48-53: „Jezus miał umrzeć za *naród*, a nie tylko za *naród*, ale także, by *rozproszone dzieci* Boże zgromadzić *w jedno*" (w. 51-52; por. Łk 7,5; Rz 1,16). Związek między narodem i męką Jezusa znajdujemy również w Łk 23,2 i J 18,35. W Dziejach Apostolskich (10,22; 24,2.17; 26,4; 28,19) dostrzec można też subtelny związek między korzeniami żydowskimi a misyjną działalnością wśród pogan. Pierwszy List św. Piotra (2,9) odnosi słowa Księgi Wyjścia (19,6) o Izraelu jako ludzie świętym do Kościoła. Uniwersalistyczną perspektywę widać również w Dz 10,35; 17,26; Ap 5,9; 7,9; 13,7; 14,6. Por. konkordancję i liczne w niej odsyłacze do słowa *ethnos*, a także do słowa *laos*.

Ojcowie Kościoła podzielali to uniwersalne widzenie Kościoła. Ignacy z Antiochii ukuł zwrot „Kościół powszechny (katolicki)". Ireneusz utrzymywał, że wiara była ta sama w różnych narodach cesarstwa. John Wesley traktował „szeroki świat" jak swoją „parafię". Sobór Watykański II, szczególnie w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* (*Gaudium et spes*), wskazuje, jak chrześcijanie powinni solidarnie współpracować z narodami i ludami całego świata w różnych dziedzinach, a zwłaszcza w zakresie promocji kultur (KDK 53-62) i pokoju (KDK 77-90). Już w 1926 r. Pius XI w liście do wikariuszy misyjnych w Chinach (AAS 18[1926]305) występował przeciwko wykorzystywaniu pracy misyjnej jako środka rozciągania władzy jednego narodu nad drugim: „Kościół zawsze usiłował zapobiegać infiltracji nacjonalistycznego ducha wśród swoich misjonarzy, a w szczególności wśród kapłanów. (...) Jeżeli kiedykolwiek praca misyjna jest zaprzeczeniem tej ciągle potwierdzanej polityki, co zdarza się jedynie bardzo rzadko, Kościół bez wahania potępia takie zachowania i podejmuje odpowiednie środki w celu poprawienia sytuacji".

tłum. Sylwester Zalewski

Interpretacja Pisma Świętego w kontekście dialogu chrześcijańsko-żydowskiego

Waldemar Chrostowski

Decydującą okolicznością dla nawiązania przez Kościół dialogu z Żydami i judaizmem stał się wysunięty przez II Sobór Watykański (1962-1965) postulat „powrotu do źródeł", czyli korzeni wiary i Kościoła. Chcąc jeszcze lepiej zrozumieć swoją naturę i istotę posłannictwa we współczesnym świecie, Kościół zalecił pogłębioną i wszechstronną refleksję nad osobą i misją Jezusa Chrystusa. Refleksja ta obejmuje także interpretację Pisma Świętego, stanowiącego stale żywe źródło wiary w Jezusa i dokonane przez Niego dzieło zbawienia. Jej podjęcie doprowadziło do przekonania, któremu dał wyraz – podejmując wcześniejszą wypowiedź biskupów niemieckich – Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym 17 listopada 1980 r. w Moguncji: „Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm".

Ogromne znaczenie dla dalszego ożywienia i zintensyfikowania kontaktów chrześcijańsko-żydowskich miała wizyta Jana Pawia II 13 kwietnia 1986 r. w rzymskiej Synagodze Większej. Nawiązując do nauczania Vaticanum II, Ojciec Święty powiedział: „Wgłębiając się we własną tajemnicę, Kościół Chrystusowy odkrywa więź łączącą go z judaizmem. Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiejkolwiek innej religii". Między religią chrześcijańską a judaizmem istnieją ważne i liczne więzi, dzięki którym można słusznie mówić o wspólnym dziedzictwie duchowym. Podstawowym celem dialogu jest uznanie i rozpoznawanie tych więzi w taki sposób, aby z jednej strony unikać jakiegokolwiek synkretyzmu bądź dwuznacznego zawłaszczania, a z drugiej – skutecznie pogłębiać i rozwijać własną tożsamość religijną.

Ani z perspektywy historycznej, ani obecnej judaizm nie jest zjawiskiem jednorodnym. Trzeba przeprowadzić i respektować niezbędne rozróżnienie między judaizmem biblijnym, którego świadectwo stanowi ST oraz bogate pozakanoniczne piśmiennictwo żydowskie z ery przedchrześcijańskiej i z pierwszej połowy I w. ery chrześcijańskiej, a judaizmem rabinackim, który pojawił się i okrzepł w rezultacie wszechstronnej przebudowy życia żydowskiego, podjętej pod koniec I w., czyli po zburzeniu Jerozolimy i świątyni jerozolimskiej przez Rzymian (70 r.), zaprzestaniu kultu ofiarniczego i utracie żydowskiej państwowości. Na kanwie judaizmu biblijnego, zakorzenionego w życiu i religii przedwygnaniowego Izraela (chodzi o wygnanie babilońskie), zaistniała i ukształtowała się wiara chrześcijańska zogniskowana na Jezusie Chrystusie i dokonanym przez Niego dziele zbawczym. Jezus Chrystus wypełnił wielowiekowe oczekiwania i nadzieje mesjańskie Izraelitów. „Albowiem ile tylko obietnic Bożych, w Nim wszystkie są «tak». Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze «Amen» Bogu na chwałę" (2 Kor 1,20).

Podstawę chrześcijańskiej interpretacji Biblii hebrajskiej stanowi przykład samego Jezusa. Ukazawszy się dwóm swoim uczniom w drodze do Emaus (Łk 24,13-35), zmartwychwstały Pan dokonał rozstrzygającej wykładni Prawa, Proroków i Pism, której sednem jest odpowiedź na pytanie: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?" (w. 26). Wiarę tę podjęli apostołowie oraz Jego pierwsi wyznawcy, wyrażając ją i potwierdzając poprzez bardzo częste odwoływanie się do Biblii hebrajskiej, a także całej Tradycji biblijnego Izraela, przede wszystkim tej, której składniki znalazły się w greckiej Septuagincie. Wykładnia ta znalazła wyraz w pismach NT, stanowiących trzon Biblii chrześcijańskiej. Inaczej judaizm rabinacki. Jego wyznawcy, nie uznając w Jezusie Mesjasza i Syna Bożego, opowiedzieli się wyłącznie za Biblią hebrajską, co oznaczało odrzucenie Septuaginty, powszechnie przyjmowanej na przełomie ery przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej w świecie żydowskim jako w pełnym tego słowa znaczeniu Biblia grecka. Wszechstronna przebudowa życia żydowskiego, na czele której stanęli rabini wywodzący się ze środowiska faryzeuszy, została usankcjonowana w takich dziełach jak Miszna i Talmudy, palestyński i babiloński, przy czym normatywny dla życia żydowskiego okazał się głównie Talmud babiloński. Z tego powodu judaizm rabinacki bywa też nazywany talmudycznym.

Drogi chrześcijan i wyznawców judaizmu rozeszły się bardzo wcześnie. Jednym z wyznaczników samoświadomości obydwu wspólnot religijnych stało się wzajemne odcinanie się od siebie i paradoksalna współpraca w budzeniu i pogłębianiu obustronnej niechęci, a nawet wrogości. Przez prawie dwa tysiące lat takiej koegzystencji po obydwu stronach nagromadziło się mnóstwo stereotypów i uprzedzeń, które wymagają przezwyciężenia i radykalnie nowego spojrzenia. W naszych czasach do podjęcia tej żmudnej pracy przynagla wzgląd na zagładę kilku milionów Żydów, dokonaną przez narodowych socjalistów w czasie II wojny światowej. Przemawiając 23 marca 2000 r., podczas spotkania w Jerozolimie z Naczelnymi Rabinami Izraela, Jan Paweł II powiedział: „Mamy nadzieję, że naród żydowski dostrzeże, iż Kościół zdecydowanie potępia antysemityzm i wszelkie inne formy rasizmu jako całkowicie sprzeczne z zasadami chrześcijaństwa. Musimy razem pracować, aby zbudować przyszłość, w której nie będzie już antyjudaizmu wśród chrześcijan ani postaw antychrześcijańskich wśród Żydów". To dramatyczne wezwanie zostało ponowione kilka godzin później

podczas wizyty w Instytucie Pamięci „Yad Vashem", w ramach tejże jubileuszowej pielgrzymki do Ziemi Świętej: „Budujmy nową przyszłość, w której chrześcijanie nie będą już żywić uczuć antyżydowskich ani Żydzi uczuć antychrześcijańskich, ale raczej zapanuje wzajemny szacunek, jak przystoi tym, którzy czczą jednego Stwórcę i Pana oraz odwołują się do Abrahama jako naszego wspólnego ojca w wierze". Obustronny wysiłek usuwania zastarzałego balastu stanowi na pewno najważniejsze i najpilniejsze wyzwanie dialogu.

Bolesne zaszłości w stosunkach chrześcijańsko-żydowskich nie ominęły czytania i objaśniania Pisma Świętego. Odbywało się ono w atmosferze gorszących polemik, waśni, konfliktów i wzajemnych oskarżeń, czasami nawet prześladowań. Zarówno chrześcijanie, jak i wyznawcy judaizmu często odwoływali się do Pisma Świętego, aby podeprzeć i uwiarygodnić swoją tożsamość religijną, a także znaleźć argumenty potrzebne w nieustannej konfrontacji. Co się tyczy strony chrześcijańskiej, najpoważniejsze oskarżenie, na którym opierały się wszystkie inne, było związane z obarczaniem wszystkich Żydów trwałą odpowiedzialnością za zbrodnię Bogobójstwa. Z tego wynikało przeświadczenie, że religia żydowska wypełniła już całkowicie swoją rolę, judaizm zaś rabinacki nie ma dla swoich wyznawców żadnego znaczenia zbawczego. Z kolei strona żydowska odwzajemniała te zarzuty wyraźną wrogością wobec Jezusa i Kościoła oraz twierdzeniem, że chrześcijaństwo to nic innego jak nowa, bodaj niebezpieczniejsza niż inne, forma pogaństwa. Odnosząc się do długiej i naznaczonej napięciami koegzystencji chrześcijan i wyznawców religii żydowskiej watykańska Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem w dokumencie *Pamiętamy: refleksja nad Shoah,* wydanym 16 marca 1998 r., stwierdziła: „Wniosek (...) jest taki, że na przestrzeni dwóch tysięcy lat rezultat naszych relacji jest raczej negatywny". Ocena ta została powtórzona w dokumencie *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości,* ogłoszonym w marcu roku Wielkiego Jubileuszu przez Międzynarodową Komisję Teologiczną 2000.

Po II Soborze Watykańskim dokonało się wiele dobrego. Stało się również jasne, że przezwyciężanie trudności i budowa nowej przyszłości w stosunkach chrześcijańsko-żydowskich zależą od dobrej woli obydwu stron. Co się tyczy Kościoła, fundament dialogu, pojętego jako wysiłek usuwania obolałych zaszłości oraz poznawania się i szacunku dla tożsamości drugiej strony, stanowi ogłoszona 28 października 1965 r. soborowa deklaracja *Nostra aetate o* stosunku do religii niechrześcijańskich. W jej czwartym paragrafie czytamy: „Skoro więc tak wielkie jest dziedzictwo duchowe wspólne chrześcijanom i Żydom, święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie się i poszanowanie, które osiągnąć można zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz braterskie rozmowy". Potwierdzenie i ukonkretnienie tych zaleceń nastąpiło we *Wskazówkach i sugestiach w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate" nr 4,* wydanych l grudnia 1974 r. przez Komisję Stolicy Apostolskiej ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem oraz w następnym dokumencie tejże Komisji zatytułowanym *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego,* ogłoszonym 1 grudnia 1985 r. Zwraca on uwagę na szczególny charakter i trudności nauczania chrześcijańskiego w odniesieniu do Żydów i judaizmu, na jedność biblijnego objawienia i planu Bożego widoczną w silnych związkach między ST i NT, a także na żydowskie korzenie chrześcijaństwa, wizerunek Żydów w NT oraz na wspólne elementy w liturgii.

Dalsza poprawa w stosunkach chrześcijańsko-żydowskich miała związek z uznaniem pod koniec 1993 r. przez Stolicę Apostolską państwa Izrael i nawiązaniem oficjalnych kontaktów dyplomatycznych. Jest bowiem faktem, że o ile strona chrześcijańska podejmuje dialog głównie z pobudek religijnych i teologicznych, o tyle strona żydowska włącza się w dialogowe przedsięwzięcia głównie z racji społecznych i politycznych, traktując swoje zaangażowanie jako jeszcze jedno narzędzie zwalczania antysemityzmu. Pogłębiona refleksja historyków i teologów chrześcijańskich uzasadnia potrzebę rozróżniania między z gruntu rasistowskim antysemityzmem a antyżydowskością oraz antyjudaizmem. Nie bagatelizując ani nie pomniejszając szkodliwości dwóch ostatnich zjawisk, trzeba powiedzieć, że to one częstokroć rzutowały na chrześcijańskie czytanie i objaśnianie Pisma Świętego. Niezwykle ważnym krokiem w rzeczowym spojrzeniu na te problemy stało się zorganizowane pod koniec października 1997 r. watykańskie sympozjum na temat korzeni antyjudaizmu w środowisku chrześcijańskim. Jednym z jego zasadniczych tematów była dyskusja dotycząca kwestii, czy to sama Biblia, zwłaszcza NT, zawiera treści sprzyjające oskarżaniu bądź potępianiu Żydów i religii żydowskiej, czy też tego rodzaju oskarżenia mają miejsce po stronie chrześcijańskiej raczej jako wypadkowa nieprzychylnych Żydom i ich religii zapatrywań i uczuć przenoszonych na grunt interpretacji ksiąg świętych. W przemówieniu skierowanym 31 października 1997 r. do uczestników wspomnianego sympozjum Jan Paweł II stwierdził: „W świecie chrześcijańskim bowiem – choć nie twierdzę, że za sprawą samego Kościoła jako takiego – zbyt długo krążyły błędne i niesprawiedliwe interpretacje NT dotyczące narodu żydowskiego i jego domniemanych win, rodząc wrogie postawy wobec tego ludu. Przyczyniły się one do uśpienia wielu sumień i w konsekwencji – gdy Europę zalała fala prześladowań inspirowanych przez pogański antysemityzm, który w swej istocie był zarazem antychrześcijaństwem – obok chrześcijan broniących prześladowanych za wszelką cenę, nawet z narażeniem własnego życia, wielu było i takich, którzy nie stawili tak zdecydowanego duchowego oporu, jakiego ludzkość miała prawo oczekiwać od uczniów Chrystusa". Doniosłość tych słów jest tym większa, iż zostały wypowiedziane w ramach bezpośrednich przygotowań do uroczystych obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, których integralnym składnikiem stał się żmudny wysiłek „oczyszczania pamięci".

W NT znalazło się wiele przejawów surowej krytyki tej części Żydów, którzy nie przyjęli Jezusa Chrystusa i nie uwierzyli w Niego. Pochodzi ona przede wszystkim ze strony ich współrodaków, którzy stali się chrześcijanami. Krytyka ta przybierała na sile zwłaszcza wtedy, gdy jej ostrze godziło w rozmaite przejawy sprzeciwu części Judejczyków oraz Żydów z diaspory wobec Ewangelii i jej głosicieli, posunięte czasami do krwawych prześladowań. Zarówno Dzieje Apostolskie, jak i listy Pawła Apostoła zawierają wiele wzmianek o cierpieniach, których doświadczyły pierwsze wspólnoty chrześcijańskie i poszczególni chrześcijanie. Także w pozostałych księgach NT, przede wszystkim w Apokalipsie św. Jana, nie brakuje aluzji do wrogości, która dotkliwie godziła w chrześcijan. Trzeba jednak podkreślić, że ta nowotestamentowa krytyka ma w ogromnej większości charakter i wydźwięk wewnątrzżydowski, gdyż zarówno Jezus, jak i Jego pierwsi wyznawcy byli Żydami. Nic zatem dziwnego, że odwołuje się ona, przypomina i wzmacnia kierowane niegdyś pod adresem Izraelitów surowe napomnienia starotestamentowych proroków. Ich wymowa bywa (por. np. Ez 16,20,23) znacznie ostrzejsza i bardziej sarkastyczna niż pokrewnych w tonie i treści wypowiedzi nowotestamentowych. Brak właściwego rozeznania w tych sprawach powodował, że niektórzy komentatorzy Biblii wysuwali zarzuty oskarżające Stary Testament o... antysemityzm. Najwłaściwsze i najbliższe prawdy jest takie spojrzenie na krytyczne wobec Izraela i jego religii teksty biblijne, w którym dominuje żywa świadomość, że tamte niewierności wobec Boga są obrazem i paradygmatem zupełnie podobnych postaw w życiu każdego człowieka, także chrześcijanina. Powinno się z nich rodzić uznanie i podziw dla wierności Boga względem przymierza zawartego z Izraelem, co stanowi warunek i potwierdzenie tej samej wierności przejawiającej się w ustawicznym przebaczaniu i darowaniu naszych wobec Niego win i grzechów.

Podstawę przebudowy chrześcijańskiego nastawienia wobec Żydów i religii żydowskiej stanowi – zgodne z wyłożonym przez Pawła w Liście do Rzymian (rozdz. 9-11) – spojrzenie na los Izraela jako kluczowy element planu Bożego. „Ten lud – powiedział Ojciec Święty w przemówieniu do uczestników watykańskiego sympozjum – trwa na przekór i wbrew wszystkiemu dlatego, że jest ludem Przymierza i że mimo niewierności człowieka Bóg pozostaje wierny swojemu Przymierzu. Kto ignoruje ten podstawowy fakt, wchodzi na drogę marcjonizmu, którą Kościół bez wahania i stanowczo odrzucił świadom swojej żywotnej więzi ze Starym Testamentem, bez którego Nowy Testament jest pozbawiony sensu. Pismo Święte jest nierozerwalnie związane z tym ludem i z jego historią, ta zaś prowadzi do Chrystusa, obiecanego i oczekiwanego Mesjasza, wcielonego Syna Bożego". Właśnie takie spojrzenie zabezpiecza przed niebezpiecznymi pokusami „teologii pogardy", pozwala rzetelnie patrzeć na dzieje i religię Żydów, a jednocześnie rozpoznawać i przyjąć zasadniczą nowość osoby i posłannictwa Jezusa Chrystusa.

Ważnym składnikiem dialogu międzyreligijnego mogą i powinny być wnikliwe i solidne studia nad żydowskimi tradycjami objaśniania Biblii hebrajskiej w okresie przedchrześcijańskim i w początkach istnienia Kościoła, a także dowartościowanie rozwijanej przez prawie dwa tysiąclecia tradycji rabinackiej. Ta problematyka została syntetycznie wyłożona w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele,* wydanym w 1993 r. przez Papieską Komisję Biblijną. Objaśnianie i komentowanie Pisma rozpoczęło się w judaizmie, czego świadectwem jest grecka Septuaginta i aramejskie targumy. Znalazło ono również wyraz w ogromnym wysiłku gromadzenia i zgłębiania metod, których celem było zachowanie tekstu ST i wyjaśnianie jego sensu. Z tego bogatego dorobku korzystali najwybitniejsi uczeni chrześcijańscy, od Orygenesa i Hieronima aż po nasze czasy. Dyskusje egzegetyczne i teologiczne niemal zawsze szły w parze z korzystaniem z żydowskiego dorobku w zakresie gramatyki i leksykografii hebrajszczyzny biblijnej, aby lepiej zrozumieć niejasne teksty Pisma Świętego oraz występujące w nich rzadkie i unikatowe słowa. W niektórych okresach, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, gdy dialog międzyreligijny stał się faktem, nie zabrakło przejawów współpracy w tych dziedzinach, z której owoców korzystają obie strony.

Przedstawiając oparte na Tradycji podejście, odwołujące się w interpretacji Biblii do tradycji żydowskich, dokument Papieskiej Komisji Biblijnej zawiera również następującą uwagę: „Bogactwo erudycji żydowskiej oddanej na służbę Biblii od jej początków w starożytności aż do naszych czasów jest wielką pomocą w egzegezie obu Testamentów, jednakże pod warunkiem, że korzysta się z niej umiejętnie". Wzgląd na to jest niezbędny zważywszy na fakt, że paradoksem dialogu jest coraz mocniejsze przekonanie, iż tożsamości żydowska i chrześcijańska są wyraźnie odmienne. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej tak wyjaśnia tę kwestię: „Ze strony żydowskiej, według bardzo zróżnicowanych form, chodzi o religię, która określa naród i praktykę życia, poczynając od objawionego Pisma i tradycji ustnej, podczas gdy po stronie chrześcijańskiej wspólnotę tworzy wiara w Pana Jezusa, który umarł, zmartwychwstał i żyje, Mesjasza i Syna Bożego. Te dwa punkty wyjścia tworzą dwa konteksty interpretacji Pism, które pomimo wielu zbieżności i podobieństw są zasadniczo odmienne".

Biblia i ekologia
Daniel G. Deffenbaugh, David L. Dungan

Wprowadzenie

Gazety, programy telewizyjne i radiowe codziennie przekazują nam coraz bardziej niepokojące wiadomości o skażonych rzekach, zatrutych jeziorach, wycinanych lasach, ulegającej erozji glebie, kurczącej się warstwie ozonowej, globalnym ociepleniu i kwaśnych deszczach. Ludzi na całym świecie ogarnia coraz większy lęk i niepokój. Dlaczego wszystko to się dzieje teraz? Co nam przyniesie przyszłość?

Uczeni zajmujący się środowiskiem naturalnym robią wszystko, aby odpowiedzieć na tego rodzaju pytania, zbyt często jednak podchodzą do problemów w sposób fragmentaryczny. Metoda empiryczna, z charakterystycznym dla niej naciskiem na badanie szczegółowych aspektów danego zjawiska, ma dziś wyraźną świadomość swych braków. Krótko mówiąc, tradycyjne przyrodoznawstwo cierpi na brak holistycznej wizji. Istotnie może być tak, że z racji pewnych błędnych założeń, dotyczących przyrody jako przedmiotu badań oraz ludzi jako podmiotów manipulujących i eksploatujących ów przedmiot, uczeni przyczyniają się jedynie do pogorszenia sytuacji. Może się więc okazać, że powinniśmy się obecnie zastanowić, co w tym kontekście mogą nam zaoferować inne dyscypliny naukowe, szczególnie hermeneutyka biblijna i teologia chrześcijańska. Podzielamy przekonanie, że Pismo Święte ma nam dużo do powiedzenia na temat współczesnej kwestii ekologicznej i że najlepszym rozwiązaniem dla chrześcijan będzie z pewnością zwrócenie się z tymi problemami do „początku", tak jak o nim mówi Księga Rodzaju.

Holistyczna wizja Pisma Świętego

Niemal tak samo jak współczesny geolog, autor kapłańskiego opisu stworzenia w Rdz 1,1-2,4a cofa się do początkowego stanu naszej planety i widzi, że ziemia nie była pięknym, sprzyjającym życiu środowiskiem, jakie obserwujemy dzisiaj, lecz smutnym i pozbawionym życia pustkowiem:

> Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami (Rdz 1,1-2).

Księga opowiada dalej, jak Bóg ingerował w ten chaos kolejnymi aktami stwórczej mocy, kształtując oblicze znanego nam świata. Ręka Boża była obecna w każdym aspekcie dzieła stworzenia, a Bóg radował się tym, co uczynił. Opowiadanie ukazuje obraz stałego i stopniowego rozwoju; fakt, że człowiek został stworzony tego samego dnia co zwierzęta (Rdz 1,24-27) oraz że Adam został ulepiony z prochu ziemi (Rdz 2,7 – „Adam" ma pewien związek z hebrajskim słowem *'adamah*, „ziemia"), sugeruje bardzo ścisły związek między człowiekiem a każdym aspektem stworzenia, od najprostszego aż po najbardziej złożony.

Bóg nie czyni ze stworzenia rodzaju sceny, na której ostatecznie rozegra się odkupienie człowieka, lecz głęboko współzależną wspólnotę. W Rdz 1-3 mamy trzy fundamentalne twierdzenia:

> 1) *Całe stworzenie jest harmonijną wspólnotą.* Istnieje wewnętrzny związek między ożywionym światem zwierząt a tym, co my, współcześni, uważamy za przedmioty nieożywione lub pozbawione wrażliwości, np. drzewa czy ziemia. Bóg stworzył wszystkie rzeczy, aby mógł wejść z nimi w związek. Wszystkie rzeczy zasługują na uwagę ze strony Boga. Prowadzi nas to do drugiego twierdzenia.
> 2) *Wszystkie byty stworzone są dobre w oczach Boga.* Nie dostrzega się dualizmu między dobrymi i wartościowymi bytami duchowymi a złymi i bezwartościowymi rzeczami fizycznymi.
> 3) *Ludzie zostali uczynieni dokładnie z tego samego „materiału"* co *wszystkie pozostałe byty stworzone*: *'adamah* (*„ziemia"*). Jest tylko jedna podstawowa różnica: ludzie, mężczyźni i kobiety, zostali stworzeni na obraz Boga; tylko oni zostali wyznaczeni do opiekowania i troszczenia się o resztę stworzenia.

Przyjrzyjmy się bardziej szczegółowo każdemu z tych twierdzeń.

Całe stworzenie jest harmonijną wspólnotą

Nasze rozumienie stworzenia jako wspólnoty wewnętrznie z sobą powiązanych bytów możemy rozwinąć, odwołując się do poetów hebrajskich, zwłaszcza tych, którzy wywodzą się z tradycji mądrościowej. Dzięki tym

pisarzom odnosimy nieodparte wrażenie, że ludzie nie są jedynymi stworzeniami, które wielbią Boga; wszystkie stworzenia we właściwy sobie sposób głoszą cześć i chwałę Stwórcy.

Niebiosa głoszą chwałę Boga,
dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza.
Dzień dniowi głosi opowieść,
a noc nocy przekazuje wiadomość.
Nie jest to słowo, nie są to mowy,
których by dźwięku nie usłyszano;
ich głos się rozchodzi na całą ziemię
i aż po krańce świata ich mowy.
(Ps 19,1-5)

Inny psalm przedstawia obraz ziemi i pozostałych stworzeń wysławiających Boga za Jego sprawiedliwe rządy nad narodami.

Śpiewajcie Panu pieśń nową,
śpiewajcie Panu, wszystkie krainy (...)
Niech się cieszy niebo i ziemia raduje;
niech szumi morze i to, co je napełnia;
niech się weselą pola i wszystko, co jest na nich,
niech się także radują wszystkie drzewa leśne
przed obliczem Pana, bo nadchodzi (...)
aby sądzić ziemię.
On będzie sądził świat sprawiedliwie,
z wiernością swą – narody.
(Ps 96,1.11-13)

Oprócz poetów nierzadko również prorocy żydowscy wzywali góry i inne części stworzenia Bożego na odpowiedzialnych i bezstronnych świadków oskarżeń, jakie Bóg kierował pod adresem grzeszników. Na przykład Micheasz, prorok Judy i Izraela (ok. 715-687 przed Chr.), wzywa stworzony porządek Boga na świadka oskarżeń o nieprawość:

Słuchajcie, proszę, tego, co Pan powiedział:
„Stań, prawuj się wobec gór,
niech słuchają pagórki twego głosu!”
Słuchajcie, góry, sporu Pańskiego,
nakłońcie uszu, posady ziemi!
Oto Pan ma spór ze swym ludem
i oskarżać będzie Izraela.
(Mi 6,1-2)

Podobnie prorok Izajasz, współczesny Micheaszowi, mówi o ziemi i niebie, które są pełnymi współczucia słuchaczami oskarżeń, z jakimi Bóg występuje przeciwko ludowi Izraela:

Niebiosa, słuchajcie, ziemio, nastaw uszu,
bo Pan przemawia:
„Wykarmiłem i wychowałem synów,
lecz oni wystąpili przeciw Mnie.
Wół rozpoznaje swego pana
i osioł żłób swego właściciela,
Izrael na niczym się nie zna,
lud mój niczego nie rozumie”.
(Iz 1,2-3)

Można oczywiście wysunąć zarzut, że tych poetyckich opisów kosmosu nie można uważać za metafizyczne twierdzenia o naturze wszechświata. Na zarzut ten należy odpowiedzieć dwojako. Po pierwsze, moglibyśmy się zgodzić, że nie wolno się powoływać na poezję w celu ustalenia metafizycznych zasad, ale przecież wszystkie języki, jak dowodził niemiecki filozof Martin Heidegger, zawierają w sobie ukrytą metafizykę. Innymi słowy, poetyckie odniesienia można uznać za miarodajne tylko wtedy, gdy są one spójne ze sposobem, w jaki

czytelnicy poezji postrzegają i pojmują kosmos. Moglibyśmy więc powiedzieć, że słowa takich poetów jak Micheasz i Izajasz przemawiały z całą siłą po prostu dlatego, że przywoływały na pamięć pierwotną afirmację troski Boga o stworzenie oraz spoczywający na ludziach moralny obowiązek bycia wiernymi uczestnikami biotycznej wspólnoty. Fakt, że Izrael i Juda weszły na drogę nieprawości, był afrontem nie tylko względem Boga, lecz także względem wspólnoty, do której ludy te należały od początku.

Po drugie, potwierdzenie wzajemnej zależności Boga, rodzaju ludzkiego i stworzenia można również znaleźć w innych miejscach Pisma Świętego. Kiedy Bóg zawierał po potopie przymierze z Noem, związał się nie tylko z ludźmi, lecz z całym stworzeniem. Zwróćmy uwagę na słowne powtórzenia; wygląda to tak, jak gdyby przemawiający (Bóg) starał się nadać tej umowie taki wyraz, żeby nie pominąć żadnego żyjącego stworzenia.

> Ja, Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie; z wszelką istotą żywą, która jest z wami: z ptactwem, ze zwierzętami domowymi i polnymi, jakie są przy was, ze wszystkimi, które wyszły z arki, z wszelkim zwierzęciem na ziemi. Zawieram z wami przymierze, tak iż nigdy już nie zostanie zgładzona wodami potopu żadna istota żywa (...). A to jest znak przymierza, które ja zawieram z wami i każdą istotą żywą, jaka jest z wami (...). Łuk mój kładę na obłoki, aby był znakiem przymierza między Mną a ziemią (...), [przymierza], które zawarłem z wami i z wszelką istotą żywą (...). Gdy zatem będzie ten łuk na obłokach (...) wspomnę na przymierze wieczne między mną a wszelką istotą żyjącą w każdym ciele, które jest na ziemi (Rdz 9,9-16).

Podobnie jak w opisie stworzenia w Rdz 1, kapłańska tradycja Izraela wyraźnie mówi, posługując się szerokimi *terminami prawniczymi,* o przymierzu Boga obejmującym *wszystkie istoty żywe,* tzn. cały porządek stworzony, a nie jedynie ludzi uczynionych na obraz Boga. Każdemu musi dawać do myślenia fakt, że te cztery tradycje ST, poetycka, prorocka, kapłańska i prawnicza, jednomyślnie przyjmują ogólną wzajemną zależność Boga, ludzi i całego stworzenia.

Ludzie stworzeni na obraz Boga

Historycznie rzecz biorąc, teologia chrześcijańska kładła szczególny nacisk tylko na jeden aspekt opowiadania o stworzeniu, a mianowicie twierdzenie, że jedynie ludzie są obrazem Bożym. Posłuchajmy jeszcze raz, co mówi sam tekst.

> A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi". Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1,26-27).

Nie ulega wątpliwości, że rodzaj ludzki zajmuje uprzywilejowane miejsce w biotycznej wspólnocie stworzonej przez Boga. Przez stulecia zbyt wielką wagę przywiązywano jednak do przywilejów człowieka, a niedostatecznie podkreślano jego odpowiedzialność. Teologowie chrześcijańscy, a także ludzie świeccy, woleli odczytywać ten opis w izolacji od pozostałych tekstów, a więc bez uwzględnienia chociażby następnego rozdziału, w którym się mówi o roli człowieka w szerszej wspólnocie. Skoro Adam został uczyniony z ziemi, musi uznać swoje zobowiązanie moralne wobec własnych „korzeni". Ma uprawiać i doglądać ogród w Edenie i nim się opiekować.

> A zasadziwszy ogród w Eden, na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił. (...) Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał (Rdz 2,8.15).

Przeczytanie zatem jednego i drugiego opisu otwiera o wiele bardziej zróżnicowaną perspektywę, niż gdybyśmy poprzestali wyłącznie na lekturze opisu kapłańskiego (Rdz 1-2,4). Opis kapłański przedstawia ludzi jako stworzonych „na obraz Boga" i może stanowić podstawę interpretacji antropocentrycznej, natomiast opis jahwistyczny kładzie nacisk na stworzenie ludzi z ziemi i wynikające stąd ich obowiązki jako opiekunów, tych, którzy „uprawiają i doglądają" ogród Boży.

O słuszności twierdzenia, że rodzaj ludzki i ziemia pozostają z sobą w nierozerwalnym związku, można się przekonać na podstawie konsekwencji pierwszego upadku. Nieposłuszeństwo człowieka powoduje zakłócenie samej istoty *szalom*, czyli całości Edenu, a skutki tego dają się odczuć w każdym zakątku stworzenia. Adam i Ewa muszą dźwigać brzemię klątwy Boga za przekroczenie zakazu spożywania owocu z drzewa wiadomości dobra i zła.

> Do niewiasty powiedział: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”.
> Do mężczyzny zaś [Bóg] rzekł: „Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz z niego jeść – przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli. W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!” (Rdz 3,16-19).

Zwróćmy uwagę, że Adam i Ewa nie zostali przeklęci jakby w oderwaniu od reszty stworzenia. Bóg traktuje ich jako istoty ściśle związane z ziemią, z której zostali wzięci; ich kara jest jednocześnie karą stworzenia.

Ten sam punkt widzenia staje się ponownie widoczny parę rozdziałów dalej, kiedy Bóg, widząc skażenie stworzenia (Rdz 6,11), postanawia zniszczyć ziemię, zsyłając na nią potop. Rdz 4-6 opisuje nasilenie się ludzkiej nieprawości, jakie nastąpiło po upadku – najpierw wśród samych ludzi, a później w całym świecie. Słowa Rdz 6,5 opisują reakcję Boga na szerzącą się wśród ludzi przemoc i zło.

> Kiedy zaś Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że usposobienie ich jest wciąż złe, żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się. Wreszcie Pan rzekł: „Zgładzę ludzi, których stworzyłem, z powierzchni ziemi“ (Rdz 6,5-7).
> To jest zrozumiałe, ale zwróćmy uwagę, co się dzieje dalej:

> „(...) ludzi, bydło, zwierzęta pełzające i ptaki powietrzne, bo żal mi, że ich stworzyłem” (Rdz 6,7b).

Dlaczego biblijny autor miał prawo powiedzieć, że Bóg postanowił zniszczyć całe życie na ziemi z powodu niegodziwości ludzi? Czym obraziły Boga zwierzęta? Autor tego opisu zdaje się nie odczuwać, że ta decyzja Boga, tak nas bulwersująca, wymagała jakiegoś uzasadnienia. Mówi jedynie, że ziemia została w tajemniczy sposób skażona.

> Ale ziemia skaziła się (hebr. *szachat*) przed Bogiem i napełniła się nieprawością (hebr. *chamas* = gr. *adikia*). A gdy ujrzał Bóg ziemię skażoną (*szachat*) (bo wszelkie ciało skaziło było drogę swą na ziemi), rzekł do Noego: „Koniec wszelkiemu ciału [hebr. *kol basar*] przyszedł przede mną; napełniona jest ziemia nieprawością od oblicza ich, a ja wytracę ich z ziemią” (Rdz 6,11-13, BW).

Zauważmy, że mamy nadal do czynienia z tym samym wszechogarniającym podejściem. Bóg każe Noemu zbudować arkę i zabrać z sobą do arki po jednej parze z każdego rodzaju zwierząt udomowionych i z każdego rodzaju dzikich stworzeń polnych i leśnych. Czyż współczesny autor podobnej opowieści nie ukazałby raczej ludzi, którzy ratując siebie, zapominają całkowicie o dzikich zwierzętach? Nie tak jest z pewnością w tym przypadku. Owszem, widzieliśmy, że także po opuszczeniu przez Noego arki nadal daje się wyraz koncepcji wspólnoty żywych stworzeń, jako że Bóg zawarł z Noem przymierze, że nigdy więcej nie wytraci ludzi i wszelkiego ciała wodami potopu.

W perspektywie biblijnej konsekwencje grzechu człowieka nigdy nie ograniczały się tylko do spustoszenia w samych ludziach; spustoszenia te dotykają całą wspólnotę istot żywych. Przypatrzmy się temu wspaniałemu przykładowi, który podał prorok Ozeasz w VIII w.

> Słuchajcie słowa Pana, synowie Izraela,
> On bowiem spór wiedzie z mieszkańcami kraju,
> gdyż zaginęły wierność i miłość
> i znajomość Boga na ziemi.
> Przeklinają, kłamią, mordują i kradną,
> cudzołożą, popełniają gwałty, a zbrodnia idzie za zbrodnią.
> Dlatego kraj jest okryty żałobą
> i więdną wszyscy jego mieszkańcy,
> zarówno zwierz polny, jak ptactwo powietrzne,
> a nawet ryby morskie marnieją (Oz 4,1-3).

Z biblijnego zatem punktu widzenia zanoszenie modlitw o szczęście, zdrowie i udane życie dopóty wydaje się czymś absurdalnym, dopóki wyrządzamy zło ziemi, będącej niejako przedłużeniem naszych ciał – ziemi, z której zostaliśmy uczynieni i z którą dzielimy nasze istnienie.

Rodzaj ludzki, świat i odkupienie

Dobrą wiadomością związaną z tym odnowionym rozumieniem rodzaju ludzkiego we wspólnocie ze światem jest oczywiście koncepcja, że jak ziemia została skalana przez grzech ludzi, tak również zostanie odkupiona przez ich usprawiedliwienie i uświęcenie w Chrystusie. Taki jest niewątpliwie sens Pawłowego twierdzenia o „wspólnocie błogosławionych":

> Sądzę bowiem, że cierpień teraźniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić. Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał [tzn. Boga] – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych (Rz 8,18-21).

Dalszego poparcia idei współzależności ludzi i stworzenia można szukać w dokładnym i krytycznym odczytaniu prologu do Ewangelii Jana. Znajdujemy w nim pojęcie Chrystusa, będącego Logos, przez który ten świat (*ho kosmos*) został stworzony.

> Na początku był Logos,
> a Logos był u Boga,
> i Bogiem był Logos.
> On był na początku u Boga.
> Wszystko przez Niego się stało,
> a bez Niego nic się nie stało,
> co się stało.
> W Nim było życie,
> a życie było światłością ludzi (...).
> (J 1,1-4; tłumaczenie według BT, oprócz zmian wynikających z wprowadzenia terminu logos)

Powszechnie się sądzi, że grecki termin *logos* znaczy „słowo", ponieważ tak zwykle się go tłumaczy. Wiele się jednak traci, kiedy tłumaczy się go z greki na łacinę i na polski. W rzeczywistości istnieje inny termin grecki, który można przetłumaczyć jako „słowo": *rema*. Jego ślad odnajdujemy w takich polskich słowach jak „retor" (osoba umiejętnie posługująca się słowami) i „retoryka" (nauka o umiejętnym posługiwaniu się słowami). Tak czy inaczej, grecki termin *logos* nie oznaczał pierwotnie tego, co my rozumiemy przez „słowo". Miał on szeroki zakres znaczeniowy i zasadniczo odpowiadał pojęciu porządku lub wzoru. Termin *logos* mógłby zatem znaczyć tyle co „wywód prawniczy", „plan opowieści", „projekt budowlany", „wzór matematyczny", „prawo", „reguła" itp. Typowym łacińskim odpowiednikiem terminu *logos* nie było *verbum* („słowo"), lecz *ratio* („rozum"); np. stoicy używali słowa *ratio* w celu opisania uporządkowanej, racjonalnej struktury przyrody (natury).

Co więcej, kiedy Jan w prologu używa terminu *logos,* stwierdzając, że *logos* jest Bogiem Stwórcą wszystkich rzeczy i zarazem „światłością ludzi" (J 1,4), możemy przypuszczać, że nie nawiązuje on do greckiej tradycji filozoficznej, lecz ma na myśli hebrajską tradycję mądrościową, w której *Chokmah*, Mądrość, współdziała z Bogiem w stworzeniu wszechświata i jest światłem przewodnim ludzi pragnących wieść prawe życie (por. np. Prz 8). W słowach pełnych czci mówi też o niej Mądrość Syracha:

> Wyszłam z ust Najwyższego
> i niby mgła okryłam ziemię.
> Zamieszkałam na wysokościach,
> a tron mój na słupie z obłoku.
> Okrąg nieba sama obeszłam
> i przechadzałam się po głębi przepaści.
> Na falach morza, na ziemi całej,
> w każdym ludzie i narodzie zdobyłam panowanie.
> Pomiędzy nimi wszystkimi szukałam miejsca, by spocząć –
> [szukałam] w czyim dziedzictwie mam się zatrzymać.
> Wtedy przykazał mi Stwórca wszystkiego,
> Ten, co mnie stworzył, wyznaczył mi mieszkanie
> i rzekł: „W Jakubie rozbij namiot
> i w Izraelu obejmij dziedzictwo!"
> Przed wiekami, na samym początku mię stworzył
> i już nigdy istnieć nie przestanę.
> W świętym Przybytku, w Jego obecności, zaczęłam pełnić świętą służbę

i przez to na Syjonie mocno stanęłam.
Podobnie w mieście umiłowanym dał mi odpoczynek,
w Jeruzalem jest moja władza.
(Syr 24,3-11)

Jeśli zinterpretujemy termin *logos* w J 1,1-4 w kategoriach opisu Mądrości Bożej w Prz 8 i Syr 24, a następnie na omawianą wcześniej problematykę spojrzymy z tej właśnie perspektywy, to uzyskamy dogodny punkt widzenia, który może pomóc nam zrozumieć sens Księgi Rodzaju, Księgi Psalmów i Proroków. Jako chrześcijanie możemy twierdzić, że Chrystus, Mądrość Boża, przenika całe stworzenie. Gdy niebo głosi chwałę Boga, a góry dają świadectwo Jego wieczności i potęgi, cóż to jest innego, jeśli nie „igranie Ducha" wśród dolin i pagórków – odpowiedź, jaką Chrystus, Mądrość Boża, daje Bogu Stwórcy. W tym Bożym wysławianiu samego Boga możemy także brać udział my, ludzie – mężczyźni i kobiety. Rodzaj ludzki gra „pierwsze skrzypce" w tej przedziwnej „symfonii wszechświata".

Wiemy jednak, że w kosmos wkradł się dysonans – grzech. Harmonia stworzenia została zakłócona. Jako chrześcijanie jednak twierdzimy, że Chrystus, Mądrość Boża, przyszedł jako „światłość", która w „ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła" (J 1,5), a przez chrzest radujemy się jednością z Nim, skoro przyoblekliśmy się w Chrystusa (por. Ga 3,27). Jako usprawiedliwieni i uświęceni w oczach Boga uczestniczymy przez Mądrość Bożą w miłosierdziu, jakie Bóg okazuje całemu światu; łączymy się z Chrystusem w naszym pragnieniu odkupienia całego świata. Możemy czynnie wyrażać i pośredniczyć w miłosierdziu Chrystusa nie tylko wobec innych ludzi, ale także wobec świata, który został przez Niego odkupiony. „Tak bowiem Bóg umiłował świat ... (*ton kosmon*)" (J 3,16).

A zatem zobowiązanie Adama i Ewy do uprawiania i doglądania ogrodu w Edenie zostało na nowo potwierdzone przez Chrystusa. Jako ludzie jesteśmy równocześnie częścią stworzenia i partnerami Boga Trójjedynego w trosce o piękno i porządek pierwotnej wspólnoty ekologicznej i o ich przywrócenie. Pismo Święte ukazuje nam inspirującą wizję, model, który możemy osiągnąć przez nasze uświęcające dzieło.

Stworzenie odkupione

Wizje odkupionej ziemi najlepiej chyba przedstawia Ps 104, gdzie znowu centralnym motywem jest Mądrość.

Jak liczne są dzieła Twoje, Panie!
Ty wszystko mądrze uczyniłeś:
ziemia jest pełna Twych stworzeń.
Oto morze wielkie, długie i szerokie,
a w nim jest bez liku żyjątek
i zwierząt wielkich i małych.
Tamtędy wędrują okręty,
i Lewiatan, którego stworzyłeś na to,
aby w nim igrał.
Wszystko to [wraz z człowiekiem] czeka na Ciebie,
byś dał im pokarm w swym czasie.
Gdy im udzielasz, zbierają;
gdy rękę swą otwierasz, sycą się dobrami.
Gdy skryjesz swe oblicze, wpadają w niepokój,
gdy im oddech odbierasz, marnieją
i powracają do swojego prochu.
Stwarzasz je, gdy ślesz swego Ducha
i odnawiasz oblicze ziemi.
Niech chwała Pana trwa na wieki:
niech Pan się raduje z dzieł swoich.
(Ps 104,24-31)

Obraz harmonii między gatunkami jest tu doskonale piękny, przypominając starożytną tkaninę dekoracyjną. Ludzie są w tej wizji elementami owej tkaniny. I jak harmonia jest charakterystycznym rysem stworzenia Bożego, tak jest ona fundamentem odnowionego poczucia wspólnoty, jaką ludzie w swoim codziennym życiu powinni tworzyć jako mieszkańcy królestwa Bożego. Kultura nie jest tu jedynym przedmiotem zainteresowania, lecz kultura we współdziałaniu z naturą. Jest to wizja Bożego *szalom*, o której mówiliśmy wcześniej.

Stanie się na końcu czasów:
będzie ustanowiona góra domu Pańskiego,
utwierdzona na wierzchu gór,
a wystrzeli ponad pagórki.
I popłyną do niej ludy.
Pójdą liczne narody i powiedzą:
„Chodźcie, wstąpmy na górę Pańską,
do domu Boga Jakubowego,
niech nas nauczy dróg swoich,
byśmy chodzili Jego ścieżkami”,
bo z Syjonu wyjdzie nauka
i słowo Pańskie z Jeruzalem.
Będzie On rozjemcą między licznymi ludami
i wyda wyroki na narody potężne, odległe;
i przekują miecze swe na lemiesze,
a swoje włócznie na sierpy.
Naród przeciwko narodowi nie podniesie miecza,
nie będą się więcej zaprawiać do wojny,
lecz każdy będzie siadywał pod swą winoroślą
i pod swym drzewem figowym;
i nie będzie tego, kto by niepokoił,
bo usta Pana Zastępów przemówiły.
(Mi 4,1-4)

POKÓJ Z CAŁYM STWORZENIEM

W naszych czasach rośnie świadomość, że zagrożeniem dla pokoju na świecie jest nie tylko wyścig zbrojeń, lokalne konflikty zbrojne i różne formy niesprawiedliwości społecznej, wciąż obecne w życiu ludów i narodów, ale także brak należnego szacunku dla przyrody, chaotyczna eksploatacja bogactw naturalnych i stopniowe pogarszanie się jakości życia. Ta sytuacja rodzi poczucie tymczasowości i niepewności jutra, którego konsekwencją są wielorakie formy zbiorowego egoizmu, żądzy posiadania i stosowania przemocy.

W obliczu powszechnej degradacji środowiska naturalnego ludzkość uświadomiła sobie, że nie można dłużej wykorzystywać zasobów ziemi w sposób taki, jak w przeszłości. Zjawisko to niepokoi opinię publiczną i polityków, podczas gdy specjaliści z różnych dziedzin nauki badają jego przyczyny. Kształtuje się w ten sposób świadomość ekologiczna, której nie należy tłumić, lecz przeciwnie – trzeba sprzyjać jej pogłębianiu i dojrzewaniu, tak aby mogła znaleźć wyraz w konkretnych programach i inicjatywach. (...)

Pewne elementy aktualnego kryzysu ekologicznego świadczą o tym, iż jest on problemem moralnym. Należy wśród nich wymienić przede wszystkim bezkrytyczne zastosowanie w praktyce zdobyczy naukowych i technologicznych. W ostatnich czasach dokonano wielu odkryć, które przyniosły niewątpliwe korzyści ludzkości, będąc dowodem szlachetności powołania człowieka do odpowiedzialnego udziału w stwórczym działaniu Boga w świecie. Niemniej jednak stwierdzono również, że zastosowanie pewnych odkryć w przemyśle i rolnictwie na dłuższą metę przynosi skutki negatywne. Wniosek stąd, że nie można podejmować żadnego działania w jednej dziedzinie ekosystemu bez uwzględnienia jego wpływu na inne dziedziny i ogólnie na jakość życia przyszłych pokoleń.

Stopniowe niszczenie warstwy ozonowej i postępujący w ślad za nim efekt cieplarniany osiągnęły krytyczne rozmiary na skutek ciągłego rozwoju przemysłu, wielkich aglomeracji miejskich i zwiększonego zużycia energii. Odpady przemysłowe, gazy produkowane przy spalaniu kopalin, niekontrolowane wycinanie lasów, stosowanie pewnych herbicydów, substancji chłodzących i aerozoli – wszystko to, jak wiadomo, ma szkodliwy wpływ na atmosferę i na całe środowisko naturalne. Obserwuje się liczne zmiany klimatyczne i atmosferyczne, które niosą z sobą wielorakie konsekwencje, począwszy od szkodliwego działania na zdrowie ludzkie, a skończywszy na niebezpieczeństwie zatopienia przybrzeżnych obszarów lądu.

Niektóre szkody są nieodwracalne, ale wiele procesów można jeszcze opanować. Dlatego cała ludzka wspólnota – jednostki, państwa i organizacje międzynarodowe – ma obowiązek wykazania się na tym polu należną odpowiedzialnością.

Najgłębszą i najpoważniejszą implikacją moralną kwestii ekologicznej jest brak szacunku dla życia, który charakteryzuje wiele zachowań sprzecznych z zasadami ochrony środowiska. Zdarza się często, że potrzeby produkcji przeważają nad godnością pracownika, a interesy ekonomiczne biorą górę nad dobrem jednostek czy nawet całych społeczności. W takich wypadkach zanieczyszczenie lub zniszczenia spowodowane w środowisku

są skutkiem ograniczonego i wynaturzonego światopoglądu, który wiąże się czasem z prawdziwą pogardą dla człowieka.

Delikatna równowaga ekologiczna ulega zachwianiu również na skutek wyniszczenia niektórych gatunków zwierząt i roślin i niekontrolowanej eksploatacji bogactw naturalnych. Warto przypomnieć, że działania tego typu, nawet jeśli są realizowane w imię postępu i dobrobytu, nie przynoszą w rezultacie ludzkości żadnego pożytku.

Nie sposób wreszcie nie odczuwać głębokiego zaniepokojenia wobec niewiarygodnych wprost możliwości badań w dziedzinie biologii. Prawdopodobnie nie jesteśmy jeszcze w stanie ocenić zaburzeń spowodowanych w przyrodzie przez nie podlegającą żadnej kontroli manipulację genetyczną i niepohamowane tworzenie nowych gatunków roślin i form życia zwierzęcego, nie mówiąc już o niedopuszczalnych zabiegach podejmowanych u początków samego życia ludzkiego. Nietrudno dostrzec, że w tej tak delikatnej dziedzinie lekceważenie lub odrzucanie podstawowych norm etycznych prowadzi człowieka na próg samozniszczenia.

Szacunek dla życia, a przede wszystkim dla ludzkiej godności, jest podstawową zasadą zdrowego postępu ekonomicznego, przemysłowego i naukowego.

Wszystkim wiadomo, że kwestia ekologiczna ma bardzo złożony charakter. Istnieją jednak pewne podstawowe zasady, które nie naruszając słusznej autonomii i nie ingerując w specyficzne kompetencje osób zaangażowanych na tym polu, mogą skierować poszukiwania na drogę właściwych i skutecznych rozwiązań. Są to podstawowe zasady budowania pokojowego społeczeństwa, któremu nie może być obce poszanowanie dla życia ani poczucie integralności stworzenia.

(...) Ziemia jest zasadniczo wspólnym dziedzictwem, którego owoce powinny służyć wszystkim. Sobór Watykański II potwierdził, iż „Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów" (*Gaudium et spes*, 69). To stwierdzenie zawiera w sobie bezpośrednie implikacje dla omawianej przez nas kwestii. Jest rzeczą niesprawiedliwą, by niewielka uprzywilejowana grupa wybrańców gromadziła coraz więcej dóbr, trwoniąc dostępne bogactwa, podczas gdy rzesze ludzi żyją w nędzy, na poziomie minimum koniecznego do przetrwania. I tu dramatyczne w swoich rozmiarach zachwianie równowagi ekologicznej mówi nam o tym, jak bardzo ludzka zachłanność oraz indywidualny i zbiorowy egoizm sprzeciwiają się porządkowi stworzenia, w który jest wpisana również wzajemna zależność.

Pojęcia porządku wszechświata i wspólnego dziedzictwa uwypuklają potrzebę lepszego systemu międzynarodowej koordynacji w zakresie rozporządzania zasobami ziemi. Problemy środowiska naturalnego wykraczają w wielu wypadkach poza granice poszczególnych państw, a więc ich rozwiązania nie można szukać tylko w obrębie danego kraju. W ostatnich czasach poczyniono obiecujące postępy na polu tej pożądanej międzynarodowej współpracy, jednakże istniejące narzędzia i organizacje nie spełniają do tej pory wymogów realizacji skoordynowanego planu działania. Stają tu na przeszkodzie kwestie polityczne, przejawy skrajnego nacjonalizmu i interesy ekonomiczne, żeby nie wspomnieć o pewnych czynnikach, które hamują bądź wręcz uniemożliwiają międzynarodową współpracę i podejmowanie skutecznych długoterminowych działań.

Wspomniana już konieczność konkretnej międzynarodowej współpracy, rzecz jasna, nie uszczupla zakresu odpowiedzialności poszczególnych krajów. Ich obowiązkiem jest nie tylko wdrażanie norm zatwierdzonych wspólnie z władzami innych państw, ale także troska o własny ład społeczno-gospodarczy, obejmujący przede wszystkim najbardziej delikatne dziedziny życia społecznego. Każde państwo winno chronić własne terytorium przed zanieczyszczeniem atmosfery i biosfery, sprawując między innymi ścisłą kontrolę nad skutkami nowych odkryć technologicznych czy naukowych i chroniąc własnych obywateli przed działaniem substancji szkodliwych lub toksycznych. Dziś mówi się coraz częściej o tym, że prawo do życia w bezpiecznych warunkach środowiskowych winno znaleźć się w znowelizowanej Karcie Praw Człowieka.

Kryzys ekologiczny uwydatnia pilną moralną potrzebę nowej solidarności, zwłaszcza w sferze stosunków między krajami rozwijającymi się i krajami wysoko uprzemysłowionymi. Państwa winny być coraz bardziej solidarne i wzajemnie się uzupełniać w działaniach na rzecz pokojowego oraz zdrowego rozwoju środowiska naturalnego i społecznego. Nie sposób na przykład wymagać od krajów zacofanych, by stosowały w swoim rodzącym się dopiero przemyśle pewne restrykcje podyktowane potrzebą ochrony środowiska, jeśli kraje uprzemysłowione nie zastosują tych restrykcji jako pierwsze. Skądinąd kraje znajdujące się na drodze rozwoju przemysłowego mają moralny obowiązek unikania błędów popełnionych w przeszłości przez innych; nie mogą w dalszym ciągu niszczyć środowiska substancjami zanieczyszczającymi, wycinać całych połaci lasów i eksploatować bez ograniczeń bogactw, które kiedyś się wyczerpią. W tym samym kontekście należy wymienić pilną potrzebę rozwiązania problemu unieszkodliwiania i eliminowania odpadów toksycznych. (...)

Trzeba przy tym dodać, że prawidłowa równowaga ekologiczna jest niemożliwa do osiągnięcia, dopóki nie zostanie rozwiązana sprawa strukturalnych form ubóstwa istniejącego na świecie. W wielu na przykład krajach na skutek nędznych warunków życia na wsi i rozdrobnienia ziemi rolnictwo stało się niedostatecznym źródłem utrzymania, a gleba uległa wyjałowieniu. Gdy ziemia nie wydaje plonów, rolnicy przemieszczają się z miejsca na miejsce, doprowadzając często do niekontrolowanego wycinania lasów, bądź przenoszą się do ośrodków miejskich, gdzie brakuje infrastruktury i usług. Ponadto niektóre państwa o znacznym zadłużeniu niszczą swoje bogactwa naturalne, by nawet za cenę nieodwracalnych zmian w równowadze ekologicznej uzyskać nowe

towary na eksport. Jednakże obciążanie winą wyłącznie ubogich za szkody, jakie swoją działalnością wyrządzają w środowisku naturalnym, jest niedopuszczalnym błędem w ocenie sytuacji. Ubodzy, którym ziemia została powierzona tak samo jak wszystkim innym, potrzebują pomocy w przezwyciężaniu swojego ubóstwa. Pomoc ta wymaga odważnych reform strukturalnych oraz nowych układów w stosunkach między państwami i narodami.

(...) Pomimo układów międzynarodowych, zabraniających wojny chemicznej, bakteriologicznej i biologicznej, w laboratoriach trwają prace w zakresie badań nowych rodzajów broni, które są w stanie naruszyć naturalną równowagę.

Obecne skutki jakiejkolwiek wojny na skalę światową byłyby dla ekologii katastrofalne. Każdy jednakże konflikt, lokalny czy regionalny, pomimo ograniczonych rozmiarów nie tylko sieje zniszczenie wśród ludzi i infrastruktury, ale wyrządza szkody w przyrodzie, niszcząc zbiory i roślinność, zatruwając glebę i wodę. Ten, kto ocalał, zaczyna nowe życie w bardzo ciężkich warunkach naturalnych, co wywołuje z kolei trudne sytuacje społeczne, które mają także negatywny wpływ na środowisko naturalne.

Współczesne społeczeństwo nie znajdzie rozwiązania kwestii ekologicznej, jeśli poważnie nie zweryfikuje swojego stylu życia. W wielu stronach świata hołduje się zasadom hedonizmu i konsumpcji, nie troszcząc się wcale o ich zgubne konsekwencje. (...) Powściągliwość i umiar, dyscyplina wewnętrzna i duch poświęcenia winny panować w codziennym życiu. (...)

Dziś kwestia ekologiczna nabrała tak poważnych rozmiarów, że odwołuje się do odpowiedzialności właściwie wszystkich ludzi. (...)

Na zakończenie tego Orędzia pragnę zwrócić się bezpośrednio do moich braci i sióstr, członków Kościoła katolickiego, aby przypomnieć im o doniosłym obowiązku opieki nad stworzeniem. Zaangażowanie człowieka wierzącego na rzecz zdrowego środowiska wypływa wprost z jego wiary w Boga Stwórcę, ze świadomości skutków grzechu pierworodnego i grzechów osobistych oraz z przekonania o tym, że został odkupiony przez Chrystusa. Szacunek dla życia i dla ludzkiej godności zakłada także poszanowanie dla stworzenia i troskę o nie, gdyż jest ono wezwane, by wspólnie z człowiekiem chwalić Boga (por. Ps 148 i 97).

Św. Franciszek z Asyżu, którego w roku 1979 ogłosiłem niebieskim patronem ekologów (por. List apostolski *Inter sanctos*, AAS 71 [1979] 1509n.), daje chrześcijanom przykład prawdziwego i pełnego szacunku dla całego stworzenia. Przyjaciel ubogich, umiłowany przez Boże stworzenia, zachęcał wszystkich – zwierzęta, rośliny, żywioły przyrody, a także brata Słońce i siostrę Księżyc – do śpiewania Bogu hymnu czci i chwały. Biedaczyna z Asyżu daje nam świadectwo, że w pokoju z Bogiem możemy lepiej poświęcić się budowaniu pokoju z całym stworzeniem, który nie może istnieć bez pokoju między narodami.

Ufam, że jego przykład pomoże nam w zachowaniu żywego uczucia „braterstwa" ze wszystkimi rzeczami, dobrymi i pięknymi, które stworzył wszechmocny Bóg, i że będzie nam przypominał o poważnym obowiązku szanowania ich i otaczania troskliwą opieką w szerszym i wznioślejszym kontekście braterstwa między ludźmi.

Jan Paweł II

Wizja Micheasza ukazuje tęsknotę za czasem, kiedy rodzina ludzka i przyroda odzyskają zamierzoną przez Boga harmonię. Zdolność tworzenia rzeczy konstruktywnych przestała być chlubą życia mężczyzn, bo zniszczyła ją produkcja broni zagłady. Wydawanie dzieci na świat przestało być chwałą życia kobiet, bo legła ona w gruzach, gdy ich młodych synów powołuje się do wojska i zaprawia w sztuce niszczenia lub gdy życie ich córek staje się przekleństwem z powodu zadawanego im przez mężczyzn gwałtu.

Nie ulega wątpliwości, że autorzy biblijni patrzyli na stworzenie Boże jak na dzieło harmonijne, wszystko obejmujące, piękne i dobre. W ramach tej wspólnoty na ludziach spoczęła odpowiedzialność za troskę o ziemię i zachowanie jej integralności. Gdy ludzie kwestionują to powołanie i łamią przymierze Boga z rodziną ludzką, wówczas konsekwencje tego dają się odczuć nie tylko wśród istot ludzkich, lecz także w całym porządku stworzonym. Gdy jednak zdajemy sobie sprawę z naszej roli opiekunów stworzenia, ma to pozytywny wpływ nie tylko na nas samych, na nasze najbliższe otoczenie, lecz także na całe stworzenie.

tłum. Sylwester Zalewski

Płciowość i Biblia
Benedict M. Ashley

Kluczem hermeneutycznym do biblijnego nauczania o seksualności jest Mt 19,1-12 i Mk 10,1-12 (Mt 5,27-32; 1 Kor 7,10-16). Jezus udoskonala Prawo Mojżeszowe, które tolerowało poligamię i rozwód (Pwt 24,1-4; por. także Ml 2,10-16), powołując się na porządek stworzenia: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył; stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1, 27, tradycja P) oraz: „dwoje stają się jednym ciałem" (Rdz 2,24, tradycja J). Obie płcie są w równym stopniu „obrazem" Boga (Rdz 1,27; 5,1-2) i są jednym ciałem (Rdz 2,21-23); mają „być płodni i rozmnażać się" (Rdz 1,28, P, por. także Rdz 4,1, J) i żyć w partnerstwie (Rdz 2,18, 23; Pnp *passim*). Ich uzupełniające się role ojca i matki (Rdz 3,10; 4,1) stanowią źródło czy podstawę duchowości, której wyrazem stała się później Księga Tobiasza (8,6-7).

Według ST rodzina służy realizacji zbawczego planu Bożego. Liczne genealogie (por. Rdz 11,10-26), błogosławieństwa dla pierworodnego syna (Rdz 27,1-45; por. Wj 21,15-17), potępienie małżeństw mieszanych (Rdz 26,34-35; por. Ezd 9,1-15) miały zabezpieczać przynależność do narodu wybranego mającego do wypełnienia misję Bożą. Później genealogie nabierają charakteru mesjanicznego (Mt 1,1-17 – od Abrahama; Łk 3,23-38 – do Adama i do samego Boga), a w NT zostają zastąpione ideą odrodzenia przez chrzest w Jezusie, nowym Adamie (Rz 5,12-14; 1 Kor 15,22).

Chociaż ST ma charakter patriarchalny, to jednak przedstawieni w nim ojcowie nie byli tyranami. Mężczyzna wiedział, że do jego obowiązku należy wspieranie żony i dzieci i prowadzenie ich ku dobremu życiu (Syr 36,25-27; 41,5-10). Kobiety uczestniczyły w obchodach głównych świąt (Pwt 16,11), ale nie mogły być kapłanami (Ba 6, 29) ani przebywać w świątyni (2 Krn 8,11). Małżeństwa zawierano z myślą o ochronie dziedzicznej własności (Lb 27,1-11; Pwt 21,15-17); za narzeczoną wyznaczano wprawdzie cenę (Rdz 34,12; 1 Sm 18,25; w Pwt 5,21 słowa Wj 20,17 zostały zmodyfikowane), ale nie wykluczano wielkiej miłości (np. Izaak i Rebeka, Rdz 24,1-67; Pnp *passim*), choć było wiadomo, że małżeństwa z miłości mogły „skwaśnieć" (np. Mikal i Dawid, 1 Sm 18, 20-27; 2 Sm 6,16-23). Sławi się Boga za dar idealnej żony (Prz 31,10-31), ale zarazem nie brak skarg na złe żony (Prz 11,16 i 22; Syr 7,19 i 26).

Role kobiety nie ograniczały się jednak do prac domowych i ogniska rodzinnego; por. np. Miriam (Wj 15,20; Mi 6,4), Debora (Sdz 4,4-10; 5,1-31), Jaela (Sdz 4,17-24), Rut, Abigail (1 Sm 25,1-42), królowa z Saby (1 Krl 10,1-13; 2 Krn 9,1-12), Judyta, Estera, matka machabejska (2 Mch 7,1-41). Nie idealizuje się jednak kobiet, a niekiedy uchodzą za symbol zła: Dalila (Sdz 16,4-22), Izebel (1 Krl 21,1-23; 2 Krl 9,30-37) czy Atalia (2 Krl 11,1-20). Niniwę (Na 3,4-7) i Tyr (Iz 23,15-16) nazywa się nierządnicami, a Babilon – fałszywą prorokinią (czarownicą) (por. Iz 47,10-15; Ez 13,17-21). Jerozolima była znana ze swych dumnych mieszkanek (Iz 3,16-26; 32,9-13), a Bezbożność przedstawia się jako kobietę w latającym dzbanie (Za 5, 5-11).

Dzieci uważa się za dar Boga (Rdz 4,1;1 Sm 1, 9-23), gdyż są przedłużeniem życia swoich rodziców (Ps 113,9; 127,3-5). Dlatego też nowożeniec przez rok był zwolniony ze służby wojskowej, „aby ucieszyć żonę, którą poślubił" (Pwt 24, 5); oczywiście zwolnienie z obowiązku wyruszania na wojnę miało zapewnić potomstwo. Niepłodność była przekleństwem (Rachela, Rdz 30,1-24; Anna, 1 Sm 1,1-23; Hi 18,19, ale por. Mdr 3,13-14,6), a śmierć dzieci była gorzko opłakiwana (2 Sm 12,15-23; 21,10-14). Dzieci nie były jednak najwyższym dobrem (Hi 8,15; Syr 16,1-3). Zarówno synowie (Prz 29,15-17; Syr 30,1-13), jak i córki (Syr 42,9-14) wymagali ciągłej troski i dyscypliny.

Dekalog nakazywał okazywanie czci i posłuszeństwa rodzicom (Wj 20,12; Pwt 5,16; por. Mi 7,6; Prz 1,8-9), a eschatologiczny prorok Eliasz ma pojednać dzieci z rodzicami (Ml 3,24-25; Łk 1, 17). ST odnosi się w zasadzie pozytywnie do seksualności (Pnp *passim*), ale nie znaczy to, że nie zauważa negatywnych namiętności seksualnych po upadku pierwszych rodziców (Ps 51,7; Hi 14,4), które uosabia upadek Salomona, najmądrzejszego z ludzi (1 Krl 11,1-13;33), i które wymagają stałej czujności (Prz 5,1-23; Koh 7,26-29). Obrzezanie prawdopodobnie symbolizowało owo bolesne poddanie się prawu Bożemu (Wj 4,24-26; por. „obrzezanie serca", Jr 4,4; Rz 2,28-29). Ponadto nieczystość rytualna menstruacji i porodu, a także męskich polucji (Kpł 15,1-33; Pwt 23,10-15) oznaczały, że seksualność, która daje życie, przypomina także o śmiertelności upadłej cielesności (Kpł 12,1-8).

Homoseksualizm (Kpł 18,22;20,13) i sodomia, popełniona przez którąkolwiek z płci (Wj 22,19; Kpł 18,23), były karane śmiercią jako akty sprzeczne z nakazem płodności. Dlatego też nie wolno było ubierać się w stroje płci przeciwnej (Pwt 22,5). Masturbacja prawdopodobnie podlegała *implicite* przepisom dotyczącym polucji, tak jak w przypadku „unikania" zapłodnienia przez Onana (Rdz 38,1-10).

Poligamia, zgodna z nakazem płodności, pojawia się dopiero po upadku pierwszych rodziców. Po raz pierwszy związek poligamiczny zawarł Lamek, syn Kaina (Rdz 4,19). Prawo Mojżeszowe zezwalało na zawieranie małżeństw poligamicznych (Wj 21,10; Pwt 21, 15-17). Konkubinami były często niewolnice (Wj 21,7-11; Kpł 19,20-22). Uważano, że liczne żony przydają prestiżu mężczyźnie (2 Sm 5,13-16;16,20-23). Było tolerowane oddalenie żony (Pwt 24,1-4, ale por. Ml 2,14-16). Dekalog potępia zdradę małżeńską, nawet zamiar

jej popełnienia (Wj 20,17; Pwt 5,21); obie strony, które dopuściły się takiego czynu, powinny zostać ukarane śmiercią (Wj 20,14; Pwt 22,22). ST nie zabrania wprost stosunków pozamałżeńskich, ale często przestrzega przed nimi (Prz 23, 26-28; Koh 7,26-29; Syr 18,30-19,3); zakłada dziewictwo kobiety do czasu małżeństwa (Pwt 22, 13-21) i przewiduje dla uwodziciela zaręczonej kobiety karę śmierci (Wj 22,15-17; Pwt 11,28-29; 22,13-27), a nie zaręczonej – karę pieniężną i obowiązek poślubienia ofiary bez prawa do rozwodu (Pwt 22,28-29).

Gwałt był przestępstwem karanym śmiercią (Pwt 22,25-27; por. Sdz 19,1-30-20,1-25), podobnie jak napastowanie seksualne kobiety pod groźbą użycia siły (Dn 13,57). Potępiano także sprzedaż córki „do celów nierządnych" (Kpł 19,29; 21,7). Nierząd sakralny, zarówno mężczyzn, jak i kobiet, budził odrazę (Pwt 23,18-19; Kpł 21,7-9). Zbrodnią było również kazirodztwo (Kpł 18,6-18, ale por. małżeństwo Abrahama z jego siostrą przyrodnią Sarą, Rdz 20,12), z wyjątkiem prawa lewiratu (Pwt 25,5-10; przykłady w Rdz 38,8-10; Rt 4,1-12; Jr 32, 6-9), które miało zapewnić potomstwo zmarłemu bratu. Nie wolno było składać ofiar z dzieci (Kpł 18,21), a przypadkowe poronienie (jedyne, o jakim wzmiankuje ST) powinno być karane grzywną (Wj 21,22). Wierzono również, że dziecko rozwijające się w łonie matki kształtuje sam Bóg (Rdz 4,1; Hi 10,8-11).

ST wiązał dewiacje seksualne z zaparciem się Stwórcy wskutek bałwochwalstwa (Iz 57,3-8; Jr 13,27), które na równi z czarami zasługiwało na śmierć (Wj 22,18; 1 Sm 28,5-25). Chcąc zachować naturalny ład stworzenia, zakazywano krzyżowania gatunków i łączenia rozmaitych substancji (Kpł 19,19; Pwt 22,5,9-11), a nawet golenia się (Kpł 19, 27), a w celu zachowania czystości grupy społecznej wykluczano, aż do epoki mesjańskiej (Iz 56,3-5), z niej potomstwo ze związków kazirodczych i eunuchów (Pwt 23,2-3). ST zachowuje powściągliwość w kwestii nieśmiertelności, chyba że pojmuje ją jako nieśmiertelność zapewnioną dzięki potomstwu. Z tej racji niewiele mówi też o celibacie (wyjątkiem jest tu Jeremiasz, por Jr 15,1-13), ale zaznacza, że kapłani przed złożeniem ofiary powstrzymywali się od stosunków cielesnych (Kpł 22,1-3 oraz 15,16), podobnie jak żołnierze biorący udział w świętej wojnie (1 Sm 21,6-7; 2 Sm 11,10-11).

Nowotestamentową syntezą tych rozproszonych praw ST jest nauka głosząca, że cel, jaki Bóg wyznaczył płciowości, może zostać zrealizowany tylko w trwałej, monogamicznej rodzinie, pojmowanej jako droga do nieśmiertelnego życia poza małżeństwem (Mt 22,30/ Mk 12,25/ Łk 20,34-35). Dlatego zarówno Jezus, jak i Paweł Apostoł wybrali celibat i zalecali go jako pomoc w duchowej „świętej wojnie" (Mt 19,10-12; Łk 18, 29-30; 1 Kor 7,1-40), która prowadzi do triumfu, „uczty weselnej" w królestwie Chrystusa i Jego Oblubienicy, Kościoła (Mt 9,15; J 3,29; 2 Kor 11,2).

NT, mimo protognostycznego dualizmu, wykazuje wielką troskę duszpasterską o małżeństwo, pojmowane jako droga do świętości (1 Kor 7,9; Hbr 13,4), chociaż zarazem wymaga czystości od wszystkich ochrzczonych (1 Kor 6,9,12-20; Tt 2,1-6), a młodym mężczyznom (Tt 1,6), prezbiterom (1 Tm 3,1-13) i wdowom (1 Tm 5,3-16) przekazuje specjalne pouczenia ascetyczne. Nawet w małżeństwie zaleca się jako chwalebną czasową wstrzemięźliwość, aby oddać się modlitwie (1 Kor 7,5). Pragnąc ograniczyć stosunki seksualne wyłącznie do małżeństwa, NT często przestrzega przed zdradą małżeńską (Mt 15,19; 1 Kor 6,9-20), stosunkami pozamałżeńskimi (Ga 5,13-25; 1 Tes 4,3-8), a Paweł Apostoł każe wykluczyć ze wspólnoty pewnego rozpustnika (1 Kor 5,1-13). Z Rz 1,24-28 jasno wynika, że ostrzeżenia przed aktami homoseksualnymi (1 Kor 6,9; 1 Tm 1,10) nie dotyczą wyłącznie pedofilii. Jezus jednak okazywał więcej miłosierdzia tym, którzy zgrzeszyli namiętnością niż tym, których występek był skutkiem złości lub pychy (por. Łk 7,36-50; J 8,1-11).

Wiele tekstów NT poucza mężów i żony o ich wzajemnie uzupełniających się rolach (1 Kor 7, 1-20; Ef 5,21-33). Przypisane mężowi i żonie odpowiednio role „głowy" (1 Kor 11,3-15; Ef 5,21-33) i „poddanej" (Kol 3,18-21; 1 Tm 2,9-15) można właściwie zrozumieć w świetle Listu do Efezjan (5,21-30), który poucza mężów, by kochali swe żony, tak jak Chrystus umiłował Kościół, a więc nie dominując nad nimi, lecz służąc im (Mt 20,28/ Mk 10,45/ 1 P 3,1-7). Zarówno żony, jak i mężowie powinni szanować i cenić wzajemnie swój szczególny wkład w małżeństwo. Paweł Apostoł dostosowuje tę zasadę duszpasterską do kultury swoich czasów, co trzeba również czynić obecnie, tak by rodzina mogła stać się prawdziwą szkołą miłości, w której dzieci mogą wzrastać (Łk 2,51-52; por. 1 Sm 2,26; Kol 3,18-21) i cieszyć się także im należnym szacunkiem (Mt 18,1-5; Tt 2,4).

W świetle Ef 5,21-30 i obecności Jezusa na weselu w Kanie Galilejskiej (J 2,1-12) tradycja katolicka pojmuje małżeństwo jako sakrament (1 Kor 7,2-6; Ef 5,21-32) zakorzeniony w natchnionej biblijnej interpretacji więzi rodzinnych jako uniwersalnych symboli objawienia. Bóg, jako transcendentny Stwórca, objawił się Mojżeszowi pod męskim imieniem „JHWH", natomiast Jego dzieło jest „Mądrością" (*Sofia*), a jego naród wybrany jest Jego Oblubienicą (Ezd 16,1-63; Oz 1,2-3,3; por. Prawo, a także Ba 3,9-4,4). W tym małżeńskim przymierzu Bóg jest raczej „Ojcem", by wskazać na Jego transcendentność jako Stwórcy, niż „Matką" (jak w religiach pogańskich, w których panteizm był uosabiany przez boginię-matkę), gdyż dziecko, choć identyfikuje się ze swą matką, ojca postrzega jako istotę potężną, lecz opiekuńczą. W NT Jezus przyjmuje tę samą symbolikę: nazywa Boga „Abba", „Ojcem" (Mk 14,36; Rz 8,15; Ga 4,6), uczy apostołów modlitwy „Ojcze nasz" (Mt 6,9-13; Łk 11,2-4), samego siebie nazywa „panem młodym" (Łk 5,34-35), a swoją Matkę, Maryję, „niewiastą" (J 2,4; 19,26-27), tzn. Kościołem, nową Ewą, „matką wszystkich żyjących" (Rdz 3,20). Przesłaniem tego natchnionego symbolizmu nie jest męska dominacja, lecz komplementarna wzajemność, która na równi stawia oblubieńców.

Ponadto Jezus, nowy Adam (Rz 5,14-17; 1 Kor 15,22,45-49), jako żyjący w stanie bezżennym i odrzucający wszelką przemoc (Mt 5,39; 26,52-54; J 18,11), dokonuje korekty wizerunku mężczyzny, grzesznego i

utożsamianego dotąd z wykorzystaniem seksualnym i przemocą. Dlatego w tradycji katolickiej bezżenni księża symbolizują ojcostwo Jezusa, a konsekrowane dziewice, zakonnice – macierzyństwo Maryi i Kościół, aby zachęcić wszystkich chrześcijan do realizowania prawdziwego duchowego ojcostwa lub macierzyństwa, w życiu prywatnym i publicznym, pozamałżeńskim i małżeńskim. NT umożliwia zatem kobietom studiowanie słowa Bożego (Łk 10,38-42), a także przypisuje im dar proroctwa (por. Łk 1,41-55; Dz 21, 9; 1 Kor 11,5).

Można więc powiedzieć, że Biblia postrzega ludzką seksualność w kontekście rodziny, ustanowionej przez Boga jako podstawa ludzkiej społeczności, nośnik wartości religijnych i moralnych oraz wzór miłości wyczekującej życia wiecznego.

tłum. Kaja Szwykowska

DODATEK

Wybrana bibliografia biblijna

(Bibliografie zagraniczne do poszczególnych artykułów sporządzili autorzy tychże artykułów. Bibliografię do artykułu *Egzegeza patrystyczna ksiąg Pisma Świętego* przygotował ks. prof. Emil Stanula, natomiast pozostałą bibliografię polską opracował dr hab. Bogusław Widła.)

ZAGADNIENIA OGÓLNE

Moc słowa Bożego

Czajkowski M., *Egzystencjalna lektura Biblii*, Lublin 1993.
Tenże, *Ta Księga – i nasze życie*, w: *W kierunku religijności*, Warszawa 1983, 88-118.
Kudasiewicz J., *Proforystyka pastoralna. Pismo św. jako księga ludu Bożego,* w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa 1986, 220-275.

Interpretacja Pisma Świętego

Bartnicki R., *Ewangelie w analizie strukturalno-semiotycznej*, Warszawa 1992.
Tenże, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 1996.
Chrostowski W., *Biblijny Izrael – dzieje i religia*, Gniezno 1998.
Flis J., Langkammer H., Szlaga J., Tronina A., *Metodologia Nowego Testamentu*, Pelplin 1994.
Grzybek S., *Współczesna hermeneutyka biblijna,* w: *Współczesna biblistyka polska 1945-1970*, Warszawa 1972, 55-78.
Hanelt T., *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Gniezno 1999, 67-106.
Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, praca zbior., Warszawa 1999.
Pytel J. K., *Objaśnianie sensu biblijnego w Kościele (hermeneutyka)*, Gniezno 1996.
Rakocy W., *Nowe metody analizy literackiej w egzegezie Nowego Testamentu,* w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 539-557.
Szlaga J., *Hermeneutyka biblijna,* w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa 1986, 184-220.

Zarys dziejów interpretacji Biblii

Interpretacja biblijna w Qumran

1) obcojęzyczna

Betz O., *Offenbarung und Schriftforschung in den Qumransekte*, WUNT 6, Tübingen: J. C. B. Mohr 1960.
Brewer D. I., *Techniques and Assumptions in Jewish. Exegesis Before 70 C. E.*, TSAJ 30, Tübingen: J. C. Mohr 1992.
Brooke G. J., *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in Its Jewish Context*, JSOT.S 26, Sheffield: JSOT Press 1985.
Bruce F. F., *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, Exegetica III/1, Den Haag: Van Keulen 1959.
Fishbane M., *Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran*, w: M. J. Mulder (red.), *Mikra*, Compendia Rerum Iudicarum ad Novum Testamentum II/1, Assen: Van Gorcum 1988, 339-377.
Gabrion H., *L'interprétation de l'Ecriture dans la littérature de Qumran*, w: W. Haase, H. Temporini (red.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 19/1, Berlin: Walter De Gruyter 1979,779-848.
García Martínez, *El pesher: Interpretación profética de la Escritura*, „Salmanticensis" 26(1979) 125-139.
Tenże, *Escatologización de los escritos proféticos en Qumran*, „Estudios Biblicos" 46(1986) 101-116.
Maier Johann, *Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature*, w: Magne Saebo (red.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, t. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 1996, 108-129.
Patté Daniel, *Early Jewish Hermeneutics in Palestine*, SBL.DS 22, Missoula: Scholars Press 1975.
Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid: Trotta 1993.

2) polska

Dąbrowski E., *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań 1961.

Mędala S., *Pisma qumrańskie*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa 1986, 126-149.
Tenże, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, 7-112.
Milik J. T., *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Warszawa 1968.

Egzegeza rabinacka

1) obcojęzyczna

Muńoz León D., *Los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura, Primera Serie. Derás targúmico y Derás neotestamentario*, Madrid: C.S.I.C. 1987.
Neusner J., *Midrash in Context. Exegesis in Formative Judaism*, Philadephia: Fortress Press 1983.
Tenże, *What is Midrash?* Philadelphia: Fortress Press 1987.
Strack Herman L., Stemberger G., *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Valencia 1988 (przekł. niem. i wyd. przejrzane: ciż, *Einleitung in Talmud und Midrash*, München 1982; istnieje nowe wyd. niem. tego dzieła: G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrash*, München: C. H. Beck 1992; przekł. ang.: *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh: T & T Clark 1991).

2) polska

Chrostowski W., *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele*, Warszawa 1999, 131-146.
Dylus F., *Perspektywa eschatologiczna w judaizmie i chrześcijaństwie*, w: *Dzieci jednego Boga*, Warszawa 1991, 255-270.
Gołębiewski M., *Idea stworzenia w Biblii Hebrajskiej i teologii żydowskiej*, w: *Dzieci jednego Boga*, Warszawa 1991, 53-71.
Jędrzejewski S., *U korzeni zła. Rdz 1-11 w interpretacji apokaliptyki żydowskiej*, Lublin 1997.
Mędala S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, 337-386.
Trela J., *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszalim*, Lublin 1997.
Tyloch W., *Judaizm*, Warszawa 1987.

Biblia w średniowieczu

1) obcojęzyczna

Egzegeza średniowieczna

Lubac Henri de, *Exége`se médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, Paris: Aubier 1959-1964.
Smalley Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 1964.

Biblia w świecie średniowiecznym

Riché Pierre, Lobrichon Guy, *Le Moyen Age et la Bible*, Paris: Beauchesne 1984.

Biblia jako księga średniowieczna

Gibson Margaret T., *The Bible in the Latin West*, Notre Dame, Ind./London: University of Notre Dame Press 1993.

2) polska

Rubinkiewicz R., *Historia egzegezy*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa 1986, 276-287.
Wielgus S., *Średniowieczna literatura biblijna w języku polskim*, Lublin 1991.
Tenże, *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblistyka polska*, Lublin 1992.

O współczesnej egzegezie katolickiej

Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. bp K. Romaniuk, Poznań: Pallotinum 1994.

Interpretacja Starego Testamentuu w Nowym

1) obcojęzyczna

Betz Otto, *Jesus Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1990.
Bloch Renée, *Midrash*, w: William S. Green (red.), *Approaches to Ancient Judaism*, Brown Judaic Studies I, Missoula: Scholars 1978, 29-50.
Cullmann Oscar, *Salvation in History*, New York: Harper and Row 1967.
Daube David, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Peabody, Mass.: Hendrickson 1994.
Dodd C. H., *According to the Scriptures; the substructure of New Testament Theology*, London: Nisbet 1952.
Doeve J. W., *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen: Van Gorcum 1954.
Ellis E. Earle, *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1992.
Tenże, *Pastoral Letters*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove, III.: InterVarsity 1993, 658-666.
Tenże, *Pauline Theology: Ministry and Society*, Grand Rapids: Eedermans 1989.
Tenże, *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Book House 1991.
Tenże, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays*, WUNT 18, Tübingen: Mohr 1978.
Tenże, *New Directions in the History of Early Christianity*, w: T. W. Hillard i in., *Ancient History in a Modern University, FS E. A. Judge,* 2 t., Grand Rapids: Eerdmans 1997, 2: 71-92.
France R. T., *Jesus and the Old Testament. His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*, London: Tyndale Press 1971.
Gooding David W., *Relics of Ancient Exegesis*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 1976.
Goppelt Leonhard, *Typos: the typological interpretation of the Old Testament in the New*, przekł.: Donald H. Madvig, przedmowa: E. Earle Ellis, Grand Rapids: Eerdmans 1982.
Gundry R. H., *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel. With Special Reference to the Messianic Hope*, Leiden: Brill 1967.
Hartman Lars, *Scriptural Exegesis in the Gospel of Matthew and the Problem of Communication*, w: M. Didier (red.), *L'évangile selon Matthieu,* BEThL 29, Gembloux: J. Duculot 1972.
Tenże, *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocaliptic Texts and of Eschatological Discourse Mark 13 par.*, CB.NT ser. 1, Lund: Gleerup 1966.
Johnson Franklin, *The Quotations of the New Testament from the Old: Considered in the Light of General Literature*, Philadelphia: American Baptist Publication Society 1896 (1895).
Warfield Benjamin B., *The Inspiration and Authority of the Bible*, red. Samuel R. Craig, wstęp: Cornelius Van Til, Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1964.

2) polska

Bartnicki R., *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 1996.
Hanelt T., *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Gniezno 1999.
Pytel J. K., *Objaśnianie sensu biblijnego w Kościele (Hermeneutyka)*, Gniezno 1996.
Szlaga J., *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa 1986, 184-220.

Egzegeza patrystyczna Pisma Świętego

1) obocojęzyczna

Bibliografia ogólna

O patrystycznej egzegezie Biblii ogólnie

The Cambridge History of the Biblie, t. 1: *From the Beginnings to Jerome*, red. P. R. Ackroyd i C. F. Evans, t. 2: *The West from the Fathers to the Reformation*, red. G. W. H. Lampe, Cambridge: University Press 1969-1970.
Centre d'Analyse et de Documentation Patristique (J. Allenbach, A. Benoit, D. A. Bertrand, A. Hanriot-Coustet, P. Maraval, A. Pautler, P. Prigent), *Biblia Patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, 6 t. i suplement o Filonie Aleksandryjskim, Paris: Editions de C. N. R. S. 1975-1995.
Fointaine Jacques, Pietre Charles (red.), *Le monde latin antique et la Bible*, Bible de tous les Temps 2, Paris: Beauchesne 1985.

Höpfl Hildebrand, Miller Athanasius, Gut Benno i Metzinger Adalbert, *Introductio specialis in Vetus Testamentum*, wyd. 5, Rome: A. Arnodo 1956; *Introductio specialis in Novum Testamentum*, wyd. 4, Naples: M. d'Auria 1949. Chociaż same wstępy są przestarzałe, bibliografia w tych pracach jest w dalszym ciągu cenna w odniesieniu do komentarzy ze starożytności, średniowiecza i początków nowożytności.

La Bonnardie`re Anne-Marie (red.), *Saint Augustin et la Bible*, Bible de tous les Temps, no. 3, Paris: Beauchesne 1986.

Lubac Henri de, *Exége`se médiéval. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 t., Paris: Aubier 1959-1964.

Margerie Bertrand de, *An introducion to the History of Exegesis*, 3 t., tłum. Leonard Maluf, Pierre de Fontnouvelle i Paul Duggan, Petersham, Mass.: Saint Bede's Publications 1990-1994; ang. przekł. *Introduction a` l'histoire de l'éxége`se*, 4 t., Paris: Cerf 1980-1990.

Mondésert Claude (red.), *Le Monde grec ancien et la Bible*, Bible de tous les Temps 1, Paris: Beauchesne 1984.

Simonetti Manlio, *Biblical Interpretation in the Early Church*, tłum. J. A. Hughes, Edinburgh: T&T Clark 1994 (ang. przekł. *Profilo Storico dell' Esegesi Patristica*, Rome: Augustianum 1981).

Tenże, *Lettera e/o Allegoria: Un contributio alla storia dell'esegesi patristica*, Rome: Augustinianum 1985. Jest to znacznie poszerzona i uaktualniona wersja poprzedniej pracy.

Nowy Testament ogólnie

Sieben Hermann Josef, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament: ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen. Mit einem Anhang der Kirchenväterkommentare*, Instrumenta Patristica 22, Steenburgis: Abbatia S. Petri 1991. Odesłania do wszystkich ksiąg NT wszystkich homilii patrystycznych (zarówno wydań, jak i przekładów) oraz komentarzy (z uwzględnieniem wydań).

2) polska

Prace patrystyczne

Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z Kubiak, Warszawa: IW Pax 1987 (wyd. 3).

Tenże, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, PSP 22, Warszawa: ATK 1979 (wyd. 2, Warszawa: IW Pax 1989).

Tenże, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa: IW Pax 1977.

Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, tłum. W. Szołdrski, PSP 3, Warszawa: ATK 1969.

Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne 1-12*, tłum. W. Kania, Lublin 1993-1994.

Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. J. Czuj, Warszawa: IW Pax 1969.

Karmię Was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła komentują Ewangelie niedzielne roku ABC oraz świąt Roku Kościelnego, oprac. ks. M. Starowieyski, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 1978 (rok A), 1979 (rok B), 1980 (rok C), 1981 (święta liturgiczne).

Orygenes, *Filokalia*, tłum. K. Augustyniak, Warszawa: IW Pax 1979.

Tenże, *O zasadach*, tłum. St. Kalinkowski, PSP 23, Warszawa: ATK 1979 (wyd. 2, ŹMT, Kraków: WAM 1996).

Rufin z Akwilei, *Katecheza o Symbolu Apostolskim*, tłum. i wstęp Z. Wójtowicz, U Źródeł Katechumenatu, Lublin: Wydawnictwo „Kerygma" 1998.

Opracowania

Baltasar H. Urs v., *Orygenes, Duch i ogień (Wybór tekstów i opracowanie)*, Kraków: Wydawnictwo M 1995.

Danie`lou J., *Figura i wydarzenia u Melitona z Sardes*, w: *Studia biblijne i archeologiczne*, Warszawa 1963, 97-106.

Gładyszewski L., *Bóg Stwórca i władca. Doktryna greckich Apologetytów II wieku o stworzeniu i opatrzności w aspekcie patrystyczno-filozoficznym*, SACh 1, cz. 1, Warszawa: ATK 1977.

Pollok J., *Liturgia chrztu na Wschodzie w II poł. IV w. na podstawie katechez Cyryla Jerozolimskiego, Teodora z Mopsuestii i Jana Chryzostoma*, SACh 10, Warszawa: ATK 1992.

Selejdak R., *Patriarchowie biblijni jako figury Chrystusa w dziełach egzegetycznych św. Ambrożego*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 23-24(1995-1996) 155-200.

Stanula E., *Nauka Abrozjastra o stanie pierwotnym człowieka*, SACh 1, cz. 2, Warszawa: ATK 1977.

Tenże, *Czynniki kształtujące sens biblijny w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, SACh 4, Warszawa: ATK 1984.

Bibliografia do Pięcioksięgu

1) obcojęzyczna

Źródła

Księga Rodzaju

Ambroży, *Hexaemeron*, wyd. C. Schenkl, CSEL 32,1,3-261 (1897).
Tenże, *De Abraham (libri duo)*, wyd. C. Schenkl, CSEL 32,1,501-638 (1897).
Tenże, *De Cain et Abel*, wyd. C. Schenkl, CSEL 32,1,339-409 (1897).
Tenże, *De Joseph*, wyd. C. Schenkl, CSEL 32,2,73-122 (1897).
Tenże, *De Isaac vel anima*, wyd. C. Schenkl, CSEL 32,1,641-700 (1897).
Tenże, *De Noe*, wyd. C. Schenkl, CSEL 32,1,413-499 (1897).
Tenże, *De Paradiso*, wyd. C. Schenkl, CSEL 32, 1, 265-336 (1897).
Tenże, *De Patriarchis*, wyd. C. Schenkl, CSEL 32,2,125-160 (1897).
Augustyn, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, wyd. J. Zycha, CSEL 28,1,457-503 (1894).
Tenże, *De Genesi ad litteram libri XII*, wyd. J. Zycha, CSEL 28,1,3-435 (1894).
Tenże, *De Genesi contra Manichaeos*, PL 34,173-220.
Tenże, *Locutionum in Heptateuchum. Liber Primus. Locutiones Genesis*, wyd. J. Fraipont, CCSL 33,381-403 (1958).
Tenże, *Quaestiones Genesis*, wyd. J. Fraipont, CCSL 33,1-69 (1958).
Bazyli z Cezarei, *The Hexaemeron*, wyd. S. Giet, SC 26 (1968).
Tenże, *Homélies sur l'Hexaéméron*, wyd. S. Giet, SC 26 (1968).
Tenże, *Sur l'origine de l'homme*, wyd. A. Smets i M. Van Esbroeck, SC 160 (1970).
Catenae Graecae in Genesim et in Exodum, t. 1: *Catena Sinaitica* i t. 2: *Colletio Coisliniana in Genesim*, wyd. F. Petit, CCSG 2,15 (1977, 1986).
La Chaîne sur las Gene`se, 3 t., *Traditio Exegetica Graeca* 1-3, wyd. F. Petit, Louvain: Peeters 1991-1995.
Cyryl Aleksandryjski, *Glaphyra in Genesim Libri VII*, PG 69,9-678.
Didymus z Aleksandrii, *Sur la Gene`se*, wyd. i tłum. P. Nautin i L. Doutreleau, SC 233, 244 (1976, 1978).
Efrem, *In Genesim et in Exodum commentarii*, wyd. R.-M. Tonneau, CSCO 152,153 (1995).
Euzebiusz z Emezy, *In Genesim (fragmenty),* w: *L'héritage litteraire d'Euse`be d'Eme`se: Etude critique et historique*, *Textes*, wyd. E. M. Buytaert, 95-122, Louvain: Peeters 1949.
Grzegorz z Nyssy, *Explicatio apologetica in Hexaemeron*, PG 44,61-124.
Hieronim, *Questiones Hebraicae in Genesim,* wyd. P. De Lagarde, CCSL 72, 1-56 (1956).
Hipolit, *Benedictiones Isaac et Jacob,* w: *Hippolytus de Rome. Sur les bénédictions d'Isaac de Jacob et de Mod'se*, wyd. M. Briere, L. Maries i B. Ch. Mercier, PO 27,1-2,2-115 (1954).
Tenże, *Fragmenta in Genesim*, w: H. Achelis (wyd.), *Hippolytus Werke* 1.2, GCS 1,51-71 (1897).
Jan Chryzostom, *Homiliae 1-67 in Genesim*, PG 53,21-54.
Tenże, *Sermones 1-9 on Genesim*, PG 54, 581-630.
Tenże, *Homilies on Genesis*, tłum. R. C. Hill, FC 74, 82, 87 (1986, 1990, 1992).
Jan Philoponos, *De opificio mundi Libri VII*, wyd. G. Reichardt, Scriptores sacri et profani, fasc. 1, Lipsiae: B. G. Teubner 1987.
Orygenes, *Homélies sur sur la Gene`se*, wyd. H. De Lubac i L. Doutrelaeu, SC 7, wyd. 2 (1985).
Rufin z Akwilei, *De Benedictionibus Patriarcharum*, wyd. M. Simonetti, CCSL 20,183-228 (1961).
Sewerian z Gabali, *Orationes sex in mundi creationem*, PG 56, 429-500.
Teodoret, *Quaestiones in Genesim*, PG 80,77-225.
Wiktoryn z Pettau, *De fabrica mundi*, wyd. J. Haussleiter, CSEL 49,3-9 (1916).

Księga Wyjścia

Augustyn, *Locutiones Exodi*, wyd. J. Fraipont, CCSL 33,404-423 (1958).
Tenże, *Quaestiones Exodi*, wyd. J. Fraipont, CCSL 33,70-174 (1958).
Catenae Graecae in Genesim et in Exodum, t. 1: *Catena Sinaitica in Exodum*, wyd. F. Petit, CCSG 15,259-305 (1977).
Cyryl Aleksandryjski, *Glaphyrorum in Exodum Liber I-III*, PG 69,385-538.
Efrem, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*, wyd. R. M. Tonneau, CSCO 152-153 (1955).
Gaudencjusz z Brescji, *Tractatus*, wyd. A. Glück, CSEL 68 (1936).
Grzegorz z Nyssy, *Le vie de Mod'se*, wyd. J. Daniélou, SC 1 (1968).

Tenże, *De Vita Moysis*, wyd. H. Musurillo, GNO 7,1 (1991).
Jakub z Sarug, *De sluier van Mozes. Metrische preek van Jakob van Sarug over de sluier van het Oude Verbond en de glans van het Nieuwe*, wyd. i tłum. A. Welkenhuysen i L. Van Rompay, Brugge: Zevenkerken 1983.
Prokop z Gazy, *Commentarii in Exodum*, PG 87,511-690.
Teodoret, *In Exodum*, PG 80,225-298.
Zenon z Werony, *Sermones*, wyd. B. Löfstedt CCSL 22 (1971).
Z komentarza Diodora do Księgi Wyjścia zachowały się tylko fragmenty.

Księga Liczb

Augustyn, *Locutionum in Heptateuchum. Liber Quartus. Locutiones Numerorum*, wyd. J. Fraipont, CCSL 33,432-444 (1958).
Tenże, *Quaestionum in Heptateuchum. Liber Quartus. Quaestiones Numerorum*, wyd. J. Fraipont, CCSL 33,234-275 (1958).
Cyryl Aleksandryjski, *Glaphyrorum in Numeros Liber*, PG 69,589-642.
Orygenes, *Selecta in Numeros*, PG 12,575-584.
Tenże, *Adnotationes in Numeros*, PG 17,21-24.
Prokop z Gazy, *Commentarii in Numeros*, PG 87,793-894.
Teodoret, *In Numeros*, PG 80,350-400.

Księga Powtórzonego Prawa

Augustyn, *Locutionum in Heptateuchum. Liber Quintus. Locutiones Deuteronomii*, wyd. J. Fraipont, CCSL 33,445-453 (1958).
Tenże, *Quaestionum in Heptateuchum. Liber Quintus. Quaestiones Deuteronomii*, wyd. J. Fraipont, CCSL 33,276-311 (1958).
Cyryl Aleksandryjski, *Glaphyrorum in Deuteronomium Liber*, PG 69,643-678.
Orygenes, *Adnotationes in Deuteronomium*, PG 17,23-36.
Tenże, *Selecta in Deuteronomium*, PG 12,805-818.
Prokop z Gazy, *In Deuteronomium*, PG 87,893-992.
Teodoret, *In Deuteronomium*, PG 80,401-456.

2) polska

Ambroży, *Hexaemeron*, tłum. o. W. Szołdrski, PSP 4, Warszawa, ATK 1969.
Tenże, *Wybór pism dogmatycznych (misteria, sakramenty)*, tłum. L. Gładyszewski, POK 26, Poznań 1970.
Tenże, *O Izaaku lub o duszy*, tłum. ks. P. Libera, PSP 35, Warszawa: ATK 1986.
Atanazy, *Apologie (Apologia przeciw Arianom)*, tłum. J. Ożóg, PSP 21, Warszawa: ATK 1979.
Tenże, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, PSP 61, Warszawa: ATK 1998.
Augustyn, *Pisma przeciw Manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, PSP 55-56, Warszawa: ATK 1980.
Tenże, *Problemy Heptateuchu,* cz. 1-2, tłum. J. Sulowski, PSP 46-47, Warszawa: ATK 1990.
Tenże, *O kazaniu Pańskim na Górze, Do Simplicjana o różnych problemach biblijnych*, tłum. J. Sulowski, PSP 48, Warszawa: ATK 1990.
Tenże, *Przeciw Faustusowi*, tłum. J. Sulowski, PSP 55-56, Warszawa: ATK 1991.
Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tłum. W. Kania, PSP 9, Warszawa: ATK 1979.
Grzech pierworodny, praca zbior., ŹMT 12, Kraków: WAM 1999.
Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism (O stworzeniu człowieka – fragment; Alegoryczne objaśnienie żywota Mojżesza – fragment)*, tłum. T. Sinko, Warszawa: IW Pax 1963.
Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, POK 4, Poznań 1926.
Ojcowie Apostolscy (Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie; Nauka Dwunastu Apostołów*; Ignacy z Antiochii, Polikarp, *Do Kościoła w Efezie, Do Kościoła w Magnezji, w Tralleis, Do Kościoła w Rzymie, Do Kościoła w Filadelfii, Do Kościoła w Smyrnie, Do Polikarpa*; Polikarp, *List do Kościoła w Filippi; Męczeństwo św. Polikarpa; List Barnaby*; Hermas, *Pasterz; Homilia z II wieku (II List Klemensa)*; Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, tłum. i przypisy A. Świderkówna, PSP 45, Warszawa: ATK 1990.
Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. St. Kalinkowski, PSP 17, Warszawa: ATK 1977.
Tenże, *Filokalia*, tłum. K. Augustyniak, Warszawa, IW Pax 1979.
Tenże, *Homilie o Księdze Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, tłum. St. Kalinkowski, PSP 31, z. 1-2, Warszawa: ATK 1984.
Tenże, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów*, tłum. St. Kalinkowski, PSP 34, z. 1-2, Warszawa: ATK 1986.

Tertulian, *O chrzcie*, tłum. E. Stanula, PSP 5, Warszawa: ATK 1970.
Tenże, *Przeciw Żydom*, tłum. W. Myszor, PSP 29, Warszawa: ATK 1983.
Tenże, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryzmar, PSP 58, Warszawa: ATK 1994.
Tenże, *Przeciw Prakseaszowi*, tłum. E. Buszewicz, ŹMT 4, Kraków: WAM 1997.

Bibliografia do ksiąg historycznych

1) obcojęzyczna

Źródła

Księga Jozuego

Augustyn, *Locutiones Jesu Nave*, wyd. J. Fraipoint, CCSL 33,454-458 (1958).
Tenże, *Quaestiones Jesu Nave*, wyd. J. Fraipoint, CCSL 33,312-334 (1958).
Orygenes, *Homiliae in Jesu Nave*, wyd. A. Jaubert, SC 71 (1960).
Prokop z Gazy, *Commentarii in Josue*, PG 87,991-1042.
Teodoret, *Quaestiones in Josuam*, PG 80,457-485.

Księga Sędziów

Augustyn, *Locutiones Judicum*, wyd. J. Fraipoint, CCSL 33,335-377 (1958).
Izydor z Sewilli, *In Librum Judicum*, PL 83,379-392.
Orygenes, *Orige`ne: Homélies sur les juge`s*, wyd. i tłum. P. Messié, L. Neyrand i M. Borret, SC 389 (1993).
Prokop z Gazy, *Commentarii in Judices*, PG 87,1041-1080.
Teodoret, *Quaestiones in Judicum*, PG 80,485-518.

Pierwsza i Druga Księga Samuela oraz Pierwsza i Druga Księga Królewska

Ambroży, *De apologia prophetae David*, PL 14,891-960.
Bazyli z Seleucji, *Sermones*, PG 85,182-225.
Cyryl Aleksandryjski, *In Regum Libri I-IV*, PG 69,679-698.
Grzegorz Wielki, *Grégoire le Grand, Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, wyd. A. de Vogüe i C. Vuillaume, SC 351,391 (1989, 1993)
Jan Chryzostom, *De Anna sermones*, PG 54,631-674.
Tenże, *De Davide et Saule homiliae*, PG 54,675-708.
Orygenes, *Homélies sur Samuel*, wyd. Pierre Nautin i Marie-Thérese Nautin, SC 328 (1985).
Tenże, *Homiliae in Regnorum libros*, wyd. W. A. Baehrens, GCS 33 (1925).
Prokop z Gazy, *Catena in Octateuchum*, PG 87,1147-1200.
Teodoret, *Quaestiones in Libros Regnorum*, PG 80,667-800.

2) polska

Cyprian, *O jedności Kościoła*, tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937.
Hieronim, *Listy*, tłum. J. Czuj, t. 1-3, Warszawa: IW Pax 1952-1954.
Ireneusz z Lyonu, *Wykłady nauki apostolskiej*, tłum. M. Myszor, ŹMT, Kraków: WAM 1997.
Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1-2, Warszawa: IW Pax 1994.
Orygines, *O zasadach*, tłum. St. Kalinkowski, PSP 23, Warszawa: ATK 1979 (wyd. 2, ŹMT 1, Kraków: WAM 1996).
Tenże, *Zachęta do męczeństwa*, tłum. St. Kalinkowski, PSP 24, Warszawa: ATK 1980.
Tenże, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów*, tłum. St. Kalinkowski, PSP 34, z. 1-2, Warszawa: ATK 1986.
Tertulian, *Do męczenników*, tłum. E. Stanula, PSP 5, Warszawa: ATK 1970.
Tenże, *Lekarstwo na ukłucie skorpiona*, tłum. W. Myszor, PSP 29, Warszawa: ATK 1983.

Bibliografia do ksiąg poetyckich i mądrościowych

1) obcojęzyczna

Źródła

Księga Hioba

Die älteren und griechischen Katenen zum Buch Hiob, t. 1: *Einleitung, Prologe und Epiloge, Fragmente zu Hiob 1,2-8,22*, wyd. U. Hagedorn i D. Hagedorn, PTS 40 (1994).
Ambroży, *De interpellatione Iob et David*, wyd. C. Schenkl, CSEL 32,3,211-296 (1897).
Atanazy, *Scolia in Iob (fragmenta in catenis)*, PG 27,1344-1348.
Augustyn, *Adnotationes in Iob*, wyd. J. Zycha, CSEL 28,2,509-628 (1895).
Dydym z Aleksandrii, *Didymus der Blinde. Kommentar zu Hiob,* 4 t., wyd. A. Henrichs, U. Hagedorn, D. Hagedorn i L. Koenen, PTA 1-3,33,1 (1968, 1985).
Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*, wyd. M. Adriaen, CCSL 143,143A,143B (1979-1985).
Tenże, *Morals on the Book of Job by S. Gregory the Great*, 3 t. w 4, wyd. i tłum. J. Bliss, LFC 18,21,23,31.
Hezychiusz z Jerozolimy, *Hésychius de Jérusalem, Homélies sur Job: Version arménienne*, 2 t., wyd. C. Renoux i C. Mercier, PO 42,1-2 (1983).
Jan Chryzostom, *Commentarius in Iob (partIm editus)*, PG 64,503-505.
Tenże, *Fragmenta in Iob in catenis*, PG 64, 506-656.
Tenże, *Kommentar zu Hiob*, wyd. U. Hagedorn i D. Hagedorn, PTS 35 (1990).
Julian Arianin, *Der Hiobkommentar des Arianers Julian*, wyd. D. Hagedorn, PTS 14 (1973).
Julian z Eklanum, *Expositio libri Iob*, wyd. L. DeConinck, CCSL 88,1-109 (1977).
Olimpiodor, *Olympiodorus ex Alexandria, Kommentar zu Hiob*, wyd. U. Hagedorn i D. Hagedorn, PTS 24 (1984).
Orygenes, *Homiliae in Iob (fragmenty)*, PG 12,1032-49; PG 17,57-105.

Księga Psalmów

Ambroży, *Expositio de psalmo CXVIII*, wyd. M. Petschenig, CSEL 62 (1913).
Tenże, *Explanatio super psalmos XII*, wyd. M. Petschenig, CSEL 64 (1919).
Apolinary, *Fragmenta in Psalmos*, w: R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, Studi e testi 141,211-223, Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana 1970.
Arnobiusz Młodszy, *Commentarii in psalmos*, wyd. K. D. Daur, CCSL 25 (1990).
Asteriusz, *Homiliae in Psalmos*, wyd. M. Richard, w: *Asterii Sophistae*, Oslo: Brogger 1956.
Atanazy, *Expositiones in psalmos*, PG 27,60-545.
Tenże, *Epistula ad Marcellinum*, PG 27,12-45.
Augustyn, *Enarrationes in psalmos*, wyd. D. E. Dekkers i J. Fraipont, CCSL 38,39,40 (1956, 1990).
Bazyli z Cezarei, *Homiliae super psalmos*, PG 29,209-494.
Kasjodor, *Expositio psalmorum*, wyd. M. Adriaen, CCSL 97,98 (1958).
Cyryl z Aleksandrii, *Expositio in Psalmos*, PG 69,717-1237.
Dydym z Aleksandrii, *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus)*, 5 t., wyd. L. Doutreleau, A. Gesché i M. Gronewald, PTA 4,6,7,8,12 (1968–1970).
Tenże, *Fragmenta in Psalmos*, PG 39,1156-1616.1617-1622.
Diodor z Tarsu, C*ommentarii in Psalmos*, wyd. J. M. Olivier, CCSG 6 (1980).
Euzebiusz, C*ommentarius in Psalmos*, PG 30,81-104; PG 23,441-1221.
Ewagriusz z Pontu, *Scholia in psalmos*, PG 12,1054-1686; PG 27,60-545.
Grzegorz z Nyssy, *In inscriptiones psalmorum* i *In sextum Psalmum*, wyd. J. McDonough, GNO 5,24-193 (1986).
Hilary, *Tractatus super psalmos*, wyd. A. Zingerle, CSEL 22 (1981).
Hipolit, *In Psalmos* (fragmenty), wyd. H. Achelis, GCS 1,146-147.153.
Hieronim, *Commentarioli in psalmos*, wyd. G. Morin, CCSL 72 (1959).
Tenże, *Tractatus lix in psalmos*, wyd. G. Morin, CCSL 78, 353-447 (1958).
Tenże, *Tractatum in psalmos series altera*, wyd. G. Morin, CCSL 78,353-447 (1958).
Jan Chryzostom, *Expositiones in psalmos*, PG 55,39-528.
Orygenes, *Excerpta in Psalmum I*, PG 12,1076-1084.1092-1096.
Tenże, *Excerpta in Psalmum: VI; XV; XVIII*, PG 17,1076-1084.1092-1096.
Tenże, *Libri in Psalmos (Praefatio)*, PG 12,1053-1076.

Tenże, *Libri in Psalmos (Fragmenta in diuersos Psalmos in catenis)*, PG 12,1085-1320.1409-1686; PG 17,105-149.
Tenże, *Homiliae de Psalmis*, PG 12,1319-1410.
Prosper z Akwitanii, *Expositio psalmorum a centesimo usque ad centesimum quinquagesimum*, wyd. P. Callens, CCSL 68A (1972).
Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung, t. 1 i 2: *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, t. 3: *Untersuchungen zu den Psalmenkatenen*, wyd. E. Mühlenberg, PTS 15,16,19.
Teodor z Mopsuestii, *Le Commentaire de Téodore de Mopsueste sur Les Psaumes*, wyd. R. Devreesse, Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana 1939.
Tenże, *Theodori Mopsuesteni Expositiones in Psalmos Iuliano Aeclanensi interprete*, wyd. L. DeConinck, CCSL 88A (1977).
Tenże, *Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes*, wyd. L. Van Rompay, CCSO 435-436 (1982).
Teodoret, *Interpretatio in Psalmos*, PG 80,857-1997.

Księga Przysłów

Bazyli z Cezarei, *Homilia in principium Proverbiorum*, PG 31,385-424.
Ewagriusz z Pontu, *Scholies aux Proverbes*, wyd. P. Géhin, SC 340 (1987).
Hipolit, *In Proverbia*, PG 10,615-628.
Jan Chryzostom, *Fragmenta in Salomonis Proverbia*, PG 64,660-740.
Orygenes, *Fragmenta* i *Expositio in Proverbia*, PG 17,149-252.

Księga Koheleta (Eklezjastesa)

Dydym z Aleksandrii, *Kommentar zum Ecclesiastes*, wyd. G. Binder i in., 4 t., Bonn: Habelt 1969-1983.
Ewagriusz z Pontu, *Evagre le Pontique, Scholies sur l'Ecclésiaste*, wyd. P. Géhin, SC 397 (1993).
Grzegorz z Agrigentum, *In Ecclesiasten*, PG 98,741-1181.
Grzegorz z Nyssy, *In Ecclesiasten*, PG 44,615-754.
Tenże, *In Ecclesiasten Homiliae*, wyd. P. Alexander, GNO 5, 277-442 (1986).
Tenże, *Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies*, wyd. S. G. Hall, Berlin: de Gruyter 1993.
Grzegorz Cudotwórca, *Metaphrasis in Ecclesiasten*, PG 10,988-1017.
Hieronim, *Commentarius in Ecclesiasten*, wyd. M. Adriaen, CCSL 72 (1959).

Pieśń nad Pieśniami

Apponiusz, *In Canticum Canticorum expositionem*, wyd. B. de Vregille i L. Neyrand, CCSL 19 (1986).
Tenże, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, wyd. B. de Vregille i L. Neyrand, SC 420 (1997).
Cyryl Aleksandryjski, *Fragmenta in Canticum Canticorum*, PG 69,1277-1293.
Grzegorz z Nyssy, *In Canticum Canticorum*, wyd. H. Langerberk, GNO 6 (1986).
Grzegorz Wielki, *Expositio in Canticum Canticorum*, wyd. P. Verbraken, CCSL 144 (1963).
Hippolit, *Interpretatio Cantici Canticorum*, wyd. G. Garitte, CSCO 263,32-70; 264,23-53 (1965).
Orygenes, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* Tekst Rufina, wyd. L. Brésard, H. Crouzel i M. Borret, SC 375,376 (1991, 1992).
Teodor z Mopsuestii, *Fragmenta in Canticum*, PG 66,699-700.
Teodoret, *Explanatio in Canticum Canticorum*, PG 81,28-213.

2) polska

Atanazy, *List do Marcelina o interpretacji Psalmów*, tłum. A. Tronina, „Vox Patrum" 18(1990) 303-331.
Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, PSP 37-42, Warszawa: ATK 1986.
Cyprian, *Do Kwiryna*, tłum. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937.
Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, tłum. A. Lisiecki, POK 3, Poznań 1924.
Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, tłum. J. Czuj, POK 22, Poznań 1948.
Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, tłum. ks. K. Bardski, Kraków: Wydawnictwo M 1995.
Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, tłum. T. Sinko, Kraków 1995.
Tenże, *Homilie i kazania wybrane (Homilia na temat Psalmów 121 i 132)*, tłum. ks. W. Kania, Warszawa 1999.
Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, tłum. St. Kalinkowski, PSP 24, Warszawa: ATK 1980.
Tenże, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami"*, tłum. St. Kalinkowski, Kraków: Wydawnictwo M 1994.

Psałterz Biblii greckiej, tłum. A. Tronina, Lublin 1996.
Tertulian, *O cierpliwości*, tłum. E. Stanula, PSP 5, Warszawa: ATK 1970.

Bibliografia do „proroków większych"

1) obcojęzyczna

Źródła

Księga Izajasza

Pseudo-Bazyli, *Enarratio in prophetam Isaiam*, PG 30,117-668.
Tenże, *San Basilio. Commento al profeta Isaia*, wyd. P. Trevisan, Corona Patrum Salesiana, Series Graeca 4-5(1939).
Jan Chryzostom, *Jean Chrysostome. Commentaire sur Isaie*, wyd. J. Dumortier, SC 304(1983).
Tenże, *Homiliae in Isaiam*, PG 56,11-94.
Tenże, *Chrysostom's Interpretatio in Isaiam: An English Translation and Analysis of its Hermeneutics*, przekł. i analiza: D. A. Garrett, Baylor University 1981 (dys.).
Cyryl Aleksandryjski, *Commentarius in Isaiam*, PG 7,9-1449.
Euzebiusz z Cezarei, *Commentarii in Isaiam*, PG 24,89-526.
Tenże, *Der Jesajakommentar,* w: *Eusebius Werke* IX, wyd. J. Ziegler, GCS (1975).
Hezychiusz z Jerozolimy, *Interpretatio Isaiae*, PG 93,1396-1385.
Tenże, *Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaiae prophetae*, wyd. M. Faulhaber, Freiburg i.B. 1900.
Hieronim, *In Isaiam*, wyd. M. Adriaen i F. Glorie, CCSL 73 (1963).
Tenże, *Commentaires de Jerome sur le prophete Isaiae*, I-IV, wyd. R. Gryson i P.-A. Deproost, Freiburg: Herder 1993.
Pseudo-Hieronim (Teofil z Aleksandrii?), *S. Hieronymi Stridonensis presb. tractatus contra Origenem de visione Esaiae*, wyd. A. M. Amelli, Monte Casino: Tipografia di Montecassino, 1901.
Orygenes, *In Isaiam libri XXX* (fragmenty), PG 13,217-220.
Tenże, *In Isaiam homiliae*, PG 13,219-254.
Tenże, *In Isaiam homiliae*, wyd. W. A. Baehrens, GCS 33,242-89 (1925).
Prokop z Gazy, *Catena in Isaiam*, PG 87,1817-2718.
Teodoret, *Commentaire sur Isaďe*, wyd. J.-N. Guinot, SC 276,295,315 (1980, 1982, 1984).

Księga Jeremiasza

Hieronim, *In Hieremiam*, wyd. S. Reiter, CCSL 74 (1960).
Teodoret z Cyru, *Interpretatio in Ieremiam*, PG 81,496-805.
Pseudo-Chryzostom, *Fragmenta in Ieremiam*, PG 64,740-1037.
Orygenes, *Homiliae in Ieremiam*, wyd. P. Nautin i P. Husson, SC 232,238 (1976, 1977).

Lamentacje

Olimpiodor, *Fragmenta in Jeremiae Lamentationes*, PG 93,725-761.
Orygenes, *Fragmenta in Lamentationes in catenis*, wyd. E. Klostermann, GCS 6,235-279 (1901).

Księga Barucha

Olimpiodor, *Commentarii in Baruch*, PG 93,761-3.

Księga Ezechiela

Grzegorz Wielki, *Homélies sur Ezéchiel*, t. 1, wyd. P. Morel, SC 327 (1986).
Tenże, *Homiliae in Hiezechielam*, wyd. M. Adriaen, CCSL 142 (1971).
Hieronim, *Commentarii in Ezechielem*, wyd. M. Adriaen i F. Glorie, CCSL 75 (1964).
Orygenes, *Homélies sur Ezéchiel*, wyd. M. Borret, SC 352 (1989).
Tenże, *Homiliae in Ezechielem*, wyd. W. A. Baehrens, GCS 33,319-354 (1925).
Tenże, *Omelie su Ezechiele*, wyd. N. Antoniono, Collana di testi patristici 67, Rome: Citta Nuova 1987.
Teodoret, *Interpretatio in Ezechielem*, PG 81,807-1256.

Księga Daniela

Efrem, *Commentarii in Danielum,* w: *Sanctus Ephraem Opera omnia quae exstant graece, syriace, latine* 2, wyd. J. S. Assemanus, P. Benedictus i S. E. Assemanus, Rome: Vatican 1740.
Hipolit, *Commentaire sur Daniel*, wprowadzenie G. Bardy, wyd. M. Lefevre, SC 14 (1947).
Tenże, *Commentarius in Danielum*, wyd. G. N. Bonwetsch, GCS 1,1 (1987).
Hieronim, *Commentarorium in Danielem, Libri 3 (4)*, wyd. F. Glorie, CCSL 75A (1964).
Polichroniusz, *Commentarius in Danielem*, w: *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, t. 1, wyd. A. Mai, 1-27, Rome: Vatican 1825, 1831.
Teodoret, *Interpretatio in Danielem*, PG 81,1255-1546 (1864).

2) polska

Augustyn, *Duch a litera*, tłum. W. Eborowicz, PSP 19, z. 3, Warszawa: ATK 1977.
Bazyli Wielki, *O Duchu Św.*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa: IW Pax 1999.
Justyn, *Apologie*, tłum. A. Lisiecki, POK 4, Poznań 1926.
List Barnaby, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, Warszawa: ATK 1990.
Orygenes, *O modlitwie,* w: *Ojcze nasz w katechezie starożytnej*, tłum. R. Szmydki, U Źródeł Katechumenatu, Lublin: Wydawnictwo „Kerygma" 1995.
Pierwszy list Klemensa Rzymskiego, w: *Ojcowie Apostolscy*, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, Warszawa: ATK 1990.
Tertulian, *O modlitwie*, tłum. ks. W. Kania, PSP 5, Warszawa: ATK 1970.

Bibliografia do „proroków mniejszych"

1) obcojęzyczna

Cyryl Aleksandryjski, *Commentarius in XII prophetas minores*, wyd. P. E. Pusey, Oxford: Clarendon 1868.
Jan Chryzostom, *Homélies sur Ozias = In illud, vidi Dominum,* wyd. i przekł. Jean Dumortier, SC 277 (1981).
Hezychiusz z Jerozolimy, *In XII prophetas minores*, PG 93,1339-1370.
Hieronim, *Commentarii in prophetas minores*, wyd. M. Adriaen, CCSL 76,76A (1969, 1970).
Julian z Eklanum, *Tractatus Prophetarum Osee, Iohel et Amos*, wyd. L. De Coninck, CCSL 88 (1977).
Orygenes, *In Ioel Liber* (fragmenty), w: R. A. Reitzenstein*, Origenes und Hieronimus*, ZNW 20(1921) 90-94.
Tenże, *In Osee commentarius* (fragmenty), w: J. A. Robinson, *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1983,52-54.
Teodor z Mopsuestii, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas*, wyd. H. N. Sprenger, Wiesbaden: Harrassowitz 1977.
Teodoret, *Interpretatio in XII prophetas minores*, PG 81,1545-1988.

2) polska

Atanazy, *List do biskupa Serapiona*, tłum. St. Kalinkowski, ŹMT, Kraków: WAM 1996.
Czyżewski B., *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza Dydyma Aleksandryjskiego*, Gniezno 1996.
Hieronim, *Komentarz do Księgi Genesis*, tłum. L. Gładyszewski, ŹMT 8, Kraków: WAM 1998.

Bibliografia dotycząca Jana Ewangelisty

Opracowania

Braun F. M., J*ean le théologien et son évangele dans l'Église ancienne*, Paris: J. Gabalda 1959. Dzieło to zawiera szczegółowe, według regionów geograficznych, studium wszystkich śladów Janowego *corpus* w pierwszych dwóch wiekach oraz „dossier" Ewangelisty.
Culpepper R. A., *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend*, Columbia, SC: University of South Carolina Press 1994.
Di Berardino Angelo, *Encyclopedia of the Early Church*, por. artykuł T. E. Pollarda *John the Evangelist, Gospel of: use and interpretation in the Early Church*.
Pollard T. E., *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge: University Press 1970.
Schnackenburg R., *The Gospel According to St. John*, t. 1, New York: Herder and Herder 1968, 192-217: *The Fourth Gospel in History*.
Wiles Maurice F., *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge: University Press 1960.

Bibliografia źródłowa do Ewangelii i Dziejów Apostolskich

1) obcojęzyczna

Źródła

Ewangelia według św. Mateusza

Pseudo-Ammoniusz, *Fragmenta in Matthaeum*, PG 85,1381-1392.
Anonim, *Anonymi chiliastae in Matthaeum XXIV fragmenta*, w: G. Mercati, *Varia Sacra*, Studi e Testi 11,1-49, Rome: Tipografia Vaticana 1911; C. H. Turner, *An Exegetical Fragment of the Third Century*, „Journal of Theological Studies" 5(1904) 218-241.
Apolinary z Laodycei, *In Matthaeum* (fragmenty), w: *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, wyd. J. Reuss, 1-54, TU 61 (1957).
Atanazy z Aleksandrii, *Omnia mihi tradita sunt (Matth 11,27)*, PG 25,208-220.
Tenże, *Scholia in Matthaeum*, PG 27,1364-1389.
Augustyn, *De consensu Evangelistarum libri IV*, wyd. F. Weihrich, CSEL 43 (1904).
Tenże, *De sermone Domini in monte libri II*, wyd. A. Mutzenbecher, CCSL 35 (1967).
Tenże, *Quaestiones Evangeliorum libri II*, wyd. A. Mutzenbecher, CCSL 44B,7-118 (1980).
Chromacjusz z Akwilei, T*ractatus in Matthaeum*, wyd. R. Étaix i J. Lemarié, CCSL 9A,183-498 (1974).
Tenże, *Tractatus XVII in Evangelium Matthaei*, wyd. A. Hoste, CCSL 9,389-442 (1957).
Pseudo-Chryzostom, *Opus imperfectum in Matthaeum*, PG 56,611-946.
Cyryl Aleksandryjski, *In Matthaeum* (fragmenty), w: *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, wyd. J. Reuss, 153-269, TU 61 (1957).
Fortunacjusz z Akwilei, *Commentarii in evangelia* (fragmenty), wyd. A. Wilmart i B. Bischoff, CCSL 9,365-370 (1957).
Hilary z Poitiers, *Sur Matthieu*, wyd. J. Doignon, SC 254,258 (1978, 1979).
Hipolit, *In Matthaeum* (fragmenty), w: *Hippolytus Werke*, 1.2, wyd. H. Achelis, GCS 1 (1897), 195-209.
Hieronim, *Commentarii in evangelium Matthaei,* wyd. D. Hurst i M. Adriaen, CCSL 77 (1969).
Tenże, *In Matthaeum homiliae 1-90*, PG 57,13-472; PG 58,471-794.
Orygenes, *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu I*, wyd. i tłum. R. Girod, SC 162 (1970).
Tenże, *Homiliae VIII in Matthaeum*, PL 95,1162-1167.1189-1200; PLS 4,852-898; PL 94, 411-413.
Tenże, *Homiliae V-VIII in Matthaeum*, w: *Origenes Werke XI. Origenes Mattäuserklärung*, t. 2, *Die lateinische Übersetzung der Commentatorium Series*, wyd. pierwsze E. Klostermann i E. Benz (1933), wyd. drugie U. Treu, GCS 38 (1976).
Tenże, *Origenes Werke X. Origenes Matthäuserklärung*, t. 1, *Die griechisch erhaltene Tomoi*, wyd. E. Klostermann i E. Benz, GCS 40 (1935-1937).
Tenże, *Origenes Werke XI. Origenes Matthäuserklärung*, t. 2, *Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series*, wyd. pierwsze E. Klostermann i E. Benz (1933), wyd. drugie U. Treu, GCS 38 (1976).
Tenże, *Origenes Werke XII*, 1. *Origenes Matthäuserklärung*, t. 3, *Fragmente und Indices*, wyd. E. Klostermann i E. Benz. GCS 41.1 (1941).
Focjusz z Konstantynopola, *In Matthaeum* (fragmenty), w: *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, wyd. J. Reuss, 270-337, TU 61 (1957).
Teodor z Heraklei, *In Matthaeum* (fragmenty), w: *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, red J. Reuss, 55-95, TU 61 (1957).
Teodor z Mopsuestii, *In Matthaeum* (fragmenty), w: *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, wyd. J. Reuss, 96-135, TU 61 (1957).
Teofil z Aleksandrii, *In Matthaeum* (fragmenty), w: *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, wyd. J. Reuss, 151-152, TU 61 (1957).
Pseudo-Teofil, *Commentarii sive alegoriae in quattuor evangelia*, PLS 3,1283-1329.
Jeśli chodzi o szczegółową listę mów i homilii, por. H. J. Sieben, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament*, 15-56.

Ewangelia według św. Marka

Augustyn, *Mowy* (z Ewangelii św. Marka), PLS 2,424-427; PL 38, 581-591.1104-1107.1112-1115.1126-1133.
Tenże, *Sermons* (z Ewangelii św. Marka), tłum. R. G. MacMullen, wyd. P. Schaff, NPNF, pierwsza seria, 6,406-413.
Hieronim (Pseudo-Chryzostom), *Tractatus 10 in Marci Evangelium*, wyd. D. G. Morin, CCSL 78,449-500.
Pseudo-Hieronim, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum*, PL 30,589-644.

Jan Chryzostom, *Mowy* (z Ewangelii św. Marka), PG 51,31-40; PG 58,603-610.757-767.
Piotr Chryzolog, *Mowy* (z Ewangelii św. Marka), wyd. A. Olivar, CCSL 24,102-105.122-127.167-172.182-185.186-190.206-210.269-273.284-291 (1975); CCSL 24A,505-509.511-516.617-619 (1981); CCSL 24B,1040-1049.1054-1058.1060-1064.1068-1072 (1982).
Teodor z Mopsuestii, *Fragmenta in Marcum*, PG 66,713-716.
Pseudo-Teofil, *Allegoriae in Evangelium secundum Marcum*, PLS 3,1308-1312.
Jeśli chodzi o szczegółową listę mów i homilii, por. H. J. Sieben, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament*, 69-71.

Ewangelia według św. Łukasza

Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, wyd. M. Adriaen, CCSL 14 (1957).
Tenże, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, w: *Sant' Ambrogio, Opere esegetiche*, 11.1, wyd. G. Coppa, Milan 1978.
Apolinary z Laodycei, *Fragmenta in Lucam*, w: *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche*, wyd. J. Reuss, 3-10, TU 130 (1984).
Atanazy z Aleksandrii, *Scholia in Lucam*, PG 27,1932-1404.
Augustyn, *Questiones Evangeliorum libri II*, wyd. A. Mutzenbecher, CCSL 44B,7-118 (1980).
Cyryl Aleksandryjski, *Commentarii in Lucam* (*Homilie* 3,4,51 oraz scholia w katenach), PG 72,476-950; PG 77,1009-1016.1040-1049.
Tenże, *Commentarii in Lucam*, w: *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche*, wyd. J. Reuss, 54-297, TU 130 (1984).
Tenże, *S. Cyrill: Alexandriae archiepiscopi Commentarii in Lucae evangelium quae supersunt syriace e manuscriptis apud Museum Britannicum*, wyd. R. P. Smith, Oxford: Typographeo Academico 1858.
Tenże, *S. Cyrilli Alexandrini commentarii in Lucam I*, wyd. J. B. Chabot, CSCO 70, Scriptores Syri 27 (1912).
Dionizy Aleksandryjski, *Fragmenta in Lucam*, w: *The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria*, wyd. Ch. L. Feltoe, 231-250, Cambridge 1904.
Euzebiusz z Cezarei, *Scholia in Lucam*, PG 24,529-605.
Orygenes, *Commentarii in Lucam* (fragmenty), w: *Origè`ne. Homélies sur S. Luc*, wyd. i tłum. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon, SC 87 (1962), 464-547.
Tenże, *Commentarii in Lucam* (fragmenty), w: *Origenes Werke IX. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, wyd. 2, wyd. M. Rauer, GCS 49 (1957), 227-336.
Tenże, *In Lucam homiliae xxxix*, w: *Origè`ne. Homélies sur S. Luc*, wyd. i tłum. H. Crouzel, F. Fournier i P. Périchon, SC 87 (1962), 99-459.
Tenże, *In Lucam homiliae xxxix*, w: *Origenes Werke IX. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, wyd. 2, wyd. M. Rauer, GCS 49 (1959) 3-222.
Teodor z Mopsuestii, *Fragmenta in Lucam*, PG 66,716-728.
Tenże, *Fragmenta in Lucam*, w: *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche*, wyd. J. Reuss, 12-14, TU 130 (1984).
Tytus z Bostry, *Commentarii in Lucam* (fragmenty), w: *Titus von Bostra, Studien zu dessen Lukashomilien*, wyd. J. Sickenberger, TU 21.1 (1901) 143-245.
Jeśli chodzi o szczegółową listę mów i homilii, por. H. J. Sieben, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament*, 61-86.

Dzieje Apostolskie

Arator, *Arator's De actibus Apostolorum*, wyd. i tłum. J. L. Roberts III, J. F. Makowski i R. J. Schrader, Atlanta: Scholars 1988.
Jan Chryzostom, *De mutatione nominum, homiliae 1-4*, PG 51,113-156.
Tenże, *In Acta apostolorum homiliae 1-55*, PG 60,13-384.
Tenże, *In principium Actorum homiliae 1-4*, PG 51,65-112.
Jeśli chodzi o szczegółową listę mów i homilii, por. H. J. Sieben, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament*, 130-135.

Ewangelia według św. Jana

Augustyn, *In Johannis evangelium tractatus CXXIV*, wyd. 2, wyd. R. Willems, CCSL 36 (1990).
Cyryl Aleksandryjski, *Commentarii in Johannem*, PG 73,9-1056; PG 74,9-756.

Tenże (albo Pseudo-Cyryl), *Commentarii in Johannem* (fragmenty), w: *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, wyd. J. Reuss, 188-195, TU 89 (1966).
Tenże, *Sancti patris nostri Cyrilli arch. Alexandrini in d. Johannis Evangelium*, 3 t., wyd. P. E. Pusey, Oxford (1872).
Dydym z Aleksandrii, *Kommentar zum Johannes-Evangelium, Kap. 6, 3-33*, wyd. B. Kramer, PTA 34,58-103 (1985).
Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche, wyd. J. Reuss, TU 89 (1996).
Jan Chryzostom, *Homiliae in Joannem*, PG 59,29-482.
Orygenes, *Commentarii in Johannem*, w: *Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar*, wyd. E. Preuschen, GCS 10,3-480.
Tenże, *Commentaire sur saint Jean*, wyd. i tłum. C. Blanc, SC 120,157,222,290 (1966, 1970, 1975, 1982).
Teodor z Mopsuestii, *Theodori Mopsuesteni commentarius in evangelium Johannis Apostoli*, wyd. J. M. Vosté, CSCO 115,116 (1940). W wersji syryjskiej z przekładem łacińskim.
Tenże, *Commentarii in Johannem* (fragmenty), w: R. Devreesse, *Essai sur Theodore de Mopsueste*, Studi e Testi 141, 305-419, Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana 1948, 305-419.
Jeśli chodzi o szczegółowy wykaz mów i homilii, por. H. J. Sieben, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament*, 87-129.

2) polska

Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, PSP 16, Warszawa: ATK 1977.
Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, tłum. W. Szołdrski i W. Kania, PSP 15, cz. 1-2, Warszawa: ATK 1977.
Tenże, *Do Simplicjana o różnych problemach. Problemy ewangeliczne*, tłum. J. Sulowski, PSP 48, Warszawa: ATK 1990.
Tenże, *O kazaniu Pańskim na Górze*, tłum. St. Ryzmar, PSP 48, Warszawa: ATK 1990.
Tenże, *O zgodności Ewangelistów*, tłum. PSP 50, Warszawa: ATK 1990.
Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. zbior., Warszawa: IW Pax 1967.
Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, tłum. E. Stanula, PSP 62, Warszawa: ATK 1999.
Leon Wielki, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, POK 24, Poznań 1958.
Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tłum. St. Kalinkowski, PSP 28, cz. 1-2, Warszawa: ATK 1981.
Tenże, *Homilie o Ewangelii według św. Łukasza*, tłum. St. Kalinkowski, PSP 36, Warszawa: ATK 1986.
Tenże, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, tłum. K. Augustyniak, ŹMT, Kraków: WAM 1998.
Teofil z Antiochii, *Do Antolika*, tłum. J. Czuj, POK 18, Poznań 1935.

Bibliografia do listów Pawła i Listu do Hebrajczyków

1) obcojęzyczna

Opracowania

Wybrane prace poświęcone patrystycznej egzegezie listów Pawła

Babcock W. S. (red.), *Paul and the Legacies of Paul*, Dallas, Texas: Southern Methodist University Press 1990. Referaty wygłoszone na międzynarodowej konferencji poświęconej roli Pawła we wczesnym Kościele.
Cocchini Francesca, *Il Paolo di Origene: Contributio alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo*, Verba Seniorum 11, Rome: Studium 1992. Zawiera bogatą bibliografię: 197-208.
Dassmann Ernst, *Der Stachel im Fleisch: Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster: Aschendorff 1979.
Die Berardino Angelo (red.), *Encyclopedia of the Early Church*, por. artykuł E. Dassmanna *Paul II. Paulinism*.
Tenże, *Encyclopedia of the Early Church*, por. artykuł M. G. Mary *Paul III. Commentaries on the Pauline Epistles*.
Lindemann Andreas, *Paulus im ältesten Christentum: Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinishen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, Beiträge zur historischen Theologie 58, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1979.
Wickert Ulrich, *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia*, Berlin: A. Töpelmann 1962.
Wiles M. F., *The Divine Apostle: The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church*, Cambridge: University Press 1967.

2) polska

Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, tłum. W. Kania, PSP 15, cz. 2, Warszawa: ATK 1977.
Jan Chryzostom, *Dwadzieścia homilii i mów*, tłum. T. Sinko, Kraków 1947.
Tenże, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła*, tłum. T. Sinko, Kraków 1949.
Tenże, *Homilie i kazania wybrane*, tłum. W. Kania, PSP 8, Warszawa: ATK 1971.
Tenże, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, tłum. T. Sinko, Kraków 1995.
Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, tłum. St. Kalinkowski, PSP 57, cz. 1-2, Warszawa: ATK 1994.
Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian 5,12-21*, tłum. K. Obrycki, w: *Grzech pierworodny*, ŹMT, Kraków: WAM 1999.
Teodoret z Cyru, *Komentarz do 1 i 2 listu do Koryntian*, tłum. St. Kalinkowski, ŹMT, Kraków: WAM 1988.

Wybrana bibliografia do Listu do Rzymian i Listu do Hebrajczyków

List do Rzymian

Fitzmyer Joseph A., *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday 1993. Zawiera bardzo obszerną i najnowszą bibliografię patrystycznych komentarzy oraz regularnie odsyła do interpretowanych przez nie tekstów.
Schelke Karl Hermann, *Paulus Lehrer der Väter: Die altkirchliche Auslegung von Römer I-II*, wyd. 2, Düsseldorf: Patmos 1959. Szczegółowe omówienie egzegezy Listu w całej patrystycznej tradycji. Cenne streszczenia patrystycznej egzegezy Listu do Rzymian, 413-441.

List do Hebrajczyków

Greer Rowan A., *The Captain of Salvation: A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews*, Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 15, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1973. Rzeczowe i wyważone studium, nie ograniczone jedynie do komentarzy. Krótkie podsumowanie (356-359) ujmuje charakterystykę patrystycznej egzegezy Listu do Hebrajczyków.

Źródła

Interpretacja wielu listów Pawła

Ambrozjaster, *Commentarius in xii epistulas Paulinas*, wyd. H. I. Vogels, CSEL 81,1-3 (1966-1969). Komentarze wszystkich listów Pawła.
Kasjodor, *Expositio S. Pauli epistulae ad Romanos, una cum complexionibus in xii sequentes S. Pauli epistulas a quodam Cassiodori discipulo anonymo concinnatis*, PL 68,415-686. Wykłady o wszystkich listach Pawła.
Jan Chryzostom, *Ioannis Chrysostomi interpretatio omnium epistularum Paulinarum*, t. 1-6, wyd. F. Field, Oxford 1845-1862.
Jan Damasceński, *Commentarii in epistulas Pauli*, PG 95,441-929.997-1033. Komentarze do wszystkich listów Pawła.
Oikumenios, *Commentarii in Pauli epistulas,* w: *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, wyd. 2, K. Staab, 423-461. Komentarze od Listu od Rzymian do Drugiego Listu do Tymoteusza (z pominięciem Listu do Tytusa i Listu do Filemona).
Pseudo-Oikumenios, *Catena Ps.-Oecumenii*, PG 118,308-119.277. Komentarze do wszystkich listów Pawła.
Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, wyd. 2, wyd. K. Staab, Neutestamentliche Abhandlungen 15, Münster/Westfalen: Aschendorff 1984. Praca ta zawiera fragmenty z pism Dydyma z Aleksandrii, Euzebiusza z Emezy, Akacjusza z Cezarei, Apolinarego, Diodora, Teodora z Mopsuestii, Seweriana z Gabala, Genadiusza z Konstantynopola, Oikumeniosa, Focjusza i Aretasa o listach Pawła.
Pelagiusz, *Expositiones xiii epistularum Pauli*, wyd. A. Souter, Texts and Studies 9,1-2 (1922/1926), PLS 1,1113-1374. Wykłady o wszystkich listach Pawła.
Sewerian z Gabala, *Fragmenta in epistulas s. Pauli,* w: *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, wyd. 2, wyd. K. Staab, 213-345. Wykłady o wszystkich listach Pawła z pominięciem Listu do Filemona.
Teodor z Mopsuestii, *Fragmenta in epistulam ad Romanos* i *Fragmenta in epistulam ad Corinthios i et ii*, w: *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, wyd. 2, wyd. K. Staab, 113-200. Zawiera fragmenty dotyczące Listu do Rzymian, Pierwszego i Drugiego Listu do Koryntian.

Tenże, *Commentarii in epistulas Pauli minores*, w: *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistulas B. Pauli commentarii*, t. 1-2, wyd. H. B. Swete, Cambridge 1880, 1882; reprint: Gregg International 1969. Zawiera komentarze od Listu do Galatów aż do Listu do Filemona.
Teodoret, *Interpretatio in xii epistulas s. Pauli*, PG 82,44-877. Interpretacje wszystkich listów Pawła.
Jeśli chodzi o szczegółowy wykaz mów i homilii, por. H. J. Sieben, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament*, 136-173.

Interpretacja poszczególnych listów Pawła i Listu do Hebrajczyków

List do Rzymian

Augustyn, *Augustine on Romans: Propositions from the Epistle to the Romans and Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans*, wyd. i tłum. Paula Fredriksen Landes, Chico, CA: Scholar Press 1982.
Tenże, *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*, wyd. J. Divjak, CSEL 84,3-52 (1971).
Tenże, *Epistulae quorundam propositionum ex epistula ad Romanos*, wyd. J. Divjak, CSEL 84,3-52 (1971).
Cyryl Aleksandryjski, *Fragmenta in epistulam ad Romanos*, PG 74,773-856.
Orygenes, *Commentarii in epistulam ad Romanos*, PG 14,833-1292.
Tenże, *Exegesis of Romans VIII*, 18-25, „Journal of Sacred Literature" trzecia seria 12 (1860-1861) 410-420.

Pierwszy List do Koryntian

Cyryl Aleksandryjski, *Fragmenta in primam epistulam ad Corinthios*, PG 74,856-916.
Orygenes, *Fragmenta in epistulam primam ad Corinthios*, w: C. Jenkins, *Origen on 1 Corinthias*, „Journal of Theological Studies" 9(1908) 232-247.353-372.500-514; 10(1909) 29-51.

Drugi List do Koryntian

Cyryl Aleksandryjski, *Fragmenta in secundam epistulam ad Corinthios*, PG 74,916-952.

List do Galatów

Augustyn, *Epistulae ad Galatas expositio*, wyd. J. Divjak, CSEL 84,55-141 (1971).
Hieronim, *Commentarii in epistolam ad Galatas*, PL 26,307-438.
Mariusz Wiktoryn, *Commentarii in epistulam ad Galatas*, PL 8,1145-1198.
Orygenes, *Commentarii in Galatas* (fragmenty), PG 14,1293-1298.

List do Efezjan

Hieronim, *Commentarii in epistulam ad Ephesios*, PL 26,339-554.
Mariusz Wiktoryn, *Commentarii in epistulam ad Ephesios*, PL 8,1255-1294.
Orygenes, *Commentarii in Ephesios* (fragmenty), w: J. A. F. Gregg, *The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians*, „Journal of the Theological Studies" 3(1902) 234-244.398-420.554-576.
List do Filipian

Mariusz Wiktoryn, *Commentarii in epistulam ad Philippenses*, PL 8,1197-1256.

Pierwszy List do Tesaloniczan

Orygenes, *Commentarii in epistulam primam ad Thessalonicenses*, wyd. I. Hilberg, CSEL 55,460-467 (1912).

List do Tytusa

Hieronim, *Commentarii in epistulam ad Titum*, PL 68,679-684.
Orygenes, *Commentarius in Titum*, PG 14,1302-1306.

List do Filemona

Hieronim, *Commentarii in epistulam ad Philemonem*, PL 26,599-618.
Orygenes, *Commentarius in Philemonem*, PG 14,1305-1308.

List do Hebrajczyków

Kasjodor, *Expositio epistulae ad Hebraeos*, PL 68,685-794.
Cyryl Aleksandryjski, *Fragmenta in epistulam ad Hebraeos*, PG 74,953-1005.
Jan Chryzostom, *In epistulam ad Hebraeos argumentum et homiliae 1-34*, PG 63,13-236.
Tenże, *Ioannis Chrysostomi interpretatio omnium epistularum Paulinarum*, t. 7, wyd. F. Field, Oxford 1862.
Jan Damasceński, *Commentarii in epistolam ad Hebraeos*, PG 95,929-997.
Oikumenios, *Commentarii in epistolam ad Hebraeos*, w: *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, wyd. 2, wyd. K. Staab, 462-469.
Pseudo-Oikumenios, *Commentarii in epistulam ad Hebraeos*, PG 119,280-452.
Orygenes, *In Epistulam ad Hebraeos homiliae* (fragmenty), PG 14,1308-1309.
Tenże, *In Epistulam ad Hebraeos libri* (fragmenty), PG 14,1307-1308.
Pseudo-Pelagiusz, *Fragmenta in epistulam ad Hebraeos*, PLS 1,1685-1687.
Teodor z Mopsuestii, *Fragmenta in epistulam ad Hebraeos*, w: *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, wyd. 2, wyd. K. Staab, 200-212.
Teodoret, *Interpretatio in epistulam ad Hebraeos*, PG 82,673-785.
Jeśli chodzi o szczegółowy wykaz mówi homilii, por. H. J. Sieben, *Kirchenväter homilien zum Neuen Testament*, 174-178.

Bibliografia do listów katolickich

Źródła

Augustyn, *Commentaire de la Pre`miere Epître de S. Jean*, wyd. i tłum. Paul Agaësse, SC 75 (1984).
Tenże, *In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus x*, PL 35,1977-2062.
Cyryl Aleksandryjski, *Fragmenta in Acta apostolorum et in epistulas catholicas,* w: *Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis evangelium*, t. 3, wyd. P. E. Pusey, 441-451, Brussels 1965.
Dydym z Aleksandrii, *Didymi Alexandrini in epistulas canonicas brevis enarratio*, Neutestamentliche Abhandlungen 4.1, wyd. F. Zoepfl, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1914.
Jan Chryzostom (czy Pseudo-Chryzostom), *Fragmenta in epistulas Catholicas*, PG 64,1040-1062.
Klemens Aleksandryjski, *Hypotyposes* (fragmenty), w: *Clemens Alexandrinus*, t. 3, *Stromata Buch VII und VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Quis diues Saluetur* (fragmenty), wyd. 2, wyd. O. Stählin, L. Früchtel i U. Treu, GCS 17,195-215 (1970).
Pseudo-Oikumenios, *Commentarii in epistulas Catholicas*, PG 119,455-722.
Jeśli chodzi o szczegółowy wykaz homilii i mów, por. H. J. Sieben, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament*, 179-181.

Bibliografia do Apokalipsy św. Jana

Źródła

Andrzej z Cezarei, *Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia*, w: *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse – Textes*, I, wyd. J. Schmid, München: Zink 1955, 7-267.
Apryngiusz, *Tractatus in Apocalypsin*, wyd. M. Férotin, Paris: A. Picard 1900.
Cezary z Arles (Pseudo-Augustyn), *Expositio in Apocalypsin*, w: *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia nunc primum in unum collecta*, 2 t., wyd. G. Morin, Maredsous 1937-1942, 2,210-277.
Kasjodor, *Complexiones Apocalypsis Ioannis*, PL 70,1405-1418.
Hipolit, *De Apocalypsi* (fragmenty), w: *Les fragments du De Apocalypsi d'Hippolyte*, wyd. i tłum. P. Prigent i R. Stehly, „Theologische Zeitschrift" 29(1973) 313-333.
Hieronim i Wiktoryn z Petawium, *Commentarii in Apocalypsin*, wyd. J. Haussleiter, CSEL 49 (1916) 11-154.
Oikumenios, *The Complete Commentary of Oecumenius to the Apocalypse*, wyd. i tłum. H. C. Hosklier, Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press 1928.
Prymazjusz, *Commentarius in Apocalypsin*, wyd. A. W. Adams, CCSL 92 (1985).
Tykoniusz, *The Turin Fragments: Commentary on Revelation*, Texts and Studies 7, wyd. F. LoBue i G. G. Willis, Cambridge: University Press 1963.
Wiktoryn z Petawium i Hieronim, *Commentarii in Apocalypsin Ioannis, editio et recensio Hieronymi: una cum posteriorum additamentis*, wyd. J. Haussleiter, CSEL 49 (1916) 11-154.
Jeśli chodzi o szczegółowy wykaz mów i homilii, por. H. J. Sieben, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament*, 182-183.

Prawda opowiedziana w Piśmie Świętym

Brzegowy T., *Psalmy i inne pisma*, Tarnów 1997.
Stachowiak L., *Księga Psalmów*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 347-383.
Strus A., *Śpiewajcie nam pieśni Syjonu (Księga Psalmów)*, w: *Pieśni Izraela* (WMWKB, 7), Warszawa 1988, 11-111.
Tenże, *Wstań, wołaj po nocach! (Księga Lamentacji)*, w: *Pieśni Izraela* (WMWKB, 7), Warszawa 1988, 112-152.
Warzecha J., *Miłość potężna jak śmierć (Pieśń nad pieśniami)*, w: *Pieśni Izraela* (WMWKB 7), Warszawa 1988, 153-175.

Żywe i skuteczne słowo Boże

Wprowadzenie

1) obcojęzyczna

Dyck Elmer (red.), *The Act of Bible Reading. A Multidisciplinary Approach to Biblical Interpretation*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press 1966.
General Catechetical Directory, Washington, D.C.: United States Catholic Conference 1971.
Green Joel (red.), *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*, Grand Rapids: Eerdmans 1995.
Schneiders Sandra M., *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, San Francisco: Harper 1991.
Sugirtharajhah R. S. (red.), *Voices From the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1991.
White James, *Sacraments as God's Self Giving. Sacramental Practice and Faith*, Nashville: Abingdon 1983.
Wimberly Edward P., *Using Scripture in Pastoral Care,* Nashville: Abingdon 1994.

2) polska

Czajkowski M., *Egzystencjalna lektura Biblii*, Lublin 1993.
Tenże, *I ty zrozumiesz Pismo Święte*, Warszawa 1996.
Grabska S., *Nadzieja, która jest wezwaniem*, Warszawa 1980.
Jankowski A., Romaniuk K., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań 1975.
Kamieńska A., *Twarze Księgi*, Warszawa 1982.
Kudasiewicz J., *Biblia, historia, nauka*, Kraków 1978.
Tenże, *Wstęp do historii zbawienia*, Lublin 1974.
Romaniuk K., *Biblia w duszpasterstwie*, Warszawa 1978.
Tenże, *Krótki zarys historii zbawienia*, Poznań 1979.
Ziółkowski Z., *Biblia, księga Boga i człowieka*, Warszawa 1995.

Biblia a liturgia

1) obcojęzyczna

Baldovin John F., *The Bible and the Liturgy,* cz. 1: *The Status of the Bible Today*, „Catechumenate" 11/5(1989) 12-19.
Tenże, *The Bible and the Liturgy,* cz. 2: *Their Interaction*, „Catechumenate" 11/6(1989) 2-10.
Beauchamp Paul, *Exége`se d'aujourd'hui?* „Connaissance des Pe`res de l'Eglise" 51 (September 1993) 19-20.
Bonneau Normand, *The Sunday Lectionary: Ritual Word, Paschal Shape*, Collegeville: The Liturgical Press 1998.
Tenże, *The Sunday Lectionary: Underlaying Principles and Patterns*, „Liturgical Ministry" 5(1996) 49-58.
Chauvet Louis-Marie, *What Makes the Liturgy Biblical? – Texts*, StLi 22(1992) 121-133.
Ciferni Andrew D., *The Bible and the Liturgy*, w: Peter Fink (red.), *The New Dictionary of Sacramental Worship*, Collegeville: The Liturgical Press 1990, 1144-1149.
Dalmais Irénée Henri, *Teology of the Liturgical Celebration*, w: I. H. Dalmais i in. (red.), *The Church at Prayer: An Introduction to the Liturgy*, t. 1: *Principles of the Liturgy*, tłum. Matthew O'Connell, Collegeville: The Liturgical Press 1987, 227-280.
Fontaine Gaston, *Commentarium ad Ordinem Lectionum Missae*, „Notitiae" 5(1969) 256-282.

Gy Pierre-Marie, *Le myste`re pascal dans le renouveau liturgique: esquisse d'un bilan historique*, MD 67(1961) 23-32.
Jensen Joseph, *Prediction-Fulfillment in Bible and Liturgy*, CBQ 50(1988) 646-662.
Keifer Ralph A., *To Hear and Proclaim: Introduction to the Lectionary for Mass*, Washington D.C.: National Association of Pastoral Musicians 1983.
Lathrop Gordon W., *Holy Things: A Liturgical Theology*, Minneapolis: Fortress Press 1993.
Tenże, *A Rebirth of Images: On the Use of the Bible in Liturgy*, „Worship" 58(1984) 291-304.
Marsili Salvatore, *Liturgie*, w: Domenico Sartore i Achille M. Triacca (red.), *Dictionnaire Encyclopédique de la Liturgie*, t. 1 (A-L), oprac. pod red. Henri Delhougne'a, Turnhout: Brépols i Montréal: Sciences et culture 1992, 629-640.
Martimort A. G., *The Dialogue Between God and His People*, w: I. H. Dalmais i in. (red.), *The Church at Prayer: An Introduction to the Liturgy*, t. 1: *Principles of the Liturgy*, tłum. Matthew O'Connell, Collegeville: The Liturgical Press 1986-1987, 131-171.
Nocent Adrien, *La parole de Dieu et Vatican II*, w: Pierre Jounel, Reiner Kacznski, Gottardo Pasqualetti (red.), *Liturgia, opera divina e umana: studi sulla riforma liturgica offerti a S. E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70e compleano*, Roma: Edizione liturgiche 1982, 133-149.
Nübold Elmar, *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Messfeier an Sonn- und Festtagen*, Paderborn: Bonifatius 1986.
Reumann John, *A History of Lectionaries: From the Synogogue at Nazareth to Post-Vatican II*, „Interpretation" 31(1977) 116-130.
Roguet A.-M., *Lectures bibliques et myste`re du salut*, MD 99(1969) 7-27.
Tenże, *Qu'est-ce que le myste`re pascal?* MD 67(1961) 5-22.
Skudlarek William, *The Word in Worship: Preaching in a Liturgical Context*, Nashville: Abingdon 1981.
Sloyan Gerard S., *The Bible as the Book of the Church*, „Worship" 60(1986) 9-21.
Tenże, *Is Church Teaching Neglected When the Lectionary is Preached?* „Worship" 61(1987) 126-140.
Tenże, *The Lectionary as a Context for Interpretation*, „Interpretation" 31(1977) 131-138.
Tenże, *A Treasure-House of Images*, „Liturgy 90" 21/6(August-September 1990) 7-9.15.
Sodi Manlio, *Célébration*, w: Domenico Sartore i Achille M. Triacca (red.), *Dictionnaire Encyclopédique de la Liturgie*, t. 1 (A-L), oprac. pod red. Henri Delhougne'a, Turnhout: Brépols i Montréal: Sciences et culture 1992, 129-144.
Taft Robert, *What Does Liturgy Do? Toward a Soteriology of Liturgical Celebration: Some Theses*, „Worship" 66(1992) 129-144.
Triacca Achille M., *Bible et Liturgie*, w: Domenico Sartore i Achille M. Triacca (red.), *Dictionnaire Encyclopédique de la Liturgie*, t. 1 (A-L), oprac. pod red. Henri Delhougne'a, Turnhout: Brépols i Montréal: Sciences et culture 1992, 129-144.
Van Olst E. H., *The Bible and Liturgy*, tłum. John Vriend, Grand Rapids: Eerdmans 1991.
Vasey Michael, *Reading the Bible at the Eucharist*, Grove Worship Series 94, Bramcote, Nottingham: Grove Books Ltd. 1986.
Verheul A., *L'année liturgique: de l'histoire a` la théologie*, „Questions Liturgiques: Studies in Liturgy" 74/1(1993) 5-16.
West Fritz, *Scipture and Memory: The Ecumenical Hermeneutic of the Three-Year Lectionaries*, Collegeville: The Liturgical Press 1997.
Wiener Claude, *The Roman Catholic Eucharistic Lectionary*, „Studia Liturgica" 21(1991) 2-13.

2) polska

Kudasiewicz J., *Proforystyka pastoralna. Pismo św. jako księga ludu Bożego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa 1986, 221-275.
Romaniuk K., *Biblia w duszpasterstwie*, Warszawa 1978.

Biblia i głoszenie słowa Bożego

1) obcojęzyczna

Brueggemann Walter, *Texts Under Negotiation. The Bible and Postmodern Imagination*, Minneapolis: Fortress 1993.
Buttrick David, *Homiletic. Moves and Structures*, Philadelphia: Fortress 1987.
Tenże, *A Captive Voice. The Liberation of Preaching*, Louisville: Westminster/John Knox 1994.
Craddock Fred B., *Preaching*, Nashville: Abingdon 1990.
Eslinger Richard L., *Narrative Preaching. Preaching the Words That Shape Us*, Minneapolis: Fortress 1995.

Gomes Peter J., *The Good Book. Reading the Bible With Mind and Heart*, New York: William Morrow and Company 1996.
Mitchell Henry, *Celebration and Experience in Preaching*, Nashville: Abingdon 1990.
Nouwen Henri J. M., *Can You Drink the Cup?* Notre Dame, Ind.: Ave Maria Press 1996.
Skudlarek William, *The Word in Worship. Preaching in a Liturgical Context*, Nashville: Abingdon 1981.
Smith Christine M., *Preaching as Weeping, Confession and Resistance*, Louisville: Westminster/John Knox 1992.
Troeger Thomas H., *Imagining a Sermon*, Nashville: Abingdon 1990.

2) polska

Jankowski A., Romaniuk K., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań 1975.
Kudasiewicz J. (red.), *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, Lublin 1991.
Tenże, *Proforystyka pastoralna. Pismo św. jako księga ludu Bożego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa 1986, 221-275.
Tenże, *Współczesna hermeneutyka biblijna a przepowiadanie*, w: *Współczesna biblistyka polska 1945-1970*, Warszawa 1972, 172-196.
Romaniuk K., *Biblia w duszpasterstwie*, Warszawa 1978.

Biblia w ruchy rekolekcji zamkniętych

1) obcojęzyczna

Fitzmyer Joseph, *Spiritual Exercises Based on Paul's Epistle to the Romans*, New York: Paulist Press 1995.
Stanley David, *A Modern Scriptural Approach to the Spiritual Exercises*, Chicago: The Institute of Jesuit Sources 1967.

2) polska

Kudasiewicz J., *Proforystyka pastoralna. Pismo św. jako księga ludu Bożego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa 1986.
Romaniuk K., *Biblia w duszpasterstwie*, Warszawa 1978.

Biblia i modlitwa w Afryce

1) obcojęzyczna

Dickson Kwesi A. i Ellingworth P. (red.), *Biblical Revelation and African Beliefs*, Maryknoll, N. Y.: Orbis 1969.
Ciż, *Theology in Africa*, Maryknoll, N. Y.: Orbis 1984.
Mbiti John S., *The prayers of African Religion*, Maryknoll, N. Y.: Orbis 1975.
Tenże, *Bible and Theology in African Christianity*, Nairobi: Oxford University Press 1986.
Shorter Alyward, *Prayers in the Religious Tradition of Africa*, New York-Nairobi: Oxford University Press 1975.

2) polska

Zimoń H. (red.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995.

Dzieje powstania Pisma Świętego

Flis J., Langkammer H., Szlaga J., Tronina A., *Metodologia Nowego Testamentu*, Pelplin 1994.
Hanelt T., W*stęp ogólny do Pisma świętego*, Gniezno 1999, 41-90.
Homerski J., *Kanon ksiąg świętych*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa 1986, 69-97.
Langkammer H., *Apokryfy Nowego Testamentu*, Katowice 1989.
Rubinkiewicz R., *Apokryfy*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa 1986, 98-150.
Rubinkiewicz R., *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1986.
Tronina A., *Tekst Pisma świętego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa 1986, 150-183.
Wolniewicz M., *Wczoraj i dzisiaj Biblii (O tekście Pisma Świętego)*, Gniezno 1994.

Księgi deuterokanoniczne

Barr James, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia: Westminister 1983.
Barton John, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel After the Exile*, New York: Oxford Univeristy Press 1986.
Beckwith Roger T., *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans 1985.
Bowker John W., *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture,* London: Cambridge University Press 1969.
Burkitt Francis C., *Early Eastern Christianity*, London: J. Murray 1904.
Davies W. D., *Christian Origins and Judaism*, New York: Arno Press 1973.
Fortescue Adrian, *The Orthodox Eastern Church*, wyd. 3, London: Catholic Truth Society 1911.
Guidi Ignazio, *Il „Fetha Nagast", o „Legislazione dei re": codice ecclesiastico e civile di Abissinia*, 2 t., Roma: Tipografia della Casa editrice italiana 1897-1899; repr. Naples: R. Istituto Orientale 1936.
Gundert Wilhelm, *The Bible Societies and the Deutero-Canonical Writings,* w: Meurer, *The Apocrypha in Ecumenical Perspective,* 134-150.
Haag Herbert, *Kanon*, w: *Bibellexikon,* Einsiedeln 1968, 915-922.
Herford Robert T., *Judaism in the New Testament Period*, London: Lindsey Press 1928.
Kahle Paul E., *The Cairo Geniza*, wyd. 2, Oxford: Blackwell 1959.
Mansi J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio cujus Joannes Dominicus Mansi et post ipsius mortem florentinus et venetianus editores ab anno 1758 ad annum 1798, priores triginta unum tomos ediderunt...*, Paris: H. Welter 1900-1927.
Meurer Siegfried (red.), *The Apocrypha in Ecumenical Perspective*, tłum. Paul Ellingsworth, New York: United Bible Societies 1992.
Moore George Foot, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of the Tannaim*, 2 t., New York: Schocken 1971.
Oesterly W. O. E., *The Jews and Judaism During the Greek Period; the Background of Christianity*, Port Washington, N.Y.: Kennikat Press 1970 (wyd. 1: London: SPCK 1941).
Russell D. S., *Between the Testaments*, Philadelphia: Fortress 1965.
Stendebach F. J., *The Old Testament Canon in the Roman Catholic Church*, w: Meurer (red.), *The Apocrypha in Ecumenical Perspective*, 33-45.
Sundberg A. C., *The Old Testament of the Early Church*, Cambridge, Mass: Harvard University Press 1964.
Swete Henry B., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambrigde: University Press 1902.
Tenże, *The Old Testament in Greek, according to the Septuagint*, 3 t., wyd. 4, Cambridge: University Press 1909-1922.
Ullendorff Edward, *Ethiopia and the Bible*, The Schweich Lectures 1967; London: Oxford University Press 1968.
Wiles Maurice F., *Origen as a Biblical Scholar*, w: *The Cambridge History of the Bible*, London – New York: Cambridge University Press 1963-1970, 1,455-456.
Zarb Seraphim M., *De Historia Canonis Utriusque Testamenti*, wyd. 2, Roma: Pont. Inst. Angelicum 1934.

Krytyka tekstu Nowego Testamentu

1) obcojęzyczna

Aland Kurt, Aland Barbara, *The Text of the New Testament*, tłum. E. G. Rhodes, wyd. 2, Grand Rapids: Eerdmans 1989.
Epp Eldon Jay, Fee Gordon D., *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, Grand Rapids: Eerdmans 1993.
Metzger Bruce M., *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, wyd. 3 poszerz., New York – Oxford: Oxford University Press 1992.
Vaganay Leon, Amphoux C. B., Heimerdinger Jenny, *An Introduction to New Testament Textual Criticism*, wyd. 2, Cambridge – New York: Cambridge University Press 1991.

2) polska

Flis J., Langkammer H., Szlaga J., Tronina A., *Metodologia Nowego Testamentu*, Pelplin 1994, 51-84.
Hanelt T., *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Gniezno 1999, 60-65.
Romaniuk K., *Krytyczne wydanie Pisma świętego i obecny stan badań w zakresie krytyki tekstu obydwu Testamentów*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1975, 275-288.

Tenże, *Wprowadzenie do krytyki tekstu Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1975.
Tronina A., *Tekst Pisma świętego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań – Warszawa 1986, 171-178.
Wolniewicz M., *Wczoraj i dziś Biblii (O tekście Pisma Świętego)*, Gniezno 1994.

Archeologia i Pismo Święte

Gądecki S., *Archeologia biblijna*, 2 t., Gniezno 1994.
Muszyński H., Mędala S., *Archeologia Palestyny w zarysie*, Pelplin 1984.
Stefaniak L. W. (red.), *Archeologia Palestyny*, Poznań – Warszawa – Lublin 1973.
Śliwa J., *Archeologia starożytnego Wschodu (Anatolia, Mezopotamia, Iran)*, Kraków 1981.

Eucharystia w Nowym Testamencie

1) obcojęzyczna

Dupont Jacques, *This Is My Body... This Is My Blood*, w: Raymond A. Tartre (red.), *The Eucharist Today*, tłum. z franc. C. O'Neill, New York: P. J. Kenedy 1967, 13-28.
Feuillet André, *The Principal Biblical Themes in the Discourse on the Bread of Life*, w: tenże, *Johannine Studies*, tłum. z franc. Thomas E. Crane, Staten Island: Alba House 1965, 53-128.
Jeremias Joachim, *The Eucharistic Words of Jesus*, tłum. z popr. 3 wyd. niem. Norman Perrin, Philadelphia: Fortress 1977.
Meyer Ben F. (red.), *One Loaf, One Cup. Ecumenical Studies of 1 Cor 11 and Other Eucharistic Texts*, The Cambridge Conference on the Eucharist, August 1988 (autorzy artykułów: Otto Knoch, William R. Farmer, Otfried Hofius, Ben F. Meyer, Hans-Josef Klauck i Alkiviadis C. Calivas; wstęp: Ben F. Meyer), Macon, Ga.: Mercer University Press 1993.
Léon-Dufour Xavier, *Sharing the Eucharistic Bread*, tłum. z franc. Matthew J. O'Connell, New York: Paulist 1987.
Reumann John, *The Supper of the Lord: The NT, Ecumenical Dialogues, and Faith and Order on Eucharist*, Philadelphia: Fortress 1985.
Rordorf Willy i in., *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris: Beauchesne 1976 (wyd. ang. *The Eucharist of the Early Christians*, New York: Pueblo 1978).

2) polska

Drozd J., *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977.
Gryglewicz F., *Chleb, wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu*, Poznań 1968.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 148-165.
Szymik S. (red.), *Biblia o Eucharystii*, Lublin 1997.

W służbie słowa Bożego

Cyran W., *Służba pojednania. Kapłańsko-liturgiczny charakter apostolskiej posługi św. Pawła według 2 Kor 1-7*, Lublin 1998.
Jankowski A., Romaniuk K., *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972.

Jezus Chrystus

Gryglewicz F., *Za kogo Mnie uważacie?* Poznań 1966.
Tenże, *Męka Jezusa Chrystusa*, Lublin 1980.
Hergesel T., *Jezus cudotwórca*, Katowice 1996.
Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986.
Tenże, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.
Kulisz J., Baliszewska A. M., *Spór o Jezusa Chrystusa w ciągu dziejów*, Warszawa 1998.
Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985.
Łach J., *Jezus Syn Dawida. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Warszawa 1973.
Tenże, *Ze studiów nad teologią Ewangelii Dziecięctwa Jezusa*, w: *Studia z biblistyki*, t. 1, Warszawa 1978, 155-322.
Por. także bibliografię do artykułu *Wyzwolenie jako wyzwanie.*

Życie Pawła Apostoła

1) obcojęzyczna

Bornkamm Gunther, *Paul*, tłum. D. Stalker, New York: Harper & Row 1971.
Bruce F. F., *Paul. Apostle of the Free Spirit*, Exeter: Paternoster 1977.
Davies W. D., *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London: Hoddet & Stoughton 1929.
Haenchen Ernst, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, Philadelphia: Westminster 1971.
Hemer Colin J., *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1989.
Hengel Martin, Deines R., *The Pre-Christian Paul*, London: SCM I991.
Hock Ronald F., *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia: Fortress 1980.
Jewett Robert, *Dating Paul's Life*, London: SCM 1979.
Knox John, *Chapters in a Life of Paul*, New York – Nashville: Abingdon-Cokesbury 1950.
Légasse Simon, *Paul Apôtre. Essai de biographie critique*, Paris: Cerf/Fides 1991.
Lentz John C., *Luke's Portrait of Paul*, Cambridge: Cambridge University Press 1493.
Lüdemann Gerd, *Paul, Apostle to the Gentiles. Studies in Chronology*, London: SCM 1984.
Lyons George, *Pauline Autobiography. Toward a New Understanding*, Atlanta: Scholars 1985.
Murphy-O'Connor Jerome, *Paul. A Critical Life*, Oxford: Clarendon 1996.
Riesner Rainer, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie, und Theologie*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1994 (wyd. ang.: *Paul's Early Period: Chronologie, Mission Strategy, and Theology*, Grand Rapids: Eerdmans 1997).
Segal Alan F., *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven – London: Yale University Press 1990.
Taylor Justin J., *Leś Actes des deux apôtres, V. Commentaire historique (Act 9, 1-18, 22)*, Paris: Gabalda 1994.

2) polska

Jelonek T., *Święty Paweł i jego listy*, Kraków 1995.
Paciorek A., *Paweł Apostoł – pisma*, cz. 1, Tarnów 1997, 13-81.
Rosłon J. W., Rubinkiewicz R., *Święty Paweł*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 299-319.

Piotr i Paweł

Romaniuk K., *Święty Piotr. Życie i dzieło*, Katowice 1982.

KOMENTARZ DO STAREGO TESTAMENTU

Pięcioksiąg

1) obcojęzyczna

Bentzen Aage, *Introduction to the Old Testament*, Copenhague: G. E. C. Gad, wyd. 2 w 1962, wyd. 7 w 1967.
Blenkinsopp Joseph, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, ABRL, New York: Doubleday 1992.
Bouhout Jean-Pierre, Cazelles Henri, *Pentateuque*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris: Letouzay & Ané 1966, 7, 687-868.
Briend Jacques, *Une lecture du Pentateuque,* Cahiers Évangile 16, Paris: Les Éditions du Cerf 1976.
Campbell Anthony F., O'Brien Mark A., *Sources of the Pentateuch. Texts. Introductions, Annotations*, Minneapolis: Fortress Press 1993.
Cazelles Henri (red.), *Introduction a` la Bible*, wyd. nowe, t. 2: *Introduction critique a` l'Ancien Testament*, Paris: Desclée 1973.
Eissfeldt Otto, *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokriphen- und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften*, Neue Theologische Grundrisse, Tübingen: Mohr (P. Siebeck) 1964.
Friedman R. E., *Torah (Pentateuch)*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday 1992, 6, 605-622.
Gibert Pierre, *Petite histoire de l'exége` se critique*, Lire la Bible 94, Paris: Le Cerf 1992.
Gunkel Hermann, *Genesis*, wyd. 3, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 1910.

Noth Martin, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1948.
Pury Albert de (red.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible a` la lumie`re des recherches récentes,* Le Monde de la Bible, Genčve: Labor et Fides 1989, wyd. 2 w 1991.
Rad Gerhard von, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, WMANT 78, Stuttgart: W. Kohlhammer 1938 = Gesammelte Studien zum Alten Testament, TBü 8, München: Kaiser Verlag 1958, 9-86.
Rendtorff Rolf, *Introduction a` l'Ancient Testament*, tłum. Françoise Smyth i Heinz Winkler, Paris: Le Cerf 1989.
Soggin Jan A., *Introduzione all'Antico Testamento*, Biblioteca di cultura religiosa 14, Brescia: Paideia 1987.
Trebolle Barrera Julio, *La Biblia judia y la Biblia cristiana,* Introducción al estudio del la Biblia, Madrid: Trotta 1993.
Wellhausen Julius, *Die Komposition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testament*, Berlin: G. Reimer 1866, 1899 (= Berlin: W. de Gruyter 1963).
Tenże, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: G. Reimer 1878.

2) polska

Brzegowy T., *Problemy literackie Pięcioksięgu,* w: tenże, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 1998, 9-44.
Mędala S., *Pięcioksiąg*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 53-82.
Peter M., *Wstęp do Pięcioksięgu*, w: tenże, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1970, 201-208.
Synowiec J., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987.
Wypych S., *Ogólne wprowadzenie do Pięcioksięgu*, w: *Pięcioksiąg*, WMWKB 1, Warszawa 1987, 23-43.

Księga Rodzaju

1) obcojęzyczna

Blenkinsopp Joseph, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*, Anchor Bible Reference Library, Garden City, N. Y.: Doubleday 1992. Por. szczególnie rozdz. 3-4.
Boadt Lawrence, *Reading the Old Testament. An Introduction*, Mahwah, N.J.: Paulist Press 1985.
Clifford Richard J., Murphy Roland, *Genesis*, w: *New Jerome Biblical Commentary*, red. Raymond Brown, Joseph Fitzmyer i Roland Murphy, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1990, 8-43.
Clifford Richard J., *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, Washington, D.C.: Catholic Biblical Association 1994.
Friedman Richard Elliott, *Who Wrote the Bible?* New York: Summit Books/Harper & Row 1987.
Gunkel Hermann, *Genesis*, tłum. Mark E. Biddle, Macon, Ga.: Mercer University Press 1997.
Tenże, *The Stories of Genesis*, Vallejo, Cal.: Bible Press 1994 (przekład oryginału z 1901).
Levenson Jon D., G*enesis as Myth and Other Essays*, New York: Harper & Row 1988.
Matthews Victor, Benjamin Don, *Old Testament Parallels*, Mahwah, N.J.: Paulist Press 1992.
Scullion John J., *Genesis. A Commentary for Students, Teachers and Pastors*, Old Testament Studies 6, Collegeville: The Liturgical Press 1992.
Westermann Claus, *Genesis 1-11, 12-36, 37-50*, 3 t., Minneapolis: Augsburg 1984-1987.
Tenże, *Genesis. A Practical Commentar. Text and Interpretation*, Grand Rapids: Eerdmans 1987.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Rodzaju*, w: tenże, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 1998, 47-70.110-239.
Chrostowski W., *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996.
Jakubiec Cz., *Genesis – Księga Rodzaju*, Warszawa 1957.
Tenże, *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1-11*, Poznań 1968.
Łach S., *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST I/1, Poznań 1962.
Peter M., *Prehistoria biblijna. Komentarz do Rdz 1,11-11,9*, w: tenże, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1970, 209-346.
Stachowiak L., *Potop biblijny. Tworzywo literackie, treść opowiadania, teologia*, Lublin 1988.
Świerczek E., *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1-3*, Kraków 1992.
Wojciechowski M., *Problemy literacko-teologiczne Rdz 6,1-4. Od mitu do teologii*, w: *Grzech odkupienie – miłość*, Warszawa 1983, 5-66.
Wypych S., *Księga Rodzaju*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 82-99.
Tenże, *Wybranie i Obietnica (Księga Rodzaju [Początków])*, w: *Pięcioksiąg*, WMWKB 1, Warszawa 1987, 44-83.

Księga Wyjścia

1) obcojęzyczna

Cassuto Umberto, *A Commentary on the book of Exodus*, Jerusalem: Magnes 1967.
Childs Brevard S., *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, Old Testament Library, Philadelphia: Westminster 1974.
Clements Ronald E., *Exodus,* Cambridge Bible Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 1972
Driver Samuel R., *Exodus,* Cambridge Bible, Cambridge University Press 1911.
Durham John I., *Exodus,* Word Biblical Commentary, Waco, Tex.: Word Publishing 1987.
Fox Everett, *The Five Books of Moses,* Schocken Bible, New York: Schocken Books 1995.
Fretheim Terence E., *Exodus,* Interpretation, Louisville: John Knox 1991.
Gowan Donald E., *Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary*, Louisville: Westminster/John Knox 1994.
Greenberg Moshe, *Understanding Exodus*, New York: Behrman 1969
Hyatt J. Philip, *Exodus*, New Century Bible, London: Oliphants 1971.
Noth Martin, *Exodus, a Commentary*, Old Testament Library, Philadelphia: Westminster 1962.
Plastaras James, *The God of Exodus: The Theology of the Exodus Narratives*, Milwaukee: Bruce 1966.
Sarna Nahum, *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*, New York: Schocken 1986.
Tenże, *Exodus, JPS Torah Commentary*, Philadelphia: Jewish Publication Society 1991.
Walzer Michael, *Exodus and Revolution*, New York: Basic Books 1985.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Wyjścia*, w: tenże, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 1998, 70-90.
Łach S., *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST I/2, Poznań 1964.
Wypych S., *Księga Wyjścia*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 99-129.
Tenże, *Wybawienie z domu niewoli i przymierze (Księga Wyjścia)*, w: *Pięcioksiąg*, WMWKB 1, Warszawa 1987, 84-119.

Księga Kapłańska

1) obcojęzyczna

Budd Philip J., *Leviticus*, NCBC, Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall Pickering 1996.
Douglas Mary, *Purity and Danger*, London: Routledge 1966.
Elliger Karl, *Leviticus*, HAT 4, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1966.
Gerstenberger Erhard, *Leviticus. A Commentary*, tłum. Douglas W. Stott, Louisville: Westminster/John Knox 1996.
Levine Baruch A., *In Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, Leiden: Brill 1974.
Milgrom Jacob, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3, New York – London: Doubleday 1991.
Noth Martin, *Leviticus. A Commentary*, Philadelphia: Westminster 1965.
Vaux Roland de, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, tłum. John McHught, New York: McGraw Hill 1961.
Wenham Gordon J., *The Book of Leviticus*, Grand Rapids: Eerdmans 1979.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Kapłańska*, w: *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 1998, 90-97.
Łach S., *Księga Kapłańska. Wstęp – Przekład z oryginału – komentarz*, PŚST II/I, Poznań – Warszawa 1970.
Wypych S., *Służba Boża i świętość ludu (Księga Kapłańska)*, w: *Pięcioksiąg*, WMWKB 1, Warszawa 1987,120-143.
Tenże, *Księga Kapłańska*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 119-126.

Księga Liczb

1) obcojęzyczna

Artus Oliver, *Etudes sur le livre des Nombres*, Fribourg – Göttingen 1977.

Budd P. J., *Numbers*, Waco 1984.
Levine Baruch A., *Numbers 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 4, New York: Doubleday 1993.
McEvenue, Sean E., *The Narrative Style of the Priestly Writer*, Rome: Biblical Institute Press 1971.
Noth Martin, *Das Vierte Buch Mose, Numeri*, Göttingen 1966 (przekł. ang.: *Numbers: A Commentary*, tłum. James D. Martin, Philadelphia: Westminster 1968).
Olson Dennis T., *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, Chico: Scholars 1985.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Liczb*, w: tenże, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów, 97-102.
Łach S., *Księga Liczb. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST II/2, Poznań – Warszawa 1970.
Wypych S., *Dalsze dzieje Izraela na pustyni (Księga Liczb)*, w: *Pięcioksiąg* (WMWKB 1), Warszawa 1987, 144-166.
Tenże, *Księga Liczb*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 126-130.

Księga Powtórzonego Prawa

1) obcojęzyczna

Alt Albrecht, *Die Heimat des Deuteronomiums*, w: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 3 t., München: C. H. Beck 1953-1959, 2, 250-275.
Braulik Georg, *Studien zur Theologie de Deuteronomiums*, SBA 2, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988.
Tenże, *Die Deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26*, SBS 145, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1991.
Carmichael C. M., *The Laws od Deuteronomy*, Ithaca: Cornell University Press 1974.
Clifford Richard J., *Deuteronomy, with an Excursus on Covenant and Law*, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1982.
Crüsemann Frank, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.
Herrmann Siegfried, *Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie*, w: *Festschrift für Gerhard von Rad* 1971, 155-170 = tenże, *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments*, ThB 75, München: Kaiser 1986, 163-178.
Horst Friedrich, *Das Privilegrecht Jahwes. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium*, w: tenże, *Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament*, ThB 12, München: Kaiser 1961, 117-154.
Hossfeld F.-L., *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, OBO 45, Fribourg – Göttingen 1982.
Kaufman S. A., *The Structure of the Deuteronomic Law*, MAARAV 1/2 (1978-1979) 105-158.
Lohfink Norbert, *Das Hauptgebot; eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11,* AnBib 20, Roma: Pontificio Istituto Biblico 1963.
Tenże, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, SBA 8, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990.
McConville J. Gordon, *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOT.S 33, Sheffield: JSOT Press 1984.
Nicholson Ernest W., *Deuteronomy and Tradition*, Oxford: Clarendon Press 1967.
Perlitt Lothar, *Deuteronomium – Studien*, Forschungen zum AT 8, Tübingen 1994.
Preuss Horst-Dietrich, *Deuteronomium*, EdF 164, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982.
Rad Gerhard von, *Studies in Deuteronomy*, London: SCM Press 1953.
Tenże, *Old Testament Theology*, 2 t., New Yord: Harper 1962-1965.
Tenże, *Deuteronomium – Studien*, FLRANT 58 (= tenże, Gesammelte Studien zum Alten Testament II, ThB 48, München: Kaiser 1973, 109-153).
Tenże, *Theologie des Alten Testaments*, 2 t., wyd. 9, München: Kaiser 1987 (przekł. pol.: *Teologia Starego Testamentu*, tłum. Bogusław Widła, Warszawa: IW Pax 1986).
Weinfeld Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford: Clarendon Press 1972.
Tenże, *Deuteronomy 1-11*, AB 5, New York: Doubleday 1991.
Welch A. C., *The Code of Deuteronomy*, London 1924.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Powtórzonego Prawa*, w: tenże, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów 1998, I02-109.
Łach S., *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST II/3, Poznań 1971.
Wypych S., *Księga Powtórzonego Prawa*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990,130-142.
Tenże, *Testament Mojżesza (Księga Powtórzonego Prawa)*, w: *Pięcioksiąg*, WMWKB 1, Warszawa 1987, 167-194.

Deuteronomistyczne dzieło historyczne

Brzegowy T., *Dzieło deuteronomistyczne*, w: tenże, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1996, 11-26.
Pytel J. K., *Księgi w opracowaniu deuteronomistycznym. Zarys problematyki*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 170-171.

Księga Jozuego

1) obcojęzyczna

Auzou Georges, *El don de una conquista. Estudio del libro de Josué*, tłum. z franc. Antonio G. Fraile, Madrid: Editiones Fax 1967.
Boling Robert G., *Joshua. A New Translation with Notes and Commentary*, AB 6, Garden City, N.Y.: Doubleday 1982.
Brueggemann Walter, *Biblical Perspectives on Evangelism. Living in a Three Storied Universe*, Nashville: Abingdon 1993.
Tenże, *A Social Reading of the Old Testament. Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, red. Patrick D. Miller, Minneapolis: Fortress 1994.
Butler Trent C., *Joshua*, WBC 7, Waco, Tex.: Word Books 1983.
Childs Brevard S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress 1979.
Coote Robert B., *Early Israel. A New Horizon*, Mineapolis: Fortress 1990.
Curtis Adrian H. W., *Joshua*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1994.
Gottwald Norman K., *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel*, 1250-1050 B.C.E., Maryknoll N.Y.: Orbis 1079.
Mendenhall George E., *The Tenth Generation. The Origin of the Biblical Tradition*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1973.
Mitchell Gordon, *Together in the Land. A Reading of the Book of Joshua*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993.
Olmo Lete Gregorio del, *Mitos y leyendas de Canaán, segun la tradición de Ugarit*, Valencia: Institución San Jerónimo 1981.
Polzin Robert, *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History*, *Part one: Deuteronomy, Joshua, Judges*, Bloomington: Indiana University Press 1980.
Sanmartín Ascaso Joaquín, *Las guerras de Josué. Estudio de Semiótica narrativa*, Valencia: Institución San Jerónimo 1982.
Soggin J. Alberto, *Joshua. A Commentary*, Philadelphia: Westminster 1972.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Jozuego*, w: tenże, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1996, 27-66.
Gacek A., *Księga Jozuego. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Tarnów 1993.
Pytel J. K., *Księga Jozuego*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 171-177.

Księga Sędziów

1) obcojęzyczna

Boling Robert G., *Judges*, AB 6A, Garden City, N.Y.: Doubleday 1975.
Fensham F. C., *The Judges and Israelite Jurisprudence*, „Outestamentiese werkgemeenskap in Suid Afrika" (1955) 15-22.
Tenże, *Judges, Book of*, w: ISBE, red. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids: Eerdmans 1982, 2, 1156-1159.

Tenże, *Judges, Period of*, w: ISBE, red. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids: Eerdmuns 1982, 2, 1159-1161.
Mafico Temba L. J., *Judge, Judging*, w: *Anchor Bible Dictionary*, red. David N. Freedman, New Jork: Doubleday 1992, 3, 1104-1106.
Tenże, *African Tradition and Jewish Culture*, „Patterns of Prejudice" 16/3 (1982) 17-26.
Tenże, *Were the Judges of Israel like African Spirit Mediums?* w: Daniel Smith-Christopher (red.), *Text and Experience: Towards a Cultural Exegesis of the Bible*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1995, 330-343.
Moore George Foot, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, ICC 7, New York: Scribner 1903.
Ranger T. O., *Revolt in Southern Rhodesia 1896-7. A Study in African Residence*, London: Heinemann 1967.
Soggin J. Alberto, *Judges: A Commentary*, tłum. John Bowden, Philadelphia: Westminster 1981.
Vaux Roland de, *The Early History of Israel*, tłum. David Smith, Philadelphia: Westminster 1978.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Sędziów*, w: tenże, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1996, 67-89.
Pytel J. K., *Księga Sędziów*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 177-184.

Księga Rut

1) obcojęzyczna

Campbell E. F., *Ruth*, AB 7, Garden City, N.Y.: Doubleday 1975.
Carmichael Calum M., *A Ceremonial Crux: Removing a Man's Sandals a Female Gesture of Contempt*, JBL 96(1977) 321-336.
Childs Brevard S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London: SCM 1979, 560-568.
Cleland James T., *The Book of Ruth, The Interpreter's Bible*, New York: Abingdon 1953, 2.
Cooke George A., *The Book of Ruth*, Cambridge: Cambridge University Press 1913.
Eissfeldt Otto, *The Old Testament. An Introduction*, tłum. Peter R. Ackroyd, Oxford: Basil Blackwell 1974, 477-483.
Fewell Danna N., Gunn David, *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth*, Louisville: Westminster/John Knox 1990.
Fuerst Wesley J., *The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations*, Cambridge Bible Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 1975, 5-31.
Gottwald Norman K., *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1979, 261-264.
Gray John, *Joshua, Judges, and Ruth*, London: Oliphant 1977, 294-314.
Harvey D., *The Book of Ruth, The Interpreter's Bible*, New York: Abingdon 1953, 2, 131-134.
Kaiser Otto, *Introduction to the Old Testament*, tłum. John Sturdy, Minneapolis: Augsburg 1975, 189-193.
Nielsen Kirsten, *Ruth: A Commentary*, tłum. Edward Broadbridge, Louisville: Westminster/John Knox 1997.
Rowley Harold H., *The Marriage of Ruth*, w: tenże, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, Oxford: Basil Blackwell 1965, 171-194.
Slotki Judath J., *Ruth*, w: A. Cohen (red.), *The Five Megilloth,* Hindhead, Surrey: Soncino 1946, 36-86.
Wood G. E., *Ruth*, w: Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer i Roland E. Murphy (red.), *The Jerome Bible Commentary*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall 1968, 603-609.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Rut*, w: tenże, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1996, 217-224.
Łach J., *Księga Rut*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1993, 271-275.

Pierwsza i Druga Księga Samuela

1) obcojęzyczna

Anderson Albert, *2 Samuel*, WBC 11, Dallas, Texas: Word Books 1989.
Brueggemann Walter, *First and Second Samuel*, Interpretation, Louisville: John Knox 1990.
Campbell Antony F., *Of Prophets and Kings: A Late Ninth Century Document (1 Samuel 1-2 Kings 10)*, CBQ.MS 17, Washington, D.C.: Catholic Biblical Association 1986.
Tenże, *The Study Companion to OT Literature: An Approach to the Writings of Pre-Exilic and Exilic Israel*, Old Testament Studies 2, Collegeville: Liturgical Press 1989/1992.
Tenże, O'Brien Mark A., *Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations*, Minneapolis: Fortress 1993.

Hertzberg Hans Wilhelm, *I and II Samuel*, OTL, London: SCM 1964.
Klein Ralph W., *1 Samuel*, WBC 10, Waco, Tex.: Word Books 1983.
McCarter P. Kyle, jr, *I-II Samuel*, 2 t., AB 8-9, Garden City, New York: Doubleday 1980-1984.
Noth Martin, *The Deuteronomistic History*, JSOT.S 15, wyd. 2, Sheffield: Sheffield Academic Press 1991 (wyd. oryginału niem. w 1943).
Rendtorff Rolf, *Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufstieg Davids*, w: Hans-Walter Wolff (red.), *Probleme biblischer Theologie*, München: Kaiser 1971, 428-439.

2) polska

Brzegowy T., *Księgi Samuela i Królów*, w: tenże, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1996, 90-98.
Łach J., *Księgi Samuela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST IV/1, Poznań 1973.
Pytel J. K., *Księgi Samuela*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990,184-194.

Pierwsza i Druga Księga Królewska

1) obcojęzyczna

Brueggeman Walter, *I Kings. II Kings*, Atlanta: John Knox 1982.
Cogan Mordechai, Tadmor Hayim, *II Kings*, AB 11, Garden City, New York: Doubleday 1988.
DeVries Simon J., *1 Kings*, WBC 12, Waco, Texas: Word Books 1985.
Holloway Steven W., *Kings, Book of 1-2*, w: *The Anchor Bible Dictionary* 4, 69-83
Jones Gwilym, *1 and 2 Kings*, 2 t., NCBC, Grand Rapids: Eerdmans 1984.
Nelson Richard D., *First and Second Kings*, Interpretation, Louisville: John Knox 1987.
Noth Martin, *The Deuteronomistic History*, JSOT.S 15, wyd. 2, Sheffield: Sheffield Academic Press 1991 (oryginał niem. 1943).
O'Brien Mark A., *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*, OBO 92, Fribourg, Switzerland: Universitätsverlag 1989.
Savran George, *1 and 2 Kings*, w: Robert Alter, Frank Kermode (red.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1987, 146-164.
Walsh Jerome, *I Kings*, Berit Olam, Collegeville: The Liturgical Press 1996.

2) polska

Brzegowy T., *Księgi Samuela i Królów*, w: tenże, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1966, 90-98.
Pytel J. K., *Księgi Królów*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990,195-205.

Wprowadzenie do Pierwszej i Drugiej Księgi Kronik oraz Księgi Ezdrasza i Księgi Nehemiasza

1) obcojęzyczna

Abadie Ph., *La figure de David dans les livres des Chroniques. De la figure historique a` la figure symbolique. Contribution a` l'étude de l'historiographie juive a l'époque postexilique*, Paris 1990 (praca doktorska).
Ackroyd Peter R., *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah*, London: SCM 1973.
Allen Leslie C., *1, 2 Chronicles.* The Communicator's Commentary, Waco, Tex.: Word Books 1987.
Becker Joachim, *Messianic Expectation in the Old Testament*, tłum. David B. Green, Philadelphia: Fortress 1980.
Blenkinsopp Joseph, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, OTL, Philadelphia: Westminster 1988.
Cortese E., *I Problemi di Esdra-Neemia (e Cronache) oggi*, BiOr 25(1983) 11-19.
Tenże, *Da Mose` a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele*, Bologna 1985.
Tenże, *Sal 72. Che Messia? Per quali poveri?* LA 41(1991) 41-60.
Eskenazi Tamara, *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*, Atlanta: Scholars 1988.
Hayes John H., Miller J. Maxwell, *Israelite and Judaean History,* Philadelphia: Westminster 1977; wyd. 2, London 1984.
Hengel Martin, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del Giudaismo in epoca precristiana*, Brescia 1981 (*Jews, Greeks, and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period*, tłum. John Bowden, Philadelphia: Fortress 1980).
Laato Antti, *Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times*, CB.OT 33, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1992.

Mathias D., *Die Geschichte der Chronikforschung im 19 Jahrh. unter besonderer Berücksichtigung der exegetischen Behandlung der Prophetennachrichten. Ein problemgeschichtlicher und methodenkritischer Versuch auf der Basis ausgewahlter Texte*, Leipzig 1977.
Meyers E. M., *The Persian Period and the Judean Restoration: from Zerubbabel to Nehemiah, 509-521*, w: P.D. Mitler jr, P.D., Hanson, S.D., McBride, *Ancient Israelite Religion*, Philadelphia 1987.
Mosis R., *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerk*, FTS 92, Freiburg 1973.
Plöger Otto, *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, Neukirchen (*Theocracy and Eschatology*, tłum. S. Rudman, Richmond, Va.: John Knox 1968).
Pohlmann K. F., *Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluss des chronistischen Geschichtswerkes*, FRLANT 104, Göttingen 1970.
Rahlfs A., *Septuaginta*, wyd. 5, Stuttgart 1952.
Randellini L., *Il Libro delle Cronache*, La S.B., Torino 1966.
Schottroff W., *Zur Sozialgeschichte Israels in der Perserzeit*, VF 26(198l) 46-68.
Smith Monon, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, LHR 9, New York: Columbia University Press 1987; wyd. 2 popr., London: SCM 1987.
Steck O. H., *Der Abschluss der Prophetie im AT. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, BTS 17, Neukirchen 1991.
Weinberg J. P., *Das Beit-'abot im 6-4 Jh. v. u. Zeit*, VT 23 (1973) 400-414.
Tenże, *Die Agrarverhältnisse in der Burger-Tempelgemeinde der Achemenidenzeit, 473-486*, w: J. Harmatta-G. Komcrocza (red.), *Wirtschaft und Gesellschaft im alten Vorderasien*, Budapest 1976.
Welten P., *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, WMANT 42, Neukirchen 1973.
Willi Th., *Die Chronik als Auslegung*, FRLANT 106, Göttingen 1972.
Williamson H.G.M., *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 1977.
Tenże, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, Grand Rapids: Eerdmans 1982.
Tenże, *Ezra, Nehemiah*, WBC 16, Waco, Tex.: Word Books 1985.
Wilson Robert R., *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven: Yale University Press 1977.

2) polska

Brzegowy T., *Księgi Ezdrasza i Nehemiasza*, w: tenże, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1996, 185-216.
Langkammer H., *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST V/2, Poznań – Warszawa 1971.
Zawiszewski E., *Księgi Kronik*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 206-211.
Tenże, *Księgi Ezdrasza i Nehemiasza*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 211-217.

Pierwsza Księga Kronik
Zob wyżej.

Druga Księga Kronik
Zob. wyżej.

Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza
Zob. wyżej.

Księga Tobiasza

Brzegowy T., *Księga Tobiasza*, w: tenże, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1996, 231-236.
Grzybek S., *Księga Tobiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST VI/1, Poznań 1963.
Zawiszewski E., *Księga Tobiasza*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 218-221.

Księga Judyty

1) obcojęzyczna

Alonso Schökel Luis, *Rut, Tobias, Judit, Ester*, Los Libros Sagrados, Madrid: Ediciones Cristiandad 1973, 8, 99-163.
Burns E. J., *The Genealogy of Judith*, CBQ 18(1956) 19-22.
Tenże, *Judith or Jael?* CBQ 16(1954) 12-14.

Craghan John F., *Esther, Judith, Tobit, Jonah, Ruth*, OTMes 16, Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1982.
Tenże, *Judith Revisited*, BTB 12(1982) 50-52.
Craven Toni, *Artistry and Faith in the Book of Judith*, „Semeia" 8(1977) 75-101.
Tenże, *Artistry and Faith in the Book of Judith*, SBL.DS 70, Chico: Scholars 1983.
Dancy John C., *Judith. The Shorter Books of the Apocrypha,* The Cambridge Bible Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 1972.
Dubarle A. M., *L'Authenticité des textes hebreux de Judith*, „Biblica" 50(1969) 187-211.
Tenże, *Les textes hebreux de Judith: Un nouveau signe d'originalite*, „Biblica" 56(1975) 503-511.
Enslin Morton S., *The Book of Judith*, Jewish Apocryphal Literature 7, Leiden: E. J. Brill 1972.
Haag Ernst, *Die besondere literarische Art des Buches Judith und seine theologische Bedeutung*, TThZ 71(1962) 288-301.
Tenże, *Der Widersacher Gottes nach dem Buch Judith*, BiKi 19(1964) 38-42.
McNeil B., *Reflecions on the Book of Judith*, „The Downside Review" 96(1978) 199-207.
Montague George T., *The Books of Esther and Judith*, Pamphlet Bible Series 21, New York: Paulist Press 1972.
Montley Patricia, *Judith in the Fine Arts: The Appeal of the Archetypal Androgyne*, „Anima" 4(1978) 37-42.
Moore Carey A., *Judith*, AB 40, Garden City, N.Y.: Doubleday 1985.
Nowell Irene, Craven Toni, Dumm Demetius, *Tobit, Judith, Esther*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall 1990, 568-579.
Tenże, *Tradition and Convention in tbe Book of Judith*, „Semeia" 28(1983) 49-61.
Skehan Patrick W., *The Hand of Judith*, CBQ 25(1963) 94-110.
Zenger Erich, *Der Juditroman als Traditionsmodell des Jahweglaubens*, TThZ 93(1974) 65-80.

2) polska

Baksik S., *Księga Judyty. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST VI/2, Poznań 1963.
Brzegowy T., *Księga Judyty*, w: tenże, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1996, 224-230.
Zawiszewski E., *Księga Judyty*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 221-224.

Księga Estery

1) obcojęzyczna

Berg Sandra Beth, *The Book of Esther: Motifs, Themes and Structure*, SBL.DS 44, Missoula, Mont.: Scholars 1978.
Bos Johanna W. H., *Ruth, Esther, Jonah*, Atlanta: John Knox Press 1986.
Brockington Leonard H., *Ezra, Nehemiah and Esther*, London: Nelson 1969.
Cazelles H., *Note sur la composition du rouleau d'Ester*, w: *Lex tua veritas. Festschrift für Hubert Junker*, red. H. Gross i F. Mussner, Trier: Paulinus Verlag 1961, 17-29.
Clines David J., *Ezra, Nehemiah, Esther*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 1984.
Coggins Richard J., Re'emi S. Paul, *Israel Among the Nations: Nahum, Obadiah, Esther*, ITC, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 1985.
Cohen A. D., *Hu Ha-Goral': The Religious Significance of Esther*, „Judaism" 23(1974) 87-94.
Costas Orlando E., *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelization*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 1989.
Dov Walfish Barry, *Ester in Medieval Garf*, Albany: State University of New York Press 1993.
Gordis Robert, *Megillat Esther*, New York: Ktav 1974.
Tenże, *Studies in the Esther Narrative*, JBL 95(1976) 43-58.
Tenże, *Religion, Wisdom and History in the Book of Esther – A New Solution to an Ancient Crux*, JBL 100(1981) 359-388.
Horn S. H., *Mordecai. A Historical Problem*, „Biblical Research" 9 (1964) 14-25.
Jones B. W., *Two Misconceptions about the Book of Esther*, CBQ 39(1977) 171-181.
Levenson Jon D., *Esther. A Commentary*, Louisville: Westminster/John Knox 1997.
Loader J. A., *Esther as a Novel with Different Levels of Meaning*, ZAW 90(1978) 417-421.
Miller C. H., *Esther's Levels of Meaning*, ZAW 92(1980) 145-148.
Moore C. A., *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions*, AB 44, Garden City, N.Y.: Doubleday 1977.
Tenże, *Esther*, AB 7B, Garden City, N.Y.: Doubleday 1971.
Tenże, *Studies in the Book of Esther*, New York: Ktav 1982.
Pagán Samuel, *Esdras, Nehemías y Ester*, CBH, Miami: Caribe 1992.
Siebeneck Robert T., *Judit y Ester*, Bilbao y Santander: Ediciones Mensajero y Editorial „Sal Terrae" 1972.
Van Wijk-Bos, Johanna W. H., *Ruth, Esther, Jonah*, Atlanta: John Knox 1986.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Estery*, w: tenże, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1996, 236-241.
Grzybek S., *Księga Estery. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST VI/3, Poznań 1963.
Zawiszewski E., *Księga Estery*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 224-227.

Pierwsza Księga Machabejska

1) obcojęzyczna

Abel F. M., *Les Livres de Maccabées*, Paris: Gabalda 1949.
Bickerman Elias J., *From Ezra to the Last of the Maccabees*, New York: Schocken Books 1962.
Tenże, *The Jews in the Greek Age*, Cambrigde, Mass.: Harvard University Press 1988.
Collins John J., *First Maccabees*, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1989.
Goldstein Jonathan, *I Maccabees*, New York: Doubleday 1976.
Harrington Daniel J., *The Maccabean Revolt; Anatomy of a Biblical Revolution*, Wilmington Del.: Michael Glazier 1988.
Hengel Martin, *Judaism and Hellenism*, tłum. John Bowden, Philadelphia: Fortress 1974.
Lefčvre A., Delcor M., *Le Livres Deuterocanonicques*, w: *Introduction a` la Bible II*, Paris: Desclée et Cie 1973 (przekł. hiszp.: Barcelona: Herder 1980).
Martín Nieto Evaristo, *Libros de los Macabeos, texto y comentarios*, Madrid: Casa de la Biblia 1992.
Saulnier Christiane, *La Crisis Macabea*, Estella: Verbo Divino 1983.

2) polska

Brzegowy T., *Księgi Machabejskie*, w: tenże, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1996, 242-257.
Gryglewicz F., *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST VI/4, Poznań 1961.
Zawiszewski E., *Księgi Machabejskie*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 227-234.

Druga Księga Machabejska

1) obcojęzyczna

Katolickie komentarze biblijne uwzględniają Drugą Księgę Machabejską w przeciwieństwie do komentarzy żydowskich czy protestanckich, które komentują ją w zbiorze apokryfów ST. Oprócz publikacji podanych w bibliografii do Pierwszej Księgi Machabejskiej należałoby nadto uwzględnić następujące pozycje:

Bickermann E. J., *The God of the Maccabees*, Leiden: E. J. Brill 1979.
Cohen Gesron D., *The Story of Hanna and Her Seven Sons in Hebrew Literature*, w: *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume*, New York: Jewish Theological Seminary of America 1953, 109-122.
Doran Robert, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*, CBQ.MS 12, Washington, D.C.: Catholic Biblical Association 1981.
Goldstein J. A., *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41a, Garden City, N.Y.:Doubleday 1983.
Kampen John, *The Hasideans and the Origin of Pharisaism. A Study in 1 and 2 Maccabees*, Atlanta, Ga.: Scholars 1988.
Tcherikover Avigdor, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia: Jewish Publication Society 1959.

2) polska

Zob. Pierwsza Księga Machabejska

Mądrość – sposób myślenia o Bogu

Potocki S., *Mądrość izraelska i jej podłoże*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 384-416.
Tenże, *Mądrość na Starożytnym Wschodzie i w Izraelu*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, WMWKB 6, Warszawa 1999, 13-33.
Tenże, *Rady mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu*, Lublin 1998.
Synowiec J. S., *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990.

Księga Hioba

1) obcojęzyczna

Alonso Schökel Luis, Sicre Diaz J. L., *Job,* Nueva biblia española, Madrid: Editiones Cristiandad 1983.
Andersen Francis I., *Job*, Tyndale OT Commentaries, Leicester: InterVarsity Press 1976.
Clines David J. A., *Job 1-20*, WBC 17, Dallas: Word Books 1989.
Fohrer Georg, *Das Buch Hiob*, Kommentar zum Alten Testament 16, Gütersloh: Gerd Mohn 1963.
Green Barbara, *Recasting a Classic: A Reconsideration of Meaning in the Book of Job*, „New Blackfriars" 74(1993) 213-222.
Habel Norman C., *The Book of Job*, OTL, Philadelphia: Westminster 1985.
Janzen J. Gerald, *Job,* Interpretation, Atlanta: John Knox 1985.
Lévčque Jean, *Job et son Dieu*, 2 t., Paris: Gabalda 1970.
Newsom Carol A., *Considering Job*, w: *Currents in Research: Biblical Studies 1*, Sheffield: JSOT 1993.
Tenże, *Cultural Politics and the Reading of Job*, „Biblical Interpretation" 1.2(1993) 119-138.
Pope Marvin H., *Job*, AB 15, Garden City, N.Y.: Doubleday 1973.
Ravasi Gianfranco, *Giobbe, traduzione e commento*, 2 t., Roma: Borla 1979-1984.
Schreiner Susan E., *Where Shall Wisdom be Found?* Chicago: University of Chicago Press 1994.
Seitz Christopher R., *Job, Full Structure, Movement, and Interpretation*, „Interpretation" 43(1989) 5-17.
Simundson Daniel J., *The Message of Job: A Theological Commentary*, Minneapolis: Augsburg 1986.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Hioba*, w: tenże, *Psalmy i inne pisma*, Tarnów 1997, 149-169.
Jakubiec Cz., *Księga Hioba. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST VII/1, Poznań – Warszawa 1974.
Peter M., *Księga Joba*, w: tenże, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1970, 367-407.
Potocki S., *Księga Hioba*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 433-445.
Świerczek E., *Edukacyjny wymiar cierpienia na podstawie Księgi Joba i Listu do Hebrajczyków*, w: *Agnus et Sponsa*, Kraków 1993, 281-302.
Warzecha J., *Człowiek przed niepojętym Bogiem (Księga Hioba)*, w: M*ądrość starotestamentowego Izraela*, WMWKB 6, Warszawa 1999, 73-99.

Księga Psalmów

1) obcojęzyczna

Allen Leslie C., *Psalms 101-150*, WBC 21, Waco, Tex.: Word Books 1983.
Auffret P., *Hymnes d'Egipte et d'Israel. Etudes de structures littéraires*, Fribourg-Göttingen 1981.
Tenże, *La Sagesse a bâti sa maison. Etudes de structures littéraires dans l'AT et spécialement dans les Psaumes*, Fribourg-Göttingen 1982.
Beyerlin W., *Wider die Hybris des Geistes. Studien zum 131. Psalm*, Stuttgart 1982.
Tenże, *Im Licht der Traditionen. Psalm 67 und 115*, Leiden 1992.
Broyles Craig C., *The Conflict of Faith und Experience in the Psalms: A Form-Critical and Theological Study*, JSOT.S 52, Sheffield: Sheffield Academic Press 1989.
Brueggemann Walter, *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*, Augsburg Old Testament Studies, Minneapolis: Augsburg Publishing House 1984.
Craigie Peter C., *Psalms 1-50*, WBC 19, Waco, Tex.: Word Books 1983.
Craghan John F., *The Psalms: Prayers for the Ups, Downs and In-Betweens of Life*, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1985.
Craven Toni, *The Book of Psalms*, Message of Biblical Spirituality 6, Collegeville: The Liturgical Press 1992.
Deissler A., *Psalm 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung in AT*, München 1955.
Delitzsch Franz, *Die Psalmen*, wyd. 5, Leipzig: Dörfling & Franke 1894.
Gerstenberger Erhard S., *Psalms. Part I with an Introduction to Cultic Poetry*, FOTL 14, Grand Rapids: Eerdmans 1988.
Goulder Michael D., *The Psalms of the Sons of Korah*, JSOT.S 20, Sheffield: JSOT Press 1982.
Tenże, *The Fourth Book of the Psalter*, JThS 26(1975) 269-289.
Gunkel Hermann, *Die Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1926 (1968).

Tenże, Begrich Joachim, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1933 (1966).
Hohenstein Herbert E., *O Blessed Rage*, „Currents in Teology and Mission" 10(1983) 162-168.
Holladay William L., *The Psalms Through Three Thousand Years: Prayerbook of a Cloud of Witnesses*, Minneapolis: Fortress 1993.
Hossfeld Lothar, Zenger Erich, *Die Psałmen I (Psalm 1-150)*, NEB, Würzburg: Echter Verlag 1993.
Kaufman Ivan T., *Undercut by Joy: The Sunday Lectionaries and the Psalms of Lament*, w: Jack C. Knight i Lawrence A. Sinclair (red.), *The Psalms and Other Studies on the Old Testament*, Nashotah, Wis.: Nashotah House Seminary 1940.
Keet C. C., *A Study of Psalms of Ascents. A Critical and Exegetical Commentary upon Ps 120-134*, London 1969.
Koch K., *Der Psalter und seine Rezeptionsgeschichte*, w: *Neue Wege der Psalmenforschung*, Freiburg – Basel – Wien 1994, 243-277.
Kraus Hans-Joachim, *Psalmen*, 2 t., wyd. 5, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978.
Mays James Luther, *Psalms,* Interpretation, Louisville: John Knox Press 1994.
Mowinckel Sigmund, *The Psalms in Israel's Worship*, 2 t., tłum. D. R. Ap-Thomas, Nashville: Abingdon 1962.
Peifer Claude, *The Psalms as Christian Prayer*, „The Bible Today" marzec 1973, 1100-1106.
Ravasi Gianfranco, *Il Libro dei Salmi (1-10)*, t. 1, Bologna: Edizioni Dehoniane 1985 (wyd. 3, 1986); t. 2: (*51-100*), 1983; t. 3, 1985 (wyd. 3, 1986).
Rust Renee, *Making the Psalms Your Prayer,* Cincinnati, Ohio: St. Anthony Messenger Press 1988.
Sabourin Leopold, *The Psalms. Their Origin and Meaning*, New York: Alba House 1974.
Schreck Nancy, Leach Maureen, *Psalms Anew in Inclusive Language*, Winona, Minn.: Saint Mary's Press 1986.
The Shape and Shaping of the Psalter, praca zbior., Sheffield 1993.
Shepherd Massey H., *The Psalms in Christian Worship: A Practical Guide*, Minneapolis: Augsburg 1976.
Sperling U., *Das theophanische Jahwe-Überlegenheitslied. Forschungsbericht und gattungskritische Untersuchung der sogennanten Zionlieder*, Frankfurt 1993.
Stuhlmüller Carroll, *Psalms 1 and Psalms 2*, Old Testament Message 21, 22, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1983.
Tate Marvin, *Psalms 51-100*, WBC 20, Waco, Tex.: Word Books 1990.
Tournay R., *Le Psaume 110*, RB 67(1960) 5-41.
Viviers H., *The Coherence of the ma'alot Psalms (Pss 120-134)*, ZAW 106(1994) 275-289.
Westermann Claus, *The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament*, „Interpretation" 28 (1974) 20-38.
Wilson Gerald Henry, *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBL.DS 76, Chico: Scholars Press 1985.
Wittstruck Thorne, *The Book of Psalms. An Annotated Bibliography*, 2 t., New York – London: Garland Publishing 1994.
Zenger Erich, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg – Basel – Wien 1994 (przekł. ang.: Linda M. Maloney, Louisville: Westminster/John Knox 1996).
Tenże, *Das Weltkönigtum des Gottes Israels (Ps 90-106)*, w: Norbert Lohfink i Erich Zenger, *Der Gott Israel und die Völker*, SBS 154, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1994, 151-178.
Zimmerli Walther, *Zwillingspsalmen*, w: Josef Schreiner (red.), *Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Joseph Ziegler*, FzB 1, 2, Würzburg: Echter Verlag; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1972, 2,105-113.

2) polska

Borowski W., *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983.
Brzegowy T., *Wprowadzenie do Psałterza – Teocentryzm Psałterza – Egzegeza wybranych Psalmów*, w: tenże, *Psalmy i inne pisma*, Tarnów 1997, 11-I48.
Łach S., Łach J., *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST VII/2, Poznań 1990.
Ciż, *Psalmy. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz liturgiczny niedzielno-świąteczny,* Poznań 1986.
Obraz Boga w Psałterzu, praca zbior., Lublin 1982.
Peter M., *Księga Psalmów*, w: tenże, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1970, 409-575.
Potocki S., *Psalmy modlitwą ludu Bożego Starego i Nowego Przymierza*, w: *Liturgia uświęcenia czasu*, Kraków 1984,125-154.
Rosłon J. W., *Zammeru maskil. Filologiczny komentarz do Księgi Psalmów ze słownikiem hebrajsko-polskim i łacińskim oraz konkordancją i zarysem reguł gramatycznych*, Warszawa 1985.
Stachowiak L., *Księga Psalmów*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 347-383.

Strus A., *Śpiewajcie nam pieśni Syjonu (Księga Psalmów)*, w: *Pieśni Izraela*, WMWKB 7, Warszawa 1988, 11-111.
Synowiec J., *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996.
Tronina A., *Teologia Psalmów. Wprowadzenie do lektury Psałterza*, Lublin I995.
Widła B., *Nie milknące serce. Z antropologii Psalmów*, Warszawa 1998.
Witczyk H., *Psalmy: dialog z Bogiem*, Katowice I995.
Tenże, *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985.

Księga Przysłów

1) obcojęzyczna

Brenner Athalya, Fokkelien van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts*, BIS 1, Leiden: E. J. Brill 1993.
Brenner Athalya (red.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1995.
Camp Claudia V., *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, BLS 11, Sheffield: JSOT 1985.
Crenshaw James L., *The Sage in Proverbs*, w: John G. Gammie i Leo G. Perdue (red.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1990.
Eskenazi Tamara C., *Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era*, w: Athalya Brenner (red.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, FCB 5, Sheffield: Sheffield Academic Press 1994.
Farmer Kathleen, *Proverbs and Ecclesiastes*, Grand Rapids: Eerdmans 1991.
McKane William, *Proverbs*, Philadelphia: Westminster 1970.
Murphy Roland E., *The Tree of Life*, ABRL, New York: Doubleday 1990.
Newsom Carol A., *Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom*, w: Peggy L. Day (red.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress 1989.
Scott R. B. Y., *Proverbs, Ecclesiastes*, AB 18, Garden City, NY.: Doubleday 1982.
Washington Harold C., *The Strange Woman of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judean Society*, w: Tamara C. Eskenazi i Kent H. Richards (red.), *Second Temple Studies 2, Temple and Community in the Persian Period*, JSOT.S 175, Sheffield: JSOT Press 1994.
Westermann Claus, *Roots of Wisdom: The Oldest Proverbs of Israel and Other Peoples*, tłum. J. Daryl Charles, Louisville: Westminster/John Knox 1995.
Whybray R. N., *Proverbs*, Grand Rapids: Eerdmans 1994.
Tenże, *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOT.S 99, Sheffield: JSOT 1994.
Tenże, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT.S 99, Sheffield: JSOT 1994.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Przysłów*, w: tenże, *Psalmy i inne pisma*, Tarnów 1997, 170-185.
Potocki S., *Księga Przysłów*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 416-433.
Tenże, *Drogi Mądrości (Księga Przysłów)*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, WMWKB 6, Warszawa 1999, 34-72.

Księga Koheleta

1) obcojęzyczna

Crenshaw James L., *Ecclesiastes. A Commentary*, OTL, Philadelphia: Westminster 1987.
Eaton Michael A., *Ecclesiastes. An Introduction and Commentary*, TOTC, Leicester, England i Downers Grove, III.: InterVarsity Press 1983.
Fox Michael V., *Qoheleth and his Contradictions*, BLS 18, Sheffield: Almond Press 1989.
Ginsburg Christian D., *Coheleth*, London: Longman, Green, Longman and Roberts 1861; repr. New York: Ktav Publishing House 1970.
Loader J. A., *Ecclesiastes. A Practical Commentary*, tłum. J. Vriend, Text and Interpretation, Grand Rapids: Eerdmans 1986.
Ogden Graham, *Qoheleth*, Readings – A New Biblical Commentary, Sheffield: JSOT Press 1987.
Whybray Roger N., *Ecclesiastes*, NCBC, Grand Rapids: Eerdmans 1989.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Koheleta (Eklezjastesa)*, w: tenże, *Psalmy i inne pisma*, Tarnów 1997, 239-293.

Tenże, *Taki pożytek odniesie człowiek z całego swego trudu? (Księga Eklezjastesa [Koheleta])*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela*, WMWKB 6, Warszawa 1999, 100-160.
Filipiak M., *Przygotowanie do wypełnienia obietnic mesjańskich (Księga Koheleta)*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, 273-286.
Tenże, *Struktura i doktryna Księgi Koheleta*, Lublin 1975.
Tenże, *Księga Koheleta. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST VIII/2, Poznań Warszawa 1980.
Potocki S., *Księga Koheleta*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 445-455.

Pieśń nad Pieśniami

1) obcojęzyczna

Arminjon Blaise, *The Cantata of Love*, tłum. Nelly Marans, San Francisco: Ignatius Press 1988.
Cambe M., *L'influence du Cantique des Cantiques le Nouveau Testament*, „Revue Thomiste" 62(1962) 5-26.
Elliott Timothea, *The Literary Unity of the Canticle*, Frankfurt – New York: Peter Lang 1989.
Fox Michael V., *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison: University of Wisconsin Press 1988.
Lys Daniel, *Le plus beau chant de la creation: Commentaire du Cantique des Cantiques*, LeDiv 51, Paris: Cerf 1968.
Murphy Roland E., *The Song of Songs*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress 1990.
Pope Marvin H., *Song of Songs*, AB 7C, Garden City, N.Y.: Doubleday 1977.

2) polska

Brzegowy T., *Pieśń nad pieśniami*, w: tenże, *Psalmy i inne pisma*, Tarnów 1997, 186-238.
Potocki S., *Pieśń nad Pieśniami*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 455-464.
Warzecha J., *Miłość potężna jak śmierć (Pieśń nad Pieśniami)*, w: *Pieśni Izraela*, WMWKB 7, Warszawa 1988, I53-175.

Księga Mądrości

1) obcojęzyczna

Bizzeti P., *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*, Brescia: Paideia 1984.
Gilbert M., *La critique de dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15)*, AnBib 53(1973).
Larcher C., *Études sur le Livre de la Sagesse*, Paris: J. Gabalda 1959.
Tenże, L*e Livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon*, I-II, Paris: J. Gabalda 1983-1985.
Morla Asensio V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella: Verbo Divino 1994, 261-288.
Pié y Ninot S., *La palabra de Dios en los libros sapienciales*, Barcelona: Facultad de Teología 1072, 193-285.
Reese J. M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, AnBib 41 (1970).
Tenże, *The Book of Wisdom, Song of Songs*, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1983.
Reider Joseph, *The Book of Wisdom*, New York: Harper 1957.
Scarpat G., *Libro della Sapienza*, I, Brescia: Paideia 1989.
Vílchez J., *Sabiduría*, Estella: Verbo Divino 1990.
Winston D., *The Wisdom of Solomon*, AB 43, Garden City, N.Y.: Doubleday and Company 1982, 1979.

2) polska

Poniży B., *Droga do życia (Księga Mądrości)*, w: *Mądrość starotestamentalnego Izraela*, WMWKB 6, Warszawa 1999, 205-222.
Romaniuk K., *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST VIII/3, Poznań – Warszawa 1969.
Potocki S., *Księga Mądrości*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 477-489.

Mądrość Syracha

1) obcojęzyczna

DiLella Alexander A., *The Hebrew Text of Sirach: A Text-Critical and Historical Study*, The Hague: Mouton 1996.

Haspecker Josef, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, AnBib 30, Rome: Pontifical Biblical Institute 1967.
Lee Thomas R., *Studies in the Form of Sirach 44-50*, SBL.DS. 73, Atlanta: Scholars 1986.
Mack Burton L., *Wisdom and the Hebrew Epic: Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers*, Chicago – London: University of Chicago Press 1985.
Marböck Johann, *Weisheit im Wandel: Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, Bonn: Hanstein 1971.
Middendorp Theophil, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden: Brill 1973.
Prato Gian Liugi, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, AnBib 65, Rome: Pontifical Biblical Institute 1975.
Sanders Jack T., *Ben Sira and Demotic Wisdom*, SBL.MS 28, Chico: Scholars 1983.
Skehan Patrick W., DiLella Alexander A., *The Wisdom of Ben Sira*, AB 39, New York: Doubleday 1987.
Trenchard Warren C., *Ben Sira's View of Women: A Literary Analysis*, BJS 38, Chico: Scholars 1982.
Wright Benjamin G., *No Small Difference. Sirach's Relationship to Its Hebrew Parent Text*, Atlanta: Scholars 1989.
Yadin Yigael, *The Ben Sira Scroll from Masada*, Jerusalem: Israel Exploration Society 1965.
Ziegler Joseph (red.), *Sapientia Iesu Filii Sirach*, Septuaginta: Vetus Testamentum Greacum 12,1, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht 1965.

2) polska

Potocki S., *Mądrość Syracha*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 464-477.
Tenże, *Mądrość uczonego w Piśmie (Księga Syracha)*, w: *Mądrość starotestamentalnego Izraela*, WMWKB 6, Warszawa 1999, 161-204.

Profetyzm i prorocy

1) obcojęzyczna

Blenkinsopp Joseph, *A History of Prophecy in Israel*, wyd. 2, Louisville: Westminster/John Knox 1996.
Brueggemann Walter, *The Prophetic Imagination*, Philadelphia: Fortress 1978.
Mays James Luther, Achtemeier Paul J. (red.), *Interpreting the Prophets*, Philadelphia: Fortress 1987.
Petersen David L. (red.), *Prophecy in Israel*, Philadelphia: Fortress i London: SPCK 1987.
Vawter Bruce, *Introduction to Prophetic Literature*, w: Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy (red.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1990, 186-200.

2) polska

Brzegowy T., *Prorocy Izraela*, cz. 1, Tarnów 1994, 9-49.
Peter M., *Wstęp ogólny do ksiąg proroków Starego Testamentu*, w: tenże: *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań I970, 589-614.
Stachowiak L., *Prorocy słudzy słowa*, Katowice 1980.
Tenże, *Ogólna charakterystyka proroków*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 237-270.
Witaszek G., *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu*, Lublin 1996.

Księga Izajasza

1) obcojęzyczna

Auvray P., *Isaďe 1-39*, Sources Bibliques, Paris: Gabalda 1972.
Bonnard P. E., *Le Second Isaďe, son disciple et leurs éditeurs*, *Is 4-66*, Etudes Bibliques, Paris: Gabalda 1972.
Brueggmann Walter, *Using God's Resources Wisely: Isaiah and Urban Possibility*, Louisville: Westminster/John Knox 1993.
Clifford Richard J., *Fair Spoken and Persuading: An Interpretation of Second Isaiah*, New York: Paulist 1984.
Coppens J., *L'interprétation d'Is VII,14 a` la lumie`re des études les plus récents*, w: *Lex Tua Veritas. Festschrift für H. Junker*, 1961, 31-45.
Dubarle A. M., *La conception virginale et la citation d'Is 7,14 dans l'Évangile de Matthieu*, „Revue Biblique" 35(1978) 362-380.
Feuillet A., *Etudes d´exége`e et de théologie biblique*, Paris: Gabalda 1975, 21-201. 223-279.
Grelot P., *Les poe`mes de serviteur. De la lecture critique a` l'herméneutique*, Lectio Divina 103, Paris: Cerf 1981.
Hanson Paul D., *Isaiah 40-66: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville: John Knox l995.

Hayes John A., Irvine Stuart A., *Isaiah, The Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching*, Nashville: Abiagdon 1987.
Melugin Roy F., Sweeney Marvin A. (red.), *New Visions of Isaiah*, JSOT.S 214, Sheffteld: Sheffield Academic Press 1996.
Sawyer John F. A., *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press 1995.
Scullion John, *Isaiah 40-66*, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1982.
Seitz Christopher R., *Isaiah 1-39*, Louisville: John Knox 1993.
Steinmann J., *Le prophéte Isaďe, sa vie, son oeuvre, son temps*, Paris 1955.
Stuhlmueller Carroll, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, AnBib 43, Rome: Biblical Institute Press 1970.
Vermeylen J. (wyd.), *The Book of Isaiah – Le livre d'Isaie. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 81, Louvain 1989.
Ward James M., *The Message of the Prophets*, Nashville: Abingdon 1991.
Tenże, *Preaching from the Prophets*, Nashville: Abingdon 1995.
Westermann Claus, *Isaiah 40-66*, Philadelphia: Westminster 1969.
Whybray R. N., *The Second Isaiah*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1983.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Izajasza*, w: tenże, *Prorocy Izraela I*, Tarnów 1994, 50-94.
Tenże, *Księga Deutero-Izajasza*, w: tenże, *Prorocy Izraela I*, Tarnów 1994, 162-194.
Peter M., *Izajasz*, w: tenże, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1970, 624-686.
Stachowiak L., *Księga Izajasza. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 1991.
Tenże, *Izajasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1973, 435-449.
Tenże, *Izajasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 271-281.
Wodecki B., *Księga Izajasza* (Biblia Poznańska), t. 3, wyd. 3, Poznań 1992, 5-167.

Księga Jeremiasza

1) obcojęzyczna

Boadt Lawrence, *Jeremiah*, 2 t., Old Testament Message, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1982.
Brueggemann Walter, *To Pluck Up, To Tear Down. Jeremiah 1-25*, Grand Rapids: Eerdmans 1988.
Tenże, *To Build and To Plant. Jeremiah 26-52*, Grand Rapids: Eerdmans 1991.
Carroll Robert, *Jeremiah. A Commentary*, London: SCM Press 1986.
Tenże, *Jeremiah*, Old Testament Guides, Sheffield: JSOT Press 1989.
Clements Ronald E., *Jeremiah*, Interpretation, Atlanta: John Knox Press 1988.
Holladay William, *Jeremiah*, 2 t., Hermeneia, Philadelphia: Fortress 1986, 1990.
Tenże, *Jeremiah. A Fresh Reading*, New York: Pilgrim Press 1990.
King Philip J., *Jeremiah: An Archaeological Companion*, Louisville: Westminster/John Knox 1993.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Jeremiasza*, w: tenże, *Prorocy Izraela I*, Tarnów 1994, 95-128.
Peter M., *Jeremiasz*, w: tenże, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1970, 688-717.
Stachowiak L., *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST X/1, Poznań 1967.
Tenże, *Jeremiasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 281-289.
Tenże, *Księga Jeremiasza. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 1997.
Wodecki B., *Księga Jeremiasza* (Biblia Poznańska), t. 3, wyd. 3, Poznań 1992, 168-337.

Lamentacje

1) obcojęzyczna

Abrego i in., *Lamentaciones*, Estella: Cantar, Casa de la Biblia 1994.
Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentationes*, Lund: Gleerup 1963.
Bonora, *Naum. Sofonias. Habacuc. Lamentaçoes*, San Pablo: Ediçőes Paulinas 1993.
Colombo, *Lamentazioni*, Roma: Ed. Paoline 1985.

Hiller, *Lamentations*, Nueva York: Doubleday 1972.
Menchén-Pérez, *Eclesiastés. Sabiduría. Lamentaciones*, Salamanca: Cantar, Sígueme 1993.

2) polska

Stachowiak L., *Lamentacje. Księga Barucha. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST X/2, Poznań 1968, 5-82.
Tenże, *Lamentacje*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 289-295.
Strus A., *Wstań, wołaj po nocach (Księga Lamentacji)*, w: *Pieśni Izraela*, WMWKB 7, Warszawa 1988, 112-152.

Księga Barucha

Stachowiak L., *Lamentacje. Księga Barucha. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST X/2, Poznań 1968, 83-109.
Tenże, *Księga Barucha*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 295-299.

List Jeremiasza

Stachowiak L., *List Jeremiasza*, w: *Lamentacje. Księga Barucha. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST X/2, Poznań 1968,139-145.
Tenże, *List Jeremiasza*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 299-300.

Księga Ezechiela

1) obcojęzyczna

Alonso-Schökel L., Sicre J. L., *Profetas*, Madrid 1980.
Becker J., *Erwägungen zur Ezechielischen Frage*, w: L. Ruppert, P. Weimar i E. Zenger, *Festschrift Schreiner, Künder des Wortes*, Würzburg 1982, 137-149.
Blenkinsopp J., *Ezekiel*, Louisville 1990.
Cody Aelred, *Ezekiel*, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1984.
Davis E. F., *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, JSOT.S 78, Sheffield: Almond 1989.
Fuchs H. F., *Ezechiel*, Würzburg 1984, 1988.
Greenberg Moshe, *Ezechiel. A New Translations with Introduction and Commentary*, 2 t., AB 22, Garden City, N.Y.: Doubleday 1982-1983.
Joyce Paul, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, JSOT.S 51, Sheffield: JSOT 1989.
Lust Johan (red.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and Their Interrelation*, Leuven: Leuven University Press 1986.
Monloubou L., *Un prętre devient prophe`te*, Paris1972.
Pohlmann K. F., *Ezechielstudien*, Berlin – New York 1992.
Vawter B., Hoppe L. J., *A New Heart. A Commentary on the Book of Ezekiel*, Grands Rapids 1991.
Vogt E., *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, Roma 1981.
Zimmerli Walther, *Ezechiel*, Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen/Vluyn 1969.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Ezechiela*, w: *Prorocy Izraela I*, Tarnów 1994, 129-161.
Chrostowski W., *Prorok wobec dziejów. Interpretacja dziejów Izraela w Ez 16,20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991.
Tenże, *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, w: *Miłość jest z Boga*, Warszawa 1997.
Homerski J., *Księga Ezechiela. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 1998.
Peter M., *Ezechiel*, w: tenże, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1970, 717-751.
Stachowiak L., *Ezechiel*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań ł990, 300-306.

Księga Daniela

1) obcojęzyczna

Collins John J., *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress 1993.
DiLella Alexander A., *A Book for Troubling Times*, Hyde Park, N.Y.: New City Press 1997.
Hartman Louis F., DiLella Alexander A., *The Book of Daniel*, AB 23, Garden City: Doubleday 1978.
LaCocque André, *Daniel in His Time*, Columbia: University of South Corolina Press 1988.
Seitz Christopher R. (red.), *Reading and Preaching the Book of Daniel,* Philadelphia: Fortress 1988.
Towner Sibley W., *Daniel, Interpretation*, Atlanta: John Knox Press 1984.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Daniela*, w: tenże, *Prorocy Izraela I*, Tarnów 1994, 195-244.
Homerski J., *Księga Daniela. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 1995.
Peter M., *Daniel*, w: tenże, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1970, 751-764.
Stachowiak L., *Daniel*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 306-314.

Księga Ozeasza

1) obcojęzyczna

Andersen Francis I., Freedmann David Noel, *Hosea*, AB 24, New York: Doubleday 1990.
Limburg James, *Hosea-Micah*, Atlanta: John Knox 1988.
Macintosh Andrew A., *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, Edinburgh: T & T Clark 1997.
Wolf Hans-Walter, *Hosea*, tłum. Gary Stansell, red. Paul D. Hanson, Hermeneia, Philadelphia: Fortress 1974.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Ozeasza*, w: tenże, *Prorocy Izraela II*, Tarnów 1997, 34-66.
Drozd J., *Księga Ozeasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST XII/1, Poznań 1968, 29-117.
Gołębiewski M., *Ozeasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 316-319.

Księga Joela

1) obcojęzyczna

Allen L. C., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, Grand Rapids: Eerdmans 1976.
Crenshaw James L., *Joel*, AB 24C, New York: Doubleday 1995.
Glazier-McDonald Beth, *Joel*, w: C. A. Newsom i S. H. Ringe (red.), *The Women's Bible Commentary*, Louisville: Westminster/John Knox Press 1992, 203-204.
Mallon E. D., *Joel*, w: R. E. Brown, J. A. Fitzmyer i R. E. Murphy (red.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall 1990, 399-403.
Ogden G. S., *A Promise of Hope, a Call to Obedience. A Commentary on the Books of Joel and Malachi*, Grand Rapids: Eerdmans 1987.
Prinsloo W. S., *The Unity of the Book of Joel*, ZAW 104(1992) 66-81.
Redditt P. L., *The Book of Joel and Peripheral Prophecy*, CBQ 48(1986) 225-240.
Wolff H. W., *Joel and Amos*, Philadelphia: Fortress 1977.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Joela*, w: tenże, *Prorocy Izraela II*, Tarnów 1997, 271-296.
Drozd J., *Księga Joela*, w: *Księgi Proroków Mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST XII/1, Poznań 1968,119-157.
Gołębiewski M., *Joel*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 319-321.

Księga Amosa

Coote Robert B., *Amos Among the Prophets: Composition and Theology*, Philadelphia: Fortress 1981.
Doorly W. J., *Prophet of Justice. Understanding the Book of Amos*, New York: Paulist 1989.
King Philip J., *Amos, Hosea, Micah – An Archaeological Commentary*, Philadelphia: Westminster 1988.
Soggin J. Alberto, *The Prophet Amos*, London: SCM 1987.
Wolff Hans-Walter, *Amos the Prophet: The Man and His Background*, Philadelphia: Fortress 1973.
Tenże, *Joel and Amos, Hermeneia*, Philadelphia: Fortress 1977.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Amosa*, w: tenże, *Prorocy Izraela II*; Tarnów 1997, 10-33.
Gołębiewski M., *Amos*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań l990, 321-324.
Witaszek G., *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996.
Zawiszewski E., *Księga Amosa*, w: *Księgi proroków Mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST XII/1, Poznań 1968,159-260.

Księga Abdiasza

1) obcojęzyczna

Bartlett John R., *Edom and Edomites*, JSOT.S 77, Sheffield: JSOT Press 1989.
Coggins Richard J., Re'emi Paul S., *Israel Among the Nations: A Commentary in the Books of Nahum and Obadiah*, ITC, Grand Rapids: Eerdmans 1985.
Dicou Bert, *Edom, Israel's Brother and Antagonist. The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*, JSOT.S 169, Sheffield: JSOT Press 1994.
House Paul R., *The Unity of the Twelve*, JSOT.S 97, Sheffield: JSOT Press 1990.
Mason Rex, *Micah, Nahum, Obadiah*, OTG, Sheffield: JSOT Press 1991.
Wolff Hans Walter, *Obadiah and Jonah. A Commentary*, Minneapolis: Augsburg 1986.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Abdiasza*, w: tenże, *Prorocy Izraela II*, Tarnów 1997, 262-270.
Gołębiewski M., *Abdiasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 324-325.
Zawiszewski E., *Księga Abdiasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST XII/1, Poznań 1968, 261-282.

Księga Jonasza

1) obcojęzyczna

Alonso Díaz J., *Paralelos entre la Narración del libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo*, „Biblica" 1959, 632-640.
Bolin Thomas M., *Freedom Beyond Forgiveness. The Book of Jonah Re-Examined*, JSOT.S 236, Copenhagen International Seminar 3, Sheffield: Sheffield Academic Press 1997.
Childs Brevard S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress 1979.
Fretheim Terence E., *The Message of Jonah*, Minneapolis: Augsburg 1977.
Gunn David M., Fewell Dana N., *Narrative in the Hebrew Bible*, The Oxford Bible, Oxford: Oxford University Press 1993.
Limburg James, *Jonah: A Commentary*, Louisville: Westminster/John Knox 1994.
Magonet Jonathan, *Form and Meaning: Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, Sheffield: Almond Press 1983.
Sasson Jack M., *Jonah*, AB 24B, Garden City, N.Y.: Doubleday 1990.
Wesselius J. S., *The Message of the Book of Jonah*, „Studies in Biblical Narrative Texts" 1989, 21-39.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Jonasza*, w: tenże, *Prorocy Izraela II*, Tarnów 1997, 67-101.
Gołębiewski M., *Jonasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 325-327.

Potocki S., *Księga Jonasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST XII/1, Poznań 1968, 283-341.

Księga Micheasza

1) obcojęzyczna

Hagstrom David, *The Coherence of the Book of Micah*, SBL.DS 89, Atlanta: Scholars 1988.
King Philip J., *Amos, Hosea, Micah – An Archaeological Commentary*, Philadelphia: Westminster 1988.
Schuman N. A., *Micha. Verklaring van een bijbelgedeelte*, Kampen: Kok Pharos 1989.
Van der Woude A. S., *Prefeet en Establishment, een verklaring van het boek Micha*, Serie Exegetische Studien 1, Kampen: Kok Pharos 1985.
Wagenaar J. A., *Oordeel en Heil, een onderzoek naar samenhang tussen de heils- en onheilprofetien in Micha 2-5*, Utrecht 1995 (dys.).
Wolff Hans-Walter, *Micah the Prophet*, Philadelphia: Fortress 1981.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Micheasza*, w: tenże, *Prorocy Izraela II*, Tarnów 1997, 102-122.
Gołębiewski M., *Micheasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 328-330.
Szefler P., *Księga Micheasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST XII/2, Poznań 1968, 343-415.

Księga Nahuma

1) obcojęzyczna

Achtemeier Elizabeth R., *Nahum-Malachi*, Atlanta: John Knox 1986.
Abrego de Lacy J. M., *Los libros profeticos*, Estella: Verbo Divino 1993, 179-182.
Coggins Richard J., Re'emi S. Paul, *Israel Among the Nations: A Commentary on the Books of Nahum and Obadiah*, ITC, Grand Rapids: Eerdmans 1985.
Haldar Alfred O., *Studies in the Book of Nahum*, Uppsala: Almqvist & Wiksell 1947.
Renaud B., *Micheé – Sophonie – Nahum*, Sources Bibliques, Paris: Gabalda 1987.
Schökel L. Alonso, Sicre J. L., *Profetas. Introductión y comentario*, Marid: Cristiandad 1980, 2, 1073-1089.
Sweeney M. A., *Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum*, ZAW 104(1992) 364-377.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Nahuma*, w: tenże, *Prorocy Izraela II*, Tarnów 1997, 140-156.
Gołębiewski M., *Nahum*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 330-332.
Szefler P., Księga Nahuma, w: Księgi Proroków Mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, PŚST XII/2, Poznań 1968, 5-76.

Księga Habakuka

1) obcojęzyczna

Diaz Alonso J., *Habacuc o las perplejidades de un profeta ante la historia*, CuBib 22(1965) 195-201.
Copeland Paul E., *The Midst of the Years*, w: Robert P. Carroll (red.), *Text as pretext: essays in honour of Robert Davidson* (= JSTOT.S 138), Sheffield: JSOT Press 1992, 91-105.
Gunneweg A. H. J., *Habakuk und das Problem des leidenden „saddîq"*, ZAW 98(1986) 400-415.
Johnson M. D., *The Paralysis of the Torah in Habakkuk 1,4*, VT 35(1985) 257-266.
Merling Alomia B., *Habacuc, el profeta de la justificación por la fe*, Theo 3(1988) 138-151.
Otto Eckart., *Die Theologie des Buches Habakuk*, VT 35(1985) 274-295.
Ruiz G., *El clamor de las piedras (Lc 19,40; Hab 2,11): el Reino choca con la ciudad injusta en la fiesta de Ramos*, EstEcl 59(1984) 297-312.
Sweeney M. A., *Structure, Genre, and Intent in the Book of Habakkuk*, VT 4(1991) 63-83.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Habakuka*, w: tenże, *Prorocy Izraela II*, Tarnów 1997, 157-174.
Gałębiewski M., *Habakuk*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 332-334.
Stańczyk S., *Księga Habakuka*, w: *Księgi Proroków Mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz,* PŚST XII/2, Poznań 1968, 77-134.

Księga Sofoniasza

1) obcojęzyczna

Ball I. J., *A Rhetorical Study of Zephaniah*, Berkeley: Bibal Press 1988.
Ben Zvi Ehud, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1991.
House Paul R., *Zephaniah: A Prophetic Drama*, Sheffield: Almond Press 1988.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Sofoniasza*, w: tenże, *Prorocy Izraela II*, Tarnów 1997, 123-139.
Gołębiewski M., *Sofoniasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 335-337.
Potocki S., *Księga Sofoniasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST XII/2, Poznań 1968, 135-201.

Księga Aggeusza

1) obcojęzyczna

Ackroyd Peter R., *Exile and Restoration*, OTL, Philadelphia 1968, 153-170.
Meyers Carol L., Meyers Eric M., *Haggai, Zechariah 1-8*, AB 25B, Garden City 1987, XXVIII-XCV. 1-84.
Petersen David L., *Haggai and Zechariah 1-8: A Commentary*, OTL, Philadelphia 1984, 17-106.
Smith Ralph L., *Micah-Malachi*, WBC 32, Waco 1984, 145-163.
Stuhlmueller Carroll, *Rebuilding with Hope: A Commentary on the Books of Haggai and Zechariah*, Grand Rapids 1988, 1-41.
Tollington Janet E., *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8*, JSOT.S 150, Sheffield 1993.
Wolf Hans Walter, *Haggai. A Commentary*, Minneapolis: Augsburg 1998.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Aggeusza*, w: tenże, *Prorocy Izraela II*, Tarnów 1997, 175-194.
Gołębiewski M., *Aggeusz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 337-339.
Peter M., *Księga Aggeusza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST XII/2, Poznań 1968, 203-235.

Księga Zachariasza

1) obcojęzyczna

Achteimer Elizabeth, *Nahum-Malachi*, Atlanta: John Knox Press 1986.
Alonso-Schökel L., Sicre Diaz José L., *Profetas I-II*, Madrid: Cristiandad 1980.
Amsler Samuel, LaCocque André i Vuilleumier René, *Aggée, Zacharie, Malachie*, Neuchatel-Paros: Delachaux i Niestlé 1981.
Bic Milos, *Das Buch Sacharja*, Berlon: Evangelische Verlagsanstalt 1962.
Chary Théophane, *Aggée, Zacharie, Malachie*, Paros: Gabalda 1969.
Gorgulho Gilberto, *Zacarías*, Petrópolis: Vozes-Sinodal 1989.
Meyers Carol, Meyers Eric, *Haggai-Zechariah 1-8.9-14*, Garden City: Doubleday 1987.
Petersen David, *Haggai and Zechariah 1-8. A Commentary*, Philadelphia: Westminster/John Knox 1984.
Tenże, *Zechariah 9-14 and Malachi: A Commentary*, Louisville: Westminster/John Knox 1995.
Redditt Paul L., *Haggai, Zechariah and Malachi*, Grand Rapids: Eerdmans 1995.
Rudolph Wilhelm, *Haggai, Sacharja 1-8.9-14*, Gütersloh: Gerd Mohn 1976.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Zachariasza*, w: tenże, *Prorocy Izraela II*, Tarnów 1997, 195-238.
Gołębiewski M., *Zachariasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 339-342.
Homerski J., *Księga Zachariasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST XII/2, Poznań 1968, 237-459.

Księga Malachiasza

1) obcojęzyczna

Coggins Richard J., *Haggai, Zechariah, Malachi*, Old Testament Guides, Sheffield: JSOT Press 1987.
Mitchell Hinckley G., Smith John M. P. i Bewer Julius A., *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, ICC, Edinburgh: T & T Clark 1912.
Peterson David L., *Zechariah 9-14 and Malachi: A Commentary*, OTL, London: SCM Press 1995.

2) polska

Brzegowy T., *Księga Malachiasza*, w: tenże, *Prorocy Izraela II*, Tarnów 1997, 239-270.
Gołębiewski M., *Malachiasz*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 343-344.
Peter M., *Księga Malachiasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST XII/2, Poznań 1968, 461-508.

Trzecia Księga Ezdrasza

Trendelenburg, *Über den apocryphischen Esras*, 1787.
Fritzsche, *Kurzgefasstes exegetischen Handbuch zu den Apokryphen*, 1851.
Bissel, *The Apokrypha*, 1880.
Zöckler, *Die Apokryphen*, 1891.
Moulton, *Über die Überlieferung und Textkritik*, 1899.
Kauthsch, *Die Apokryphen*, 1900.
Fischer, *Das apokryphische und das kanonische Esrabuch*, 1904.
Rybinskij, *Wtoraja kniga Ezdry*, w: *Tożkowaja Biblija ili kommientarij na wsie knigi Sw. Pisanija Wietchogo i Nowogo Zawieta*, Petersburg 1906, Stockholm 1987 (wyd. 2), 3, 290-323.
Strickert, *2 Esdras 1. 11 and the Destruction of Bethsaida*, „Journal for the Study of the Pseudepigrapha" 16(1997) 111-122.

Trzecia Księga Machabejska

Passoni dell'Acqua A., *La preghiera del III libro dei Maccabei: genere letterario e tematica*, „Rivista Biblica" 43(1995) 135-179.
Tromp J., *The Formation of the Third Book of Maccabees*, „Henoch" 17(1995) 311-328.
Williams D. S., *3 Maccabees: A Defense of Diaspora Judaism?* „Journal for the Study of the Pseudepigrapha" 13(1995) 17-29.

Okres międzytestamentowy i narodziny apokaliptyki

Mędala S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994.
Rubinkiewicz R., *Eschatologia Hen 9-11 a Nowy Testament*, Lublin 1984.

KOMENTARZ DO NOWEGO TESTAMENTU

Wprowadzenie do Ewangelii

1) obcojęzyczna

Stuhlmacher Peter (red.), *The Gospel and the Gospels*, Grand Rapids: Eerdmans 1991. Zob. zwłaszcza Otto Betz, *Jesus' Gospel of the Kingdom*, 53-74.

2) polska

Bednarz M., *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1999, 17-19.
Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne, Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 91-93.
Tenże, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, 62-67.

Problem synoptyczny

1) obcojęzyczna

Bea Augustin, *The Study of the Synoptic Gospels*. Wersję angielską przygotował Joseph A. Fitzmyer, New York: Harper & Raw 1965.
Bellinzoni Arthur J. (red.), Tyson Joseph B. i Walker William O. jr, *The Two Source Hypothesis: A Critical Appraisal*, Macon, Ga: Mercer University Press 1985. Podstawowe źródło do prac klasycznych, podające argumenty za i przeciw pierwszeństwu Ewangelii Marka i istnieniu źródła Q.
Dungan David L. (red.), *The Interrelations of the Gospels: A Symposium led by M-E. Bosimard, W. R. Farmer, and F. Neirynck*, BEThL 95, Leuven: Leuven University Press 1990. Obszerne studium trzech głównych rozwiązań problemu synoptycznego.
Farmer William R., *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*, New York: Macmillan 1964.
Tenże, *The Gospel of Jesus: The Pastoral Relevance of the Synoptic Problem*, Louisville: Westminster/John Knox 1994.
Jan Paweł II, *Przemówienie w setną rocznicę ogłoszenia encykliki Providentissimus Deus i w pięćdziesiątą rocznicę encykliki Divino afflante Spiritu*, w: Papieska Komisja Biblijna*, Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. bp Kazimierz Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1994.
Kloppenborg John S., *Making Difference: Basic Issues/Disputed Questions on the Sayings Gospel Q*, Minneapolis: Fortress 1999.
McNicol Allan J. (red.), Dungan David L. i Peabody David B., *Beyond the Q Impasse: Luke's Use of Matthew*, Valley Forge, Pa: Trinity Press International 1996. Podstawowa praca, która stara się udowodnić, że Łukasz korzystał z Ewangelii Mateusza.
Neirynck Frans, *The Minor Agreements of Matthew and Luke Against Mark: With a Cu-mulative List,* BEThL 37, Leuven: Leuven University Press 1974. Jeżeli chodzi o dyskusję na temat rozwiązania problemu zgodności drugorzędnych (*minor agreements*) w kontekście hipotezy dwóch dokumentów, por. Frans Neirynck, *Minor Agreements and the Two-Source Theory*, w: *Evangelica II: 1982-1991. Collected Essays*, red. Frans Van Segbroeck, BEThL 99, Leuven: Leuven University Press 1991, 3-42; por. też Andreas Ennulat, *Die „Minor Agreements": Untersuchung zu einer offenen Frage des synoptischen Problems*, WUNT 2/62, Tübingen: Mohr/Siebeck 1994. Por. nadto: Georg Strecker (red.), *Minor Agreements, Symposium Göttingen 1991*, Göttingen: Vanden-hoeck – Ruprecht 1993, gdzie znajdują się m.in. prace Fransa Neiryncka, *Minor Agreements and the Two-Source Theory*, i Williama R. Farmera, *The Minor Agreeements of Matthew and Luke Against Mark and the Two Gospels Hypothesis*, dotyczące zgodności drugorzędnych.
Sanders E. P., Davies Margaret, *Studying the Synoptic Gospels*, London: SCM Press Philadelphia: Trinity Press International 1989. Podręcznik do nauki o Ewangeliach synoptycznych z krytyczną oceną czterech najszerzej dyskutowanych rozwiązań problemu synoptycznego.

2) polska

Bednarz M., *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1999, 19-25.
Bartnicki R., *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 1996, 63-84.365-406.
Gądecki S., *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, 145-188.
Langkammer H., *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1990, 328-345.
Romaniuk K., *Co to jest źródło Q ?* Warszawa 1983.
Tenże, *Morfokrytyka i historia redakcji, czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 29-30.

Ewangelia jako gatunek literacki

1) obcojęzyczna

Burridge Richard A., *What are the Gospels?* Cambridge: Cambridge University Press 1992.
Cartlidge David R., Dungan David L., *Documents for the Study of the Gospels*, Minneapolis: Fortress 1994.
McNicol Allan, *Beyond the Q Impasse: Luke's Use of Matthew*, Valley Forge: Trinity Press International 1996.

Shuler Philip L., *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia: Fortress 1982.
Talbert Charles H., *What Is a Gospel?: The Genre of the Canonical Gospels*, Philadelphia: Fortress 1977.

2) polska

Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 93-97.
Tenże, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, 67-82.
Langkammer H., *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1990, 324-325.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 26.

Ewangelia według św. Mateusza

1) obcojęzyczna

Anderson Janice Capel, *Matthew's Narrative Web: Over, and Over, and Over Again*, JSNT.S 91, Sheffield: Sheffield Academic Press 1994.
Bauer David R., *The Structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design*, JSNT.S 31, Bible and Literature Series 15, red. nacz. David M. Gunn, Sheffield: Almond Press 1988.
Buchanan George Wesley, *The Gospel of Matthew*, The Mellen Biblical Commentary, Lewiston, N.Y: Mellen Biblical Press 1996.
Carter Warren, *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Mass.: Hendrickson 1996.
Davies Margaret, *Matthew,* Readings: A New Bible Commentary, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993.
Edwards Richard A., *Matthew's Narrative Portrait of Disciples: How the Text-Connoted Reader is Informed*, Harrisburg: Trinity Press International 1997.
Ellis Peter F., *Matthew, His Mind and His Message*, Collegeville: The Liturgical Press 1974.
France R. T., *Matthew: Evangelist and Teacher*, Grand Rapids: Zondervan 1989.
Hagner Donald A., *Matthew 1-13*, WBC 33A, Dallas: Word Books 1993.
Tenże, *Matthew 14-28*, WBC 33B, Dallas: Word Books 1995.
Harrington Daniel J., *The Gospel of Matthew*, SP 1, Collegeville: The Liturgical Press 1991.
Howell David B., *Matthew's Inclusive Story: A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel*, JSNT.S 42, Sheffield: JSOT Press 1990.
Jones Ivor H., *The Gospel of Matthew,* Epworth Commentaries, London: Epworth Press 1994.
Kealy Seán P., *Matthew's Gospel and the History of Biblical Interpretation*, I, Mellen Biblical Press Series 55a, Lewiston, N.Y: Mellen Biblical Press 1997.
Kingsbury Jack Dean, *Matthew as Story*, wyd. 2 popr. i poszerz., Philadelphia: Fortress 1988.
Levine Amy-Jill, *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Social History: „Go nowhere among the Gentiles..." (Matt 10:5b)*, Studies in the Bible and Early Christianity 4, Lewiston, N.Y: Edwin Mellen 1988.
Luz Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK 1/1, 1/2 [itd.], wyd. 2, Zürich: Benzinger i Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989. Pierwszy tom w przekł. ang.: *Matthew 1-7, A Commentary*, tłum. Wilhelm C. Linss, Minneapolis: Augsburg 1989.
Tenże, *The Theology of the Gospel of Matthew*, tłum. J. Bradford Robinson, New York: Cambridge University Press 1995.
Meier John P., *The Mission of Christ and His Church. Studies on Christology and Ecclesiology*, Good News Studies, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1990.
Wainwright Elaine M., *Toward a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1991.

2) polska

Bartnicki R., *Uczeń Jezusa jako głosiciel Ewangelii. Tradycja i redakcja Mt 9,35-11,1*, Warszawa 1985.
Bednarz M., *Ewangelia św. Mateusza. Ewangelia o Królestwie Bożym*, w: tenże, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1999, 181-250.
Czerski J., *Miłosierdzie w Ewangelii św. Mateusza. Studium semantyczno-egzegetyczne*, Opole 1986.
Gądecki S., *Wstęp do Ewangelii Synoptycznych*, Gniezno 1992, 49-93.
Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT III/1, Poznań – Warszawa 1979.
Tenże, *Ewangelia według św. Mateusza. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 1995.
Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, 172-239.295-317.336-351.

Tenże, *Ewangelie synoptyczne. III. Ewangelia według św. Mateusza*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 151-218.
Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, 145-159.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 25-221.

Ewangelia według św. Marka

1) obcojęzyczna

Anderson Janice Capel, Moore Stephen D., *Mark and Method,* New Approaches in Biblical Studies, Minneapolis: Fortress 1992.
Black Clifton, *Mark: Images of an Apostolic Interpreter*, Columbia: University of South Carolina Press 1994.
Hengel Martin, *Crucifixion*, Philadelphia: Fortress 1977.
Hooker Morna D., *The Gospel According to Saint Mark*, Black's New Testament Commentaries, Peabody, Mass.: Hendrickson 1993.
Kermode Frank, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge: Harvard University Press 1979.
Kingsbury Jack Dean, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia: Fortress 1983.
Lane William L., *The Gospel of Mark*, NIC.NT, Grand Rapids: Eerdmans 1974.
Lohmeyer Ernst, *Das Evangelium des Markus*, KEK, wyd. 17, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967.
Orchard Bernard, Riley Harold, *The Order of the Synoptics*, cz. 2: Bernard Orchard, *The Historical Tradition*, Macon, Ga.: Mercer University Press 1987.
Pesch Rudolf, *Das Markusevangelium*, HThKNT, 2 t., wyd. 3, Freiburg im Breisgau: Herder 1980.
Taylor Vincent, *The Gospel According to St. Mark*, wyd. 2, London: Macmillan; New York: St Martin's Press 1966.
Tolbert Mary Ann, *Mark*, w: Carol A. Newsom i Sharon H. Ringe (red.), *The Women's Bible Commentary*, Louisville: Westminster/John Knox Press 1992, 263-274.
Waetjen Herman C., *A Reordering of Power. A Socio-Political Reading of Mark's Gospel*, Minneapolis: Fortress 1989.

2) polska

Bednarz M., *Ewangelia św. Marka. Ewangelia o Jezusie Chrystusie Synu Bożym*, w: tenże, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1999, 123-180.
Czajkowski M., *Galilejskie spory Jezusa. Struktura kerygmatyczna Mk 2,1-3,6*, Warszawa 1997.
Gądecki S., *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, 27-49.
Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, 131-171.
Tenże, *Ewangelie synoptyczne. II. Ewangelia według św. Marka*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 105-150.
Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT III/2, Poznań – Warszawa 1977.
Tenże, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, 129-144.
Tenże, *Ewangelia według św. Marka. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 1997.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 25-221.

Ewangelia według św. Łukasza

1) obcojęzyczna

Bock Darrell, *Luke*, Grand Rapids: Zondervan 1996.
Carddock Fred, *Luke*, Louisville: John Knox 1990.
Fitzmyer Joseph A., *The Gospel According to Luke*, 2 t., AB 28, 28A, Garden City, N. Y.: Doubleday 1981.
Ford J. Massyngberde, *My Enemy is My Guest: Jesus and Violence in Luke*, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1984.
Geldenhuys Johannes Norval, *Commentary on the Gospel of Luke*, wstęp: F. F. Bruce, NIC.NT, Grand Rapids: Eerdmans 1960.
Goulder Michael D., *Luke: A New Paradigm*, 2 t., JSNT.S 20, Sheffield: Sheffield Academic Press 1989.
Johnson Luke Timothy, *The Gospel of Luke*, SP 3, Collegeville: The Liturgical Press 1991.
Marshall I. Howard, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids: Eerdmans 1983.

McNicol Allan J. (red.), Dungan David L., Peabody David B., *Beyond the Q Impasse: Luke's Use of Matthew*, Valley Forge, Pa.: Trinity Press International 1996.
Montefiore Claude G., *The Synoptic Gospels*, 2 t., wyd. 2 popr., New York: Ktav 1968.
O'Toole Robert F., *The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke Acts*, Good News Studies, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1984.
Plummer Alfred, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, ICC, wyd. 5, Edinburgh: T & T Clark 1969.
Ravens David, *Luke and the Restoration of Israel*, JSNT.S 119, Sheffield: Sheffield Academic Press 1995.
Talbert Charles H., *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, New York: Crossroad 1982.
Tannehill Robert C., *Luke*, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville: Abingdon Press 1996.
Tyson Joseph B. (red.), *Luke Acts and the Jewish People: Eight Critical Perspectives*, Minneapolis: Augsburg 1988.

2) polska

Bednarz M., *Ewangelia św. Łukasza. Ewangelia radosną nowiną i światłością dla wszystkich ludzi*, w: tenże, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1999, 251-306.
Gądecki S., *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, 93-144.
Gryglewicz F. (red.), *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań – Warszawa – Lublin 1973.
Tenże, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT III/3, Poznań – Warszawa 1974.
Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, 240-292.
Tenże, *Ewangelie synoptyczne. IV. Ewangelia według św. Łukasza*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 218-273.
Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, 161-181.
Mielcarek K., *Jezus – Ewangelizator ubogich (Łk 4,16-30). Studium z teologii św. Łukasza*, Lublin 1994.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 25-221.
Włodarczyk S., *Realizacja zbawienia „dziś" w Chrystusie. Semeron w soteriologii Łukasza*, Lublin 1989.
Tenże, *Święty Łukasz teolog historii zbawienia*, Częstochowa 1995.

Ewangelia według św. Jana

1) obcojęzyczna

Brodie Thomas L., *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, Oxford – New York: Oxford University Press 1993.
Brown Raymont E., *The Gospel According to John*, 2 t., AB 29, 29a, Garden City, N.Y.: Doubleday 1966, 1970.
Tenże, *The Gospel and Epistles of John: A Concise Commentary*, Collegeville: The Liturgical Press 1988.
Burge Gary M., *Interpreting the Gospel of John*, Guides to New Testament Exegesis, Grand Rapids: Baker Book House 1992.
Flanagan Neal M., *The Gospel according to John and the Johannine Epistles*, CBC NT 4, Collegeville: The Liturgical Press 1989.
Lindars Barnabas, *The Gospel of John*, New Century Bible, London: Oliphant 1972.
McGann Diarmund, *Journeying within Transcendence: The Gospel of John through a Jungian Perspective*, London: Collins Liturgical Publications 1989.
McPolin James, *John*, NTMes 6, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1984 (1979).
Okure Teresa, *The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4:1-42*, WUNT 2/31, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988.
Quast Kevin, *Reading the Gospel of John: An Introduction*, wyd. popr., New York, N.Y. i Mahwah, N.J.: Paulist 1996.
Reinhartz Adele, *The Word in the World: The Cosmological Tale in the Fourth Gospel*, SBL.MS 45, Atlanta, Ga.: Scholars 1992.
Smalley Stephen, *John: Evangelist and Interpreter*, Nashville, Camden, N.J. i New York: Thomas Nelson Publishers 1984 (1978).
Talbert Charles H., *Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and Johannine Epistles*, New York: Crossroad 1992.

2) polska

Bednarz M., *Ewangelia św. Jana*, w: tenże, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1997, 9-180.
Gądecki S., *Ewangelia św. Jana*, w: tenże, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, 10-63.
Gryglewicz F., *Duchowy charakter Ewangelii św. Jana*, Poznań 1969.
Tenże (red.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin 1976.
Tenże, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków 1985.
Tenże, *Teologia św. Jana Ewangelisty*, w: *Teologia Dziejów Apostolskich, Listów Katolickich i Pism św. Jana Ewangelisty*, Lublin 1986, 45-150.
Tenże, Mędala S., *Ewangelia według św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 459-508.
Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, 184-204.
Mędala S., *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993.
Tenże, *Chwała Jezusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechne. Apokalipsa*, WMWKB 10, Warszawa 1992, 13-59.
Stachowiak L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT IV, Poznań – Warszawa 1975.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 472-486.

Dzieje Apostolskie

1) obcojęzyczna

Bruce Frederick F., *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, wyd. 3 popr. i poszerz., Grand Rapids: Eerdmans i Leicester: Apollos 1990.
Conzelmann Hans, *Acts of the Apostles*, tłum. James Limburg i in., Hermeneia, Philadelphia: Fortress 1987.
Haenchen Ernst, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, tłum. z 14 wyd. niem. Bernard Noble i in., Philadelphia: Westminster 1971.
Komentarz wiele zawdzięcza dziełu:
Boismard Marie-Émile, Lamouille Arnaud, *Les Actes des deux Apôtres,* 3 t., Études Bibliques 12-14, Paris: Gabalda 1990.

2) polska

Dąbrowski E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT V, Poznań 1961.
Gryglewicz F., *Egzegeza Dziejów Apostolskich*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 3 (1978) 107-137; t. 4 (1979) 63-95; t. 5 (1982) 135-161; t. 6 (1983) 137-182.
Jóźwiak F., *Dzieje Apostolskie*, w: W*stęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 275-298.
Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, 205-222.
Łach J., *Rola gminy jerozolimskiej w pierwotnym Kościele*, w: *Scrutamini Scripturas*, Kraków 1980, 84-98.
Rakocy W., *„Będziecie moimi świadkami" (Dz 1,8) (Dzieje Apostolskie)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 13-81.
E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 222-254.

Listy w Nowym Testamencie

1) obcojęzyczna

Doty William G., *Letters in Primitive Christianity*, Bible Guides: NT, Philadelphia: Fortress 1973 (szczególnie użyteczne).
Fred O. Francis, Sampley J. *Paul, Pauline Parallels*, Foundations and Facets: NT, wyd. 2, Philadelphia: Fortress 1984 (użyteczne w analizie podobnych zwrotów i struktur w listach Pawła).
Stowers Stanley K., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Library of Early Christianity, Philadelphia: Westminster 1986 (obejmuje duży wybór listów z czasów nowotetamentowych).
White John L., *The Form and Function of the Body of the Greek Letter*, SBL.DS 2 Missoula: Scholars 1972 (zajmuje się m.in. szczegółowo listami Pawła).
Tenże, *Light from Ancient Letters*, Foundations and Facets: NT, Philadelphia: Fortress 1986 (obejmuje duży wybór listów z czasów nowotestamentowych).

2) polska

Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, Wrocław 1984, 9-13.
Mędala S., *Ewangelia św. Pawła (Wprowadzenie ogólne do listów św. Pawła)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 82-116.
Paciorek A., *Paweł Apostoł – Pisma*, Tarnów 1997, 99-104.
Romaniuk K., *Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa – Lublin 1966, 58-63.
Tenże, *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła*, Poznań 1981.
Rosłon J. W., Rubinkiewicz R., *Święty Paweł. Spuścizna literacka*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 319-327.

List do Rzymian

1) obcojęzyczna

Achtemeier Paul J., *Romans*, Interpretation, Atlanta: John Knox 1986.
Aletti J.-N., *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991.
Bassler Jouette M., *Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom*, SBL.DS 59, Chico: Scolars 1982.
Brooten Bernadette J., *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, BJS 36, Chico: Scholars 1982.
Cipriani S. (red.), *La lettera ai Romani ieri e oggi*, Bologna 1995.
Cranfield C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 t., Edinburgh: T & T Clark 1975-1979.
Dunn James D. G., *Romans*, 2 t., WBC, Waco, Tex.: Word Books 1988.
Fitzmyer Joseph A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33, Garden City, N.Y.: Doubleday 1993.
Girardin B., *Rhétorique et théologique. Calvin, le commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris 1979.
Kraege J.-D., *Pour une lecture dogmatigue des Écritures. L'exemple de Luther et de Barth lecteurs de l'épître aux Romains*, Lausanne 1991 (dys.).
Lyonnet S., *Études sur l'épître aux Romains*, Rome 1990.
Martin Brice L., *Christ and the Law in Paul*, NT.S 62, Leiden – New York: Brill 1989.
Sanders E. P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia: Fortress 1977.
Tenże, *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia: Fortress 1983.
Sieben H. J., *Exegesis Patrum: Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa*, Roma 1983.
Winninge Mikael, *Sinners and Righteous: A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1995.

2) polska

Niemczyk J., *Apostoła Pawła List do Rzymian. Komentarz*, Warszawa 1978.
Paciorek A., *List do Rzymian*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 1, Tarnów 1997, 190-224.
Rafiński G., *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 290-380.
Romaniuk K., *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT VI/1, Poznań – Warszawa 1978.
Tenże, *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła*, Poznań 1981, 34-61.
Rosłon J. W., Rubinkiewicz R., *Święty Paweł. List do Rzymian*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 349-358.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 346-369.

Pierwszy List do Koryntian

1) obcojęzyczna

Komentarze

Allo E. Bernard, *Premiére Épître aux Corinthiens*, Études Bibliques, wyd. 2, Paris: J. Gabalda 1956.
Barrett Charles Kingsley, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, BNTC, London: Adam and Charles Black 1968.
Conzelmann Hans, *1 Corinthians*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress 1975.
Fee Gordon D., *The First Epistle to the Corinthians*, NIC.NT, Grand Rapids; Eerdmans 1987.

Merklein Helmut, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1-4*, Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar NT, Gütersloh – Würzburg: Siebenstern 1992.
Robertson Archibald, Plummer Alfred, *First Corinthians*, ICC, wyd. 2, Edinburgh: T & T Clark 1914.
Schrage Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 1,1-6,11)*, EKK, Zürich: Benziger i Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991.
Snyder Graydon F., *First Corinthians: A Faith Community Commentary*, Macon, Ga.: Mercer University Press 1992.
Talbert Charles, *Reading Corinthians: A Literary and Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians*, New York: Crossroad 1987.
Wolff C., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, *Zweiter Teil (Kap. 8-16)*, Theologischer Handkommentar zum NT, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1982.

Monografie
Brown Alexandra, *The Cross and Human Transformation: Paul's Apocalyptic Word in 1 Corinthians*, Minneapolis: Fortress 1995.
Hurd John C., *The Origin of I Corinthians*, London: SPCK 1965.
Marshall P., *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*, WUNT II,23, Tübingen 1987.
Mitchell Margaret Mary, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, HUTh 28, Tübingen: J. C. B. Mohr 1991.
Murphy-O'Connor Jerome, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, GNS 6, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1983.
Ramsaran Rollin, *Liberating Words: Paul's Use of Rhetorical Maxims in 1 Corinthians 1-10*, SBL.DS. 68, Chico: Scholars 1985.
Theissen Gerd, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth: The Social Setting of Pauline Christianity*, Edinburgh: T & T Clark 1982.
Yeo Khiok-Khng, *Rhetorical Interaction in 1 Corintians 8 and 10: A Formal Analysis with Preliminary Suggestions for a Chinese*, *Cross-Cultural Hermeneutic*, Leiden – New York: Brill 1995.

2) polska

Dąbrowski E., *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT VII, Poznań 1965.
Langkammer H., *Pierwszy i Drugi List do Koryntian. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 1998.
Paciorek A., *Pierwszy List do Koryntian*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 1, Tarnów 1997, 97-117.
Rafiński G., *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy" (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 149-227.
Romaniuk K., *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła*, Poznań 1981, 86-119.
Rosłon J. W., Rubinkiewicz R., *Listy do Koryntian*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 338-349.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 297-316.

Drugi List do Koryntian

1) obcojęzyczna

Barrett Charles Kingsley, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, New York: Harper & Row 1973.
Barnett Paul, *The Second Epistle to the Corinthians*, NIC.NT, Grand Rapids: Eerdmans 1997.
Becker J. Christiaan, *Suffering and Hope: The Biblical Vision and the Human Predicament*, Philadelphia: Fortress 1987.
Belleville Linda L., *Reflections of Glory. Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3,1-18*. Sheffield: JSOT Press 1991.
Bieringer Reimund, Lambrecht Jan, *Studies in 2 Corinthians*, Leuven: Leuven University Press/Peeters 1994.
Furnish Victor P., *II Corinthians*, Garden City, N.Y: Doubleday 1984.
Kistemaker Simon J., *New Testament Commentary: Exposition of the Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Baker Book House 1997.
Murphy-O'Connor Jerome, *The Second Letter to the Corinthians*, w: Raymond E. Brown i in. (red.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall 1990.
Tenże, *The Theology of the Second Letter to the Corinthians*, Cambrigde: Cambrigde University Press 1991.

Spencer Aida Besançon, *Paul's Literary Style. A Stylistic and Historical Comparison of 2 Cor 11:16-12,3 and Rom 8,9-39*, Jackson, Miss.: Evangelical Theological Society 1984.
Sumney Jerry L., *Identifying Paul's Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians*, JSNT.S 40, Sheffield: Sheffield Academic Press 1990.
Thrall Margaret E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, Edinburgh: T & T Clark 1994.
Watson Nigel, *The Second Epistle to the Corinthians*, Epworth Commentaries, London: Epworth Press 1993.
Witherington Ben III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans 1995.
Young Frances, Ford David F., *Meaning and Truth in 2 Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans 1988.

2) polska

Dąbrowski E., *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT VII, Poznań 1965.
Jasiński A. S., *Apostolska służba Ewangelii (Drugi List św. Pawła do Koryntian)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 228-263.
Langkammer H., *Pierwszy i Drugi List do Koryntian. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 1998.
Paciorek A., *Drugi List do Koryntian*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 1, Tarnów 1997, 118-141.
Romaniuk K., *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła*, Poznań 1981, 86-119.
Rosłon J. W., Rubinkiewicz R., *Listy do Koryntian*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 338-349.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 316-324.

List do Galatów

1) obcojęzyczna

Allaz J., Bovon F. i in., *Chrétiens en conflict*, *l' épître de Paul aux Galates*, Geneve: Labor et Fides 1987.
Barrett Charles Kingsley, *The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians*, London: SPCK 1982.
Betz Hans Dieter, *Galatians*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress 1979.
Boucher M., *Some Unexplored Parallels to I Cor 11:11-12 and Gal 3:28: The New Testament on the Role of Women*, CBQ 31(1969) 50-58.
Buckel John, *Free to Love: Paul's Defense of Christian Liberty in Galatians*, Louvain: Peeters 1993.
Burton E. DeWitt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, ICC, Edinburgh: T & T Clark 1921; repr. 1977.
Cousar Charles B., *Galatians*, Atlanta: John Knox 1982.
Cothenet Edouard, *La Carta a los Ga`latas*, wyd. 5, Estella: Verbo Divino 1991.
Dunn James D. G., *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, Cambridge: Cambridge University Press 1993.
Gaventa Beverly Roberts, *The Maternity of Paul: An Exegetical Study of Galatians 4:19*, w: Robert Fortna i Beverly Roberts Gaventa (red.), *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn* (Nashville: Abingdon 1990) 189-201.
Gonzáles Ruiz José María, *Epístola de San Pablo a los Galátas*, Madrid: Fax 1971.
Lührmann Dieter, *Galatians*, Minneapolis: Fortress 1992.
Matera Frank J., *Galatians*, SP 9, Collegeville: The Liturgical Press 1992.
Morris Leon, *Galatians: Paul's Charter of Christian Freedom*, Leicester: InterVarsity Press 1996.
Osiek Carolyn, *Galatians*, NTMes 12, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1980.
Pastor Ramos Federico, *La libertad en la Carta a los Gálatas. Estudio exegetético-teológico*, Madrid: Eapsa 1977.
Salvador Miguel, *San Paulo: Cartas a los Gálatas*, *Romanos, Filippenses y Filemón*, Salamanca: Sígueme 1990.
Sánchez Bosch Jordi, *La Carta a los Gálatas*, w: Escritos paulinos, Estella: Verbo Divino 1998, 253-280.
Tamez Elsa, *Contra toda condena*, San José 1991.
Tarazi Paul Nadim, *Galatians: A Commentary,* Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press 1994.
Ziesler John, *The Epistle to the Galatians*, London: Epworth Press 1992.

2) polska

Paciorek A., *List do Galatów*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 1, Tarnów 1997, 142-165.

Rakocy W., *W obronie prawdy Ewangelii (List do Galatów)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 264-289.
Romaniuk K., *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła*, Poznań 1981, 62-85.
Rosłon J. W., Rubinkiewicz R., *Święty Paweł. List do Galatów*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 333-338.
Szymanek E., *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT VI/2, Poznań 1978.
Tenże, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 324-346.

List do Efezjan

1) obcojęzyczna

Ważniejsze komentarze

Barth Markus, *Ephesians*, 2 t., AB 34, 34A, Garden City, N. Y.: Doubleday 1974.
Bouttier Michel, *L'Épître de Saint Paul aux Éphésiens*, Geneva: Labor et Fides 1991.
Bruce F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Grand Rapids: Eerdmans 1984.
Mitton C. Leslie, *Ephesians*, NCBC, London: Marshall, Morgan and Scott 1973.
Schlier Heinrich, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf: Patmos Verlag 1962.
Schnackenburg Rudolf, *Der Brief an die Epheser*, EKK, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1982.

Artykuły w pracach zbiorowych

Dahls N. A., *Ephesians*, w: *Harper's Bible Commentary* (red. James L. Mays), San Francisco: Harper & Row 1988, 1212-1219.
Johnson E. Elizabeth, *Ephesians*, w: *The Women's Bible Commentary* (red. Carol A. Newsom i Sharon H. Ringe), Louisville: Westminster/John Knox 1992, 338-342.
Kobelski Paul J., *The Letter to the Ephesians*, w: *The New Jerome Biblical Commentary* (red. Raymond E. Brown i in.), Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall 1990, 883-890.

Prace pożyteczne zwłaszcza dla celów duszpasterskich

Patzia A. G., *Colossians, Philemon, Ephesians*, A Good News Commentary, San Francisco: Harper & Row 1984.
Stockhausen Carol L., *Letters in Pauline Tradition. Ephesians, Colossians, 1 Timothy, 2 Timothy, and Titus*, Message of Biblical Spirituality, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1989.
Taylor W. F., Reumann J. H. P., *Ephesians, Colossians*, Augsburg Commentary on the New Testament, Minneapolis: Augsburg 1985.

Poszczególne tematy

Eklezjologia

Avery Dulles, *Models of the Church*, New York: Doubleday 1987.

Zasady etyki domowej

David L. Balch, *Household Codes*, w: David E. Aune (red.), *Greco-Roman Literature and the NT: Selected Forms and Genres*, Atlanta: Scholars 1988, 25-50.

Wpływy liturgiczne

Kirby J. C., *Ephesians: Baptism and Pentecost*, London: SPCK 1968.

Apostolstwo Pawła

Boer Martinus C. de, *Images of Paul in the Post-Apostolic Period*, CBQ 42 (1980) 359-380.

Środowisko społeczne

Keener Craig S., *Mysteries, Music, Women, and Wine – Ephesians 5,18-21 and the Threat of Subversive Religions*, w: *Paul, Women and Wives*, Peabody, Mass.: Hendrickson 1992, 258-279.
MacDonald Margaret Y., *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.

2) polska

Jankowski A., *Listy więzienne świętego Pawła (Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT VIII, Poznań 1962, 333-507.
Langkammer H., *List do Efezjan*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Lublin 1996, 374-381.
Mędala S., *Tajemnica Bożej ekonomii zbawienia (List do Efezjan)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 448-485.
Paciorek A., *List do Efezjan*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 2, Tarnów 1997, 28-44.
Romaniuk K., *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listow św. Pawła*, Poznań 1981, 151-165.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 389-402.

List do Filipian

1) obcojęzyczna

Althaus Paul, *The Theology of Martin Luther*, Philadephia: Fortress 1966, 194-196.
Bruce Frederick Fyvie, *Philippians*, Peabody, Mass.: Hendrickson 1993.
Fee Gordon D., *Paul's Letter to the Philippians*, Grand Rapids: Eerdmans 1995.
Garland David E., *The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors*, NT 27 (1985)142-173.
Gnilka Joachim, *Der Philipperbrief*, HThKNT X/3, Freiburg – Basel – Wien 1968.
Marshall I. Howard, *The Epistle to the Philippians*, Epworth Commentaries, London: Epworth Press 1991.
Martin Ralph P., *Carmen Christi*, Grand Rapids 1983.
Pretorius E. A. C., *A Key to the Literature on Philippians*, „Neotestamentica" 23(1989) 125-153.
Silva Moises, *Philippians*, WEC, Chicago 1988.
Thielman Frank, *Philippians*, Grand Rapids: Zondervan 1955.
Verwilghen Albert, *Christologie et Spiritualité selon Saint Augustin: L'Hymne aux Philippiens*, Paris: Beauchesne 1985.
Witherington Ben III, *Friendship and Finances in Philippi*, Valley Forge: Trinity Press International 1994.

2) polska

Jankowski A., *Listy więzienne świętego Pawła. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT VIII, Poznań 1962, 33-183.
Mędala S., *Świadectwo mocy Chrystusa (List do Filipian)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 381-411.
Paciorek A., *List do Filipian*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 1, Tarnów 1997, 166-183.
Romaniuk K., *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła*, Poznań 1981, 121-142.
Rosłon J. W., Rubinkiewicz R., *List do Filipian*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 359-367.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 370-379.

List do Kolosan

1) obcojęzyczna

Atetti Jean-Noël, *Saint Paul: Épître aux Colossiens*, Paris: Gabalda 1993.
Beniot P., *Les Épîtres de Saint Paul aux Philippiens, a Philemon, aux Colossiens, aux Ephesiens*, Paris: Du Cerf 1949.
Bruce F. F., *Commentary on the Epistle to tbe Colossians*, w: E. K. Simpson i P. E Bruce (red.), *Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians,* wyd. 9, Grand Rapids: Eerdmans 1977.
Conzelmann H., Friedrich G., *Epístolas de la cautividad. Efesios, Filipenses, Colosonses, Filemón*, Actualidad Bíblica 29, Madrid: Fax 1972.
González Ruiz J. M., *San Pablo. Cartas de la cautividad*, Rome: Marova 1956.

Horgan Maurya P., *The Letter to the Colossians*, w: *New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1990, 876-882.
Kiley M., *Colossians as Pseudoepigraphy*, BibSem 4, Sheffield 1986.
Lamarche Paul, *Structure de l'épître aux Colossiens*, Bib. 56(1975) 453-463.
Lightfoot J. B., S*aint Paul's Epistles to the Colossian and to Philemon*, London: Macmillan 1879.
Lohmeyer Ernst, *Die Briefe an die Philipper, Kolosser, und an Philemon*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956.
Lohse Eduard, *Colossians and Philemon*, Hermeneia, wyd. 3, Philadelphia: Fortress 1982.
McDonald H. Dermot, *Commentary on Colossians and Philemon*, Waco, Tex.: Word Books 1980.
Moule C. F. D., *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, Cambridge: Cambridge University Press 1957.
O'Brien P. T., *Colossians, Philemon*, WBC 44, Waco, Tex.: Word Books 1982.
Pfitzner John C., *Chi Rho Commentary on Colossians and Philemon*, Adelaide: Lutheran Publishing House 1983.
Schweizer A., *La Carta a los Colosenses*, Salamanca: Sígueme 1987.
Wall Robert W., *Colossians and Philemon*, Leicester: InterVarsity Press 1993.
Wikenhauser A., Schmid J., *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona: Herder 1978, 695-711.
Wolter Michael, *Der Brief an die Kolosser, Der Brief an Philemon*, ÖTK NT 12, Gütersloh: Gerd Mohn 1993.
Yates Roy, *The Epistle to the Colossians*, Epworth Commentaries, London: Epworth Press 1993.

2) polska

Jankowski A., *Listy więzienne świętego Pawła. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT VIII, Poznań 1962, 185-331.
Mędala S., *Władza Chrystusa (List do Kolosan)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 423-447.
Paciorek A., *List do Kolosan*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 2, Tarnów 1997, 11-27.
Romaniuk K., *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła*, Poznań 1981, 142-151.
Rosłon J. W., Rubinkiewicz R., *List do Kolosan*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 367-372.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 379-388.

Pierwszy List do Tesaloniczan

1) obcojęzyczna

Best Ernest, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, BNTC, London: Black 1972.
Bruce F. F., *1 and 2 Thessalonians*, WBC 45, Waco, Tex.: Word Books 1982.
Collins Raymond F., *Studies on the First Letter to the Thessalonians*, BEThL 66, Louvain: Luovain University Press 1984.
Tenże (red.), *The Thessalonian Correspondence*, BEThL 87, Louvain: Louvain University Press 1990.
Ellingworth Paul, Nida Eugene A., *A Translator's Handbook on Paul's Letters to the Thessalonians*, New York 1976.
Frame James Everett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, ICC, Edingburgh: T & T Clark 1912.
Jewett Robert, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Philadelphia: Fortress 1986.
Johanson Bruce C., *To All the Brethren: A Test Linguistic and Rhetorical Approach to I Thessalonians*, Coniectanea Biblica NT 16, Stockholm 1987.
Malherbe Abraham J., *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Philadelphia: Fortress 1987.
Marshall I. Howard, *1 and 2 Thessalonians*, NCB, Grand Rapids: Eerdmans 1983.
Schleuter Carol J., *Filling up the Measure: Polemic Hyperbole in 1 Thessalonians 2,14-16*, JSNT.S 98, Sheffield: JSOT Press 1994.
Wanamaker Charles A., *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans 1990.

2) polska

Paciorek A., *Pierwszy List do Tesaloniczan*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 1, Tarnów 1997, 85-96.
Romaniuk K., *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła*, Poznań 1981, 7-18.

Rosłon J. W., Rubinkiewicz R., *Święty Paweł. Listy do Tesaloniczan*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 327-332.
Stępień J., *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT IX, Poznań – Warszawa 1979, 41-207.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 291-296.
Widła B., *Pierwsze pismo Nowego Testamentu (1 List św. Pawła do Tesaloniczan)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 117-136.

Drugi List do Tesaloniczan

1) obcojęzyczna

(Zob. także prace poświęcone 1 i 2 Tes w bibliografii do 1 Tes.)

Giblin Charles Homer, *The Threat to Faith. An Exegetical and Theological Reexamination of 2 Thessalonians 2*, AnBib 31, Rome: Pontifical Biblical Institute 1967.
Hughes Frank Witt, *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians*, JSNT.S 30, Sheffield: JSOT Press 1989.
Martin D. Michael, *1, 2 Thessalonians*, NAC 33, Nashville: Broadman and Holman 1995.
Menken Maarten J., *2 Thessalonians*, New Testament Readings, London: Routledge 1994.
Morris Leon, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, wyd. popr., Grand Rapids: Eerdmans 1991.
Richard Earl J., *First and Second Thessalonians*, SP 11, Collegeville: The Liturgical Press 1995.
Weiss N. E., *Chi Rho Commentary on 1 and 2 Thessalonians*, Adelaide: Lutheran Publishing House 1988.

2) polska

Paciorek A., *Drugi List do Tesaloniczan*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 2, Tarnów 1997, 45-50.
Romaniuk K., *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła*, Poznań 1981, 18-33.
Rosłon J. W., Rubinkiewicz R., *Święty Paweł. Listy do Tesaloniczan*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 327-332.
Stępień J., *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT IX, Poznań – Warszawa 1979, 209-282.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 291-296.
Widła B., *W oczekiwaniu na przyjście Pana (2 List do Tesaloniczan)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 138-148.

Wprowadzenie do listów pasterskich

1) obcojęzyczna

Barrett Charles Kingsley, *The Pastoral Epistles in the New English Bible*, NCB, Oxford: Clarendon Press 1963.
Bassler Jouette M., *1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, Nashville: Abingdon 1996.
Boer Martinus C. de, *Images of Paul in the Post--Apostolic Church*, CBQ 42(1980) 359-380.
Brown Raymond E., *The Churches the Apostles Left Behind*, New York: Paulist 1984.
Tenże, *Priest and Bishop: Biblical Reftections,* Paramus, N.J.: Paulist 1970.
Collins Raymond F., *Letters That Paul Did Not Write: The Epistle to the Hebrews and the Pauline Pseudepigrapha*, GNS 28, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1988.
Dibelius Martin, Conzelmann Hans, *Die Pastoralbriefe*, HNT, wyd. 4, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1966 (przekł. ang.: *The Pastoral Epistles*, tłum. Philip Buttolph i Adela Yarbro, red. Helmut Koester, Hermeneia, Philadelphia: Fortress 1972.
Davies Margaret, *The Pastoral Epistles*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1996.
Fee Gordon D., *1 and 2 Timothy, Titus*, NIBC 13, Peabody, Mass.: Hendrickson 1984.
Fiore Benjamin, *The Function of Personal Examples in the Socratic and Pastoral Epistles*, AnBib 105, Rome: Biblical Institute Press 1986.
Hanson Anthony Tyrrell, *The Pastoral Epistles*, NCBC, Grand Rapids: Eerdmans 1982.
Johnson Luke Timothy, *1 Timothy, 2 Timothy, Titus,* John Knox Preaching Guides, Atlanta: John Knox 1987.
Karris Robert J., *The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles*, JBC 92(1973) 549-564.
Kidd Reggie M., *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles: A „Bourgeois" Form of Early Christianity?* Atlanta: Scholars 1990.
Koch Klaus, *Pseudonymous Writing*; IDBSup, 712-714.

Köstenberger Andreas J. (red.), *Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9-15,* Grand Rapids: Baker Book House 1995.
Kroeger Catherine, Kroeger Richard, *I Suffer Not a Woman: Rethinking I Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence*, Grand Rapids: Baker Book House 1992.
Meade David G., *Pseudonymity and Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*, Grand Rapids: Eerdmans 1981.
Nardoni Enrique, *Ministries in the New Testament*, „Studia Canonica" 11(1977) 5-36.
Schweizer E., *Church Order in the New Testament*, London: SCM 1961.
Towner Philip H., *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*, JSNT.S 34, Sheffield: Sheffield Academic Press 1989.
Tenże, *1-2 Timothy and Titus*, IVP.NT, Leicester: InterVarsity Press 1994.

2) polska

Paciorek A., *Listy pastoralne*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 2, Tarnów 1997, 51-58.
Romaniuk K., *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła*, Poznań 1980, 166-189.
Rubinkiewicz R., *Listy pasterskie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 381-388.
Stępień J., *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT IX, Poznań – Warszawa 1979, 283-315.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 402-404.

Pierwszy List do Tymoteusza

1) obcojęzyczna

Brox N., *Die Pastoralbriefe*, RNT VII/2, 1969.
Tenże, *Der erste Petrusbrief*, EKK 21, Neukirchen 1979.
Campenhausen H., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, BHTh 14, wyd. 2, 1963.
Käsemann E., *Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese*, w: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 101-108.
Tenże, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, w: jw. 109-134.
Kretschmar G., *Der paulinische Glaube in den Pastoralen*, w: *Glaube im Neuen Testament*, FS H. Binder, Neukirchen 1982.
Roloff J., *Der erste Brief an Timotheus*, EKK 15, Neukirchen 1988.
Quinn Jerome D., *Timothy and Titus, Epistle to*, ABD 6, New York: Doubleday 1993, 560-571.
Wolter M., *Pastoralbriefe*, w: EKL 3, Göttingen 1992, szp. 1067-1070.
(Zob. także bibliografię do Wprowadzenia do listów pasterskich.)

2) polska

Paciorek A., *Listy do Tymoteusza, List do Tytusa*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 2, Tarnów 1997, 51-73.
Romaniuk K., *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła*, Poznań 1980, 166-189.
Rubinkiewicz R., *Święty Paweł. Listy Pasterskie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 381-388.
Skoczylas H., *Strzec prawdziwej doktryny (Pierwszy List do Tymoteusza)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 486-507.
Stępień J., *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT IX, Poznań – Warszawa 1979, 283-381.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 409-414.

Drugi List do Tymoteusza

1) obcojęzyczna

Kelly J. N. D., *A Commentary on the Pastoral Epistles*, HNTC, Grand Rapids: Baker Book House 1963.
Kurz William S., *Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses*, JBL 104(1985) 251-268.
Quinn Jerome D., *Timothy and Titus, Epistle to*, ABD 6, New York: Doubleday 1993, 560-571..
(Zob. także bibliografię do Wprowadzenia do listów pasterskich.)

2) polska

Paciorek A., *Listy do Tymoteusza, List do Tytusa*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 2, Tarnów 1997, 51-73.
Romaniuk K., *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła*, Poznań 1980, 166-189.
Rubinkiewicz R., *Święty Paweł. Listy pasterskie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 381-388.
Skoczylas H., *Strzec prawdziwej doktryny (Pierwszy List do Tymoteusza)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 486-507.
Stępień J., *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT IX, Poznań – Warszawa 1979, 283-381.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 409-414.

List do Tytusa

1) obcojęzyczna

Callan Charles J. (red..), *Sermon Matter From St. Thomas Aquinas*, St. Louis: B. Herder 1950.
Johnson Luke Timothy, *The Writings of the New Testament*, Philadelphia: Fortress 1986, 402-406.
Karris Robert J., *The Pastoral Epistles*, New Testament Message 17, Wilmington: Michael Glazier 1984.
Knight George W., *Commentary on the Pastoral Epistles*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans 1992.
Quinn Jerome D., *The Letter to Titus*, AB 35, New York: Doubleday 1990.
Schaff Philip (red.), *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Grand Rapids: Eerdmans 1956.
Spicq Ceslaus, *Les Épîtres pastorales 2*, Paris: Librairie Lecoffre 1969.
(Zob. także bibliografię do Wprowadzenia do listów pasterskich.)

2) polska

Paciorek A., *Listy do Tymoteusza, List do Tytusa*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 2, Tarnów 1997, 51-73.
Romaniuk K., *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do listów św. Pawła*, Poznań 1980, 166-189.
Rubinkiewicz R., *Święty Paweł. Listy pasterskie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 381-388.
Skoczylas *H., Żyć w klimacie tajemnicy wcielenia (List do Tytusa)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 508-519.
Stępień J., *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT IX, Poznań – Warszawa 1979, 383-406.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 402-409.

List do Filemona

1) obcojęzyczna

Callahan Allan D., *Paul's Epistle to Philemon: Toward an Alternative Argumentum*, HThR 86,4(1993) 357-376.
Tenże, *Embassy of Onesimus: The Letter of Paul to Philemon*, Valley Forge: Trinity Press International 1997.
Knox John, *Philemon Among the Letters of Paul*, wyd. popr., New York: Abington 1959.
Martin Ralph P., *Colossians and Philemon*, Grand Rapids: Eerdmans 1985.
Moule C. F. D., *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, Cambridge: Cambridge University Press 1957.
Petersen Norman R., *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, Philadelphia: Fortress 1985.
Winter Sara C., *Paul's Letter to Philemon*, NTS 33(1987) 1-15.

2) polska

Jankowski A., *Listy więzienne świętego Pawła. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT VIII, Poznań 1962, 307-331.
Mędala S., *Paweł i niewolnictwo (List do Filemona)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 412-422.
Paciorek A., *List do Filemona*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 1, Tarnów 1997, 184-189.
Rosłon J. W., Rubinkiewicz R., *List do Filemona*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Lublin 1996, 373-374.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 388-389.

List do Hebrajczyków

1) obcojęzyczna

Attridge H. W., *Hebrews,* Hermeneia, Philadelphia: Fortress 1989.
Bourke M. M., *The Epistle to the Hebrews*, w: *The New Jerome Commentary*, Englewood Cliffs 1990, 920-941.
Bruce F. F., *The Epistle to the Hebrews*, NICNT, Grand Rapids 1964.
Buchanan G. W., *To the Hebrews*, AB 36, Garden City, N.Y.: Doubleday 1972.
Chrysostom J., *Homilies on the Gospel of St. John and the Epistle to the Hebrews*, Nicene and Post-Nicene Fathers 14, Grand Rapids 1979.
D'Angelo M. R., *Moses in the Letter to the Hebrews*, SBL.DS 42, Missoula 1979.
Davies J. H., *A Letter to the Hebrews*, CBC, Cambridge 1967.
DeSilva David A., *Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews*, SBL.DS 152, Atlanta: Scholars 1995.
Dunnill John, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, MSSNTS 75, Cambridge: Cambridge University Press 1992.
Ellingworth P., *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster Press 1993.
Tenże, *The Epistle to the Hebrews*, Epworth Commentaries, London: Epworth Press 1991.
Franco Martinéz C. A., *Jesucristo, su persona y su obra en la Carta a los Hebreos*, Studia Semitica Novi Testamenti, Madrid 1992.
Greer R. A., *The Captain of Our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews*, BGBE, Tübingen 1973.
Hagner Donald A., *Hebrews*, NIBC, Peabody, Mass.: Hendrickson 1990.
Héring J., *The Epistle to the Hebrews*, tłum. A. W. Heathcote i P. J. Allcock, London: Epworth Press 1970.
Hughes Graham, *Hebrews and Hermeneutics*, MSSNTS 36, Cambridge: University Press 1979.
Hughes Philip E., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: Eerdmans 1977.
Hume C. R., *Reading Trough Hebrews*, London: SCM Press 1997.
Jewett Robert, *Letter to Pilgrims: A Commentary in the Epistle to the Hebrews*, New York: Pilgrims 1981.
Kuss O., *Carta a los Hebreos*, Biblioteca Herder, Barcelona 1977.
Lane W. L., *Hebrews 1-8 and Hebrews 9-13*, WBC 47A-B, Dallas 1991.
Lindars Barnabas, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge: Cambridge University Press 1991.
Lussier E., *Christ's Priesthood According to the Epistle to the Hebrews*, Collegeville: The Liturgical Press 1975.
Manson W., *The Epistle to the Hebrews*, London 1951.
Moffatt J., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, ICC, Edinburgh: T & T Clark 1924.
Mora G., *La Carta a los Hebreos come escrito pastoral*, Barcelona 1974.
Montefiore Hugh, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, HNTC, New York: Harper & Row 1964.
Nicolau M., *Carta a los Hebreos*, w: *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento*, t. 3, Madrid 1962, 1-191.
Peterson D., *Hebrews and Perfection*, MSSNTS 47, Cambridge: Cambrigde University Press 1982.
Rubio L., *Escrito a los Hebreos*, w: *El mensaje del Nuevo Testamento 8*, Salamanca 1990, 145-233.
Schierse F. J., *Carta a los Hebreos*, El Nuevo Testamento y su mensaje, Barcelona 1979.
Spicq C., *L'Épître aux Hébreux*, Études Bibliques, Paris 1952-1953.
Swetnam James, *Jesus and Isaac. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Agedah*, AnBib 94, Rome: Biblical Institute Press 1981.
Turrado L., *Epistola a los Hebreos*, w: *Biblia Comentada*, t. 6, Madrid 1965, 722-790.
Thomson James, *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews,* CBQ.MS 13, Washington, D.C.: Catholic Biblical Association 1982.
Vanhoye Alabert, *El mensaje de la carta a los hebreos*, Cuadernos biblicos, Estella 1980.
Tenże, *Old Testament Priests and the New Priest: According to the New Testament*, tłum. J. Bernard Orchard, Petersham, Mass.: St. Bede's Publications 1986.
Tenże, *Our Priest is Christ*, Rome 1977.
Tenże, *Sacerdotes antiguos, Sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Biblioteca de estudios biblicos, Salamanca 1992.
Tenże, *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*, Subsidia Biblica 12, Rome 1989.
Westcott B. F., *The Epistle to the Hebrews*, London 1909.
Zesati Estrada C., *Hebreos 5,7-8. Estudio histórico-exégetico*, AnBib 113, Roma 1990.

2) polska

Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 2, Wrocław 1984, 264-295.
Łach S., *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT X, Poznań 1959.
Paciorek A., *List do Hebrajczyków*, Lublin 1998.
Tenże, *List do Hebrajczyków*, w: tenże, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 2, Tarnów 1997, 74-98.
Rafiński G., *Nowy Kapłan i Nowe Przymierze (List do Hebrajczyków)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, WMWKB 9, Warszawa 1997, 533-566.
Szlaga J., *List do Hebrajczyków*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 388-404.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 419-445.

List św. Jakuba Apostoła

1) obcojęzyczna

Carrington Philip, *The Primitive Christian Catechism: A Study in the Epistles*, Cambridge: The University Press 1949.
Daniélou Jean, *The Theology of Jewish Christianity*, t. 1, Philadelphia: Westminster 1964.
Dibelius Martin, *James*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress 1976.
Felder Cain Hope, *Troubling Biblical Waters: Race, Class, and Family*, Maryknoll, N. Y.: Orbis 1989.
Laws Sophie, *The Epistle of James*, HNTC, San Francisco: Harper & Row 1981.
Martin Ralph P., *James*, WBC, Waco, Tex.: Word Books 1988.
Maynard-Reid Pedrito U., *Poverty and Wealth in James*, Maryknoll, N.Y: Orbis 1987.
Tamez Elsa, *The Scandalous Message of James: Faith Without Works is Dead*, New York: Crossroad 1990.
Townsend Michael J., *The Epistle of James*, Epworth Commentaries, London: Epworth Press 1994.
Wall Robert W., *Community of the Wise: The Letter of James*, Valley Forge: Trinity Press International 1997.

2) polska

Bartnicki R., *Problem żywej wiary (List św. Jakuba)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, WMWKB 10, Warszawa 1992, 117-131.
Gryglewicz F., *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT XI, Poznań 1959, 29-153.
Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, 225-237.
Szojda D., *Listy katolickie. List św. Jakuba*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 430-434.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 446-455.

Pierwszy List św. Piotra Apostoła

1) obcojęzyczna

Achtemeier Paul J., *1 Peter,* Hermeneia, Minneapolis: Fortress 1966.
Balch David L., *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in I Peter*, SBL.MS 26, Chico: Scholars 1981.
Cranfield C. E. B., *The First Epistle of Peter*, London: SCM Press 1950.
Davids Peter H., *The First Epistle of Peter*, Grand Rapids: Eerdmans 1990.
Elliott John H., *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter*, *Its Situation and Strategy*, Philadelphia: Fortress 1981.
Goppelt Leonhard, *A Commentary on First Peter*, red. Ferdinand Hahn, tłum. i poszerz. John E. Alsup, Grand Rapids: Eerdmans 1993.
Martin Clarice J., *The Haustafeln (Household Codes) in African American Interpretation: 'Free Slaves' and 'Subordinate Women'*, w: Cain Hope Felder (red.), *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*, Minneapolis: Fortress 1991, 206-231.
Selwyn Edward Gordon, *The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction*, *Notes, and Essays*, wyd. 2, Grand Rapids: Baker Book House 1947 (repr. 1981).
Senior Donald, *1 and 2 Peter*, NTMes 20, Wilmington, Del.: Michael Glazier 1980.
Talbert Charles H. (red.), *Perspectives on First Peter*, Macon, Ga.: Mercer University Press 1986.
Thuren Lauri, *The Rhetorical Strategy of 1 Peter: With Special Regard to Ambiguous Expressions*, Łbo: Łbo Academy Press 1990.

2) polska

Gryglewicz F., *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT XI, Poznań 1959,155-258.
Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, 239-250.
Szojda D., *Listy katolickie. Pierwszy List św. Piotra*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 434-437.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 456-464.
Załęski J., *Chrześcijanin w świecie i wobec świata (Pierwszy List św. Piotra)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, WMWKB 10, Warszawa 1992, 102-116.

Drugi List św. Piotra Apostoła

1) obcojęzyczna

Boobyer G. H., *The Indebtedness of Second Peter to 1 Peter*, w: Angus J. B. Higgins (red.), *New Testament Essays. Studies in Memory of Thomas Walter Manson*, *1893-1958*, Manchester: University of Manchester Press 1959, 34-53.
Danker Frederick W., *Second Peter 1: A Solemn Decree*, CBQ 40 (1978) 64-82.
Farkasfalvy Denis, *Prophets and Apostoles. The Conjunction of the Two Terms before Irenaeus*, w: W. Eugene March (red.), *Texts and Testaments. Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers: A Volume in Honor of Stuart Dickson Currie*, San Antonio: Trinity University Press 1980, 109-134.
Tenże, *The Ecclesial Setting of Pseudoepigraphy in Second Peter and its Role in the Formation of the Canon*, „Second Century" 5(1985-1986) 3-29.
Farmer William R., Farkasfalvy Denis, *The Formation of the New Testament Canon: An Ecumenical Approach*, New York – Toronto – Ramsey, N. J.: Paulist 1983.
Käsemann Ernst, *An Apology for Primitive Christian Eschatology*, w: tenże, *Essays on New Testament Themes*, tłum. W. J. Montague, Naperville, Ill.: Allenson 1964, 169-196.
Neyrey Jerome H., *The Apologetic Use of the Transfiguration in 2 Pet 1,16-21*, CBQ 42(1980) 504-519.
Tenże, *The Second Epistle of Peter*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall 1990, 1017-1022.
Tenże, *2 Peter, Jude*, ABC 37C, New York: Doubleday 1993.
Reicke Bo, *The Epistles of James, Peter and Jude*, AB 37, Garden City, N. Y.: Doubleday 1964.

2) polska

Bartnicki R., *W trosce o czystość wiary (Drugi List św. Piotra)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, WMWKB 10, Warszawa 1992, 142-155.
Gryglewicz F., *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT XI, Poznań 1959, 259-321.
Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, 259-272.
Szojda D., *Listy katolickie. Drugi List św. Piotra*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 437-440.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 465-470.

Pierwszy List św. Jana Apostoła

1) obcojęzyczna

Brown Raymond E., *The Epistles of John*, AB 30, New York: Doubleday 1983.
Law Robert, *The Tests of Life*, wyd. 3, Grand Rapids: Baker Book House 1979.
Martin Francis, *The Integrity of Christian Moral Activity: The First Letter of John and Veritatis Splendor*, „Communio" 21(1994) 265-285.
Schnackenburg Rudolf, *The Johannine Epistles. A Commentary*, tłum. Reginald i Ilse Fuller, New York: Crossroad 1992.
Strecker Georg, *The Johannine Letters*, tłum. Linda M. Maloney, Hermeneia, Minneapolis: Fortress 1966.

2) polska

Bednarz M., *Listy św. Jana*, w: tenże, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1997, 181-195.
Chmiel J., *Listy św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 508-511.
Gądecki S., *Listy Janowe*, w: tenże, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, 65-103.
Gryglewicz F., *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT XI, Poznań 1959, 323-434.
Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, 251-258.

Mędala S., *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, WMWKB 10, Warszawa 1992, 60-89.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 487-497.

Drugi List św. Jana Apostoła

1) obcojęzyczna

Oprócz dzieł wymienionych w komentarzu do Pierwszego Listu św. Jana zob. też:

Lieu Judith, *The Second and Third Epistles of John*, Edinburgh: T & T Clark 1986.

2) polska

Bednarz M., *Listy św. Jana*, w: tenże, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1997, 181-195.
Chmiel J., *Listy św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 512-513.
Gądecki S., *Listy Janowe*, w: tenże, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, 65-103.
Gryglewicz F., *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT XI, Poznań 1959, 443-452.
Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, 251-258.
Mędala S., *Trwanie w prawdzie (Drugi List św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, WMWKB 10, Warszawa 1992, 90-96.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 487-497.

Trzeci List św. Jana Apostoła

Bednarz M., *Listy św. Jana*, w: tenże, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1997, 181-195.
Chmiel J., *Listy św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 512-513.
Gądecki S., *Listy Janowe*, w: tenże, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, 65-103.
Gryglewicz F., *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT XI, Poznań 1959, 453-470.
Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, 251-258.
Mędala S., *Gościnność chrześcijańska (Trzeci List św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, WMWKB 10, Warszawa 1992, 97-101.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 487-497.

List św. Judy Apostoła

1) obcojęzyczna

Bauckham R. J., *Jude, 2 Peter*, WBC 50, Waco, Tex.: Word Books 1983.
Tenże, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh: T & T Clark 1990.
Cedar P. A., *James, 1, 2 Peter, Jude*, Communicator's Commentary 11, Waco, Tex.: Word Books 1984.
Danker Frederick W., *Invitation to the New Testament. Epistles IV. A Commentary on Hebrews, James, 1 and 2 Peter, 1, 2, and 3 John, and Jude*, Garden City, N.Y.: Doubleday Image 1980.
Hamann H. P., *Chi Rho Commentary on James and Jude*, Adelaide: Lutheran Publishing House l980.
Moo Douglas J., *2 Peter and Jude*, Grand Rapids: Zondervan 1996.
Neyrey Jerome H., *2 Peter, Jude*, AB 37C, New York: Doubleday 1993.

2) polska

Bartnicki R., *Walka z herezjami (List św. Judy)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, WMWKB 10, Warszawa 1992, 132-141.
Gryglewicz F., *Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT XI, Poznań 1959, 471-496.
Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, 259-272.
Szojda D., *Listy katolickie. List św. Judy*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 440-443.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 470-471.

Apokalipsa św. Jana

1) obcojęzyczna

Boismard Marie-Emile, *El Apocalipsis*, w: Augustin George i Pierre Grelot (red.), *Introducción critica al Nuevo Testamento 2*, Barcelona: Herder 1983, 131-166.
Bousset Wilhelm, *Die Offenbarung Johannis*, KEK, wyd. 6, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1966.
Boring M. Eugene, *Revelation*, Interpretation, Louisville: John Knox 1989.
Boyer Paul S., *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press 1992 (przedstawia obiektywną biblijną podstawę przekonań apokaliptycznych, historię wiary w tysiącletnie królestwo i doskonałą krytyczną analizę popularnej literatury angielskojęzycznej o tematyce apokaliptyczno-prorockiej. Interesująco i przystępnie napisana, wyjątkowo dobrze udokumentowana).
Brütsch Charles, *La Clarté de Apocalypse*, wyd. 6, Geneva: Labor et Fides 1966.
Buchanan George Wesley, *The Book of Revelation: Its Introduction and Prophecy*, MBC 22, Lewiston, N.Y.: Mellen Biblical Press 1993.
Caird G. B., *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, BNTC, New York: Harper & Row 1966.
Charles Robert H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 2 t., ICC, Edinburgh: T & T Clark 1920.
Collins Adela Yarbro, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia: Westminster 1984.
Contreras Francisco, *El Seńor de la vida*, Salamanca: Sigueme 1992 (doskonałe studium chrystologiczne Apokalipsy św. Jana).
Tenże, *Apocalipsis*, Madrit: Casa de la Biblia 1990.
Court John M., *Myth and History in the Book of Revelation*, Atlanta, John Knox Press 1979.
Tenże, *Revelation*, New Testament Guides, Sheffield: JSOT Press 1994.
Foulkes Ricardo, *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina*, Buenos Aires: Nueva Creación 1989 (= Grand Rapids: Eerdmans 1989) (bardzo wyważony, jasny komentarz protestancki; interpretacja Apokalipsy św. Jana z perspektywy obecnej sytuacji, w jakiej znajduje się Ameryka Łacińska, i z bardzo dojrzałego politycznego punktu widzenia).
Giblin Charles Homer, *The Book of Revelation: The Open Book of Prophecy*, Collegeville: The Liturgical Press 1991.
Gorgulho Gilberto, Flora Anderson Ana, *No tengan miedo. Apocalipsis y comunidades cristianas*, Buenos Aires: Paulinas 1978.
Gunsalus Gonzáles Catherine, Gonzáles Justo L., *Revelation*, Lousville: Westminster/John Knox 1997.
Harrington Wilfrid J., *Revelation*, Sacra Pagina, Collegeville: The Liturgical Press 1993.
Kraft Heinrich, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT, Tübingen: Mohr 1974.
Läpple Alfred, *El Apocalipsis de san Juan*, Madrid: Paulinas 1971.
Lohmeyer Ernst, *Die Offenbarung des Johannes*, HTN 16, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1926.
Malina Bruce, *On the Genre and Message of Revelation*, Peabody, Mass.: Hendrickson 1995.
Mazzaferri Frederick David, *The Genre of the Book of Revelation From a Source-Critical Perspective*, BZNW 54, New York: Walter de Gruyter 1989.
Mesters Carlos, *El Apocalipsis. La esperanza de un pueblo que lucha*, Santiago: Rehue 1986.
Michaelis J. Ramsey, *Interpretion the Book of Revelation,* Grand Rapids: Baker Book House 1992.
Montero C. D., *Literatura apocalíptica e intertestamental*, Madrid: Casa de la Biblia 1992.
Kraft Heinrich, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1926.
Pablo Richard, *Apocalipsis. Reconstrucción de la Esperanza*, San José de Costa Rica: DEI 1994.
Prévost J. P., *Para terminar con el miedo*, Madrid: Paulinas 1987.
Tenże, *Para entender el Apocalipsis*, Estella: Verbo Divino 1993.
Price S. R. F., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 1984 (szczegółowe studium historyczno-geograficzno-politycznego kontekstu Apokalipsy św. Jana).
Tenże, *Apocalypse: A Peaple's Commentary on the Book of Revelation*, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1995.
Salas Antonio, *El Apocalipsis. Simbolo o realidad histórica?* Madrid: Paulinas 1994.
Schlüssler Fiorenza Elisabeth, *Revelation. Vision of a Just World*, Proclamation Commentaries, Minneapolis: Fortress 1991.
Schmithals Walther, *La Apocalíptica. Introducción e Interpretación*, Bilbao: EGA 1994.
Sweet John, *Revelation*, Philadelphia: Trinity Press International 1990.
Swete Henry B., *The Apocalypse of St. John*, wyd. 3, Grand Rapids: Eerdmans 1908.
Talbert Charles H., *The Apocalypse: A Reading of the Revelation of John*, Louisville: Westminster/John Knox 1994.

Thompson Leonard L., *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, New York: Oxford University Press 1990.
Vanni Uto, *El Apocalipsis*, Estella: Verbo Divino 1981.
Wainwright Arthur W., *Mysterious Apocalypse: Interpreting the Book of Revelation*, Nashville: Abingdon 1993.

2) polska

Bednarz M., *Apokalipsa św. Jana*, w: tenże, *Pisma św. Jana*, Tarnów 1997, 196-252.
Czajkowski M., *Ostatnie Proroctwo (Apokalipsa)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa*, WMWKB 10, Warszawa 1992, 156-232.
Ehrlich E., *Apokalipsa – Księga pocieszenia*, Poznań 1996.
Gądecki S., *Apokalipsa*, w: tenże, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, 106-199.
Gryglewicz F., Mędala S., *Apokalipsa św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1966, 513-538.
Haręzga S., *Błogosławieństwa Apokalipsy*, Katowice 1992.
Jankowski A., *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚNT XII, Poznań 1959.
Jankowski A., *Chrystus Apokalipsy św. Jana*, w: tenże, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987, 85-167.
Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu,* cz. 1, Wrocław 1985, 273-289.
Muszyński H., *Znak Niewiasty według Apokalipsy*, w: *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej,* Lublin 1984, 115-127.
Rubinkiewicz R., *Eschatologia księgi Apokalipsy*, w: *Biblia o przyszłości*, Lublin 1987, 141-151.
Tenże, *Wizja otwarcia siedmiu pieczęci (Ap 6,1-8,1)*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, VI, Lublin 1983, 183-193.
Sieg F., *Homoios Hyios Anthropou (Ap 1,13). Chrystologia Syna Człowieczego (Ap 1,9 -3,21)*, Warszawa 1981.
Tenże, *Listy do siedmiu Kościołów. Apokalipsa św. Jana 1-3*, Warszawa 1985.
Tenże, *„Niewiasta" i „Syn" w Apokalipsie św. Jana 12*, Warszawa 1987.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 497-513.
Tronina A., *Apokalipsa – Orędzie nadziei*, Częstochowa 1996.
Widła B., *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*, Warszawa 1996.
Tenże, *Światła Apokalipsy*, Warszawa 1993.

WYBRANE ZAGADNIENIA DUSZPASTERSKIE

Sprawiedliwość, praca i ubóstwo

1) obcojęzyczna

Baum Gregory, *The Priority of Labour: A Commentary on „Laborem Exercens"*, *Encyclical Letter of Pope John Paul II*, New York – Toronto: Paulist 1982.
Birch Bruce C., *Let Justice Roll Down: The Old Testament Ethics and Christian Life*, Louisville: Westminster/John Knox 1991.
Gillett Richard W., *The Human Enterprise*, Kansas City, Mo.: Leaven Press 1985.
Gossen Gary H., *The Theology of Work*, Dublin: Mercier 1974.
Kaiser Edwin G., *Theology of Work*, Westminster, Md.: Newman 1966.
Lohfink Norbert F., *Option for the Poor*, Berkeley, CA: Bibal 1987.
Richardson Alan, *The Biblical Doctrine of Work*, London: SCM Press 1963.
Soelle Dorothee, *To Work and To Love: A Theology of Creation*, Philadelphia: Fortress 1984.

2) polska

Filipiak M., *Ochrona prawna najbiedniejszych w prawodawstwie społecznym Pięcioksięgu*, w: *Scrutamini Scripturas*, Kraków 1980, 73-83.
Tenże, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979.
Tenże, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985.
Szlaga J., *Jezus o pracy i dobrach materialnych*, w: *Biblia. Księga życia ludu Bożego*, Lublin 1980, 103-110.
Witaszek G., *Myśl społeczna proroków*, Lublin 1998.
Tenże (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1998.

Wyzwolenie jako wyzwanie

1) obcojęzyczna

Watykańska Kongregacja Doktryny Wiary, *Instruction on Certain Aspects of the „Theology of Liberation"* 6 sierpnia 1984; tekst ang. w: *Origins: NC Documentary Service* 14, no. 13 (September 13, 1984) 193-204.
Watykańska Kongregacja Doktryny Wiary, *Instruction on Christian Freedom and Liberation*, 5 kwietnia 1986; tekst ang. w: *Origins: NC Documentary Service* 15, no. 44 (April 17, 1986) 713-727.

2) polska

Czajkowski M., *Ta Księga – i nasze życie*, w: *W kierunku religijności*, Warszawa 1983, 88-118.
Tenże, *Egzystencjalna lektura Biblii*, Lublin 1993.

Feministyczna interpretacja Pisma Świętego

1) obcojęzyczna

Assaad Marie, w: Ursula King (red.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1994, 204-206.
Baker-Fletcher Karen, Anna Julia Cooper oraz Sojourner Truth: *Two Nineteenth-Century Black Feminist Interpreters of Scipture*, w: Elisabeth Schüssler Fiorenza (red.), *Searching the Scriptures*, t. 1: *A Feminist Introduction*, New York: Crossroad 1993, 41-51.
Brenner Athalya, Van Dijk-Hemmes Fokkelien, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Leiden: Brill 1993.
Craven Toni, *Artistry and Faith in the Book of Judith*, Chico, Cal.: Scholars 1983.
Devens-Creen Carol, *Native American Women,* Missionaries and Scriptures, „Searching the Scriptures" 1(1993) 130-139.
Fabella Virginia, Oduyoye Mercy Amba (red.), *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1988.
Fabella Virginia, Park Sun Ai Lee (red.), *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women*, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1989.
Fewell Danna N., Gunn David N., *Gender: Power and Promise*, Nashville: Abingdon 1993.
Gifford Carolyn De Swarte, *American Women and the Bible: The Nature of Woman as a Hermeneutical Issue*, w: Adela Yarbro Collins (red.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Chico: Scholars 1985, 11-33.
Gilkes Cheryl Townsend, *Mother to the Motherless, Father to the Fatherless: Power, Gender, and Community in Afrocentric Biblical Tradition*, „Semeia" 47(1989) 57-85.
Grey Mary, *Feminist Theologies*, *European*, w: Letty M. Russell, J. Sbannon Clarkson (red.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville: Westminster/John Knox l996, 102-104.
Isasi-Diaz Ada María, *The Bible and Mujerista Theology*, w: Susan Thistlethwaite, Mary Pot- ter Engle (red.), *Lift Every Voice: Constructing Christian Theologies from the Underside*, San Francisco: Harper & Row 1990, 261-269.
Taż, *En La Lucha (In the Struggle): Elaborating a Mujerista Theology*, Minneapolis: Fortress 1993 (=1993a).
Taż, *La Palabra de Dios en Nosotras: The Word of God in Us*, „Searching the Scriptures" 1(1993) 8-97 (=1993b).
King Ursula (red.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, Maryknoll, N.Y: Orbis 1994.
Kwok Pui Lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, „Semeia" 47(1989) 30-34.
Taż, *Racism and Ethnocentrism in Feminist Biblical Interpretation*, „Searching the Scriptures" 1(1993) 101-116.
Martin Clarice J., *A Chamberlain's Journey and the Challenge of Interpretation for Liberation*, „Semeia" 47(1989) 105-135.
Meyers Carol, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York – Oxford: Oxford University Press 1988.
Newsom Carol A., Ringe Sharon H. (red.), *The Women's Bible Commentary*, Louisville: Westminster/John Knox 1992.
Oduyoye Mercy Amba, *Feminist Theology, African*, w: *Dictionary of Feminist Theologies*, 1996, 112-114.
Okure Teresa, *Feminist Interpretations in Africa*, „Searching the Scriptures" 1(1993) 76-85.
Pobee John S., Warlenberg-Potter Bärbel von (red.), *New Eyes for Reading: Biblical and Theological Reftections by Women from the Third World*, Geneva: World Council of Churches 1986.
Ruether Rosemary Radford, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon 1983.
Sakenfeld Katharine Doob, *Feminist Biblical Interpretation*, „Theology Today" 46(1989) 154-168.

Schüssler Fiorenza Elisabeth, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroad 1983.
Tamez Elsa (red.), *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1989.
Trible Phyllis, *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*, JAAR 41(1973) 30-48.
Taż, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia: Fortress 1978.
Taż, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia: Fortess 1984.
Walker Alice, *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose*, New York: Harcourt Brace Jovanovich 1983.
Weems Renita, *Reading Her Way Through Struggle: African American Women and the Bible*, w: Cain Hope Felder (red.), *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*, Minneapolis: Fortress 1991, 57-77.
Taż, *Just a Sister Away: A Womanist Vision of Women's Relationships in the Bible*, San Diego: LuraMedia l988.

2) polska

Adamiak E., *Biblijne wzory misji kobiety-teologa*, „Życie i Myśl" 46(1998) nr 3, s. 57-67.
Taż, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathary Halkes*, Lublin 1997.
Bosak P. C., *Kobiety w Biblii*, Poznań 1995.
Doob Sakenfeld K., *Feminizm i Biblia*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, 178-180.
Human M., *Słownik teorii feminizmu*, Warszawa 1993.
Jezierska Ewa J., *Podejście feministyczne w interpretacji Biblii*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 158-168.
Walczewska S. (red.), *Głos mają kobiety*, Kraków 1992.

Dzieło misyjne a Pismo Święte

1) obcojęzyczna

Dizionario di missiologia, Bologna: Pontificia Universitas Urbaniana 1993.
Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, red. K. Müller SVD, Th. Sundermeier, Berlin 1987.

2) polska

Czerniak K., *Misje odnawiają Kościół (Konferencje - Spotkania biblijne - Sylwetki - Modlitwy)*, Tarnów 1995.
Elementy teologii misji, Pieniężno 1987.
Górski J., *Misje w teologii kontekstualnej*, St. Ottilien 1991.
Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii, red. S. Karotempler SDB, przekł. R. Dziura i A. Halemba, Warszawa: Missio Polonia 1997.
Misje po Soborze Watykańskim II, przekł. I. Pluszczyk, B. Wodecki SVD, Płock - Pieniężno 1981.
Müller K. SVD, *Teologia misji*, wprowadzenie i przekł. B. Wodecki, W. Kowalak, Warszawa 1989.
Wodecki B., *Teologia inkulturacji misyjnej*, ZMis 7(1986) 29-49.
Zapłata F., *Uniwersalizm chrześcijański a misje*, HD 40(1971) 122-129.

Inkulturacja orędzia biblijnego

Amaladoss Michael, *Making All Things New: Dialogue, Pluralism and „evangelization" in Asia*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1990. Por. szczególnie „Inculturation", 121-130.
Tenże, *Culture and Dialogue*, „Vidyajyoti" 49/1 (1985) 6-15.
Arrupe Pedro, *Sull' Inculturazione*, w: *Inculturazione*, Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis 1979.
Danielou Jean, *The Gospel Message and Hellenistic Culture*, Philadelphia: Westminster 1973.
Felix Wilfred, *Inculturation as a Hermeneutical Question*, „Vidyajyoti" 52/9 (1988) 422-436.
Tenże, *Dogma and Inculturation*, „Vidyajyoti" 53/7 (1989) 345-353.
Tenże, W*orld Religions and Christian Inculturation*, „Indian Theological Studies" 25/1 (1988) 5-26.
Fuller Reginald H., *The Foundations of New Testament Christology*, London: Collins 1969.
Heselgrave D. J., *Communicating Christ Cross--Culturally*, Grand Rapids: Zondervan 1979.
„Jeevadhara. An Indian Theological Review" 33 (1976), Allepey Kerala, India. Cały numer poświęcony jest problemowi inkulturacji.
Kraft C. H., *Christianity in Culture. A Study in Cross-cultural Perspective*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1980.
Lobo Lancy, *Towards an Inculturation in the Non-Sanskritic Tradition*, „Vidyajyoti" 49/1 (1985) 16-28.

Nida Eugene, Reyburn W. D., *Meaning Across Cultures*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1981.
Nida Eugene, *Customs and Cultures: Anthropology for Christian Missions*, Pasadena, Cal.: Harper 1986.
Pieris Aloysius, *Asia's Non-Semitic Religions and Mission of the Local Churches*, „The Month" 15/3 (1982) 81-90.
Tenże, *An Asian Theology Liberation*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1988.

Chrześcijanin a państwo

1) obcojęzyczna

Bammel Ernst, Moule C. F. D., *Jesus and the Politics of his Day*, Cambridge: Cambridge University Press 1984.
Burtchaell James T., *From Synagogue to Church*, Cambridge: Cambridge University Press 1992.
Cassidy Richard J., *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1987.
Cullmann Oscar, *The State in the New Testament*, New York: Scribner 1955.
Cunningham Agnes, *The Early Church and the State*, Philadelphia: Fortress 1982.
Daube David, *Appeasement or Resistance*, Berkeley: University of California Press 1987.
Farmer William R., *Maccabees, Zealots and Josephus*, New York: Columbia University Press 1956.
Gerhardsson Birger, *The Ethos of Bible*, Philadelphia: Fortress 1981.
Harnack Adolf von, *Militia Christi. The Christian Religion and the Military in the First Three Centuries*, Philadelphia: Fortress 1981.
Hengel Martin, *Christ and Power*, Philadelphia: Fortress 1977.
Tenże, *Victory over Violence. Jesus and the Revolutionists*, Philadelphia: Fortress 1971.
Tenże, *Was Jesus a Revolutionist?*, Philadelphia: Fortress 1971.
Tenże, *The Zealots*, Edinburgh: T & T Clark 1989.
Horsley Richard A., *Jesus and the Spiral of Violence*, Minneapolis: Fortress 1993.
Peterson Eric, *The Angels and the Liturgy*, New York: Herder 1963.
Rahner Hugo, *Church and State in Early Christianity*, San Francisco: Ignatius 1992 (wyd. pol.: *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. i J. Radożyccy, Warszawa 1986).
Viviano Benedict T., *The Kingdom of God in History*, Collegeville: The Liturgical Press 1988.

2) polska

Załęski J., *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej według Rz 13,1-7 i 1 P 2,13-17*, Warszawa 1996.

Nacjonalizm/patriotyzm a wiara chrześcijańska

Berlin Isaiah, *Nationalism*, w: tegoż, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, wydał i opatrzył bibliografią Henry Hardy; wstęp napisał Roger Hausheer, New York: Viking 1980.
Davies W. D., *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley: University of California Press 1974.
Tenże, *The Territorial Dimension of Judaism*, Berkeley: University of California Press 1982.
Tenże, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, wyd. 2, London: SPCK 1955, rozdz. 4: *Nationalism* (58-65).
Moltmann Jürgen, *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*, tłum. Margaret Kohl, New York: Harper & Row 1981.
Murphy-O'Connor Jerome, *Nationalism and Church Policy. Reflections on Gal 2, 1-14*, w: R. Evans Gillian, Michel Gourgues (red.), *Communion et Réunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven: Leuven University Press/Peeters 1995, 283-291.
Shafer Boyd C., *Nationalism. Myth and Reality*, New York: Brace 1955.
Smith Mark S., *Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*, w: Dietrich Walter, Martin A. Klopfenstein (red.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext des israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, OBO 139, Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 197-234.
Także odpowiednie artykuły w IDB, ABD (Liverani), LThK, *Catholicisme,* RGG, *Encyclopedia of Philosophy* oraz literatura, do której te prace odsyłają.

Interpretacja Pisma Świętego w kontekście dialogu chrześcijańsko-żydowskiego

Chrostowski W., Rubinkiewicz R. (oprac. i red.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczenie Jana Pawła II (1965-1989)*, Warszawa 1990.

Chrostowski W. (oprac. i red.), *Żydzi i chrześcijanie w dialogu*, Warszawa 1992.
Tenże, *Rozmowy o dialogu*, Warszawa 1996.
Tenże, *Biblijny Izrael – dzieje i religie*, Gniezno 1998.
Tenże, *Dialog w cieniu Auschwitz*, Warszawa 1999.
Mussner F., *Traktat o Żydach*, Warszawa 1993.
Rubinkiewicz R. (oprac. i red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Warszawa 1999.
Sherwin B. L., *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, Warszawa 1995.

Biblia i ekologia

1) obcojęzyczna

Źródła katolickie

Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem. Pokój z całym stworzeniem*, orędzie papieża Jana Pawła II na XXIII Światowy Dzień Pokoju, „L'Osservatore Romano", wyd. pol., nr 12 bis 119, (1988), 21-22.
Renewing the Face of the Earth. A Resourse for Parishes. Jest to pierwszy tom z trzyletniej serii książek i artykułów przeznaczonych dla parafii w całych Stanach Zjednoczonych.
The U. S. Catholic Conference Environmental Justice Program jest integralną częścią szerszych wysiłków ekumenicznych znanych pod nazwą National Religious Partnership for the Environment. W jej skład wchodzą cztery grupy członkowskie: U. S. Catholic Conference, The National Council of Churches of Christ, The Evangelical Environmental Network oraz The Coalition on the Environment and Jewish Life. Poszczególne grupy publikują propozycje dla inicjujących programów parafialnych, pomoce o charakterze liturgiczno-homiletyczno-modlitewnym, podstawowe informacje o związku między sprawiedliwością społeczną a problematyką środowiska naturalnego, wkładki do biuletynów parafialnych, kasety video (np. *Hope for a Renewed Earth*). O szersze informacje można się zwracać do lokalnych urzędów diecezjalnych lub do U. S. Catholic Conference, 3211 4th Street N. E., Washington DC. 20017, tel. (202) 541-3182.

Pozostałe źródła

Barnes Michael (red.), *An Ecology of the Spirit: Religious Reflections and Environmental Consciousness*, Lanham, Md.: University Press of America 1990. Zbiór artykułów o chrześcijaństwie i ruchu ochrony środowiska naturalnego. Zawiera szczególnie pożyteczne szkice o takich najnowszych ruchach jak Ecofeminism i Creation Spirituality.
Berry Wendell, *The Gift of Good Land*, San Francisco: Nord Point Press 1981; *Home Economics* (1987) oraz *What Are People For?* (1987). Choć Berry nie jest teologiem chrześcijańskim, jego refleksje nad ścisłym związkiem między ludźmi a ziemią mogą się okazać inspirujące.
Cobb John B., *Sustainability: Economics, Ecology and Justice*, Maryknoll: Orbis Books 1992. Pożyteczne źródło, które omawia zagadnienia ekologii i ekonomii z osobistego punktu widzenia teologa procesu.
David Donald Edward, *Ecophilosophy. A Field Guide to the Literature*, San Pedro: R. and E. Miles 1989. Jak dotąd najobszerniejszy adnotowany przewodnik w języku angielskim poświęcony filozoficznym i teologicznym aspektom dyskusji o środowisku naturalnym.
God's Earth Our Home. A Resourse for Congregational Study and Action on Environmental and Economic Justice. National Council of Churches of Christ in the USA. Zbiór studiów na kluczowe tematy wraz z uwagami dla działań na poziomie parafii. Bliższych informacji należy szukać: WCC, 475 Riverside Drive, New York NY 10115; Eco-Justice Working Group. Tel. (212) 870-2511.
Granberg-Michaelson Wesley, *A Worldly Spirituality: the Call to Take Care of the Earth*, San Francisco: Harper and Row 1984. Odpowiedź ewangelika na esej Lynn White'a (zob. niżej).
Keeping and Healing the Creation. A Resource Paper prepared by the Presbyterian Eco-Justice Task Force, Louisville, Ky.: Presbyterian Church USA 1990. Zawiera doskonałą analizę tekstów biblijnych odnoszących się do problematyki środowiska naturalnego. Łączy w sposób przystępny zagadnienia kultu, teologii i etyki środowiska naturalnego. Po bliższe informacje należy się zwracać do: Presbyterian Church (USA) Committee on Social Witness Policy. 100 Whitherspoon Street, Louisville, Ky., 40202. Tel. (202) 265-8830.
LaChance A. J., Carroll J. E., *Embracing the Earth. Catholic Approaches to Ecology*, Maryknoll: Orbis Books 1994. Doskonały zbiór odkrywczych, pobudzających wyobraźnię esejów; idealny dla grup dyskusyjnych.
Passmore John, *Man's Responsibility for Nature*, New York: Scribner's Sons 1974. Por. rozdz. 1: *Man as Despot*, traktujący o pojęciu wyższości człowieka.

Thomas Keith, *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*, New York: Pantheon Books 1983. Doskonały przegląd historyczny idei wyższości człowieka oraz kwestii dotyczącej wpływu tej idei na uzasadnianie eksploatacji świata przyrody.

United Methodist General Board of Church and Society. Ministry of God's Creation. 100 Maryland Ave. N.E., Washington DC 20002. Tel. (202) 488-5650.

White Lynn, *The Historical Roots of Our Environmental Crisis*, w: Ian Barbour (red.), *Western Man and Environmental Ethics*, Reading, Mass.: Addison-Wesley Publishing Co. 1973. Esej White'a, pierwotnie opublikowany w 1967 r., był sygnałem dla teologów chrześcijańskich, by odpowiedzieli na oskarżenia, że kryzys środowiska naturalnego, jaki zaczął ogarniać Zachód, jest w istocie prostym skutkiem działań człowieka, które znajdują uzasadnienie w teologii chrześcijańskiej. Jest rzeczą interesującą, że White proponuje mieszkańcom Zachodu, by naśladowali wzór, jakim jest chrześcijański święty – Franciszek z Asyżu.

World Council of Churches, Programme Unit III: Justice, Peace and Creation; 150 route de Ferney, P.O. Box 2100, 1211 Geneva 2, Switzerland. Zob. *Accelerated Climate Change. Sign of Peril*, *Test of Faith*. Broszura ta omawia elementarne aspekty globalnego ocieplenia, podstawowe wskazówki teologiczne i etyczne, realistyczne cele polityki, dwa rozdziały poświęca roli Kościołów.

2) polska

Filipiak M., *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985.

Płciowość i Pismo Święte

Filipiak M., *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985.
Tenże, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979.

Przewodnik duszpasterski

Aaron, brat Mojżesza i Miriam.
genealogia Mojżesza i Aarona: Wj 6,14-27
rzecznik Mojżesza: Wj 4,14; 5,1; 7,1
powinności kapłańskie: Kpł 8-10
na pustyni: Lb 12; 14; 17-20
w NT: Dz 7,40; Hbr 5,4; 7,11; 9,4

Abba, emfatyczna forma aramejskiego rzeczownika *'ab* („ojciec"), używana w formie wołacza („O ojcze!) w Mk 14,36; Ga 4,6; Rz 8,15.

Abel, drugi syn Adama i Ewy i brat Kaina.
zabity przez Kaina: Rdz 4,2-25
w NT: Mt 23,35; Łk 11,51; Hbr 11,4; 12,24

Abner, kuzyn Saula (1 Sm 14,51) i dowódca wojsk Saula (2 Sm 2,8-30), zdradziecko zabity przez Joaba (2 Sm 3,22-39).

Abraham, praojciec Hebrajczyków i innych narodów (Rdz 17,5); jego życie jest opisane w Rdz 12,1-25,11 i zwięźle przedstawione w Dz 7,2-8.
genealogia Abrahama: Rdz 11,25-32
„przyjaciel Boga": 2 Krn 20,7
usprawiedliwiony przez wiarę, nie przez obrzezanie: Rz 4,1-12
wzór wierzących: Rdz 12,1-4; 15,6; 22,1-19; J 8,56; Rz 4,2; Ga 3,6; Hbr 11,8-10.17-19; Jk 2,21
łono Abrahama: Łk 16,22
Abraham, Izaak, Jakub: Wj 3,16; 4,5; 6,3; Mt 8,11; 22,32; Mk 12,26; Łk 13,28; 20,37; Dz 3,13

Absalom, trzeci syn Dawida: 2 Sm 3,3.
jego siostra Tamar: 2 Sm 13,1
wygnanie z dworu, bunt przeciwko Dawidowi i śmierć: 2 Sm 13,21-19,9

Achab, syn i następca Omriego, i siódmy król Izraela. Poślubił Izebel, córkę Etbaala, króla Sydonu i kapłana Aszery. Prorok Eliasz przepowiedział, jaki los spotka Achaba, jego żonę i dynastię: 1 Krl 16,28-22,40.

Adam, pierwszy człowiek.
stworzenie Adama: Rdz 2,7
upadek: Rdz 3
dwóch synów Adama, Kain i Abel: Rdz 4,1-2
potomkowie Adama: Rdz 5
Adam i Jezus Chrystus: Rz 5,12-21; 1 Kor 15,22

Agabos, prorok z Jerozolimy.
jego przepowiednia nastania wielkiego głodu: Dz 11,27-28
jego przepowiednia losu, jaki spotka Pawła w Jerozolimie: Dz 21,10-11

Akwila, Żyd, rymarz, mąż Pryscyli, przyjaciel Pawła: Dz 18,2-26; Rz 16,3; 1 Kor 16,19; 2 Tm 4,19.

Ananiasz („JHWH postępował łaskawie").
1) Członek pierwotnego Kościoła w Jerozolimie, który padł martwy, gdy wyszła na jaw jego niegodziwość: Dz 5,1-6
2) Uczeń Jezusa w Damaszku: Dz 9,10-17; 22,12-16
3) Syn Nedebajosa, arcykapłan około 47 r. po Chr.: Dz 23,2; 24,1

Andrzej, brat Szymona Piotra, jeden z Dwunastu: Mt 4,18 par.; J 1,40-41.44; 6,8; 12,22.

Anna, podeszła w latach wdowa, poświęcona Panu, która była świadkiem przedstawienia Jezusa w świątyni i w proroczym natchnieniu sławiła Boga, i mówiła o Dziecięciu wszystkim, którzy oczekiwali wyzwolenia Izraela: Łk 2,36-38.

Antioch, imię trzynastu królów z dynastii Seleucydów, którzy po śmierci Aleksandra Wielkiego w 323 r. przed Chr. zostali władcami Azji Mniejszej, Syrii i położonych bardziej na zachód wschodnich dominiów Aleksandra.
1) Antioch III Wielki: Dn 11,10-19
2) Antioch IV Epifanes: 1 Mch 1,10-6,16; 2 Mch 4,7-9,29; Dn 11,21-45
3) Antioch V Eupator: 1 Mch 6,17-7,4
4) Antioch VI Dionizy: 1 Mch 11,39.54-59; 13,31
5) Antioch VII Sidetes: 1 Mch 15

Apokalipsa, por. artykuł *Okres międzytestamentowy i narodziny apokaliptyki.*

Apollos, Żyd z Aleksandrii, pouczony o drodze Pańskiej. Łączył naturalne dary elokwencji ze zdrową nauką Pisma Świętego.
w Efezie i Koryncie: Dz 18,24-28
Apollos i Paweł: 1 Kor 1,12; 3,4-22; 4,6; 16,12

Archelaus, syn Heroda Wielkiego, po jego śmierci w 4 r. przed Chr. entnarcha Judei, Samarii i Idumei. Powszechnie znany jako okrutny i samowolny władca. Jego rządy były krótkie i nieszczęsne: Mt 2,22.

Baal, por. wstawkę w artykule *Księga Ozeasza.*

Barnaba, przydomek Józefa, lewity z Cypru, jednej z ważnych postaci wczesnego Kościoła. Przedstawił Szawła (Pawła) apostołom w Jerozolimie i pracował z nim w czasie podróży misyjnej na Cypr i po Azji Mniejszej: Dz 4,36; 11,22-30; 13,1-15,41; 1 Kor 9,6; Ga 2,1.9.13; Kol 4,10.

Bartłomiej, jeden z Dwunastu; jego imię pojawia się tylko w wykazach apostołów: Mt 10,3; Mk 3,18; Łk 6,14; Dz 1,13.

Bartymeusz, ślepy żebrak uzdrowiony przez Jezusa. Jego imię znaczy „syn Tymeusza". Marek odnotował je być może dlatego, że był on dobrze znaną postacią we wczesnym Kościele: Mk 10,46-52.

Baruch, wierny towarzysz proroka Jeremiasza. Spisał proroctwa swego mistrza i odczytał je ludowi: Jr 32,12-16; 36; 43,3-7; 45,1-5.

Batszeba, córka Eliama i żona Uriasza Chetyty. Została uwiedziona przez Dawida w czasie, gdy jej mąż walczył przeciwko Ammonitom w Rabba, na wschód od Jordanu. Po wydaniu rozkazu, aby Uriasza postawiono w miejscu, gdzie bitwa będzie najbardziej zażarta, i go odstąpiono, żeby zginął, co też się stało, Dawid poślubił Batszebę, która została matką Salomona: 2 Sm 11,3-12,25; 1 Krl 1,11-21; 2,13-2-25.

Charyzmaty, szczególne dary Ducha Świętego, udzielane jednostkom dla dobra całej wspólnoty i dla budowania Ciała Chrystusa, którym jest Kościół.
udzielane z łaski Bożej: Rz 12,6
dane przez samego Ducha Świętego: 1 Kor 12,7.9.11
w odróżnieniu od „owocu Ducha Świętego", który mają okazać wszyscy chrześcijanie; różne „dary Ducha" przypadają różnym wiernym: 1 Kor 12,4-7; por. 1 P 4,10; Ga 5,22-23
wykazy darów: Rz 12,6-8; 1 Kor 12,8-10.28-30; Ef 4,7-13
mają służyć „dobru wspólnemu": 1 Kor 12,7
dary wymowy:
proroctwo: Rz 12,6; 1 Kor 12,10.28; por. 14,3; Ef 4,11
zdolność odróżnienia między prawdziwym a fałszywym proroctwem: 1 Kor 12,10; por. 14,29-33; 1 Tes 5,19-21
pouczanie: Rz 12,7; 1 Kor 12,8
przemawianie językami: 1 Kor 12,10
umiejętność tłumaczenia przemawiających językami: 1 Kor 12,10; 14,27-28
dary troski duszpasterskiej:
apostolstwo: 1 Kor 12,28; Ef 4,11
troska o potrzebujących: 1 Kor 12,28
okazywanie aktów miłosierdzia: Rz 12,8; 1 Kor 12,28
rządzenie: 1 Kor 12,28
dary wiary sprawiającej cuda:

uzdrawianie: 1 Kor 12,9.28
czynienie cudów: 1 Kor 12,10.28

Dalila, kobieta, prawdopodobnie Filistynka, którą kochał Samson: Sdz 16,1-21.

Dawid
najmłodszy syn Jessego urodzony w Betlejem w Judzie: 1 Sm 16,11; 17,12
namaszczony przez proroka Samuela na króla Izraela: 1 Sm 16,1-13
Dawid i Goliat: 1 Sm 17,1-54
na dworze Saula: 1 Sm 16,14-23; 17,55-18,5
konflikt z Saulem: 1 Sm 18,6-30; 19,8-10; 23,19-24; 24-26
ucieczka Dawida: 1 Sm 19,8-21,1
u Filistynów: 1 Sm 27,1-30,31
elegia Dawida nad Saulem i Jonatanem: 2 Sm 1,17-27
namaszczony na króla Judy: 2 Sm 2,4
namaszczony na króla Izraela: 2 Sm 5,1-4
zdobycie Jerozolimy i przeniesienie Arki Przymierza do Miasta Dawidowego: 2 Sm 5,6-6,23
proroctwo Natana: 2 Sm 7,1-17
triumf Dawida prawie nad wszystkimi sąsiednimi narodami: 2 Sm 10,1-11,1; 12,26-31
grzech Dawida i jego pokuta: 2 Sm 11,2-12,25
historia rodziny Dawida: 2 Sm 13,1-15,6
bunt Absaloma: 2 Sm 15,7-19,40
późniejsze lata Dawida: 2 Sm 19,41-1 Krl 2,11

Debora, prorokini, podobnie jak Miriam (Wj 15,20) i Chulda (2 Krl 22,14). W imieniu JHWH sprawowała sądy nad Izraelitami, zasiadając pod Palmą Debory w górach Efraima, i wraz z Barakiem stała na czele koalicji izraelskiej, która nad rzeką Kiszon, na równinie Ezdrelon, odniosła zwycięstwo nad militarnie silniejszymi wojskami kananejskimi Sisery: Sdz 4-5.

Duch Święty
Jezus, zrodzony za sprawą Ducha Świętego z Maryi: Łk 1,35; por. Mt 1,20
zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa podczas Jego chrztu: Mt 3,16; Mk 1,10; Łk 3,21-22; J 1,32-33
Jezus prowadzony przez Ducha i wyprowadzony na pustynię: Mt 4,1; Mk 1,12; Łk 4,1
powrót Jezusa do Galilei „w mocy Ducha": Łk 4,14
namaszczenie Jezusa Duchem Świętym, aby głosił dobrą nowinę ubogim: Łk 4,18-19; Dz 10,38; por. Iz 61,1-2
działanie Ducha Świętego w posłudze Jezusa: Mt 12,28; J 3,34
Duch Święty, źródło radości: Łk 10,21; 1 Tes 1,6
Jezus, napełniony Duchem Sługa Pański: Mt 12,16-21; por. 42,1-4
Jezus, mający Ducha, którego pośle po swoim uwielbieniu: J 7,37-39
słowa Jezusa, duchem i życiem: J 6,63
Duch Święty, już obecny przez zastaw i pierwsze owoce: Rz 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,13-14
Duch Święty, dar Ojca niebieskiego dla tych, którzy Go proszą: Łk 11,13
bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu: Mt 12,31-32; Mk 3,29; Łk 12,10
obietnica Ducha Świętego (Parakleta) w mowie pożegnalnej Jezusa: J 14,16-17.26; 15,26; 16,7-15
Duch prawdy pochodzący tylko od Ojca przez Syna: J 14,26; 15,26; 16,7
prowadzący do prawdziwej pełni prawdy (tj. do pełnego rozumienia tego, co Jezus objawił i nauczał): J 16,12
pozostający z uczniami na zawsze: J 14,17
pierwszy świadek Jezusa i pomoc dla wszystkich innych świadków: J 15,26-27
spełnienie obietnicy - Jezus, jako uwielbiony Pan, obdarzony Duchem: J 20,22-23
uczniowie umocnieni przez Ducha Świętego, aby mogli pełnić zadanie świadczenia o Jezusie: Łk 24,47-49; Dz 1,8
Kościół jako wspólnota napełniona Duchem: Dz 2,1-4.33
chrzest, źródło nowego życia mocą wody i Ducha Świętego: J 3,3-8; Dz 2,38; 1 Kor 6,11
Duch Święty, otrzymywany przez chrześcijan przez wiarę i chrzest: Ga 3,2.14; Tt 3,5; por. Dz 11,17
przymierze litery, które zabija, i przymierze Ducha, które daje życie: 2 Kor 3,6; por. Rz 2,29; 7,6
prawo Ducha, które daje życie w Jezusie Chrystusie: Rz 8,1
Bóg wysłał do naszych serc Ducha swego Syna wołającego Abba, „Ojcze!": Ga 4,6; por. Rz 8,15-17
ludzie duchowi, pouczeni przez Ducha Świętego, zdolni pojąć dary Boże: 1 Kor 2,10-16

wierzący, świątyna Boga z Duchem Bożym mieszkającym w niej: 1 Kor 3,16; por Rz 8,9
charyzmaty, specjalne dary Ducha dane jednostkom dla dobra całej wspólnoty: 1 Kor 12,4-11; Ef 4,7.11-13
miłość, „owoc Ducha" obfitującego we wszelkie cnoty: Ga 5,22-23
modlitwa Ducha Świętego: Rz 8,26-27
miecz Ducha, słowo Boże: Ef 6,17
Duch, przeciwieństwo ciała: Rz 8,5-9; Ga 5,16-26; 3,3; por. Mt 26,41
Ducha nie należy gasić ani zasmucać: 1 Tes 5,19; Ef 4,30
jedno Ciało, jeden Duch, jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest: Ef 4,4-6

Dzień Pański, por. wstawkę *Dzień Pański* w artykule *Księga Joela.*

Eliasz z Tiszbe w Gileadzie, prorok Pański, walczący z bałwochwalstwem i niesprawiedliwością w czasach Achaba i Ochozjasza, królów Izraela (IX w. przed Chr.).
wysłannik JHWH i jego zapowiedź suszy jako kary za wprowadzenie kultu Baala: 1 Krl 17,1
cudowne przeżycie w czasie suszy: 1 Krl 17,2-16; por. Łk 4,25-26
rywalizacja między Eliaszem a prorokami Baala na górze Karmel: 1 Krl 18,16-40
koniec suszy: 1 Krl 18,41-46
ucieczka Eliasza na Horeb (Synaj): 1 Krl 19,1-8
spotkanie z Bogiem: 1 Krl 19,9-18
wyrok śmierci na dom Achaba z powodu zabójstwa Nabota: 1 Krl 21, 17-29, por. 2 Krl 10,17
Elizeusz, sługa Eliasza: 1 Krl 19,19-21
wzięcie Eliasza do nieba; jego proroczy duch przechodzi na Elizeusza, by mógł on kontynuować dzieło Boże: 2 Krl 2,1-18
eschatologiczny powrót Eliasza przed dniem Pańskim: Ml 9,9-13
oczekiwanie to się spełniło w Janie Chrzcicielu: Mt 17,9-13, por. Mk 9,9-13
pochwała Eliasza w Syr 48,1-12
Eliasz i Jezus: Mt 17,3; Łk 9,33

Elizeusz, prorok z Abel Mechola w Gileadzie, działający około pięćdziesięciu lat w IX w. przed Chr.
powołanie: 1 Krl 19,19-21
następca Eliasza: 2 Krl 2,1-18, por. 3,11
między „uczniami proroków": 2 Krl 6,1
jego cuda: 2 Krl 2,19-25; 4,1-5,7
głęboko zaangażowany w politykę i w sprawy swego narodu: 2 Krl 3,11-20; 6,8-7,20; 8,7-15; 9,1-3
jego śmierć: 2 Krl 13,10-21

Eucharystia, por. artykuł *Eucharystia w Nowym Testamencie.*

Ewangelia, por. artykuł *Znaczenie terminu „ewangelia".*

Getsemani (hebr., „tłocznia do oliwy), miejsce, gdzie Jezus modlił się w samotności, strwożony czekającą Go męką. Znajdowało się ono na Górze Oliwnej albo w jej pobliżu, ale dokładne jego położenie nie jest znane: Mt 26,36; Mk 14,32

Gniew, reakcja Boga na ludzki grzech.
jako skutek nieposłuszeństwa człowieka i przekroczenia praw Bożych: Lb 11,1; Ps 85,3-5; Mi 7,9; Rz 1,18; 4,15; Ef 5,6; Kol 3,6
mimo to Bóg jest „nieskory do gniewu": Ps 103,8-10; Jl 2,13
gniew Jezusa na tych, którzy zbezcześcili świątynię: J 2,13-17
Jezus jako Ten, który zbawia nas od grożącego gniewu Bożego: J 3,36; 1 Tes 1,10
teraz usprawiedliwieni przez krew Chrystusa tym bardziej jesteśmy zachowani przez Niego od karzącego gniewu Bożego: Rz 5,9

Grzech
bunt przeciwko Bogu: Rdz 3,1-7; Iz 1,2-3
przekroczenie praw Bożych: Ps 78,56; Rz 2,17-24; 5,13
niewierność przymierzu Bożemu: Ps 78,10; Jr 11,10
nieposłuszeństwo Panu i zapominanie o zbawczych czynach Boga: Ps 78,11-58; 106,6-7.13.21-22
odrzucenie kochającego Boga, aby podążać za martwymi bożkami: Jr 2,5.11-12
pragnienie bycia takim jak Bóg: Rdz 3,5

początek grzechu: Rdz 3,1-13; Rz 5,12
grzech, żądło śmierci: 1 Kor 15,55; por. Mdr 2,23-24
serce jako źródło grzechu: Jr 5,23; 17,9-10; Iz 29,13; Mt 15,18-20; Mk 7,21-22; Rz 1,29-30; por. Ez 36,26
grzeszny stan ludzkości: Ps 51,3-5; Prz 15,9; Koh 7,20; 1 J 1,8-10
wszyscy ludzie pod władzą grzechu: Ps 14,1-4; 53,1-5; Rz 5,12
grzechy polityczne i społeczne: Iz 5,8; Am 1,6.9.11.13; 2,6-8; 4,1; Hi 24,1-25; Koh 5,7; Jk 5,1-6
„nieodpuszczalny" grzech przeciwko Duchowi Świętemu: Mt 12,31-32; Mk 3,28-29; Łk 12,10
grzech zawarty w nieczynieniu tego, co słuszne: Mt 25,41-46; Łk 16,19-21
w niewykorzystywaniu umiejętności otrzymanych od Boga: Mt 25,24-30; Łk 19,20-26
skwapliwość Boga w przebaczaniu grzechów: Ez 18,23; Łk 15,1-32
Sługa Pański podejmujący zastępcze cierpienia za grzechy ludzi: Iz 53,4-12
pokuta jako wstępny warunek otrzymania przebaczenia: Ps 32,5; Iz 1,16-20; 57,15; Ez 18,30-32; Jl 2,13-14; 1 J 1,9
Jezus jako przyjaciel grzeszników: Mt 9,10-13; Łk 15,1-2; 19,7
odpuszczenie grzechów w pełni skuteczne przez krew Jezusa i przez Jego odkupienie: Dz 13,38-39; Rz 3,21-26; 4,25; 5,9; Hbr 9,12-14; 1 P 1,18-19; 1 J 2,1-2; Ap 7,4

Herod Antypas, syn Heroda Wielkiego i tetrarcha Galilei i Perei (4 r. przed Chr. – 39 r. po Chr.). Bardzo często wzmiankowany w NT. Zarówno Jezus, jak i Jan Chrzciciel byli jego poddanymi i działali głównie na jego terytoriach.
jego związek w Herodiadą potępiony przez Jana Chrzciciela: Łk 3,19
jego rozkaz ścięcia Jana Chrzciciela: Mt 4,1-12; Mk 6,114-29; Łk 9,9
jego mniemanie, że Jezus jest Janem Chrzcicielem, który powstał z martwych: Mt 14,1-2; Mk 6,14.16; Łk 9,7.9
jego pragnienie zabicia Jezusa: Łk 13,31-33
ostrzeżenie Jezusa przed „kwasem Heroda": Mk 8,15
jego rola w procesie Jezusa: Łk 23,6-16; Dz 4,27

Herod Wielki, wyznaczony przez senat rzymski na króla żydowskiego w 40 r. przed Chr. Swoje królestwo zabezpieczył potężnymi fortecami, ale jego głównym przedsięwzięciem budowlanym była przebudowa na wielką skalę świątyni w Jerozolimie (por. Mt 24,1; Mk 13,1; Łk 21,5; J 2,20).
narodzenie Jezusa w czasie, gdy Herod był królem: Mt 2,1; por. Łk 1,5
Herod i Mędrcy ze Wschodu: Mt 2,1-12
rzeź Niewiniątek: Mt 2,13-18
jego śmierć w 4 r. przed Chr.: Mt 2,15.19

Herodiada, wnuczka Heroda Wielkiego i matka Salome.
Jan Chrzciciel potępia małżeństwo Heroda Antypasa i Herodiady: Mt 14,3-4; Mk 6,17-20; Łk 3,19-20
odwet Herodiady: Mt 14,6-11; Mk 6,21-28

Herodianie, prawdopodobnie zwolennicy rządów i polityki Heroda Antypasa.
razem z faryzeuszami sprzeciwiają się Jezusowi: Mk 3,6
razem z faryzeuszami stawiają Jezusowi kłopotliwe pytania dotyczące płacenia podatku Cezarowi: Mt 22,15-17; Mk 12,13-15

Izaak, od hebr. *jizhaq*, forma skrócona od *jizhaq-'el* („mój Bóg śmieje się [jest życzliwy]"). *Aqedah Izaak* („związanie Izaaka") jest teologicznym motywem w późniejszych targumach żydowskich Rdz 22. Izaaka gotowość do złożenia siebie w ofierze i wzorcowa wiara Abrahama były pojmowane jako przebłagalna moc za Izraela.
syn Abrahama i Sary: Rdz 17,17-19; 21,5-7; Mt 1,2; Łk 3,34
dziedzic obietnicy Bożej: Rdz 17,15-22; 18,9-15; Rz 9,8-13; Hbr 11,9
złożony w ofierze przez swego ojca, ale ocalony przed śmiercią: Rdz 22,1-19; Hbr 11,17-19; Jk 2,21
jako prefiguracja wolności wierzących: Ga 4,22-31
Abraham, Izaak, Jakub: Wj 3,16; 4,5; 6,3; Mt 8,11; 22,32; Mk 12,26; Łk 13,28; 20,37; Dz 3,13

Jakub, patriarcha, ojciec dwunastu synów, od imion których wzięły nazwy pokolenia Izraela.
narodziny i młodość Ezawa i Jakuba: Rdz 25,20-34
błogosławieństwo uzyskane podstępem: Rdz 27,1-19
odejście Jakuba na północny-wschód i teofania w Betel – otrzymanie obietnicy Bożej: Rdz 28
jego przybycie do domu Labana: Rdz 29,1-14

jego małżeństwo z Leą i Rachelą: Rdz 29,15-30
dzieci Jakuba: Rdz 29,31-30,24; 35,16-18.22-26
nabycie trzód i bogactwa: Rdz 30,25-43
ucieczka Jakuba z trzodami, dziećmi i żonami: Rdz 31,1-32,21
walka Jakuba z Bogiem i zmiana jego imienia na Izrael: Rdz 32,23-33
w ziemi Kanaan: Rdz 33,1-35,29
Jakub i Józef: Rdz 37,1-11.31-35
podróż Jakuba do Egiptu: Rdz 46,1-47,12; por. Wj 1,1-5
testament Jakuba: Rdz 49,1-28
jego śmierć: Rdz 49,29-50,14
Abraham, Izaak, Jakub: Wj 3,16; 4,5; 6,3; Mt 8,11; 22,32; Mk 12,26; Łk 13,28; 20,37; Dz 3,13

Jan Chrzciciel, prorok i potomek kapłański, syn Zachariasza i Elżbiety, poprzednik Jezusa, przygotowujący Mu drogę.
zapowiedź narodzin Jana Chrzciciela: Łk 1,5-25
krewny Jezusa: Łk 1,36.39-45
jego narodzenie i obrzezanie: Łk 1,57-79
jego ukryte życie na pustyni: Łk 1,80
jego wystąpienie jako proroka: Mt 3,1-4; Mk 1,2-8; Łk 3,1-6
jego nawoływanie do pokuty: Mt 3,7-12; Mk 1,4; Łk 3,7-9
krytyka iluzji tych, którzy chełpią się, że są synami Abrahama, ale nie przynoszą dobrych owoców: Mt 3,8-9; Łk 3,8
jego orędzie społeczne: Łk 3,10-14
uczniowie Jana Chrzciciela: Mt 9,14; 11,2; Mk 2,18; Łk 5,33; J 1,35; 3,25
relacja między Jezusem a Janem: Mt 3,11-12; 1,7-8; Łk 3,16-17; J 1,6-8.19-33
Jan, jako poprzednik Mesjasza, stoi na granicy dwóch wielkich epok – proroctwa i spełnienia: Mt 11,11-13; Łk 16,16
uwięzienie przed rozpoczęciem przez Jezusa działalności publicznej: Mt 4,12; Mk 1,14; Łk 3,20
ścięcie przez Heroda Antypasa: Mt 14,1-12a; Mk 6,14-29
doniesienie Jezusowi o śmierci Jana: Mt 14,12b
powiedzenia Jezusa dotyczące Jana Chrzciciela: Mt 11,7-19; Łk 7,24-34; 16,16; por. Mt 21,23-27; Mk 11,27-33; Łk 20,1-8
utożsamienie Jana z Eliaszem: Mt 17,1-13; por. Mk 9,11-13
inne świadectwa działalności Jana Chrzciciela: Dz 1,22; 10,37; 13,24
chrzest Jana i chrzest chrześcijan: Dz 18,25; 19,1-6

Jan Marek, tradycyjnie uważany za autora drugiej Ewangelii.
syn Marii z Jerozolimy: Dz 12,12
kuzyn Barnaby: Kol 4,10
towarzysz Barnaby i Szawła (Pawła) w podróży z Antiochii do Jerozolimy: Dz 12,25
pomocnik Barnaby i Szawła (Pawła) w podróży misyjnej: Dz 13,5
powrót do Jerozolimy po odłączeniu się od Barnaby i Pawła: Dz 13,13
odpłynięcie z Barnabą na Cypr: Dz 15,36-40
z Pawłem w czasie jego uwięzienia w Rzymie: Kol 4,10; Flm 24; 2 Tm 4,11
mianowany na pomocnika Piotra: 1 P 5,13

Jezus Chrystus, por. artykuły poświęcone Jezusowi Chrystusowi w części *Zagadnienia ogólne.*

Jonatan, najbardziej znaczący syn Saula, pierwszego króla Izraela, i wierny przyjaciel Dawida.
jego zdolności wojskowe: 1 Sm 14
jego głęboka przyjaźń z Dawidem i lojalność wobec niego: 1 Sm 18,1-4; 19,1-7; 20; 23,16-18
jego śmierć na górze Gilboa: 1 Sm 31,2.6

Jota, najmniejsza litera w alfabecie greckim: Mt 5,18.

Jozue, noszący najpierw imię Ozeasz; imię Jozue nadał mu Mojżesz: Lb 13,16.
wyznaczony przez Mojżesza na wodza w czasie bitwy z Amelekiem: Wj 17,8-13
młodzieniec służący Mojżeszowi jako pomocnik: Wj 33,11
jeden z dwunastu mężczyzn wysłanych jako zwiadowcy do ziemi kananejskiej: L:b 13,8; 14,6-10
następca Mojżesza: Lb 27,18-23; Pwt 3,28; 31,3.7-8; 34,9

Jozue i podbój Ziemi Obiecanej: Joz 1-12
modlitwa Jozuego za Izrael: Joz 7,6-9
jego posłuszeństwo Prawu: 1 Mch 2,55
podział kraju między pokolenia: Joz 13-20
ostatnia mowa Jozuego: Joz 23
wielkie zgromadzenie w Sychem: Joz 24,1-28
śmierć Jozuego: Joz 24,29-31; Sdz 2,8-9
wspominany jako wielki zbawca narodu wybranego: Syr 46,1-8

Józef, imię kilku osób w narracji biblijnej, a zwłaszcza:
1) najstarszy syn Racheli, ukochanej żony patriarchy Jakuba. Historia Józefa w Pięcioksięgu jest ogniwem między tradycjami o patriarchach w Księdze Rodzaju i tradycjami o Mojżeszu w Księdze Wyjścia: Rdz 3,22-24; 37,2-36; 39,1-48,22; 50,1-26; Wj 1,8
2) mąż Maryi i legalny ojciec Jezusa
jego Dawidowe pochodzenie: Mt 1,20; Łk 2,4
rzemieślnik (gr. *tekton*, słowo zwykle tłumaczone przez „cieśla", ale mające szerszy zakres znaczeniowy, od „stolarza" po „budowniczego o wielkim telencie"): Mt 13,55
będąc „sprawiedliwym" myślał najpierw opuścić Maryję, gdy spotrzegł, że jest Ona brzemienna: Mt 1,19
udał się do Betlejem, aby tam zapisać się w czasie spisu ludności: Łk 2,1-4
ucieczka do Egiptu i powrót do Nazaretu z dziecięciem Jezus i Jego Matką: Mt 2,19-23
Józef i zagubienie się dwunastoletniego Jezusa w świątyni: Łk 2,41-51
3) Józef, zwany Barnabą: por. Barnaba wyżej
4) Józef, znany jako Barsaba, z przydomkiem Justus: Dz 1,23-26
5) Józef z Arymatei, który pogrzebał Jezusa: Mt 27,57-60; Mk 15,42-46; Łk 23,50-54; J 19,38

Krew
siedlisko życia: Kpł 17,11-14
zakaz spożywania krwi: Rdz 9,4; Kpł 17,10-16; 1 Sm 14,32-35; Dz 15,29
rozlew krwi zakazany pod groźbą kary śmierci: Rdz 9,5-6; Wj 20,13; 21,23; Kpł 24,17; Pwt 19,21; por. Mt 5,21-26.38-42
wyrażenie „ciało i krew" oznaczające istoty ludzkie w czasie ziemskiego życia: Mt 16,17; 1 Kor 15,50; Ga 1,16; Ef 6,12; Hbr 2,14
na odrzwiach domów hebrajskich w noc paschalną: Wj 12,7.13
przemożny czynnik ekspiacyjny, zwłaszcza w Dniu Pojednania: Kpł 16; por. Hbr 9,7.22
krew przymierza: Wj 24,6-8; Za 9,11; Hbr 9,19-21
przelana krew Jezusa i jej przebłagalny charakter: Rz 3,25; Ef 1,7; Kol 1,20; 1 P 1,18-19; Ap 5,9
krew Nowego Przymierza wylana na odpuszczenie grzechów: Łk 22,20; 1 Kor 11,25; por. Mt 26,28; Mk 14,24
spożywanie Ciała Jezusa i picie Jego Krwi jako środek osiągnięcia życia wiecznego: J 6,53-58

Królestwo Boże, gr. *basilea* („królestwo", „panowanie", „władza"). Mateusz używa rabinackiego terminu „królestwo niebieskie" zamiast słowa „Bóg" (Mt 4,17; 5,3.10.19-20; 7,21; 8,11; 10,7; 13,52 itd.).
dominujący motyw w przepowiadaniu Jezusa: Mt 4,17; Mk 1,14-15
punkt zwrotny w historii zbawienia, zapoczątkowany przez aresztowanie Jana Chrzciciela i publiczną działalność Jezusa: Mk 1,14-15a; Łk 16,16; por. Mt 11,12-13
bliskie: Mt 3,2; 4,17; 10,7; Mk 1,15; Łk 10,9.11
rzeczywiście już obecne w zalążku i już teraz skuteczne w działaniu: Mt 12,28
cuda Jezusa jako znak i antycypacja pełnej realizacji królestwa Bożego: Mt 11,2-6; Łk 7,18-23
podobnie jak ziarno, mające niezwyciężoną siłą: Mt 18,8.31-32; Mk 4,8.26-29.30-32; Łk 13,18-19
podobnie jak zaczyn, niepozorne na początku, ale sprawiające niezwykły wzrost: Mt 13,33; Łk 13,20-21
pokuta i wiara jako właściwa ludzka odpowiedź na przyjście królestwa Bożego: Mt 3,2; 4,17; Mk 1,15c
należy się do niego odnieść jak dziecko: Mt 18,1-4; 19,13-14; Mk 10,13-15; Łk 18,15-17
należy je szukać: Mt 6,33; Łk 12,31
uczta eucharystyczna jako antycypacja królestwa Bożego: Mt 26,29; Mk 14,25; Łk 22,18
modlitwa o przyjście królestwa w jego pełni: Mt 6,10; Łk 11,2
dobra nowina o królestwie ma być głoszona całemu światu: Mt 24,14; por. 4,23; 9,35; 28,19
słowa o królestwie Bożym (tj. orędzie Jezusa): Mt 13,19
rzecz, którą można uczynić dla królestwa Bożego: Mt 19,12; Łk 18,29
dziedzice królestwa Bożego:

ubodzy: Mt 5,3; Łk 6,20
ci, którzy teraz są głodni: Łk 6,21
ci, którzy teraz płaczą: Łk 6,21
prześladowani dla sprawiedliwości: Mt 5,10
królestwo Boże, sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym: Rz 14,17
królestwo Mesjasza: Łk 1,33; por. Ap 20,4

Lidia, kobieta zajmująca się handlem purpurą, pierwsza konwertytka w Europie (w Filippi w Macedonii): Dz 16,12-15,40.

Łukasz, por. artykuł *Łukasz – autor Ewangelii i Dziejów Apostolskich.*

Maria Magdalena, czyli z Magdali, wymieniana na wszystkich listach uczennic Jezusa.
jej obecność z Dwunastoma w czasie działalności Jezusa w Galilei: Łk 8,1-3
wśród pierwszych świadków zmartwychwstania Jezusa: Mt 27,56.61; 28,1; Mk 15,40.47; 16,1; Łk 24,10; J 19,25; 20,1.18

Maria z Betanii, siostra Marty i Łazarza: Łk 10,39.42; J 11,1.28-31.45; 12,1-8.

Maria z Jerozolimy, matka Jana Marka: Dz 12,12.

Maria, matka Jakuba i Józefa, czyli „druga Maria": Mt 27,56.61; 28,1; Mk 15,40.47; 16,1.

Marta, siostra Łazarza i Marii z Betanii, bliscy przyjaciele i uczniowie Jezusa: Łk 10,38-42; J 11,5.20-27.30; 12,2.

Maryja, Dziewica
żona Józefa: Mt 1,18; Łk 1,27
dziewicze poczęcie obwieszczone Józefowi w śnie i Maryi przez anioła Gabriela: Mt 1,18-25; Łk 1,26-38
Jej podróż z Nazaretu do Judei, do Jej brzemiennej krewnej, Elżbiety: Łk 1,39-45
hymn uwielbienia wypowiedziany przez Maryję: Łk 1,46-55
w Betlejem w czasie narodzenia Jezusa: Łk 2,1-19
Mędrcy ze Wschodu przynoszący drogocenne dary: Mt 2,1-13
Józef zabiera Maryję i Jezusa do Egiptu: Mt 2,13-15
zamieszkuje w Nazarecie: Mt 2,19-23
w świątyni z okazji oczyszczenia się po zrodzeniu pierworodnego: Łk 2,21-24
proroctwo Symeona: Łk 2,35
Jezus i Jego Matka w świątyni: Łk 2,41-50
wiara Maryi w Jezusa moc na weselu w Kanie Galilejskiej: J 2,1-11
Maryja pod krzyżem: J 19,25
Maryja i umiłowany uczeń: J 19,26-27
w Pięćdziesiątnicę: Dz 1,14; por. 2,1-4

Mądrość, por. artykuł *Mądrość – sposób myślenia o Bogu.*

Melchizedek, król Szalemu (Jerozolimy) i kapłan El Eljon („Najwyższego"), który błogosławił Abrahamowi po jego zwycięstwie odniesionym nad czterema królami ze wschodu: Rdz 14,17-20.
król Izraela jako „kapłan na wieki na wzór Melchizedeka": Ps 110,4
jako typ Chrystusa, arcykapłana Nowego Przymierza: Hbr 5,6.10; 6,20-7,25

Michał („któż jak Bóg?"), anioł opiekuńczy ludu Bożego: Dn 10,13.21; 12,1; Jud 9; Ap 12,7.

Miłość
Bóg jest miłością: 1 J 4,7
powszechność i darmowość miłości Boga
do każdego stworzenia: Mdr 11,23; por. Mt 5,45
do biednych: Pwt 10,18
do życia: Mdr 11,26
do sprawiedliwości: Ps 37,28
wierna miłość Pana napełnia ziemię: Ps 37,5

miłość Boga okazana w wybraniu Izraela: Pwt 4,37; 7,7-8; por. Oz 11,1
miłość Boga do ludu Bożego przedstawiana w tradycji prorockiej pod obrazami miłości małżeńskiej: Jr 2,1-3; Iz 54,5; Oz 2,16-18
namiętna miłość Boga odwzajemniona niewdzięcznością i niewiernością: Jr 2,4-13; Oz 11,1-4
miłość Boga okazana w posłaniu Syna jako Zbawcy świata: J 3,16; 1 J 4,9; por. Rz 5,8
Jezus, ukochany Syn Boga: Mt 3,17; 17,5; Mk 1,11; 9,7; Łk 3,22; J 3,35; 5,20; 10,17
miłość Chrystusa do Kościoła: Ef 5,25; por. Ef 5,2; J 17,23; Ap 1,5
największe przykazanie – miłowanie Boga z całego serca: Pwt 6,5; Mt 22,37-38; Mk 12,29-30
nowe przykazanie: J 13,34; 1 J 2,7; 2 J 5
miłość bliźniego nierozdzielna od miłości Boga: Mt 22,39; Mk 12,31; Łk 10,27; 1 J 4,20-21; 5,2; por. 2,9
miłość Boża wlana w nasze serca przez Ducha Świętego: Rz 5,5
miłość związana z wiarą i nadzieją, „z nich zaś największa jest miłość”: 1 Kor 13.13; por. 1 Tes 1,3; 5,8
wiara działająca przez miłość: Ga 5,6
miłość mocna jak śmierć: Pnp 8,6
miłość Boga silniejsza niż śmierć: Rz 8,31-38
miłość przykazań Bożych: Ps 119,113.127
miłość słowa Bożego: Ps 119,140
Izrael zobowiązany do miłowania obcych, czyli cudzoziemców: Kpł 9,34; Pwt 10,9
miłość nieprzyjaciół: Prz 25,21-22; Mt 5,43-48
władza dana Piotrowi, by sprawował ją w kontekście miłości: J 21,15-17
miłość małżeńska: Rdz 24,67; 29,20; Ef 5,22-23; Kol 3,18-19
miłość w rodzinie: Rdz 22,2; 25,28; Rt 4,13-15; Ef 6,1-4; Kol 3,20-21
Pan obdarowujący mądrością tych, którzy Go miłują: Syr 1,10
umiłowany uczeń: J 19,26; 20,2; 21,7

Modlitwa, akt pobożności, uwielbienia, dziękczynienia albo wyznania wiary w Boga. Por. też *Wstawiennictwo*.
modlitwa Jezusa w rozstrzygających chwilach:
przyjścia na świat: Hbr 10,5
chrztu: Łk 3,21
powołania uczniów: Łk 6,12
przemienienia: Łk 9,29
w Getsemani: Mt 26,36-46; Mk 14,32-42; Łk 22,39-45; por. Hbr 5,7
ukrzyżowania: Mt 27,46; Mk 15,34; Łk 23,46
zwracanie się do Boga jako Ojca: Mt 6,9; 11,25-26; 26,39.42; Łk 10,21-22; 11,2; 22,42; J 17,1.5.11.21.24.-25; Rz 8,15; Ga 4,6; por. Ps 89,26
Modlitwa Pańska: Mt 6,9-13; Łk 11,2-4
modlitwa arcykapłańska: J 17
modlitwa chrześcijan: Dz 1,14.24; 2,42; 6,6; 10,4-9; 12,5; 13,2-3
modlitwa przy posiłku: Mt 15,36; 26,26-27; Mk 8,6; Dz 27,35; 1 Kor 10,30
gesty modlitewne:
stanie: Ml 11,25; Łk 18,11
klęczenie: 1 Krl 8,54; Łk 22,41; Dz 7,60; 9,40; 20,36; Flp 2,10
upadnięcie na twarz: Mt 26,39; Mk 14,35
z wyciągniętymi rękami: 1 Krl 8,22; 1 Tm 2,8
świątynia jako miejsce modlitwy: Ps 5,8; Mk 11,17; Mt 21,13; Łk 2,37; Dz 3,1
modlitwa o środki konieczne do życia: Lb 11,11-15; 1 Krl 8,35-40; Prz 30,7-9; Mt 6,11; Łk 11,3
za władze świeckie: Ezd 6,10; 1 Tm 2,2
za wszystkich: 1 Tm 2,1
o prowadzenie: Rdz 24,12-14; Dz 1,24-25
o mądrość: 1Krl 3,5-14; Mdr 7,7; Jk 1,5-8
o wybawienie od nieprzyjaciół: 1 Krl 8,33; 44-51; Ps 31,16; 59,1; 143,9
o przebaczenie: Ps 25,11; 51; 130,1-3; 143,1-2; Mt 6,12; Łk 11,4; 18,13; 23,33; Dz 7,60
za chorych: Jk 5,13-16a
za zmarłych: 1 Mch 12,38-45
modlitwa Ducha Świętego: Rz 8,26-27
odrzucenie przez Boga modlitwy bez sprawiedliwości: Iz 1,15; 59,1-3; Mi 3,4
odrzucenie przez Jezusa modlitwy na pokaz: Mt 6,5-8
skuteczna modlitwa: Łk 11,5-13; 18,1-18; Jk 5,16b-18
Bóg słyszy modlitwy swego ludu: 1 Krl 9,3; Ps 34,15; Mt 7,7-11; 1 J 3,22; 5,14-15
modlitwy Pawła za swoje wspólnoty: Rz 15,13; Flp 1,9-11

jego prośba o ich wstawiennictwo: Rz 15,30-32; 2 Kor 1,11; 1 Tes 5,25
modlitwy nie zawsze wysłuchiwane tak jakby oczekiwano: 2 Kor 12,7-9

Mojżesz, hebr. *Mosze*, imię egipskie (*mos* – „syn"), wyzwoliciel i prawodawca Izraela.
pochodzący z uciskanego narodu: Wj 1,8-2,1; Dz 7,17-20
wyciągnięty z wody: Wj 2,2-10
jego genealogia: Wj 6,14-25
zaadoptowany przez córkę faraona i wychowywany na egipskim dworze: Dz 7,21-22
zmuszony do ucieczki na pustynię: Wj 2,11-15; Dz 7,29
ucieczka do ziemi Madian: Wj 2,16-22
powołanie Mojżesza: Wj 3,1-12; 6,2-13; Dz 7,30-34
objawienie mu imienia Bożego: Wj 3,13-15
zapoznanie go z planami Bożymi dotyczącymi jego misji: Wj 3,16-20; 6,26-27; por. Ps 103,7
obdarzony cudownymi mocami: Wj 4,1-9; Dz 7,36
Aaron, rzecznik Mojżesza: Wj 4,10-17
jego powrót do Egiptu: Wj 4,18-23
Mojżesz, wybawiciel swego ludu: Wj 7,1-15,21
pośrednik w otrzymaniu przez naród wybrany prawa Bożego: Wj 24,12; 34,1-5; Syr 45,3-6
pośrednik przymierza: Wj 19,3-8; 24,1-8
prorok nie mający sobie równego: Pwt 34,10-12
Mojżesz jako rzecznik Boga, tak jak każdy prawdziwy prorok: Pwt 18,15-20
najwierniejszy sługa Pana: Lb 12,7
bunt ludu przeciw Mojżeszowi: Wj 15,23; 16,2; 17,1-3; Lb 11,1-6; 14,1-4; 16; Dz 7,39
zniechęcony i przygnębiony z powodu zbyt wielkich ciężarów, jakie przyszło mu dźwigać: Lb 11,14-15; por. Wj 18,18
jako przykład wiary w Boga: Hbr 3,2; 11,23-28
wielki orędownik swego ludu w czasie wędrówki przez pustynię: Wj 5,22-23; 32,11-14.30-32; Lb 11,2; 14,13-19; 16,22; 21,7; Pwt 9,25-29; Ps 99,6; 106,23; Syr 45,3; Jr 15,1
promieniująca twarz Mojżesza: Wj 34,29-35; 2 Kor 3,7-9
przyjaciel Boga, z którym Pan rozmawiał twarzą w twarz: Wj 12,6-8; por. Wj 33,11
Jezus i Mojżesz: Mt 17,3; 19,7, Mk 9,4; 10,3-4; Łk 9,30; 16,29.31; J 1,17
śmierć Mojżesza: Pwt 34,1-8

Nadzieja
JHWH, nadzieja Izraela: Jr 14,8; 17,13
JHWH, nie tylko nadzieja narodu, ale i poszczególnych ludzi: Ps 71,5
nadzieja trwałej miłości Boga: Ps 33,18
Bóg, źródło prawdziwej nadziei Izraela, ponieważ „JWHW jest wiekuistą Skałą": Iz 26,4; por. Ps 18,3; 94,22
nadzieja w Panu i poleganie na obietnicach Bożych: Ps 130,5-6
zamiar JHWH obdarowania swego ludu przyszłością i nadzieją: Jr 29,11; por. 31,17
narody oczekujące na pouczenie przez Sługę Pańskiego: Iz 42,4; Mt 12,21
nadzieja na odkupienie Izraela: Łk 24,21; por. Dz 1,6
fałszywa nadzieja (tj. pokładanie nadziei w kimkolwiek i czymkolwiek innym niż Bóg):
rydwany i wielka liczba wojowników: Oz 10,13
bogactwo: Ps 49,7; por. Łk 12,16-21
bożki: Iz 44,9-11
obce sojusze: Iz 31,1-3
nadzieja pełna nieśmiertelności: Mdr 3,4
demaskowanie iluzorycznej nadziei przez proroków: Jr 8,15; 13,16; Am 5,20
wierzący, bogaty w nadzieję mocą Ducha Świętego: Rz 15,13
nowe narodzenie się do żywej nadziei mocą zmartwychwstania Jezusa Chrystusa: 1 P 1,3
nadzieja zmartwychwstania: Dn 12,2-3; por. 1 Kor 15
„Chrystus pośród was – nadzieja chwały": Kol 1,27
nadzieja, „bezpieczna i silna kotwica duszy, [kotwicy], która przenika poza zasłonę, gdzie Jezus poprzednik wszedł za nas": Hbr 6,19-20
„nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa": Flp 3,20-21
„w nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni": Rz 8,24
nadzieja Kościoła, radosnego nawet w cierpieniu: Rz 12,12; 1 P 4,13
nadzieja stworzenia: Rz 8,18-25

triadyczna formuła „wiara, nadzieja i miłość”: 1 Kor 13,13; por. 1 Tes 1,3; 5,8; Ga 5,5-6
nadzieja Abrahama, wbrew wszelkim ludzkim oczekiwaniom („wbrew nadziei uwierzył nadziei”): Rz 4,18; por. Rdz 15,6; 22,1-19
wspólnota chrześcijańska, nadzieja Pawła „przed Panem naszym, Jezusem Chrystusem, w chwili Jego przyjścia”): 1 Tes 2,19

Nasienie
w porównaniu z drzewem: Rdz 1,11.12.29
jako metafora w czterech przypowieściach Jezusa:
nasienie i chwasty: Mt 13,24-30.36-43
nasienie rosnące w ukryciu: Mk 4,26-29
siewca, nasienie i gleba: Mk 13,3-9.18-23; Mk 4,3-9.14-20; Łk 8,5-8.11-15
nasienie gorczycy: Mt 13,31-32; Mk 4,30-32; Łk 13,18-19

Obrzezanie, usunięcie napletka.
obrzęd, któremu poddaje się ośmiodniowych noworodków płci męskiej: Rdz 17,12; 21,4; Kpł 12,3; Łk 1,59; 2,21; Dz 8,8; Flp 3,5
znak przynależności do JHWH i świadectwo przynależności do ludu przymierza: Rdz 17,11
potępienie nieobrzezanych przez Izrael: Sdz 14,3; 15,18; 1 Sm 14,6; 17,26; 2 Sm 1,20; Ez 32,21-30
prawdziwe obrzezanie serca: Kpł 26,41; Pwt 10,16; 30,6; J 6,10; Rz 2,25-29
konieczność obrzezania wymagana przez judeochrześcijan: Dz 15,1
ostateczne postanowienie Soboru Apostolskiego, odrzucające konieczność obrzezania nawróconych pogan: Dz 15,22-29
Abraham usprawiedliwiony dzięki wierze, a nie dzięki obrzezaniu: Rz 4,1-12
zarówno obrzezanych, jak i nieobrzezanych akceptuje Bóg ze względu na ich wiarę: Rz 3,30

Odkupienie
JHWH, odkupiciel Izraela (hebr. *go'el*, „krewny”, zobowiązany do wykupienia krewnego, który popadł w niewolę albo został jeńcem): Ps 19,14; 69,18; 72,14; Iz 41,14; 43,14; 44,6; 47,4; 48,17
w odniesieniu do wyzwolenia Izraela z niewoli egipskiej: Pwt 13,6; 15,15; 24,18; Mi 6,4
w odniesieniu do powrotu Izraela z wygnania babilońskiego: Iz 51,11; 52,3-9
odkupienie Izraela: Łk 1,68; 2,38; 24,21
wykupienie od grzechu: Ps 130,8; Iz 44,21-23
Chrystus, nasze odkupienie: 1 Kor 1,30
odkupienie, które jest w Jezusie Chrystusie: Rz 3,24; Ef 1,7.14; Kol 1,14; Ap 5,9
chrześcijanie jako nabyci za [wielką] cenę: 1 Kor 6,20; 7,23
chrześcijanie wykupieni ze swego złego postępowania drogocenną krwią Chrystusa: 1 P 1,18-19
oczekiwanie odkupienia naszego ciała: Rz 8,23
wszystkie stworzenie wzdycha w oczekiwaniu odkupienia: Rz 8,19-22

Odpowiedzialność
podjęcia ważnych decyzji ciążąca na każdym: Pwt 30,15-20; Syr 15,11-20; por. Rdz 2,16-17; Jk 1,13-15
zasada odpłaty zbiorowej (kara ciążąca na wszystkich członkach rodziny albo grupy za winę jednego z nich): Wj 20,5-6; Kpł 4,3; Pwt 5,9-10; Joz 7,1-26
przysłowie o dzieciach cierpiących z powodu złych czynów rodziców: Jr 31,29-30; Ez 18,1-4
zasada odpowiedzialności indywidualnej (każdy odpowiada za własne czyny): Ez 18; Łk 16,19-26; Rz 2,5-10.16; 1 Kor 4,5

Paweł, por. artykuł *Życie Pawła Apostoła.*

Piłat Poncjusz, rzymski prefekt Judei, piąty gubernator prowincji i jako drugi najdłużej piastujący ten urząd (26-36 r. po Chr.).
w czasie działalności Jana Chrzciciela: Łk 3,1
jego udział w procesie i skazaniu Jezusa: Mt 27,1-2.11-26; Mk 15,1-15; Łk 23,1-25; J 18,29-19,16
w Nowym Testamencie poza Ewangeliami: Dz 3,13; 4,27; 13,28; 1 Tm 6,13

Piotr (najpierw nazywany Szymonem, synem Jony), jeden z Dwunastu. Jego gr. imię *Petrus* jest przekładem aram. *Kefas*, które znaczy „skała” (*petra*). Zmiana przez Jezusa jego imienia z Szymon na *Kefas* jest dobrze poświadczona: Mt 10,2; Mk 3,16; Łk 6,14; J 1,42.
powołany na „rybaka ludzi”: Mt 4,18-19; Mk 1,16-17; Łk 5,1-11

uzdrowienie jego teściowej przez Jezusa: Mt 8,14-15; Mk 1,29-31; Łk 4,38-39
jego szczególna pozycja wśród Dwunastu: Mt 10,1-4; Mk 3,13-19; Łk 6,12-16
wybrany, wraz z Jakubem i Janem, na powiernika specjalnych objawień Jezusowych: Mk 5,37; Łk 8,51 (uzdrowienie córki Jaira); Mt 17,1; Mk 9,2; Łk 9,28 (przemienienie)
przyznanie mu szczególnej intuicji dotyczącej tożsamości Jezusa jako Mesjasza Bożego: Mt 16,16-17; Mk 8,29; Łk 9,20; J 6,68-69
jego funkcja jako „Skały", czyli fundamentu budowli, którą jest Kościół: Mt 16,18-19
jego sprzeciw wobec zapowiedzi Jezusa, że jako Mesjasz musi wiele wycierpieć i umrzeć: Mt 16,22-23; Mk 8,31-33
rzecznik apostołów: Mt 19,27; Mk 10,28; Łk 18,28; por, Mt 15,15; 18,21-22
modlitwa Jezusa, żeby nie ustała jego wiara i nie zaprzestał umacniać w wierze swych braci: Łk 22,32
jego zaparcie się Jezusa i żal: Mt 26,69-75; Mk 14,53-54.66-72; Łk 22,54-62; J 18,15-18.25-27
pierwszy uczeń, któremu ukazał się zmartwychwstały Jezus: 1 Kor 15,5
trzykrotne zapewnienie o miłości, odpowiadające trzykrotnemu zaparciu się, i jego misja pasienia owiec Jezusa: J 21,15-17
pierwszy świadek wiary wielkanocnej: Dz 2,14-41; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43
przełożony Kościoła w Jerozolimie: Dz 1,15-22; 5,1-11; Ga 1,18; 2,9
zaangażowany w działalność misyjną wśród Żydów i pogan: Dz 8,14-17; 9,32-35; 10,5-48; 11,1-18; Ga 2,7
jego podróż misyjna: 1 Kor 9,5
jego powaga wśród Koryntian; niektórzy z nich czuli się zobowiązani do szczególnego posłuszeństwa wobec niego: 1 Kor 1,12; 3,22

Pokój, słowo o szerokim zakresie znaczeniowym zarówno w Starym Testamencie, jak i w Nowym. Rzeczownik hebr. *szalom* („pokój") znaczy „pełnia", „pomyślność", „dobrobyt".
Bóg jest Bogiem pokoju: Rz 15,33; Flp 4,9; 1 Tes 5,23
pokój, dar Boży: Kpl 26,6; 1 Krl 2,33; Ps 29,11; 85,9; Iz 26,12
jako słowo powitania i pożegnania: Wj 4,18; Sdz 6,23; 2 Sm 15,9; Ezd 5,7; Mk 5,34; Łk 7,50; J 20,19.21.26
życzenie pokoju w początkowych pozdrowieniach w nowotestamentowych listach: Rz 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Ga 1,3; Ef 1,2; Flp 1,2; Kol 1,2; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,2; 1 Tm 1,2; 2 Tm 1,2; Tt 1,4; Flm 3; 1 P 1,2; 2 P 1,2; 2 J 1,3; Judy 2; Ap 1,4
pokój, brak sporów między jednostkami i narodami: Joz 10,1.4; 1 Sm 7,14; Łk 14,32; por. Ap 6,4
przeciwieństwo wojny: Koh 3,8
pokój we wspólnotach chrześcijańskich: Rz 12,18-19; 14,19; 1 Kor 14,33; 2 Kor 13,11; 1 Tes 5,13b
chrześcijanie powinny zachowywać pokój z wszystkimi ludźmi: Hbr 12,14; por. Mk 9,50
sprawiedliwość jako źródło pokoju: Iz 32,17; Ps 72,4-5; 85,11; por. Iz 60,17; Rz 14,17; Hbr 12,11; Jk 3,18
pokój i pomyślność: Ps 122,6-9
Mesjasz, Książę Pokoju: Iz 9,5
przymierze pokoju z kapłanami: Lb 25,12-13; Ml 2,4-6
Ewangelia pokoju: Dz 10,36; Ef 6,15
Chrystus, nasz pokój: Ef 2,11-18; por. Rz 5,1; Kol 1,20
pokój dany przez Chrystusa: J 14,27; Kol 3,15; 2 Tes 3,16
pokój mesjański: Iz 2,4; 11,6-9; Mi 4,3-4

Praca, por. artykuł *Sprawiedliwość, praca i ubóstwo.*

Prawo, hebr. *torah* („pouczenie"), słowo o szerszym i mniej ściśle prawnym znaczeniu niż gr. *nomos* („prawo"). Oznacza objawienie dane Izraelowi przez Boga w celu regulacji jego postępowania.
w szerokim sensie odpowiednik całego Starego Testamentu: J 10,34; Rz 3,19-20; 1 Kor 14,21
podział Biblii hebrajskiej na Prawo, Proroków i Pisma: Prolog do Księgi Syracha – 1,9-10.24-25; por. Łk 24,44
jako określenie pierwszych pięciu ksiąg Biblii (Pięcioksiąg): 2 Mch 15,9; Mt 5,17; 7,12; Łk 2,27; 16,16-17; 24,44; Rz 3,21; Ga 4,21
dane Izraelowi za pośrednictwem Mojżesza: Ps 103,7
wspaniały przywilej Izraela, nie dany innym narodom: Ps 147,19-20; por. Rz 9,4
Prawo, źródło radości i lampa dla nóg: Ps 1; 19,7-14; 119
kapłani, stróże *torah*: Pwt 33,10; Jr 18,18; Ez 7,26; Oz 4,4-6
czytanie Prawa co siedem lat w Święto Namiotów: Pwt 31,9-13
autorytet i trwałe znaczenie Prawa i zachęta do zachowania go aż do najmniejszego przykazania: Mt 5,18-19; por. Łk 16,17
przykazania Starego Testamentu i ich wypełnienie w nauczaniu Jezusa: Mt 5,17

nauczanie Jezusa jako pełne objawienie tego, co Bóg zamierzył przez Prawo: Mt 5,21-48
zachowywanie przykazań jako warunek osiągnięcia życia wiecznego: Mt 19,16-19; Mk 10,17-19; Łk 18,18-20
Ezdrasz, pisarz nauczający *torah* Mojżesza: Ezd 7,10; Ne 8
największego przykazanie Prawa: Mt 22,34-4-; Mk 12,28-31; Łk 10,25-28; por. Mt 23,23
Prawo i Prorocy zamknięte wraz z wystąpieniem Jana Chrzciciela: Łk 16,16; por. Mt 11,12-13
Prawo wyryte w świadomości tych, którzy nie znają Prawa Mojżeszowego: Rz 2,14-15
Prawo dane przez Mojżesza przeciwne łasce i prawdzie danych przez Jezusa Chrystusa: J 1,17
Prawo napisane na kamiennych tablicach na Synaju: Wj 24,12; 32,15-19; 34,1
Prawo napisane nie atramentem, lecz Duchem miłującego Boga na tablicach ludzkich serc: 2 Kor 3,3; por. Jr 21,33; Ez 36,26
Prawo, jako wyraz woli Boga, jest święte, słuszne i dobre: Rz 7,12; 1 Tm 1,8
ale nie jest w stanie zapobiec grzechowi, ponieważ nie daje mocy duchowej do zmiany postępowania ludzkiego: Rz 8,3
a zatem przykazanie, które miało prowadzić do życia, zawiodło do śmierci: Rz 7,10
dlatego grzesznik jest usprawiedliwiony nie dzięki przestrzeganiu Prawa, ale dzięki łasce Boga w Jezusie Chrystusie, z którym wierzący jest zjednoczony przez wiarę: Rz 1,17; 3,21-26; 4,25; Flp 3,8-9; Tt 3,5-7
żaden człowiek nie może być uznany za sprawiedliwego z racji zachowywania Prawa: Ga 2,16
Duch jest wewnętrznym prawem Nowego Testamentu: Rz 8,9
Jezus Chrystus, kres Prawa: Rz 10,4; Ef 2,14-15
prawo Chrystusa: Ga 6,2
prawo Ducha: Rz 8,2
prawo wiary: Rz 3,27
doskonałe prawo wolności: J 1,25

Prorok, por. artykuł *Profetyzm i prorocy.*

Przymierze, por. wstawkę w artykule *Księga Wyjścia.*

Rodzina, por. artykuł *Rodzina – perspektywa afrykańska.*

Salomon, znany także jako Jedidiasz (hebr., „umiłowany JHWH"), syn Dawida i Batszeby i następca Dawida na tronie; panował przez czterdzieści lat (X w. przed Chr.).
jego narodzenie: 1 Sm 12,24-25
mianowany przez Dawida na jego następcę: 1 Krl 1,28-40
sen Salomona w Gibeonie: 1 Krl 3,41-14; 2 Krn 1,3-12
jego mądrość: 1 Krl 3,16-28; 5,9-14
budowniczy świątyni: 1 Krl 5,15-38
modlitwa Salomona w dniu poświęcenia świątyni: 1 Krl 8,22-61
jego upadek: 1 Krl 11,1-40
koniec jego panowania: 1 Krl 11,41-43

Samson, bohater izraelski, sławny ze swej siły i wielkich wyczynów w walce z Filistynami. Opowiadania przedstawiają go jako nazirejczyka od urodzenia, ale jego namiętność do cudzoziemek naraziła na szwank jego ślub nazireatu: Sdz 13-16.

Saul, Beniaminita z górzystej wioski Gibea, który został pierwszym królem Izraela (por. komentarz do 1-2 Sm).
przystojny i bardzo wysoki syn znakomitego Beniaminity o imieniu Kisz: 1 Sm 9,1-2
namaszczony przez Samuela na króla Izraela: 1 Sm 9,3-10,8
wybrany na króla drogą publicznego losowania i ogłoszony królem przez lud: 1 Sm 10,17-27
jego władza królewska potwierdzona po zwycięstwie nad Ammonitami: 1 Sm 11,14-15
jego dzielność jako dowódcy: 1 Sm 14,47-48
wojna przeciwko Filistynom: 1 Sm 13,1-7.15b-23; 14,1-23
jego konflikt z Dawidem: 1 Sm 18,6-30; 24,1-23; 26,1-27,1
odrzucony przez Boga za nieposłuszeństwo pouczeniom danym mu przez Samuela: 1 Sm 15,10-35
Saul i wróżka z Endor: 1 Sm 28,3-25
jego klęska i śmierć na górze Gilboa: 1 Sm 31

Sefora, jedna z siedmiu córek Reuela, kapłana Madianitów (znanego również jako Jetro).
jej nieoczekiwanie spotkanie z Mojżeszem: Wj 2,16-17

dana Mojżeszowi za żonę: Wj 2,18-22
ocalająca życie swego męża przez obrzezanie swego syna i dotknięcie Mojżesza napletkiem: Wj 4,24-26
przyprowadzona przez Jetrę do Mojżesza, gdy wyszedł na spotkanie Izraelitów przebywających na pustyni: Wj 18,2-5

Szukanie
Boga: Pwt 4,29; Ps 40,16; 69,6; 105,3-4; Iz 55,6; Oz 5,6; Am 5,4; Dz 17,27; por. Ps 14,2; 53,2; Rz 3,11
oblicza Boga : Ps 27,8-9
Jezusa: J 6,26; 7,34-36; 13,33
królestwa Bożego i sprawiedliwości Bożej: Mt 6,33; por. Łk 12,31
woli Bożej: J 5,30
rzeczy, które są w górze: Kol 3,1
pokoju: Ps 34,14; Hbr 13,14; 1 P 3,11
usprawiedliwienia w Chrystusie: Ga 2,17
swojej własnej sprawiedliwości zamiast poddania się zbawczej sprawiedliwości Boga: Rz 10,2
śmierci: Ap 9,6

Światło
stworzenie światła: Rdz 1,3-4; por. 2 Kor 4,6
jako symbol szczęścia, pomyślności i radości: Iz 9,1-2 ; Mt 4,16; Łk 1,78-79
Bóg jest światłością: 1 J 1,5; por. Ps 27,1; 36,9; 104,2; Iz 58,8; 60,19-20; Dn 2,22; 1 Tm 6,16; Jk 1,17
słowo Boże, lampa dla nóg i światło na ścieżce: Ps 119,105
słowo proroków, lampa do oświetlenia drogi w ciemności: 2 P 1,19
dzień Pański oczekiwany jako światło: Za 14,7; por. Am 5,18.20
mądrość jako odblask wieczystej światłości: Mdr 7,26
Mesjasz, światło narodów: Łk 2,32
Jezus, prawdziwa światłość: J 12,36; 9,5; 12,35.46
wierzący określani jako:
oświeceni: Hbr 6,4; 10,32
światło świata: Mt 5,14
synowie światłości: J 12,36; 1 Tes 5,5
źródło światła w świecie: Flp 2,15
blask Ewangelii chwały Chrystusa: 2 Kor 4,4
lud wezwany z „ciemności do przedziwnego światła": 1 P 2,9; por. Kol 1,13-14
wojna między światłością a ciemnością: J 1,5-7; 3,19-21; 1 J 2,8
uczniowie Jezusa powołani, by być światłem dla świata: Mt 5,16; por. Łk 12,35
światło niebieskiego Jeruzalem: Ap 21,23; 22,5

Tajemnica (hebr. *sod,* aram. *raz*, gr. *mysterion*)
w szerokim sensie coś ukrytego, sekret: Tb 12,7.11; Syr 27,16.21
w religiach misteryjnych ezoteryczna nauka i obrzędy, w które wtajemnicza się tylko przechodzących inicjację: Mdr 12,5; 14,23
tajemnice Boga objawione sługom Bożym, prorokom: Am 3,6; por. Lb 24,4
Bóg objawiciel tego, co niezgłębione, i tajemnic („co nastąpi przy końcu dni"): Dn 2,22.28,47; 4,6
tajemnica Boga, w którym ukryte są wszystkie skarby mądrości i wiedzy: Kol 2,3; por. Ap 10,7
tajemnica woli Boga (aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie): Ef 9,10
tajemnica Chrystusa, nie oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach, a teraz objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom (tj. zbawienie pogan): Ef 3,3-4; Kol 1,26; 4,3; por. Rz 16,25-26
tajemnica Ewangelii, której Paweł jest głosicielem: Ef 6,19
tajemnica pobożności (tj. Jezusa Chrystusa wywyższonego po prawicy Boga jako Pana wszechświata, po Jego ziemskim życiu i ukrzyżowaniu): 1 Tm 3,16
tajemnica wiary: 1 Tm 3,9
tajemnica królestwa Bożego (tj. zamysłów Bożych ze względu na królestwo Boże): Mk 4,11; por. Mt 13,11
tajemnica mądrości: Mdr 6,22

Ubóstwo, por. artykuł *Sprawiedliwość, praca i ubóstwo.*

Wiara, odpowiedź człowieka na objawienie Boga, rozpoznane w słowie Bożym i w dziełach Bożych.
wzbudzona w nas przez Ducha Świętego: 1 Kor 12,3; por. Ef 2,8-9; 2 Tes 2,13

Ewangelia, mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego: Rz 1,16
zbawcza sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi: Rz 1,17
posłuszeństwo zawarte w wierze: Rz 1,5; por. 6,16; 15,18
wiara rodzi się ze słyszenia słowa Bożego: Rz 10,17; por. Łk 2,21; 11,28; 1 Tes 2,13
wiara nie opiera się na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej: 1 Kor 2,5
moc wiary: Mt 17,20; Mk 11,23; Łk 17,6
wiara w Boga: Mk 11,22; 1 Tes 1,8
wiara w Jezusa jako objawienie się mocy Boga: Mk 9,23-24
Jezus jako Ten, który przewodzi w wierze i ją wydoskonala: Hbr 12,2
wiara, niezachwiane poleganie na obietnicy Bożej: Rz 4,18; por Ga 5,5
wiara, poręka dóbr niebieskich: Hbr 11,1
Abraham, wzór i ojciec wierzących: Rdz 12,1-3; 15,1-6; 22,1-19; Rz 4,18-25; Hbr 11,8-10.17-19
wiara Izraela w Pana i w Jego sługę Mojżesza: Wj 14,31
wiara, czyli bezwarunkowe zaufanie Bogu, jedynemu gwarantowi zbawienia dla Izraela: Iz 7,9; por. 28,16; 30,15
wiara w Ewangelię: Mk 1,15
usprawiedliwienie przez wiarę, a nie przez uczynki Prawa: Rz 3,21-26; Ga 3,24
wiara działająca przez miłość: Ga 5,6
bezpośrednie odwołanie się Jezusa do wiary swoich słuchaczy: Mt 15,28; Mk 5,34; 10,52; por. 2,5
triadyczna formuła „wiara, nadzieja i miłość”: 1 Kor 13,13; por. 1 Tes 1,3; 5,8; Ga 5,5-6
wiara i miłość: 1 Tes 3,6; 2 Tes 1,3; Flm 5
wiara i męstwo: 2 Tes 1,4
wiara jako źródło cierpliwości i siły: Hbr 11,1-40
wiara w modlitwie: Mk 11,24
brak wiary zganiony przez Jezusa: Mk 4,40
mała wiara, czyli wiara połączona z lękiem i wątpliwościami: Mt 8,26; 14,31; por. 28,17
szczególnie głęboka wiara darem Ducha Świętego (charyzmat): 1 Kor 12,9
wiara zakłada rozwój: 1 Tes 3,10; por. Flp 3,12-14
wiara w Jezusa Chrystusa, źródłem radości: 1 P 1,8
„cel waszej wiary – zbawienie dusz”: 1 P 1,9
wiara, zwycięstwem, które zwycięża świat: 1 J 5,4-5

Wstawiennictwo, czyli modlitwa błagalna w intencji innej osoby: Dz 12,5; Flp 1,4.19; Ef 6,18; 1 Tm 2,1.
wielcy wstawiennicy:
Mojżesz: Wj 5,22-23; 32,11-14.30-32; Lb 11,2; 12,13; 14,13-19; 16,22; 21,7-8; Pwt 9,25-29; Ps 99,6; 106,23; Syr 54,3
Jozue: Joz 7,6-9
Samuel: 1 Sm 7,5-9; 12,19-25; Ps 99,6
Jeremiasz: Jr 14,7-9; por. 15,1; 2 Mch 15,14
Sługa Pański: Iz 53,12
Hiob: Hi 42,8
aniołowie: Tb 12,112; Za 1,12
prorocy: Am 7,2.5
za zmarłych: 2 Mch 12,38-45
Jezus, pośrednikiem przewyższającym wszystkich innych: Hbr 7,25; 1 J 2,1

Wyzwolenie, por. artykuł *Wyzwolenie jako wyzwanie.*

Życie
Bóg, żyjący i źródło wszelkiego życia: Rdz 2,7; 1 Sm 2,6; Ps 36,9; Jr 2,13; 10,10; Mt 16,16; 26,63; Dz 14,15; Hbr 10,31
Bóg, właściciel życia: Ez 18,4
wszelkie stworzone życie jest kruche i przemijające, ale może być drogie w oczach Boga: Hi 7,7-10; 14,1-2; Ps 78,39; 89,46-47
życie w jego pełnym wymiarze (szczęśliwość, bezpieczeństwo, wolność): Pwt 30,15; Ps 119,17; Ez 18,32
życie związane z zachowywaniem przykazań Bożych: Pwt 30,15-20; Prz 4,4
Jezus, chleb życia: J 6,35.48.51
zmartwychwstanie i życie: J 11,25
droga, prawda i życie: J 14,6; por. 8,12
wiara w Jezusa jako źródło życia wiecznego w czasie obecnym i w przyszłości: J 5,24; 6,40.47; Rz 6,22

Przewodnik do map
André LaCocque, redaktor map
Claire LaCocque, współpraca

Wprowadzenie

Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego (MKPŚ) to „ekumeniczne źródło dla dwudziestego pierwszego wieku". Wobec takiego roszczenia, uzasadnionego w znacznym stopniu ekumenicznym i międzynarodowym charakterem autorów dzieła, warto przypomnieć, że weszliśmy w epokę wizualnych środków przekazu. MKPŚ otwiera przed czytelnikami świat odległy pod względem historycznym i, dla większości z nich, geograficznym. Dla części czytelników ta cecha naszej publikacji może – z perspektywy romantycznej – mieć szczególny urok, ale dla tych, którzy słusznie nie chcą mieszać Biblii ze zbiorem mitów, istnieje potrzeba dostarczenia informacji, gdzie rozgrywają się opisywane wydarzenia. Tę potrzebę mogą zaspokoić starannie sporządzone mapy historyczne. Powinny one dostarczyć odpowiedniej ilości informacji, wystarczającej pod względem edukacyjnym, ale nie przeładowanej zbędnymi szczegółami. Krótko mówiąc, mapy MKPŚ powinny dostarczyć, w miarę możliwości, niezbędnej informacji w sposób łatwy do przyjęcia przez czytelnika.

Prawdą jest, że Biblia nie jest historyczną kroniką przeszłości ani też nie przedstawia dokładnej geografii starożytnego Bliskiego Wschodu. Niemniej jednak ukazuje pewien zbiór faktów historycznych ściśle związanych z geograficznymi miejscowościami na obszarze, rozciągającym się od Indusu na wschodzie do Hiszpanii na zachodzie i od dzisiejszej Turcji na północy do Etiopii na południu.

Nie wystarczą mapy fizyczne tego regionu. Współczesny czytelnik woli mieć przed sobą mapy historyczne, które przedstawiają kolejne okresy historyczne danego terenu i łącznie stają się czymś w rodzaju filmowego obrazu, ilustrującego poszczególne etapy rozwoju imperiów, powstawanie nowych miast i znikanie z powierzchni ziemi innych. Porównanie między imperium Dawida i Salomona z X-IX w. przed Chr., w okresie największej ekspansji Izraela, a małą perską prowincją Judei w V w., kiedy liczba ludności zamieszkującej Jerozolimę i okolice została ograniczona do około pięćdziesięciu tysięcy, po prostu przeraża. Z tego rodzaju porównania czytelnik bez trudu będzie mógł wyciągnąć daleko idące wnioski, dotyczące różnych poziomów wielowymiarowego tekstu głęboko zakorzenionego w „terenie". Coś strasznego i wstrząsającego musiało wydarzyć się w między IX a V w. Relacja Nehemiasza w żaden sposób nie może być taka sama, jak relacja Salomona!

Mapy mogą więc stanowić ważną pomoc w zrozumieniu Biblii przy dużej oszczędności słów. W związku z tym nie ulega wątpliwości, że seria map przedstawiających ogólne cechy, takie jak geografia fizyczna Bliskiego Wschodu czy Palestyny, będzie się cieszyła wielkim zainteresowaniem większości czytelników niniejszego komentarza. Mapy te zostały umieszczone na końcu książki. Powinny być atrakcyjnym i pomocnym uzupełnieniem zarówno w sensie ogólnym, jako narzędzie spełniające wiele funkcji, jak i w sensie szczegółowym, tzn. jako ścisła odpowiedź na oczekiwania czytelnika tej jedynej w swoim rodzaju księgi, jaką jest Biblia.

Mapy na końcu książki, ułożone w chronologiczną serię oraz opatrzone nagłówkami i legendami (MS), mogą jednak zaspokoić tylko potrzeby ogólne. Potrzeby bardziej szczegółowe pojawiają się w miarę czytania każdego datowanego dokumentu. Na przykład w przypadku inwazji wroga, nadciągającego z północy i zatrzymanego w połowie drogi przez armię zaatakowanego kraju, rysunkowy schemat tych wydarzeń powinien być zamieszczony w bezpośrednim sąsiedztwie tekstu, który ilustruje. Z tego względu wydawcy włączyli liczne mapy do tekstu komentarza (MT).

Czytelnik zauważy, że liczba miast zaznaczonych na mapach jest stosunkowo mała. Wśród tych, które są zaznaczone, znajdują się też miasta nie wzmiankowane w Biblii. W Biblii często nie pojawiają się nazwy pewnych miast, które są nader ważne z geograficznego i historycznego punktu widzenia. Ich obecność na mapach pomoże czytelnikowi w uzmysłowieniu sobie „świata" Biblii. Wystarczy zwykłe wyliczenie niektórych z nich: Ras Szamra/Ugarit, Ebla, Troja, Qumran, Tel al-Amarna, Kair, Aleppo, Mari, Boghazköy. Te i inne miasta pojawiają się na jednej czy na więcej mapach, ale są identyfikowane jako stanowiska archeologiczne; ich znaczenie dla zrozumienia Biblii nie może zostać pominięte przez kartografa. Czytelnik nie powinien się także dziwić, jeżeli zauważy, że takie starożytne archeologiczne stanowiska są usytuowane, w niektórych przypadkach, w pewnej odległości od dzisiejszych miast o tej samej nazwie, np. Aszkelon, który zwykle sytuuje się bliżej morza i dalej na północ niż współczesne miasto o tej samej nazwie.

Mapa „przemawia" głośno do czytelnika zwłaszcza wtedy, kiedy uzupełniają ją odniesienia do tekstów biblijnych, które wyjaśniają szczegóły na mapie i które, z kolei, same są przez nie objaśniane. Odnośniki tego rodzaju służą także innemu celowi. Powiedziano, że Biblii nie napisano *ad narrandum sed ad probandum* („nie jako historię, lecz jako apologię"). Trasa wędrówek Jezusa po Palestynie, odtworzona na podstawie Ewangelii, może być ścisła pod względem historycznym albo nie. A zatem mapa odtwarzająca wędrówki Jezusa w Galilei

albo na jakimś innym terenie jest niewątpliwie pożyteczna, ale kartograf musi wyraźnie wskazać na Ewangelię, która stanowi podstawę takiej rekonstrukcji.

Mapy zatem przestają być „niemym" czy jednowymiarowym środkiem poznania. Zaczynają żyć własnym życiem. Mapa jest zarówno natarczywym zaproszeniem do czytania tekstu, który ilustruje, jak i synopsą historycznej i geograficznej informacji, dostarczanej przez teksty. Na przykład szkic trasy wędrówki Izraelitów przez pustynię po wyjściu z Egiptu jest wysoce problematyczny, pomimo stosunkowo dużej liczby miejscowości wymienionych w Biblii. Nawet „góra Synaj" jest trudna do zidentyfikowania z dostatecznym stopniem pewności. Począwszy od III w. po Chr. dobrze uzasadniona tradycja sytuuje ją w dzisiejszych górach Synaju, ale niektórzy uczeni umieszczają ją na Półwyspie Arabskim. Trasa wędrówki Izraelitów jest zatem rekonstrukcją opartą na bardziej lub mniej godnych zaufania danych. Niekiedy podaje się inne trasy, a mianowicie wówczas, gdy podstawowe fakty budzą wątpliwości. Prześledzenie szlaków handlowych jest ważne chociażby z tego względu, że może doprowadzić do zaskakującej sugestii, iż biorąc pod uwagę opowiadanie o Wyjściu Bóg poprowadził uciekinierów z daleka od zwykłych szlaków (Wj 13,21).

Innym przykładem takiej dwuznaczności jest podział Ziemi Obiecanej między pokolenia Izraelitów według Księgi Jozuego (nieco skorygowany w Sdz 1). Kartograf opierał się na informacjach zawartych w Joz 13-24 tak dalece, jak było to możliwe, ale szkic ten nie rości sobie prawa do historycznej ścisłości. Teksty nie zawsze są z sobą zgodne. Oprócz tej anomalii geograf popada w zupełną dezorientację, gdy staje wobec zadania zaznaczenia na mapie terytorialnych granic działów należących do poszczególnych pokoleń. Rezultat może być bardziej naukowy (w sensie ostrożności), ale zarazem mniej użyteczny dla czytelnika (w sensie objaśnienia tekstu). Konieczny kompromis prowadzi do uznania za miasta graniczne tych miejscowości, które w tekście przydziela się dwom pokoleniom. Jeżeli chodzi o pokolenie Lewiego, to nie otrzymało ono żadnego zwartego terenu, ale tylko miasta rozsiane po działach różnych pokoleń, w sumie czterdzieści osiem (Joz 21). Miasta lewickie i sześć miast ucieczki (Joz 20,4.7-8) można zidentyfikować dzięki dołączonej do map legendzie.

Tych kilka przykładów niech wystarczy do celów tego krótkiego wprowadzenia. Niewątpliwie, mapy są środkiem organizującym nieuporządkowaną wyobraźnię i mogą też być wyraźnym dowodem konkretności Biblii. „Tanak nad wodami Megiddo" (Sdz 5,19) rzeczywiście istniało i jest dzisiaj stanowiskiem archeologicznym we współczesnym Izraelu. Betlejem, Nazaret, Tyberiada, Jerozolima – to rzeczywiste miejscowości na starożytnych i współczesnych mapach. Religia biblijna nie jest bezcielesną ideą; to żywa rzeczywistość, nieodłączna od czasu i miejsca, historii i geografii, polityki i zaludnienia ziemi. „Na początku było Słowo (...) A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas".

Starożytny Bliski Wschód w II tysiącleciu przed Chr.: MS I

Mapa ta jest archeologiczną „sondą". Niekiedy ujęcie to nazywa się „Półksiężycem starożytnych cywilizacji". Rozciąga się on między dwoma biegunami kultury: starożytnym Babilonem a Egiptem. Główne szlaki prowadzą od Zatoki Perskiej do Egiptu przez Ur, Babilon, Akkad, Mari, Aleppo, Katnę, Damaszek, Palestynę, Soan, On oraz od Ur do Suzy, Nuzi, Aszszur, Niniwy, Charanu, Karkemisz, Aleppo itd. Drogę biegnącą na wschód od Nuzi niekiedy nazywano „szlakiem jedwabnym", który dochodził do Afganistanu, Indii i Dalekiego Wschodu. Właśnie na podstawie tych handlowych, strategicznych i kulturalnych arterii można odtworzyć wędrówkę Abrahama (zob. MS III: Wędrówka Abrahama). Na pierwszy rzut oka widać, że Palestyna tworzyła zarówno pomost między północą a południem, jak i „kość niezgody" między wielkimi obcymi mocarstwami, zwłaszcza Egiptem i Mezopotamią. Ponieważ Jerycho jest, według wszelkiego prawdopodobieństwa, najstarszym miastem świata (istniejącym już w VII tysiącleciu przed Chr.), dolinę Jordanu można uważać za kolebkę cywilizacji.

Mapa ta ilustruje też południową ekspansję imperium Chetytów w latach 1900-1650 przed Chr. i później, w drugiej fazie, w XIV w. przed Chr., kiedy Chetyci dotarli na południe aż do Orontesu. Jeżeli chodzi o Hurytów, mieszkali oni w północnej Mezopotamii, mniej więcej w regionie Urartu, królestwa, którego pierwsze znane ślady pochodzą z IX w. przed Chr. Huryci nie byli Semitami. Ich obecność odnotowuje się w czasach Abrahama, a mianowicie w II tysiącleciu przed Chr. Ze swoich rodzimych siedzib przeniknęli na urodzajne równiny położone na południowym zachodzie. Aluzja do ich kodeksu praw znajduje się np. w Rdz 21,10.

Sumeru nie ma na mapie. W rzeczywistości jego miejsce zajął Babilon, ale cywilizacja sumeryjska przetrwała, choćby za sprawą swojego języka i wzoru pisma.

W Rdz 14 wymienia się króla Elamu, Kedorlaomera. Niewiele wiemy na temat Elamitów z tamtego okresu. Ich historyczną stolicą była Suza (Ne 1,1; Est 1,2; Dn 8,2 i in.). O tym bardzo starożytnym ludzie niesemickim wzmiankuje się także w Jr 25,25; 49,35-39.

Mari nad Eufratem jest historycznym miastem, zidentyfikowanym w 1933 r. Wielka liczba tabliczek pokrytych pismem klinowym (ok. 20 000) rzuciła nowe światło na ówczesną cywilizację. Nowym odkryciem jest nazwa pewnego rodu, Banujamina, podobna do nazwy pokolenia Beniaminitów.

Wykopaliska w Ur, w metropolii Chaldejczyków, w której żył Abram/Abraham, ujawniły, jak wysoki poziom cywilizacji reprezentowały miasta w tamtej epoce. (Zob. MS III: Wędrówka Abrahama.)

Geografia Palestyny: MS II

Głęboka depresja Morza Martwego i Araby (równiny) jest wyraźnie widoczna. Jest to jedyne morze na świecie, którego poziom znajduje się 398 m poniżej poziomu oceanów. Ciągnąca się z północy na południe depresja, tworząca koryto Jordanu, dzieli region na dwie części. Ten naturalny podział na Cisjordanię i Transjordanię odegrał istotną rolę w historii osadnictwa na tym obszarze. Historycznie znaczące pokolenia osiedliły się po zachodniej stronie rzeki.

Po obu stronach środkowej depresji tereny są bardzo górzyste. Góry, przekraczające 900 m, nie są rzadkością. Oto lista głównych szczytów górskich od północy ku południowi:

Hermon	(2815 m)
Tabor	(588 m)
Ebal	(940 m)
Gilead	(1247 m)
Nebo	(820 m)
Karmel	(546 m)
Gilboa	(536 m)
Garizim	(880 m)
Góra Oliwna	(800 m)
Seir	(1586 m)

Niektóre z tych gór, np. góra Hermon, są pokryte wiecznym śniegiem. Jest niewiele równin; one także noszą nazwy zgodne z ich nazwami biblijnymi: nadmorskie równiny Szaron i Szefela oraz nadrzeczne – równina Jordanu i Araba.

W południowej części kraju występują dość liczne pustynie. W czasach biblijnych były one przeważnie terenami stepowymi, nadającymi się bardziej do wypasu niż dzisiaj. Na przykład „Pustynia Judzka", „pustynia Sin", „Pustynia Arabska".

Morze, które Biblia nazywa „Wielkim Morzem", to oczywiście Morze Śródziemne. Jego inne nazwy biblijne to „Morze" albo „Morze Zachodnie". Wymienia się jeszcze trzy jeziora (w kierunku od północy ku południowi): Hule (albo Semechonitis), Kinneret (Jezioro Galilejskie albo Jezioro [Morze] Tyberiadzkie) i Morze Słone (dzisiaj nazywane Morzem Martwym ze względu na zawartość w nim tak wielu minerałów, że nie mogą w nim żyć ryby). Inne nazwy Morza Martwego to Morze Wschodnie, Morze Pustyni, Morze Siddim.

Rzeka Jordan i Morze Martwe mają wiele dopływów; najważniejsze są zaznaczone na mapie. Od wschodu wpadają do nich rzeki: Jarmuk, Jabbok, Arnon i Zared. Do Morza Śródziemnego m.in. wpadają rzeki: Litani (Leontes), Kiszon, Jarkon i Besor. Dalej na południe do Morza Śródziemnego wpada Potok Egipski, który przez długi czas wytyczał granicę między Egiptem a Palestyną. Czytelnik nie powinien odnieść mylnego wrażenia, że opisywane tereny są dobrze nawodnione; wiele rzek wysycha w okresach letnich (por. uwagę Pwt 11,10-12).

Znajomość fizycznej geografii Palestyny pomaga zrozumieć istotne znaczenie opadów deszczu (por. Kpł 26,4; Ps 68,10; 147,8; Prz 16,15; Iz 30,23; Ez 34,26; Oz 6,3; Jl 2,23; Za 10,1; Jk 5, 7-18). Ta osobliwość Palestyny w szczególny sposób rzuca się w oczy w porównaniu z Egiptem i Mezopotamią, które są nawadniane przez własne rzeki i nie są uzależnione od deszczów.

Palestyna, przed podziałem między pokolenia izraelskie czy na prowincje administracyjne, dzieliła się na naturalne regiony; niektóre z nich ostatecznie stały się krajami. W Cisjordanii (na zachód od Jordanu) były to następujące regiony: Fenicja ze sławnymi miastami Sydonem i Tyrem; Galilea, najurodzajniejsza część tego regionu, ze znaną doliną Jizreel, na południe od Nazaretu, między rzeką Kiszon a miastem Bet-Szean; Samaria z górami Ebal i Garizim, świętym miastem Sychem, przyszłą stolicą Królestwa Północnego, Samarii; Juda, która miała odegrać czołową rolę w regionie, ponieważ jej szczególne położenie geograficzne wyzwalało wielką życiową energię jej mieszkańców. Od zachodu graniczyła z nieprzyjazną Filisteą, od północy z rywalizującymi z nią pokoleniami, od wschodu z Morzem Martwym, a od południa z pustynią. Filistea na zachodnim wybrzeżu była równiną całkowicie otwartą na najeźdźców, zwanych „Ludami Morza". Tak zwana Szefela (dosł. „zagłębienie"), między miastem Lakisz a rzeką Besor, była spichlerzem Judy, zdanym na łaskę Filistynów, tym bardziej że należała do tego samego regionu geograficznego co ich ziemie. Negeb (czyli „południe") jest miejscem ogromnych, jałowych przestrzeni, co sprawia, że trudno jest określić południową granicę Judy.

W Zajordaniu (na wschód od Jordanu) leży Baszan z zielonymi pastwiskami i sławnymi stadami bydła (por. Am 4,7; Ps 22,13). Gilead jest właściwie łańcuchem wysokich gór. Ammon, ze stolicą w Rabba, to region nieurodzajny. Moab, między rzekami Arnon a Zared, jest bardzo górzysty. Edom, na południe od rzeki Zared, to pustkowie, ale przechodzi przezeń ważny szlak handlowy. Nabatejczycy w IV w. wyparli Edomitów i przejęli kontrolę nad szlakiem karawanowym.

Wędrówka Abrahama (pierwsza połowa II tysiąclecia przed Chr.): MS III

Wykopaliska w Ur pokazały, jak bardzo wysoki stopień cywilizacji osiągnęły miasta w tamtym okresie. Abraham opuścił więc prosperujący i dobrze rozwinięty kraj dla pustyni i nieznanego losu. Zatoka Perska prawdopodobnie sięgała na północ aż do Ur, które było wówczas ważnym centrum żeglugi morskiej. Przybliżony kształt zatoki próbuje się odtworzyć, uwzględniając różny zasięg osadów aluwialnych.

Charan, miasto, do którego przybył Abraham i w którym otrzymał swoje powołanie, jest miejscowością mało znaną w naszych czasach. (Obecnie mała iracka wioska.) W starożytności Charan było ośrodkiem religijnym (boga księżyca, podobnie jak Ur) i leżało na skrzyżowaniu dwóch szlaków handlowych, między imperium Chetytów na północy a Morzem Śródziemnym oraz między Niniwą na wschodzie a Karkemisz na zachodzie (zob. MS I). Charan jest wzmiankowane też w Ez 27,23 i 2 Krl 19,12.

Abraham musiał wędrować przez dłuższy czas, wziąwszy pod uwagę, że przemierzył około 2300 km razem z rodziną, namiotami, bagażem i zwierzętami. Chcąc wyobrazić sobie jego podróż, trzeba uwzględnić fakt, że podróżujący musieli chodzić od miasta do miasta, żeby sprzedać swoje produkty. Dlatego szlak, chociaż możliwe są inne, który prowadzi przez Mari, uwzględnia odkrycia archeologiczne w tym mieście, rzucające światło na handlowe i polityczne stosunki między Mari a Ur; droga ta biegnie następnie przez Karkemisz, Aleppo i Katnę i sugeruje, że Abraham ominął pustynię (przez Tadmor/Palmyrę).

Wyjście z Egiptu i podbój Kanaanu (XIII w. przed Chr.): MS IV

Trasa wędrówki Hebrajczyków po opuszczeniu Egiptu (Wyjście) została opisana z dokładnością, która może się wydawać aż nazbyt śmiała. Według tradycyjnej hipotezy uciekinierzy ominęli od północy albo od południa „Jezioro Gorzkie"; pogląd ten opiera się na utożsamieniu „morza" (Wj 14,2-4) czy „Morza Sitowia" (Wj 13,18 [BT: „Morze Czerwone"]) z faktycznym Morzem Czerwonym. Utożsamienie to pojawia się już w NT (Dz 7,36; Hbr 11,19). Określenie „Morze Czerwone" (gr. *thalassa eruthra*) opiera się na greckim przekładzie Biblii hebrajskiej (LXX). Cytaty biblijne w greckim NT opierają się przeważnie na tekście Septuaginty (III w. przed Chr.). W tekście hebrajskim jednak jest *jam sup*, co dosłownie znaczy „Morze Sitowia" albo „Morze Trzcin". Które morze jest Morzem Sitowia? W pewnych tekstach hebrajskich, np. Wj 23,31; Lb 14,25; 21,4; Pwt 1,40; 2,1; Sdz 11,16 itd., określenie *jam sup* oznacza obecną zatokę Akaba i prawdopodobnie różne zatoki porośnięte trzciną. Morze, przez które przeszli Hebrajczycy, nie jest tym, o którym piszą owe teksty. W Wj 14,2 Morze Sitowia pojawia się, jako rzecz oczywista, na samym początku Wyjścia i jest zlokalizowane w sąsiedztwie miast Pi-Hachirot, Migdol i Baal-Sefon. Pi-Hachirot nie jest łatwo zlokalizować, ale prawdopodobnie leżało ono nad jedną z odnóg Nilu. Lokalizacja zaś Baal-Sefon jest łatwa dzięki jego świątyni usytuowanej nad laguną przy jeziorze Sirbonis. Świątynię tę regularnie odwiedzali żeglarze podróżujący wzdłuż wybrzeża. Migdol, według tradycyjnej hipotezy, powinno leżeć w pobliżu „Jezior Gorzkich", ale papirus egipski, nazwany Anastasi I, informuje, że Migdol leży bezpośrednio po Zilu na drodze prowadzącej od morza do Gazy. Ten sam papirus dodaje, że znajdowała się tam egipska forteca (Migdol znaczy „ufortyfikowana wieża"). Wj 15,22 podaje, że po przejściu przez morze Hebrajczycy znaleźli się na pustyni Szur, że szli trzy dni przez pustynię i nie znaleźli wody. W związku z tym Morze Sitowia, o którym mowa w Wj 13,18, powinno się znajdować na bagnistym terenie północno-wschodniej części delty Nilu, obfitującym w papirus (sitowie). Ponadto tę północną trasę wędrówki uwzględnia hebrajski czasownik *sabab* (Wj 13,18) oznaczający okrężną drogę (zob. linię biegnącą przez Baal-Sefon). Tezę tę potwierdza inny tekst biblijny, Iz 11,15-16, który jest proroctwem nawiązującym do Morza Egipskiego i przypomina cudowne przejście Hebrajczyków przez morze w dniu, „kiedy ten [Izrael] wychodził z krainy egipskiej". Tekst używa wyrazu „język" (BT: „odnoga)" morza, co bardzo dobrze ilustruje topografię laguny i półwyspu, na którym leży Baal-Sefon. Na ten temat por. też Herodot, V w. przed Chr., *Historia* 2,6 i 9. Lud Izraela, prowadzony przez słup obłoku i ognia, nie szedł zwykłymi, używanymi w owym czasie, szlakami handlowymi i karawanowymi prawdopodobnie dlatego, żeby nie spotkać na swojej drodze nikogo, kto mógłby przeszkodzić mu w ucieczce.

W czasie podboju Kanaan wyglądał jak szachownica, której polami były miasta-królestwa. Korespondencję między faraonami a ich wasalskimi państewkami kananejskimi, która krążyła na krótko przed Wyjściem w XIII w. przed Chr., współcześni archeolodzy odkryli w listach z Tel al-Amarna z XIV w. (Al-Amarna jest starożytną nazwą miasta Achenaton nad Nilem, około 330 km na północny zachód od No-Amon [dzisiejszy Luksor]). Listy wymieniają więcej niż dwadzieścia miast-królestw (i co najmniej dwa razy tyle miast kananejskich). Sytuacja ta wyjaśnia do pewnego stopnia przenikanie rodów izraelskich do kraju głęboko podzielonego w okresie słabości Egiptu (apele kananejskich władców o egipską interwencję pozostawały bez odpowiedzi).

Izraelici, jak czytamy, ominąwszy Edom i Moab od zachodu, przekroczyli Jordan w pobliżu Jerycha, w górzystym regionie Pustyni Judzkiej, gdzie nieodzowna byłaby taktyka wojny partyzanckiej (Lb 20,14-21; Joz 3). Pierwszym podbitym miastem kananejskim było Gilgal, które stało się pierwszym konfederacyjnym centrum pokoleń izraelskich. Według relacji w Księdze Jozuego następnymi etapami podboju były Jerycho i Aj (nie

potwierdzają tego świadectwa archeologiczne, zwłaszcza jeśli chodzi o Aj, którego nazwę prawdopodobnie nadano rumowisku – na co wskazuje hebrajski wyraz – i które było znane już setki lat przed czasami Jozuego; por. Joz 8). Zdobycie Sychem (por. Joz 17,2) zostało potwierdzone przez świadectwa zewnętrzne. Mapa pokazuje trzy główne kierunki podboju: na północ w Transjordanii, w stronę Edrei i dalej; na zachód, przez Jordan, z rozwidleniem w kierunku północnym i południowym. W przeciwieństwie do opisu w Księdze Jozuego nie ulega wątpliwości, że „podbój" był procesem długotrwałym i nie tak krwawym i niszczącym, jak sugeruje tekst.

Terytoria pokoleń izraelskich: MS V

Mapa ta opiera się na wnikliwej analizie tekstów w Księdze Jozuego i Księdze Sędziów, opisujących przydział terytoriów różnym pokoleniom izraelskim.

Juda (Joz 15; Sdz 1,8-18). Syn Lei. Jego potomkowie osiedlili się w Negebie razem z pokoleniem Symeona. Pokolenie Judy stało się największym pokoleniem; miało, według Lb 26,19-22, 76 500 wojowników. Granice działu pokolenia Judy są podane w Joz 15,1-12, a lista jego miast w Joz 15,20-63. Od południa terytorium Judy graniczyło z pustynią; od północy z ziemiami Beniamina i Dana; granica biegła aż do Morza Śródziemnego na zachodzie. Joz 15 podaje listę stu trzydziestu dwóch miast w jedenastu rejonach (z pierwotnej całkowitej liczby dwunastu pokoleń?). Juda powiększyła swoje terytorium kosztem sąsiednich pokoleń i stała się królestwem po czasach Salomona. Obejmowało ono terytorium Filistynów, ale dopiero w czasach Dawida zagrożenie filistyńskie zostało ostatecznie zażegnane. Terytorium judzkie ma bardzo nieregularną rzeźbę terenu, co w naturalny sposób ułatwia działanie obronne w przypadku najazdu obcych wojsk.

Symeon (Joz 19,1-9; 1 Krn 4,24-43). Syn Lei; sprzymierzony z Lewim (Rdz 34,25-31); nie jest wymieniony w błogosławieństwie Mojżesza (Pwt 33). Terytorium tego pokolenia zostało wchłonięte przez Judę (por. Joz 19,1-9 z Joz 15,21-32). Początkowo pokolenie Symeona liczyło 22 200 mężczyzn (Lb 26,12-14).

Efraim (Joz 16; Sdz 11,29). Syn Józefa i Egipcjanki Asenat. Jego terytorium od południa graniczyło z działami Beniamina i Dana; na północy granica przebiegała wzdłuż potoku Kana, ale granica wschodnia jest problematyczna. Nie wymienia się żadnych miast efraimskich. Wkrótce Efraim zdobył przewagę nad swoim bratnim pokoleniem Manassesa, spychając je ku północy (Rdz 48). Efraim był głównym rywalem Judy (Iz 11,13) i stał się przywódcą pokoleń północnych, które niekiedy nazywano po prostu „Efraimem". Liczył 32 500 mężczyzn (Lb 26,37). Terytorium tego pokolenia miało bardzo urozmaiconą rzeźbę terenu.

Manasses (Joz 17; Sdz 1,27-28). Rodzony brat Efraima. Połowa pokolenia osiedliła się w królestwie Amorytów, a jego północna granica sięgała do Libanu (1 Krn 7,14); druga połowa za wstawiennictwem Efraima otrzymała dział w Cisjordanii (Joz 17,14-18). Nie podaje się listy miast Manassesa. Jego terytorium rozciągało się od Morza Śródziemnego do Jordanu. Od południa graniczyło z północnym Efraimem, natomiast od północy z Aserem, Zabulonem i Issacharem. Kilka miast, teoretycznie w obrębie jego terytorium, zostało podbitych dopiero kilka wieków później.

Beniamin (Joz 18,11-28; Sdz 1,21). Syn Racheli; 45 600 mężczyzn (Lb 26,38-41). Jego terytorium, między Efraimem na zachodzie i Judą na południu, rozciągało się od Jordanu do wzgórz sąsiadujących z doliną Ajjalon (w dziale Dana). W tekście wymienia się dwadzieścia sześć jego miast. Terytorium Beniamina, położone na skrzyżowaniu kilku szlaków, było łakomym kąskiem dla innych i dlatego na jego terenie dochodziło do wielu bitew.

Zabulon (Joz 19,10-16; Sdz 1,30). Syn Lei. Jego losy miały być związane z morzem (Rdz 49,13 i Pwt 33,18-19). Początkowo pokolenie Zabulona liczyło 60 500 mężczyzn (Lb 26,27). Jego terytorium graniczyło z działami Asera, Neftalego, Issachara i Manassesa. Na jego terenie znajdowało się czternaście miast, m.in. Sarid na południu i Rimmon na północy; równina Jiftach--El na zachodzie aż do rzeki Kiszon. W pobliżu przebiegały główne szlaki handlowe, tak że Zabulon był otwarty na różne wpływy zewnętrzne.

Issachar (Joz 19,17-23). Syn Lei. Początkowo liczył 64 300 (Lb 26,23-25), a dwieście lat później 58 600 mężczyzn (1 Krn 7,1-4). Terytorium tego pokolenia znajdowało się we wschodniej części Dolnej Galilei, między Jordanem a wschodnią częścią doliny Jizreel. Granica południowa biegła wzdłuż doliny Charod, od Jizreel do Jordanu. Stosunkowo równinny teren stanowił zachętę dla najeźdźczych wojsk.

Aser (Joz 19,24-31; Sdz 1,31). Syn Zilpy, służącej Lei. Jego terytorium rozciągało się na zachodnich zboczach gór Galilei. Na zachodzie graniczyło z Morzem Śródziemnym, na wschodzie z działem Neftalego, na południu z terenami Zabulona i Manassesa, a na północy z Fenicją. Pokolenie to prowadziło niemal niezależną egzystencję (Sdz 5,17) i liczyło 53 400 (Lb 26,47) albo 26 000 (1 Krn 7,40) wojowników. Aser nie sprawował kontroli nad ważnymi miastami na równinie nadbrzeżnej (Sdz 1,31), nie licząc krótkiego okresu za panowania Dawida i Salomona (1 Krl 4,16). Na jego terytorium znajdował się tylko jeden naturalny port, Akko. Stąd biegła droga na wschód do Damaszku. Fenickie miasta, Tyr i Sydon, były niejako cierniami w ciele Asera.

Neftali (Joz 19,32-39; Sdz 1,33). Syn Bilhy, służącej Racheli. Jego terytorium leżało na wschodnich stokach gór Galilei, a stolicą było Kedesz (Sdz 4,10). W czasie wejścia do Kanaanu pokolenie Neftalego liczyło 45 400

mężczyzn (Lb 26, 48-50). Graniczyło z Aserem od zachodu, Zabulonem i Issacharem od południa i z Jordanem na wschodzie; jego północna granica nie jest podana (prawdopodobnie była nią rzeka Litani). Kontrolowało dolinę Jabneel na południu. Miało dziewiętnaście miast. Przez długi czas Neftali nie mógł zdobyć niektórych miast kananejskich, takich jak Bet-Szemesz i Bet-Anat (Sdz 1,33). Na górze Tabor zbiegały się trzy granice między pokoleniami (Neftalego, Manassesa i Zabulona).

Dan (Joz 19,40-48; Sdz 1,34-35.17-18). Syn Bilhy. Danici nie zdołali utrzymać swojego działu na wybrzeżu Morza Śródziemnego i osiedlili się nad źródłami Jordanu, w pobliżu miasta Lajisz, które później zmieniło nazwę na Dan (Sdz 18,29). Dan było najdalej na północ wysuniętym miastem Palestyny, co można wywnioskować z tradycyjnego powiedzenia: „od Dan aż do Beer-Szeby" (Sdz 20,1; 1 Sm 3,20; 2 Sm 17,11). Początkowo pokolenie Dana liczyło 64 400 mężczyzn (Lb 26,43). Główny szlak biegnący z północy na południe, prowadził przez Dan. Kontrolę nad nim chcieli rozciągnąć Amoryci, którzy też ostatecznie wyparli Danitów na północ. Wcześniejsze terytorium, teoretycznie należące do pokolenia Dana, zostało na krótko zdobyte za rządów Dawida i Salomona (1 Krl 4,9; 2 Krn 2,16).

Ruben i Gad. Pokolenie Gada (Joz 13,24-28; Lb 32,34-36), syna służącej Zilpy, liczyło 40 500 wojowników (Lb 26,15-18). Jego nieustanne walki z Ammonem uniemożliwiają określenie dokładnej granicy na wschodzie. Terytorium Gada, położone na północ od Rubena, rozciągało się do Jeziora Galilejskiego (Joz 13,27), na zachodzie jego granica biegła wzdłuż Jordanu, na wschodzie zaś graniczyło z połową pokolenia Manassesa, która osiedliła się w Zajordaniu na północ od Jabboku w Gileadzie i Baszanie (aż do Hermonu, Lb 32,39-42, Joz 13,29-31). Ruben (Joz 13,15-23; Lb 32,37-38), starszy syn Lei, stracił swoje prawo pierworództwa z powodu grzechu, który popełnił z Bilhą (Rdz 49,4); „wyjaśnia" to drugorzędną rolę, jaką pokolenie to odegrało w historii Izraela. Liczyło ono 43 730 mężczyzn (Lb 26,5-11). Bliskie sąsiedztwo pustynnych wrogów, Ammonitów i Moabitów, uniemożliwia ustalenie dokładnych granic jego terytorium. Na zachodzie dział Rubena graniczył z Jordanem i rozciągał się od doliny Arnonu na południu do miasta Cheszbon na północy.

Lewi (Joz 21; 1 Krn 6,39-66), trzeci syn Lei, nie otrzymał żadnego terytorialnego dziedzictwa, lecz miasta rozsiane w działach różnych pokoleń (czterdzieści osiem miast). Krwawa i okrutna zemsta opisana w Rdz 34 wyjaśnia, dlaczego Jakub chciał rozproszyć Lewiego i Symeona w całym Izraelu (49,7). Potomkowie Lewiego stali się w czasach Mojżesza pokoleniem kapłańskim (Pwt 33,8). Wyznaczono sześć „miast ucieczki", w których każdy, kto zabił człowieka, mógł znaleźć schronienie i odpowiadać za swój czyn przed bezstronnym sądem. W Cisjordanii były to następujące miasta: Kedesz, Sychem i Hebron, a w Zajordaniu: Golan, Ramot w Gileadzie i Beser (por. listy w Lb 35,1-15 [P]; Pwt 4,41- 43; Joz 20,4-8).

Losy Arki Przymierza w czasach Samuela (XI w. przed Chr.): MS VI

Arka, która spoczęła najpierw w pokoleniowym sanktuarium w Szilo, została jako „obronna tarcza" Boża przeniesiona przez Izraelitów, zagrożonych napaścią Filistynów, do Eben-Haezer. Wojska filistyńskie zgromadziły się w Afek, oddalonym tylko o kilka kilometrów (1 Sm 4,1). Podczas bitwy Arka Przymierza została przechwycona przez Filistynów i zabrana jako zdobycz wojenna z Afek do Aszdodu. Umieszczono ją w świątyni filistyńskiego boga, Dagona. Posąg Dagona jednak kilkakrotnie spadał z piedestału, a mieszkańców miasta i okolic nawiedziła plaga, którą przypisano złemu urokowi rzuconemu przez izraelską arkę. Przeniesiono ją więc do Gat, innego miasta filistyńskiego (1 Sm 5,1-8). Mieszkańców Gat jednak spotkało to samo co mieszkańców Aszdodu i arkę z kolei przeniesiono do Ekronu, ale nie na długo. Ekronitom, którzy nie chcieli jej mieć u siebie, pozwolono w końcu odesłać arkę do Izraela (5,9-12). W sumie siedem miesięcy Arka Przymierza znajdowała się w ziemi filistyńskiej (1 Sm 6,1).

Arka, umieszczona na wozie, przybyła do Bet--Szemesz na terytorium izraelskim. Podobnie jak poprzednio, jej obecność jednak siała śmierć i przerażenie (1 Sm 6,19-20). Ostatecznie Arkę Przymierza zabrali mieszkańcy Kiriat-Jearim i umieścili w domu Abinadaba; jego syn, Eleazar, został wyznaczony na jej strażnika (1 Sm 7,10).

Okres zjednoczonej monarchii (X w. przed Chr.): MS VII

Dawid schronił się przed Saulem w Siklag, na terytorium Filistynów. Stamtąd udał się do Hebronu, gdzie starsi z Judy namaścili go na króla (2 Sm 2,1-7.11). Następnie starsi z północnego Izraela także przyszli do Dawida w Hebronie i obwołali go królem całego Izraela (ok. 1010 r. przed Chr.; 2 Sm 5,1-3; 1 Krn 11,1-3). Zaraz po tym Dawid rozprawił się z Filistynami (1 Krn 18,1) i zdobył Jebus, które uczynił swoją stolicą, nadając jej nazwę „Miasta Dawidowego", znanego później jako Jerozolima (2 Sm 5,6-10; 1 Krn 11,4-9). To taktyczne posunięcie Dawid ukoronował przeniesieniem Arki Przymierza z Kiriat-Jearim (2 Sm 6; 1 Krn 13). Jerozolima jako stolica miała cenne zalety: nie należąc do żadnego pokolenia i stanowiąc naturalny punkt oparcia w judzkim łańcuchu górskim, była predestynowana do stania się najświętszym miejscem w Izraelu. Od tego czasu ten historyczny status należy do niej nieprzerwanie.

Dawid stopniowo eliminował resztki kananejskich mieszkańców z okresu przedizraelskiego (por. Sdz 1,21-35). Dawid, od dziecka przysposobiony do walki (1 Sm 17), zwrócił się teraz przeciw niespokojnym sąsiadom Izraela. Podbił Ammonitów, pomimo ich wojsk najemnych, głównie Aramejczyków (2 Sm 10,6-14; 1 Krn 19,6-15). Pokonał też Moabitów, których potraktował z niezwykłą surowością (2 Sm 8,2; 23,20; por. 1 Sm 22,3-4). Podbił też Aramejczyków (2 Sm 10,15-19). Opowiadanie o pasmie zwycięstw Dawida zostaje jednak nieoczekiwanie przerwane (w 2 Sm 11) epizodem o gorszącym postępku Dawida wobec Uriasza i jego żony Batszeby.

Edomitów spotkał taki sam los co innych wrogów Dawida (1 Krn 18,12.13), ale ich król, Hadad, uciekł do Egiptu, z którego później ostatecznie wrócił i wzniecił zwycięską rebelię przeciw Salomonowi (1 Krl 11,14-22). Dawid prowadził ze szczególnym powodzeniem wojny na północy. W Damaszku umieścił swoje oddziały i Aramejczycy płacili mu daninę (2 Sm 8, 5-6; 1 Krn 18,5-6). Geszuryci, na wschodnim brzegu Jeziora Galilejskiego, uniknęli okupacji izraelskiej dzięki małżeństwu córki króla Geszurytów z Dawidem. Z tego małżeństwa urodził się Absalom, co tłumaczy fakt, że Absalom uciekł do Geszurytów po nieudanej próbie pozbawienia swojego ojca tronu (2 Sm 13,37-39).

Dawid dokonał największych terytorialnych zdobyczy w historii Izraela. Niektóre teksty dają to wyraźnie do zrozumienia (Lb 34 [jako obietnica]; 1 Krn 13,5 [„od Szichoru egipskiego (w Delcie Nilu) aż do Wejścia do Chamat" (na północ od Damaszku aramejskiego)] czy 2 Sm 24,1-8 [spis ludności]). Król Dawid zorganizował swoje królestwo wyznaczając zarządców prowincji (1 Krn 27,25-31).

Salomon został namaszczony na króla w Gichonie (1 Krl 1,11-48) i zajął miejsce na tronie swojego ojca w 970 r. przed Chr. Panował do 933 r. Skonsolidował imperium Dawida pod względem administracyjnym i budowlanym. Podczas jego rządów terytorium Izraela, jak czytamy, rozciągało się od Eufratu do granicy egipskiej (2 Krn 9,26). Salomon utrzymywał kontrolę nad tym wielkim państwem dzięki rozwiniętej sieci strategicznych punktów, jakimi były miasta-spichlerze (2 Krn 8,4), np. Tadmor (znane później jako Palmyra, poza zasięgiem mapy), Chasor, Megiddo i Gezer (1 Krl 9,15).

Dobrze znany jest jeden z elementów zagranicznej polityki Salomona, a mianowicie zawieranie małżeństw z cudzoziemskimi księżniczkami w celu zapewnienia pokoju z sąsiednimi państwami (np. 1 Krl 11,1). Powszechnie znane jest także jego bogactwo; faktem jest, że kontrolował on główne szlaki handlowe od Mezopotamii do Egiptu i od Syrii do „Wielkiego Morza" (por. 1 Krl 10,1-13; 2 Krn 9,14). Rozwijał się import i eksport (1 Krl 10,28-29). Eksploatacja kopalni miedzi i wysyłka miedzi z Esjon-Geber (Elat) także przyczyniały się do jego bogactwa (1 Krl 9,26).

Najambitniejszymi projektami budowlanymi króla Salomona były świątynia jerozolimska (966-959) i pałac królewski (966-953). Materiały budowlane do realizacji tych projektów Salomon sprowadził z Tyru (1 Krl 5,15-32; 2 Krn 2,3-16) w zamian za pszenicę i oliwę (1 Krl 5,11). Podział na okręgi administracyjne często nie pokrywał się z tradycyjnym podziałem na pokolenia. Każdy z dwunastu okręgów, oprócz Judy, musiał kolejno przez jeden miesiąc w roku płacić podatki i dostarczać robotników pracujących przymusowo (1 Krl 4,7.19-20). Te obciążenia budziły coraz większe niezadowolenie północnych mieszkańców państwa i w końcu doprowadziły do nieudanego buntu pod wodzą Jeroboama. Jeroboam uciekł do Egiptu (nieprzyjazny gest Egipcjan wobec Salomona; por. następny paragraf), gdzie przebywał aż do śmierci Salomona (1 Krl 11,26-40).

Dokumenty biblijne mówią o niektórych intrygujących aspektach rządów Salomona. Na przykład, Gezer, położone niedaleko na północny zachód od Jerozolimy, zostało zdobyte i spalone przez ówcześnie panującego faraona (!). Faraon podarował to miasto swojej córce jako posag, kiedy wychodziła za mąż za Salomona (1 Krl 9,16)! Dalej, jak rozumieć oddanie Hiramowi, królowi Tyru, dwudziestu miast galilejskich? Jeżeli dodamy do tego fakt, że Edom stawiał coraz większy opór (1 Krl 11,14-22), podobnie jak Aram za czasów Rezona (11,23-25), to można powiedzieć, że już wtedy zaczęły pojawiać się pęknięcia w strukturze imperium Dawida i Salomona.

Podzielona monarchia w czasach Jeroboama II (787-747 przed Chr.): MS VIII

Wkrótce po śmierci Salomona (933 r. przed Chr.) królestwo rozpadło się na dwie części. Roboam, syn Salomona (933-926), wzburzył „cały Izrael" (tzn. pokolenia na północ od działu Beniamina; z wyjątkiem Gezer i Ajjalon, które pozostały w Judzie, natomiast Jerycho było okupowane przez Izrael), który nie chciał uznać go za króla (1 Krl 12,1-20; 2 Krn 10). Na króla pokolenia północne wybrały Jeroboama I, który na stolicę swojego królestwa wyznaczył Sychem (1 Krl 12,25), ale wkrótce przeniósł ją do Tirsy. Wojny między Północą a Południem toczyły się ze zmiennym szczęściem, a miasta graniczne anektowane były na zmianę przez Izrael albo przez Judę. Juda znalazła się w niekorzystnym położeniu, będąc otoczona przez Izrael i Filistynów na zachodzie, Morze Martwe i pustynię na południu i wschodzie. Doświadczała zarówno ubóstwa, jak i politycznej stabilności aż do VI w.

Roboam ufortyfikował piętnaście miast, głównie Lakisz (2 Krn 11,5-12), ale nie zapobiegło to inwazji ze strony Egiptu zarówno na tereny Judy, jak i Izraela za rządów faraona Szeszonka (Sziszaka; 945-924) około 927

r. przed Chr. (1 Krl 14,25-28; 2 Krn 12,1-12; inskrypcja Szeszonka w Karnaku). Faraon zabrał wszystkie bogactwa zgromadzone przez króla Salomona w Jerozolimie (w zamian, jak się wydaje, za zaniechanie oblężenia miasta). Głównym celem Szeszonka było zdobycie kontroli nad szlakami handlowymi w Palestynie.

W 886 r. przed Chr. król Izraela, Omri, przeniósł swoją stolicę do Samarii (przebłysk geniuszu) i w znacznym stopniu rozwinął ekonomiczne i kulturalne stosunki z Fenicją, przyczyniając się w ten sposób do zwiększenia dobrobytu, ale także do politycznych i religijnych niepokojów w królestwie (1 Krl 16,23-24).

Król Achab (875-853) poślubił Izebel z Tyru. Chcąc zabezpieczyć swoje królestwo na wypadek obcej interwencji, zbudował wielką stajnię, w Megiddo, dla około pięciuset koni. Z powodzeniem odparł inwazję Aramejczyków (1 Krl 20,1-22). Chodziło o kontrolę szlaków handlowych prowadzących ze wschodu na zachód (z Damaszku do Tyru) i z północy na południe (z Damaszku przez Zajordanie do portów śródziemnomorskich albo do Esjon-Geber [Elat]). Kilka bitew z Aramejczykami stoczono w pobliżu strategicznego miasta Ramot w Gileadzie. Król Achab zginął w 853 r. przed Chr. (1 Krl 22,29-37; 2 Krn 18,28-34) w bitwie pod Karkar, walcząc przeciw Salmanassarowi III (zob. MS IX: Imperium asyryjskie). Inwazja asyryjskiego króla została powstrzymana przez koalicję Aramejczyków i Izraelitów (!). Ten połowiczny sukces (Asyryjczycy praktycznie byli zwycięzcami) odroczył na pewien czas ekspansję Asyryjczyków w tym regionie, ale kiedy Ben-Haddad, król Aramu, znowu zaatakował Gilead, król Izraela, Jehu, zwrócił się do Salmanassara, który chętnie zgodził się udzielić mu pomocy i w trakcie działań wojennych obległ Damaszek i inne dalej położone miasta. Na tzw. czarnym obelisku Salmanassara został przedstawiony Jehu oddający pokłon i składający daninę Asyryjczykom (może na górze Karmel). Niewątpliwie w ten sposób Jehu zyskiwał na czasie, ratując swoje królestwo.

Kiedy Asyryjczycy uwikłali się w sprawy wewnętrzne, Aramejczycy ponownie najechali na Izrael, docierając na południe aż do Aroeru w Moabie [kontrolowanym przez Jehu] (2 Krl 10, 32-33). Zadali dotkliwą klęskę Jerozolimie. Nacisk Asyrii na Aram znowu jednak przybrał na sile i król Judy, Amazjasz (811-782), odzyskał Edom. Stosunki jednak między Północą a Południem uległy pogorszeniu i Izrael, za rządów Joasza (803-787), najechał Judę, splądrował Jerozolimę, jej świątynię i pałac (2 Krl 14,8-14; 2 Krn 25,17-24). Następnie z Izraelem rozpoczął kampanię przeciw Damaszkowi, którą ostatecznie doprowadził do końca Jeroboam II.

Tymczasem w Judzie król Amazjasz został zamordowany i rządy objął jego syn Ozjasz (783 r. przed Chr.). Temu zdolnemu politykowi sprzyjały okoliczności, a mianowicie osłabienie Aramu (za sprawą Asyrii), krwawe konflikty w Asyrii i przedłużająca się nieobecność Egiptu w polityce światowej. Ozjasz będzie panował w Jerozolimie przez czterdzieści jeden lat (do 742 r. przed Chr.). Jeroboam II w Izraelu także będzie rządził przez długi czas, a mianowicie przez czterdzieści lat. Obaj królowie przyczynili się do tego, że VIII w. przed Chr. był wyjątkowo pomyślny w Palestynie.

Do Jeroboama należało miasto Lo-Debar, daleko za Damaszkiem (por. Am 6,13) na północy (2 Krl 14,25-29). Jeżeli chodzi o Judę, to ona także kontrolowała rozległe terytorium, aż do Elat nad Morzem Czerwonym. Król Judy, Ozjasz, zakładał wojskowe/rolnicze osady w Negebie (m.in. Arad, Beer-Szeba i Chorma, por. 2 Krn 26,2-10), aż do Esjon-Geber. Odzyskał kontrolę nad szlakami handlowymi (Droga Morska, Droga Królewska, szlak Edom-Gaza).

Właśnie w tym okresie świetności prorok Amos potępiał triumfujący materializm tamtych czasów (zob. odnośniki na mapie). Natomiast w 2 Krl 14,25 czytamy o proroku Jonaszu, synu Amittaja, z Gat-Hachefer, który przepowiedział Jeroboamowi II wielkie sukcesy militarne, a mianowicie przywrócenie granic Izraela „od wejścia do Chamat aż do Morza Araby". Tekst ten jednak nie rozgrzesza Jeroboama, który „czynił to, co jest złe w oczach Pańskich" (w. 24).

Imperium asyryjskie (VIII w. przed Chr.): MS IX

Królestwo Północne, Izrael, pogrążyło się w chaosie po śmierci Jeroboama II w 746 r. przed Chr. Nie mniej niż trzech królów rządziło kolejno w jednym roku. W 745 r. przed Chr. Tiglat-Pileser III objął rządy w Asyrii. Lata jego panowania charakteryzuje największa ekspansja terytorialna Asyrii – od Zatoki Perskiej do doliny Nilu w Egipcie. Tiglat-Pileser zapoczątkował politykę aneksji podbitych terytoriów i deportacji miejscowej ludności.

Koalicja państw pod wodzą króla Judy, Ozjasza, nie mogła powstrzymać naporu Asyryjczyków (2 Krl 15,19-20). Później Izrael i Syria połączyły swoje wojska w walce przeciw wspólnemu wrogowi, Asyrii, ale król Judy, Jotam (740-735), nie przyłączył się do koalicji. Taką samą postawę przyjął jego syn, Achaz (735-716?), w Jerozolimie. Syria i Izrael wtargnęły do Judy, nacierając aż do Esjon-Geber (wkrótce zdobyte przez Edomitów, którzy odzyskali niezależność). Uderzyli także Filistyni, którzy opanowali miasta judzkie. Oblegana była nawet Jerozolima. Achaz wystosował wówczas fatalny w skutkach apel o pomoc do Tiglat-Pilesera (2 Krl 16,5-10; 2 Krn 28,6-21).

Tiglat-Pileser przeprowadził trzy zwycięskie kampanie (w 734, 733 i 732 r. przed Chr.; 2 Krl 15,29). W 734 r. przed Chr. wyruszył z wojskiem wzdłuż wybrzeża do Egiptu, niszcząc po drodze Gezer i Gazę. W 733 r. przed Chr. jego celem było osłabienie Izraela. Idąc od północy przez Galileę, Asyryjczycy zdobyli szturmem twierdzę Chasor i spalili ją doszczętnie. Wojska asyryjskie zdobyły Akko i Dor. Inne dywizje tej samej armii zajęły

region Gileadu. Trzecia część armii asyryjskiej z marszu zaatakowała wielką równinę Megiddo, niszcząc doszczętnie to miasto. W czasie trzeciego najazdu w 732 r. przed Chr. Tiglat-Pileser zdobył Damaszek i wezwał Achaza, króla Judy, aby w Damaszku złożył mu hołd.

W 727 r. przed Chr. Tiglat-Pileser zmarł i Izrael podniósł bunt. Asyryjczycy przez trzy lata oblegali Samarię (724-721); w 721 r. przed Chr. Samaria padła i Izrael przestał istnieć (2 Krl 17,4-46; 18,9-11). Sargon II deportował Izraelitów do miast w Gozanie nad rzeką Chabor, do Kalach, na północ od Niniwy, i do Medii (2 Krl 17,6.24; 18,10-11; 1 Krn 5,26). Na ich miejscu została osiedlona ludność z okolic Babilonu (2 Krl 17,24). Tę mieszaną ludność później nazywano „Samarytanami".

W Judzie król Ezechiasz (716-687) przyłączył się w latach 713-712 do koalicji antyasyryjskiej. Przygotowując się do wojny, zbudował imponujący tunel wodny Siloam, aby zapewnić wodę dla Jerozolimy w czasie oblężenia (2 Krl 20,20; 2 Krn 32,30). Przyjął posłów babilońskich w Jerozolimie (2 Krl 20,12-19; Iz 39,1-8) i podpisał traktat z Egiptem – jedno i drugie mimo sprzeciwu ze strony proroka Izajasza (Iz 30,1-5; 31,1-3).

W 701 r. przed Chr. król Asyrii, Sennacheryb, poprowadził swoje wojska na południe. Zburzył Tyr, później Jafę, ale armia egipska zagrodziła mu drogę pod Elteke, które Sennacheryb zburzył. Następnie otoczył Jerozolimę, odcinając ją od reszty świata (por. Iz 10,28-32). Zdobywszy twierdzę Lakisz na Szefeli, Sennacheryb systematycznie dewastował Judę. Wydawało się, że Ezechiasz nie ma innego wyboru niż poddać się. Prorok Izajasz nakłaniał jednak Ezechiasza do dalszego oporu. Jerozolima nie upadnie (Iz 37,33). Okazało się, że prorok miał rację, pomimo przeciwnej opinii proroka Micheasza z Moreszet-Gat. Z dnia na dzień Asyryjczycy odstąpili od oblężenia, zdziesiątkowani z bliżej nie znanej przyczyny (zaraza?; 2 Krl 19,35; 2 Krn 32,22). W rezultacie tych wydarzeń Juda znalazła się jednak w stanie skrajnego osłabienia.

W latach 671-667 Asyryjczycy podbili Egipt, ale w drugiej połowie VII w. przed Chr. Egipt odzyskał niezależność. Ponadto Babilon i Media zaatakowały Asyrię. Niniwę zdobył w 612 r. przed Chr. Nabopolassar, król Babilonu (por. Księga Nahuma). Juda odzyskała niepodległość i doszła do rozkwitu za rządów Jozjasza (640-603; por. 2 Krl 22,1-23,30; 2 Krn 34-35). Król, słuchając rad proroków Sofoniasza i Jeremiasza, zainicjował reformę religijną (2 Krl 22,3-23,28); udało mu się poszerzyć granice Judy na południu i na północy i w rezultacie zjednoczyć pod swoją władzą terytoria Judy i Izraela.

Imperium babilońskie i podbój Judy (VI w. przed Chr.): MS X

Babilończycy zdobyli stolicę Asyrii, Niniwę, w 612 r. przed Chr. (por. Księga Nahuma). Faraon Neko wyruszył w 609 r. przed Chr. z pomocą swojemu dawnemu wrogowi, Asyryjczykom, ale Juda nie chciała przepuścić Egipcjan i w rezultacie król Jozjasz zginął w tym samym roku w bitwie pod Megiddo. Egipcjanie zostali jednak pokonani przez Nabuchodonozora w 605 r. przed Chr. pod Karkemisz. Babilończycy powiększyli swoje imperium także o terytorium Judy.

W 601 r. przed Chr. Jojakim, król Judy, zbuntował się przeciw Babilończykom, odrzucając tym samym radę proroka Jeremiasza, który wydawał się kolaborować z Babilończykami. Jojakim zmarł w 598 r. przed Chr. i jego następcą został jego syn, Jojakin, który, atakowany także od południa przez Edomitów i może przez innych wrogów (por. Jr 13,19), poddał się Babilończykom w 597 r. przed Chr. Jego miejsce na tronie zajął jego stryj, Sedecjasz (2 Krl 24,10-17; 2 Krn 36,6-10), który zachęcony przez Egipcjan zapewniających go o swoim poparciu, nierozsądnie wzniecił bunt w 589 r. przed Chr. Nabuchodonozor w odpowiedzi zniszczył cały kraj. Oblężenie Jerozolimy trwało dwa lata (por. 2 Krl 25,21; Jr 39,4-9; 52,8-15). Niektóre miejscowości zostały tak doszczętnie zniszczone, że już na zawsze pozostały nie zamieszkane. Od czasu pojawienia się wygnańców na wschodzie oraz uchodźców w Egipcie i w innych krajach południowych mówi się o tzw. diasporze żydowskiej. Wydaje się, że po wszystkich krwawych masakrach, wygnaniach i emigracjach ludność Judy zmniejszyła się z około 250 000 do 20 000.

Na zarządcę Judy został wyznaczony Godoliasz, który zapoczątkował pewną jej restaurację, ale za namową króla Amonu został zamordowany w 586 r. przed Chr. przez Izmaela. Wiadomo o jeszcze jednej ucieczce z Jerozolimy do Egiptu, zorganizowanej głównie przez dowódców wojskowych, którzy zmusili Jeremiasza, żeby im towarzyszył. Wojskowi ci ostatecznie zaciągnęli się do armii egipskiej i stacjonowali w Jeb (Elefantyna) na dalekim południu Egiptu.

Mieszkańcy Judy deportowani do Babilonii osiedlili się głównie nad „rzeką Kebar" (tzw. rzeki Babilonu w Ps 137), jednym z kanałów, który miał kilkaset kilometrów długości i łączył Babilon z Erek (Uruk). Tutaj dokonało się wśród wygnańców wielkie odrodzenie duchowej i literackiej aktywności, które przekształciło klęskę wygnania w szczytowy okres życia religijnego w historii Izraela.

W 550 r. przed Chr. król perski, Cyrus II (Wielki), podbił stolicę Medii, Ekbatanę, a później, w 546 r. przed Chr,. Sardes, stolicę króla Lidii, Krezusa. Cyrus podbił Babilon w 539 r. przed Chr., kładąc tym samym kres imperium babilońskiemu.

Imperium perskie (rządy Dariusza I: 522-486 przed Chr.): MS XI

Cyrus II (559-530) okazał się monarchą tolerancyjnym. W 538 r. przed Chr. pozwolił Żydom powrócić na Syjon i odbudować świątynię (2 Krn 36,22-23; Ezd 1,1-5; 6,3-5). Repatrianci mieli do przebycia kilka tysięcy kilometrów (szlakami handlowymi). Było kilka fal repatriantów, ale w sumie nie było ich wielu. Judea, prowincja Persji, zajmowała obszar nie większy niż około sześćdziesięciu kilometrów długości i pięćdziesięciu szerokości. Rozciągała się od Jordanu na wysokości Jerycha do wybrzeża Morza Śródziemnego w okolicach Ono oraz od Betel na północy do Bet-Sur na południu (na północ od Hebronu, który znajdował się wówczas w rękach Edomitów). Judea była częścią „piątej satrapii" nazywanej „Zarzeczem" (za Eufratem) i rządzonej z Damaszku przez namiestnika. Pod koniec VI w. przed Chr. był nim Tattenai. Chociaż „druga świątynia" w Jerozolimie miała mniej imponujące wymiary niż świątynia Salomona, jej ukończenie odwlekało się z powodów trudności wewnętrznych i zewnętrznych. Ostatecznie została poświęcona w 515 r. przed Chr.

Jedną z wyżej wspomnianych, najpoważniejszych trudności była groźba całkowitego wchłonięcia repatriantów przez mieszaną ludność, która pojawiła się wskutek asyryjskiej i babilońskiej polityki przemieszczania ludów z ich własnych krajów do innych. Nehemiasz, zdający sobie sprawę z tego zagrożenia, uzyskał pozwolenie udania się do Jerozolimy z Suzy, gdzie pozostawał na służbie u króla. Zreformował on społeczność żydowską, zlikwidował mieszane małżeństwa i narzucił dawną Torę jako prawo państwowe obowiązujące w prowincji. Nehemiasz rozbudował mury miasta w ciągu pięćdziesięciu dwu dni (Ne 2,17-7,3). Obszar chroniony murami był znacznie mniejszy niż przedwygnaniowa Jerozolima. Ezdrasz, babiloński Żyd, przybył w 428 r. przed Chr. (?) z darami dla świątyni, które ofiarowali jego współwyznawcy. Był on nie tylko namiestnikiem prowincji Judei, lecz także uczonym w Piśmie, który wyjaśniał Żydom Prawo.

Począwszy od V w. przed Chr. zaczął rozwijać się handel z Grecją; wielu kupców greckich osiedliło się w portach Syro-Palestyny, takich jak Akko, Dor, Aszdod i Gaza. Starożytny Edom stał się domem północno-zachodnich Arabów, później znanych jako Nabatejczycy, którzy skupili się zwłaszcza wokół Petry. Edomici, zepchnięci na pustynię, osiedlili się wokół Beer-Szeby i Hebronu.

Tymczasem Persowie podbili Egipt (w 522 i ponownie w 519 r. przed Chr.) i ich imperium rozciągało się teraz od Indusu do Górnego Egiptu i Libii oraz do Tracji i Macedonii, zaznaczając tym samym swoją obecność na trzech kontynentach. Za Dariusza I (522-486) „Droga Królewska" biegła od Sardes w Lidii do Persepolis w Szuszanie, przez Babilon i Suzę, a kanałem połączono deltę Nilu z Zatoką Sueską, zachodnią odnogą Morza Czerwonego.

Także za czasów Dariusza zbuntowały się miasta jońskie. Persowie doznali dotkliwej klęski pod Maratonem (490 r. przed Chr.), ale później Kserkses (486-464) odniósł zwycięstwo pod Termopilami, natomiast jego flota została zniszczona pod Salaminą. Na innym froncie Egipt odzyskał niepodległość w 459 r. przed Chr., a później utrwalił ją w 404 r. przed Chr. Artakserkses III jednak ponownie podbił Egipt w 342 r. przed Chr.; państwo to pozostawało pod kontrolą perską aż do wkroczenia na scenę Aleksandra Wielkiego. Dariusz III Kodoman (336-330) był ostatnim królem perskim; zabił go Pers, Bessos. Persja została podbita przez Aleksandra.

Świat hellenistyczny (IV w. przed Chr.): MS XII

Gdy miasta greckie wzrosły w potęgę, zaczęły pożądliwie spoglądać na egipskie wybrzeże Azji Mniejszej, zwłaszcza po zwycięstwie nad Persami pod Maratonem (490 r. przed Chr.) i Salaminą (480 r. przed Chr.). Władca Macedonii, Aleksander (356-323), był uczniem Arystotelesa. Po wstąpieniu na tron podbił najpierw niepodległe miasta greckie, a następnie zwrócił uwagę na Wschód. Wkroczył do Azji w 334 r. przed Chr. i rozpoczął swój niepowstrzymany podbój Azji Mniejszej i Lewantu. W decydującej bitwie pod Issos w 333 r. przed Chr. pokonał Dariusza III. Posuwając się na południe przez Palestynę, zajął Egipt i założył na wybrzeżu Morza Śródziemnego miasto Aleksandrię, która miała się stać uniwersalnym centrum kultury w świecie grecko-rzymskim. Zniszczył Samarię, gdy jej mieszkańcy podnieśli bunt przeciwko zarządcy, którego sam wyznaczył, a następnie odbudował ją jako greckie *polis* i osiedlił w nim znaczną liczbą kolonistów z Macedonii.

Aleksander przekroczył Eufrat i Tygrys, aby stawić czoło przegrupowanym wojskom Dariusza, stacjonującym między Arbelą a Gaugamelą. Persowie ponieśli druzgocącą klęskę, co otworzyło Aleksandrowi drogę na Daleki Wschód – po pokonaniu ponad dwudziestu tysięcy kilometrów dotarł do Indii. Pod naciskiem swojej własnej armii zmienił jednak kierunek i przez południową Persję powrócił na zachód, do Babilonu, gdzie zmarł w wieku trzydziestu dwóch lat.

W latach 323-301 imperium znajdowało się w stanie chaosu, ponieważ Aleksander nie wyznaczył swojego następcy. Jego generałowie stopniowo dzielili imperium między siebie. W 320 r. przed Chr. Ptolemeusz I, król Egiptu, zaanektował Palestynę, natomiast Syria, Mezopotamia i Persja znalazły się pod władzą Seleukosa I. Rządy Ptolemeuszów w Egipcie trwały od 323 do 30 r. przed Chr. Administracja egipska znajdowała się w rękach greckich i kraj przechodził intensywny proces hellenizacji.

Na północy Seleukos I władał rozległym imperium. Palestyna była kością niezgody między Ptolemeuszami a Seleucydami przez większą część III w. przed Chr. Za rządów Ptolemeuszów administracja Palestyny, oprócz urzędu arcykapłana w Jerozolimie, znajdowała się także w rękach greckich. Nazwy wielu miast zostały zhellenizowane: Akko zmieniono na Ptolemaida; Aszdod na Azotus (Azot); Bet-Szean na Scytopolis; Rabbat w Ammonie na Filadelfię. W 198 r. przed Chr. Seleucydzi z kolei podbili Palestynę ku zadowoleniu wielu mieszkańców Jerozolimy. Syryjczycy ustanowili prowincję Samarię, która obejmowała Judeę, Galileę i Pereę w Zajordaniu. Na południe od niej leżała prowincja Idumei, a na wschód prowincja Galadytyda.

Potężnego króla z linii Seleucydów, Antiocha III, pokonali Rzymianie pod Termopilami w 191 r. przed Chr. i pod Magnezją w 190 r. przed Chr. Na mocy traktatu w Apamei Antioch utracił Azję Mniejszą na rzecz Rzymian, a jego syn, przyszły Antioch IV, został zakładnikiem Rzymu. Syn Antiocha III wrócił do Syrii „w samą porę", aby, pozbywszy się wszystkich pretendentów, przejąć władzę po swoim bracie w 175 r. przed Chr. i zasiąść na tronie ojca. Dla Judei nastał trudny okres, co ostatecznie doprowadziło do powstania machabejskiego.

Fascynacja Antiocha IV (174-164) hellenizmem skłoniła go do delegalizacji judaizmu jako przestarzałego zabobonu. Obrzezanie, przestrzeganie szabatu i przepisów pokarmowych, czytanie Pisma Świętego zostały zakazane (1 Mch 1,41-64). W świątyni wprowadzono „ohydę ziejącą pustką" (por. Dn 11,31; 12,11), tzn. kult Zeusa Olimpijskiego (2 Mch 6,1-11). Zbudowano górującą nad świątynią twierdzę, nazwaną Akrą i obsadzoną przez Syryjczyków. Wielu Żydów zabito albo zabrano do niewoli; inni przyjęli hellenizm (2 Mch 4).

Pierwsza Księga Machabejska opowiada o powstaniu wznieconym przez kapłana Matatiasza Hasmonejczyka i jego pięciu synów (Jana, Szymona, Judę, Eleazara i Jonatana) w Modin (ok. 32 km na północny zachód od Jerozolimy). Do Matatiasza przyłączyło się wielu spośród tych, którzy sprzeciwiali się hellenizacji swojego kraju i swojej religii. Juda „Machabeusz" („Młot") został ich wodzem, i to zwycięskim wodzem. Kraj stopniowo dostawał się pod kontrolę powstańców, którzy prowadzili wojnę partyzancką, skutecznie blokując główne arterie prowadzące do Jerozolimy.

Zhellenizowani Żydzi w Jerozolimie zwrócili się o pomoc do namiestnika Syrii (mającego jurysdykcję nad Judeą), ale jego wojsko zostało pobite. W 165 r. przed Chr., na przykład, ekspedycja wielu tysięcy ciężko uzbrojonych żołnierzy, prowadzona przez Nikanora i Gorgiasza, poniosła sromotną klęskę pod Emmaus (1 Mch 3,27-4,25). Wreszcie atak Lizjasza zakończył się utratą pięciu tysięcy ludzi (1 Mch 4,26-35). Juda wkroczył triumfalnie do Jerozolimy i w grudniu w 164 r. przed Chr. ponownie poświęcił świątynię i zapalił święte lampy na świeczniku (*chanukkijah*), ustanawiając tym samym święto Chanuka (1 Mch 4,36-61). Nikanor zginął w bitwie pod Adasa; zwycięstwo to obchodzone jest od tamtego czasu jako „Dzień Nikanora" (por. 1 Mch 7,26-50).

Lizjasz powrócił jednak z ogromną armią. W 1 Mch 6,28-30 czytamy o stu tysiącach piechoty, dwudziestu tysiącach konnicy i trzydziestu dwóch słoniach. Posuwając się Drogą Morską na południe, a następnie skręcając na północ w kierunku Marissy i Hebronu, Lizjasz przypuścił główny atak na północ koło Bet-Sur. Żydzi przegrupowali się w Bet-Zacharia, ale podczas szarży słoni bojowych zginął Eleazar Machabeusz przywalony ciężarem jednego z nich. Żydzi uciekli na północ w stronę Samarii. Lizjasz zwyciężył, ale nie mógł przedłużyć swojego pobytu w Palestynie; zawarł więc kompromisowy układ, gwarantujący Żydom wolność religijną (1 Mch 6,55-63). Alkimos, zhellenizowany Żyd, został arcykapłanem (2 Mch 14,3-8; o Alkimosie por. też 1 Mch 7,5-25).

Wykorzystując spory dynastyczne w Syrii po śmierci Antiocha IV, Juda wznowił wojnę partyzancką, ale arcykapłan Alkimos w Jerozolimie zwrócił się o pomoc do Syryjczyków. Dowódca Nikanor podejmował kilka prób stłumienia rewolty. W końcu poległ w czasie bitwy, a jego wojsko zostało rozgromione. Syryjczycy posłali wtedy swojego najlepszego dowódcę, Bakchidesa, z elitarnymi oddziałami wojska. Tym razem zginął Juda, a jego partyzanci zostali rozgromieni. Później na czele powstania stanął jego brat, Jonatan (160-143). I znowu zhellenizowani Żydzi w Jerozolimie wezwali na pomoc Bakchidesa, ale wojna pozostała nie rozstrzygnięta, a Bakchides, naglony przez inne militarne powinności w swoim kraju, po negocjacjach wrócił do Antiochii (156 r. przed Chr.).

Król Syrii, Demetriusz I, poczuł się zagrożony roszczeniami dynastycznymi Aleksandra Balasa (152 r. przed Chr.). Zarówno jemu, jak i Balasowi zależało na zdobyciu przychylności Jonatana i obaj prześcigali się w przyznawaniu mu przywilejów, łącznie z tytułem arcykapłana, chociaż pochodzenie Jonatana nie usprawiedliwiało przyznania mu takiego zaszczytu. Demetriusz I zginął w bitwie ze swoim rywalem, a Demetriusz III, jego syn, próbował ukarać Jonatana za jego poparcie udzielone Balasowi. Próba ta się nie powiodła i Demetriusz, naglony innymi sprawami wewnętrznymi, potwierdził wszystkie przywileje Jonatana (145 r. przed Chr.).

Największe sukcesy militarne odniósł Jonatan w Górnej Galilei, nawet w okolicy Chamot, w odległej północnej części tego regionu. Połączył się z Tryfonem, jednym z dowódców Balasa, przeciw Demetriuszowi II i kilkakrotnie go pokonał. Udało mu się nawet triumfalnie wkroczyć do Damaszku. Tryfon jednak go oszukał i kazał go zabić. Demetriusz, chcąc odzyskać poparcie Żydów, tak podstępnie potraktowanych, przyznał im pełną niepodległość w 142 r. przed Chr. za czasów Szymona Machabeusza (143-134), „wielkiego arcykapłana, wodza i zwierzchnika Żydów". Po raz pierwszy od 586 r. przed Chr. Juda była znowu wolnym państwem.

Szymon zdobył Jafę i Gerazę (BT: Gezer), wypędził pogańską ludność i zamienił miasto w bazę wojskową. W 141 r. przed Chr. poddał się syryjski garnizon Akry w Jerozolimie. Wszystko wydawało się sprzyjać Szymonowi, ale wśród ludu jego godność arcykapłańska nie była akceptowana bez zastrzeżeń (1 Mch 14,25-43).

W 139 r. przed Chr. nowy król syryjski, Antioch VII, chciał odzyskać Judeę. Szymon i jego dwaj synowie zostali podstępnie zamordowani. Jan Hirkan, pozostały przy życiu syn Szymona, przejął cywilną i religijną władzę w Jerozolimie (134-104). Znacznie rozszerzył granice Judei, przyłączając część Samarii (128 r. przed Chr.) i całą Idumeę (125 r. przed Chr.). Idumejczycy zostali zmuszeni do przyjęcia judaizmu. Przed śmiercią Jan Hirkan rozdzielił władzę na religijną i świecką, ale gdy na tronie zasiadł jego syn, Arystobul I, przejął obie władze. Podbił Galileę, której nieżydowska ludność została zmuszona do nawrócenia się na judaizm.

W 103 r. przed Chr. władzę po Arystobulu objął jego brat, Aleksander Jannaj (103-76). Za jego rządów (Hasmonejczycy, oprócz tego, że sprawowali urząd arcykapłana, ogłaszali się wówczas królami) królestwo dorównywało niemal wielkością dawnemu imperium Dawida, rozciągając się od Dan na północy do Beer-Szeby na południu i od wybrzeża Morza Śródziemnego do Zajordania. Na południu jednak Aleksander Jannaj rywalizował z nowym wrogiem, Nabatejczykami, o kontrolę nad szlakami handlowymi, biegnącymi z południa na północ i ze wschodu na zachód. Nabatejczycy byli ludem arabskim, który wyparł Edomitów z ich kraju i ustanowił Petrę, miasto wykute w skale, swoją stolicą. Jannaj zbudował imponujące fortece na Pustyni Judzkiej – Masadę, Macheront i Hyrkanię, a w górach nad Jordanem – Aleksandrejon.

Jannaj faworyzował grecki element ludności i hellenistyczny styl miast. W 90 r. przed Chr. zbuntowali się faryzeusze, którzy stanowili religijny odłam judaizmu o trudnych do określenia początkach i popadli już w konflikt z Janem Hirkanem. Wybuchła wojna domowa. Jannaj, przy poparciu saduceuszów, innej sekty judaizmu wyróżniającej się przywiązaniem do świątyni i arystokratycznym pochodzeniem swoich członków oraz pozostającej w opozycji w stosunku do faryzeuszów, zwłaszcza do ich przekonania, że istnieją dwie Tory (pisana i ustna), wymordował sześć tysięcy Żydów. Faryzeusze w 88 r. przed Chr. wezwali na pomoc oddziały syryjskie. Konflikt ciągnął się przez sześć lat i zakończył się porażką faryzeuszów, z których ośmiuset zostało ukrzyżowanych, a ich żony i dzieci zabito na ich oczach. Pięć tysięcy Żydów straciło życie. Na Jannaju wywarła jednak duże wrażenie popularność faryzeuszów. Polecił swojej żonie i następczyni, Aleksandrze Salome, żeby w przyszłości ściśle z nimi współpracowała. Jannaj zmarł z powodu alkoholizmu.

Salome spełniła wolę swojego męża. Odziedziczyła władzę cywilną (76-67) i wyznaczyła syna Aleksandra Jannaja, Hirkana II, na arcykapłana ku niezadowoleniu jego brata Arystobula II. Przekazała dużą część władzy wewnętrznej faryzeuszom. Wielu saduceuszy zostało skazanych na śmierć przez sądy sprawowane przez faryzeuszów. W 67 r. przed Chr., kiedy Salome zmarła, Arystobul natychmiast pokonał i pozbawił władzy swego brata, i sam został zarówno arcykapłanem, jak i zarządcą (67-63). W odpowiedzi Hirkan II, który uciekł do Petry, sprzymierzył się z Antypatrem II, królem Idumei, i z Aretasem, królem Nabatejczyków, z zamiarem zaatakowania Jerozolimy. Rzym jednak, który coraz bardziej zaczął zaznaczać swoją obecność na Bliskim Wschodzie, zatwierdził wybór Arystobula na arcykapłana.

Cesarstwo rzymskie (ok. 150 r. po Chr.): MS XIII

Pompejusz po zwycięstwie nad Hannibalem, wodzem kartagińskim, przybył do Damaszku w 63 r. przed Chr. Rzym rozciągnął swoją hegemonię nad Macedonią i Achają, następnie nad Azją Mniejszą i terenami położonymi dalej na wschód, aż do Bitynii i Pontu. Pompejusz przedsięwziął kampanię przeciw Nabatejczykom przy poparciu Arystobula, władcy Jerozolimy, ale podczas zaplanowanego wspólnego ataku Arystobul wycofał swoje oddziały. Pompejusz zwrócił się wówczas przeciw Arystobulowi, wspierany przez Żydów, stronników Hirkana II, chcących przywrócić go na urząd arcykapłana. Zginęło dwanaście tysięcy Żydów. Pompejusz wkroczył do Jerozolimy i wszedł do świątyni (nawet do Świętego Świętych). Jak było do przewidzenia, przywrócił Hirkana II na urząd arcykapłana (63-40). Judea, po niespełna osiemdziesięciu latach, znowu utraciła niepodległość.

Pompejusz nadał połowiczną niepodległość Samarii (oddzielając tym samym Judeę od Galilei), wybrzeżu Morza Śródziemnego (a więc odcinając Judeę od morza) i miastom położonym na wschód od Jordanu, które miały zostać zaludnione przez pogan i utworzyć Dekapol („dziesięć miast"). Iturejczycy otrzymali region Gaulanitydy. Krótko mówiąc, Judejczycy zostali „zamknięci". Wszystkie zdobycze Hasmonejczyków zostały zaprzepaszczone.

Tymczasem Juliusz Cezar rościł sobie prawo do władzy w Rzymie (49 r. przed Chr.) i pokonał opozycję pompejańską. Kiedy Cezar toczył później wojnę w Egipcie, Hirkan II nakazał poprzeć go Żydom, mieszkającym w Egipcie. Pomógł mu także Idumejczyk, Antypater, któremu w dowód wdzięczności Cezar przyznał tytuł prokuratora Palestyny, natomiast Hirkan został zatwierdzony jako arcykapłan w Jerozolimie (42 r. przed Chr.).

Herod, syn Antypatra, został namiestnikiem Galilei z łaski Cezara (por. Ant. 15,360), ale musiał najpierw rozprawić się z bandami grasującymi w Galilei. Herod nałożył wysokie podatki, aby pomóc Rzymianinowi, Kasjuszowi, zarządcy Syrii, w jego opozycji przeciw Markowi Antoniuszowi, który wyszedł jednak z konfliktu obronną ręką i został władcą rzymskich posiadłości w Lewancie. Tymczasem w Judei podnoszono bezskuteczne

bunty przeciw władzy rzymskiej. Krassus, jeden z członków pierwszego triumwiratu w Rzymie, wchodząc na scenę polityczną, splądrował świątynię jerozolimską, zabierając wielką sumę pieniędzy i święte naczynia.

Krassus ostatecznie poległ w bitwie z Partami, którzy w 40 r. przed Chr. najechali Palestynę. W Jerozolimie Antygon, syn Arystobula II, przyłączył się do Partów, którzy mianowali go arcykapłanem i królem na miejsce Hirkana II. Herod zaś uciekł do Rzymu, gdzie senat ogłosił go królem Judei, Samarii i zachodniej Idumei. Herod musiał jednak w walce zdobywać „swoją" własność, zwłaszcza wydrzeć ją z rąk Antygona w Jerozolimie (Partowie już odeszli). Herod wylądował w Ptolemaidzie w 39 r. przed Chr., zdobył Jafę na czele najemników, a następnie pospieszył do Masady, gdzie schroniła się jego rodzina w czasie jego nieobecności. Później skierował się na północ, aby zająć Sefforis w Galilei. Jerozolima padła w 37 r. przed Chr. pod naporem połączonych sił rzymskich i Heroda, a Antygon został ścięty toporem.

Herod spotkał się z silną opozycją ze strony faryzeuszów, a nawet części arystokracji, ale systematycznie pozbywał się wrogów (np. około czterdziestu pięciu saduceuszy zostało straconych, a ich własność uległa konfiskacie). „Żydowskość" Heroda była dla nich nader podejrzana, ponieważ był on Idumejczykiem (zob. mapy w tekście w okresie hasmonejskim). Chcąc zyskać na popularności, Herod poślubił w 38 r. przed Chr. Hasmonejkę, Mariamme. Jej brat, Arystobul, chociaż miał wówczas zaledwie siedemnaście lat, został mianowany arcykapłanem i stał się postacią bardzo popularną. Herod poczuł się z tego powodu urażony i kazał go zamordować; ostatecznie nawet Mariamme została, wraz ze swoją matką, Aleksandrą, i kilkoma członkami rodziny hasmonejskiej, stracona w 29 r. przed Chr.

Królowa Egiptu, Kleopatra VII, współdziałała z Antoniuszem i otrzymała od niego duże połacie ziemi Heroda w 35 r. przed Chr., łącznie z nadbrzeżnymi krajami, Filisteą i Fenicją, z wyjątkiem Tyru i Sydonu. Otrzymała też Jerycho na wschodniej granicy posiadłości Heroda. Antoniusza pokonał jednak Oktawian (Caesar Augustus) w 31 r. przed Chr., a w 30 r. przed Chr. oboje, Antoniusz i Kleopatra, popełnili samobójstwo. Herod zawarł sojusz z Oktawianem we właściwym czasie, po zadaniu dotkliwej klęski Nabatejczykom w Filadelfii w 31 r. przed Chr. Oktawian zwrócił mu utracone terytoria i dodał do nich Samarię i wybrzeże Morza Śródziemnego, od Gazy do Wieży Stratona (przemianowanej na Cezareę przez Heroda Wielkiego; na temat tej zmiany por. Bell. 1,398). W miarę upływu czasu Rzymianie przydzielili mu inne terytoria, tak że jego kraj rozciągał się od Beer-Szeby na południu do Paneas w Iturei, obejmował Pereę w Zajordaniu oraz Trachonitydę i Auranitydę na północnym wschodzie. Jego królestwo graniczyło z Nabatejczykami na południu, a w części środkowej z zachodnim Dekapolem (por. MS XIV, Palestyna w czasach Jezusa).

Herod założył kolonie wojskowe, jedną w Gabie nad równiną Jizreel, drugą w Esbus (Heszebon) na granicy południowo-wschodniej, w celu zabezpieczenia się przed najazdami Nabatejczyków. Zbudował albo rozbudował fortece (od północy ku południowi): Kypros (koło Jerycha), Hyrkanię, Herodium, Macheront, Masadę, Malatę. Zachęcał pogan do zamieszkania miast, takich jak Sebaste (Samaria) i Caesarea Maritima (Wieża Stratona), którą przekształcił w główny port, nowocześniejszy pod względem technicznym niż porty greckie; znajdowała się w niej także świątynia poświęcona Augustowi oraz inne typowe dla Greków budowle. Cezarea Nadmorska nabierała coraz większego znaczenia i stała się stolicą kraju przez następnych sześć stuleci.

W Jerozolimie Herod rozbudował świątynię na wielką skalę. Rozbudował też twierdzę Antonia górującą nad terenem świątynnym, teatr, amfiteatr i stadion-hipodrom. Wszędzie były widoczne ślady jego ambitnych planów budowlanych – w Fasaelis, w nowo zbudowanym mieście na północ od Jerycha, w Hebronie, gdzie postawił imponującą świątynię nad miejscem pochówku patriarchów, i w wielu innych miejscach na obszarze całego kraju.

Herod zmarł w 4 r. przed Chr. Skazał na śmierć dwie spośród swoich dziesięciu żon i swoich trzech synów (August powiedział kiedyś: „Wolałbym być świnią Heroda niż jego synem!"), swojego szwagra i dziadka swojej żony (Hirkana II) (por. Bell. 1,431-444; 1,551).

Palestyna w czasach Jezusa: MS XIV

Testament Heroda podzielił jego królestwo na trzy główne części (por. Ant. 17,317-318):

1) Jego syn Archelaos otrzymał Judeę, Samarię i Idumeę.
2) Inny syn, Herod Antypas, został tetrarchą Galilei i Perei, chociaż regiony te nie przylegały do siebie.
3) Filip miał być tetrarchą zasadniczo nieżydowskich terenów na północny wschód od Jeziora Galilejskiego: Gaulanitydy, Batanei, Trachonitydy i Auranitydy. Salome, siostra Heroda, otrzymała następujące miasta: Jamnię i Azot (Aszdod) na wybrzeżu Morza Śródziemnego, oraz Fasaelis nad Jordanem (por. Ant. 17,321).

Kiedy trzej bracia udali się do Rzymu ze sprzecznymi roszczeniami, w Jerozolimie wybuchła rewolta. Rzymski legat (zarządca) Syrii, Warus, stłumił rozruchy i zostawił w Jerozolimie legion, ale gdy Rzymianie próbowali ponadto przechwycić skarb Heroda, skutecznie przeciwstawili się temu żołnierze Archelaosa. Niepokoje ogarnęły cały kraj. Szerzyła się anarchia. Warus otrzymał znaczne posiłki od króla Nabatejczyków,

Aretasa IV. Idąc od południowego zachodu, palili oni miasto za miastem, od Sefforis do Emmaus, i odbili Jerozolimę z rąk buntowników (była to tzw. wojna Warusa). Ukrzyżowano dwa tysiące Żydów (por. Ant. 17,295).

Archelaos został zatwierdzony jako władca (ale nie król) Judei w 4 r. przed Chr., ale z powodu swojego okrucieństwa (por. Mt 2,19-23) pozbawiono go władzy i skazano na banicję do Galii w 6 r. przed Chr. (por. Ant. 17,344). Samaria, Judea i Idumea stały się rzymskimi prowincjami Judei.

Herod Antypas rządził w Galilei i Perei przez czterdzieści trzy lata (4 przed Chr. – 39 po Chr.). Wzmiankowany jest dwadzieścia cztery razy w NT jako „Herod". O Herodzie Antypasie wspomina Ewangelia jako o władcy, który rozkazał ściąć Jana Chrzciciela i zadawał Jezusowi pytania przed Jego ukrzyżowaniem. Egzekucja Jana odbyła się w Macheroncie (por. Ant. 18,116-119). Prowincja Heroda Antypasa rozciągała się od równiny Jizreel (Ezdrelon) do miast Giskala i Thella na północy; graniczyła z Jordanem na wschodzie, a jej najdalej wysuniętym na zachód miastem był Kabulon (por. Bell. 3,3,1-2 [35-43]). Region ten był bardzo urodzajny i gęsto zaludniony. Główne miasta to Sefforis, Jotapata, Jafia i Tyberiada. Herod zbudował Tyberiadę jako swoją stolicę; miasto to leżało nad ciepłymi źródłami, na południowo-zachodnim brzegu Jeziora Galilejskiego. Nazwał je Tyberiadą od imienia cesarza rzymskiego (por. Ant. 2. 3 [36-38]).

Nazaret leży między Sefforis a Jafią. Pewne miejscowości wokół jeziora, wymienione w Ewangelii, pozostają nie zidentyfikowane, np. Magedan (Mt 15,39); w Mk 8,10 miejscowość ta nazywa się Dalmanuta, w niektórych rękopisach Ewangelii Mateusza – Magdala (widocznie rodzinna miejscowość Marii Magdaleny), natomiast Flawiusz, jak się wydaje, nazywa tę samą miejscowość Taricheą (Tarychea) (Bell. 3,10,1-10 [462-542]). Kafarnaum jest położone na północno-zachodnim brzegu Jeziora Galilejskiego; było prawdopodobnie komorą celną w pobliżu granicy z terytorium tetrarchy Filipa (Mt 9,9) i garnizonem setnika i jego ludzi (Mt 8,5-9). Setnik ten, chociaż poganin, wybudował synagogę (Łk 7,5). Według starożytnej tradycji chrześcijańskiej Tabiga (Heptapegon), leżąca między Kafarnaum a Genezaret, była miejscem, gdzie Jezus wygłosił Kazanie na Górze (Mt 5-7), nakarmił pięć tysięcy ludzi (Mt 14,13-21) i po zmartwychwstaniu ukazał się swoim uczniom (J 21).

Korozain znajduje się w odległości ponad 3 km na północny zachód od Kafarnaum. W Korozain Jezus zdziałał cuda (Mt 11,10-24). Położenie zaś Betsaidy, także ważnej miejscowości w Ewangelii, nie jest pewne. Może to być (Betsaida) Julia/Julias/Juliada, położona nie opodal na północ od Jeziora Galilejskiego, w miejscu, gdzie granica między Galileą a terytorium Filipa nie była wyraźnie określona (J 12,21: „Betsaida Galilejska"). Filip rozbudował Betsaidę (miejsce urodzenia uczniów Jezusa: Piotra, Andrzeja i Filipa – J 1,44; 12,21) i poślubił Salome, właśnie tę, która zażądała głowy Jana Chrzciciela.

Kaligula, nowy cesarz rzymski, wygnał Heroda do Galii w 39 r. po Chr.

Filip pokojowo rządził swoją tetrarchią, zamieszkaną głównie przez pogan. Rozbudował Paneas jako swoją stolicę i nazwał ją Cezareą Filipową. Właśnie tutaj Piotr wyznał Jezusowi, że uważa Go za Mesjasza (Mt 16,13-20).

Wbrew swojej nazwie Dekapol obejmował niekiedy więcej niż dziesięć miast, zaludnionych po większej części przez pogan. Według Mk 5,20 opętany, którego uzdrowił Jezus, poszedł do Dekapolu, gdzie opowiadał o tym, co go spotkało. Uzdrowienie to wydarzyło się w „kraju Gerazeńczyków" albo Gadareńczyków, albo Gergezeńczyków (Mt 8,28; Mk 5,1; Łk 8,26). A zatem miejscowość ta mogła być Gerazą (dzisiejsze Dżarasz), ale bardziej prawdopodobna wydaje się Gadara, ponieważ leżała bliżej Jeziora Galilejskiego, do którego rzuciła się trzoda świń (Mt 8,32; świnie wskazują, że w miejscowości tej mieszkała ludność nieżydowska).

Jerycho było pewnego rodzaju królewską rezydencją z pałacami, twierdzami, wodociągami, plantacjami, palmami, sadzawkami i dogodnym szlakiem prowadzącym do Jerozolimy (tło przypowieści o dobrym Samarytaninie). Ta arteria komunikacyjna biegła przez Betanię, miejscowość rodzinną Marii, Marty i Łazarza (J 11; stąd dzisiejsza nazwa Al-Azaria). Także z Betanii Jezus jechał na osiołku do Jerozolimy, a później, w tym samym tygodniu, udał się do „wieczernika" (por. Mt 21,1-11; 26,17-29).

W Łk 17,11 czytamy o „pograniczu Samarii i Galilei", gdzie Jezus uzdrowił dziesięciu trędowatych (jeden z nich był Samarytaninem; 17,12-19). Dokładna lokalizacja tego wydarzenia nie jest pewna; prawdopodobnie rozegrało się ono na południowy zachód od Scytopolis, w miasteczku, przez które przechodzili galilejscy pielgrzymi w drodze do Jerozolimy. Józef Flawiusz mówi, że pielgrzymi przechodzili przez równinę Jizreel (Ezdrelon) i wędrowali w kierunku południowym przez co najmniej trzy dni (Ant. 20,118; Vita 269), prawdopodobnie w stronę Sychem, góry Garizim i Betel. W Ewangelii czytamy, że Jezus rozmawiał z Samarytanką o prawdziwej wodzie żywej (J 1-30). Mogła to być studnia Jakuba, znajdująca się w pobliżu miasta Sychar (Sychem albo jego bliskie sąsiedztwo).

Emaus, leżące na zachód od Jerozolimy, jest wzmiankowane jako miejsce, gdzie Jezus ukazał się dwom uczniom po swoim zmartwychwstaniu (Łk 24,13-35). Miejscowość ta nie jest znana, chociaż może chodzić o współczesną wieś Inwas.

Jerozolima jest oczywiście także centralną miejscowością w historii Jezusa. (Zob. mapy w tekście „Jerozolima w czasach Jezusa" i „Jerozolima w czasach Starego Testamentu"). Jezus uzdrowił paralityka nad sadzawką Betesda (Bezeta), na północ od wzgórza świątynnego, w pobliżu Bramy Owczej (J 5,1-14), a także

niewidomego, którego później posłał do sadzawki Siloam, żeby się w niej oczyścił (J 9). Jerozolima jest jednak przede wszystkim miejscem ostatnich wydarzeń w życiu Jezusa.

Te ostatnie wydarzenia trzeba poprzedzić krótką uwagą na temat rzymskiej okupacji Palestyny. Pod rządami rzymskich namiestników Judea, z Cezareą jako stolicą, cieszyła się pokojem tylko przez krótki czas. W 26 r. po Chr. nastał jednak nowy namiestnik Poncjusz Piłat, który okazał się surowym władcą. Ówczesny arcykapłan, Kajfasz, sprzymierzył się z Piłatem, ponieważ nie chciał dopuścić do bezpośredniej interwencji Rzymu w Judei. W takich okolicznościach Jezus wszedł do świątyni, „powywracał stoły zmieniających pieniądze" (Mt 21,12) ku oburzeniu przedstawicieli władzy zarówno religijnej, jak i politycznej. Kilka dni później Jezus obchodził Paschę z uczniami w wieczerniku (Mt 26,17-29; jego lokalizacja nie jest znana, chociaż krzyżowcy w średniowieczu „zidentyfikowali" pewną budowlę, którą odwiedzali pielgrzymi w Starym Mieście Jerozolimy). Po wieczerzy Jezus i Jego uczniowie poszli do ogrodu Getsemani, u stóp Góry Oliwnej, nie opodal doliny Cedronu. Jezus, aresztowany i skazany przez Piłata (w pałacu Heroda?), został ukrzyżowany i pogrzebany. Tradycja, datowana na IV w., lokalizuje grób w miejscu, na którym teraz wznosi się bazylika Grobu Świętego.

Jezus przepowiedział zburzenie świątyni. Kilkadziesiąt lat po Jego śmierci, w 66 r., wybuchła „pierwsza wojna żydowska". Cesarz Kaligula chciał postawić swój posąg w świątyni jerozolimskiej. To była ostatnia kropla, która przepełniła miarę. Jerozolima i większa część Judei zrzuciła jarzmo rzymskie. Od 66 do 70 r. Rzymianie stopniowo jednak tłumili rewoltę. W 70 r. legiony V, X i XIV, około osiemdziesięciu tysięcy żołnierzy, zaatakowały Jerozolimę. Oblężenie postawiło mieszkańców miasta w niezwykle trudnej sytuacji. Pod koniec lipca została zdobyta twierdza Antonia; następnie, dziewiątego dnia miesiąca Ab (28 sierpnia), Rzymianie podpalili świątynię. Miasto zostało ostatecznie zdobyte pod koniec września tego samego roku. Józef Flawiusz pisze o milionie zabitych i dziewięćdziesięciu siedmiu tysiącach Żydów wziętych do niewoli. Tytus rozkazał zrównać miasto z ziemią z wyjątkiem trzech wież.

Podróże misyjne Pawła Apostoła: MS XV

W drugiej połowie lat czterdziestych, czyli kilkanaście lat po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, nawrócony Paweł podjął trzy wielkie podróże misyjne, opisane na kartach Dziejów Apostolskich (Dz 13-20). Rozpoczynały się one z Antiochii Syryjskiej (dzisiejsza Antakya w Turcji, nie opodal granicy z Syrią), położonej nad Orontesem, co świadczy, że był to prężny i ważny ośrodek życia Kościoła apostolskiego. Chociaż wiele szczegółów tych wypraw pozostaje przedmiotem uczonych badań i dociekań, dobrze znamy ich szlaki, a także najważniejsze aspekty recepcji orędzia głoszonego przez Apostoła. Nieocenioną pomoc w tych kwestiach stanowią też listy Pawła, z których czerpiemy wiedzę o jego pobytach w różnych miejscach, a także o tym, co wydarzyło się tam wkrótce później.

Pierwsza podróż misyjna odbyła się w latach 45-48. Na jej szlaku był Cypr, a następnie południowe rejony Azji Mniejszej, tzn. Antiochia Pizydyjska, Ikonium, Derbe i Listra. Po powrocie do Antiochii Syryjskiej, Paweł udał się do Jerozolimy, aby wespół z innymi apostołami wyjaśnić problemy związane z nawracaniem pogan oraz z ich stosunkiem do Prawa Mojżeszowego (tzw. Sobór Jerozolimski).

Druga podróż misyjna miała miejsce w latach 50-53. Po krótkiej działalności na terenie Azji Mniejszej, podczas której Apostoł odwiedził niektóre założone wcześniej wspólnoty, udał się do Europy. Rozpoczął od Macedonii, głosząc Ewangelię w Filippi i Tesalonice, po czym – wskutek prześladowań ze strony części żydowskich pobratymców – udał się do Berei, a stamtąd do Aten i Koryntu. Po półtorarocznym pobycie w Koryncie powrócił przez Efez i Jerozolimę do Antiochii nad Orontesem.

Wkrótce potem rozpoczęła się trzecia podróż misyjna, która przypadła na lata 53-58. Apostoł przeszedł przez południową Azję Mniejszą i udał się do Efezu. Po dłuższym pobycie podjął stamtąd wyprawę do Macedonii i Grecji, po czym popłynął w kierunku Jerozolimy wzdłuż wybrzeża Azji Mniejszej. Pożegnawszy się z przełożonymi Kościoła efeskiego w Milecie, popłynął obok Rodos i Cypru w kierunku Tyru, a stamtąd udał się do Jerozolimy.

Apostołowi towarzyszyła niewielka grupa najbliższych współpracowników, których imiona znamy z Dziejów Apostolskich i listów Pawła. Oblicza się, że podczas swoich podróży misyjnych Paweł pokonał około 8-10 tysięcy kilometrów, odwiedził dziesiątki, o ile nie setki, miejscowości, założył wiele wspólnot chrześcijańskich, a także skutecznie podtrzymywał i umacniał tych, którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa.

Podróż Pawła do Rzymu: MS XVI

Według Dziejów Apostolskich Paweł w czasie swego ostatniego pobytu w Jerozolimie, kiedy przypuszczalnie przywiózł dary dla ubogich (Rz 15,25-26), złożył ślub i poddał się pewnym oczyszczającym rytuałom w świątyni. Został aresztowany pod zarzutem wprowadzenia do świątyni poganina z Efezu (Trofima; Dz 21,29). Z Jerozolimy przewieziono Pawła do więzienia w Cezarei, gdzie spędził dwa lata (57-59). Stawał kolejno przed

dwoma prokuratorami, Feliksem i Festusem, oraz przed królem żydowskim, Agryppą II. W końcu Paweł odwołał się do Cezara.

Pawła, którego odesłano do Rzymu na jego własną prośbę, eskortował setnik, Juliusz. Towarzyszyła mu też mała grupa wierzących, wśród których mógł się znajdować Łukasz. Okręt zawijał do różnych portów; Sydonu, Seleucji w Syrii, Myry w Licji, i zarzucił kotwicę w Knidos (na południowo-zachodnim wybrzeżu Azji Mniejszej). Gdy morze się wzburzyło, okręt zmienił kurs i popłynął w kierunku Krety, a następnie płynąc wzdłuż jej południowych brzegów, dotarł do Dobrych Portów. Potem pod naporem wiatru północno-wschodniego okręt zboczył z kursu (Dz 27,14). Trzeba go było opasać linami i pozbyć się ładunku; w końcu załoga nawet wyrzuciła „własnoręcznie sprzęt okrętowy" (Dz 27,19). Paweł obiecał przerażonej załodze, że nikt nie straci życia. Okręt rozbił się u brzegów Malty; wszyscy rozbitkowie, 276 osób, uratowali się (27,37).

Podróżni spędzili trzy zimowe miesiące na wyspie (Dz 28,11). Następnie Juliusz i Paweł kontynuowali podróż innym okrętem, zatrzymując się po drodze w Syrakuzach (Sycylia), Regium (południowo-zachodni kraniec Italii), w końcu dopłynęli do Puteoli, skąd głównym szlakiem wzdłuż zachodniego brzegu udali się do Rzymu. Miejscowi i rzymscy chrześcijanie wyszli im naprzeciw aż do Trzech Gospód (28,15). Rzym liczył ponad milion mieszkańców (połowa to niewolnicy i bardzo wielu ubogich). Augustyn napisze później o Rzymie, że „żądza panowania" przejawiła się tam wśród „niewielu jednostek silniejszych", cała zaś reszta ludzi „była zgnębiona i znużona" (*Państwo Boże*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, 1,30). Dz 28,30 mówią, że Paweł mieszkał w Rzymie przez dwa lata (ok. 59-61). Jego dalsze losy nie są znane. *List Klemensa Rzymskiego* (koniec I w.) sugeruje, że Paweł został zwolniony i udał się do Hiszpanii. (W Rz 15,24-25 Paweł wspomina o planie podróży do Hiszpanii.) Ponadto mówi się w nim, że po powrocie do Rzymu Paweł został skazany i zginął męczeńską śmiercią.

tłum. Tadeusz Mieszkowski

Wykaz nazw geograficznych i etnograficznych

(Wykaz obejmuje nazwy geograficzne i etnograficzne występujące na mapach znajdujących się w *Komentarzu*.)

Mapy (w wydaniu książkowym znajdujące się w tekście; tu przeniesione na koniec Komentarza)

1. Tablica narodów (Rdz 10; 1 Krn 1,1-27)
2. Palestyna w Lb – Pwt
3. Izrael w czasach sędziów
4. Sdz 4-5
5. Podróże w Rt
6. Jerozolima w czasach Starego Testamentu
7. Izrael: IX w. przed Chr.
8. Podróż Nehemiasza
9. Palestyna w czasach Hasmoneuszy
10. Prorocy w Izraelu i Judzie
11. Palestyna według Mt
12. Jerozolima w czasach Jezusa
13. Palestyna według Mk
14. Palestyna według Łk
15. Palestyna według J
16. Podróże Piotra i Filipa
17. Świat Pawła Apostoła
18. Apokalipsa św. Jana: siedem Kościołów w Azji Mniejszej

Indeks nazw

Abel
Abel-Mechola
Achaja
Adam
Adiabene
Adriatyckie Morze zob. Morze Adriatyckie
Afek
Afek zob. Antipatris
Afryka Prokonsularna
Ainon
Aj
Ajjalon
Akkad
Akko
Akszaf
Alalach
Aleksandria
Aleppo
Amatus
Amfipolis
Ammon
Ammonici
Anatot
Ankyra
Antiochia (Pizydyjska)
Antiochia (Syryjska)
Antipatris (Afek)
Apamea
Apollonia
Araba
Arabia
Arabska Dolina zob. Dolina Arabska

Arabska Pustynia zob.Pustynia Arabska
Arabskie Morze zob. Morze Arabskie
Araby Morze zob. Morze Araby
Arachozja
Arad
Arakauna
Aralskie Jez.
Aram
Aram-Damaszek
Aramejczycy
Arbela
Armenia
Arnon
Aroer
Arpad
Arrapcha
Arwad
Arymatea
Aser
Askalon
Assos
Asuan zob. Sjene
Asyria
Asyryjczycy
Aszdod
Aszkelon
Aszszur
Asztarot
Ateny
Atlantycki Ocean zob. Ocean Atlantycki
Attalia
Auranityda
Azeka
Azja
Azja Mniejsza
Azotus

Baal-Sefon
Babel
Babilon
Babilonia
Babilończycy
Baktra
Baktria
Baszan
Batanea
Beer-Szeba
Behistun
Belgika
Beniamin
Berea
Betania
Bet-Choron
Bet-Eden
Betel
Betesda, sadzawka zob. Sadzawka Betesda
Bet-Hajeszimot
Betlejem
Betsaida
Betsaida-Julias

Bet-Szean
Bet-Szean zob. Scytopolis
Bet-Szemesz
Bet-Zacharia
Bezer
Bitynia-Pont
Bizancjum
Borsippa
Bosra
Brytania
Bukefala
Byblos
Byblos zob. Gebal

Cedronu Dolina zob. Dolina Cedronu
Cezarea
Cezarea Augusta
Cezarea Filipowa
Cezarea Mauretańska
Chabor
Cham
Chamat
Chanes
Charaks
Charan
Chasarmawet
Chasor
Chawila
Chawot-Jair
Chefer
Chelkat
Cheszbon
Cheszbon zob. Esbus
Chetyci
Chios
Cylicja
Cypr
Cyrena
Cyrenajka
Czarne Morze zob. Morze Czarne
Czerwone Morze zob. Morze Czerwone

Dacja
Dalmacja zob. Illiria
Damaszek
Damghan
Dan (Lajisz)
Dan (pokolenie)
Debir
Dedan
Dekapol
Delfy
Derbe
Dibon
Dobre Porty
Dofka
Dolina Arabska
Dolina Cedronu
Dolina Hinnom
Dolina Jizreel

Dolina Jordanu
Dolina Tyropeonu
Dolna Galilea
Dolne Miasto
Dolny Bet-Choron
Dor
Dotan
Droga do Morza Czerwonego
Droga Królewska
Droga przez pustynię Edomu
Duma
Dunaj
Dura-Europos

Ebal
Eben-Haezer
Ebla
Edom
Edrei
Efez
Efraim (pokolenie)
Efraim
Egipcjanie
Egipt
Eglon
Ekbatana
Ekron
Elam
Elamici
Elat
Elat zob. Esjon-Geber
Elefantyna
Elisza
Elkosz
Elteke
Emaus
Emesa
Engaddi
En-Kerem
En-Rogel
Epir
Erek
Esbus (Cheszbon)
Esjon-Geber (Elat)
Esznunna
Esztaol
Esztemoa
Etam
Eufrat

Fajstos
Fazis
Fenicja
Fenicjanie
Filadelfia
Filistea
Filistyni
Forum Appiusza
Frygia

Gaby (Isfahan)
Gad
Gadara
Gades
Galacja
Galia
Galilea
Galilejskie Jezioro zob. Jezioro Galilejskie
Gandara
Garizim
Gat
Gat-Hachefer
Gat-Rimmon
Gaugamela
Gaulanityda
Gaza
Geba
Gebal (Byblos)
Genezaret
Gerar
Geraza
Germania
Gezer
Gibbeton
Gibea
Gibea Boży
Gibeon
Gichon, źródło zob. Źródło Gichon
Gilboa
Gilead
Gilgal
Giszala
Golan
Golgota
Gortyna
Gozan
Góra Oliwna
Górna Galilea
Górne Miasto
Górne Morze zob. Morze Górne
Górny Bet-Choron

Harmozeia
Hattusas
Hebron
Heliopolis
Hermon
Hetyci zob. Chetyci
Hinnom Dolina zob. Dolina Hinnom
Hippona
Hippos
Hiszpania
Hor
Hule, jezioro zob. Jezioro Hule
Hyrkania

Idumea
Ijjon
Ikonium
Illiria (Dalmacja)

Imperium medejskie
Imperium medejsko-perskie
Indie
Indus
Indyjski Ocean zob. Ocean Indyjski
Ipsos
Isfahan zob. Gaby
Issachar
Issos
Italia
Iturea
Izrael

Jabbok
Jabesz
Jabin
Jafa
Jafet
Jahsa
Jaksartes
Jamnia
Jarkon
Jarmuk
Jarmut
Jawan
Jazer
Jerozolima
Jerycho
Jezioro Galilejskie
Jezioro Hule
Jezioro Kinneret
Jezioro Urmia
Jezioro Wan
Jizreel
Jizreel Dolina zob. Dolina Jizreel
Jokneam
Joktan
Jonia
Jordan
Jordanu Dolina zob. Dolina Jordanu
Juda
Judea
Judzka Pustynia zob. Pustynia Judzka
Judzkie Wzgórza zob. Wzgórza Judzkie

Kabul
Kabura
Kadesz-Barnea
Kafarnaum
Kaftoryci
Kalach
Kalne
Kamon
Kana
Kanaan
Kanał Ezechiasza
Kanesz
Kapadocja
Karkar
Karkemisz

Karmel
Karnaim
Kartagina
Kaspijskie Morze zob. Morze Kaspijskie
Katna
Kaukaz
Kebar
Kedemot
Kedemot, pustynia zob. Pustynia Kedemot
Kedesz
Kenat
Kerman
Kinneret
Kinneret, jez. zob. Jezioro Kinneret
Kir-Chareszet
Kiriat-Jearim
Kir-Moab
Kiszjon
Kiszon
Kition
Knidos
Knossos
Kolchida
Kolosy
Korozain
Korsyka
Korynt
Kos
Kreta
Królestwo Lidii
Królestwo Nabatejskie
Królestwo Partów
Ktezifon
Kusz
Kuta

Lagasz
Lajisz zob. Dan
Lakisz
Laodycea
Larsa
Lasea
Lebo
Lebo-Chamat
Lepcis Magna
Liban
Libna
Licja
Lidda
Lidia
Lidii Królestwo zob. Królestwo Lidii
Listra
Litani
Lud

Macedonia
Machanaim
Macherus
Madaj
Magdala

Magnezja
Maka
Malta
Manasses
Marakanda
Mare Internum
Margiana
Mari
Martwe Morze zob. Morze Martwe
Masada
Masaga
Mauretania
Medejskie imperium zob. Imperium medejskie
Medejsko-perskie imperium zob. Imperium medejsko-perskie
Media
Medowie
Mefaat
Megiddo
Memfis
Merom zob. Wody Merom
Meszed zob. Tesmes
Meszek
Mezja
Miasto Dawida
Miasto Palm
Miejsce chrztu Jezusa
Migdol
Milet
Minojczycy
Mispa
Misraim
Mitylena
Moab
Moreszet-Gat
Morze Adriatyckie
Morze Arabskie
Morze Araby
Morze Czarne I
Morze Czerwone
Morze Górne (Morze Śródziemne)
Morze Kaspijskie
Morze Martwe
Morze Sitowia
Morze Słone
Morze Śródziemne
Mykeny
Mykeńczycy
Myra

Nabatejczycy
Nabatejskie Królestwo zob. Królestwo Nabatejskie
Naim zob. Nain
Nain (Naim)
Nazaret
Neapol
Nebo
Neftali
Negeb I
Negebu Wyżyna zob. Wyżyna Negebu
Nil

Niniwa
Nippur
Nisibis
No-Amon
Nof
Nuzi

Ocean Atlantycki
Ocean Indyjski
Ofel
Ofir
Ofra
Oksus
Olimpia
On

Pafos
Pamfilia
Paneas
Paran
Paran, pustynia zob.Pustynia Paran
Partia
Partów Królestwo zob. Królestwo Partów
Pasagardy
Patara
Pattala
Pella
Peluzjum
Penuel
Perea
Pergamon
Perge
Persepolis
Perska Zatoka zob. Zatoka Perska
Pireaton
Potok Egipski
Ptolemaida
Punon
Pura
Pustynia Arabska
Pustynia Judzka
Pustynia Kedemot
Pustynia Paran
Pustynia Sin
Pustynia Szur
Put
Puteoli
Pylos

Qumran

Rabba
Rafia
Ragy
Rama
Ramot
Refidim
Regium
Ren
Resef

Ribla
Rodanim
Rodos
Równina nadbrzeżna
Ruben
Rzym

Sabta
Sadzawka Betesda
Sadzawka Siloam
Safon
Sagartia
Sais
Salamina
Salmone
Samaga
Samaria (region)
Samaria (Sebaste)
Samos
Sardes
Sardynia
Sarepta
Sarmacja
Scytopolis (Bet-Szean)
Scytowie
Seba
Sebaste zob. Samaria
Sefforis
Seir
Sela
Seleucja
Sem
Semar
Siloam, sadzawka zob. Sadzawka Siloam
Sin, pustynia zob. Pustynia Sin
Sippar
Sitowia Morze zob. Morze Sitowia
Sjene (Asuan)
Słone Morze zob. Morze Słone
Smyrna
Soan
Soar
Sogdiana
Sora
Sorek
Sparta
Subartu
Sukkot
Sumer
Suza
Sychar (Sychem)
Sychem
Sycylia
Sydon
Sydończycy
Symeon
Synaj
Synopa
Syrakuzy
Syria

Syro-Fenicja
Syrta
Szamir
Szaron
Szaruchen
Szeba
Szefela
Szilo
Szittim
Szur, pustynia zob. Pustynia Szur
Szyszan

Śródziemne Morze zob. Morze Śródziemne

Tabor
Tadmor
Tag
Taksila
Tamar
Tanak
Tanis
Tapsakos
Tars
Tarszisz
Teby zob. No-Amon
Tekoa
Tema
Termopile
Tesalonika
Tesmes (Meszed)
Tetrarchia Filipa
Tiatyra
Timna
Tiras
Tirsa
Tiszbe
Togarma
Trachonityda
Tracja
Trapezunt
Tripolis
Troada
Troja
Trzy Gospody
Tubal
Tyberiada
Tygrys
Tyr
Tyropeonu Dolina zob. Dolina Tyropeonu

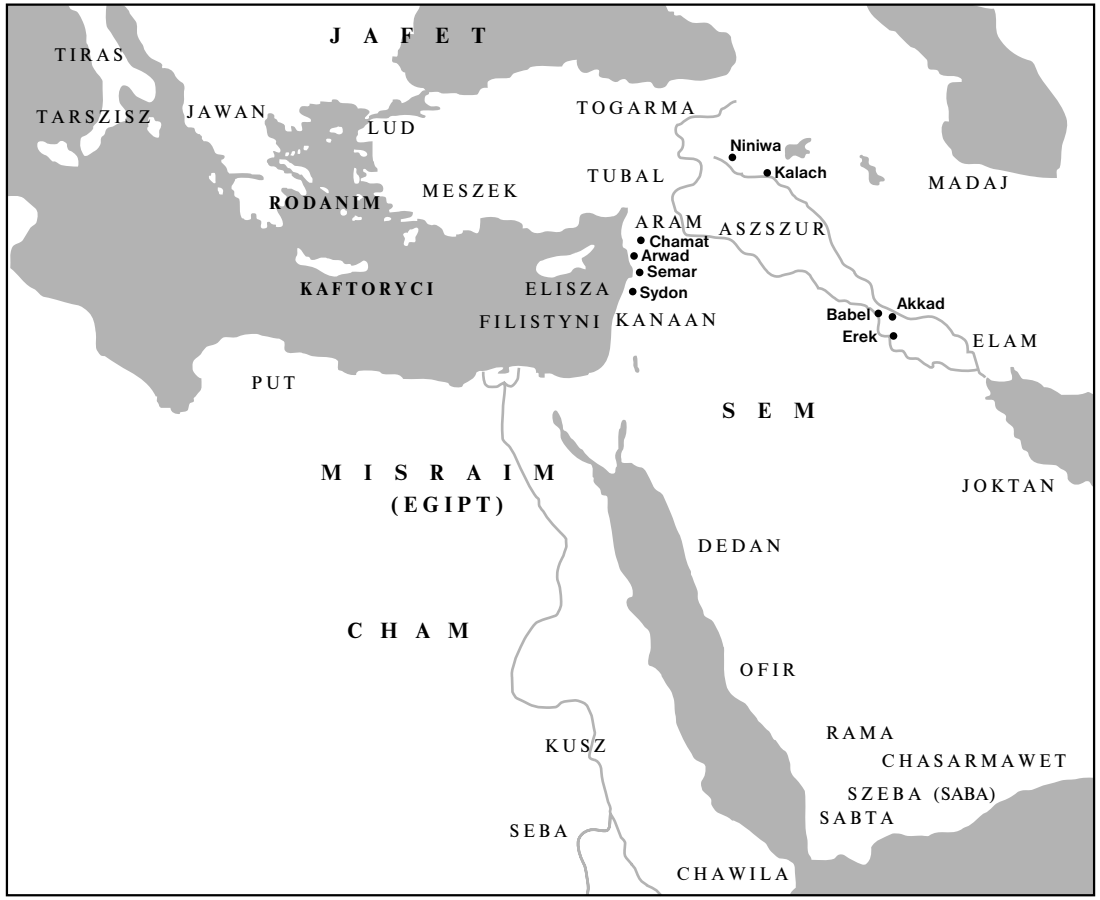
Ugarit
Ur (chaldejskie)
Urartu
Urmia, jez. zob. Jezioro Urmia
Uruk

Wan, jez. zob. Jezioro Wan
Wielkie Morze
Wody Merom
Wyżyna Negebu

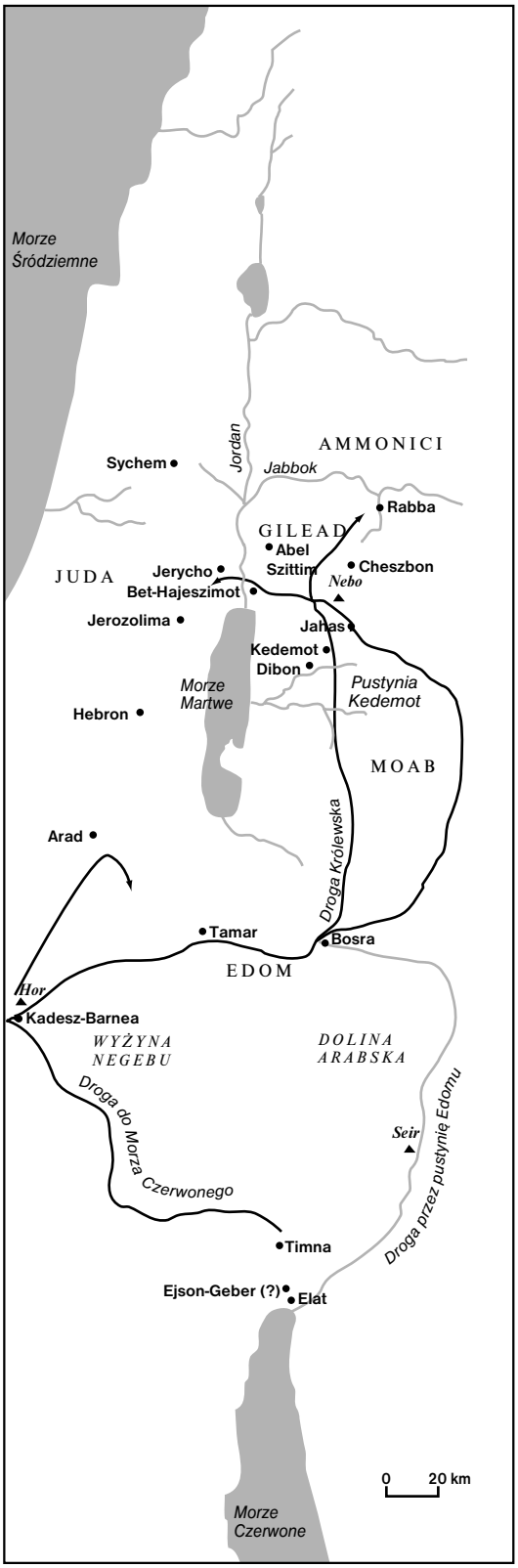
Wzgórza Judzkie
Wzgórza Samaryńskie

Zabulon
Zadrakarta
Zared
Zarzecze
Zatoka Perska

Źródło Gichon



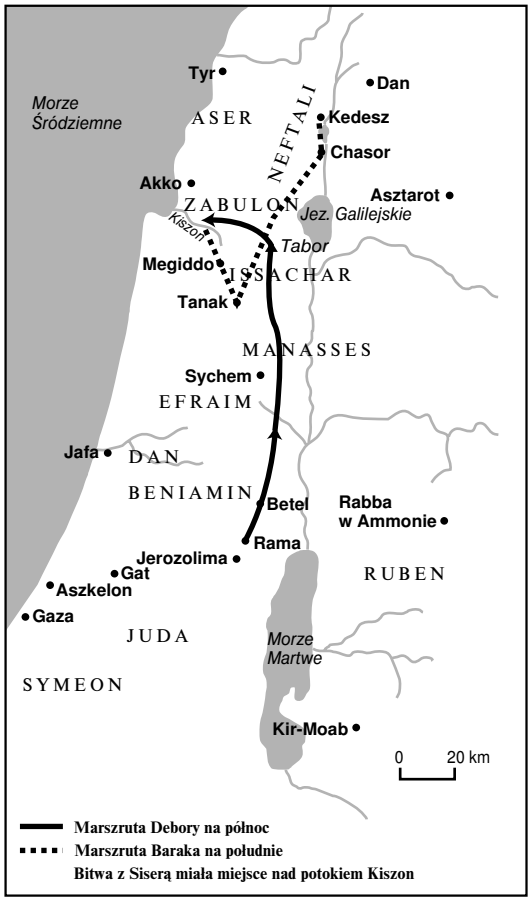
Tablica narodów (Rdz 10; 1 Krn 1,1-27)



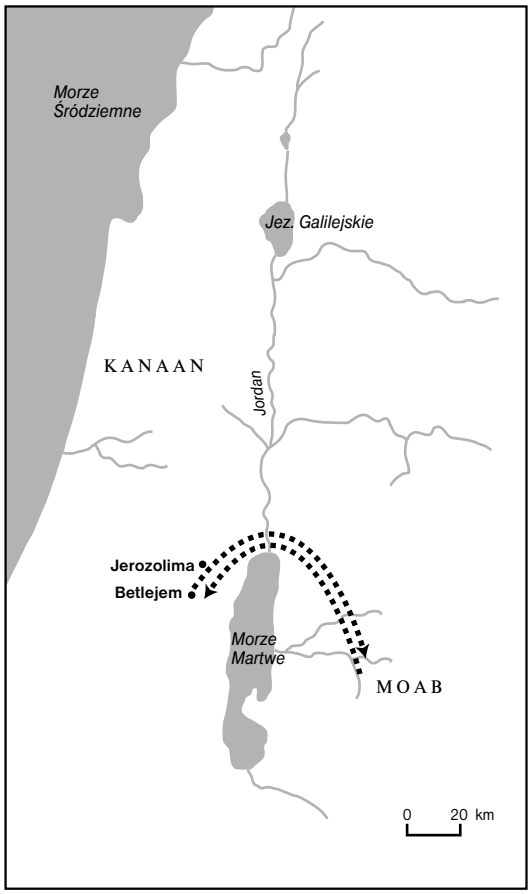
Palestyna w Lb – Pwt

Izrael w czasach sędziów

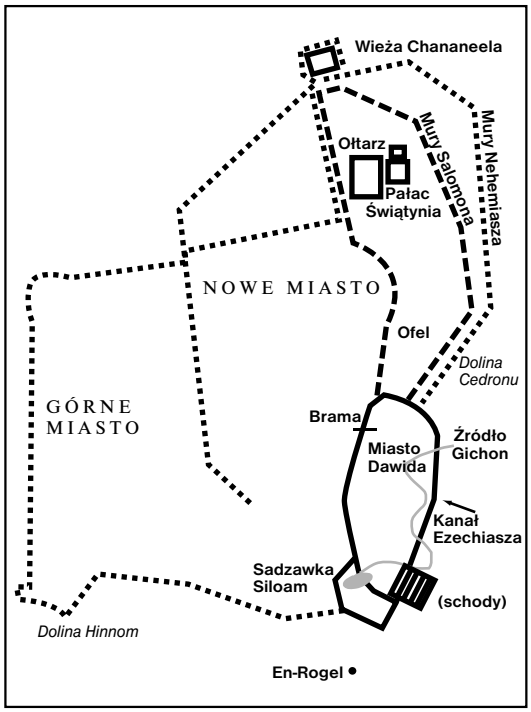
1. Otniel: Sdz 3,7nn.; 2. Ehud: 3,12nn.; 3. Szamgar: 3,31; 4. Barak/Debora: 4-5; 5. Gedeon: 6-8; 6. Tola: 10,1-2; 7. Jair: 10,3; 8. Jefte: 10,6-12,7; 9. Ibsan: 12,8-12; 10. Elon: 12,11-12; 11. Abdon: 12,13-15; 12. Samson: 13-16


Morze Śródziemne
Tyr
Dan
ASER
NEFTALI
Kedesz
Chasor
Akko
Asztarot
ZABULON
Jez. Galilejskie
Kiszon
Tabor
Megiddo
ISSACHAR
Tanak
MANASSES
Sychem
EFRAIM
Jafa
DAN
BENIAMIN
Betel
Rabba w Ammonie
Rama
Jerozolima
Gat
RUBEN
Aszkelon
Gaza
JUDA
Morze Martwe
SYMEON
Kir-Moab
0
20 km
Marszruta Debory na północ
Marszruta Baraka na południe
Bitwa z Siserą miała miejsce nad potokiem Kiszon

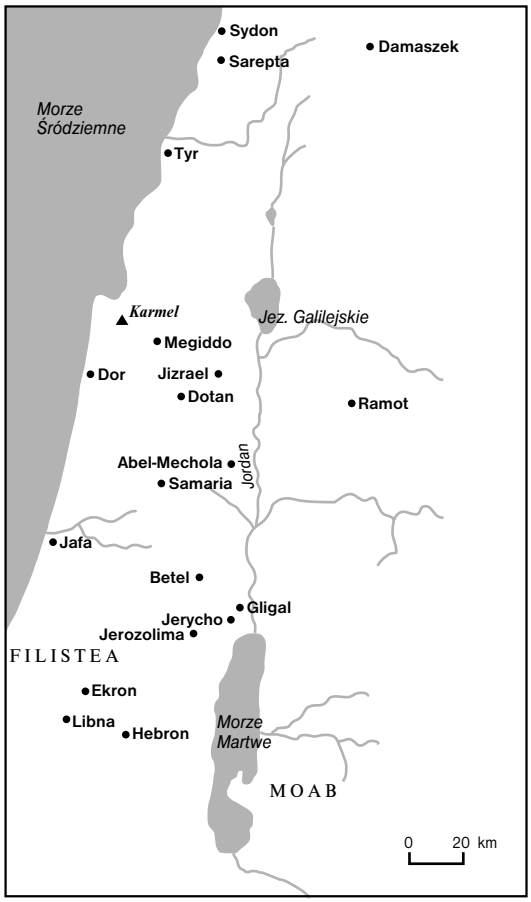
Sdz 4-5


Morze
Śródziemne
Jez. Galilejskie
KANAAN
Jordan
Jerozolima
Betlejem
Morze
Martwe
MOAB
0
20 km

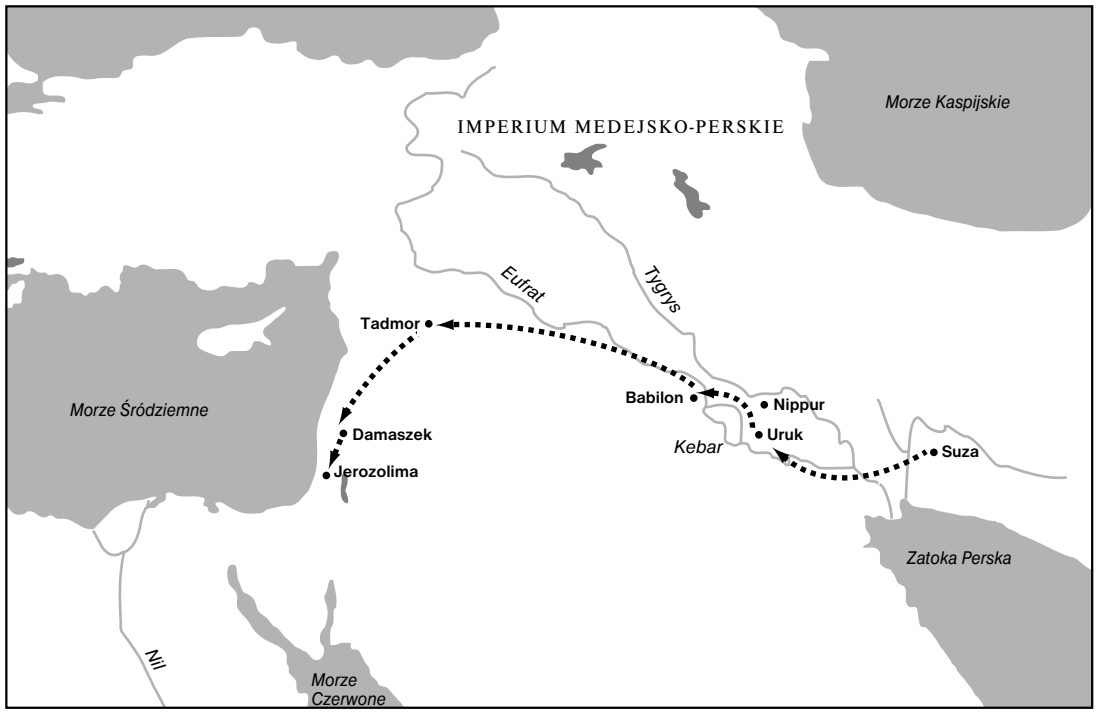
Podróże w Rt



Jerozolima w czasach Starego Testamentu

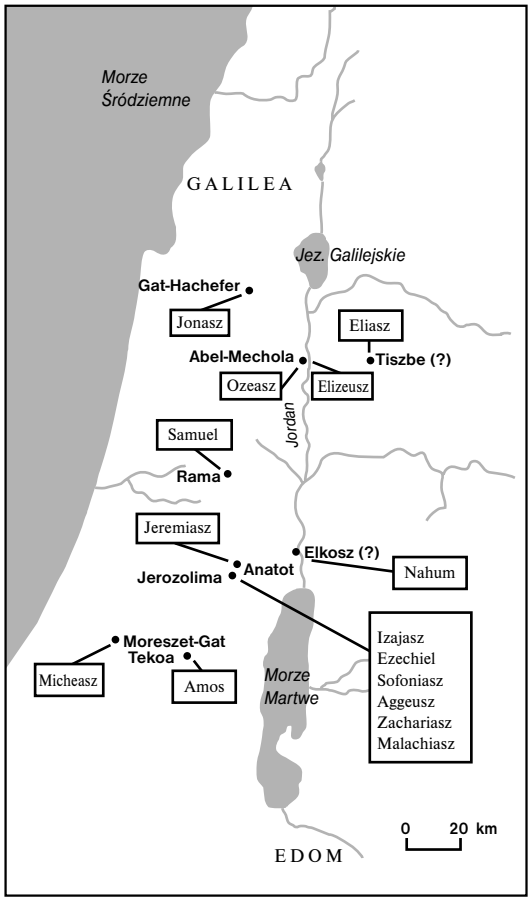


Izrael: IX w. przed Chr.



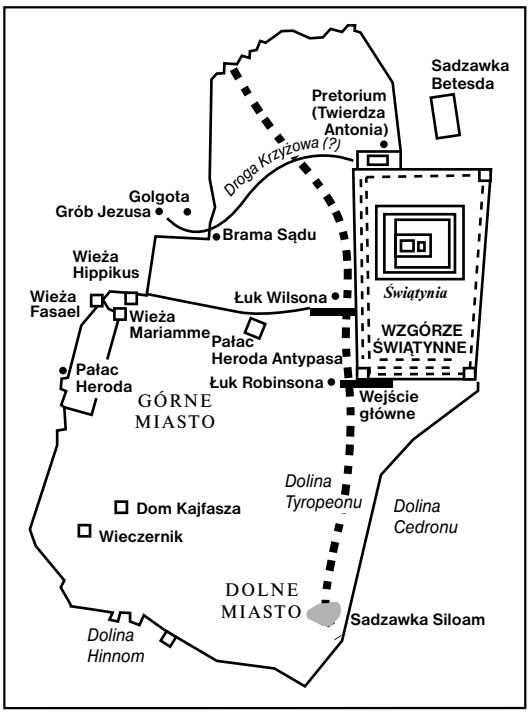
Podróż Nehemiasza

Palestyna w czasach Hasmoneuszy



Prorocy w Izraelu i Judzie

Palestyna według Mt

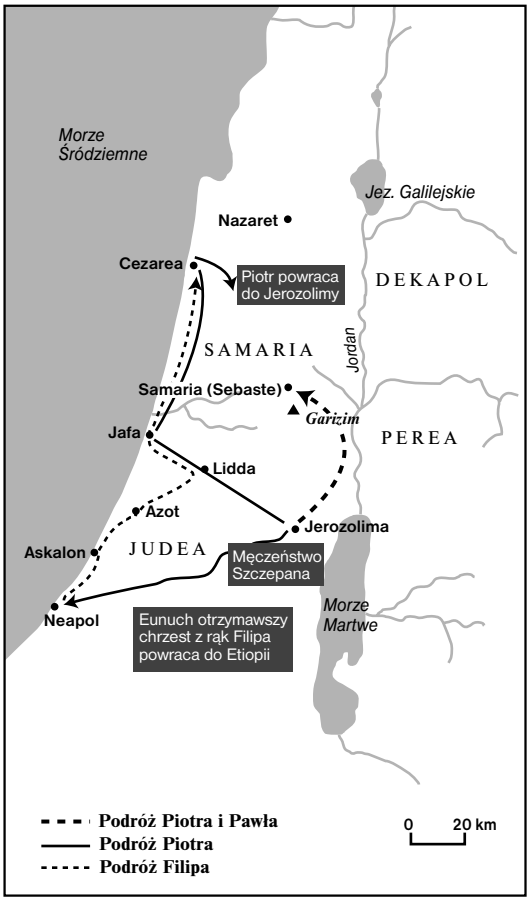


Jerozolima w czasach Jezusa

Palestyna według Mk

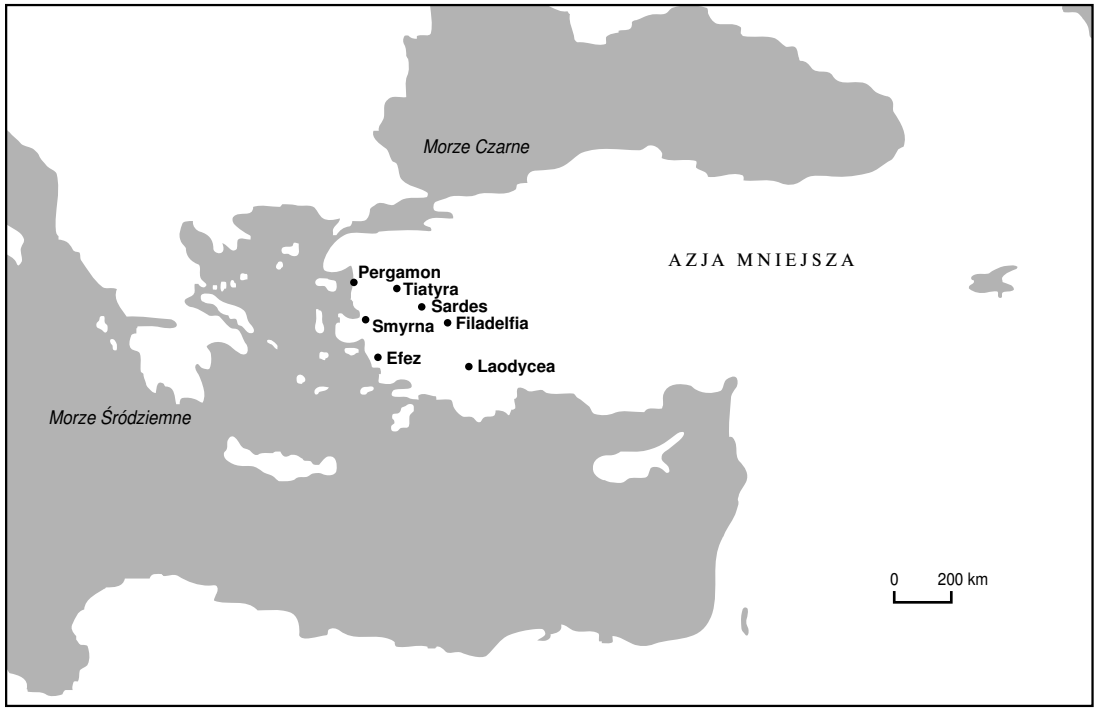
Palestyna według Łk

Palestyna według J



Podróże Piotra i Filipa

Świat Pawła Apostoła



Apokalipsa św. Jana: siedem Kościołów w Azji Mniejszej

I. Starożytny Bliski Wschód w II tysiącleciu przed Chr.

II. Geografia Palestyny

III. Wędrówka Abrahama (pierwsza połowa II tysiąclecia przed Chr.)

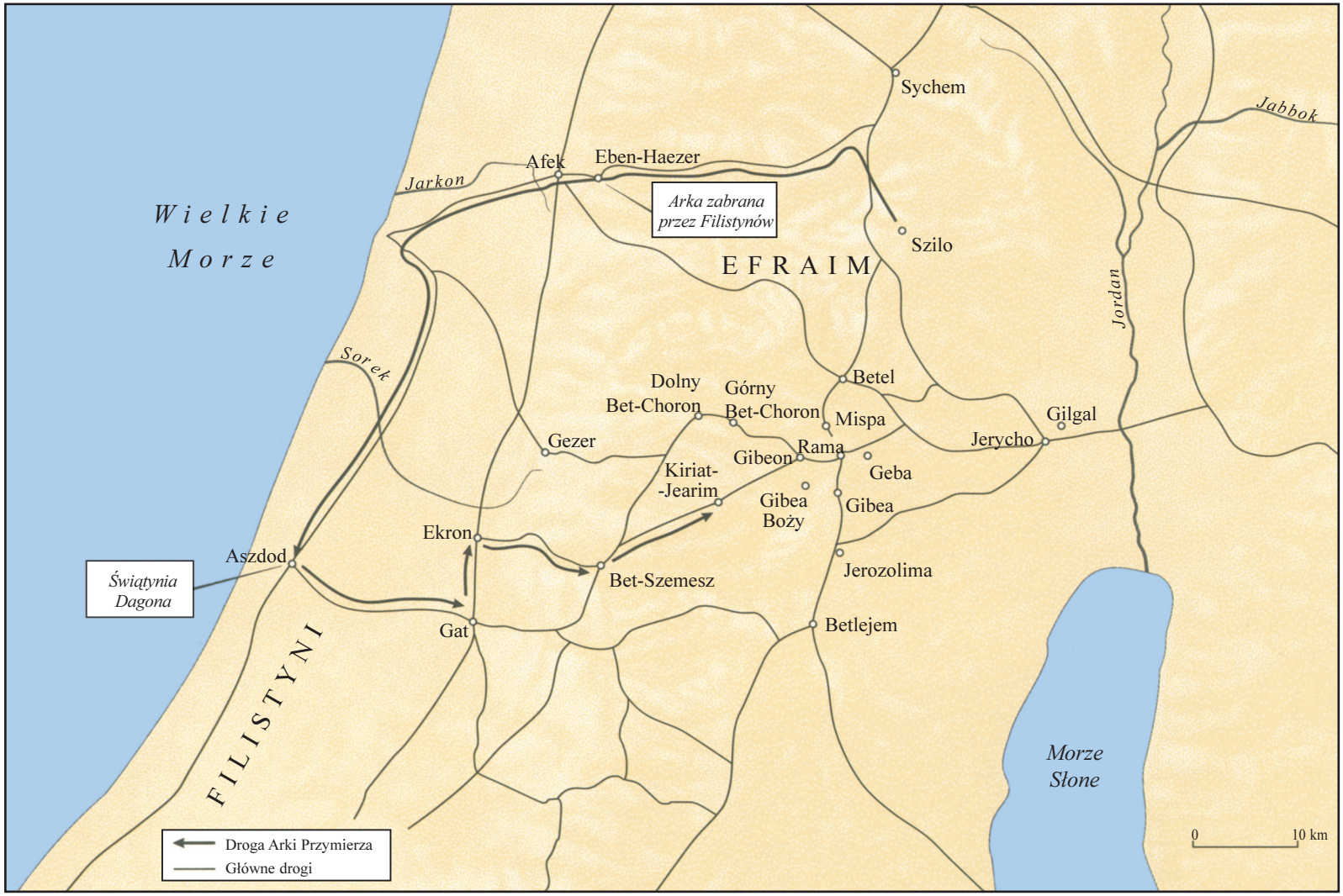
Rdz 11,31-13,1

IV. Wyjście z Egiptu i podbój Kanaanu (XIII w. przed Chr.)

Wj 12,37-19,2; Lb 10,11-14,45; 20-21; 27,12-23; 31-33; Joz 1-12; Sdz 1

V. Terytoria pokoleń izraelskich

VI. Losy Arki Przymierza w czasach Samuela (XI w. przed Chr.)



1 Sm 4-7

VII. Okres zjednoczonej monarchii (X w. przed Chr.)

Rdz 15; 2 Sm 8; 10; 19; 1 Krl 4,24

VIII. Podzielona monarchia w czasach Jeroboama II (787–747 przed Chr.)

2 Krl 14,23-29; 2 Krn 26,7; Am 1-2

IX. Imperium asyryjskie (VIII w. przed Chr.)

2 Krl 16-19; 2 Krn 32-33

X. Imperium babilońskie i podbój Judy (VI w. przed Chr.)

2 Krl 24-25,21; 2 Krn 36; Jr 39

XI. Imperium perskie (rządy Dariusza I: 522–486 przed Chr.)

XII. Świat hellenistyczny (IV w. przed Chr.)

XIII. Cesarstwo rzymskie (ok. 150 po Chr.)

XIV. Palestyna w czasach Jezusa

XV. Podróże misyjne Pawła Apostoła

XVI. Podróż Pawła do Rzymu